WILLIAM EBENSTEIN

SİYASİ FELSEFENİN BÜYÜK DÜŞÜNÜRLERİ



TÜRKÇESİ İSMET ÖZEL

WILLIAM EBENSTEIN

Princeton Üniversitesi'nde politika profesörlüğü yapmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: Political Taught in Perspective (Siyasi Düşünceye Bakış), Modern Political Tought (Modern Siyasi Düşünce), Great Political Thinkers (Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri) Introduction to Political Philosophy (Siyaset Felsefesine Giriş), Today's Isms (Günümüzdeki İzm'ler), The German Record (Almanya Dosyası), The Pure Theory of Law (Saf Hukuk Teorisi), The Nazi State (Nazi Devleti), The Law of Public Housing (Kamu İskan Hukuku), Fascist Italy (Faşist İtalya).

Şûle Yayınları : 36
Siyasi Düşünce Dizisi 2

Orijinal İsmi:
Great Political Thinkers

Editör:
A. Ali Ural

Ofset Hazırlık:
Şûle

Kapak:
Ramazan Erkut

Baskı & Cilt:
Kilim Matbaacılık

Sertifika No: 12404
ISBN: 975-7796-33-6

Şûle Yayınları
Alayköşkü Cad. No: 2-4 K: 3 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 528 23 57 - 528 11 46 Faks: (0212) 528 25 89
e-mail: suleyayinlari@yahoo.com
www.suleyayin.com.tr

William Ebenstein

SİYASİ FELSEFENİN BÜYÜK DÜŞÜNÜRLERİ

Türkçesi:
İsmet Özel

5. Baskı

ŞÛLE YAYINLARI
Eylül 2009

İÇİNDEKİLER

Sunuş / 7
Çevirenin Sunuşu / 9
Önsöz / 13
Eflatun / 15
Aristoteles / 36
Polybius / 56
Cicero / 61
Köle ve İmparator: İki Stoacı Filozof / 68
Ermiş Augustinus / 83
Salisbury'li John / 94
Aquinum'lu Thomas / 107
Dante / 129
Padua'lı Marsilio / 144
Machiavelli / 164
Protestan Reformasyonu / 179
Bodin / 190
Hobbes / 199
Locke / 216
Montesquieu / 233
Rousseau / 243
Burke / 260
Bentham / 277
Demokrasinin Dilemması: Hürriyet ve Eşitlik / 295
Devlet Dini / 318
Eski ve Yeni Liberalizm / 337
Totaliter Komunizm / 359

Demokratik Sosyalizm / 389
Refah Devleti / 420
Freud / 439
İndex / 447

SUNUŞ

Siyasi Düşünce Dizimizin bu ikinci kitabı, ilkine göre (*Siyasi Düşünce Tarihi*), hem geniş bir zaman dilimi ve coğrafyayı kapsaması, hem de siyaset teorisyenlerinin çeşitliliği bakımından farklılık arzetmektedir. Örneğin, kadim dünyadan **Eflatun**, **Aristoteles** ve **Cicero**; Ortaçağ'dan **St. Augustine** ve **St. Thomas Aquinas** gibi ismi zikredilmeyen ve siyasi düşünce geleneğini temellendiren önemli daha birçok düşünür, bu kitabın dikkate değer bir bölümünü oluşturmaktadır. bu farklılık, ileri sürülen siyaset teorilerinin işleniş tarzında da kendini göstermektedir. Her bölümde ele alınan düşünürlerin devlet ve toplum hakkındaki fikirleri, **William Ebenstein** tarafından, ilgili yazarların siyaset felsefesinin klasikleri arasına girmiş eserlerini kritik etmek suretiyle incelenmiştir.

İsmet Özel'in Türkçe'ye kazandırdığı bu eserin, sahasının önemli kaynaklarından biri olduğunu düşünüyoruz.

Şûle

ÇEVİRENİN SUNUŞU

Princeton Üniversitesi siyaset profesörü **William Ebenstein**'in *Great Political Thinkers* (*) adlı kitabıyla yirmi yaşımda, 1964 yılında karşılaştım. O gün ilk planda kitabı benim için ilgi çekici kılan, eserin hacminde profesörün açıklamalarından daha çok özgün okuma parçalarının yer tutmasıydı. Şiirin yanısıra kendimi içine boylu boyunca bıraktığım *"eylem"*in siyasi düşünce alanında birinci elden bilgileri edinmeyi zorunlu kıldığını hesaba katacak olursak, **Ebenstein**'in derlemesi, *"merak bir devrimcinin hazırlığıdır"* diyen benim için biçilmiş kaftandı. Burada düşünürler siyasette iz bırakmalarına yol açan metinleriyle yer alıyorlardı ki bunların çoğu ya henüz Türkçeye çevrilmemiş, yahut o günlerde temini çok zor olan metinlerdi.

Bugunün Türkiye'sinde artık yararlanılacak yayın bulma zorluğu çekilmiyor. Belki zorluk yayınlardan yararlanacak insan bulmadadır. Eğer böyle bir eksiklik duyuluyorsa

---

(*) *BATIDA SIYASAL DUŞUNCELER TARİHİ* (Seçilmiş Yazılar) adıyla üç cılt olarak yayınladığı derlemeye (Teori Yayınları, 1985-1986, Ankara) yazdığı önsözde Mete Tunçay iki antolojiyi esas aldığını dile getiriyor ve bunlardan birinin William Ebenstein'in *Great Political Thinkers*'ı olduğunu belirtiyor. Dolayısıyla Tunçay'ın derlemesi ve elinizdeki kitabın bir bütün oluşturduğu söylenebilir. Ben kitabı üçüncü edisyonundan (Nisan, 1962) çevirdim.

elinizdeki kitap yani antolojiyi düzenleyen profesör **Ebenstein**'in düşünürleri tanıtım tarzı ve bu sunuşla ister istemez devreye giren şahsi yorumları bir ihtıyaca cevap verecektir.

Büyük Siyasi Düşünürler kitabının veya bu çeviriye uygun gördüğümüz şekliyle *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*'nin ellili yıllarda kaleme alınmış olması siyasi düşünceye yaklaşımda vakti geçmiş bir bakış açısını yansıttığı izlenimi uyandırabilir. Bu kitapta ellili yıllardan sonra önemi belirginleşen **John Rawls, Robert Nozick** gibi siyaset filozofları yer almıyor. Bu bir eksiklik. Ama siyaset felsefesinde bakış açısı itibariyle ellili yıllardaki baskın *"Batılı"* anlayışını öğrenmenin ve hatta ona başvurmanın Türkiye ve dünya siyaseti için bir kazanç olabileceği görüşündeyiz.

Batılı iktidar odakları ellili yıllarda henüz kendilerinin gerçekleştirilebilir siyasi hedefleri olduğuna inanıyorlar ve bugün olduğu gibi *"yegâne siyasi felsefe fiili Batı hükümranlığını idameye yarayandır"* önermesiyle hareket ediyor değillerdi. İkinci Dünya Savaşı'nda galip çıkan taraf zaferin askeri üstünlükten başka gerekçeleri olduğunu kanıtlama kaygusu taşıyor ve demokrasi idealini temellendirmeye, en azından belli bir eğitim düzeyini tutturmuş insanlara demokrasinin içi doldurulmaya değer bir kavram olduğunu göstermeye çalışıyordu. Bu yüzden Batılı iktidar odaklarının *"tarihin sonu"*, *"medeniyetler savaşı"* gibi ortalığa kesif bir istihbarat örgütü kokusu yayan tezlere rağbet etmelerine henüz gerek yoktu. Bu yüzden elinizdeki kitabın Batı siyaset felsefesinin ön yargılarını *"olduğu gibi"* sunduğunu, acilen defedilmesi gereken bir belanın verdiği telaş içinde kasti çarpıtmalarla yaralanmadığını söyleyebilirim.

Ebenstein'in görüşleri Batı demokrasisinin sıhhati gözetilerek yapılmış değerlendirme ve yorumları yansıtıyor. Fakat burada bir göz boyama çabası veya Batı medeniyetini mazur gösterme endişesi yok. Çünkü kitabın yazıldığı günün şartları dıştan bir zorlamayla Batılı zihniyetten kuşku duymayı yahut bir dış zorlama yüzünden savunmaya geçmeyi

gerektirmiyor. İslâm'ın meydan okuyuşuyla karşılaşmak gerçeklik alanı dışında. Demokrası karşısında bir tehlike sayılan ve medeniyete intibakı için uygun bir formül bulunamamış olan Sovyet ve Çin komünizmi de tabiatı gereği Batı siyaset felsefesinin *"haricî"* değerleri olarak kabul edilmiyor. İşte bu zihnî ortam içinde yazılmış olması yüzünden elinizdeki kitap öğretici işlevini kaybetmemiş sayılır. Üstelik bu kitapta dünyanın 1990 sonrası aldığı biçimi siyasi düşünce bakımından yerli yerinde değerlendirmek isteyenler için güvenilir ip uçları bolca var.

İsmet Özel
Çengelköy, 24.9.1996

ÖNSÖZ

Bu kitabın amacı, **Eflatun**'dan günümüze kadar uzanan siyasi düşüncenin esaslı dönüm noktalarını sunmaktır. Bu hayati ve iz bırakan düşünceleri anlamanın en iyi yolu, onlar hakkında yazılmış kitaplar okumaktan ziyade onları yazanların eserlerini doğrudan doğruya okumaktan geçer. Yorum ve eleştirel çözümlemenin bir yeri vardır. Ama bunların hiçbiri özgün kaynakların yerini tutmaz. Felsefenin bütün alanları gibi siyaset felsefesi de her zaman kolay ve yalın değildir ve yazarın niyetine okuyucuyu en sadık haliyle yakınlaştıracak olan, yalnızca o yazarın özgün beyanlarıdır. Daha da ötede, siyasi edebiyatın büyük eserleri klasikler arasında sayılıyorsa, bunun sebebi onların yalnızca felsefi derinlik ve nüfûza sahip oluşları değildir; onlar aynı zamanda zihnen meydan okuyuşları ve canlandırıcı özellikleri ölçüsünde estetik haz ve keyif vermeleri bakımından edebiyat eserlerinin kalıcı tazeliğine ve heyecan verici üslûbuna da sahiptir.

Önemli siyasi yazarları bu türden bir kitap için seçme meselesi zorluklardan arınmış değildir. Yazarların bazılarına yer vermenin zorunlu olduğu barizdir; diğer bir kısmını seçmede ise daha az zorlayıcılık söz konusudur.

Buraya alınan bütün yazarların *"büyük"* diye adlandırılmayı hak edip etmedikleri tartışmaya açık. Özellikle yakın geçmişin yazarları gözönünde bulundurulacak olursa, uzun

vadeyi hesaba katan bir bakış açısından ne derecede önemli olduklarına ancak tarih karar verecek. Bazı durumlarda kimi yazarlar büyük düşünür oldukları için değil, ama siyasete hatırı sayılır etkileri bulunduğu için ve dile getirdikleri hükümler günümüzün yürürlükteki ve canlı düşünce mekteplerinin bütün görüşlerini tecessüm ettirdikleri için kitaba dahil edilmiştir. Benzer şekilde, buraya alınan bütün yazarlar geleneksel siyaset bilimlerinin alanına giriyor sayılmaz. Ama **Keynes** gibi büyük bir ekonomistin yahut **Freud** gibi büyük bir psikoloğun, siyaset bilimi dalında çalışanlarda, bizim siyasi bilgeliğimizin, yeni bilgi ve kavrayış kaynaklarına uzanabilme yeteneğimiz oranında gelişeceği bilincini uyandıracağı umulmaktadır.

William Ebenstein
Princeton University
Princeton. New Jersey

EFLATUN

Yunanlıların batı medeniyetine olan yok edilemez katkısı, onların akıl aracılığıyla insan ve tabiatı düzene sokmalarıdır. Yunanlılar öncesi dünyada, gelişmiş toplumlar, uzun süren gözlemler sonunda tabiatın bazı sırlarını kazançlı çıkacakları amaçlara uyar hale getirmek üzere zorla söküp alarak tabiatla birlikte yaşamayı öğrenmişlerdi. Fakat böylesi pratik bilgiler, tabiat üstü güçler ve efsanelerle, korkular ve ümitlerle, cezalar ve mükâfatlarla yakın münasebetini hiçbir zaman elden bırakmadı. Yunan öncesi tabiat kavramı, fizikî olayı genel, âlemşumûl ve önceden görülebilir saymaktan ziyade esas itibarıyla ferdî, tekil ve hesap edilemez (ölçülemez) kabul etti. Cansızlar âleminde tekerrür eden düzenlilikler bulunduğunu ilk düşünenler Yunanlılar değildi; ama gözlem ve bilgi toplamanın da ötesine geçerek *bilimsel tutum*'u, yani Batılı hayatın ayırıcı unsuru olarak günümüze kadar devam eden bu dünyayı kavrama yaklaşımını ilk geliştiren onlar oldu.

İnsan ilişkileri alanında da eski Yunan keşfediciliği ve özgünlüğü şu veya bu siyasi teoride değil, siyasetin bilimsel incelenmesinin bulunuşunda belli olur. İyi düzenlenmiş toplum meselesini ilk düşünenler Yunanlılar değildi. Ama Yunan öncesi siyasi düşünce, menkıbe, efsane, ilâhiyat ve mecazlar karışımıydı ve bağımsız bir akıl yürütme unsuru var-

sa, bu, din gibi akıl-dışı ve doğa-üstü akidelerde genellikle bulunan daha yüksek bir amacın aracı olmaya yaradığı içindi. Bu yüzden, dünyanın siyasi mirasına Yahudi düşüncesinin katkısı üretken olmuştur: Tevrat'ta nakledildiği haliyle insanların kardeşliği, dünyanın tekliği, tek tanrıcılığın derine işlemiş kökleri olan kavramlardır. Bunun tersine, çok tanrıcılık Yunanlıların insan türünün temel birtekliğini görmelerini güçleştirdi. Dinî çoğulculukları onların (zihin ve kurumlar bakımından) şehir-devletinin sınırlarını aşmaya güçlerinin yetmeyeceğini yansıtır

Toplumsal bir bakış açısına göre, Tevrat antikitenin biricik olgusu köleliğe ilke olarak karşıydı. Haftada bir gün dinlenme (tatil) getirmişti (ki dünyanın birçok yerinde hâlâ bilinmiyor) ve işçilerin, borçluların, kadınların, çocukların ve yoksulların lehine bir yığın himayeci kural içeriyordu. *"Ahit"* kavramı ilk defa Allah'la İbrahim arasındaki anlaşmada belirmişti. Bu, kesin kararların verildiği zamanlarda Tevrat'ın sık sık baş vurduğu bir kavramdır; aynı kavram yüzyıllar sonra Püritenler yeni bir din ve sivil toplum kurmaya girişiklerinde onlara bir ilham kaynağı olmuş; daha sonra aynı olay inanmış bir *Presbyterian* olan başkan **Wilson** *Cemiyet-i Akvam Anayasası*'nı bir *"Ahit"* olarak adlandırdığı zaman tekrarlanmıştır. Ama, Batı medeniyetine olan bu katkılar ne kadar dikkate değer olursa olsun hiçbir zaman siyaset bilimi olmamış veya olmaya yönelmemişlerdir. Bunlar birer bilim olmaktan çok birer siyasi ve toplumsal *ahlâk* idiler ve böyle oldukları için Batı medeniyetinin ana akışına katılan üç büyük halden birini oluştururlar; diğer ikisi Hıristiyan ilkesi sevgi ve Yunan ilkesi *akılcılık*tır.

Siyaset bilimi olarak adlandırılmayı hakeden ilk eser, sistematik akıl yürütmenin ve eleştirel araştırma yolunun siyasi fikirlere ve kurumlara uygulandığı **Eflatun**'un *Devlet*'idir. Yirmiüç asır sonrasında, yurttaşlar olarak insanların karşısına çıkan temel meselelere bir girizgâh olması bakımından hâlâ eşsizdir. Siyaset üzerine yazan başka hiçbir ya-

zar, şiirsel imgeler ve simgecilikle nufuz edici ve diyalektik akıl yürütmeyi birbiriyle uzlaştırma yönüyle **Eflatun**'a (İ.Ö.427-347) eşdeğer değildir.

Devlet'in esaslı (ve en devrimci) varsayımlarından biri, doğru siyasetin ve doğru hükümetin korku ve inanç, ihmal ve el çabukluğunun (doğaçlama) kaçınılmaz sonucu değil, (kılıkırk yaran) kesin, kurallı bilimsel düşüncenin yasaları konabilen nesnesi olabileceğidir. Aklın toplumsal ilişkilere uygulanabilirliği yolunda beliren bu *Platoncu* varsayım, **Platon**'un zamanında olduğu kadar yirminci yüzyılda da canlı bir şekilde tartışıldı ve bu varsayım bizim siyasi bakış açımızın yapısına ve mizacımıza kadar uzandı. Onun özgül öğretilerinden herhangi birine ya da hepsine yürekten karşı olsak bile, siyasi ve sosyal hadiselerin hallinde akla ve eleştirel çözümlemenin mümkün olduğuna inandığımız ölçüde hepimiz **Eflatun**'un mirasçısıyız. **Eflatun**'un görüşlerini bir siyasi doktrın veya uygulama noktasından çürütmek ısteyenler, en önemli hususta **Eflatun**'a peşinen teslim olarak işe başlarlar: yani siyasi ve sosyal hadiselerin kuvvet kullanılarak veya dogmalara uyularak değil, tartışılarak açıklığa kavuşturulabileceği hususunda

Devlet'teki başkişi ve **Eflatun**'un öğretmeni olan **Sokrates** bazı çağdaş totaliterler tarafından küçümsenerek *"İlk Sosyal-Demokrat"* diye adlandırılmıştır; onda nefret ettikleri şey, herşeyden önce, onun kabul görmüş düşünce ve kurumların ardında yatan mantığı çıkarmak üzere tartışma yoluyla yaptığı bitmez tükenmez araştırmalardır. Başka bazı totaliterler, **Platon**'un düşüncesine daha az nüfuz ettiklerinden, ona kendi ilk ataları olduğu gerekçesiyle el koymuşlardır, çünkü *Devlet*'te bariz bir şekilde demokratik olmayan ve doğrudan doğruya antidemokratik olan pek çok şey vardır. Bununla birlikte, **Eflatun**'un ve **Sokrates**'in akılcılığı, şiddete tapınmayla asla yanyana konulamayacak biçimde insan zekâsının iyi bir hayatın esasını ve bu hayata varmanın yollarını felsefe araştırmasıyla keşfedebileceği varsayımına dayalıdır.

Çağdaş siyası düşunce, ufkunu genişletmek ve anlayışını derinleştirmek bakımından **Platon**'u bir temel noktada daha yakından takib etmekle kazançlı çıkacaktır: **Eflatun** bir *homo politicus* hipoteziyle işe başlamıyor, yani bireysel benliklerin veyahut bir bütün olarak toplumun karmaşıklığı ve zenginliği ile ilgisi olmayan soyut bir *"siyasi insan"*ı esas almıyor. Günümüzde **Eflatun**'un zihniyeti, benzetmeleri ve varsaydığı gerçekler bakımından safdilce görünebilir, ama onun inancında zamanları aşan bir dikkate değer husus vardır ki, o da insanın incelenmesine dayandırılmadığı takdirde hiçbir siyaset teorisinin anlamlı olamayacağıdır. Çağdaş psikoloji bize, nevrotik kişilerin durumu hakkında, sağlıklı bir toplumun korku içine düşmüş, güvensizlik telaşındaki erkek ve kadınlardan oluşan bir toplum olamayacağını anlamamıza yetecek kadar açıklamada bulunmuştur.

Eflatun'un siyasi düşuncesi, *"özel"* (private) olanı *"kamusal"* (public) olandan ayırma fikrini getirdi. Bir Yunanlı olarak **Eflatun** bireye ve devlete cephe alan görüşlerin açık seçik bilincinde olamazdı; çünkü şehir-devlet yalnızca toplumsal, iktisadi ve siyasi birlik değildi, aynı zamanda ruhî ve dinî birliğin ilk belirtisiydi. Yahudi ve Hıristiyan dinleri, insanın ruhunu bir yurttaş olarak sahip olduğu niteliklerden ayırmışlar ve yönetimin karar ve yetki alanı dışında kalan, yabancılaşamaz ve yıkılamaz insan ruhu kavramını ihdas etmişlerdir. Böyle bir felsefeyi **Platon** bilmiyordu, bilemezdi.

Şehir devletlerinin çoktanrılı dinlerinde tanrılar topluluğun tanrılarıydı; bireyler için bir yanıyla topluluğa dahil olmak, diğer bir yanıyla topluluk dışında kalmak gibi bir mesele yoktu. Her ne kadar **Eflatun** bireyin devlete muhalefeti konusunda bilinç sahibi değil idiyse de -17. yüzyıldan beri bütün batılı siyaset kuramlarının (speculation'larının) egemen leitmotivi bu muhalefettir- insanlar arası karşılıklı (mütekabil) ilişkilerin oluşturduğu *"kamu"* (*res publica*) hakkında çok duru bir bilince sahipti.

Grek deneyimi ve çozumlemesinden once insanoğlu-

nun bilinçli veya bilinçsiz olarak farkına vardığı tek esaslı ayrım, *"kutsal"* ve *"kutsal olmayan"* ayrımı idi. Bu ayrımın *"kamusal"* ve *"özel"* ayrımına evrilmesi doğrudan Grek düşüncesi ve hayatı kadar gerilere giden Batılı sekülarizmin bir parçasıdır. Orta Çağ feodalizmi siyasi ve ekonomik kurumlarda özel ve kamusal ayrımını terketti; kraldan en küçük birime kadar toprak sahiplerinin ve onların vassallerinin (tâbilerinin) yetkisi ve mülkiyetinin ne kadar özel, ne kadar kamusal olduğuna kesin karar verilemezdi. Böyle bir sistemde yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkilerin rengi ve yoğunluğu siyasi hadiselerin mantıklı tartışmasını ve gerçek anayasal düzeni zorlaştırmaktadır; bu vakıa halen gayri şahsi yönetimin bir gerçeklik olmaktan ziyade (Latin Amerika'nın Asya'nın bazı yerlerinde görüldüğü gibi) bir ideal olduğu ülkelerde gözlemlenmektedir.

Modern hükümran devlet kavramının ilk geliştiği 16. yüzyıl İtalya'sında bile *"lo stato"*nun esası itibarıyla yöneticiyi ve onun kendi için inşa ettiği *"makina"*yı dile getirdiğini görürüz. *"Devlet"* kelimesinin bir kimsenin damgasını taşımayan, ona sonradan yüklenen gayri şahsi karakteri kazanması uzun yıllar almıştır. Faşist rejimlerde, yöneticiler kendi devletlerine veya fethettikleri devletlere ait şatoları, resim salonlarını *"ödünç"* almakla, kendi kardeş ve yeğenlerine büyük sanayi imparatorluklarını *"tedarik"* etmekle ve çoğu kez devletin gücüyle yarışacak şekilde askerî güç kurmakla, özel ve kamu alanlarını birbirinden ayrılamayacak biçimde yekdiğerine karıştırmaktadırlar. Bütün faşist rejimlerde görülen kaçınılmaz bozulma süreci özel ve kamusal yetki arasındaki açık ayrımın sulandırılması bedelinde ödenen fiyattır.

Dehanın belirtilerinden biri, onun her nesli tekrar zenginleştirebilmesidir. *Laissez faire* anlayışının coşkulu günlerinde, **Eflatun**'un mali kazanç veyahut kişisel mutluluk beklemeksizin kendini halk hizmetine veren üstün derecede eğitilmiş idarî ve siyasi sınıf ideali nispeten daha az cazip görüldü. Çünkü toplum o sırada kendi kendine işleyen ve kendini

düzene sokan makinanın parçası varsayılıyordu ve siyasi hikmet şu kısa formülde özetlenebilirdi: *"En iyi hükümet en az hükümet edendir", "Ne kadar az hükümet edilirse o kadar iyi olur."* **Eflatun**'un bilgili ve erdemli kimselerin kendilerini vakfetmeleri gereken en yüksek ahlâkî ve amelî görev olarak gördüğü yönetim kavramı, hiçbir şey yapmamanın, bir siyasi birlikte hiçbir müdahalede bulunmamanın en soylu işlev olduğuna inanıldığı günlerde modası geçmiş kabul edildi. Savaşlar ve bunalımlarla hız kazanan şartların zorlaması hükümetin işlev ve alanını son zamanlarda ihtiyaca binaen genişletti ve **Eflatun**'da kamu hizmeti idealini en birinci ideal olarak yeniden keşfediyoruz. Demokratlar bu meselede **Eflatun**'un (bilenlerin hükmünün bilmeyenler üzerinde isteseler de istemeseler de yürüyor olması şeklindeki) kendi bulduğu çözümü redde mecburlar, ama eğer maharetlerin yarıştığı katı ve tehlikeli bir dünyada demokrasinin hayatta kalması isteniyorsa milletler içinde ve milletler arasında çıkacak çatışmalar ve gerilimleri çözmek için yüksek zihnî kapasiteleri olan ve etkisini duyuran yönetimin yerini tutabilecek başka bir şey olmadığını kavramak zorunda kalacaklar.

Ayrıca biz, **Eflatun**'un daha iyi yönetime ve kamu hizmetlerine giden yolun en elverişli şekilde tamamlanmış bir eğitim sisteminden geçtiği şeklindeki öğretisini ardı arkası kesilmez bir şekilde uygulamada tutmaktayız. Gerçekten, eğitimin hiç sona ermeyen bir süreç olarak gençleri olduğu kadar yetişkinleri de kapsayan ultra-modern ve hızla gelişen uygulaması doğrudan **Eflatun**'a bağlı bir görüştür. O, eğitimin çocuklukta ve yetişme çağlarında temel gerçekler ve düşünceleri edinmekten fazla birşey olduğunu görmüştü ve yetişkinlerin eğitim ve öğretime tâbi tutulması için gelişkin bir sistem öneren de ilk odur.

Demokratlar **Eflatun**'un eğitim sisteminden iki bakımdan ayrılırlar: Birincisi, **Eflatun** eğitim fırsatlarını süre ve yoğunluk bakımından sadece geleceğin yöneticilerine hasretmiştir; demokratlar ise eğitime herkesin kullanımına açık

bir iyi hayatın aracı gözüyle bakarlar. Ikinci olarak, **Eflatun** yöneticilerin seçiminin en iyi şekilde genel olarak yönetici sınıf içinde dünyaya gelmiş, istisnaî durumlarda ise zanaatkâr, çiftçi ve tüccar gibi aşağı sınıflardan çekip çıkarılmış erkek ve kadınların uzunca eğitimden geçirilmesiyle yapılabileceğine inanmıştır. Demokratlar böyle bir tasarıyı reddederler ve siyasi yöneticilerin halk oylamasıyla seçilmesinde ısrar ederler. Bu demokratik teori, oy verenler kamu hizmetine en iyiyi seçebilme yargısına ve fark gözetme yeterliğine sahip oldukları takdirde geçerlidir. Devlet tekellerine ve yetkili mercilere serbestçe şövalyeleri ve budalaları seçtikleri zaman, yöneticilerin seçimi konusundaki demokratik kuram demagoglar ve diktatörler tarafından kolayca bir kenara itilebilir. Her ne kadar demokrasi **Eflatun**'un siyasi yöneticiler eliti yetiştirme tasarısını reddetmekte ısrarlı ise de, kamu görevlileri yetiştirme imkân ve isteklerine daha dostane bakacaktır. Bu noktada, demokrasiler kafadarların hükümeti veya arpalık sistemi fikrini günden güne terkediyorlar; onun yerini dürüst ve etkili idarî mekanizmanın alabileceğini görüyorlar.

Eflatun'un tarih boyunca nüfuz edici ve muknî etkisinin ana sebeplerinden biri, onun aristokratik kuramın en yeterli temsilcisi ve demokratik yaşama biçiminin en yıkıcı eleştiricisi oluşudur. İnsanoğlunun evriminde demokratik deneyimin süresi son derecede kısadır; demokratik hayattan habersiz geçirilen zamanı demokrasinin yürürlükte olduğu zamanla karşılaştırmak ve birini diğerinin uzerine koymak, uzun bir gökdelenin en üstüne bir posta pulu yapıştırmaya benzer. Eğer tarih günümüze kadar eşitsizliğin tarihi olmuşsa, **Eflatun**'un eşitsizlik felsefesinin, prestijin ilavesiyle olgunlaştırılarak ve delillerinin makul oluşuyla tatlandırılarak bütün çağların en çok saygı duyulan ve idealize edilen siyasi felsefesi oluşunda şaşılacak bir taraf yoktur. Görece itidali de *Devlet*'in etkisine büyük katkıda bulunmuştur. Bir kez kurulunca açık olmayıp kapalı bir toplum haline gelen hiyerarşik bir toplum lehine yazılmış olan *Devlet*, bazı muha-

fazakârlara çeşitli noktalarda itici gelmelidir: Toplumsal kurumların köklerine kadar inen, yani toplumun temellerine dönük olan mantıki araştırma fikri çok radikal görünmelidir; çünkü muha-fazakârlar toplumsal kurumları tabiî gelişmenin ürünleri olarak yüceltirler; bu kurumların işleyişine iradeyle, zekâyla, başka bir araçla müdahale edilmemelidir.

"Olağanüstü durumlar" gelip çatmadan önce âmirler (muhafızlar) ve asker-yöneticiler gibi iki sınıfın oluşmasını gerektiren *"ilk şehir"* tasvirini yapmakla, **Eflatun**, toplumsal kurumların bilinçli akıl tarafından müdahale edilmeksizin tabiî gelişimini çizmektedir ki, bu, muhafazakârın hoşuna gidecektir. Ama bütün *varlık sebebi* iş bölümü ilkesi vasıtasıyla maddi isteklerin tatminine bağlı olan bu ilk şehir o ana kadar özgül mükemmeliyeti akıl olan yönetici sınıfın bilinçli yön verişinden mahrum olduğunda, **Glaucon**'un dediği gibi, bir *"domuzlar topluluğu"*dur. Basit ilk kentin taşkınlık şartlarına varması, **Eflatun**'a göre, insan isteklerinin genişlemesi ve incelmesiyle yani lükse tamah ile olur. Topluluğun yeni doğan lüks beklentilere (toprak, emek, zanaat gibi) mevcut kaynaklarla açıkça cevap veremeyişi, bir saldırı veya savunma savaşının sebebidir.

Bununla birlikte, taşkınlık durumu bir dış savaş tehditiyle sınırlı kalmaz, ama aynı zamanda iç karışıklıklar yoluyla ilk şehrin sıhhat ve dengesini bölüp parçalama imkânını da telkin eder. İlk dengeyi kazanmak veya tekrar kurmak için bir özel savaşçı sınıfa ihtiyaç vardır. Bu savaşçı sınıf, kendi aralarında ve üretici sınıfın üyeleriyle sürekli çatışan iktidar sarhoşu praetorlar olarak yozlaşmadıkça, mensuplarını *"kendi halkına karşı müşfik, yalnız düşmanları için tehlikeli"* kılacak bir eğitim göreceklerdir. Savaşçı sınıfın alacağı eğitim onların içine şehri iç ve dış düşmanlara karşı savunacak cesareti sindirecek ve aynı zamanda onları şehri savunulmaya değer kılan ilkeleri anlamakla donatacaktır.

Savaşçılar yardımcı sınıfı, böylece daha yüksek bir (ilerideki savaşçıları olduğu kadar muhafızları da seçip eğite-

cek) muhafızlar veya hükümdarlar sınıfının varlığını gerekli kılıyor. Yöneticilerin karakteristik niteliği *bilgelik*, savaşçıların karakteristik niteliği ise (anlayışla itidale uğramış) *cesaret* ve (zanaatkârlar, çiftçiler, tüccarlar, kâhinler, hasta bakıcılar, oyunculardan oluşan) çalışan nüfusun ayırıcı niteliği iştihadır (yahut maddi istekleri doyurma arzusu). Nasıl birinci şehir bilinçsiz gelişmenin ürünü ise, *Devlet*'in *"ikinci"* yahut *"ideal"* şehri akli yönelimin ürünüdür.

Platonik topluluk planlı devletin ilk örneğidir; ancak akılda tutmak gerekir ki, bu devletin planlı kısmı muhafızlara ve yardımcılara uygulanır; bunun yamsıra üretici iktisadi faaliyetin yürümesi için gidebileceği yere kadar kendi kararına bırakılmıştır. **Platon** bir aristokrattı ve bütün çağlarda aristokratların çok karakteristik sayılan çalışma ve iş hayatı aleyhine yan tutar tavrını sergiler. Devlet'te üretici sınıfın hayatına yön verecek iktisadi düzen kurallarının bulunmayışı, hayatını çalışarak kazanmak zorunda olanların alelâde mevcudiyetine karşı asilzadenin duyduğu istihkarı belirtir.

Muhafızların ve yardımcıların hayatı mülkiyet, aşk ya da aile bakımından bireysel hisselerden arınmıştır, ama bu mutlak paylaşım topluluğu sosyalizm değildir. Sosyalizmin bakış açısı *hedonistic*'tir. Hedef, ele geçirme arzusunu ve sefaleti ilga ederek insan mutluluğunu çoğaltmaktır. Sosyalizmin amacı toplumun onceden tasarlanmış haklı (âdil) idealini gerçekleştirmek değil, *burada ve şimdi* gördüğümüz insanların en yüksek mutluluk noktasına, en büyük sayılarla ulaşabilmeleridir. *Devlet*'te muhafızların ve yardımcıların bölüşümleri sosyalizmin dayandığı ilkenin karşı kutbu sayılabilecek bir ilkeye, *züht*'e dayanır; yani maddi isteklere ve onların tatminine pek az değer veren (onu da verecek olursa) bir ilkeye. *Devlet*'te tasvir edildiği kadarıyla siyasi topluluğun varmak istediği amaç, birbirinden farklı ve her biri biricik kişiliklere sahip insanların mutluluğu değil, önceden tasarlanmış haliyle toplumsal bir adalet idealinin gerçekleştirilmesidir.

Bekçilerin ve yardımcıların komünal hayat benzetme-

si her ne kadar (hayatın tadını bütün yurttaşların paylaştığı) sosyalist devlette ve sosyalist olmayan devlet içinde yer alan sosyalist topluluklarda bulunamazsa da, onu [evliliği ve özel mülkiyeti reddeden] ordularda, manastır tarikatlarında ve kilise ruhbanları arasında bulmak mümkündür. Bütün böyle insan öbeklerinde yönetici sınıf, mülkiyet, aile, cinsiyet veya diğer mutluluk biçimlerine duydukları nisbî küçümseme konusunu olduğu kadar, yönetilenlerin rızasına başvurmadan yönetilenler için en iyinin ne olduğunu bilme konusundaki kesin inancı da Platonik muhafızlarla paylaşır. **Eflatun**'un muhafızlar *"sosyalizmi"* mutluluk ve hazzı paylaşmaktan çok *ceberrut bir görevdir*; böylelikle de Batılı sosyalizmin tam bir anti-tezidir. Büyük **Frederick** bazı Alman yazarlar tarafından ilk Alman sosyalisti olarak adlandırılmıştır. Çünkü devlete hizmet ederken kendine ve başkalarına karşı acımasızdı. Benzer şekilde, Japon *"askeri sosyalizm"* sistemi, totaliter tarzda kaçamaksız bir hizmet ve adanmışlık rejimini gösterir. Paylaşılan, ölmeğe hazır oluştur, hayattan zevk almak değil. Modern Batılı sosyalizm ise, tersine ölümü değil hayatı onaylar.

Devlet, demokrasiye iki tartışma zemininde zıttır: daha bariz dış seviyede ve pek belli olmayan iç seviyede. *Devlet*'in demokrasiye karşı dışa vurulmuş muhalefeti, nüfusun yöneticiler, savaşçılar ve üreticiler (çiftçiler, zanaatkârlar, tacirler) olarak üçlü bir bölünmeye uğramış olmasında yatar. Sayıca az bir yöneticiler aristokrasisi, iyi eğitilmiş askerler heyetinin ve idarecilerin emriyle nüfusun beşte dördünü veya daha fazlasını oluşturan üçüncü sınıf üreticileri yönetir. **Eflatun**, ikinci şehrin üçlü sınıfsal bölümlenmesinin birinci şehrin karakteristiği olan iş bölümünün bir uzantısından başka bir şey olmadığını iddia eder. **Eflatun**'a göre bir devleti yönetmek veya savunmak, ayakkabı yapmak gibi çok *özelleşmiş bir maharet*tir; ve eğer iş bölümü ayakkabıcıyı mobilya yapmaktan alıkoyuyorsa, aynı kimse hükmetme, yahut savunma veya idare etme gibi özel ve mütehassıslaşmış hünerlerden oluşan işlevlerden de uzakta tutulmuş olur.

Eflatun'un akıl yürütmesine burada bir itiraz var (ve bu itiraz Devlet'in bütün yapısına temelden yönelik): Eğer bir devlete hükmetme ve onu yönetmenin tabiatı kunduracılıktan yahut çiftçilikten farklı bir zanaat değilse, **Eflatun**'un ikinci şehre birinci şehirde halihazırda bulunan zanaatlardan ikisini daha ekleyip neden bu işi daha sade biçimde halletmediğini anlamak güç. Hatırlamalıyız ki, birinci şehirde hükmetme ve yönetme gibi özel bir zanaat yoktu; çünkü toplumun ahengi, doğal olarak işbölümünden dolayı sağlanıyor, bilinçli bir rehberliğe veya hükümranlığa gerek duyulmuyordu.

Eğer ikinci şehir önceki gibi hâlâ iş bölümü esasıyla kurulmuş olsaydı, yüz çeşit olan birinci şehir zanaatlarına yönetim ve döğüşme zanaatları eklenerek bu sayı yüz ikiye yükselecekti. Böyle olacağına, **Eflatun** ikinci şehirde *üç sınıf* kavramı sunmaktadır. Birinciler, hükmedenler (dar anlamında muhafızlar) sınıfıdır; ikinciler, askerî ve sivil icraat hizmetleri (yardımcılar) sınıfıdır; üçüncüler, üreticiler ve işçiler. Bu son sınıf, ilk şehirde iş bölümü ilkesiyle düzene sokulmuş haliyle nüfusun bütününü meydana getiriyordu; şimdi, ikinci şehirde çalışan kısım yüzde seksenden doksana varan kısmı oluşturuyor.

İş bölumu ilkesi, toplumun ihtıyaç ve ustalığı dallara ayrıldıkça daha çok özelleşmiş zanaatlar ortaya çıkarır; ama hiyerarşik değerlere dayalı bir sınıf sistemine asla varamaz. **Eflatun** üçlü sınıf ayrımı kavramını herşeye rağmen ikinci şehre dahil etmişse, iş bölümü ilkesinden farklı yeni bir ilke bulunmuş olmalıdır ki, bu ilke yöneten ve idare eden sınıfın işlevlerini bütun diğer sanatlardan ayırabilsin. *Devlet*'te hükümdar-filozofları üreticilerden ayıran asıl fark siyasi *hikmet*'le *teknik bilgi*'yi birbirinden ayıran farktır. *İnsan* meselelerine vukuf kesbedenler yalnızca filozoflardır; bu vukuf yüksek derecede uzmanlaşmış öğrenimden fazla bir şeydir. Zanaatkâr, tersine, bir parçası olduğu tabiat ve toplum vakıasını kavrayacak anlayışa sahip değildir; onun sahip olduğu yalnızca *teknik*, tabiatın *sınırlı* bilgisidir. Hatta tıp gibi, insa-

na uygulanan bu türden bilgi, yine de sadece bir teknik bilgidir ve daha üstün felsefi anlayış ve vukuf değildir; çünkü doktor, insanlarla psikofizik dünyanın bir parçası olarak ilgilidir, değerler ve düşünceler dünyasıyla değil.

Eflatun'daki zanaatkâr, böylece, filozofa göre iki nedenle yetersiz düzeydedir. Birincisi, malzemesi kısıtlı ve sınırlıdır ve bilginin nedensel ya da estetik yardımına bağımlıdır. Böylesi bilgi, malzemesi yasalarını keşfedip kavramanın en güç sayıldığı insan ve kozmos olan filozofun bilgisine nispetle kolaydır. İkincisi, zanaatkârın bilgisi asla filozofun nihai değerler, asli biçimler ve kozmik yasalar konusundaki çalışmalarında ulaştığı hikmet ve anlayışa ulaşmaz. Zanaatkârın bilgisi yalnızca orta derecede, *Devlet*'in filozofunun meşgul olduğu hikmeti öğrenme ve ele geçirme sürecine bir ham maddedir

Demokratik siyaset teorisi, yönetme yeterliğinin sadece sayıca az bir sınıfa mahsus olması temel varsayımı bakımından değil, aynı zamanda bu yeterliğin genel olarak (**Eflatun** ismî istisnaları kabul ediyor) seçilmiş meşillerle aktarılabileceği görüşü bakımından da **Eflatun**'a karşı çıkar. Yeteneğin aşağıdan yukarı çıkmasını tamamen durdurmasa bile, **Eflatun**'un soya bağlı aristokratik yonetici sınıf kavramı, demokratik insan kavramı tarafından ve tarihî vakıalarla akli düşünceler temeline dayanan devlet tarafından reddedilmiştir. Demokratik insan anlayışı, **Eflatun**'unkinden daha az kötümserdir ve hikmet ve anlayışın hiç beklenmedik yerlerde, azametli malikânelerde olduğu kadar oduncu kulübelerinde de bulunabileceği, gerçekte oduncu kulübelerinin buna daha yatkın olduğu iddiasındadır.

Eğer *Devlet* ile demokratik hayat anlayışın zahirdeki muhalefeti alabildiğine ciddi sayılırsa, iç yapısı itibarıyla görülen muhalefet bundan daha temelli ve uzlaşmazdır. **Eflatun** Hakikat'in (*Devlet*'te olduğu gibi başka yazılarında da H'yi büyük harfle yazar) ebedî, değişmez, değiştirilemez, gelecek savaşçılar ve hükümdarlar için maharetle tertiplenmiş

bir eğitim yoluyla, seçilmiş bir azınlığın nüfuz edebileceği bir şey olduğunu varsayar. Hükümdarların hazırlanması, doğumlarından önce doğacak yavrunun en yüksek beden ve zihin niteliklerine sahip olmasını temin gayesiyle öngörülmüş plan uyarınca, ebeveynin en uygun çift olarak ayarlanışından başlar. Hiçbir şey, çocukluklarından itibaren, kişisel hevese veya tesadüfe bırakılmamıştır ve eğitim süreci elli yaşına kadar nazari ve amelî olarak devam eder. Edebiyat, müzik, bedenî ve askerî eğitim, temel matematik, ileri seviyede matematik, felsefe ve metafizik, askerî ve sivil hizmetlerin yan dalları, filozof-hükümdarların planlı programlarının planlı basamaklarıdır: *"Elli yaşına geldiklerinde, davranış ve çalışma bakımından her noktada en iyi oldukları kanıtlanmış ve güvenli gelişmeyi başarmış olanlar sonuç noktasına getirilmelidirler. Ruhun gözünü, herşeyi aydınlatanı görmeye çevirmelidirler; ve 'kendinde iyi' olanı görüp, onun devleti ve kendilerini de dahil ferdi doğru yönetmede bir ölçü olduğunu kabul etmelidirler. Hayatlarının geri kalan kısmında, vakitlerinin çoğunu çalışarak geçireceklerdir, ama hepsi halkın hayatında karşılaşılan güçlüklerde görev üstlenecekler ve ülkelerinin hayrına hükümdar olarak davranacaklardır. Yaptıklarını bir imtiyaz değil, kaçınılmaz bir çaba sayacaklardır."* Böylece **Eflatun** edebiyat, matematik ve felsefe bilgisi edinmeyi *"İyilik derin bakışına yükselme"*nin, *"en yüce bilgi nesnesi"*ne ermenin sadece bir hazırlığı olarak görür. Bu bilginin nihai aşamasına sadece akli eğitim veya kavrayışla varılamaz Bu bilginin ustalığı, ilham alanına giren mistik ve toplum ölçütleri ötesinde bir tecrübeyle elde edilir. Bu konumunu, *Yedinci Mektup*'ta, *Devlet*'te olduğundan daha açık göstermiştir: *"Felsefe hakikatleri, diğer konular gibi kelimelerle izah edilemez; ancak bir rehberin şahsen yardım etmesiyle çalışmalar yapıldıktan, bu rehberle bir süre yaşandıktan sonra, sanki düşen bir kıvılcımın tutuşturması gibi anıden bir anlayış parlaması ile felsefi hakikate varılır ve bu bir kez ruhta gerçekleşirse kendini beslemek üzere ilerlemesini sürdürür."*

Eflatun *İyi*'nin tabiatını, hiçbir yerde, gerçekleşebilir veya akli ifadelerle tanımlamaz; o bir sırdır. *Devlet*'te dediği gibi, İyi, *"hakikatin ve bilginin ötesinde ve bu ikisi kadar değerli, ikisinden de yüksek bedel gerektiren"* bir şeydir. İyiye yaklaşmanın tek yolu, derin bakış (vision) ve ilhamdır ve böyle derin bakışlar *"basamağına yükselmek"* yeteneğiyle pek az insan şereflendirilmiştir. **Eflatuncu** filozof-hükümdar, böylelikle, hükmünü halk üzerinde, *Devlet*'in alelacele okunmasıyla ortaya çıkacağı gibi, yalnızca üstün kişilik ve akli bilgiyle değil, ama tek şahsa ait ve biricik tecrübeyle, akli ifadelerle ortaya konulmayan mistik iç tecrübeyle kurar. Bilmek, *"gerçekliklerin kendisini, sanki onlar ebediyyen aynı değişmez durumda imişler gibi tefekkür etmektir"* ve hükümdar, *İyi*'nin derin bakışının sonucu olarak bilmesi sebebiyle halkı yönetme hakkına sahiptir. Halktan kişiler benzer derin bakış ve vukuf doruklarına varmayı ümid edemezler ve ancak *inanır*, ama aklen kavrayamazlar. Sezgiye dayalı bu toplumsal düzen, son tahlilde, gizemlidir ve sağduyunun tecrübe alanının dışındadır (sağduyu deneyimiyle nüfuz edilemez).

Devlet'te hükümdarların yetkelerinin tabiatı ve açısı, onun temelleriyle çok yakından ilişkilidir. Nasıl hükümdarların onlara yönetici yaftasını sağlayan bilgisi *mutlak*'a yönelmişse, onların ahlâken eğitimlerine ve ferasetlerine dayanan yetkeleri de mutlaktır ve şarta bağlı değildir. Hükümdarlar hüküm altında tuttuklarını eğer kurulu düzenden bir sapma işareti gösterecek olurlarsa zorlamaya ahlâken hak sahibidirler. **Eflatun** genel olarak böyle zorlamaların gerekli olmayacağını varsaymaktadır. Halk, efsaneler ve rumuzla aracılığıyla, varolan sınıf sistemine inanır hale getirilecektir, çünkü halkın gözüpek bilimsel ve felsefi düşünceyi yüklenecek yeterliği yoktur.

Devlet'teki zor kullanımı ciddi eleştirel düşünceleri davet ediyorsa, tavsiye edilen sansür kurumu ve yönetici ve askerî-icraî sınıfların terbiyesi için kullanılan *"tıbbî yalan"* da-

ha az telaş verici sayılmaz. **Eflatun**, sık sık, yöneticileri hekimlere ve yönetilenleri hastalara benzetir ve der ki: *"Görevli olmayan bir şahsın hükümdarları yanıltmasının bir hastanın doktorunu yanıltmasından daha büyük zarara yol açacağını söylemeliyiz"* ve böyle suçlara bir devlette *"ölümcül"* ve *"yıkıcı"* etki doğuracakları gerekçesiyle hücum etmeyi sürdürür. Yönetilenlerin hakikatten sapmasına hiçbir koşulda, özellikle yönetenlerle münasebetlerinde müsaade edilmemişse de, yönetilenlerin *"tıp yolunda"* ölebileceği öngörülmüştür. Tıpkı tıp ilminin sadece doktorlar tarafından ele alınabileceği gibi, *"Eğer birinin ülke düşmanlarını veya yurttaşları aldatması gerekiyorsa, bu, memleketin menfaatine hareket eden hükümdarlardan olmalıdır; bu imtiyaza başka bir kimse bulaştırılmamalıdır."*

Bu *"tıbbî yalan"* örneklemesi sınıf sisteminin çıkış yerlerinin dayandığı meselden geliyor: buna göre Tanrı, yönetmeye uygun olanlara altın, yardımcılara demir, çiftçi ve zanaatkârlara tunç katmıştır. **Sokrates**, *"Önce hükümdarları ve askerleri ikna etmeye uğraşacağım"* diyor *"ve sonra topluluğun tümünü"* ve eğer bu meseli kabul edecek olurlarsa her üç sınıf diğerlerini *"aynı topraktan doğma kardeşler"* sayacak ve nihayet *"anaları, süt anaları"* olarak düşündükleri topraklarını savunmaya hazır olacaklardır. Dikkate değerdir ki, **Eflatun**'un *"tıbbî yalan"* örneği ikinci derecede bir dayanak ve mazerete değil ideal siyasi topluluğun köklerine ve özellikle üçlü sınıf sisteminin eşitsizliğine ilişkindir. Sansürcü olarak **Eflatun**, *Devlet*'te sık sık sanatçıya olan düşmanlığını dışa vurur. Onun düşmanlığı, sanatın akıl ve zekâdan ziyade duyguya ve ihtirasa çağırıyor olmasındandır. Özellikle şairler gelecek hükümdarların eğitimlerinin hedeflerini yükseltmeye yarayacak şeyler yazmalıdır (Eğitime yalnızca hükumdarların ve asker-icracıların layık görüldüğünü, yönetilen nüfusun eğitilmediğini hatırlamalı). Ters taraftan, şair meselâ tanrılardan uzaklaştırıcı ve tanrıları insan gözüyle değerlendirici şeyler yazmamalı: yazarsa *"kızacağız ve oyunlarının (şiirlerinin) ortaya çıkması için gerekli araçları ona vermeye-*

ceğiz." Duz taraftan, şairlerin hikayelerinde hangi unsurlara ağırlık verileceği kendilerine söylenecektir. *"Hangi sınırları aşmaya izin olmadığı"* bildirilecektir. Sanatın esas ve belki de tek değeri ahlâkî eğitimde, ozellikle nefsin denetimini sağlamasındadır: *"Ve insan yığınları için başlıca anlamı, kendilerini yönetenlere itaatı sağlaması; kendilerini, yeme, içme, cinsî temas iştihalarında yönetebilmelerini sağlamasındadır."*

Eflatun Homeros, Hesiod ve diğer Yunan edebiyatı ustalarını menfur ve ahlâk bozucu bulur. *Devlet*'in sonuna doğru varılan sonuç şöyle sunulmuştur: *"**Homer**'den itibaren bütün şiir, gerçekliği kavramadığı halde, ele aldığı konunun -bu konu ne olursa olsun- taklidini çıkarmaktan ibarettir. Taklidi çıkarılan şeye herhangi bir insani mükemmeliyet de dahil olabilmektedir."* Gerçekten, sanatçı ayakkabıcıdan veya demirciden daha aşağıda bir yere yakıştırılmaktadır, çünkü anılan zanaatkârlar en azından zanaatlarının sınırlı da olsa doğrudan bilgisine sahiptir. Oysa sanatçı *"sunduğu konular hakkında anılmaya değer hiçbir şey bilmez"*; sanat, bu yüzden *"ciddiye alınmayacak bir oyun tarzıdır."* Şair akıldan çok duygulara seslenmekle bir şeyin ruhunda *"içi çürümüş bir yönetim tarzı ihdas"* edeceği için *"iyi düzenlenmiş bir memlekete onu kabul etmeyerek doğru bir iş yapmış olacağız."*

*"Tıbbî yalan"*ı ve sanatın olumlu ve olumsuz düzenlemelerini kabul etmekle, **Eflatun**, yönetilenlerin serbestçe ifade edilmiş rızası yerine kendi yönetme haklarını üstün ve ayrıcalıklı bilgiye dayandıranların heyecanla kabul ettikleri bir düşünce çizgisi başlattı. Kendilerinde yönetici oldukları inancı kesin olan taraftakiler netice itibarıyla yönetme aracı olarak, tıbbî yalanlar, sansür, düşünce denetimi ve fizikî zorlama gibi kavramları kullanmaya itildiler.

Eflatun'daki Hakikat kavramına, daha deneye konu olabilir, varsayıma dayalı, akışkan ve değişken, aynı zamanda belli esaslarla yoklanmaya ve doğrulanmaya konu olabilecek modern hakikat (h harfi küçük) kavramıyla karşı durul-

muştur. Dahası, çağdaş filozoflar hakikatin deneyimle çok yakından ilişkili olduğunda, bütünüyle kavranamayacağında, yeni deneyimler karşısında yeni hipotezlerin sınanmasıyla yürüyen *bitmez bir süreç* olduğunda, insanın varlığından önce varlığının mümkün olmayacağında, ama zihnî kurgu ve mistik vukufun çakışlarıyla keşfedilmek yerine eylem içinde tekrar tekrar meydana getirileceğinde ısrar ediyorlar. **Eflatun**'un Hakikat kavramı daha *mutlak* ve *bireysel-aristokratik*'tir. Hakikat ebediyyen aynı kalan ve değişmeyendir ve felsefi şahsın kurgusal ve sezgisel yeterliliğiyle algılanabilir, ki onlar bu sebeple sözkonusu yeterliliğe sahip olmayanları yönetme hakkına sahiptirler. Hakikatin modern bakış açısı daha *görece*, *ampirik* ve *toplumsal-katılımcı*'dır. Hakikat ebediyyen aynı kalan değildir, değişebilir ve değiştirir; ona ulaşmak için yaklaşık ve pratik yollardan daha iyi bir yol asla yoktur ve -belki herşeyden önemlisi- parlak bireysel zekâların değil, ama birçok bireyin ve toplumsal grubun katılımcı çabalarının ürünüdür.

Anlaşılır bir açıklamaya yönelecek olursak, **Eflatun**'a göre toplumsal adalet kavramı aydınlanmış bir akılcılıkla keşfedilir ve tanımlanır bir kavram ise de, tecrübî ve izafi modern bakış açısının toplumsal adaleti zihnî kurgusu veya ilhamla, mantıken veya sezgisel olarak *keşfedilen* önceden hazır bir şey değildir; ama adalete *muvakkat yaklaşımlar*, ilgili grup ve sınıfların görüşme ve pazarlıkları yoluyla toplumsal bakımdan tatmin edici bir tarzda elde edilebilir. Hakikatin bu *dinamik* kavramı, sürekli değişen dünya şartları karşısında insan kapasiteleri ve umursamazlığının sınırlarını hesaba kattığı için, **Eflatun**'un *statik* hakikat kavramından daha mütevazidir; ama aynı zamanda **Eflatun**'un kavramından daha iyimserdir. Çünkü hakikate varacak yaklaşımlar elde etme sürecinin *herkese açık* olduğunu ve gerçekte bu yaklaşımların, eğer mümkün olan en geniş tahkik edilebilir deneyler dizisiyle bağlantısı kurulabilirse, daha kesin olmaya yaklaştığını savunur. Bunun aksine, **Eflatun**'un hakikati bulma ihtimali daha karamsar olmayı gerektirir. Çün-

kü orada hakikatin nihai ve mutlak değeri sebebiyle, yalnızca *seçilmiş azınlığın* zihnî bir vukuf biçimi olarak açık olduğu tasavvur edilmiştir. Eğer tarih boyunca anti-demokratik ve otoriter siyasi sistemler **Eflatun**'a sevgiyle yüzlerini döndürmüşlerse, bunun sebebi *Devlet*'in demokrasiye pek belirgin olmayan muhalefetinden ziyade, -toplumsal, felsefi, metafizik, dinî- hakikatin onu biçimsel bir eğitim rejimiyle anlayacak özel ve müstesna yetenekle donatılmış, seçilmiş azınlık sınıfının imtiyazı olduğu yolundaki zımni dünya görüşünü yansıtıyor bulunmasından ve hakikatin, içinde az kimsenin yönetip çok kimsenin itaat ve rahat ettiği bir önceden tasarlanmış toplumda gerçeğe dönüştürülebileceğini göstermiş olmasındandır.

Devlet bir ütopya değil, fiilî siyasetle tutkuluca ilgilenen bir düşünürün eseridir. İnsanın toplumsal ve tabii şartların mukadder ve kaçınılmaz mahpusu kalması gerektiği öğretisini reddetmekle, **Eflatun**, insanın bilgi ve dolayısıyla adalet idealiyle bağ kurabilecek bir topluluk yaratmaya olan yeteneğine inanmaktadır. *"Eğer felsefe ve İyi'ye derin bakış insan faaliyetinin en yüce biçimleriyse, ne devletler için, ne de insanlık için, filozoflar ülkelerinde kral olmadıkça yahut şimdi kendilerine kral veya yönetici (hükümdar) denilenler hikmet yönünde halis bir iştiyakla dolu olmadıkça, yani siyasi iktidarla felsefe birbirlerini bulmadıkça, belalardan kurtuluş yoktur."* *Devlet*'in belki en önemli bu alıntısı **Eflatun**'un toplum anlayışını özetler. En iyi yönetim düzeninin sağlandığı bu anlayış içinde, düzenin (*"bütün öteki yöneticilerin üstünde göze çarpan bir adamın bulunduğu"*) monarşi yahut (*"birden fazla göze çarpan kişinin bulunduğu"*) aristokrasi şeklinde tecelli etmesi pek az fark eder. Böyle mükemmel bir düzenlemenin ve *"mükemmel insan"*ın ayarlanması zor olabilir, *"ama ımkânsız değildir."*

Mamafih, **Eflatun** en iyi devletin akıbetinin neye varacağım ve onun derece derece daha aşağı düşen tiplerine doğru yozlaşacağını hesaplamıştır. Bu devlet tiplerinin ilki

timokrasi'dir ki ihtiras, şeref aşkı ve savaş uzerine bina edilmiştir; örnekleri Girit ve Isparta'da belirince *"çoğunluk tarafından hayranlıkla karşılanmıştır."* İkincisi, refahın hükümranlığı olan *oligarşi* veya *plutokrasi*'dir; üçüncüsü halkın idaresi demokrasidir; dördüncüsü ve en eksik olanı demokratik devletin anarşisinden kaçınılmaz olarak gelişen *despotizm*'dir. Her zaman diliminde insan karakterinin bir tipinin en çok içinde yansıdığı yönetim tarzıyla bağlantısını **Eflatun** kurmuştur. *"Düzenler değneklerden, taşlardan oluşmazlar, düzenler, belli insan kozakçılarının baskın çıkıp topluluğun geri kalanını kendi dümen suyunda sürüklemesinden hasıl olsa gerektir."*

Hükumetin bir makina parçası olmaktan ötede, özünün nihai olarak onu oluşturan erkek ve kadınların nitelikleri tarafından belirlendiği hususundaki **Eflatun**'un nüfuz edici vukufu bugün bile tamamen kavranabilmiş değildir. Yirminci yüzyıl, özellikle felaketli bir halde başarısızlığa uğrayan anayasaların yıkımıyla sağa sola savrulduysa, bunun sebebi, bu anayasaların, bu düzenlerin yetersizliği değil, onların, yakıştırılmak istendikleri toplumdaki *"galebe çalan karakterlere"* uygun düşmeyişidir.

Devlet biçimlerini sınıflandırmasında, **Eflatun** demokrasiyi ikinci derecede kötü, yani en kötüden iyi saymıştır. Demokratik toplumdaki hayatı tasvir edişi belki abartılmıştır ama günümüze demokrasinin en keskin eleştirisi olarak onunki kalmıştır. Demokratlar, demokrasinin insan icatlarının içinde bir istisna olduğunu, böyle olduğu için de bütün noksanlardan arınmış olduğunu iddia etmedikçe, demokrasinin bünyevî olduğu kadar arızî zaafları da olduğunun bilincinde olmalıdırlar. Eğer **Eflatun** demokrasinin *"çokluk ve çeşitlilik anarşisinin hoşa giden bir biçimi olduğunu ve eşit olanlarla eşit olmayanların tuhaf bir eşitliği"* olduğunu iddia ediyorsa, bu tezin tamamen yanlış olduğunu kim söyleyebilir? Demokrasinin kıvrak çeşitliliği ve yaratıcı pluralizmi onun gorkemidir, ama üyeleri sadece haklar ve hürriyetlere

sahip bireyler olmayıp aynı zamanda görevler ve mecburiyetlerle yüklü toplumsal varlıklar olduklarını unuttuklarında, bu çeşitlilik ve pluralizm bir çürüme ve çözülme yolu haline gelir. Aynı şekilde, demokratik yurttaşların güdülmek istemeyişleri demokratik hayatiyetin kaynağıdır; ama bu dikbaşlılık ileri götürülüp de isteyen istediğini seçerse, eğer dürüst ve yeterli önderler yönetmekten menedilirlerse, dürüstlükten uzak demagoglar onların yerlerini alır.

Bilhassa yirminci yüzyıldaki demokrasilerin kaderi göstermiştir ki, **Eflatun**'un demokrasiyi, demokratik insam eleştirmesi demokratik hayatın gerçekçi olmayan bir eleştirisi değil, hiçbir demokratın gözden kaçırmaması gereken anlamlı uyarılardır. **Eflatun**'un kalıcı ve temelli olarak ortaya koyduklarıyla karşılaştırıldığında, demokrasinin nazi, faşist ve komünist eleştirileri son derece dıştan ve gayri ciddi kalır. Demokrasinin ihtimal dahilinde olup olmadığı konusunda **Eflatun**'un anlayışına verilecek cevap, demokratların tezlerinde değil hayatlarında yer alır. Tarih tecrübesini, teorik bir delilden daha zor çürütürsünüz. Eğer **Eflatun** hür ve dayanışmalı bir hayatın ne kadar zor olduğunu görmede demokratları daha keskin bir bilince sevketmişse, belki de istemeyerek, demokrasi davasına büyük bir hizmette bulunmuştur.

Devlet'in edebî biçimi, **Sokrates**'in hem anlatıcı hem de baş kişi olduğu diyalogdur. Doğrusu, diyalog ilerledikçe monolog olma vasfı belirginleşir; çünkü diğer katılımcılar, katkılarını, kabul ve red anlamı taşıyan kısa sözlere ve sadece **Sokrates**'e tartışmanın devam etmesi için fırsat veren kısır imalara hasrederler. Konuşma, işi bırakmış bir zengin tüccarın, **Cephalus**'un evinde başlar. Konuşmaya katılanlar **Cephalus**'un oğlu **Polemarchus**, **Eflatun**'un iki ağabeyi **Glaucon** ve **Adeimantus** ve bir kinik olarak sunulan sofist **Thrasymachus**'dur. Tartışma çabukça *Devlet*'in merkezî meselesine çevrilir: Adalet nedir? Adalet tartışması içinde **Eflatun**'un siyaset felsefesinin bütün unsurları vardır. Onun adalet kuramı içinde insanın tabiatla, *Polis*'le ve başka in-

sanlarla ilişkileri mükemmel bir bütün biçimini alır.

Cephalus, uzun sürmüş bir hayatın amelî deneylerine dayanan görüşünü ileri sürer. Adalet dürüstlük ve tanrılara ve insanlara haklarını vermek demektir. **Sokrates** bu yaklaşımı yerinde bulur ama tatmin olmaz. **Polemarchus** peşinden öne sürer ki, adalet demek, kişinin dostlarına yardım etmesi ve düşmanlarını incitmesi demektir. **Sokrates**, böyle bir tanımlamanın âdil bir adamın ahlâkî ölçülerinden çok bir despotunkilere uyduğu gerekçesiyle yine tatmin olmaz. Bu noktada **Thrasymachus** araya girer ve *"doğru"*nun veya *"yanlış"*ın anlamının *"güçlü tarafın menfaatine gelen"*den başka bir şey olmadığı görüşünü ortaya koyar.

Eflatun'un gücü ve zaafı, toplumsal gerçeklik ile neyin *olması gerektiğini* karşılaştırabilme yeteneğinde saklıdır. Eğer bu ütopyacı bir yaklaşımsa, her eleştirmen ıslahatçı bir ütopyacıdır. *Devlet*, fildişi kulesindeki bir filozofun hiç kimseye seslenmeyen soyut tefekkürlerinin eseri değil, Atina'nın eski ailelerinden gelen bir aristokratın ateşli bir savunmasıdır. Halkın seçtiği hükümete karşı çıkmakla, **Eflatun**, kendi yurttaşlarına her yönüyle olmasa bile birçok yönüyle Isparta'dakine benzer, ayırıcı vasıfları disiplin, birlik ve bireyin tam manasıyla devletin yedeğinde bulunması olan bir askerî ve aristokratik düzen ve yaşama biçimi tavsiye etmektedir Pratik işlerle derinden ilgilenmiş biri olsa da, **Eflatun** çoğu kez nelerin vuku bulduğunun veya nelerin ihtimal dahilinde olduğunun çözümlemesinin ötesine geçerek, *olması gereken*'in alanına kendini bırakır. Gelecekte hangi gelişmelerin olabileceği veya olması gerektiğine bakıldığında, kişi mutlağın ve mükemmelin kavramlarıyla düşünmeye daha yatkındır; çünkü geleceğin hayali, kaçınılmaz biçimde görece ve uzlaşmacı olan tecrübe tarafından yoğurulmamış katışıksız düşüncedir.

Eflatun kendi düşüncesinin düzelticisini kendi öğrencisinde, Atina'lı olmayan, Makedonya sahilindeki bir Yunan koloni şehrinin, Stagira'nın yerlisi **Aristoteles**'de (İ.Ö. 384-

322) buldu. Yunan medeniyetının kenarında yetiştirilen **Aristoteles**, genç yaşında, kolonili Yunanlıların başka (mılletlerle) kavimler ve kültürlerle devamlı temaslarında aldıkları genel karakteristikler olan dünyevi hikmetin, tarafsızlık ve hoşgörünün bir kısmını edinmişti. **Eflatun**'dan farklı olarak, **Aristoteles**, babasının bir hekim olması sebebiyle orta sınıfın üst tabakasından geliyordu. On yedi yaşında Yunanistan'ın entellektüel merkezi Atina'ya gitti. **Eflatun**'un *Akademi*'sine girdi ve **Platon**'un öğrencisi olarak, üstadının ölümüne kadar yirmi yıl eğitim gördü. Bundan sonraki on iki yılda, büyük ölçüde seyahat etti ve Makedon Kralı **Filip**'in sarayında, onun oğlu **İskender**'in öğretmeni olarak birkaç yıl geçirdi.

İ.Ö. 335'de **Arıstoteles** Atina'ya döndü ve kendi okulunu, bilginin her dalını öğretim ve araştırma programına dahil eden Lyceum'u kurdu. **İskender** aniden öldü ve Atina'daki millî-demokratik güçler kısa zamanda Yunanistan'daki Makedonya hakimiyetine, onları temsil eden yöneticilere ve sözcülerine karşı harekete geçtiler. Makedon monarşisiyle ve **İskender**'le kurduğu yakın işbirliğiyle tanınan **Aristoteles**, Makedon yanlısı d.ıyguları olduğundan şüphelenilerek itham edildi. Mamafih, **Aristoteles** mahkeme edilip muhtemel bir cezaya çarptırılmaktansa sürgün hayatını tercih etti. Ertesi yıl Chalcis'te, kendisine hayatının son aylarında cömertçe sığınma imkânı tanıyan Makedon etkisini benimsemiş bir kalede öldü.

Siyaset felsefesi tarihi boyunca hiç kimse **Aristoteles**'i ansiklopedik ilgi ve başarı yönünden aşabilmiş değildir. Tıp ve biyoloji ilminin içinde yer alan konular bakımından babasından tabiî bir yetenek devralmıştır ve bır süre hekimlik yapmış bile olabilir. Bu ilgi onu zoolojiye, fiziğe ve genel olarak tabiî bilimlere çekmiştir ve onda herhangi bir genel formül veya varsayım ileri sürmeden önce verileni gözleyip tartma alışkanlığını teşvik etmiştir. Bilhassa felsefenin mantık ve metafizik alanları onun çalışma ve eserlerinin iki ana da-

lı olmuş, estetiğe ve retoriğe katkılarda bulunmuş ve psikoloji üzerine ilk kitabı yazmıştır. Onun *Etika* ve *Politika* adlı eserleri, sözkonusu alanların ilk sistematik çalışmalarıdır. *Politika*, *Devlet*'in ateşli ve şiirsel imgeleminden mahrumdur, ama daha sistematik ve çözümleyicidir ve yirmi üç yüzyıl sonra bütün siyaset bilimi alanında bir başlangıç dersi kitabı niteliğindedir. Düşünce berraklığı, ifadenin itidali, konuların sıralanması ve zihnin dogmatizmden uzak açıklığı hususunda kolayca aşılabilecek bir kitap değildir. Çünkü **Aristoteles** her zaman haklı çıkmaktan çok, arızî olarak tenakuza düşmeyi tercih etmiştir.

Aristoteles *Politika*'yı iki önemli fikirle açar: (1) Devlet bir topluluktur ve (2) toplulukların en yücesidir, her şeyi kapsar, herhangi bir başka şeyden çok büyük ölçüde iyiye yönelir, en yüce iyiye. Klasik çağ Yunanlısı, birinci tezi tabiatıyla savunacaktı: Onun *Polis*'i, küçük bir alanda ve az bir nüfusla yaşayan bir şehir devletiydi; eski imparatorlukların veya modern millî devletlerin gayri şahsi belirsizliği onda yoktu. İçinde, ilk New England'ın veya modern İsviçre topluluklarının aktif yurttaşlığı, bir dinî cemaatin sıcaklığı ve dostluğu, sanatlarda ve hayatın zevklerindeki katılımcı paylaşma derinleşmişti.

Aristoteles, devleti bir topluluk olarak ilk farkeden olmayabilir; ama onu nasılsa öyle açıklıkla ilk tanımlayandır ve böylelikle organik devlet kavramının temelini atmıştır. Bu kavram, devlet hakkındaki teorilerin hepsi ana hatlarla tasnif edildiğinde elde kalan iki belli başlı tipden biridir. Ona göre, devlet, yaşayan varlığın bütün vasıflarını haiz bir organizma, bir tabiî topluluktur. Diğer belli başlı tip, devleti bir araç, bir mekanizma, kendinden daha yüce amaçlar için kullanılan makinamn bir parçası olarak görür. Adına *enstrümantalist* denilen bu devlet görüşü, **Aristo**'dan bir yüzyıl önce Sofistler tarafından ortaya konduğu için daha eski bir görüştü. **Eflatun** tarafından reddedilmişse de, modern zamanlarda **Hobbes**, **Locke** ve **John Dewey** tarafından yeniden

canlandırılmıştır.

Aristoteles devleti iki yoldan *"tabiî"* sayar. İlk olarak toplum düzenlerinin aileden köye, köyden şehir devletine doğru evrimleşmesini kısaca belirtir; bu tarihî anlama bağlı olarak, devlet, insan ilişkilerinin gelişmesinde tabiî ve nihai aşamadır. Bununla birlikte, devlet **Aristoteles** tarafından bir mantıki ve felsefi anlama bağlı olarak da tabiî addedilir: *"Devlet, tabiatı itibarıyla bireyden ve aileden önde gelir, nasıl ki bütün, gereklilik bakımından parçadan önce gelirse."* Buna benzer şekilde, **Aristoteles** şunları söyler: *"İnsan tabiatı gereği politik hayvandır ve koruyucu şehrin muayyen hudutlarından istifade etmeksizin yalnızca tanrılar ve hayvanlar yaşayabilir."*

Ne var ki, **Aristoteles** devletin yalnızca bir topluluk olduğunu öne sürmüyor, onun en yüksek iyiye yönelmiş *en yüce topluluk* olduğunu söylüyor. Aile, birliğin ilk biçimidir; sosyal evrim bakımından en alt düzeyde ve değerler sıralaması içinde de en aşağıdır. Çünkü *"insanın her günkü ihtiyaçlarını gidermek üzere"* tabiat tarafından ihdas edilmiştir. Köy; ikinci birlik biçimidir; doğuş bakımından aileden daha karmaşık ve *"günlük ihtiyaçların giderilmesinden daha fazla bir şeye"* yönelmiş, ailenin veremeyeceği bazı gelişmemiş, temel ve ilkel kültürel isteklerin tatminini sağlar. Üçüncü ve en yüksek birlik biçimi şehir-devletidir; toplumsal evrim bakımından, değerler ve amaçlar bakımından en yüksek birlik odur: Aile ve köy, esas olarak hayatın, üyelerinin rahatının korunması sebebiyle mevcutken, *"devlet, yalnızca hayat adına değil, iyi bir hayat adına"* vardır ve *"siyasi toplum soylu eylem uğruna vardır, sadece insanların birlikte bulunuşu uğruna değil."*

Gerçekliği, değişmeyen ve değişemez statik özler ve idealar anlamında kavrayan **Eflatun**'un görüşlerinden farklı olarak, **Aristoteles**, bir nesnenin doğasını istikamet tutup gelişmeye yöneldiği sonuç ile özdeşleştirir; her bitmemiş merhalede, nesne kendi tabiatını bir parça gerçekleştirmek-

te ve bütünüyle gerçekleştirilmiş hedefine vardığında tamamen kendisi olmaktadır. **Aristoteles**'in biyolojik, bilimsel, tarihî ilgileri onun felsefi meseleleri **Eflatun**'dan daha dinamik ve izafi bir bakış açısından görmesine imkân tanımakta ve böylece **Aristoteles**'in devlet kavramı, düşünce ve şartların, mükemmel ve noksanın değişen bileşimleri yüzünden, devlet biçimlerinin daha geniş bir sıralamasını içine almaktadır.

Devlet yalnızca toplumsal ve kurumsal yahut nesnel değerler bakımından değil, aynı zamanda insanın kendi tabiatı bakımından da en üstün birliktir. Ailede insan kendisini yeniden üretir, köyde ise insanlar birlikte olmanın muhtasar ihtiyaçlarını tatmin eder: insan yalnızca devlette kişiliğinin tümünü gerçekleştirir, bilhassa da kendinin en yüce kısmını. Demek ki, insan karşılıklı biçimlerin yansıdığı bir nitelikler terkibidir: İnsanın *maddi* arzuları ve biyolojik dürtüleri -ki bunlar değerler sıralamasının en altında bulunur- ailede yansıtılmıştır; *toplumsal* duygusu, dostluk ve topluluk arzusu köyde ifade edilmiştir; *ahlâki* tabiatı onu hususiyle insan yapan niteliği ise devlette tamamlanmaktadır.

Modern düşüncede, özellikle toplum bilimlerinde, birey, toplumsal gruplar, birlikler ve nihayet devlet arasına daha keskin ayrımlar konulmuştur. **Aristoteles** her üçünü bir diğeriyle organik bakımdan bağlantılı olarak görür. İnsan devletten ayrı veya ondan üstün sayılamaz; çünkü, daha önce açıklandığı gibi, **Aristoteles** *"bütünün gereklilik bakımından parçaya nisbetle öncelik sahibi"* olduğunu düşünür. Sadece *"hayvan ya da bir tanrı"* toplum hayatı içinde yer sahibi değildir veya buna ihtiyacı yoktur. İnsan kendini, kendisindeki en insani olanı yalnızca toplumda [polis'te] gerçekleştirebilir. Bu söylenenlere benzer şekilde, **Aristoteles**, toplumsal ve politik birlikler arasında hiçbir temel fark gözetmez. Ona göre, katılım eylemiyle ortak iyiye varmayı amaçladıkları için bütün birlikler siyasidir; devlet diğer birliklerden, *"en iyiye"* yönelmesi, herkesin genel çıkarını amaç say-

ması sebebiyle farklıdır.

On yedinci yüzyıldan bu yana devlet bütün diğer örgütlenmelerden kesin hatlarıyla ayrılmıştır, çünkü yalnızca devlet hükümranlığa veya siyasi olarak örgütlenmiş toplulukta en yüksek otoriteye sahiptir ve böyle bir otoriteyi toprakları üzerinde zorlayıcı kılan yasal tekele sahiptir. **Aristoteles** birey ve toplum arasındaki kavramsal farkı veya zıtlığı bilmez; daha sonraları (müdahale edilmeyen ve kendiliğinden davranışların alanı olarak tasarlanan) toplumla (düzenlenmiş ve zorla sağlanmış davranışların alanı olarak tasarlanan) devlet arasında çıkan zıtlaşmayı da görüş alanı içinde tutmamıştır. **Aristoteles** açısından devletin hâkimiyeti düşünülmüşse, bu, devletin en yüce amacının insanlar üzerine hâkimiyeti olarak düşünülmüştür; devletin yüce otoritesinin yurttaşlar üzerindeki hâkimiyeti olarak değil. Onun zihninde doğru, *yasal bir hükümranlık* olmaktan ziyade *ahlâkî bir hükümranlık*tır. Küçük bir şehir devletinin geleneğinden nasiplenen biri olarak, **Aristoteles** yine de şunu söyleyebilirdi: *"Birlikte yaşama iradesi dostluktur"*; ve devleti ayakta tutan şeyin, modern devlet ve imparatorluklarda olduğu gibi, büyük alanlara ve nüfusa tek tipçe uygulanan gayri şahsi ve herkese ait kanun esasları olduğu, arkadaşlığın ve dostluğun kişisel bağları olmadığı kavramı karşısında dehşete düşerdi.

Aristoteles, kendi organik devlet görüşünde, **Eflatun**'da zımni kalmış olanları ve bir ölçüde alenen dile getirilenleri daha açıklıkla ifade etmiştir; ama hocası kadar ileri gitmek istememiştir. **Eflatun** için birlik, uğruna başka herşeyin kurban edilebileceği bir ideal olmuştu; yönetilenlerin olduğu kadar yönetenlerin mutluluğu da bir sayılmalıydı. Bunun zıddı olarak, **Aristoteles** devletin aşırı birliğinin tehlikelerine karşı ikazda bulunmaktadır: bu birliğe ulaşılsa bile reddedilmelidir, *"çunkü bu, devletin yıkımı olacaktır."* Bunun da ötesinde, **Aristoteles** böyle mükemmel bir birliğe ulaşılıp ulaşılmayacağından kuşku duyar ve **Eflatun**'un ideal-birleşik devletinin fiiliyatta *"aynı yapıda yer alan birbiri-*

ne düşman iki devlet" ihtiva edeceği sonucuna vararak Devlet'in muhafız-hükümdarlarını *"işgal garnizonu"*na benzetir.

Eflatun, insanlar arasında, ideal devletin üç sınıfı arasında görülen farklar gibi birkaç temel fark gördüğü halde, **Aristoteles** birçok başka farkın bilincine varmıştır ve her zaman olduğu gibi bugün de tahrik edici olan bir hakikati dile getirir: *"Bir devlet yalnızca çok sayıda insandan oluşmamıştır, ama aynı zamanda farklı türden insanlardan oluşmuştur"* ve *"devletin tabiatı bir çoğulculuktur."* Bütün organik devlet kuramlarının tehlikesi topluluk birliğini bireysel farkların üstünde vurgulamaya eğilimli oluşları ve bireyi devletin yedeğinde saymaya yeltenişleridir. **Eflatun**'un devlet kavramı, bütün organik kuramlarda zımnen barınan birlik düşüncesini kendisini inkâr etme noktasına varacak boyutta taşır; **Aristoteles** böyle aşırı ve mükemmelci bakış açısını dengeleyecek ağırlığı, izafiyete ve çoğulculuğa yönelen düşüncenin unsurlarında bulmuştur.

Aristoteles'in organik devlet kavramı demokrat siyasi yazarlardan ziyade muhafazakârlar ve anti-demokratlar tarafından daha şevkle ve daha sıkça kullanılmıştır. Öyleyse de, zaman geçtikçe, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın liberallerinin mirasçıları arasında bile devletin bir alet veya bir makina parçası olmadığı, özellikle demokratik devletin yalnızca bir kanun topluluğu değil bir dostluk topluluğu haline de gelmeye yönelmesi gerektiği konusundaki bilinç gelişmektedir. Refah devletinin dikkate değer çağdaş gelişmesi, toplumda dışlanacak hiçbir unsurun bulunmayacağı, toplumdaki eşitsizliklerin azaltılacağı ve medeni hayatın nimetlerinin herkesin istifadesine açılacağı tasavvurudur.

Aristoteles'in ikinci temel doktrini, yani devletin en yüksek topluluk olduğu doktrini de demokratlar tarafından daha az kabule şayan görülüyor. İki itiraz ileri sürülebilir: Birincisi, demokratlar, hiçbir kurumun münhasıran *[per se]* öncelikli ve mümtaz bir sadakate lâyık olduğu iddiasıyla nitelendirilmesine razı olmaya arzulu değiller. İnsan çeşitli ve

çoğu kez birbiriyle çatışan dinî, toplumsal, iktisadi ve siyasi gruplara bağlıdır ve insan vicdanı her çatışma anında hangi sadakatin önce geldiğine karar vermek zorundadır. Bir olayda kilisesini ülkesinden, bir başkasında ülkesini iktisadi çıkarından üstün tutmak zorundadır; ama *a priori* olarak bütün şartlar altında ilk bağlılığın hangi kuruma verileceği konusunda hiçbir belirli işaret yoktur. Bir Yunanlı olarak, **Aristoteles** bütün siyasi politik doktrinlerde zımnen bulunan böyle bir devlet kavramına pek az sevgi duyardı; çünkü insanların yakın ilişkiler içinde bulunduğu küçük şehir-devleti aynı zamanda hem kilise, hem devletti ve sosyal-ekonomik ve politik kurumlar arasında keskin bir ayrım hissedilemiyordu.

Devletin en yüce topluluk olduğu kavramına karşı demokratların yöneltebileceği ikinci itiraz, özgün olarak sofistler tarafından belirtilen, sonra Stoacılar tarafından yeniden vurgulanan anlayış temeli üzerindedir ki, bu itiraz insanın sadakati her hangi belli bir kesime değil, insanlığa hasredilmelidir şeklinde ifade edilebilir. Bu inanca, Allah'ın birliğinin insanlığın birliğini ilham ettiği kabulünü barındıran Yahudi-Hıristiyan dinî geleneği bir güç ilave etmişti.

O zamana kadar bilinen bütün kurumları ve siyasi sistemleri fiilen incelemiş bulunan **Aristoteles**, siyaset biliminin önemli bir dalının temellerini atmıştır: *Karşılaştırmalı yönetim ve siyaset.* Onun bu alanda yaptığı 158 incelemeden yalnızca biri, *Atina Anayasası* günümüze kalmış ve ancak 1890'da bulunmuştur. Karşılaştırmalı siyasi kurumlar bilimi, eğer mevcut kurumların noksanma çare bulma gücündeyse, birçok siyasi tecrübeyi bilmek zorunda olan işbaşındaki devlet adamını da siyaset bilimcisi kadar ilgilendirir.

Yönetimin çeşitli biçimleri meselesini ele alırken, **Aristoteles**, **Eflatun**'a belirgin bir atıfta bulunarak şöyle der: *"Kimileri vardır ki, en mükemmelinden başka hiçbir şeyi elinde bulundurmaz."* En iyi devlet hakkındaki bilgimiz bir norm ve standart olarak belli bir değere sahiptir, ama öte

yandan, *"en iyi, çoğu kez ulaşılamazdır ve bu yüzden gerçek bir kanun koyucu ve devlet adamı yalnızca (1) soyut olarak en iyi olanı değil ama aynı zamanda (2) şartlara göre en iyi olanı ele geçirmek mecburiyetindedir."* Nasıl Devlet'te **Eflatun**'un dikkati hiç değilse arzulanan türden devlet üzerinde yoğunlaşmış, merkezlenmişse, **Aristoteles** de şunu savunur ki, biz *"yalnızca en iyi hükümet biçiminin ne olduğunu değil, ama aynı zamanda hangisinin mümkün olduğunu, herkes tarafından kolayca ulaşılabilir olduğunu"* gözönüne almalıyız

Aristoteles, devlet biçimlerini sınıflandırırken yönetimleri bir, birkaç veya birçok kişinin şahsi çıkarını gözetenden *"kamu çıkarı gözeten"*e doğru sıralar. Gerçek yönetimler üçtür: Krallık [monarşi], aristokrasi ve anayasal yönetim. Her biçim yozlaştığı zaman yine üç yönetim halini alır: Tiranlık, oligarşi ve (yoksulların yönetimi) demokrasi.

Aristoteles, üç gerçek biçimden monarşiyi ideal yönetim olarak savunur. Eğer *"önceden yüce erdemle donatılmış"* bir adam bulunabilse, bu *"arta kalan herkesi"* erdem ve siyasi yeterlik bakımından aşmış bulunan kişi, devletin bir parçası olarak görülemez, herkes gibi yasaya boyun eğmesi istenemez: *"Böyle birisi gerçekten insanlar arasında bir Tanrı sayılabilir."* Önceden yüce erdemle donatılmış insanlar için yasa konulamayacağı için, monarklar *"kendileri yasadırlar."* Onların erdemleri ve siyasi yeterlilikleri, *"eğer kurdukları hükümet devletin çıkarına çalışıyorsa"* onlara *"zorlayıcı hükümleri yürütme ve bununla birlikte şehirleriyle uyumlu yaşama"* hakkı verir.

Eflatun gibi **Aristoteles** de yöneticilerin erdemine yönetilenlerin rızası üstünde bir yer verir ve her ne kadar durum bu ise de, her iki düşünür de zorlama gereğini ortadan kaldırmak için, yönetilenlerin gönüllü olarak yöneticilere boyun eğmesini tercih ederler. **Aristoteles** *"herkes böyle bir yöneticiye, tabiatın düzeni buna benzediği için neşeyle itaat etmelidir"* iddiasındadır. Bununla birlikte monarşi başka bir telakki ile haklılaştırılır *"Kral, halk karşısında daha iyi sı-*

nıfların buldukları çaredir" ve *"Kral düşüncesi, zenginlerin haksız muameleye karşı, halkın hakaret ve baskıya karşı koruyucusu olmak üzere vardır."*

Aristoteles'in *Politika*'da birçok kereler dışa vurduğu monarşi sempatisi, yükselen Makedon monarşisiyle olan ilişkilerinin ışığı altında anlaşılabilir. Babası, Makedonların saray hekimiydi ve kendisi de **İskender**'in hocasıydı. Hem **Filip** hem **İskender** Yunanistan'ı siyasi ve askerî bakımdan olduğu kadar entellektüel bakımdan da fethetmek istiyorlardı. Isparta ve Atina arasındaki savaşta olduğu gibi, çoğu kez sınıf sadakati yurtseverlikten önce geldi. Her şehrin Ispartalı (anti-demokratik) ve Atinalı (demokrasi taraftarı) partileri vardı, bunların yamsıra Makedonya'nın Yunanistan'ı kendi idaresine ekleme çabaları Makedonya yanlısı grupların belli başlı Yunan şehir-devletlerinde gelişmeleriyle destek buldu. Atina'da millî ve demokratik hareket **Demostenes** tarafından yönetiliyordu. Ona göre bütün monarşiler, iyi de olsa kötü de olsa, Atina aleyhtarıydı; imtiyazlı sosyo-ekonomik durumlarını her şeyin üstünde muhafaza etmek endişesine kapılan tutucu sınıflar, entellektüel dayanaklarını **Aristoteles**'in felsefe okulundan ve **Eflatun**'un akademisinden edindiler ve bu yüzden genellikle Makedonya yanlısıydılar.

Politika'nın hiçbir yerinde aristokrasi sistematik olarak tasvir edilmez. Bunun sebebi belki de aristokrasi ve demokrasi meselesinin (özellikle Atinalı kendi kendini yöneten hükümet ilişkisi içinde) monarşi kadar (özellikle Makedon krallığı ilişkisi içinde) pratik öneme sahip olmayışıdır. **Aristoteles**, aristokrasiyi, değişen şartlar ve kurumlara göre yalnızca izafi olarak iyi insanlardan değil *"mutlak olarak en iyi insanlardan oluşmuş yönetim"* olarak tanımlar; Ama **Aristoteles** kabul eder ki, bu saf (yani liyakat ve erdeme dayalı) aristokrasi biçimine ilaveten, bir de refah unsurunu hesaba katan aristokrasi tipi vardır. Mamafih, **Aristoteles** genellikle monarşi ve aristokrasiden en iyilerin yönetimi, her iki formun genel çıkara yöneldiği *"mükemmel devlet"* olarak söze-

der; her ikisi arasındaki asıl farkı, monarşide erdemin bir *"ön-donatımlı yüce"* kişide merkezîleşmiş olmasına, bunun yerine aristokraside erdemin çeşitli insanlar arasında dağılmış olmasına inhisar eder. Aristokrasinin sapmış şekli oligarşide, zenginlerin yönetimi, bütün devletin çıkarı yerine kendi çıkarlarının devamına dayalıdır. Halbuki bir aristokraside, liyakat ve erdem yöneticilerin seçiminde gözönüne alınan ayırıcı niteliklerdir; bir oligarşide ise seçimin temeli zenginliktir.

Devletin gerçek formlarının üçüncüsü anayasal hükümettir *("polity")*. **Aristoteles** bunu, yurttaşlarının çoğunun kamu çıkarı için yönetimde bulundukları devlet olarak tanımlar. Anayasal hükümet, hürriyet ve refah ilkeleri arasında bir uzlaşma; iki ilkeden birine imtiyazlı bir üstünlük vermeksizin *"yoksulların hürriyetiyle zenginlerin refahını birleştirme"* teşebbüsüdür. **Aristoteles**, çoğunluğun öğretisinin azınlıktaki en iyilerden üstün olabileceğini teslim eder; bu görüşün, *"zorluklardan arınmamış olsa bile yine de içinde bir hakikat payı olduğunu"* söyler. Birçok alelâde insan bir araya geldiğinde, onların ortaklaşa bilgeliği ve deneyimi az sayıdaki iyilerinkini aşabili , *"tıpkı birçok kimsenin masrafına katıldığı ziyafetin tek keseden karşılanan akşam yemeğinden daha iyi oluşu gibi."* **Aristoteles**, bir şeyi kullananın, o şeyi onu yapandan daha iyi değerlendirebileceğini ileri sürerek, mutfak sanatıyla ilgili örneğe başvurur: *"Bir ziyafet hakkında, misafir, ahçıdan daha iyi hüküm verecektir."*

Devletin istikrarı konusunda gerçekçi düşünerek, **Aristoteles** fakirlerin hürriyetine bir ölçüde önem verilmesi gerektiğini savunur: *"Çünkü sayıca çok olan fakirlerin resmî hizmet dışında tutulduğu bir devlet, ister istemez düşmanlarla dolu olacaktır."* **Aristoteles**, bir *"arzu"* olarak hiçbir zaman ideal devleti (en iyilerin yönetimi olan monarşi veya aristokrasi) terketmez, ama bu devletin *"alelâde insanları aşan"* bir erdem standartı gerektirdiğini hesaba katar; bu yüzden pratikte sınırlı oy haklarına dayalı hükümet, *"çoğu*

*devlet için en iyi yönetim şekline, çoğu insan için de en iyi hayat"*a dönüşecektir.

Siyasi organizasyonların biçimini onları şartlandıran toplumsal ortamla bağlantılı kılmakla, **Aristoteles, Montesquieu**'nün bazı esas öğretilerine ve daha sonra gelen siyaset incelemelerinin sosyolojik yaklaşımına öncülük yapmıştır. Anayasaya tek ve başkalarını dışlayıcı biçimde bir tek ilkenin başat olmasıyla belirecek tehlikeyi görmüş ve bu yüzden istikrar ve uygulanabilirlik gerekçesiyle *"polity"* (anayasal hükümet) gibi refah ve sayı esasına dayalı *karma kurumları* savunmuştur. Bununla birlikte, karma siyasi sistemin, uzun vadede, eğer zenginlik ve fakirlik bakımından aşırılıkları olmayan müstakar bir toplum tarafından desteklenirse varlığını koruyabileceğini anlamıştır.

Her ne kadar yirminci yüzyıldaki birçok kimse devrimlerin sebeplerini kötü adamların fesatçılığında arıyor ve çaresini, soruşturma komiteleriyle devrimcileri yıldırmada veya onları karşı devrimci kanunlarla baskı altına almakta buluyorsa da, **Aristoteles** belirtir ki, *"fakirlik, ihtilal ve suçun anasıdır,"* ve eğer *"bir orta sınıf olmaz da, fakirlerin sayısı günden güne artarsa, zorluklar başlar ve devlet kısa zamanda son bulur."* Siyasi istikrarın hakkaniyetli bir sosyal ve ekonomik düzene dayalı olacağını anladığı için, hem (onun oligarşi dediği) aşırı müreffeh plütokrasiye hem de (onun demokrasi dediği) mülkiyetten mahrum proleteryaya münhasır bencil sınıf yönetimine karşıydı: *"Demek ki, en iyi siyasi topluluğun orta sınıf yurttaşlar tarafından meydana getirildiği bellidir ve orta sınıfın geniş ve eğer mümkünse diğer iki sınıfın ittifakından daha güçlü olduğu veya diğer ikisinin tek başına olduğundan daha güçlü olduğu böyle devletlerin iyi yönetilmeleri en kuvvetli ihtimaldir."* **Aristoteles**'e göre, orta sınıf dengenin ve istikrarın güvencesidir. Orta sınıf olmadan hiçbir düzen ayakta kalamaz.

Anayasal yönetimin (yahut polity'nin) yozlaşmış hali **Aristoteles** tarafından *"demokrasi"* olarak adlandırılmakta-

dır ve *"yoksulların yönetimde olduğu"* bir sistem olarak tanımlanmaktadır. Tıpkı tiranlığın bir kişinin kendi çıkarına yönetimi, olduğu ve oligarşinin az sayıda müreffeh insanın kendi sınıf çıkarlarına uygun yönetimi olduğu gibi, demokrasi de yoksulların yalnızca yoksullar için yönetimidir. Fakat yoksulların yoksullar adına yönetimi yozlaşmış biçimlerden *"üçü içinde en çok hoşgörüye layık olanıdır."* **Aristoteles** halk hükümranlığını ve ferdî hürriyeti demokrasinin iki karakteristik ilkesi olarak adlandırır ve her iki ilkeyi de, **Eflatun**'unkine benzer bir dille, yürürlükteki ahlâkî ve siyasi düzenin istikrarıyla uyuşmaz sayarak mahkum eder: *"İnsanlar, adaletin eşitlikte olduğunu ve eşitliğin halk iradesinin üstün tutulması olduğunu ve hürriyetin anlamının insanın her istediğini yapması olduğunu düşünürler. Böyle demokrasilerde herkes kendi keyfine göre yaşar."*

Her ne kadar **Aristoteles** halkın bilgeliği ve sağduyusunun kıymetini **Eflatun**'dan daha çok takdir ediyorsa da, yine de halkın hükümranlığı denen demokratik ilkenin, diğer ilkelerin, özellikle refahın, biçimlendirici etkisi olmaksızın işlemesine izin verilen hükümet şeklinden korkmaktadır. Çoğunluğun hükümranlığından duyduğu bu korkuyla **Aristoteles**, anti-demokratik olmaktan ziyade muhafa-zakârdır ve anayasal yönetime saygı ile sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri uyumlu kılmaya çabalayan, tarih boyunca rastlanılan muhafazakârlığın vaftiz babasıdır. Yaptığı bileşimle **Aristoteles**, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl liberallerinden çok, on yedinci yüzyıl Whig'lerine benzer.

Aristoteles'in muhafazakâr bakış açısı onun *yurttaşlık* kavramında da sarahaten açıklanmıştır: Bir yurttaşı aşağıdaki gibi tanımlar: *"Yurttaş herhangi bir devletin istişarî veya kazaî yönetiminde görev alabilme gücünde olan kimsedir."* Temsilî hükumet **Aristoteles**'in meçhulü idi, çünkü Yunan şehir-devleti, birkaç temsilî unsur dışında yurttaşlar tarafından doğrudan doğruya yönetiliyordu. **Aristoteles**, asli (çoğu kez tek ve sık sık da ihmal ettiği) siyasi eylemi birkaç

yıllık aralarla yapılan seçimde oy vermek olan ve oy verme dışında yönetimin fiilî işleyişini profesyonel kanun koyucular, yargıçlar ve devlet memurlarına bırakan modern yurttaş kavramını önceden kestiremezdi. Küçük şehir-devletinde bütün köleler ve hür olanların çoğunluğu yurttaşlığın dışında tutuluyordu; yurttaş olmak demek yönetimin icraî işlevlerine ve yasa koymaya doğrudan katılmak demekti.

Aristoteles'in yurttaşlık düşüncesi, kendini etkin yurttaşlık işlerine vakfedebilmek için yeterli boş vakte, eğitime ve tecrübeye sahip, iktisadi bakımdan bağımsız soylunun yurttaşlığıdır. Zira, *"Yurttaşlar zanaatkârların ve tacirlerin hayatını yaşayamazlar, çünkü böyle hayatlar aşağı ve erdemle uyuşmaz hayatlardır."* Hem erdemin gelişmesi hem de siyasi görevlerin hazırlanması için boş vakit gerekli olduğundan, onlar çiftlik de yönetmemelidir. Mülkiyet ve erdem arasındaki ilişkiyi bariz bir tarzda vurgulayan **Aristoteles**, yönetici sınıfın mülkiyet sahipleri olması gerektiğini belirtir, zira onlar yurttaştır ve bir devletin yurttasları iyi şartlar içinde olmalıdır; buna mukabil erdem ortaya koymayan zanaatkârlar veya aşağı sınıflar devlette hiçbir pay sahibi olmaya aklardır.

Aristoteles, devletin *"bölümleri"* ile *"gerekli şartları"* arasına önemli bir ayrım koyar. Sadece devletin yonetiminde etkin payları olanlar veya pay sahibi olmak için vasıtası ve boş zamanı olanlar devletin tamamlayıcı veya bütünleyici bölümlerini oluştururlar. Bütün diğerleri, el işi mecburiyeti olmayan etkin yurttaşın içinde iş görebilmesine yarayacak maddi çevreyi oluşturan *"gerekli"* şartlardır. **Aristoteles**, hiçbiri yabancı veya o şehirde oturan yabancılar olmayan *"aşağı sınıf"*ı yurttaşlık dışı bırakmayı, *"köleler veya azad edilmiş köleleri"* dışarda bırakmaktan daha saçma bulmaz; *"aşağı sınıf"*ın köleler ve azad edilmiş kölelerle muşterek yanı hepsinin *"devletin mevcudiyeti için gerekli oluşları,"* ama devletin bir parçası olmadıkları gerçeğidir. **Aristoteles** şunu da belirtir ki, eski zamanlarda *"zanaatkârlar sınıfı köle veya*

yabancı idi ve bu yüzden çoğunluğu hâlâ öyledir." Zanaatkârlar ve emekçiler yasal olarak yabancı olmadıkları durumda bile ahlâken ve politik olarak yabancıdırlar, *"çünkü devletin şerefinin dışında bırakılmış birinin yabancılıktan daha iyi yeri olamaz."*

Mülkiyet sahibi yurttaşlarla mülkiyetten mahrum zanatkârlar ve emekçileri karşılaştırmakla, **Aristoteles** amaçlar ve araçlar arasındaki analojiyi, araçların amaçlar uğruna mevcut olduğu görüşüyle sunmaktadır. **Aristoteles**, antikite döneminde dinî çerçevede dile gelmiş Yahudi-Hıristiyan öğretilerinden ve modern zamanlarda **Immanuel Kant** tarafından ortaya konan düşünceden çok uzaktaydı. Bu düşünce içinde her insan, sadece insan olma yeterliliğiyle kendisi bir amaçtır ve bir araç haline indirgenemez.

Eğer serbest zanaatkârlar ve emekçiler amaç olmaktan ziyade bir araç olarak muamele görecekse, **Aristoteles** için kölelik kurumunu savunmak pek zor değildir. Zanaatkâr ve emekçilerin yalnızca devlet bağıntısıyla birer araç olarak görüldüğü yerde, köleler mevcudiyetlerinin her alanında araçtırlar; bütünüyle efendilerine aittirler. **Aristoteles** tabiatın, âlemşumul tarzda, üstün olanla aşağı olan arasındaki zıtlıkla yönetildiğini varsayar: İnsan hayvanlara, erkek dişiye, ruh bedene, akıl ihtirasa üstündür. Bütün bu bölümlemelerde, üstünün aşağıya hükmetmesi adaletlidir ve böyle bir hakimiyet her ikisinin yararınadır. İnsanlar arasında işi bedeni kullanmak olan ve daha iyisini yapamayacak olanlar vardır; onlar, tabiatıyla köledir. Nasıl vahşi hayvanlar avlanıyorsa, aynı şekilde tabiat tarafından yönetilmeye yönlendirilmiş olmalarına rağmen boyun eğmeyenleri avlamak da adaletli bir iştir. Kimin tabiat tarafından yönetmeye veya yönetilmeye münhasır kılındığı meselesi, tarafsız istinaf mahkemesi yerine yenilmiş kavme galebe çalanlar tarafından kararа bağlanacağı için, **Aristoteles** -zaptetme ve köleleştirme için haklı savaş öğretisiyle- **Hegel**'in *"dünya tarihi dünya mahkemesidir"* darbı meseline öncülük etmiştir.

Aristoteles, kölelere efendilerinin akli davranışlarını ve emirlerini anlayacak zihnî yeterliği tanımakta, ama onlarda kendi inisiyatifleriyle akıllıca hareket yeteneği bulunduğunu reddetmektedir. Köle bir mülktür, yaşayan bir alet; köleleri ehlî hayvanlarla kıyaslayarak, **Aristoteles**, hayvanların sebepleri anlayamayacakları halde kölelerin bunu başarabilecekleri yolundaki ayrımlarına dikkati çeker; ama kölelerin ve ehlî hayvanların kullanımı çok farklı değildir, çünkü her ikisi de bedenlerini hayatın ihtiyaçlarının hizmetine sunarlar. İlâhiyatın monoteist öğretisine ve her insan ruhunun biricikliği düşüncesine ulaşmaksızın, **Aristoteles**, *"doğdukları saatten itibaren bazıları boyun eğmekle, diğerleri yönetmekle belirlenmiştir"* diye ifade edilen pagan bakış açısını yansıtır.

Aristoteles birçoklarının tabiat tarafından değil kanunlarca köleleştirildiğini görecek kadar gerçekçiydi, özellikle de fetihle köle haline sokulanları (bu, antikitedeki savaşlarda geniş oranda uygulanan bir âdetti). Yunanlıların kültürel birliği (ve üstünlüğü) duygusunu derinden duyarak, **Aristoteles** Yunanistan'daki kölelikten özellikle rahatsız oluyordu ve şöyle dedi: *"Helenler Helenleri köle diye adlandırmaz, bu deyimi barbarlara hasrederler."* Tıpkı **Eflatun**'un Yunanlılar'ın birbirleriyle barbarlara karşı olduğundan daha üst derecedeki standartlara uyarak savaştıklarını iddiada ısrar ettiği gibi, **Aristoteles** de efendilik-kölelik ilişkisine yukarı dereceden Yunanlıların uygun olmadığı nazarıyla bakmıştır. Çünkü *"bazıları her yerde köledir, diğerleri hiçbir yerde."*

Anılan bu fark, yine de gözlemlenecek bir gerçek değil, ifade edilen bir arzudan ibarettir; çünkü Yunanlılar birbirlerini köleleştirmişlerdir. bunların bazıları da tabiaten (ve çoğu kez doğuştan) hür insanlardı. **Aristoteles** ahlâkî ve akli üstünlük esasına dayah genel kölelik kuramı ile kuvvet, gelenek ve yarar esasına dayalı ve ahlâkî üstünlükle pek ilgisi olmayan o dönemin gerçek köleliği arasındaki açmazı çözebilmiş değildir.

Ne olursa olsun, **Aristoteles**'in kölelik anlayışı zamanına göre fazla aşırı değildir. Efendiye köle üzerindeki hakimiyetinin ahlâkî mükemmelliğe dayanması gerektiğini ve otoritesini kötüye kullanmasının her ikisini de inciteceğini hatırlatmakla, her ikisi arasında dostluğun mümkün olduğuna yol açmakla, kölelere sebeplerin anlaşılması yeterliğini ihsan etmekle **Aristoteles** araştırmaya açık birçok alana mesned hazırlamıştır. Yine de köleliği kabul etmesi, ne kadar bilge ve büyük filozof olursa olsun onun da kendi çağının kurumlarının ve o kurumları aklileştiren ön yargıların esiri olduğunu gösterir.

Aristoteles'in *mülkiyet* anlayışı doğrudan **Eflatun**'a atıfta bulunularak geliştirilmiştir, fakat günümüze kadar taşıdığı anlam, genel muhtevası ve yapısı bulunmadan *özel mülkiyetin* en yeterli müdafaası olarak kalmıştır. **Eflatun**'a karşı yürüttüğü polemikte **Aristoteles**, onu *Devlet*'te bir komünist mülkiyet şemasının savunusunu yapmakla nitelendirir. Gerçekte, **Eflatun** bu türden hiçbir şey önermemiştir: İşçiler, zanaatkârlar ve çiftçiler, *Devlet*'te bir özel mülkiyet sistemi ve mülkiyet düzenlemesi içinde yaşarlar; yöneticilere gelince, onlar hiçbir türden üretim aracına sahip değildirler ve onların iktisadi etkinlikleri çiftçilik yapan ve çalışan nüfustan elde ettikleri kıt ama soylu bir hayat tarzına yetecek vergiyi tüketmeye hasredilmiştir. **Eflatun** ekonomik komünizmi savunmadıysa da, hükümdarlara, onların birlik duygularına ve devlete olan bağlılıklarına tehdit oluşturacağı gerekçesiyle özel mülkiyeti yasaklamıştır.

Öğretmeninin tersine, **Aristoteles** özel mülkiyetin ahlâkî mükemmelliğe tehdit oluşturduğu fikrini reddeder ve görüşünü dört temel üzerinde savunur. Önce *teşvik ve ilerleme* delilini getirir: Herkes kendine ayrılmış bir kâra sahip olursa, insanlar birbirlerinden şikâ-yetçi olmazlar ve daha çok ilerleme olur, çünkü herkes kendi işini takip eder. Böylece **Aristoteles** şahsi kazançla toplumsal ilerleme fikrini şahsi çaba ve yarışma vasıtasıyla birbirine iliştirir; halbuki ko-

münist sistemde *"çok çalışıp az kazananlar ister istemez az çalışıp daha çok kazananlardan veya çok tüketenlerden şikâyetçi olacaklardır."*

Aristoteles'in özel mülkiyeti savunurken getirdiği ikinci delil, mülke sahip olmanın verdiği *"haz"*dır, *"herkes, hemen hemen herkes kabul eder ki, insanlar parayı ve hesaba katılan diğer şeyleri sever."* **Aristoteles** bu mülkiyet sevgisini bencillikten ve pintilikten kesinlikle ayrı tutar ve bunu özsaygısının ve kendini gerçekleştirmenin maddi yanı olarak görür.

Üçüncü delil *hürriyet*'tir, *serbestiyet*'tir. Komünizm altında, hiç kimse mülkiyetin aşırı eşitlenmesi yüzünden cömertlik ve serbestlik göstermez. Serbestiyet örneği verebilmek yahut hür bir davranışta bulunmak için, bir miktar refah ve eşitsizlikle sağlanan bir özel mülkiyet sistemi olmalıdır; çünkü hürriyet mülkiyete konu olan şeylerin kullanımından ibarettir.

Aristoteles'ın dördüncü delili bariz bir şekilde **Burke** havası taşır: Özel mülkiyet düşüncesinde derinlemesine ve kalıcılığıyla insani bir şey olmalıdır; eğer bu kadar *uzun zaman mevcut* olduysa, bu böyledir ve biz çağların tecrübesine saygısızlık edemeyiz. Komünist uygulamaya gelince bunca yıl, eğer iyi idiyseler, kesinlikle meçhul tecrübeler olarak kalmazlardı.

Aristoteles özel mülkiyet sisteminde insanı küçük düşüren kötülüklerin bilincindedir, *"ama onlar çok farklı bir sebebe bağlıdır -insan tabiatının kötü oluşuna."* Sosyal aksamaların sağaltılması, mülkiyetin eşitlenmesiyle değil, insanın ahlâkî gelişmesiyle mümkündür ve *"ıslahata başlarken, mülkiyetin eşitlenmesine, soylu tabiatta olanların isteklerini gemlemeleri yolunda eğitilmelerinden ve aşağı tabiatta olanların daha çoğunu elde etmelerinin engellenmesinden daha büyük bir yer verilmemelidir. Yani aşağı durumda olanlar belli bir çizginin altında tutulmalı; ama onlara kötü muamele edilmemelidir."* Halk yönetiminin gereği olarak, kanun ya-

pıcı mülkiyet dağılımında eşitliğe değil adalete (tarafsızlığa) yönelmelidir; **Aristoteles**'e en önemli gözüken, *mülkiyete kimin sahip olduğu değil, mülkiyetin nasıl kullanıldığı*'dır ve bu da esas itibarıyla ahlâkın bir meselesidir, siyasi iktisadın değil.

Aristoteles, bununla birlikte, refahın aşırı eşitsizliğinin devletin denge ve uyumuna tehlikeli olduğunu kabul eder, bu yuzden de orta sınıfların en güçlü olduğu toplumun yararlarını derin bir duyguyla över. Tersine, nerede *"bazıları çok şeye sahiptir, diğerleri hiçbir şeye,"* orada anayasal yönetimin kalıcılığı imkânsızdır ve devlet iki aşırılıktan biri tarafından yönetilecektir; ya sadece müreffeh olanların menfaatine işleyen plütokratik rejime (oligarşi) veya şehirli yoksulların menfaatine işleyen proletaryan rejime (demokrasi) teslim olacak ve *"her iki aşırılıktan da bir tiranlık doğacaktır."*

Mükemmel adaleti arayan **Eflatun**'dan farklı olarak, **Aristoteles**, temel davanın *yasanın hükümranlığıyla insanların hükümranlığı* arasında olduğunu anlamıştır. İnsan yapısı yasanın asla mükemmel adalete ulaşamayacağını teslim eden **Aristoteles**, yine de *"yasa hâkimiyetinin herhangi bir ferdin hâkimiyetine tercih edileceğini"* vurgular ve devlet yetkililerinin sadece yasanın cevap veremediği yerleri düzene sokmasını, çünkü genel bir yönetmeliğin veya ilkenin bütün özel şartları kapsayamayacağını söyler. Kanuna dayalı hükümet mükemmelen âdil olamasa da, insanların yönetimine dayalı hükümetin tabiatında bulunan keyfilik ve ihtirasla karşılaştırıldığında, hiç olmazsa daha az zarar veren bir kötülüktür.

Siyasi ilişkilerin âdetlere ve geleneklere dayalı olduğu Orta Çağ'da, **Aristotelesçi** yasa hâkimiyeti kavramı, başat siyasi düşünce haline geldi. Modern zamanlarda kanun hakimiyeti kavramı ABD'nin anayasal yapısının sütunlarından birini oluşturur. Almanya'da *Rechtsstaat* öğretisi, yani kanun hâkimiyetine dayalı devlet, 19. yüzyılın en medenileştirici ve özgürleştirici etkilerindendir. İngiltere'de **A.V. Di-**

cey'in kanun hâkimiyeti formülasyonu ve bunun İngiliz siyasi sistemiyle olan özgül ilişkisi anayasal hükümet şeklini anlamak için hayati bir katkı haline geldi. Anayasal devletin kanun hâkimiyeti kavramı, **Aristoteles**'in kendinden sonraki kuşaklara bıraktığı belki en önemli mirastır.

Aristoteles'in özgül düşünceleri, inançları ve onerileri, çoğu kez kendi çağı için bile muhafazakârdır. Fakat bütün eserleri boyunca akıp giden, yaklaşımında ve kişiliğinde zımnen yer alan şey bilge ve ince bir ruhtur. Bu ruh alçak gönüllü, geniş ufuklu, yeni düşüncelere açık, dogmatizme düşman, insan faaliyetlerinin girift ve karmaşık olduğunun bilincinde ve felsefi araştırmaları aydınlatıp zenginleştiren sevgiyle dopdoludur. Barizce muhafazakâr olmasına rağmen, **Aristoteles**'in düşüncesi hürriyetçi havayı, açık zihni karakterize eden niteliklerle doludur. Yirminci yüzyılda tekrar öğrenmek fırsatını bulduk ki, medeni hayata yönelmiş fanatizmden daha yıkıcı, öldürücü güç yoktur: O, bükülmez bir kesinlikle, pervasız bir uzlaşmalıkla başlar ve yüce idealler adına vahşi bir katliamla sona erer. **Aristoteles** fanatik değildi.

POLYBIUS

Yunanistan siyasi ve askerî bakımdan Makedon monarşisi boyunduruğu altına girdiğinde, Yunan medeniyeti imparatorluğun yeni ve daha geniş ufuklarını etkisi altında tutmaya devam etti; bağımsızlıktan ve siyasi eylem alanından mahkum olsa da, Yunanistan düşünce alanında dünyanın gözbebeği oluşunu **Aristoteles**'in **İskender**'e hocalık etmesiyle sembolik biçimde temsil ediyordu. Ama **Aristoteles**'in şehir devletini, o belli dönemde hızla geçmişe gömülmesine rağmen hâlâ devletin tek akla sığar biçimi kabul etmesi gösterir ki, Yunanlıların siyasi teşkilatlanmanın yeni boyutlarına uyum sağlamaları çok zordu. Yunan şehir-devleti, hayatiyetini yeniden kazanamayacaktı; **Aristoteles**'i takib eden iki yüz yıl boyunca tek değişiklik, Makedon hakimiyetinin yerini Roma'nın almasıydı.

Bazı Yunanlı devlet adamları Roma ile Makedonya arasındaki mücadelede tarafsızlık cambazlığı yürütmeyi denedilerse de başarılı olamadılar. Roma'nın Makedonya'yı fethinden kısa bir zaman sonra, ileri gelen bin Yunanlı, haklarındaki hükmu beklemek üzere siyasi mahkum olarak Roma'ya sürgün edildi; yargılama vuku bulmadı ve on yedi yıl sonra sağ kalan üç yüz sürgün nihayet serbest bırakıldı.

Sürgünler arasında, şehir devletlerinin bir konfederasyonu ve o zaman Yunanistan'daki en güçlü siyasi örgüt olan

Aka Birliği'ne dikkate değer hizmet vermiş bulunan, istikbal vadedici genç devlet adamı **Polybius** (İ.Ö. 204-122) vardı. Roma'da **Polybius** önde gelen ailelerle tanıştı; bu yolla ve başka yollarla Romalı siyasetin anayurtta ve dışardaki iç işleyişini gözleyebildi. Üst seviyedeki siyasi kişilerle şahsi bağlar ve dostluklar kurması, Roma'nın küçük bir şehirden dünya hakımiyetine varan gelişmesine duyduğu zihnî merak ve Roma'nın sivil ve askerî devlet adamlığına duyduğu hayranlık, onu Roma'nın dostu ve müttefiki haline soktu. Askerî ve diplomatik görevle Avrupa'da olduğu kadar Asya ve Afrika'da da uzun seyahatlerde bulundu. Onun zengin pratik ve akademik deneyimi, kırk kitap olarak yazılmış bulunan ve ilk beşi tamamen, geri kalan otuzbeşi ise kısmen muhafaza edilebilmiş *Tarihler* adlı eserine yansımıştı.

Herodotus ve **Thucydides**'ten sonra **Polybius** en büyük Yunan tarihçisi olarak bilinir. Onun eseri bir siyaset bilimcisi tarafından yazılmış ilk evrensel tarihtir. Bir yandan keskin gözlem ve felsefi çözümleme özelliklerine sahip Yunan entelektüel temeline, diğer taraftan o zamanlarda yalnızca Roma siyaseti ve devlet yönetimiyle yakın ilişkiler kurmanın sağlayabileceği, ilk elden dünya meseleleri hakkındaki tecrübeye sahiptir. Onun eseri elli üç yıllık, bir bakıma kısa olan dönemi merkez almıştır, yani ikinci Pön Savaşı'ndan (İ.Ö. 219) Makedonya'nın Romalılar tarafından fethine (İ.Ö. 167) kadarki dönemi. Ama bu dönem Roma'nın küçük bir devletten dünya hakimiyetine yükseldiği kritik dönemdir.

Polybius siyaset incelemelerine kamusal yöntemi ilk uygulayan ve daha da hususen, dış politikayla iç politikanın ve uygulamanın bağını ilk kurandır. Roma siyasi kurumlarının doğasını ve evrimini ne çok incelediyse, Roma'nın dünya hakimiyetine yükselişinin birkaç kahraman bireyin veya büyük askerî önderlerin değil, fakat gözle görünmeyen ve pek fazla gösterişi olmayan üstün siyasi standartların ve uygulamaların eseri olduğuna o kadar ikna olmuştur. **Eflatun** ve

Aristoteles siyasi kurumları toplulugun ve ferdin iyi hayatıyla bağlantılı olarak incelemişlerken -varsayımları, küçük, kendine yeterli, birbirine karşılıklı olarak büyük ölçüde müdahale etmeyen bir Yunan dünyasıydı,- **Polybius** devletin kurumsal örgüsünü millî kuvvetin oluşmasında baş belirleyici etmen olarak incelemede ilktir.

Polybius Roma'nın siyasi sıhhatinin sırrının karma düzen ilkesinde yattığını düşünür. **Aristoteles** bu ilkeyi açıkça ileri sürmüştü, ama ekonomik ve sosyal anlamı ağır basan şekilde: Karışma hükümet işlerinin şubeleri arasında değil sosyal ve ekonomik guruplar ve sınıflar arasında olacaktı ve onun [**Aristoteles**'in] anayasal hükümeti (Polity) az sayıda insanın refahına ve çok sayıda (fakir) insanın hürriyetine dayalıydı. Tersine, **Polybius**'un karma düzen düşüncesi hükümet otoritesinin farklı ilkelerinin bir karışımıdır. **Aristoteles**'i izleyerek, **Polybius** monarşi, aristokrasi ve demokraside esas itibarıyla üçe ayrılan yönetim biçimleri gördü. Hatta **Aristoteles**'ten daha belirgin olarak, her biçimin kendi bünyesinde onu yozlaştıracak tehlikeleri barındırdığını, eğer her birinin muhalif ilkesinin onu dengelemesi ve sınaması olmadan kendi halinde işlemeye bırakılırsa, bunun vuku bulacağını söylemiştir. Monarşi kolaylıkla tiranlık olabilir, aristokrasi oligarşi batağına saplanabilir ve demokrasi kaba kuvvet ve şiddetin güruh yönetimi haline gelebilir. **Polybius** Roma kurumlarında bu üç ilke arasında mükemmele yakın bir denge bulduğuna inanır: Konsüller monarşik ilkeyi temsil ederler; senato aristokratik olanı; demokratik olanı ise halk meclisleri.

Poliybius bu üç temel yönetim gucunden her birinin diğer ikisini nasıl sınayıp dengeleyeceğini ayrıntılarıyla tasvir eder, böylece *"Üçünden hiç biri mutlak olmayıp, her birinın serbest bırakılırsa varacağı yer diğerleri tarafından engellenir ve bozulur"* ve *"herhangi bir tecavüzkâr yönelim sınamaya tabi tutulur."*

Bu sınama ve dengeleme sistemi **Polybius**'un birçok

çağdaşına -Roma'nın dost ve düşmanları- devletin iç birliğine ve hareket kabiliyetine kaçınılmaz olarak bölücü bir etki yapar görünmüş olsa gerek. **Polybius** der ki, tersine, sınama ve dengeleme yöntemi *"bütün çıkış yollarına uyacak niteliktedir, böylece bundan daha iyi bir siyasi sistem bulmak imkânsızdır."* Yönetimin çeşitli şubelerini dışardan bir ortak tehlike tehdit ettiği zaman, *"ahenk içinde hareket etmek ve birbirlerini desteklemek için devlet gücü öyle artar ki, elzem olan hiçbir şey ihmal edilmez; tam o saatte gerekli olan toplanma aracının akledilmesinde canhıraş yarışma içinde herkes olacağından, alınan kararların derhal uygulanması başarısızlığa uğrayamaz: Herkes kendini kamu ve özel görevlerin başarılmasında işbirliğine adadığı için ve sonuç itibariyle, bu tuhaf anayasal biçim tahsis edildiği her duruma ulaşmada karşı konulmaz bir güce sahip olur."* Diktatörler, meşruten yönetilen devletler karşısında birçok savaş kaybetmişlerdir. Kendileri birliğin fetişi olmaya alıştıkları için, görünüşte bölünmüş ve birbiriyle tartışan hür insanların gerisinde yatan dahilî güç kaynağını diktatörlerin kavraması zor olmuştur.

Polybius, hiçbir siyasi sistemin devletin hayatiyet ve gelişimini teminata bağlayamayacağını ve nihayet halkın, hele önderlerin ve memurların niteliğini yükseltemeyeceğini bilir. Gücü ve devamı belirleyen bunlardır oysa. *"Sonuçta kazançlı çıktığımız hiçbir şey utanç verici sayılmaz"* diyen gevşek Kartaca değer ölçüleriyle *"yasaklanmış kaynaklardan gelen vicdana sığmaz kazancı"* lanetleyen Romalı ölçüsünü karşılaştırır. Daha özelleştirerek şunu söyler: *"Kartaca'da iş başına gelmek isteyen açıkça rüşvet verir. Roma'daysa bunun cezası ölümdür."* **Polybius** belki Romalı fatihlerin siyasi ahlâkını biraz idealize ediyor, ama dile getirdiği temel ilke onun zamanında olduğu kadar günümüzde de geçerlidir.

Polybius'un **Cicero** üzerindeki etkisi antikitede ve daha sonrasında yaygın bir okuyucu temin etti ona. Çünkü **Cicero** antik yazarların geniş ölçüde okunanlarından biri idi

uzun süre. Orta Çağ'da **Polybius**'un ana düşünceleri **Padua'lı Marsilio** ve **Aquinum'lu Ermiş Thomas** gibi çeşitli düşünürler tarafından izlenmeye değer bulunmuştur ve modern çağda **Locke** ve **Montesquieu**, kuvvetlerin dengesi doktrinine yeni ağırlıklar eklemişlerdir. ABD tarihinde, özellikle anayasanın derlenmesinde **Polybius** önemli bir entellektüel bir rol oynamıştır. Biçimlendirici çağın siyasi önderleri **Jefferson**, **Adams** ve birçok başkaları **Polybius**'un yazdıklarıyla yakın bağlar kurmuşlardı ve onun görüşlerini, sınama ve dengeleme, sınırlandırılmış bir hükümet yoluyla hürriyet ilkesi üzerine kurulu bir Anayasa oluşturmak için kullanmışlardır.

CICERO

Roma siyasi düşüncesinin sistematik felsefi eserlerle dile getirilmemiş olması, birçoklarının yanlış bir şekilde böyle bir düşüncenin hiç olmadığını varsaymalarına yol açmıştır. Meslekten düşünürler ve yayıncılar tarafından belli biçimlerde ortaya konan incelemelerde, siyasi teori hakkında sunulanlar arasında, Yunan filozoflarının parlak şaheserlerine tekabül edebilecek ürünler Roma edebiyatında fazla bulunmaz. Ne var ki, siyaset teorisi siyasi düşünce kaynaklarının sadece biridir, siyasi düşüncenin bariz ve en doğrudan nüfuz edebilecek ifadesidir, ama onun en yaratıcı yanını oluşturması gerekmez. Bir milletin veya çağın siyasi düşünceleri, bazı durumlarda, filozofların ve siyasi yazarların sistematik çalışmalarından ziyade dolaylı ve çok karmaşık kaynaklardan çıkarılabilir. Kanun, ilim, irfan ve edebiyat, siyasi düşüncenin araştırılmasında önemli kaynak görevi yüklenebilir; hatta doğrudan ifade edilenlerden çok, dolaylı yansımalarda düşuncenin daha fazlası bulunabilir. Fakat böyle kaynaklar kolay kullanılabilirlik ve açık temsil konusunda kaybettiklerini, çeşitlilik, otantiklik ve zenginlik bakımından kazanırlar.

Roma sıyası düşüncesine bu yaklaşım ilk bakışta göründüğü kadar biricik değildir belki. Yirminci yüzyılın birinci yarısındaki Amerikan siyasi düşüncesinin en kalıcı ifade-

lerine başvurmak gerektiğinde, meslekten siyasi yazarlar ve yayıncıların ürettiği biçimsel teori yığınına bakmaktansa, **Holmes**, **Hughes**, **Sutherland**, **Brandeis**, **Cardozo** ve **Black** gibi yargıçların kazaî kanaatlerini incelemekten daha büyük yarar elde edilecektir.

Kanun ve idare, Batı dünyasındaki siyaset ve yönetim uygulamalarına ve kavramlarına Roma'nın iki büyük katkısıdır. Sürekli olarak değişen ortama kendini uygulayan Roma hukuku, hâlâ dünyanın büyük bir bölümünün hukukudur. Onun Kıta Avrupası'nda, Latin Amerika'da, Kuzey Amerika'nın bazı bölgelerinde, Asya ve Afrika'da başat bir sistem olarak varlığını kazanmış olması, sahip olduğu hayatiyetin bir delilidir; iki bin yılı aşkın bir zamanda kalıcılık sahibi olmayı başarmış olan bu hayatiyet, silahlı fetihlerin sağladığı destekten daha manevi kaynaklarca beslenmiştir. Roma hukukunun esnekliği; değişen sosyal ve ekonomik şartlara uyabilme kapasitesi; bir şehrin hukuku olmaktan başlayıp bir imparatorluğun hukuku olmaya yeterli oluşu; dili ve dini farklı olan yabancıları *pax romana*'nın üstünlüğünü hakim kılacak derecede, dünya ölçüsünde bir topluluk içinde kabul etme iradesi -bütün bunlar *"vaziyeti kurtarma"* düşüncesinin sonucu olamaz. Gerçekte bu, en üst düzeyde siyasi bilgeliğin sağladığı tefekkürün ürünüdür. Roma, Hellenistik medeniyetin âlemşümulcü mirasını şevkle benimsemiştir ve bunu Batı dünyasına, düşüncelerden ziyade kurumlar aracılığıyla nakletmiştir. Yunan kurgucu dehasıyla Roma'nın kurumsal dehası arasındaki kaynaşma, dünyanın siyasi mirasının bütünleyici yanını doğurmuştur.

Çağlar boyunca kalıcı etkiyi bünyesinde barındıran yegâne Romalı siyasi yazar **Cicero**'dur (İ.Ö.106-43). Karakteristik olarak ne meslekten bir filozof ne de kendine ait bir akademik okulun öncüsüdür; fakat, eserleri siyaset teorisinden çok siyasete dair düşüncelerden müteşekkil bir hukukçu ve devlet adamıdır. Kendi sınıfına mensup diğer eğitim görmüş Romalılar gibi, felsefi bakış açısını **Eflatun** ve **Aristo-**

teles'e olduğu kadar Stoacılığa da borçludur.

Cicero Roma'da hukuk, Atina'da ve diğer Yunan öğrenim merkezlerinde felsefe eğitimi gördü ve genç yaşta başka milletler ve medeniyetlerle geniş bağlantılar elde etti. Zamanının önde gelen hukukçusu oldu ve hem Roma'da, hem taşrada devletin en üst görevlerine yükseldi. Bununla birlikte hayatı üzüntülerden uzakta geçmedi; konsül olarak Roma'da en yüksek görevi üstlendikten sadece beş yıl sonra, kendini bir yıllık sürgünde buldu ve siyasi ikbali bir daha bu dereceye yükselmedi.

Roma, büyüyen sosyal ve imperial meselelerini Cumhuriyetin geleneksel kurumları çerçevesinde çözmekten aciz kalınca monarşi yönetimine kaydı. **Cicero** eski cumhuriyetçi ruhun çürüyüşüne öncelikle siyasi ve idarî çareler düşündü ve Roma'da ve diğer büyük şehirlerde mülkiyetsiz proleteryanın yükselişinin ortaya çıkardığı derin iktisadi olay ve ihtilaflar hakkında pek az kavrayışı oldu. Geleceğe bakıp, Roma hayatındaki yeni sosyal ve ekonomik güçlerin kalıcılığını kabul edeceğine, bu güçlerin mevcut olmadığı geçmişe baktı. **Catilina** tarafından yedilen fakir sınıfların zenginlere karşı yürüttüğü halk hareketiyle yüzyüze gelince, **Cicero** onları acımasızca bastırdı ve hareketin liderleri yasal denilemeyecek şartlar altında idam edildi. Çünkü **Cicero**'nun siyasi yandaşları olan aristokratlar ve zengin iş adamları, bu sosyal ve ekonomik değişimlerin ihtilalci belirtilerini ondan daha iyi anlıyor değillerdi. Hesaba katılır bir halk desteğine sahip monarşik yönetim, birçok kuşak boyunca hürriyetin ihtişamla beslendiği mağrur Cumhuriyetin yerine geçti.

Cicero itidale, uyuşmaya ve kanun hakimiyetine hararetle inanırdı; böyle bir siyasi inanç, en iyi, sosyal dengenin yürürlükte olduğu zamanlarda gelişip yerini bulabilirdi. Bu dengenin hoşgörüsüz bölünmelerle ciddi biçimde sarsıldığı zamanlarda, bir katışıksız inanç olarak anayasacılık, temel sosyal ve ekonomik reformlarla desteklenip, tamamlanmadan hiç bir çözüm getirmez. Mutedil ve iyi niyetli insanlar

başarısızlığa uğrayınca, demagoglar ve diktatörler onların yerini alır ve muhafazakârlar tarafından zamanında uygulanacak olsa idi devletin geleneksel örgüsünü kurtaracak olan reformları çoğu kez çarpık ve bozuk bir tarzda dahi olsa yürürlüğe koyarlar.

Tehlikeyi çok geç farketmiş olmakla birlikte, **Cicero** halkın desteğine dayalı diktatörlüğe kayışa karşı durmak için bir hayli şahsi cesaret gösterdi. **Sezar**, İ.Ö. 44'de cinayete kurban gitti ve bir yıl sonra İ.Ö. 43'de **Cicero**, **Sezar**'ın ölümünden sonra kurulan *triumvira*'nın bir üyesi olan **Antonius**'un uşakları tarafından katledildi. Sosyal devrim çağında dürüst bir hükumet istemek yeterli değildir.

Cicero'nun yönetime dair başlıca iki eseri *Cumhuriyet (Devlet)* ve *Kanunlar* adını taşır. **Eflatun**'un aynı adı taşıyan iki eserine bariz bir gönderme niyetiyle yazılmıştır. **Eflatun**'u ve **Aristoteles**'i iyice taklid etme sonucu olarak, **Cicero**'nun iki eserinde de gereksiz parçalar çoktur. Oysa **Cicero**'nun siyasi görüşlerinin iç anlamına, onun mizacına, bakış açısına gelince, dikkate değer bir yenilik ve fark görülür. En önemlisi, belki de, **Cicero**'nun bir dünya anlayışına sahip olması, buna mukabil **Eflatun** ve **Aristoteles**'in nihai siyasi örgütlenme olarak şehir-devleti kavramından öteye geçememiş olmalarıdır. **Eflatun** ve **Aristoteles**'in her ikisi de, siyasi teorilerinde insanlık anlayışına yer vermemişlerdir; dünya, Grekler ve barbar olan diğerleri arasında bölünmüştür ve **Aristoteles**'in açıkça beyan ettiği gibi- barbarlar onları köleleştirme hakkına sahip kültürlü Yunanlılar'dan aşağıdır. Bunun tersine, **Cicero** Roma'da ve imparatorlukta edindiği siyasi ve idarî tecrübe ve aynı zamanda Akdeniz havzası boyunca yaygınlaşmış Helenik stoacılığın uzantıları sayesinde daha âlemşümûl bir bakış açısına sahiptir.

Cicero, Roma İmparatorluğu'nun misyonuna inanıyordu; ama imparatorluk birliğinin, onu oluşturan parçaların hürriyeti ve kendilerini yönetmesiyle sağlanabileceğini anlamıştı ve onun şu sözünde bir doğruluk payı vardı: Roma-

lılar, *"müttefiklerinin savunmasını üstlenerek bütün dünya üzerinde hakimiyetlerini kurmuşlardı."* Gerçi bütün imparatorluklar, nihai tahlilde, bağımlı katılımcılardan daha çok, kanunların yararına işler. Roma İmparatorluğu'nun o zaman bilinen dünyanın her yanına uzanmış ve yüzyıllarca ayakta kalmış olmasında, verilen sözler ile yapılan işler arasındaki mesafenin nadiren taciz edici ve tahammül edilemez oluşu rol oynamıştır. **Cicero** *"bütün kâinatın, mensupları tanrılar ve insanlar olan bir memleket"* olduğuna ve *"bütün milletler ve bütün zamanlarda geçerli"* bir kanun bulunduğuna inanıyordu. Genel Yunan bakış açısının, **Aristoteles** tarafından tipik olarak dile getirildiği gibi, bazı insanların diğerlerine üstünlüğünü savunmasına rağmen, **Cicero** *"Hangi ırktan olursa olsun hiçbir insan yoktur ki bir rehber bulduğu taktirde fazilete ulaşmasın"* demiştir.

Eflatun'un *Devlet*'inin ve **Aristoteles**'in *Politika*'sının karakteristik varsayımlardan biri, yönetimin genel ilkeleri konduktan sonra yönetim sürecinin hükümdarlara güvenlikle emanet edilebileceği şeklindeki gizli inançtır. **Eflatun**'un ve **Aristoteles**'in şaheserlerinin baştacı felsefedir, kanun değil. Bunun zıddına, **Cicero** -bir Romalı, bir fiilî hukuk adamı, tecrübeli yönetici, mücadeleci devlet adamı olarak- devleti bahis konusu ettiği her seferinde kanundan söz açar: En kısa tanımlarından biri şudur: devlet *"kanun toplumudur"* (iuris societas). Kanunun getirdiği kural onun için önemlidir ve her ne kadar *"insanların zenginliklerini eşitlemeyi kabul edemesek ve insanların içlerinde taşıdıkları yeteneklerin eşitliği imkânsız ise de; hiç olmazsa aynı memlekette yurttaş olanların kanuni hakları eşit olmalıdır"* der.

Cicero medeni hayatın temeli saydığı kanuna olan inancını, sadece Romalı geçmişinden ve hukuk eğitiminden değil, kişisel kabullerinden de almaktadır. Hakiki varlık düşüncesi kanun ve hükümetle bağlıdır; onlar olmazsa *"Bir aile, bir şehir, bir millet, insan türü, fizikî âlem ve kâinatın kendisi için varolmak imkânsızdır."* Ama **Cicero**, kanunun yal-

nızca biçimsel yetke ve zorlama anlamında düşünülmesini reddetmiştir: *"Gerçek yasa tabiatla uyum halinde bulunan haklı mantıktır."* Bu yüzden, adalete ulaşma çabası, belli şartlarda, *"eşyanın tabiatı"*nı keşfetmedir. İster ilhama bağlı bir vukufla, isterse mantıki çıkarsamalarla desteklenmiş olsun, o belli şartlara önceden tasarlanmış sonuçların zorlanması adalet çabası değildir. İnsanın düşünme ve akıl yürütme yeteneğiyle donatılmış tek canlı yaratık olduğunu iddia ederek, **Cicero** yine insanın bir taneliğini vurgular. Bütün insanlar bu yeteneğe müştereken sahiptirler ve *"akılda müşterek olanlar hakta da müşterek olmalıdırlar,"* yani kanun ve adalet kavramları müşterek olmalıdır.

Cicero'da, onu **Eflatun** ve **Aristoteles**'e doğru geri çekmektense, ileri, Hıristiyanlığa doğru iten bir husus daha vardır: **Cicero**'nun güçlü toplumsal bir bağ olarak sevgi bilinci. Gerek **Eflatun**, gerekse **Aristoteles** katıksız rasyonalist olmaktan ötededirler ve *Politika* gibi *Devlet* de insanın tabiaten bir toplumsal hayvan olduğu ve devletin toplumdaki insan ihtiyacının nihai gelişmesi olduğu varsayımıyla başlar. **Eflatun** ve **Aristoteles**'in insanın toplumsal gereklerine ilgileri, devlette en üst noktasına varan siyasi birliklerin kaynağı ve başlama noktasıdır. Ama **Eflatun** ve **Aristoteles** için insanın duygu ve dürtüleri, yaratıcı aklın onlardan sosyal ve politik kurumlar biçimlendireceği ham maddeden fazla bir şey değildir. Muhabbet, **Eflatun** ve **Aristoteles** için siyasi birliğin, yani devletin gelişmesinin bir asli kaynağıdır, ama onunla ölçüye vurulabilecek bir standart değildir. Aksine, **Cicero**, kanunun temellerini bizim *"hemşehrilerimizi sevmemize olan tabii eğilimimizde"* görür.

Cicero'nun bu yönü ilk kilise babaları üzerinde derin etki yaptı. En iyi klasik Yunan düşüncesinin büyük bir kısmını Hıristiyanlık öğretileriyle uyumlu kılacak şekilde bir yeni tutumla uzlaştırarak aktarıyor göründüğü için, Orta Çağların başlangıcında belki en çok okunan ve anılan antikite siyaset yazarıydı.

Devletin çeşitli biçimleri üzerine düşüncelerinde, **Cicero**, ayırıcı ölçüyü devletin *amacı*'nda gören Aristotelesçi ilkeyi izler; ama hedefi adalet olduğunda, biçimin kanbağı, aristokrasi veya demokrasi olmasında pek fark gözetmez. **Aristoteles**'ten daha şüpheci olan **Cicero** devletin tercihe şayan bir biçimini savunmamıştır; çünkü krallığın kolayca tiranlığa, aristokrasinin plutokrasiye ve demokrasinin anarşik güruh yönetimine dönüşeceği korkusu taşımıştır. Bu yüzden, **Cicero** krallık, aristokrasi ve demokrasinin *"dengeli karışımının"* en iyi esas teşkilat olacağını düşünmüştü; onun karma düzenin erdemine olan inancı **Aristoteles**'e bir dönüştü; ama **Cicero** gibi kurnaz bir gözlemcinin kaçırmayacağı, Roma siyasi tarihinden alınan ders de bu tercihe katkıda bulunmuştur.

Cicero'nun **Aristoteles**'ten ileri gittiği nokta, yasal hukumetın temeli ve hürriyet hususunda halkın rızası noktasını vurgulamasıdır: *"Hürriyet halkın gücünün en büyük olduğu devlet dışında bır barınak sahibi değildir; ama hürriyet herkes için aynı değilse, hürriyet adına da layık değildir."* Hukukun kaynağı olarak halkın rızası ilkesi, Romalı kanun adamı için sıradan bir şeydi. Roma anayasal tarihinde yönetim sürecinin siyasi ve hukuki bir gücü olarak halk (populus) kavramı, modern zamanlarda demokrasi ve halkın kendi kendini yönetimi için yapılan dünya ölçüsündeki mücadele sırasında kastedilen ve vurgulanan *"halk"* kavramının yeniden kazandığı anlama benzer. **Eflatun** ve **Aristoteles**, *Polis*'i, şehir-devletini, sosyal sınıfları tanıyorlardı; ama halkı değil. Batı siyasi düşüncesindeki *"halk"* kavramı Roma felsefesinin değil, Roma kamu hukukunun bir katkısıdır.

KÖLE VE IMPARATOR: IKI STOACI FILOZOF

Eflatun ve **Aristoteles** bir hayati noktada yanıldılar: Her ikisi de, Yunanistan'ın bağımsız hükümran şehir-devletlerine bölünmesinin Yunanistan'ın siyasi sonuna varacağını açıkça algılayamadılar. Nasıl yirminci yüzyıl siyasi yazarları millî devleti siyasi hikmette nihai saydılarsa, her iki antik filozof da kendi çağlarının şehir-devletlerini bilinebilecek yegâne siyasi gerçek saydılar. Yunanlılar, önce Makedonlar sonra Roma tarafından boyunduruk altına alınınca, Yunan şehir-devletlerinin dışardaki *"barbarlar"a* üstün olduğu inancına dayalı **Eflatun** ve **Aristoteles** öğretileri imparatorluk çağına uymaz göründü. Önceden kendi kendini yöneten küçük siyasi toplulukların yurttaşı, etkin yönetici yurttaş durumundan edilgin imparatorluk tebaası haline indirgendi.

Bundan böyle, birey olarak kendisiyle ve bütün dünyayla ilişkisini kurabilecek bir insan felsefesine ihtiyaç vardı. Küçük ve ileri derecede bütünleşmiş şehir-devleti toplumunda birey ve topluluk arasında keskin sınırlandırmalar olmadığı için, insan ilişkileri esas itibarıyla yurttaşlık ilişkileriydi. Bir yandan birey kendini şahıs olarak etkileyecek köklü meydan okuyuşlarla nadiren karşılaşıyor, öte yandan bireyselliğinin topluca silindiği geniş kamusallığa nadiren sürükleniyordu. Şehir-devletinin çöküşü ve Makedon ve Roma imparatorluklarının yükselişi, değişen ruhî gerçeklikleri

ifade edecek yeni bir felsefeyi gerektiren siyasi ihtilâllerdi. İmparatorluğun yeni dünyasında, şehir-devletinin yakın dostluğa dayalı geleneksel bağları çözüldü; amacı iyi bir hayat değil kolay idarî işleyiş olan gayri şahsi ve herkese ait bir yönetim mekanizması o bağların yerini aldı.

Uzun süreden beri kendini beslemiş bulunan ruhî mekandan, şehir-devletinden mahrum kalan birey, şimdi kendini uyum sağlamak zorunda kaldığı iki aşırı varoluş arasına fırlatılmış buldu. Önce bir şahıs olarak kendi iç kaynaklarına atıldı. Bir şahıs olarak, geleneksel siyasi biçimlerin ve örgütlerin çözülmesi halinde bile hayatını idame ettirmek zorundaydı. Zengin topluluk hayatından yüzyıllar sonra yalnızlığın bu acı veren keşfi, geleneksel değerleri ve amaçları yeni dünyaya denk düşmez görünen o vakti geçmiş şehir-devleti sakinlerine gerçek bir darbe olsa gerekti.

Eğer imparatorluğun genişliği ve herkese aitliği, birey olarak yurttaşı kendinin daha çok bilincinde olması gereğine icbar etmişse ve onu küçük bir toplum hayatından çıkabilecek geleneksel tatmin kaynaklarından mahrum bıraktıysa, aynı zamanda onu bakış açısındaki mikyası dev boyutlarda genişletmeye ve dünya çapında düşünmeye zorlamıştır. Dünya imparatorluğunun yeni siyasi gerçekliğinde, şehir-devleti mahalli idarenin küçük bir birimi olmaktan pek az farklıydı ve birey, yabancı ve bilinmeyen insanlar, âdetler ve düşüncelerle dolu karmakarışık alanın bir parçası olduğu gerçeğine alışarak büyümek zorundaydı. Eski şehir-devletinin yurttaşıyla karşılaştırıldığında, yeni imparatorlukların uyruğu çifte gerginliğe katlanmak zorundaydı: Daha yoğunlukla hissedilen *bireysel* ve aynı zamanda, bakış açısı yönüyle, önce olduğundan daha *evrensel*.

Yunanistan'ın siyasi bağımsızlığını bile kaybettikten sonraki entellektüel canlılığı öyleydi ki, **Eflatun**'un ve **Aristoteles**'in pek rağbette oldukları zamandaki gibi zihnî faaliyet ve felsefe alamnda dünyayı sürüklemeye devam ediyordu. Bizzat **İskender**, eski imparatorlukları ve Doğu devlet-

lerini fethettiği zaman, yeni *Greco-oriental* yahut *"Hellenistic"* dünya boyunca, Yunan dilini yaygınlaştırdı. Gerçi dar Yunan vatanseverliği açısından, *"barbarların"* Hellenleştirilmesi, *"saf"* Yunan kültürünün sahteleştirilmesi ve sulandırılması olarak görülebilir; ama dünya tarihinin daha geniş üst noktasında, Hellenizasyon, Yunan hayatının temel değerlerini âlemşümûl medeniyete aktarma süreciydi. Kavmî saflığın daha geniş melez insanlık ırmağında sulandırılarak kaybedilmesi görece olarak küçük bir kayıptır.

İ.Ö. 300'dan İ.S. 200'e kadar, beş yüzyıl, bizzat Yunanistan'ın kendi payına önemli bir rol oynamaktan asla geri durmamasıyla, Hellenistik kültürel etkinin hakimiyetinin yüzyıllarıydı. Hatta Roma siyasi ve ekonomik gücünün zirvesinde iken bile, Latin dünyasının Hellenizasyonu, Hellenistik dünyanın Romalılaştırılmasından daha fazlaydı. Romalılaştırma ve Latinleştirme yalnızca Hellenistik kültürle yarışmaya girmediği alanlarda kalıcı başarılar haline gelebildi. Tarih, bir medeniyetin böyle uzun hegemonyasına asla şahit olmazdı; buna en yakın çizilebilecek paralel olarak, Fransız kültürel önderliğinin on yedi ve on sekizinci yüzyıllardaki etkisi iki yüzyıl devam etti; ama millî toplumların bir yabancı dil, sanat, felsefe, bilim ve düşünce kalıbına tamamen dökülmesi anlamında onun kadar yaygın ve yaratıcı olmadı.

Hellenistik dönem, yine de Yunanistan'ın kendi dışındaki dünyaya olan çarpıcı etkisiyle değil, aynı zamanda Yunan olmayan unsurların Yunan hayatına sürekli duhûlüyle karakterize oldu. Yunanistan, yavaş yavaş bir kaynak olmaktan uzaklaşıp yeni düşüncelerin evrensel takas yeri durumuna geldı. Yunanlı olmayan düşünceler, yeni yaklaşımlar, Yunan dili ve biçimleri kılığı içinde âlemşümûl bir temas imkânına ve belki kabul edilme şansına sahip göründüler Sonuç olarak tek tek insanlar ve baştan aşağı bazı aileler isimlerini Helenleştirdiler, Yunan dilini benimsediler, İskenderiye gibi yeni öğrenim merkezlerinde Yunanca öğrendiler ve kendilerini Hellenistik kultürle özdeşleştirdiler.

M.Ö. 300'den M.S. 200'e kadar devam eden bu beş yüzyılın en temsil edici ve etkili felsefi okulu Stoacılıktı. Bu okul **Zenon** tarafından İ.Ö. 300 yıllarında kuruldu ve adını **Zenon**'un Atina'da öğretim yaptığı Boyalı Sundurma (yahut Stoa)'dan almıştır. **Zenon**, Helenleşmiş, Finike asıllı bir Kıbrıslıydı ve Atina'nın bir yabancısıydı. Benzer şekilde, Stoa düşüncesinin hemen hemen bütün ileri gelenleri Yunan yerleşim bölgelerinin çevresinden daha ötelerden gelen, Yunanlı olmayan kimselerdi. Stoacılığın coğrafî çeşitliliği, onun sosyal sınıflar içindeki yayılmışlığıyla imtizac etmişti; belki Stoacılığın âlemşümûl bildirisinin simgesi olmak üzere ona en büyük liyakatle timsal olabilecek iki kişiden biri, Küçük Asyalı bir köle ve diğeri de Romalı bir imparatordur.

Epiktetus (takriben M.S. 50-120) genç yaşta Roma'ya gelmiş Firigyalı bir köleydi. Efendisi önce felsefe öğrenmesine izin vermiş, sonra azad etmişti. O zamandan itibaren **Epiktetus** Roma'da kendi okulunu kurdu; M.S. 89'da, İmparator **Domitian** filozofu Roma'dan kovdu ve **Epiktetus** felsefe öğretmek üzere Yunanistan'a gitti. **Sokrates** gibi **Epiktetus** da hiç kitap yazmadı; şakirdlerinden biri, **Flavius Arrian**, bir Romalı memur, **Epiktetus**'un derslerini ve sohbetlerini *Söylevler*'de ve kısa *El Kitabı*'nda kaydetti. Bunlar onun temel görüşlerinin bir özetini verir.

Epiktetus'un sağlığı pek iyi değildi ve erkenden topal olmuştu. Kendisi de **Nero**'nun sarayında azatlı bir köle olan efendisi bir keresinde **Epiktetus**'un bacağını burdu. **Epiktetus** serinkanlılıkla gülümseyerek, *"Kıracaksın,"* dedi. Efendisi burmaya devam etti ve bacak kırıldığında **Epiktetus** yalnızca *"Sana söylemiştım,"* dedi. Bu anektod, Stoacılığın halk düşüncesinde hususi karakteristiği haline gelmiş niteliklerini yansıtır: bütün şartlar altında zihnin metaneti, zihnin ve iradenin maddeyi ve acıyı yere seren zaferi.

Epiktetus'un en ünlü felsefi izleyicisi, M.S. 161-180 yıllarında Roma imparatoru olan **Marcus Aurelius**'dur (M.S. 121-180). **Marcus Aurelius** Roma'da, İspanyol asıllı

bir ailede doğdu. Tahtına varis olduğu kimsenin yeğeniydi, dolayısıyla genç yaşta halkın işleriyle temas kurabildi. **Eflatun**'un *Devlet*'te düşlediği gibi, tarihteki yarım düzine filozof-hükümdardan biriydi ve belli filozof tarafı, Roma imparatoru olan tarafından biraz daha yüklüydü. **Epiktetus** gibi **Marcus Aurelius** da kitap yazmadı. Onun *Düşünceler*'i bir kitap değildi ve şimdiki haliyle kendisi tarafından düzenlenmiştir; daha çok günlük niteliğinde (ki bazen bu başlıkla görülür) dağınık notlar ve gözlemlerden oluşmuştur. Halka sunulmak üzere değil, kendisine faydası olsun diye kaleme almıştır.

Yazar, Roma imparatoru olduğu halde, ilk gençliğinden itibaren ustalıkla kullandığı Yunan dilinde yazmıştır. Yabancı dilde yazan bir başka ünlü hükümdar, Prusya kralı **Büyük Frederick**'ti. Kendi ana dilinin *"atlara uygun düştüğü"*nü belirterek Almanca yerine Fransızca kullanmayı tercih etti. **Marcus Aurelius** döneminde Yunanlı olmayanların Yunanca yazmaları rastlanmayan bir şey değildi; tıpkı on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda eğitim görmüş insanlar arasında Fransızcanın hiçbir rakibi olmadığı gibi, Yunanca o sırada bir prestij ve beynelmilel iletişim diliydi.

Marcus Aurelius felsefe alanında kendinden önceki Stoacılara olan borcunun bilincindeydi; ama derinden saygı duyduğu ve sözlerini sık sık kelimesi kelimesine zikrettiği **Epiktetus**'a özel bir vefa göstermiştir. Kendini mütevazi bir köleyle yakından özdeşleştirerek, **Marcus Aurelius**, milliyetlerine ve hayattaki yerlerine bakmaksızın bütün insanların eşitliğine olan Stoik inancı uygulamaya sokmuş oluyordu.

Stoacılar kendilerini ilk planda siyasi teorisyenler olarak düşünmediler ve Stoacılık bir devlet teorisi değildi. Bu vakıa, yine de Stoacı düşüncenin hükümet ve siyaset üzerinde hesaba katılır bir etki yürütmesine engel olmadı; bu, hususen birçok Helenistik ve Roma dönemi kralının ve yüksek görevlinin, Stoacılığı uygulamasalar bile Stoacı görunmekten hoşlanmaları sebebiyle böyleydi. Stoacılık bireye örgütlü bir topluluğun üyesi olarak değil birey olarak yönelir ve gücü ve

zaafı bu özelliğinde yatar. Bireye ahlâkî bakımdan teveccüh, **Eflatun** ve **Aristoteles**'in sıkı örgülü şehir-devletinde olduğu gibi, kişinin kendi topluluğunun yasa ve âdetlerine tapınması veya onları put edinmesi için değil, tabiatla ahenk içinde yaşamak içindir.

Stoacı tabiat kavramı, sayısız cin ve tanrının önceden tahmin edilemeyen maceralar içinde kaynaştığı, kendinden önceki tabiat kavramından ne kadar farklıysa, kendinden sonra tabiatı fizik kanunlarına uyarak çalışan bir makina gibi gören anlayıştan da o kadar farklıdır. Stoacı tabiat kavramı birinden daha az demonistik, öbüründen de daha az mekanistiktir: Tabiat hem gelişme sürecini, hem amacı hem de sürecin yöneldiği, neye hayat verilmesinin amaçlandığı ilkeyi içinde barındırır. Tabiat, bütün kâinat (Cosmos) böylece kendi amaç ve hedefiyle içiçedir ve tabiata uygun yaşamak demek onun içinde kaim bulunan ahenk ve düzenliliğe yönelerek onunla işleyiş halinde olmak demektir. *"Her şeyi yöneten bir eylem ilkesi"* demek, insanın kendisiyle bir olması, kendini bilmesi ve insanın kendi amaçları ve akli ilkeleriyle uyum halinde davranması demektir.

Tabiat gibi, insanlar da her alana yaygın uyumlu ve akli olan düzenin gereklerine bağımlıdır ve tıpkı kozmik barışın bu yasa ve ahengin ifadesi oluşu gibi, bireyin sükuneti de *"zihnin iyi bir düzende bulunmasından başka bir şey değildir."* Stoacı görüşe göre insan ve tabiat birbirinin tezadı değildir; her ikisi de arızî farklardan çok daha önemli olan akıl ve ahengi paylaşırlar. Bu yüzden, insanın *"gerçek benliği"* onun eti, kemiği, sinirleri değil, bunları kullanma melekesidir, yani aklıdır. Akıl, dünyaya bir bütün olarak hayat ve hedef sağlayan ne ise onun paylaşılmasına aracılık eden, insanın insan olarak karakterize edilmesini mumkun kılan parçadır.

İnsan bir kez kendi akli yeteneğini kendisinin gerçek tabiatı olarak tanıdı mı, artık tümel *"kendiliği"*ne ulaşabilir; başka bir deyişle, eğer hayatını esasî olanın uyumunda yö-

netmeyi öğrenir, aklıyla yaşarsa. Bunun için, dış olaylar tarafından şiddetli ölçüde etkilenmekten geri durmalıdır. Dış olaylar kendi başlarına ne iyi ne kötüdür, ne acıyı ne de hazzı onlar üretmez. Çünkü, insanın zihnini karıştıran, olaylar değil olaylar üzerine verilen hükümlerdir. Eğer insan akli bir varlık olarak sahip olduğu iç hürriyeti muhafaza ederse, hiçbir dış kötülük yahut kötülük tehdidi, hatta ölüm, onun hürriyetini, benliğini, akli bir varlık olarak niteliklerini kıracak kadar güç gösteremez. Şu halde dış nesneler kendilerinde iyi veya kötü değildirler; onlar yalnızca *"iradenin onlarla uğraşırken kendi iyiliğini veya kötülüğünü bulacağı hammaddelerdir."*

Özellikle **Epiktetus**, yalıtılmış bireyin, yaltakçı dalkavuklarla çevrili ve karşı konulmaz bir gücü elinde tutan tirana karşı kendini nasıl koruyacağı meselesiyle uğraşmıştır. Tiran, bireyler üzerinde, onların korktukları ölçüde güç sahibidir, yani onların, mülkiyet gibi, sıhhat gibi, canlı kalmak gibi, ellerinde arızî olarak tuttukları şeyleri iç hürriyetlerinden, hiç kimsenin hükümranlık kuramayacakları akıllarından daha değerli saydıkları ölçüde. Demek ki, bir tiranı ayakta tutan, polis ve hapishane gibi dışa müteallik zorlayıcı araçlar üzerindeki hükmü değil, fakat insanların böyle dış baskılar karşısında hakiki tabiatlarını korumaktaki başarısızlıklardır. Başka bir deyimle, tirana asalak gücünü veren, insanların bedenleri üzerindeki değil zihinleri üzerindeki denetimidir; eğer insanlar tabiatlarına, akıllarına ve hürriyet iradelerine uygun yaşasalar, tiranca iktidar kalıcı olamaz.

Epiktetus ve **Marcus Aurelius** şunu söylemekle önemli bir düşünceyi dile getirirler: *"Hiç kimse bizden hür irademizi söküp alamaz"* ve hatta ölüm bile, bedenin maddi kısmının kendini oluşturan diğer unsurlara geri dönmesini intac ettiği için korku verici değildir. Daha da ötesi, derler ki, insan ölümden hoşnut olmalı, çünkü o tabiatın iradesinden bir şeydir; insan *"tabiatın işlerinden biri olarak"* ölümü bekleyebilmelidir. Bu yüzden Stoacı kendi denetimi ötesindeki

olaylardan kendını ayırır. *"çünkü irademin ötesindeki, benim için hiçtir."*

Epiktetus, yabancılaştırılamaz aklı nefs öğretısinin insanlara *"kanunları küçümsemeyi"* öğrettiği yolundaki itirazın bilincindedir. Bu itiraza cevap verirkenki delili inceliklidir: *"Stoacılık siyasi itaatsızlığı talim etmekten uzaktır, gerçekte bizi kanunlara itaatkâr kılar"* der, çünkü Stoacılık bize *'zavallı vücudumuz,' mülkiyetimiz, ebeveynimiz, çocuklarımız sözkonusu olduğunda işi oluruna bırakmayı öğretir; herşeyden pes etmeyi, herşeyden vazgeçmeyi, sadece yargılarımızı elde tutmayı öğretir ve bunlar* ***Zeus****'un irade ettiği şeylerdir ki, her insanın özel mülkü yargılarıdır."*

İnsanın yargılarının *"herşeyin en yücesi"* olduğuna hayretle karşılık verenlere **Epiktetus** şu yolla mukabele eder: Yöneticilerin belli başlı meşguliyeti saraylarda yaşama zevki, kölelerin ve azadlı kölelerin hizmetlerinin keyfini sürmek, bayramların ve oyunların tadını çıkarmak, ordular ve polis kuvvetleriyle destekli iktidarını yürütmek ve diğer maddi şeyler oldukça, akıllı ve duyarlık sahibi kimseler bu kimselerin değil de kendi yargılarının üstünlüğünü neşeyle benimseyeceklerdir. Söyleyin, dışa muteallik kuvvetler tarafından fethedilemeyen ahlâkî kişilikle karşılaştırıldığında, bu sayılan işler ne kadar önemsizdir. İnsanların yargılarını ve akıllarını etkilemek için, hükümdarlar kendilerini maddi şeylerle daha az meşgul etmelidirler, der **Epiktetus**; eğer başkalarının düşüncelerini anlamak istiyorlarsa, kendi akli varlıklarıyla daha çok meşgul olmalıdırlar. Demek ki, Stoacı, kral veya tiranın haricî kuvvetler alanında yaptıklarına ruhsat vermek istiyor, çunkü hükümdarın üstünlüğü bu alanlardadır, *"oysa, diğer yandan, ben daha iyi adamım, bana ruhsat vermek sana düşer, çünkü neyin ilgi sahama gireceğine sen karar vermedin, ben karar verdim."*

Stoacı öğreti çelişkiden ârî değildir. Eğer hayatın, mülkiyetin, ailenin, görevin, sağlığın ve hürriyetin değeri aşağılanırsa, yurttaş hükümdarın emirlerine itaate hazırca tema-

yül gösterir; hükümdar onları başeğmeye zorlayacak fizikî araçlara sahip oldukça böyledir. Bu anlamda Stoacılık, çağlar boyu *muhafazakâr* etki göstermiştir. Bunu bireyi varolan güçlere bütünüyle boyun eğmede cesaretlendirip kendini bir kişi olarak gerçeklemeyi farklı düşünce ve eylem alanlarına hasrederek yapmıştır. Diğer yandan, ölüm pahasına da olsa uzlaşmayı reddeden Stoacı tümel bireysel *ahlâkî bütünlük öğretisi*, hiç kuşku yok ki inkılapçı belirtiler taşır. Bazı yöneticiler, haricî, biçimsel itaatle tatmin olur. Diğerleri içten katılım ve iradî kabulde ısrar eder ve işte burada Stoacılık, bunların insan ilişkilerinde *"her şeyin en yücesi"* olduğunun bilincine varmakla, belirgin bir şekilde *inkılapçı* havaya bürünür. Tiranlara ve diktatörlere karşı duracak olan, şu veya bu parti programı değil, ama kendilerine ve başkalarına, akla ve adalete inançları herhangi bir haricî baskıyla kırılamayan bireysel insan varlıklarının ahlâkî cesaretidir.

Stoacılıktan önce hiçbir felsefe, belki ondan sonra da hiçbiri, öğretisini bireysel sorumluluk ve bütünleşmenin böylesine altını çizerek merkezî bölgesine oturtmamıştır. Stoacılık bunu dinlerin itiyat edindiği üzere cezalarla tehdit ve mukafatlarla vaatte bulunarak yapmış değildir. Stoacılar, nihai hedef olarak, ölümlülerin ümitle bekledikleri ruhun ölümsüzlüğünü de yüceltmemişlerdir. Bir felsefi veya ahlâkî inanç nadiren insanlardan bu kadar çok isteyip onlara bu kadar az vermeyi göze almıştır. Sonuç olarak Stoacılık kitlelere ve gruplara cazip gelmemiş, ama (sonradan **Immanuel Kant**'ın getirdiği) *"categorical imperative"*in içlerinde yaşadığı ve yılmaz bir güç olarak bulunduğu bireylere hitab etmiştir.

Demek ki, Stoacılık birbirine zıt iki tip insanı cezbetmiştir: Birincisi, düşünceye yatkın, ermişce zühd ehli. Bunlar zihin ve ruh sükûnetine dünyadan çekilerek varırlar ve bunlar için aşk, dostluk, acı, zevk, mülkiyet, makam bir anlam ifade etmez. Kendilerini gerçekleştirmeyi tefekkur ve düşünceye dalmakta bulurlar; düşünce, onları sonsuz derecede küçük parçası oldukları *Bütün*'le kaynaşmaya yaklaştırır.

İkinci tip Stoacı, tersine, daha etkindir; *Bütün*'le olan beraberliği tefekküre dalarak değil, kendi hayatını da ihata eden yüce hedefleri ve amaçları uğruna çalışmakta bulur.

Epiktetus, genellikle düşünce yanı ağır basan Stoacılardan sayılır. Mamafih kabul eder ki *"günümüzde ihtiyaç duyulan, deliller değildir,"* ama *"delillerini uygulayacak ve eylemle onlara şehadet edecek adama gerek vardır."* Bunun yanısıra, uçsuz bucaksız imparatorluğu yönetmek için yüklü çalışmayla geçen bir ömür harcayan **Marcus Aurelius** şöyle der: *"Kötülük edilgenlikte değil, etkinlikte barınır ve mantıklı toplumsal hayvanın iyiliği, tıpkı fazileti ve kötülüğü gibi, edilgenlikte değil etkinlikte barınır."* Ahlâkî mirasının kaynaklarını çözümlediği *Düşünceler*'in başlangıcında **Marcus Aurelius** ona *"iyilik yapmaya hazır olmayı, başkalarına gönülden vermeyi, iyi umutları yeşertmeyi, dostlar tarafından sevildiğine inanmayı"* önceden öğrettiği için kardeşine şükranlarını bildirir. Stoacılığın ahlâkî ideali, bir Yunanlı Stoacının **Pliny** tarafından tercüme edilen sözlerinde en canlı şekilde dile getirilmiştir: *"Tanrı, insanın insana yardımıdır"* (Deus est mortali iuvare mortalem).

İki Stoacı tip arasında belli bir zıtlık derecesi vardır Bu zıtlık, tamamen uzlaştırılamayan iki felsefi kavrama dayanır. Bir yanda dünya Akıl, Yasa ve Ahenk terimleriyle düşünülür ve nesneler ve olaylar kozmik gereklilik alanında (taayyün etmişlerdir) belirlenmişlerdir. Öte yandan devamlı hareket halinde olan ve insan iyiliği ve aklının yardımıyla daha hızlı hareket eden akli dünya düzeni karşısında, bir irade serbestisi ve çalışmaya müteallik bir ahlâkî görev var. Bu iki ana tip stoacı arasındaki tenakuz, tabiî kanunla ferdî hürriyeti veya dünyanın önceden belirlenmiş ahengiyle dünyanın açığa çıkmış ihtilaflı halini uzlaştırmaya çalışan birçok felsefenin ve dinin karakteristiğidir.

Önceden konulmuş mutlakların reddi, kitle hareketlerine duygusal cazibesini kazandıran kesinlik arayışını tatminde yetersiz kaldığı için, Stoacılığı halk tarafından kabul

edilen bir inanç olmaktan alıkoymuştur. Stoacılık, bu düşüncenin sert talepleriyle kendini eşit kılabilecek güçlü kişilikler tarafından benimsenmiştir. Bütün bu insanların yapabileceği, tabiatla uyumlu yaşamak ve çalışmaktır, yani her davranışı ve nesneyi olabileceği en yüksek seviyedeki mükemmelliğe getirmektir.

Dışardan bakıldığında, böylesi davranışlar belki ebedî ve mutlak değerlerle kıyaslandığında önemsiz görünürler. Bu yüzden Stoacılar hayatı bir oyuna benzetirler: *"Hatırlayın ki, siz bir oyundaki oyuncusunuz ve neyi oynayacağınızı Oyun Yazarı seçer: Rolünüzün kısa olmasını istemişse kısadır, uzunsa uzun. Eğer yoksul adam rolü oynamanızı istemişse rolünüzü bütün gücüyle oynamalısınız; rolünüz sakat adam, devlet adamı yahut sade (dürüst) adam olabilir. Zira sizin işiniz size verilen karakteri oynamak ve iyi oynamaktır; rol dağıtımı, Başkasının seçimidir."* Önemli olan şey, bu yüzden, tıpkı oyundaki oyuncunun yaptığı gibi insanın çabasını o çabanın nihai değeri ve hedefine bakmaksızın, yerli yerince, iyi yerine getirmesidir. Cennet vaadi ve cehennem tehdidi olmaksızın, Stoacılar, tıpkı bir aktörün kendi kişiliğinin karakterinden çok rolünü oynamakla ilgilendiği veya oyunda kendi yerinin başarılı veya başarısızca doldurulup doldurulmadığıyla ilgilendiği gibi, ellerinden geleni yapmak ve rolünü iyi oynamakla tatmin olurlar. Stoacıların hayatı bir oyun olarak gören sembolizmi, birbirlerine almaşık olabilecek düşünce ve davranış, gereklilik ve hürriyet, önceden belirlenmiş mükemmellik ve mükemmelliğe ulaşma çabası arasında gerginlik doğuran iki Stoacı yakanın karşıtlığını yansıtır. Bununla birlikte, Stoacılığın bu zıtlıklarının, sakat mantığın veya felsefenin giderilebilir noksanlıklarını değil, hayatın kendisini yansıttığı söylenebilir.

Daha önce belirtildiği gibi, şehir devletinin çöküşü ve imparatorluğun yükselişi, sadece ferdi ferd olarak kendinin daha bilincinde olması durumuna getirmedi, aynı zamanda ufuklarını da genişletti. Burada da yine Stoacı felsefe huzur-

suz ve değişen toplumların ihtiyaç ve meydan okumalarına felsefi cevaplar sağlamaya teşebbüs etti. Stoacılığın kurucusu, Hellenleşmiş Fenikeli **Zenon**, anti-**Eflatun**cu bir *Devlet* yazdı. Burada, ideal devletin bir dünya devleti olması gerektiğini ve herbirinin kendine mahsus yasaları ve adalet kavramı bulunan birçok bağımsız devletin varlığına bir son verilmesi gerektiğini savundu. Yurttaşlık her insan için âlemşümûl olmalı ve mahalli âdet ve uzlaşmalar yerine, âlemşümûl olarak kabul edilmiş, akla dayalı bir kanun sistemi olmalı. **Zenon**, ona yapay görünen tapınak gibi, mahkeme salonu gibi, para ve evlilik gibi kurumlara da karşıydı ve kadınların eşitsizliğini şiddetle mahkum etti; bunu, **Eflatun**'un yaptığı gibi yönetici sınıfa mensup kadınlar için değil, bütün kadınlar adına yaptı. İnsanların tabiaten köle olduklarını iddia eden **Aristoteles**'in zıddına, **Zenon** ve ilk Stoacılar köleliğin tabiî kanuna aykırı olduğunu, kuvvete ve menfaate dayalı bir keyfî uzlaşmadan fazla bir şey olmadığını ve tabiaten aşağı hiçbir milletin ve etnik gurubun bulunmadığını, kimsenin kendini üstün sayanlara hizmet için münasip sayılmayacağını ısrarla ileri sürdüler.

İlk Stoacıların Hellenleşmiş, Yunanlı-olmayan kişiler olması onların Yunan hayatını yeni bir gözle değerlendirmelerini sağladı. Hiçbir şeyi olduğu gibi kabul etmediler, kutsanmış tabular önünde ezilmediler ve hatta sağlamca tahkim edilmiş uygulama ve ön yargıları eleştirel incelemeye tabi tuttular. Daha sonradan böyle köktenci saldırılar, bilhassa Roma Stoacılığın merkezi haline gelince yumuşatıldı.

Pratik kafalı Roma Stoacıları bütün uzlaşma ve kurumlaşmaları itham eden başlangıçtaki tavrı terkettiler, ama temel tek dünya Stoacı öğretisini elde tuttular. Stoacılığın tümtanrıcı ve tümakılcı bakış açısına göre kâinat Tanrı'dır ve Tanrı Akıldır. Âlemşümûl akıl tarafından yönetilen bu *"nesneler çerçevesi"*nde *"insanlar ve Tanrı birleşmiştir"* ve bu birlikten, **Epiktetus**'un sözleriyle, *"Yalnız benim kendi babamın veya dedemin doğumuna sebep olan tohum değil,*

aynı zamanda doğmuş olan herşeyin ve yeryüzunde yetişmekte olan herşeyin ve özellikle akıllı yaratıkların tohumu çıkar - zira yalnızca bu akıllı yaratıklar, akıl bağıyla Tanrı'yla temas kurmakla tabiaten Tanrı toplumunda hisse sahibi olmaya uyanlardır- neden insan kendine kâinatın yurttaşı ve Tanrı'nın oğlu adını vermesin?" **Epiktetus**, Yahudi-Hıristiyan tek tanrıcılığıyla şaşırtıcı paralellikler kurarak, insanlığın kardeşliği öğretisini dile getirmiştir. Çünkü bütün insanlar, *"Yaratıcı, baba, hısım olarak Tanrı"*ya sahiptir.

Marcus Aurelius, âlemşümûl siyasi ve yasal birlik düşuncesini daha açıklıkla formüle eder. Mademki bütün insanlar müştereken zihin sahibidirler, *"akıllı varlıklar olmamız yönünden akıl da müşterektir: Eğer böyleyse, bize ne yapıp yapmayacağımızı emreden akıl da müşterektir; eğer böyleyse, müşterek bir kanun da vardır; eğer böyleyse, biz aynı kanuna uyan hemşehri-yurttaşlarız; eğer böyleyse, hepimiz aynı siyasi topluluğun üyeleriyiz; eğer böyleyse, dünya bir bakıma bir devlettir."* **Marcus Aurelius** kendini hem Roma İmparatoru hem de dünya yurttaşı olarak görür: *"Ama benim tabiatım akli ve içtimaidir; **Antoninus** olduğum (sürece) kadar şehrim ve ülkem Roma'dır, insan olduğum sürece (kadar) vatanım dünyadır. Öyleyse sadece bu şehirler için yararlı olan nesneler benim için yararlıdır."*

Böylece görüyoruz ki, Stoacılar akıl yürütme yeteneğini bütün insanlar tarafından paylaşılan en insanca nitelik sayarlar. Aklın kanunları, kabul edilebilirliklerini insanların bünyelerinde barındırdıkları hakikat ölçülerinden ziyade uzlaşmaya ve kurnazlığa borçlu olan teşriî ve siyasi kurallar üzerinde bağımsızca geçerlidir. İnsanları ayıran hususlardan ziyade insanları birleştiren hususlara ağırlık vererek, Stoacılar yalnızca dar kavmiyetçiliğe ve kaba milliyetçiliğe saldırmış olmadılar, ama aynı zamanda bugün bile gerçekleştirilmesi zor olan devrimci bir öğretiyi, kadınların ve kölelerin eşitliğini savundular.

(1) Imparatorun tam ismi **Marcus Aelius Aurelius Antoninus**'tur.

Stoacıların insanlığın birliğini bir kez sarahaten anlamış olmaları (akli ve din dışı bir temelde bu kavrama tarihte ulaşan ilk onlardı) cinsiyet, sınıf, toplumsal konum ve siyasi makam farklarını nispeten önemsiz kıldı. İnsanların birliği, tabiat kanunu fikriyle ayakta duran genişçe bir dünyanın cüzüydü. Tabiat kanunu fikrinin geçerliliği, kralların ve imparatorların emirnameleri ile değil, iç dünyadaki akılsallıkla korunur. Stoacı tabiat kanunu kavramı, *ius naturale* (tabiî kanun) denilen Roma felsefi düşüncesinde, *ius gentium* (milletlerin kanunu) denilen Roma hukuk sisteminde olduğu gibi pratik uygulamasını bulmuştu. Böylelikle, beynelmilel hukukun daha sonraki gelişmeleri için bir temel hasıl etmiştir.

Nazariyede, milletlerin kanunu ile tabiî kanun arasında keskin bir ayırım vardı; meselâ kölelik Roma hukukçuları tarafından tabiî kanuna aykırı sayılmakla birlikte milletler kanununun bir kurumu olarak tanınıyordu. Yine de, *pozitif hukukun kurallar bütünü* olarak milletlerin kanunu ile *kanunun ne olması gerektiği*'nin *felsefi sistemi* olarak tabiat kanunu arasındaki keskin nazari fark Stoacı düşüncelerin etkisi altında tedricen terkedildi ve bu ikisi artan bir benzerlikle ele alınıp özdeşleştirildi. Çünkü, daha önce açıkladığımız gibi, Stoacılık insan kurumlarının insanları birbirinden ayıranlarının üzerine değil, onları birleştirenlerin uzerine vurgu getirmektedir. İnsanları yaklaştıranlar asli ve diğerleri arızî, mahalli ve keyfi sayılıyor. Tabiî kanun ve milletlerin kanunu bir tek felsefi kavramda meczedilmiştir. **İmparator Justinian**'ın *Corpus Juris Civilis*'indeki *Institutes*'de tanımladığı üzere bu felsefi kavrama göre: *"Tabiî aklın bütün insanlar için tanzim ettiği kanun butün milletlerce muşahade edilir ve ona milletlerin kanunu denir, çünkü bütün milletler ondan istifade eder"* (1.2.1). Böylece Roma hukuku nereye yayılmışsa -ve girdiği yere kök salmıştır- oraya bütun insanların *"bir dünya"*da yaşadığı yolundaki Stoacı duyguya borçlu olduğu vasfı, herkese açık olma ve âlemşümûllük vasfını taşımıştır.

Stoacılığın Hıristiyanlık üzerine etkisi, Roma hukukuna olduğundan daha az derin değildir. **St. Paul** *"Ne Yahudi, ne Yunanlı, ne bağımlı, ne de hür"* vardır derken, Stoacı mirasla tam bir uyum halindeki bir ideale soluk vermiştir

Üçüncü kez, Stoacı öğretiler modern zamanlarda hayat verici bir yanıyla rol oynamıştır. İlk olarak, on altıncı yüzyıldan itibaren yeni bir beynelmilel hukukun gelişimi, tabiî hukuktaki canlanmayla, din dışı ve dinî temellerine dayanarak güçlendirilmiştir. Süreç sona ermiş değildir ve âlemşümul yönetimin âlemşümul hukuk ve adaletle, Stoacı gözle görülmesi hâlâ gerçekleşmesi beklenen bir şeydir. Stoacı düşüncelerin ikinci etkisi, on sekizinci yüzyıl Fransası'nda Fransız İhtilali'ni yapanların geleneksel dinlerin, imtiyazların sınıfların baskıcı uzlaşmalarını tanımaksızın saf akli ilkelerle yeni bir dünya kurmak isteğiyle hürriyet, eşitlik kardeşlik, idealleriyle tutuşarak belirmelerinde ortaya çıkmıştır. Nihayet, Stoacı *"kanunun üstünde kanun"* düşüncesi Amerikan anayasal sisteminin temel ilkesi haline girdi. Bu sistem hakimler tarafından kıskançlıkla korundu ve Amerikan halkından derin saygı gördü. Amerikan halkı, yanılabilir insanların duygu ve menfaat azdırmalarına kapılabilen bakış açısını kabul etmek istemedi. Bütün şartlarda bağlayıcı olan *"kanun üstünde kanun"*u kabul etti.

Her inkılap kendini haklılaştırmak için tabiî hukuka yönelir. Dolayısıyla, halk inkılabı yaşamış her ülke, mirasına bir kısım tabiî hukuk sindirmiştir. Birçok başka ülkeden farklı olarak Birleşik Devletler, kendi büyük inkılabını tarihî tecrübenin birçok başka aşamalarından biri olarak değil, asli varlığının kaynağı ve mahreci olarak görür. Sonuç itibarıyla, tabiî hukuka uygun düşünme geleneği, doğrudan Stoacı ilkelere dönen bir gelenektir ve özellikle Birleşik Devletler'de güçlüdür.

ERMİŞ AUGUSTINUS

Roma iktidarının beşinci yüzyılda yıkılışı, bir siyasi inkılabın ötesinde bir şeydir. Kuzeyden gelen Germanik fatihler, sakinlerinin gözüne ebedî ve alemşümûl görünen İmparatorluğu silip süpürdüler ve yok edilemez sanılan bir medeniyetin ve hayat tarzının izini bırakmadılar. Denilebilir ki, Roma'nın genel yıkılışı ve çözülüşünün belirtisi olarak askerî çaresizliği, onun düşüşünde derindeki sebeb sayılmaz. Askerî yenilgi çözülme ve bozulmanın başlangıcı değil, sonucuydu.

Roma'nın çöküşü, onun asıl medeni erdemlerine karşı artan ihanetle ve Roma esprisinin despotik, monarşik emperyalizm lehine cumhuriyetçiliği terkedişiyle başladı denilebilir. Büyük maddi refahın göbeğinde, metanetteki başarısızlığın ve inanç kaybının işaretleri görülmüştü; hepsinin üzerinde, yoksulluk, kölelik, toprak köleliğinden doğan sosyal çatışmaları çözmede gösterilen yetersizlik ve isteksizlik Roma'nın zayıflamasına çok şey kattı ve Roma İmparatorluğu'nun barbarlar tarafından nihai olarak zaptı, karanlık ormanlar ve sonsuz kırlar gibi medenileştirilmemiş bölgelerin kültürel bilinmezlik bölgelerinden fışkırdı.

Gotik, Vandal ve Hunlu savaşçılar yalnızca yıkmayı biliyorlardı. Roma dünyasının yerine koyabilecekleri veya onunla temasa geçebilecek bir medeniyetleri yoktu. Batının

kaydedilmiş tarihi, bir hayat tarzının baştan başa yıkıldığı, insanların atalarının yüzyıllardan beri bildiklerini unuttukları ve yeni bir varlık alanına el yordamıyla ulaşmaya çalışırken herşeye yeni baştan başlamak zorunda kaldıkları bir felaketin benzerini tanımamıştır.

Bu, uzun ve acı verici bir tecrübeydi ve ölüme yakın bir hastalığın tedricî bir iyileşme süreci olan Orta Çağ dönemi, Roma'nın beşinci yüzyılda yıkılışından on beşinci yüzyılda antikite düşüncesinin ve bilgilerinin canlanmasına kadar geçen on yüzyılı kapsar. Bu dönemde, öğrenmeye olan ilgi son döneme kadar yoğunluk sahibi olmadı; çünkü ilerlemenin yürüyüşünü ve bilimsel gelişmeyi artık hiçbir şeyin durduramayacağı ve tarihin sonu gelmez bir hürriyet sürecinin kendini dünya uzerınde tezahür ettirdiği varsayımı son dönemin malıdır. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda bir alâmet haline gelmiş bulunan bu iyimserlik, bizim I. ve II. dünya savaşlarımızda şiddetle sarsıldı ve hür milletlerin yenilmelerinin yeni bir karanlık çağ başlatabileceği görüldü Atom ve hidrojen bombaları eğer yeni bir savaşta kullanılacak olursa, on beş yüzyıl öncekinden çok daha ölümcül bir medeniyet yıkımı getirecektir ve bu yıkımın ulaşacağı boyutlar hiçbir düzelme, iyileşme için maddi imkân bırakmayacaktır. Bu yüzden, Orta Çağların incelenmesi yirminci yüzyılın ikinci yarısında yaşayanlar için özel bir anlam taşır. Çünkü onlar, tarihin bir dönüm noktasına mahsus korku ve endişeyi yaşıyorlar ve karşılıklı veya tümden imkânın gerçekleşebileceği bir savaştan sonra elde yeterince ruhî ve maddi kaynağın kalıp kalmayacağından emin değiller. Beşinci yüzyıldan alacağımız ders, bütün medeniyetin yeryüzünden kazınabileceği ve insan türünün barbarlaşıp gayrimedeni hale gelebileceğidir. Böyle bir hastalık, günümüzün silahları açısından bakıldığında, ister ölüme varsın, ister varmasın, Orta Çağ örneğinden anlaşılabilecek bir şey değildir.

Roma Vizigotlar tarafından M.S. 410 yılında yağma edildiğinde, en yaygın açıklama bunun kabahatini Hıristi-

yanlara yükleyen tarzdaydı. Hıristiyanlık resmen M.S. 313 yılında Roma İmparatorluğu'nda müsamahaya mazhar sayıldı ve seksen yıl sonra putperestliğin engellenmesi ve yasaların zoruyla devletin resmî dini haline geldi. Roma'nın M.S. 410'da çöküşü Hıristiyanlığın zaferinden hemen sonra vuku bulduğu için, birçok putperest, hatta bazı Hıristiyanlar -o güne kadar resmen yıkıcı bir faaliyet olarak görülen- Hıristiyanlığın yükselişiyle Roma iktidarının zayıflaması arasında bir bağ görme eğilimindeydiler. Geleneksel putperest üst sınıf Romalı bakış açısına göre, öte dünyaya yöneliş, tevazu, barışseverlik, devlet işlerini küçük görme ve saygı duyulan millî mukaddesattan nefret gibi Hıristiyan nitelikleri Roma'nın gücünü sürekli olarak baltalamaktaydı. Herşeyden öte, Hıristiyanların, Roma'ya sadakati sadakatlerin ilki olarak görmeyi reddetmeleri; bir yabancı dini ailenin, toplumun ve devletin üstünde görmeyi aralıksız sürdürmeleri, *"Roma'ya karşı"* bir sadakatsizliğin suç üstü beyanı olarak belirmiş olmalı.

Eski okulun siyasi kafalı Romalıları dinlerle bizatihi derinden ilgilenmemişlerdi. Onlar için, hangi inancın mensubu olursa olsun insanlar Roma'nın nihai otoritesine ve onun kişileşmiş emperyal kutsallığına biçimsel itaat tavrı gösterdikleri sürece anlaşmazlık ve çatışma için bir sebep yoktu. Pek az imparatorluk ve medeniyet gerçekte Roma kadar dinî taassuptan ve din sebebiyle işkenceden uzak sayılabilir. Bunun sebebi, kısmen yönetici sınıfların itidali ve siyasi bilgeliği ve kısmen dinin insanları işkenceci ve katil yapacak ölçüde ciddiye alınmamasıydı. Putperestliğin, çok tanrıcılığın esası da, bütün plüralistik bakış açısının temayül gösterdiği gibi temel olarak hoşgörülü tavrı temin ediyordu. Roma, Hıristiyanlığı üçüncü yüzyılın ikinci yarısında kuvvet kullanarak imha etmeye giriştiği zaman, saldırı din olarak Hıristiyanlığa karşı değil, fakat Hıristiyanların devlet içinde devlet kurmak üzere iddialı teşebbüslerine, Hıristiyanlığın her sosyal sınıf içinde çıkardığı bunalıma ve Roma İmparatorluğu'nu sızma yoluyla ve açıkça kuvvet kullanmadan ideolojik

davetlerle tedricî istilâsına karşı saldırıydı.

Ne nefret ve sürgün, ne de kanun dışı işkenceler Hıristiyanlığın ilerleyişini durdurmadı. Aslında, Hıristiyanlık dördüncü ve beşinci yüzyıllarda devlet dini haline gelince roller değişti ve putperestlik önce savunma mevkiine itildi ve nihayet kanun dışı sayıldı. Hıristiyanlığın zaferi Hıristiyanlara kaçınılmaz ve ilâhî takdir olarak gözüküyordu, çünkü tek doğru din oydu. Ama putperestliğin Hıristiyanlar tarafından etkin imhası, putperestlere Hıristiyanlığın din yüzünden işkence bakımından rakibinden daha insafsız olduğunu ispat etti yalnızca ve Roma imparatorlarının Hıristiyanlığı seçenlere karşı çok müşfik davrandığı ve ellerine otorite geçince hiçbir uzlaşmaya tahammül edemeyecek fanatiklere haddinden fazla cömert davrandıkları görüşünü kuvvetlendirdi.

Roma 410 yılında tahrip edildiğinde, bir şaşkınlık ve dehşet dalgası dünyayı sardı. Sekiz yüzyıl boyunca Roma mağrur edasıyla yerinden edilmez kalmış, küçük bir mevzi yönetimden geniş bir imparatorluğun merkezi durumuna yükselmişti. Bu imparatorluğun yıkılışındaki kolaylık ve çabukluk herkesi şaşırttı. Putperestler daha önce dediğimiz gibi, felaketi, sayelerinde Roma'nın dünya hakimi durumuna yükseldiği eski Roma tanrılarına ihanete hamlettiler, ama Hıristiyanlar da şaşkın haldeydi: Roma'nın Hıristiyanlık devlet dini olduktan hemen sonra böyle rezil olmasını kavramak zordu ve birçok Hıristiyan, kilisenin imparatorlukla resmî ittifakının faydalı bir şey olup olmadığını merak konusu ettiler. Eğer Roma kendi varlığını dinsiz kabilelere karşı koruyacak güce sahip değilse, nasıl olur da Hıristiyanlığın yayılmasında kilisenin muhtaç olduğu dünyevi kuvvetin kaynağı olarak [din-devlet birliği] dayanak sayılabilirdi?

Bazı Hıristiyanların dine son zamanlarda katılanların dünyanın sonunu getirdikleri hususunda özel rahatsızlıklar duydukları sırada, Hıristiyan idealizmin en güçlü tasdiki bir mühtedinin, **Ermiş Augustinus**'un (M.S. 354-430) eserinden geldi. **Augustinus**, Roma Kuzey Afrikası'nın bir yerlisi

ve hayat boyu sakiniydi. **Ermiş Augustinus**'un ebeveyni Kuzey Afrikalıydı; annesi dindar bir Hıristiyan olmakla birlikte, babası hiçbir zaman Hıristiyan inancına katılmadı. **Ermiş Augustinus** İtalya'da M.S. 387'de, Hıristiyan ahlâk ve inanç ölçülerine tamamen zıt, hızlı ve cümbüş içinde geçen birçok yıldan sonra vaftiz edildi. Ama, vaftiz edilir edilmez kilise hiyerarşisinde yükseldi. 395'de Hippo Piskoposu (Cezayir'de şimdiki Buna limanı) tayin edildi ve 430'da ölümüne kadar orada kaldı.

Ermiş Augustinus özellikle Roma'nın yıkılışını Hıristiyanlığın zaferine bağlayan putperest hücumlar sebebiyle harekete geçti. *Tanrı Devleti*'ni (De Civitate Dei) yazmaya 413'de başladı ve yirmi iki kitaptan oluşan bu hacimli eseri 426'da bitirdi. İki ana meseleye çözüm getirmek üzere yola çıktı. Birincisi, Hıristiyanlığa putperestlerin meydan okumalarıdır. Gerçi saf ilahiyat bakış açısından yirminci yüzyılda paganizmin dile getirdiği, beşinci yüzyılda olduğu kadar yoğun ve aksi değildir, ama **Ermiş Augustinus**'un eleştirisi hâlâ hayati ve zamanımıza uygundur; eğer putperestlik olarak ikame ettiklerimiz onun özdeşleştirdiği niteliklerse, yani ruhî değerlere olan saygısızlık, kendini beğenmişlik, nefsine düşkünlük, gurur ve adaletsizlik putperestlik sayılırsa.

Putperestliğin delillerle cerhi yine de *Tanrı Devleti*'nin sadece daha menfî tarafını oluşturur. Putperestliğin, materyalizmin ve dünyevi başarının boşluğunu ve tutarsızlığını gösterdikten sonra **Augustinus** daha yapıcı çabasını sürdürür: Dünyevi devlete *(civitas terrena)* karşıt olmak üzere, ilâhî devlet vizyonu. **Augustinus**'un *Civitas* kelimesini kullanışını, yine de siyasi anlamda yorumlamamak gerekir. **Augustinus** bir anayasa hukukçusu yahut siyasi teorisyen değil, bir ilahiyatçıdır. Onun ilgi alanı Tanrı, İnanç ve Kurtuluş'tur, devletin örgütlenmesi ve onun kiliseyle olan siyasi-adlî bağlantısı değil. Dolayısıyla, onun ilâhî şehri veya Tanrı Devleti ne kiliseyle, ne yeryüzü şehriyle, ne de devletle özdeştir.

İlahiyatçı ve inancını ciddiye alan tutkun bir Hıristiyan olarak **Augustinus**, ilk planda *hayat yolu*'yla [nasıl yaşamalı?] ilgilidir, *hayatın düzenlenmesi* ile değil. Bu yüzden, kâinattaki büyük savaş (sonradan bazı yazarların sekter amaçlarla yanlış yorumladıkları gibi) kiliseyle devlet arasında değil, iki zıt hayat yolu, yaşama biçimi arasındadır: Dünya devletinde, nefs sevgisi, kudreti elinde bulundurma hazzı üstün gelir; buna mukabil, Tanrı Devleti'nde Tanrı sevgisi, *"hatta kendi kendine karşı nefret pahasına"* Tanrı'yı sevmek, düzenin temelidir. Bu yüzden, **Augustinus** insan ırkını iki kısma ayırır: *"Bir kısmı insanlara uyup yaşayanlardan oluşur, diğer kısmı Tanrı'ya uyup yaşayanlardan oluşur. Ve biz bunları, mistik bir ifadeyle, iki devlet yahut iki millet (insan toplumu) diye adlandırırız. Bunlardan bir kısmı ebediyyen Tanrı tarafından hükmedilme takdirine ulaşmışlardır, diğer kısmının şeytanla birlikte ebedî cezayı çekmeleri takdir edilmiştir."* **Augustinus**'un kendisi böylece vurgulamıştı ki, ilâhî ve dünyevi devletlerin ehilleri mistik yahut alegorik anlamda ifadeye edilmektedir.

Hatta daha açık olarak, **Augustinus** ilâhî devletten insanın yaratılıp kutsallıkla seçildiği zamandan önceki melekleri de içine alan, Tanrı'nın ebedî krallığı *(communio sanctorum)* olarak bahsetmekte; bunun zıddına, dünyevi devletin *"kâfirler toplumu" (societas impiorum)* olduğunu, bunların *"etiyle yaşayan"* insanlar da dahil olmak üzere, düşmüş meleklerden ibaret olduğunu söylemektedir. Tanrı'yla ebedî hükümranlık ilâhî devletin kaderi olduğu halde, şeytanla ebedî ceza dünyevi devleti bekleyen akıbettir.

İyi ve Kötü'nün asli çelişkisi sadece insanlık içinde azgın çatışmasını yürütmez; her ferdin içinde bu vardır. Tıpkı **Eflatun**'un âdil bir toplumun âdil ferdin kavradığı saha içinde bir mesele olduğunu ifade etmiş bulunduğu gibi, **Augustinus** da dünyadaki İyi ve Kötü çatışmasının bir ferd olarak insanın içindeki çatışmalarla bağlantılı ve bunun bir yansıması olduğunu söyler: Zira her fertte her şeyden önce mel'un-

lık vardır ki, ondan hareket etmek zorundayızdır, ama reddolunmuşta kalmak gereğini duymayız; ondan sonra gelecek olan tasdik edilmiş olandır ki, oraya gelişme göstermek suretiyle ulaşırız, oraya ulaştıktan sonra kalabileceğimiz bir yerdir bu. Gerçekten, **Eflatun** insan ruhunun karmaşık yapısını önceden belirtmiştir. O insan ruhunu birbiriyle yarışan üç unsurdan müteşekkil görmüştür. Bunlar iştiha, cesaret ve akıldır ki, üç tip insanı, üç yaşama yolunu temsil ederler. Adalet veya dürüstlük **Eflatun**'un *Devlet*'inde merkezî kavramdır: Bir ferd, eğer ruhundaki unsurlar doğru ayarlanmış ve düzenlenmişse âdil veya dürüsttür ve netice olarak kendi basamağında kalmakla, yaşaması beklenilen hayatı yaşamakla, diğer insanlarla olan münasebeti bakımdan âdil davranmış olacaktır. **Augustinus**, bu din-dışı adalet kavramını dinî bir kavram haline sokar: *Adalet*'in özü *Tanrı ile insan arasındaki ilişki*'dir, bu ilişkiden çıkacak olan insanla insan arasındaki doğru ilişkiler, kaçınılmaz olarak birincisini izleyecektir.

Eğer insan cennetin ebedi krallığına, Tanrı Devleti'ne girmeye hak kazanmak istiyorsa, dünyada bunun bir aracısı **Augustinus**'un anladığı şekilde doğru yöne sevkedecek bir aracı olmalıdır. Her ne kadar *"ilâhî devlet"*in merkezî anlamı Tanrı'nın hizmetine adanmış bir yaşama biçimi ise de, **Augustinus** bu ifadeyi *"mistik"* bir şekilde kilise için kullanmaktadır. Bu *"dünyada ikamet edip inançla yaşayan,"* ilâhî devletin bir parçasıdır ve *"dünyevi devlette tutsak ve yabancı olarak yaşar."* Stoacı alemşümûl birlik ve kardeşlik bildirisinin ilham yüklü kelimeleriyle, **Augustinus**, ilâhî devletin *"dünyada yaşarken bütün milletlerden yurttaşları çağırdığını ve her dili konuşan bir hacılar toplumunu biraraya getirdiğini, davranışlar, kanunlar ve kurumlar bakımından farklılıklara titizlik göstermediğini, ki bununla dünyevi barışı te'min ve muhafaza ettiğini,"* bu farklılıkların bütün insanlar Tanrı hizmetinde birleştiği sürece muhafaza edilmesi gerektiğini söylemektedir.

Augustinus hiçbir yerde kiliseyi açıklıkla tanımlamasa da, bir yerde *Tanrı'nın Seçtiklerinin Görünmez Kilisesi*'nden (bunun içine bazı henüz ihtida etmemişler de dahil), başka bir yerde de gerçek inananlardan ve Hıristiyanlıkları kiliseye biçimsel üyeliklerinden biraz fazla olanlardan oluşan *Görünen Kilise*'den sözetmektedir. *Görünmeyen Kilise'yi Görünen Kilise*'den kesinlikle ayırmada başarısızlığa uğramış olması, onun birine tanıdığı hakları diğerine tanımamasıyla sonuçlanmıştır; bu bilhassa devletle ilişkiler bakımından doğrudur. Bunun bir sonucu olarak, **Augustinus**'un delilleri sonradan papist öğreti taraftarlarınca da kilise üzerinde dünyevi yöneticilerin hükümranlığını savunanlarca da, kullanıldı.

Nasıl ilâhî devlet sembolik olarak kiliseyi onunla özdeşleştirilmemekle birlikte temsil ediyorsa, aynı şekilde *dünyevi devlet* de sembolik olarak (fiilî) devlette yansıtılmaktadır. Kesin bir ifade kullanırsak, dünyevi devlet herhangi bir ampirik sosyal veya politik teşkilatla özdeş değildir, fakat *salih olmayanların topluluğu*'dur, bunun içine kilisenin günahkâr üyeleri girer; devletin salih yurttaşları bunun dışında kalır. Dünyevi devlet günahın ve şehvetin tecessümü olarak hangi değerin antitezi olursa olsun, devlet, tersine, olumlu değere sahiptir; gerçi o ilâhî devlette mündemiç mutlak değeri haiz değildir.

Augustinus'un Greko-Romen arka planı, *"bilge kişi toplumsal olmalıdır"* varsayımında ve *"huzura (barışa) varmak istemeyen"* insan yoktur varsayımında belli olur. Devlet, bu yüzden toplumsal barışı sağlamakla *"bu dünyadaki iyiliğine sahiptir"* ve **Augustinus**, devlet *"kendi türünde, bütün diğer insan iyilerinden iyidir. Çünkü dünyevi nimetlerden zevk almak uğruna dünyevi barışı arzu eder"* demekle Yunan-Roma düşüncesine dönüş yapar.

Bu noktada **Augustinus** kendisini güçlü bir şekilde etkilemiş bulunan **Eflatun** ve **Cicero**'yla birleşir. Devletin temin ettiği barış, **Augustinus**'a göre, kendi içinde bir amaç

değil, sadece bir araç, Tanrı'ya hizmeti mümkün kılan bir şarttır. Devletin barışı, insanı *"bitmeyen barış"* olan ilâhî devlet için çalışmaya müsait kılan devrevî bir sükunettir.

Barış, bu yüzden **Augustinus** tarafından adalet (yani insanın Tanrı'yla doğru ilişkisi) anlamında kavranılır; barış yoluyla toplumsal çatışma ve çelişmenin ortadan kalkması değildir. Adalet olmadan barış olmaz ve bu ahlâkî ve dinî kavram **Ermiş Augustinus**'un ünlü sözünün desteğindedir: *"Adalet ortadan kalktıktan sonra krallıklar büyük soygunculuklardan başka nedir?"* **Augustinus** şunları söyleyerek devam eder: Biçimsel, etkin otoritenin kalkış noktasından bakıldığında, haydutluklar (yani haydut çeteleri) bizatihi küçük krallıklardan farklı değildir; bu yüzden, bir devletle bir haydut çetesi arasındaki fark keyfîdir, kemmî değil [nitelikseldir, niceliksel değil].

Augustinus, böylece, **Eflatuncu** adalet kavramıyla **Aristotelesçi** iyi hayat tasavvurunu meczederek klasik devlet kuramına olan yaklaşımı Hıristiyanlaştırmaktadır ve onun öğretisi kuvvet veya hükümranlık için tekel kurar. biçimsel otorite yerine, ahlâkî erek anlamında devletin Greko-Romen ve Kutsal Kitap kavramları içinde sıkıca demirlenmiştir.

Augustinus'a Greko-Romen kavramlarının ve on-kavramlarının kuvvetli etkisi, onun kölelik karşısındaki tavrında da görülebilir. Esasında bu, **Aristoteles**'in köleliği aklileştirmesinin Hıristiyanlaştırılmış versiyonudur. İnsan Tanrı'nın suretinde, aklı olmayan yaratıkların, hayvanların efendisi olmak üzere yaratılmıştır, kendi hemcinslerinin değil. Kölelik, bu yüzden insan tabiatının Tanrı tarafından irade edilmiş sonucu değil, *"günahın sonucudur."* Kölelik günahın hem cezası hem de çaresidir, nasıl ki **Aristoteles** için kölelik fazilete sahip olanlarla olmayanlar arasındaki haklı münasebetse.

Augustinus, her türlü köleliğin her yedi yılda bir sona erdirilmesini emreden Ahd-i Atik'in kanununa özellikle

karşı durur ve kötü kölelerin **İsa**'yı örnek alarak iyi hale geleceklerini ve kölelerin bozuk ahlaklı efendilerine hizmet etmeği reddetmemeleri gerektiğini ifade eder. **Augustinus** kölelere, efendilerine *"yürekten ve iyi niyetle"* hizmet etmeleri; *"böylelikle efendileri tarafından azad edilmeyecek olurlarsa bile, köleliklerini bir çeşit hürriyet haline sokabilecekleri; bunu şeytani bir korku gereği değil, ama inançlı sevgi ile, bütün hakkaniyet fikrinin ortadan kalktığı ve insan hükümranlığının ve insan iktidarının hiçe indirgendiği ve Tanrı'nın herşeyde olduğunun anlaşıldığı noktaya kadar devam ederek yapabilecekleri"* çağrısında bulunur. **Aristoteles** gibi, **Augustinus** da efendilere hayırhah ve sorumlu davranmaları çağrısında bulunur; onlar *"otorite konumlarını, kölelerin hizmet duygularından daha ağır bir yük olarak hissetmelidirler."*

Böyle olmakla birlikte, **Augustinus** kendi kuramını ampirik olayların ışığı altında sınamış değildir: Köleler gerçekten hür olanlardan daha berbat günahkârlardan mıdır? Gerçi zaman zaman *"birçok çürük ahlaklı efendinin dindar insanları kö olarak kullandıkları"*nı bahis konusu etmiştir, ama bu gözlemi onu, köleliğin günahkâra ceza ve çare olduğu temel varsayımını yeniden gözden geçirmeye değil, böyle köleliğin meşru olduğu, çünkü *"şehvetin kölesi olmaktansa bir adamın kölesi olmanın daha mutlu bir şey olduğu"* yolundaki ürkütücü sonuca götürmüştür. Dikkatle tartıldığında, demek ki, **Augustinus**'un kölelik teorisi, kilisenin bu alandaki gerçek görüşü gibi, efendilere kölelerden daha mantıklı görünmüştür; her ne kadar Hıristiyanlığın etkisi ile fiilî kullanımda kölelik konumu hafifletilmiş olsa da. Zaten insan ruhunun biricikliği ve şerefi konusundaki Hıristiyanlık kavramı, uzun vadede böyle bir uygulamayla uzlaşmazdı

Kilise babalarının en büyüğü olan **Augustinus**'un yeri iki dünyanın, antikite ile Hıristiyanlığın dönüm noktası olan yerdedir. Eserlerinde özellikle **Eflatun**'un, ama aynı zamanda **Aristoteles**, **Cicero** ve Stoacıların bariz etkisi açıkça bellidir ve o, antik mirasın doğmakta olan yeni dünyaya

aktarılmasına yardım etmiştir. Gözleri önünde Roma İmparatorluğu çökerken, bir Hıristiyan olarak, içinde barış ve adaletin ebediyyen hükümran olacağı, zamanlar ötesi bir imparatorluğun, Tanrı Devleti'nin anlam sahibi olmasına ulaşmaya çabalamıştır.

Hıristiyanlık, bir önceki dönemdeki şahsiyetle vatandaşlığı birbirine müsavi kılan anlayışı yıkarak ve siyasi otoriteden bağımsız ve hatta ondan üstün bir ruhânî alanın otonomisini varsayarak, toplum hayatına ihtilalci bir ilke sokmuştur. Hıristiyanlığın bir dönem savunma pozisyonunda kalması ve kurumsal devama duyduğu ihtiyaç, onun teorik formüllere olan ihtiyacını gölgelemiştir. Ama dördüncü yüzyılda devletin resmî dini ve beşinci yüzyılda tek izin verilen inanç haline gelince, kilisenin devletle olan münasebetinin teorisine olan ilgi hızla büyüdü.

Augustinus, Hıristiyanlığı putperestlik ve zındıklık karşısında ilahiyat bakımından savunmaya kendini öyle kaptırmıştı ki, siyasi ve dinî iktidar arasındaki sınırları açıkça tanımlayan bir siyasi teori geliştirmemişti. Ama beşinci yüzyılın bitişine doğru, **Papa Gelasius** iki otorite (yahut onların daha sonra diyecekleri gibi *"iki kılıç"*) arasındaki ilişkiyi tanımladı. **İsa** (Mesih) kendisi kral ve rahipti, ama insan tabiatının günahkarlığını ve zayıflığını bildiği için, **Gelasius**'a göre, iki görevi ayırdı; dinî otoriteye insanların ruhânî ve dinî refahını tahsis etti ve siyasi otoriteye cismani hususların ihtimam ve idaresini bıraktı. Hem dinî, hem siyasi iktidarlar otoritelerini Tanrı'dan alırlar; herbiri kendi alanında bağımsız ve üstündür: kilise dinî meselelerde ve devlet siya-

si işlerde. Bununla birlikte, bu bağımsızlık karşılıklı bağımlılığı da ima eder: Çünkü devlet sadece kendi alanında bağımsızdır yani siyasi alanda; dinî olaylarda kilisenin üstünlüğüne boyun eğmelidir. Bunun gibi, kilise sadece dinî meselelerde bağımsız olduğu için, devletin dünyevi hükümranlık ve yönetim otoritesini tanımalıdır.

Gelasius, belli bir olayın dinî mi siyasi mi ağırlık taşıdığına kimin karar vereceği sorusunu ne, sormuş ne de cevaplamıştı. Onun ikili otorite kavramı içinde, kilise ve devlet, aralarında can yakıcı yasallık tartışmalarına gireceklerine, pratik çabalarla işbirliği yapmalıdırlar: Kilise cismani hedefler için devlete muhtaçtır ve devlet ruhânî kurtuluşa ulaşmak için kiliseye muhtaçtır. Bu yüzden ruhbanlar sınıfı hükümetin din dışı işlerine karışmamalı ve siyasi yöneticiler ruhânî meselelerden kendilerini uzak tutmalıdır.

Gelasius, konuyu hangi mantıki sonuçlara gidecekse oraya kadar genişletseydi ve belli şartlarda dinî veya dünyevi menfaatten hangisinin baskın çıktığına kimin otoritesinin karar vereceği meselesine varatılmış olsaydı, ikili teorisinin bütünüyle tatminkâr olmadığını keşfederdi. Onun eşgüdümlü otoriteler düalistik doktrininde, çıkan bir meselenin öncelikle dinî mi, dünyevi mi olduğuna karar verecek hakka veya kuvvete sahip olan her kim ise o, doğrusu birinci veya daha modern bir deyişle, egemen otorite olacaktı. Fakat toplum bakımından dikkate değer meselelerin formülasyonu sadece mantık meselesi değildir ve **Gelasius** barış davasına ve kilisenin uzun vadeli çıkarlarına çatışma ihtimali üzerine değil denge ihtimali üzerine basan bir doktrin aracılığıyla en iyi şekilde hizmet edeceğine inanmış olmalıdır. Dinî ve dünyevi otoritelerin düalizmi nihai kabul edilmiş değildir: Tanrı her ikisinin de kaynağıdır ve her iki otorite de kendi varlık sebeplerini Tanrı'ya hizmette bulurlar.

Mamafih, **Gelasius**, öğretisini bir miktar kiliseyi kayıran bir ağırlıkta; kilisenin yükünün devletten daha ağır olduğunu, çünkü rahibin bütün canlara -tebaaya, lordlara ve

krallara- cevap verebilecek olduğunu söylemekle, kurmuştu. Gelasius'un kendi zihninde kilisenin bu hususî konumu sadece hususî sorumluluklar gerektirmektedir, değil mi ki, ona çabaların en ağırı, ruhânî kurtuluş görevi verilmiştir. Yine de daha ağır yük öğretisi -aslında nefsi silen, hizmete daha tam bağlanmanın ahlâkî ideali- onuncu yüzyıldan itibaren, dünyevi hükümetle ilişkili olarak daha çok şeref taşımak ve otorite göstermek için müspet bir iddia yolu haline gelmiştir.

Kilise ve imparatorluk arasındaki çatışma -özellikle onuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar- büyüyünce, her iki taraf da iki otoriteyi dengede bırakan eski Gelasiusçu doktrini terkettiler. Papistler kiliseyi toplumdaki ruhânî ilkenin temsilcisi olarak üstün otorite saydılar ve hem dinî, hem dünyevi bütün otoritenin aslen kiliseye verildiğini söylediler. Ruhânî gücün makamını ve uygulamasını elinde tutan kilise, devletin dünyevi gücünü, nedense, asıl yaftasını elden bırakmadan uyguladı. Temel papist kurama göre, kilise otoritesini doğrudan Tanrı'dan alır; halbuki devlet, otoritesini Tanrı ve toplum arasında aracılık yapan kiliseden dolaylı biçimde alarak uygular.

Feodalizm çağında, toplumsal haklar ve kurumlar Orta Çağ öncesi ve modern çağlarda olduğu kadar iyi ve açık tanımlanmamıştı. Yani toprak mülkiyeti toprak üzerinde mutlak hakimiyete sahip tek kişiye bağlanmamış, fakat toprağın işlenmesine karışan diğer unsurlara yayılmıştı, öyle ki, bir şahıs kanunen tek sahip olabilirdi, bunun yanısıra birçok başkaları onun kullanımında pay sahibiydi. Yahut toprak sahibi toprağı kullanmanın bazı biçimlerini kendine ayırır ve diğer kullanma biçimlerini *vassal*'lerine bağışlardı. Papist öğreti, dünyevi otoritenin devlet tarafından tapusu kilisede kalmak şartıyla bir *"fief"* (mutasarrıf) olarak kullanıldığını iddia etmekle, kralın ülkedeki bütün mülkiyetin tapusunu elinde tuttuğu yolundaki (bugün bile geçerli olan) Orta Çağ kanuni öğretisini inşa etmeye pek yabancı kalmadığını göstermişti.

Orta Çağ papistlerinin tezleri, feodalizm öncesi ve sonrası dönemlerde rahiplerin hem dinî hem de din dışı konulardaki yönetimi demek olan teokrasiye mantıken varabilirdi. Feodalizmin özgül çevresi, papistlerin dünyevi otoritenin asıl tapusuna sahip olduklarını sadece iddia edip onun uygulamasını devlete bıraktıkları bir teori formülasyonuna izin verdi. Papistlerin istekleri papanın imparatorluğa fiilen hakim olup onu yönetmesine kadar varmıyordu; ama papanın imparatorun hareketlerini Hıristiyan değerleri bakış açısından denetlemesi, doğru yoldan çıkmış yöneticilere karşı tebaayı koruması ve papanın imparatoru sansür ve ihtar etme ve gerekirse aforoz ve sürgün etme hakkına sahip olması isteniyordu.

Bunun zıddına, emperyalist pozisyonun temsilcilerinin hiç olmazsa teoride daha mütevazi iddiaları vardı. Kaynakları ve tapusu hesaba katıldığı kadarıyla, hiçbir iktidarın diğerinden üstün olmayacağına razı olmak istiyorlardı, zira her iki iktidar da kiliseye ve devlete Tanrı tarafından verilmişti. Demek ki, esas itibariyle ılımlı emperyalist yazarlar ruhânî ve dünyevi otoriteler arasındaki eşitliği ve dengeyi ihya eden Gelasiusçu öğretiyle tatmin olmuşlardı. Papistler ve emperyalistler arasındaki yarışma keskinleştikçe, bilhassa on birinci yüzyıldan sonra, aşırı anti-papistler kralın veya imparatorluğun makamının piskoposun ve papanın makamından üstün olduğunu ve dünyevi otoritenin maddi ve manevi meselelerde yüce olduğunu öne sürdüler.

Papist ve anti-papist öğretiler arasındaki mücadele ilahiyat alanındaki anlaşmazlığın tek veya başlıca uzantısı değil, iktidar ve denetim arasındaki hayati çatışmanın ifadesiydi. Hususen, yarışma *"kilise ve imparatorluk"* sözünün ima ettiği kadar alemşümûl değildi hiçbir yönüyle. İlk olarak, **Charlemagne**'ın Roma'da 800 yılında taç giymesiyle başlayıp Habsburg soyundan **II. Francis**'in 1806'da tahttan feragatiyle biten Kutsal Roma İmparatorluğu, bir Alman (Germen) İmparatorluğu'ndan pek az farklıydı, İtalya'nın

büyük bir kısmını içine alıyordu, ama İngiltere, Fransa ve İspanya'nın siyasi bakımdan önemli kısımlarını dışta bırakıyordu. Buna benzer şekilde, Orta Çağ'da kilise hiçbir zaman bütün Hıristiyanlık adına konuşamamış, lakin Roma'nın hukuki selahiyetini tanıyan bilhassa Batı'dakilerin adına konuşmuştur. Bugüne kadar, Roma Katolik Kilisesi, değil mi ki papalar ve kardinallerin çoğunluğu çoğu kez İtalyanlardandır, İtalya'da İtalyan kurumlarının havasını muhafaza etmiştir.

Ama bütün tartışmalarda taraflar kendi davalarını daha genel, mümkünse alemşümûl davalarla desteklemeyi gözetmişlerdir. Bu yüzden, Roma Katolik Kilisesi'nin kendini bütün Hıristiyanlığın muhafızı olarak takdim etmesi gayri tabiî değildir, tıpkı daha çok saygınlık ve alemşümûllük elde etmek için yayılmacı Alman monarklarının Kutsal Roma İmparatorluğu'nun eteğine sarılmaları gibi. Gerçi, Roma İmparatorluğu beşinci yüzyılda İtalya'ya ve imparatorluğun bütün mülküne her yönden akan Cermen istilacılar tarafından askerî bakımdan yıkılmıştı. Roma'nın siyasi tecrübe ve dehasının yıkılmaz mirası o idi ki, bunu kullanarak Romalı papalar yayılan Alman iktidarıyla, imparatorluğun siyasi ve askerî liderlerinin kuvvetle durdurmayı başaramadıkları iktidarıyla Orta Çağ boyunca mücadeleye devam ettiler. Papalığın Fransız ve İngiliz krallarıyla da çatıştığını belirtmek gerekir, ama papalığın asli rakibi, İtalya'yı ve Roma kilisesini doğrudan tehdit eden Alman monarşisiydi.

Kiliseyle devlet arasındaki çatışmanın ikinci yönü feodal sistemle çok yakından bağlıydı. Piskoposlar, bir yandan kilisenin yönetimiyle ve ruhların ihtimamıyla görevliyken, aynı zamanda toprağın feodal sahipleri ve böylelikle kralın *vassal*'iydiler. Otoritenin feodal bağı, modern devletlerinkinden farklı olarak büyük ölçüde şahsi türden bir bağlılıktı ve *vassal*'in efendisine sadakatı, modern anlamda gayri şahsi yasaya itaat kavramının gösterdiğinden çok daha derin ve nüfuz ediciydi. Kilise şimdi olduğu gibi o zaman da büyük

toprak mülklerinin sahibiydi ama modern mülkiyet kavramı çok daha soyuttur ve feodal çağda olduğu gibi yönetime özel türden bir merbutiyeti gerektirmez. O çağda toprak mülkiyeti yönetim mekanizmasının belirleyici unsuruydu.

Çatışmanın bir başka kaynağı, ruhban sınıfının Orta Çağlar boyunca uzun süre okur- yazarlığı ve eğitimi tekelinde tutma imtiyazını kullanması sebebiyle, Avrupa mahkemelerinde ve sefaretlerinde kendilerine önemli idarî görevlerin tevdi edilmesidir. Teoride belki bir piskopos ruhânî işlerde kilisenin inançlı bir temsilcisi ve iktisadi ve siyasi işlerde kralın sadık bir vassal'i olabilirdi; fakat bu teori, kilise ve devletin ana politikalarda farklı görüşleri ileri sürmedikleri varsayımına dayanıyordu. Görüş farklılıkları çıktığı zaman, piskoposlar ve rahipler önde gelen sadakatlerinin kime olduğunu seçmek zorundaydılar. Papistler, onlara kilisenin asalet ve otorite bakımından daha yüksek olduğunu telkın ediyorlardı. Anti-papistler, en azından dünyevi işlerde ve belki ruhânî işlerde de krallık otoritesinin üstün olduğunda ısrar ediyorlardı.

Kilise ile imparatorluk arasında ilk büyük çatışma on birinci yüzyılın ikinci yarısında, 1076'da **İmparator IV. Henry Papa VII. Gregory**'yi görevinden aldığı zaman belirdi. Bundan çok kısa zaman sonra, papa imparatoru tahttan indirmekle kalmadı, onu aforoz etti ve tebaasına imparatora sadakat yeminiyle bağlı olmadıklarını bildirdi. Bu zamandan on üçüncü yüzyılın sonlarına kadar, dinî ve dünyevi iktidarlar arasındaki çatışma, siyasetin teorisine olduğu kadar pratiğine de baskın çıktı.

Papist bakış açısının en kesin sunuluşu, **Salisbury'li John** adlı bir İngilizin (takriben 1120-1180) eserinde belirdi. On üçüncü yüzyılda Aristotelesçiliğin keşfedilip yaygınlaşmasından önce, onun ortaçağ siyasi yazarlarının en tipik temsilcisi olduğu birçoklarınca kabul edilmiştir. Onüçüncü yüzyılda Aristotelesçiliğin keşfi, **Aquinum'lu Thomas** ve **Padua'lı Marsilio** gibi çeşitli ve üstün kişilerin belirmesine

yol açmıştır.

Salisbury'li John on iki yılını Fransa'da eğitim görerek geçirdi, çoğu o zamanlar felsefe ve ilahiyatın merkezi Paris'te ve hümanistik bilgilerin merkezi olan Chartres'da olmak üzere. Daha sonraki büyük İngiliz siyaset yazarları gibi (**Locke**, **Burke**, **J.S.Mill**), devlet işlerinde geniş pratik tecrübe sahibiydi. Genç yaşlarında Canterbury Başpiskoposu **Theobald**'ın sekreteri olarak, İngiltere'deki yönetim ve siyaset hakkında, kilisenin karakteri ve sevk-i idarenin iç işleyişinde olduğu kadar yakından bilgi sahibi oldu. Sık sık Roma'daki papalık makamına seyahatler yaptı ve tarihteki tek İngiliz papa olan **IV. Adrian**'ın yakın arkadaşlığını kazandı. Aynı zamanda **Thomas Becket**'in arkadaşı oldu. **Theobald**'ın yerine **Becket** Canterbury Başpiskoposluğu'na yükseltildiğinde yeni başpiskopusun sekreteri olmakta devam etti.

İngiltere'de bu dönemde dinî ve dünyevî iktidarlar arasındaki çatışma hızla gelişti ve 1164'te **Salisbury'li John** Fransa'ya sürüldü. Kısa süre sonra aynı şey **Thomas Becket**'in başına geldi. Altı yıl sonra ikisi de İngiltere'ye döndüler ve muhtemelen **Becket** kendi katedralinde İngiltere kralı **II. Henry**'nin uşakları tarafından katledildiğinde ordaydı. 1176'da **Salisbury'li John**'a Fransız kralı **VII. Louis** tarafından Chartres Piskoposu olması teklifi yapıldı. **John**, kendisine gençliğinde hümanistik eğitim verilen bu şehre dönme davetini memnuniyetle kabul etti ve vatanı gibi hissettiği burada 1180'de öldü.

Salisbury'li John'un en önemli eseri *Devlet Adamının Kitabı*'dır *(Policraticus)*. Belki burada kendinin keşfettiğini iddia edebileceği bir tek doktrin yoktur; yine de, onun kitabı en etkili Orta Çağ siyasi beyanlarını içerir. Bu, mevcut tek tek düşünceleri yeni bir kalıpta eritmesini bilmesi yönünden; tazelik, tutarlık ve mizah taşıyan üslubu yüzünden -ki bu son saydığımız siyaset üzerine yazan bir Orta Çağ yazarında nadir bulunan bir niteliktir- böyledir.

John, dünyevi iktidar üzerinde dinî olanın ustünlügünü savunmuş olmasıyla ünlüdür. Onuncu yüzyıldan itibaren iki iktidar arasında bu mücadele bitmedi. Gelasiusçu denge doktrini ve kilise ve devlet arasındaki eşgüdüm, papalar ve Alman imparatorları arasındaki çatışmalar yoluyla sürekli olarak şekilden şekle sokuldu ve kilise-devlet ilişkilerinin gelişen yorumları hegemonya için yapılan muharebelerin çelişme ve gerginliklerini yansıttı. On ikinci yüzyılda, çatışmanın yükseldiği çağda, papistler **Salisbury'li John**'u ilk sözcüleri olarak buldukları için hususen şanslıydılar; tartışılmaz olarak onların en etkilisiydi.

Onun delillerinde *"eğer"*ler, *"ama"*lar yoktur: Açıkça ortaya koyar ki, maddi ve manevi her iki kılıç da kiliseye aittir ve *hükümdar, kılıcını, yani otoritesini kiliseden alır "Hükümdar, rahiplerin eline yakışmayan kısmını yapar."* Dünyevi kılıcın asıl ve gerçek sahibi olarak, kilise, Tanrı'nın kanunu yolundan saptığı zaman hükümdarı yerinden alma hakkını elinde tutar, çünkü *"kanuna uyarak bağışlayan, kanuna uyarak vazgeçebilir."*

İnsan vucudu, **Salisbury'li John**'un dinî iktidarın dünyevi iktidara olan üstünlüğünü sağlamak için kullandığı sembolik bir anolojidir. **John** memleketi bir bedene benzetir; her organ, grup ve sınıf, vucudun kısımlarını sembolik olarak temsil eder. Böylelikle, çiftçiler ve işçiler ayaklara tekabül eder, kamu-maliye memurları mide ve barsaklara, devlet ricali ve askerler etlere, meclis kalbe tekabül eder, hükümdar ise kafanın yerini tutar. Ama kilise ve ruhban sınıfı hepsinin üstünde bir yere sahiptir; onlar bedendeki ruha benzetildikleri için ve *"ruh bedenin hükumdarı olduğundan, hepsinin üzerinde hükümranlığa sahiptir."* Dünyevi hükümdar, Tanrı'ya ve Tanrı'nın dünyada hizmetini gören ve O'nu temsil edenlere boyun eğmelidir. **Salisbury'li John**, **Aristoteles**'in *Politika*'sına ve onun siyasi topluluğun organik olduğu yolundaki anlayışına yabancıydı. **John** için. **Aristoteles**'in zıddına, organik teori devletin ve toplumun her organının de-

ğişmez bir yeri olduğu anlamı taşıyordu.

Salisbury'li John, ne kilisenin dünyevi yönetimi ele geçirip onu rahipler vasıtasıyla idare etmesini, ne de bir hükümdarın çıkardığı her kanunu önce rahipler yüksek heyetinin tasdikine sunmasını önermiştir. Yine de bir hükümdarın herhangi bir *"statüsü veya emirnamesi (constitio) Kilise'nin öğretileriyle (disciplina) uyuşmadığı taktirde hiçbir geçerliği olmadığı"* aşırı iddiasını serdetmiştir. Devletin kilise içinde idarî bakımdan eritilmesini öne sürmeksizin ve -bir Orta Çağ yazarı olarak- açıkça tanımlanmış hukuki hükümranlık kavramları içinde düşünme yeterliğini göstermeden, **Salisbury'li John**, herşeye rağmen kilisenin dünyevi hükümdar üzerindeki ahlâkî hükümranlığı hususunda öyle baskın çıkan bir davanın sözcülüğünü yapmıştır ki, papalık davasının daha sonraki taraftarları onun görüşlerinin ötesine geçip kanun koyma üstünlüğünü de bir hak olarak ileri sürmeleri gerektiğinde hiçbir zorlukla karşılaşmamışlardır.

Birçok Orta Çağ yazarının ve risale muharririnin yaptığı gibi, **Salisbury'li John** da kendi görüşlerini destekleyen kaynaklar arasında **Augustinus**'u kabul etmiş, dünyevi iktidar karşısında güttüğü sıkı taraftarlık tezinde büyük ağırlıkla Eski Ahit'e yaslanmıştır ve İbrani peygamberlerden ve onların krallara ve hükümdarlara karşı yürüttükleri mücadeleden sık sık misal getirmiştir. Yeni Ahit daha müspet şekilde vurgular ki, *"Mevcut iktidarlar Allah'ın takdiridir"* (Romalılar, 13:1); bu hüküm, kilisenin üstünlüğünü koruyarak Hıristiyanların dünyevi iktidarı kabul etmesi olarak yorumlanabilirdi. Fakat dünyevi hükümdarlara karşı düşmanlığın sabit ve tereddütsüz olduğu Eski Ahit'e dönmek daha kolaydı. **Salisbury'li John**'dan aşağı yukarı beş yüzyıl sonra İngiliz Püritenleri dünyevi otoriteye karşı mücadelelerinde Eski Ahit'e dönerek orada dövüşlerine güç katacak kaynağı buldular.

Modern sekülarist bakış açısından, kilise kendi yerinde kalmalı ve dünyevi iktidar için devletle iddialaşmamalıdır. Fakat **Salisbury'li John** ve papacı taraftarlar, kralların

ve hükümdarların otoriter iddialarını gemleme gayesiyle yahut kilise için hiç olmazsa eşit otorite kazanmak için, (bilerek veya bilmeyerek) kendi davalarından daha geniş bir davanın savaşını veriyorlardı: İnsan hürriyetinin bütün tezahürleri tehlikeye sokulmuştu ve bu, papalar ve imparatorlar arasındaki rekabetten daha önemli bir sonuçtu. Ne **Salisbury'li John**, ne Orta Çağcılar, ne de sekülaristler bu daha geniş meseleyi çözemediler. Devlet, hatta demokratik devlet, mutlak ve tam otoriteye sahip olmalı mıydı, yoksa devletin tam otoritesi olmasını zorlaştıran veya imkânsız hale getiren, onu herşeyi yutan Leviathan haline gelmekten alıkoyan, devlete bağın yetki yarışını öngören bazı ilkeleri olmalı mıydı? Kilise artık ortaçağda olduğu gibi sadakatin ve otoritenin ana yarışmacı kaynağı olamaz; fakat şimdiye kadar bu işi görebilecek hiçbir kurum veya düşünce belirebilmiş değildir. Demokratik devlet -bilhassa halka dayanmak zorunda olduğundan- **Alexis de Tocqueville**'in ve **John Stuart Mill**'in yüz yıl önce kâhince öngördükleri gibi, tiranlık ve baskı ihtimalini ortadan kaldıracak hiçbir araca sahip değildir.

Salisbury'li John'un ikinci ana siyasi doktrini, yani kralla tiran arasında fark görmesi ve tiranın öldürülmesini haklılaştırması, kendi zamanında olduğu kadar bugün de yankı uyandıracak özelliktedir. Kralla tiran arasında fark gözetilmesi **Aristoteles**'e kadar gider: Kral yönetilenlerin çıkarı için hükümdarlık eder, tiran ise kendi çıkarına. **Salisbury'li John**, bunun tersine, *Kralın kanunlara uyarak yönettiğini, halbuki tiranın kuvvet kullanarak yönettiğini* söyler. Bu ayrım doğrudan doğruya Hıristiyan ve tipik olarak ortaçağ kanun saygısıyla doğrudan ilişkilidir ve **Aristoteles**'in menfaate tanıdığı ağırlıktan daha çok modern anlayışın meşru ve gayri meşru hükümet ayrımına yakındır.

Kanuni idareden sapmakla tiran, diyor **Salisbury'li John**, Tanrı'nın inayetine saldırır ve savaşmak üzere meydan okunan, Tanrı'nın kendisidir. Hükümdar, halkın kanunları ve hürriyetleri için dövüşür ve *"tıpkı Kutsallığın sevilme-*

si, tapılması ve hazzedilmesi gibi bir muameleye maruzdur; tiran ise ahlâkî bozulmuşluk gibi karşılanır ve hatta öldürülür." Bir pasajda, **John**, tiran öldürme hakkındaki genel tutumunu, tiranları yıkmanın en faydalı ve emin yolunun ezilenlerin samimiyetle *"müteessir oldukları musibetlerin kendilerinden uzak kalmasına"* olan dualarıdır diye nitelendirir. Fakat böyle arızî nitelendirmeler, onun, *tiranlar meşru olarak katledilebilirler* şeklindeki genel bakış açısını zayıflatmaz. Doğrusu, **Salisbury'li John** daha ileri gider ve bir tiranı öldürmenin yalnızca meşru değil, hatta doğru, isabetli ve haklı olduğunu ileri sürer, çünkü kılıcı alan kılıçla mahvedilecektir. Hükümdar Kanuna itaat ve adaleti korumak için özel bir sorumluluk sahibidir. Tiran, iktidarı gaspeder, adaleti baskı altına alır ve kendi keyfî heveslerine adaleti köle eder. İhanetin bütün biçimleri içinde *"adaletin bizzat kendini hedef alanından daha ölümcülü yoktur."* Tirana direnmek ve onu öldürmekte kanunu ihlâl suçu hiç yoktur; kanunları savunmasız bırakan tiran olduğu için, isabet vardır ki *"adalet tirana karşı kendini silahlandırır."* Tirana karşı tahribat ve hücumda bulunmayan, kendine karşı ve bütün topluluğa karşı günah işler.

Böylelikle Augustinusçu geleneği terketmekle, **Salisbury'li John** tiran öldürme öğretisini kuvvetle ve meydan okurcasına, Orta Çağ'da kimsede olmadığı kadar dışa vurur; on altıncı yüzyıla gelinceye kadar tiranlara direnme ve onların katli siyasi spekülasyonun ana teması haline gelmeyecektir. **John Locke**, devrim ve tiranlara direnme öğretisini, **Salisbury'li John**'un sözlerine dikkate değer bir benzeyiş gösteren kelimelerle ifade etmiştir. **Locke**'a göre mutlakiyetçi yönetim *"medeni (sivil) yönetimin herhangi bir biçimi değildir"* ve mutlak hükümdar tabiî bir devlette, kanun ve adalet alanının dışında kalır. Gerçek asiler, kanunu çiğneyen keyfî ve baskıcı yöneticilerdir ve böyle yöneticilere direnmek, kanunu ihya etmenin ilk adımıdır. Dolayısıyla, otoriteye itaatın mutlak değil şarta bağlı olduğu. siyasi otoritenin nihai olarak adalete dayandığı ve tiranlık rejimini barışçı yollarla

değiştirmenin imkânsız olduğu zamanda direnmenin bir hak ve vazife haline geldiğini bir doktrin olarak kuran ilk yazarlardan biri **Salisbury'li John**'dur.

Salisbury'li John'u böylesine mukni bir siyasi yazar ve papacı taraftar kılan, onun orantı duygusu ve nesneleri ak ve kara değil gri görmesiydi. *Devlet Adamının Kitabı*'nın en ifşa edici pasajlarından biri, halkın kilise ve papa hakkında neler düşündüğüne dair **Papa IV. Adrian**'la yaptığı konuşmanın değerlendirilmesidir. John'un açıkladığı kadarıyla, papaya karşı tamamen dürüst konuşarak, birçok insanın kilise ve ruhbanlara atfettikleri gunahlar ve kötülüklerin bir incitici listesini sıralar. Bilhassa papazlar arasında hükümran olan para aşkı üzerinde durur: *"Hak için değil, para için hüküm veriyorlar. Para için bugün herşeyi yaptırabilirsin; paran varsa beklemezsin, ama bir fiyat ödemezsen yarın bile onun yapıldığını göremezsin."*

Para hırsının yanısıra, **John** kiliseye ve rahiplere iki yüzlülükleri ve iktidar şehveti dolayısıyla saldırır ve onların acı çekenlere karşı ve müteessir olanların sefaletine karşı hiç şefkatli olmadıklarını soyler. Bir papa karşısında konuşuyor olduğu halde, **John**, *"Hatta Roma'daki papa bile üzüntü veren ve hemen hemen hiç çekilmez bir yük olarak görünüyor herkese; her yerde yapılan şikayet, kilise babalarının adına yapılan kiliseler harabe olup çökerken, papanın kendisine saraylar yaptırdığı ve yalnızca kızıllar içinde değil ama altınlar içinde yürüdüğüdür. Rahiplerin sarayları göz kamaştırıyor ve bu arada onların elinde **Mesih**'in Kilisesi kirletiliyor,"* demiştir.

Papa -bir İngiliz, **John**'un bir dostu ve mizah duygusu olan bir kişi- güldü **John** sözlerini bitirince; onu böylesine açık yüreklilikle konuştuğu için kutladı ve ondan, gelecekte kilisenın olumsuz yanlarını bildirmesini istedi.

Kitabın sonuna doğru, **Salisbury'li John** rahiplerin kötülükleri ve suistimalleri konusuna döner ve bilhassa kilise içinde iktidar ve memuriyet için yapılan mücadeleye hü-

cum eder: Papalık makamının adamlarının -öldürüme varan hatta- vicdani hareketten mahrum oluşları karşısında şaşkınlığa uğrar: *"Roma papalık makamı bazıları tarafından ele geçirilmek istenmiştir, gerçek budur ki, Roma makamı bazen, değil bazen çoğu zaman, muhteris adamların göz koyduğu ve kardeş kanı akıtılmadan papanın Kutsalların Kutsalına giremediği bir yer olmuştur."* Bu görüşler doğrultusunda, **John**'un sonuca götüren gözlemlerinden biri dinî ve dünyevi tiranlardan, dinî olanın daha kötü olduğudur.

Salisbury'li John'un kilisenin suistimallerini acımasızca eleştirme kapasitesi yüzündendir ki, husuşen onun dinî makamın dünyevi iktidar üzerindeki üstünlüğünü savunması etkili bir inandırıcılık sahibi olmuştur. Onun *Devlet Adamının Kitabı*, sadece önemli bir Orta Çağ siyasi incelemesi değil, aynı zamanda baştan sona zevkle okunacak bir edebiyat eseridir. Anlayış bakımından modern, incelikle dolu, öğretici, dengeli ve derinlik sahibidir. Onun papist bakış açısı, yaşadığı zamanda yurttaşları tarafından topluca kabul edilmiş değildi ve bugün de daha az kabul görüyor. Ama düşüncesi ve şahsiyeti, İngiliz siyasi felsefesindeki öyle niteliklere işaret eder ki sonradan dünyadaki yegane tutum olarak teyid edilmiştir.

AQUINUM'LU THOMAS

Orta Çağ hayatının en paradokslu yönlerinden biri, Orta Çağ kurumlarının aşırı plüralizmiyle Orta Çağ'ın dinî ve felsefi düşüncelerinin birliği temin etmek için dile döktükleri derin özlem arasındaki zıtlıktır. Orta Çağ'ın tipik kurumu olan feodal sistem, Batı dünyasının yaşadığı ayrılıkların ve adem-i merkeziyetçiliğin işaretini temsil etmektedir. Bunun zıddına, Orta Çağ'ın dinî ve din dışı meseleleri üzerine getirilen düşünceler *birlik ilkesini* elde bir saymışlardır: Tanrı'nın birliği, göklerin, tabiatın, toplumun, bütün kâinatın gözeneklerine işlemiş olan ilâhî kanunun ve aklın birliği. İnsanlık ebedi kanuna ve yönetime tabi olan bir tek topluluk olarak anlaşılmıştır. Çeşitliliklerin ve çoklukların gerçekler dünyasında varolduğu kabul edilmiştir, ama onların varlık sebebi, her birinin bir parçası olduğu daha yüce bir *Bütün*'e ilişkindir.

İnsan bedeni ve ruhunun ikiliği, ilâhî ve dünyevi iktidarın iki düzenini yansıtıyordu; kilise ve imparatorluk olarak bunların her biri hiç olmazsa teoride alemşümûl yönetimi gösteriyordu. Hem papist hem de emperyalist taraflar, kilise ve imparatorluk ikiliğinin nihai olduğunu kabul etmede, tipik Orta Çağ usulüne uyarak, gönülsüzdürler. İçinde dinî ve din dışı iktidarların ahenktar bulunduğu bir birleştirici ilkenin olması gerektiği hususunda uzlaşmışlardır. Papist ve

emperyalistler arasındaki uzlaşmazlık, pratik sonuçlar verecek çözümlere giden birleştirici ilkenin ve yekvücut hale getirme yönteminin tabiatı yüzünden doğdu. Hem kilisenin hem de imparatorluğun taraftarları bir başka esaslı öncülde anlaşmışlardı: *Kilise ve imparatorlukta monarşik yönetim biçimi*, Tanrı'nın âlemi yönetmesinde en yüce tecessümünü bulduğu birleştirici ilkenin gerekli sonucuydu.

Düşünce alanında, Orta Çağ zihniyeti, besinini ve hayatiyetini iki kaynaktan çıkardı: Hıristiyanlığın dinî ilhamı ve antikitenin entellektuel mirası. Bu iki kaynağı, Hıristiyan inancıyla Hıristiyanlık öncesi felsefeyi uzlaştırma çabası, Orta Çağ'ın ilk dönemlerinde nisbeten kolaydı; önce klasik düşünce mirası kiliselerin ve manastırların yalıtılmış odalarında büyük ölçüde canlı tutuluyordu ve *Orta Çağların başlangıcında başlıca ideolojik çatışma* ilahiyatla felsefe arasında değil, kiliseyle dinsizlik arasında idi. İkincisi, bu ilk dönemin nisbî sükûneti, büyük klasik filozoflardan ***Eflatun'un başat etkisi*** olması, bunun yanında **Aristoteles**'in sadece mantık üzerine yazdığı birkaç eserinin bilinmesi sebebiyle, daha küçük bir alan işgal ettiği gerçeğinde yatar.

Eflatun'un İyi'yi bilmenin nihai formu olarak derinbakış öğretisi, onun Tanrı kavramı, mistisizme olan eğilimi, maddeden olan nefreti ve ruhu idealize edişi, gerçeğin özü olarak idealar kavramı, ruhî unsurun hükmedeceği ideal toplum şeması -bütün bu Platonik ipler ilk Hıristiyanların hayat ve düşünce kumaşını kolayca dokuyabilirdi. Hıristiyanlık, henüz öncelikle inanç ve ilham olduğu sürece, kurum olmaktan ziyade düşünce, kanunun kılıcıyla donatılmış hiyerarşik bir organizasyon olmaktan ziyade kardeşçe bir sevgi topluluğu olduğu sürece, **Eflatun** Hıristiyan düşünce üretiminin havasına ve huyuna uyar göründü. Hıristiyan geleneğinin iki devi olan **Augustinus** ve **Aquinum'lu Thomas**, hele **Augustinus**, Platonik düşüncelerle işba halindeydi. **Ermiş Augustinus** yalnızca zihnî zeminlerde değil, kişilik, karakter ve üslup bakımından da Platoncuydu. *Tanrı Devle-*

ti'nde bu yakınlığın ortaya çıktığının açıkça bilincindedir ve orada şöyle der: **Eflatun** *"haklı olarak"* putperestliğin *"bütün öteki filozoflarına tercih edilmiştir"* ve *"hiçbiri bize Eflatuncular dan daha yakın gelmez."*

Fakat kilise gittikçe artan şekilde bir politik organizasyon haline geldikçe bütün bakış açısı değişti. Kilise dünya hegemonyası için uğraşıyor, Büyük Güçlerin en iyi eğitilmiş bürokrasisine sahip oluyor ve barışta diplomasi, savaşta ordular kullanıyordu. Seçilmişlerin topluluğu olarak özgün Augustinusçu kavram ve Hıristiyan bireyin ilâhî inayette ve kurtuluşta [kiliseye] doğrudan katılma kavramı arka plana sürgün edilmiştir. On üçüncü yüzyılda papalık iktidarı zirveye eriştiği zaman, kurumlaşmış kilisenin ihtiyacı üst seviyeden bireysel veya kişisel mistik derin-bakış değildi pek; bunun yerine, kilisenin ihtiyacı geleceğe dönük yeni güçlerin ve kollektif geleneklerin ışığında bütün sistematik ve gerçekçi düşüncelerin mufassal tekamülüdür.

Bilhassa on birinci ve on ikinci yüzyıllarda insani bilimlerin Bologna, Paris, Chartres ve Oxford'da yaygınlaşmasıyla ve klasik bilgilerin daha kolay nüfuz edilebilir hale gelmesiyle, hukukçuların, filozofların ve ilahiyatçıların çabaları inanç ve aklı, ilahiyat ve felsefeyi, Hıristiyanlık ve putperest antikiteyi ahenk içinde ve kalıcı bir uyum içinde tutacak birleştirici bir düşünce sisteminin kurulmasına artan bir hızla hasredildi. İtalya, Fransa, İngiltere ve Almanya'da yükselen üniversiteler -belki Orta Çağların batı medeniyetine en önemli tek katkısı- genel incelemeler ve çözümlemeler için bir fırsat sağladı. Üniversiteler, ana görevleri itibarıyla gençleri bir tek uzmanlık dalında (tıp, hukuk, ilahiyat) eğitmek ve bununla Orta Çağ ticaret loncalarına benzer bir kuruluş olmak niyetini izhar etmekle, kısa zamanda, Paris Üniversitesi tarafından başlatılmış bir örneği izlemeye başladılar. Paris Üniversitesi, on üçüncü yüzyılın başlarında ilahiyat, sanat, hukuk ve tıp fakültelerini ilk hizmete sokan kuruluştu. Bundan itibaren bilginin birleştirilmesi ideali Avrupa üni-

versitelerinin yönlendirici gücü olarak kaldı; idealin uygulaması sonraki dönemlerin bakış açılarıyla birlikte değişti.

Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, bilgi ve ilhamı, felsefe ve ilahiyatı yek vücut kılmak için geliştirilen Orta Çağ skolastisizmi ilk büyük teşebbüstür. Birleşmenin ilkesi *dinin felsefeye hükmetmesi*, ilhamın empirik doğrulamaya, inancın bilgiye, dogmanın bilime hükmetmesi idi. Skolastik filozoflar dinin felsefeye üstün gelmesi fikrini icat etmediler ama onu zamanın gereklerine göre ince bir biçimde geliştirdiler.

İlk kilise babalarından **Tertullian** (M.S. 160-220), ki kendisi **Augustinus** gibi bir Kuzey Afrikalı'ydı, Hıristiyanlık ve felsefenin birbirleriyle uzlaşmaz olduklarını ifade etmekle aşırı bir konum edinmiştir. Çünkü zındıklıklar felsefenin sonucudur ve *Eflatuncu, Aristocu* ve *Stoacı* unsurlarla beliren *"yamalı Hıristiyanlık"* tehlikesi vardı. **Tertullian**, dinin felsefeyle desteklenmesi teşebbüslerinin sonuç olarak inancın yıkılışına varacağını kesinlikle hissederek, dinî inancın aklın maharetine değil kalbin halisliğine dayanması gerektiğini içeren ilkel doktrine dönmeyi ummuştur.

Augustinus, **Tertullian**'dan daha ılımlıydı; felsefeye böyle karşı değildi. **Augustinus**'a göre, insanda akıl yürütme imkânı ve ihtimalinin olması onda inanç hareketini başlatır. Hakikate giden yol inanç ve ilhamla başlar: *"İnanmak için anlama peşinde olma; ama anlayabilesin diye inan."* Böylelikle, *Augustinci* öğreti ilk kilise babalarının ötesinde bir [gelişme] ilerlemedir, çünkü anlamanın temeli ve kalkış noktası akli olmayan öncüllerin, inanç ve dogmanın kabulü ile temin edilmişse de, anlamaya düşman değildir. Bu yüzden, gerçekte **Augustinus**'un yöntemi ilahiyatın tahta yükselmesiyle sonuçlanmıştır ve onun hem felsefesi hem siyasi düşüncesi muhteva, anlatım ve sembolizm bakımından esasen ilahiyat kurgusudur (spekülasyonudur).

Beşinci yüzyıldan sekizinci yüzyıla kadar Batı düşüncesinin önünde bulunan ürünler, bir düşünce ekolünün diğe-

riyle çatışmasından değil, önceden hiç görülmemiş ölçüde maddi ve manevi çoraklığının peşisıra, geleneksel değer ve düşüncelerin kasıtlı devamı olarak çıkmışlardır. Sadece kilise ve manastırlarda geleneksel medeniyet ve henüz yeni yeni beliren Orta Çağ dünyası arasındaki bağlantı her zaman devam etti ve o dönemde bu bağın pek gevşek olarak belirdiği söylenebilir. Fakat onuncu yüzyılda müşahhas bir silkinme ve sağlamlık, dikkate değer boyutlara vardı ve daha bağımsız ve tipik ortaçağ entellektüel eğilimi belirmeye başladı: skolastisizm. Feodalizm ne kadar sosyal ve ekonomik sistem olarak Orta Çağ'a mahsus ise, Skolastisizm de zihnî karakter bakımından o kadar Orta Çağ'a mahsustur. Onuncu yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar Skolastisizm başat düşünce kalıbıdır.

Skolastik felsefenin dinî hükümranlığı birden çok yolla teminata kavuşmuştu. Birçok felsefe yazarı ve öğretmeni din adamıydı; bunlar kilise öğretisiyle beslenmişler ve kilise disiplinine bağlı idiler ve onların kurgularını temayüz ettiren bir ilke, aklın asla inançla zıtlaşmayacağı idi. Dolayısıyla, tartışma başlamadan yazar cevabı bilir durumdadır. Cevap, inançta ve inanışta, yetkecil (authoritative) dinî kaynaklarda konulduğu şekliyle bulunuyordu.

Bu yönüyle, skolastik felsefede hakikat araştırması Yunan felsefesinin dinamik ve evrimci niteliğini kaybeder; zira Yunan felsefesinin heyecan verici hatlarından biri, araştırmacının başlangıçta tartışmanın onu nereye götüreceğini, akıl yürütmenin sonuçlarının ne olacağını asla bilmeyişidir. Deneysel bilimden modern düşünce ölçüsünde etkilenmediği halde, Yunan felsefesi kilisenin disiplini ile engellenmeksizin yüceliğe doğru geliştiyse, bu onun hiçbir şeyi elde bir saymayışındandır. Yunan felsefesinin çeşitli ekolleriyle nereye varıldığı hakkında ne düşünülürse düşünülsün, bu felsefenin canlı ve gözü pek ruhu, delillerin -kaynağı ne olursa olsun- otoritenin koruyucu pelerini altına saklanmasına cevaz vermeyen ruhu, onunla karşılaşan herkesi tekrar tekrar şaşkı-

na çevirmektedir.

Skolastik filozofların kaynakları, ağırlıkla destek aldıkları Kitabı Mukaddes, kilise babaları ve izafi olarak az bilinen Yunan ve Roma antikitesinin eserleriydi. Meselâ, **Aristoteles** on üçüncü yüzyıla kadar kilise tarafından benimsenmiş değildi; ondan sonra **Aristoteles**'e hücum etmek, o bir Hıristiyan olmadığı ve ona yapılan atıflar *"filozof"* niteliğiyle yapıldığı halde, inançsızlık sayıldı. Antikite yazarları otoriteye olabildiğince az yaslanmışlardır ve bir kimsenin kendi tezlerini desteklemek üzere aynen kaynak gösterme ve alıntı yapması, büyük ölçüde Orta Çağların bu skolastik filozoflarının icadıdır.

Skolastisizmde ilahiyat ve felsefe arasındaki bir başka bağ, konuların seçimi suretiyle sıkılaşmıştır. Meselâ, hür irade meselesi, insan meselelerine benzer (analog) kılınarak yapılan tümdengelimlerin (deduction'ların) ruhî tabiatından kalkılarak Tanrı'nın ve meleklerin faaliyetleri bağlantısı içinde tartışılıyordu

İlhamla gelen öğreti, seçilen konuların ana kaynağıydı ve dogma felsefi yazıları düzenleme ve denetleme yöntemiydi. Nihayet. Engizisyon'un etkisi de engel tanımaz araştırma ve incelemenin bir sınırıydı; işin canlı canlı yakılmak tarafı da belki ortodoks olmayan düşünürlerin yeni düşünceler keşfetme çabasında cesaretlerinin kırılmasına sebeb oluyordu.

Skolastik felsefe kendi *"altın çağı"*na, papalık iktidarının da zirvede olduğu on üçüncü yüzyılda ulaştı. Kilisenin alemşümûl isteklerinin bir müessesesi olarak tekamülü, bir alemşümûl, anlaşılır ve sistematik felsefeye ihtiyaç gösteriyordu. İlahi öğretinin bin yılı aşkın bir süre alan geliştirilmiş ve inceltilmiş sentezi, yeni yapının bir köşe taşıydı. Diğer köşe taşını **Aristoteles**'in yeniden keşfi sağladı.

(*) Hıristiyan öğretisi ilhamla vahyi birbirinden ayırdedemiyor. Çevirenin notu.

Doğu'da *Aristotelesçi* öğrenim geleneği hiçbir zaman terkedilmedi. Constantinopolis, öncelikle Yunan bilginliğinin merkezi oldu. Constantinopolis'ten Yunan çalışmaları Yakın Doğu'ya sıçradı ve Arap ve Yahudi bilginler tarafından İspanya'ya taşındı. Batı'da, neredeyse on ikinci yüzyılın ortalarına kadar, **Aristoteles**'in sadece mantıkla ilgili birkaç eseri biliniyordu. Bu zamandan sonra, bilhassa on üçüncü yüzyılda *Aristotelesçi* çalışmaların yaygınlaşması, çağın önemli bilgi olayı haline geldi. Bu olay, İspanya'da **Aristoteles**'in Arapça ve İbranice versiyonlarının Latinceye tercümesiyle başladı. Toledo, *Aristotelesçi* canlanmanın ilk merkezlerinden biriydi ve oradan on üçüncü yüzyılın yeni felsefi düşüncelerinin iki en canlı takas yeri olan Paris'e ve Oxford'a yayıldı. Yavaş yavaş, **Aristoteles**'in birçok eseri doğrudan Grekçeden Latinceye çevrildi, onun metafizik, fizik, biyoloji, psikoloji, politika ve etikası, önceden bilinen mantıkla ilgili eserlerine eklendi ve bunlar Batı âleminin ortak mülkü haline geldi. Başlangıçta kilise yeni öğretilerin yaygınlaşmasından endişe etti ve *Aristotelesçi* dalgayı yasaklayarak bastırmayı denedi. Ama zamanla kilisenin tavrı değişti ve **Aristoteles** hoşgörülen bir yazar olmaktan, resmî kabul gören filozofluğa geçti.

Aristoteles'in on üçüncü yüzyıldaki zaferi birçok insanın, okulun, üniversitenin eseriydi, ama herşeyden çok bu zafer **Aquinum'lu Thomas**'ın (1226-1274) etkisine borçludur. **Aquinum'lu Thomas**, Napoli yakınlarında Avrupa kralları ve imparatorlarıyla akrabalığı olan en yüksek İtalyan aristokrasisine mensup biri olarak doğdu. Genç yaşlarından itibaren rahipler tarafından yetiştirildi ve on altı yaşında, Dominikenlerin yalnız sadakayla yaşayan bir tarikatına, ailesinin şiddetli muhalefetine rağmen girdi. Napoli'de, Cologne'da ve Paris'te eğitim gördü. Paris'te önce dikkate değer bir öğrenci olarak ve daha sonra bir ilahiyat ve felsefe öğretmeni olarak ün kazandı.

Aquinum'lu Thomas kırksekiz yaşından önce öldüğü

halde, her türden ve her boyutta yetmiş civarındaki eserleri gözönüne alınacak olursa, edebî verimi gerçekten ansiklopediktir. Onun yazdıkları skolastik felsefenin taçlanmış başarı ve külliyatını işaret eder. Kalıcı başarısı, *Aristotelesçiliğin* Hıristiyan düşüncesi bünyesine yerleştirilmesidir. **Aquinum'lu Thomas**, **Augustinus'la** birlikte kilise öğretisinin gelişmesindeki iki önderden biridir. *Augustinianizm*, *Eflatun* ve Hıristiyanlığın kaynaşmasıdır; *Thomizm*, *Aristoteles* ve Hıristiyanlığın bileşimidir.

Hıristiyanlıktaki mistik ve idealist eğilim, ilk birkaç yüzyıllık varlığı sırasında felsefi akrabalık ve yakınlığı **Eflatun'da** buldu; **Augustinus'un** kendisinin söylediği gibi, **Eflatun** Hıristiyan bilgi ve ilhamına yaklaşmaktadır ve bir anlamda Hıristiyanlık başlangıçta *Platoniktir (Eflatuncu)*. On üçüncü yüzyıldan itibaren Hıristiyan düşüncesi ve kilisesinin tabiatı hesaba katılır ölçüde değişince, *Eflatunculuk*, vurgunun ferdî vecd ve aydınlanmadan kurumsal kararlılık ve itidale kaydığı bir kurumun felsefi ve metafizik temeli olarak artık iş göremezdi. Resmî öğretisinin sistemi olarak Thomizmi Augustinianizme tercihen kabul etmekle, kilise, **Aristoteles'i Eflatun'a** tercih ettiğini ortaya koydu. Doğduğu yerlerin güneşi gibi inanç ateşi içinde yoğunlukla yanan Kuzey Afrikalı **Augustinus** ilk Hıristiyanların haklarını sağlamlaştırmayı gaye güdüyordu; ona göre Hıristiyanlık inanç ve aşktı; felsefeden, tartışmadan ve kanundan arındırılmıştı. Thomizmin Augustinianizme galebe çalması, kilisenin uzun vadeli kurumsal, akli, yasal bakış açısına nihai bağlanışıydı.

Bu zafer iki sebepten dikkate şayandır: Önce, kilisenin felsefi tekamülünde en belirleyici konu; gerçekte Hıristiyan âlemine ve ilahiyatına uyarlanmış bir **Eflatun** ve **Aristoteles** diyaloğunun tekrarıdır. En azından on yedinci yüzyıla kadar, **Eflatun** ve **Aristoteles** bütün zamanlarda geçerli olabilecek iki muhtemel temel felsefi sistem koymuşlardı; Orta Çağ skolastisizmi, Hıristiyanlık-öncesi putperest felsefeye olan bütün düşmanlığına rağmen, tamamen **Eflatun** ve

Aristoteles'in dile getirdiklerinin çemberi içindedir.

Thomizmin zaferinin ikinci dikkate değer yönü, kilisenin uyarlanabilme ve hayatta kalabilme hususunda gösterebildiği yüksek kapasiteyi aydınlatıyor olmasıdır. Zaman geçtikçe, bilhassa on birinci yüzyıldan itibaren, ilahiyatın yeterli olmadığı aşikar göründü ve tomurcuklanan hümanizmin ve sekularizmin meydan okuyuşuna felsefe sahasında karşılık vermek gerekti. Thomas aracılığıyla Aristoteles'in kilise tarafından benimsenmesi, onun büyük zihnî hayatiyetini ve esnekliğini belirtir. Kilise Aristoteles'te birçok disiplini içine alan ve tutarlı bir bütün oluşturan sistematik ve ansiklopedik bir gövde buldu. Bu yapı, duyarlık ve bakış açısı bakımından mutedil, değişen şartlara uyabilen, sağduyu yüklü idi; bu yüzden aynı anda insani, tabiat üstü ve zamanları aşan özellikteydi. Gerçi Eflatun'un felsefesinin kıvılcım çakışlarından ve parlaklığından mahrumdu ama dayanıklılık ve sağlamlık bakımından zengindi. Oldukça düz bir mantıkla işliyordu ama bütün şartlarda kılıf haline geliyordu. Doğmak için kilise Eflatun'a muhtaçtı; devam edebilmek için Aristoteles'e.

Aristoteles'in bizzat kendisi, her büyük hocanın büyük talebesi için doğrulanabileceği gibi, derin anlamda Eflatuncu olmaktan hiç geri durmadı; bunun gibi Thomizmin Augustinianizme galebesi de birincinin veyahut Eflatunculuğun saf dışı edilmesi anlamı taşımadı. Kilisenin zihnî mirası bakımından, Eflatuncu sisteme nisbî bir Aristotelesçi vurgu sözkonusudur. Augustinusgil mistisizm ve inanca tanınan ağırlık, ferdî aydınlanma ve inayet nezaketle resmî kilise teolojisinde ikinci pozisyona sürgün edilince, bu eğilim, gelişmekte olan tarikatlara ve Orta Çağlar Hıristiyanlığının orijinal karakterinde yeniden canlandırılmasını gözeten inançlara kaydı. Onların Augustinianizmi, sonraları, içinde fazlasıyla soğuk mantık ve pek az şahsi ilham gördükleri Thomizme umumiyetle muhalefet eden Protestan reformcular tarafından baştacı edildi. Kendisi bir Augustinusgil keşiş olan Martin

Luther, kendisine Tanrı'nın, **İsa**'nın, insanın ve dünyanın anlamını Kitab-ı Mukaddes ve **Augustinus**'un yazdıklarından öğrendiği kadar öğreten bir kitabı bulamadığını ve **Aristoteles**'in ilahiyata nisbetinin karanlığın aydınlığa nisbeti olduğunu söylemiştir: *"Ancak **Aristoteles** olmazsa ilahiyatçı olabiliriz."* Demek ki, Protestanlık sadece daha sonra çıkan Hıristiyanlık kaynaklarına karşı ilk dinî kaynakları önermesi bakımından değil, ama aynı zamanda **Augustinus**'u **Aquinum'lu Thomas**'a, **Eflatun**'u **Aristoteles**'e tercih etme bakımından da Hıristiyanlığın başlangıcına dönüştür.

Aquinum'lu Thomas'ın inanç ve akıl meselesine yaklaşımı, Augustinusgil çözüme izafeten rasyonalizme büyük bir teslimiyete delâlet eder; tıpkı Augustinusgil çözümün **Tertullian**'ın anti-rasyonalizmine izafeten akla doğru bir ilerlemeyi gösterdiği gibi. **Thomas**, inanç ve bilgiyi çıkışı itibariyle ilâhî saymıştır; bu yüzden, aralarındaki çatışma asla gerçek olamaz, sadece görünüştedir. Önceleyin çıkan bu zorluk ilahiyatçıların felsefeye teolojik kıstas sokmaları vakıasına bağlıdır ve filozoflar da teoloji alanında felsefe yapmışlardır. Mamafih, bilgi ve inancın, birbirine karşı duran değil, Tanrı'yı ve dünyayı anlamada birbirlerine yardımcı olan kavrayış biçimleri olduğu bir kez var sayıldığında çatışmayı uzlaştırmak için hiçbir sebep kalmaz; zira çatışma kalmaz.

İnanç akla zıt değil, *aklın üstünde*dir ve inancın sonuçları aklın sonuçlarından daha az kesin değildir; inancın sonuçları gerçekte daha kesindir. Çünkü inanç Tanrı'dan alınan ilhama doğrudan dayalıdır ve bu yüzden felsefenin olduğundan bütün hakikatin kaynağına daha yakındır. Felsefe yalnızca insan vukufuna dayanır. Eğer inancın konuları akli olarak ispat edilir halde olsalar, felsefe haline gelirlerdi ve ilahiyat düşüncenin ayrı bir dalı olarak gereksizleşerek ve ortadan kalkardı: İnanca konu olan şeyler, bizatihi tabiatları sebebiyle, her nedense, zihnen ispat edilemezler; onlar bir *irade* edimiyle kabul edilmelidirler. Akla hitab eden vakıalar, akli olan öteki önermelerle desteklenebilirler; akli vakıa

insanı inancın temellerine götürmez. İnanç akli vakıalarla, akli gösterimlerle uyum içinde olduğu için değil, Tanrı tarafından doğru, hakikat olarak ilham edildikleri için kabul edilmelidir. Bu yüzden, insan inanabildiğini bilemez, bilebildiğine inanamaz.

Eğer teolojik hakikat felsefe tarafından ispat edilemiyorsa, çürütülemez de. Çatışma böylece imkânsız olur. **Thomas**'ın kategorik biçimde öne sürdüğüne göre, inancın hiyerarşi bakımından bilgiden üstün olduğu yerde ilhama (vahye) ters düşen felsefenin hatalı bir yanı olsa gerektir: Felsefenin kesinliği sadece izafidir; oysa teoloji ilâhî otoriteye dayalı olduğu sürece, mutlak manada kesindir. Demek ki, **Thomas** inancı ve bilgiyi birbirleriyle olan ilişkileri cephesinden otonom alanlar olarak kavrıyor, yine de, onları ayrı mekanlarda birbirinden yalıtmıyor. Her ne kadar inanç alelâde akıl yürütme işlemleriyle çıkarıma konu olmuşsa da, aklın üzerinde umumi bir gözetimi elinde tutuyor ve ona rehberlik edip hedef gösteriyor.

Kilise tarihinde hiç kimse, **Aristoteles**'in eserinde olduğu gibi, içinde bütün bilgi ve vukuf biçimlerine yer varmış gibi görünen bir zengin ve geniş düşünce kalıbıyla dini ve akli motifleri harman etmede **Aquinum'lu Thomas**'la boy ölçüşemez. **Thomas** kilisenin uzun vadeli menfaatleriyle uzlaşabilen üst bir denge noktasını temsil eder ve **Tertullian** ve **Augustinus**'la karşılaştırıldığında, konumu rasyonalizme muazzam bir teslimiyettir. **Thomas**'tan sonra, on dördüncü yüzyıl başlar başlamaz denge rasyonalizm yönünde kaymaya başlar. Rönesansın beşiği olan on beşinci yüzyıl klasik hümanizmin yeniden doğuşuna şahit olur ki, bu yüzyılda bilgi inançtan kopar ve onun üzerinde hükümranlık iddia eder.

Thomas'ın ana çalışması *Summa Theologica*'daki tartışma yöntemi, skolastisizmin karakteristiğidir. Bütün eser (on iki ciltte üç bölüm) tek tipte düzenlenmiştir. Her ana konu bir soruyla başlar ve bablara ayrılmıştır. Her babın başlığı yine bir sorudur, meselâ *"Melekler çok sayıda mıdır?"* gi-

bi. Babın metni, yanlış doktrin görüşünü sunan bir seri *"itirazlar"*la başlar (bu babta, meleklerin sayısının çok olmadığı). Yanlış tezlerin itirazlarla soruluşunun hemen ardından, hemen hemen hiç değişmeyen bir tarzda otoriteyi temsil eden bir kaynaktan doğrudan yapılan bir alıntıyla doğru öğreti verilir. Meleklerin sayısını ilgilendiren meselede, **Thomas** (Dan. 7:10)'u zikreder: *"Binlerce ve binlercesi Ona hürmet etti ve binlerce ve binlercesi Onun önünde durdu."* Meleklerin sayısını zıddı söylenemez halde ikame ettikten sonra, **Thomas**, alıntıda zikredilen doğruyu destekleyecek bir yığın delil getirir. Nihayet, her itiraza, her birini tek tek yıkarak cevap verir.

Bir tam kesinlik duygusu eserin bütün dokusuna işlemiştir. Hakikatin keşfinde hiçbir gevşek ve el yordamıyla girişilmiş araştırma tutumu ve (binlerce tartışılan) meseleler arasında daha sonraki düşünmelere ve incelemelere tevdi edilen cevapsız hiç soru yoktur. Yöntemdeki bir diyalektik akıl yürütme unsuru, onun gücünü sağlar: Hatalı görüşler bir açıklık ve tam işitilebilecek netlikle verilir. Bununla birlikte, diyalektik sürecin sonunda hakikat akıl yürütme sürecinin kendinden çıkarılmaz, doğru öğretiyi dile getiren salahiyettar kaynaktan aktarılır. Doğru konum bilinir kılındıktan sonra, akıl, destekleyici delilleri bulur. *İlahiyatın hizmetkârı* olarak Orta Çağ felsefe kavramı, Skolastisizmin özünde olduğu kadar tartışma metodunda da örneklendirilmiş olur.

Aquinum'lu Thomas kendini ne filozof olarak, ne de siyasi düşünür olarak görmüştür, ama Kutsal Öğreti'ye ateşlice bağlı bir teolog, bir *"Katolik doktor"* saymıştır kendini. Siyasi görüşleri eserlerinden ikisi içinden ayıklanabilir, kısa bir fragman olan *Krallık Üzerine* (De regno) ve baş eseri *İlahiyatın Hülasası* (Summa Theologica)'dan.

Pre-Thomistic Orta Çağ devlet teorisi, Aristoteles'in *Politika ve Etika*'sına benzemeyen bir şekilde siyasi birliğin ya da hükümetin kaynağına, günah ve kötülüğün sonucu diye, insanın tabiî ve özgün itilimlerinin çarpıtılması diye bak-

mıştır. Augustinus Hıristiyan-Stoacı devlet kavramının tipik mümessili olmuştur: *"Tanrı, insanın, kendi suretinde yarattığı akıllı mahlukun, yalnızca aklı olmayan mahlukat üzerinde hükümran olmasını, insanın insana değil, insanın hayvanlara üstünlük kurmasını"* kasdetmiştir. Thomas, Augustinusçu *"hükümranlık"* [dominion] kavramını iki yoldan yorumlayarak tartışmaya girer: Eğer hükümranlık köleliğe matufsa, Thomas (stoacılar ve Roma hukukçularıyla birlikte) tabiat halinde köleliğin bulunmadığını teslim etme dileğindedir. Ama eğer hükümranlık *"hür insanları yönetme ve sevketme memuriyeti"*ne matufsa, masumluk durumuyla uzlaşmaz değildir.

Günah ve kötülük çıkmadan önceki masumiyet durumunda bile hükümetin gerekliliğine Thomas iki sebep gösteriyor: Birincisi, *"İnsan tabiaten bir toplumsal varlıktır ve böylece masumiyet halinde toplumsal hayat yaşıyor olmalıdır."* Toplum hayatının bazı teşkilatları olmalıdır ki, hükümet ortak iyiyi aramak için özgül bir alet olarak belirebilsin. İkincisi, eğer bir adam diğerlerini bilgi ve adaletle aşarsa, böyle bir üstünlüğü herkesin hayrına görmezlikten gelmek yanlış olacaktır. Böylece Thomas *hükümet ihtiyacını insanın sosyal tabiatıyla ve hükümetin teşkilat[landırılması]nı yöneticinin yönetilenlerin hayrına üstün bilgelik ve ahlâkıyla* temellendirir. Her iki görüşte de Aristoteles'e olan akrabalığı barizdir ve on üçüncü yüzyılda Aristoteles'in *Politika*'sı yeniden bilinir hale gelinceye kadar geçerli olan tipik devlet kavramıyla kesin bir kopuşu ikame eder.

Thomas, devletin ve devletin amacı olan iyi hayatın mahrecini insandaki toplum halinde yaşama dürtüsü saymada Aristoteles'le anlaşıktır. Ama bu noktadan sonra, Thomas Hıristiyan ilahiyatçısı kimliğiyle Aristoteles'in ötesine geçer. Yunanlı için -hiçbir yerde açıkça tamamlanmamış olsa da- bu dünyaya bağlanma, topluluğun iyi hayatı *burada ve şimdi* gösterilen müşterek topluluk çabasıyla ulaşılabilecek pratik ve ruhî hedefleri içine alır. Thomas nihai dayanak

noktası ve ruhî değerlerin yaratıcı kaynağı olarak toplu-luk[hayatıyla veya bizzat topluluğun kendisinin mevcut olmasıy]la tatmin olamaz. Onun *öte-dünyacıl* Hıristiyan endişesi, Aristotelesçi iyi hayat öğretisinin yine de varoluşun nihai amacından aşağıda bir basamak olduğu görüşüne ulaştırır, çünkü *"faziletli bir hayatla insanoğlu Tanrı'nın verdiği şevkte beliren bir yüksek hedefi daha çok takdir eder [anlar]."* Felsefesi ve ahlâk anlayışı hümanistik ve bu dünyacıl olan **Aristoteles**, insanın sonunu içinde taşıdığı değerlerde görürken; **Thomas** bu insan-merkezli değerlere ilaveten bir *"dışsal"* [extrinsic] iyi görür ki, bu, insanın içinde yoktur ve yine de üstün bir değere sahiptir; denilebilir ki, *"ölümden sonra aranan nihai güzellik Tanrı'nın hazzıdır."*

Toplum ferdle aynı hedefi paylaştığı için, toplumsal hayatın nihai amacı faziletli yaşamak değildir, *"Fakat faziletli yaşayarak Tanrı'nın possession'una (mülküne) ulaşmaktır."* Eğer insan ve toplum bu yüce hedefe insan gücüyle varabilecekse, (insan gücünün üst derecedeki temsilcisi olan) kral onları doğru yöne sevkedebilir. Bununla birlikte, **Thomas** iddia eder ki, Tanrı mülküne sadece ilâhî güçle ulaşılabilir ve insanların kurdukları yönetimler insanları bu hedefe sevkedemez. Tanrı krallığının yardımcıları, dünyevi kralların ellerinde değil, papazların (rahiplerin) ellerindedir ve - hepsinin üstünde- *"Baş rahibin, Aziz Peter'in halefinin, Mesih'in vekilinin, Roma'daki Papa'nın"* elindedir. Ona, bütün krallar, **Mesih**'e tebaalık eder gibi tâbi olmalıdır.

Thomas dünyaya hep hiyerarşik anlayış sınırları içinde bakmıştır ve değerler sistemi de hiyerarşiktir. İnsani ve pratik ihtiyaçlar açısından din-dışı hükümetin hedefleri meşru amaçlardır. Ama bu amaçlar bizatihi kendileri ondan daha yüksek hedef için, hedeflerin en yücesi Tanrı'mn mülkü için bir araçtır. **Aristoteles**'in, *"nihai amacı başarması kendisine bırakılmış olan kişi bu amaca uygun işleri icra edenlere kumanda eder"* ilkesini uygulayarak, **Thomas**, din-dışı hükümetin kiliseye tabi olduğu, çünkü din-dışı hükümetler

aradaki amaçlarla ilgilendiği halde kilisenin nihai amaçla, ruhların kurtarılmasıyla ilgilendiği sonucuna varır.

Zındıkların müsamahası meselesi **Aquinum'lu Thomas**'ın devlet ve kilise ilişkisi kavramını aydınlatır ve aynı zamanda dinini ne çok ciddiye aldığını gösterir. **Thomas**, zındıkları Hıristiyan inancına sahip fakat onun *"dogmalarını bozan"* kişiler olarak görür. Kilise zındıklara sabırla davranır, çünkü zecrî davranmadan önce onları iki kez uyarır. Eğer zındık inat ederse, suçu öteki kötülüklerden daha ciddidir; eğer para dolandırıcılığı ve diğer kötü işleri yapanlar ölüme mahkum ediliyorsa, *"zındıklıklarına kanaat getirildikten sonra, sadece aforoz edilmek için değil, öldürülmek için bile zındıkların cezaya çarptırılmaları için çok daha fazla sebep vardır."* Aforoz, zındıkları kiliseden ayırır. Kilisenin merhametidir ki, kendi organları vasıtasıyla kan akıtmayı menfur sayması sebebiyle, zındıkları dünyadan kökleri ölümle kazınsın diye din-dışı mahkemelere sevkeder. Demek ki, kilise yalnızca ruhânî silahlar kullanır, oysa devlet cismani bir iktidar olduğu için cismani silahlar kullanır. Yine de dinî ve din dışı otoritelerin ayrımı nihai değildir çünkü kilise ve devlet en yüce çabada -ruhların kurtulması- güçbirliği ederler. Kilise dünyevi otoriteler üzerinde dolaylı güce sahiptir. İnancın savunulması, ne zaman gerekirse dünyevi güçleri hedefine uygun olarak kullanır.

Bu dünyadaki ölüm cezası, günahkârı cehennemde bekleyen cezayla karşılaştırıldığında hafif kalır. Bütün suçlar içinde Tanrı'ya küfretmek en ciddi olamdır ve zındıklık bunlar arasındadır. Böyle suçlar için verilen ceza ebedidir; önce ruhlar cehennemin gerçek ateşiyle cezalandırılırlar; diriltilmelerinden sonra bedenler de cehennem ateşinde yanarlar, ama mucizevî olarak bedenler ateşle tahrib olmaz. Ateşin derecesi, işlenen günahın şiddetine bağlıdır ve zındıklar cehennemin en sıcak bölümüne sokulacaktır. Bir başka mucizevi tedarik, ebedi cehennem ateşine atılan lanetlinin duygularının dumura uğramasını yahut bilincinin kaybolmasını

önlemektedir. Cezanın ebedi oluşu, acı çekme derecesinin sürekli aynı kalacağını temin eder ve alışkanlık yoluyla acının azalması bahis konusu değildir. Cennetteki takdis edilmişler, cehennemdeki lanetlilerin acı çekişlerini *"azizlerin mut luluğu daha nefis gelsin"* diye seyredecekler; zalimliklerinden yahut nefretlerinden dolayı sevinç duymayacaklar, fakat bu ızdırapların *"ilâhî adaletin emri ve kendi kurtuluşları olduğunu"* anlamaları "onları neşeyle dolduracak."

Thomas nazik, merhametli, yardım sever, alçak gönüllü, itidalli ve mübarek bir adamdı. Zındıklık üzerine görüşleri, zındıkların bu dünyada layık olacakları davranış ve onları cehennemin en sıcak odalarında bekleyen ebedi lanet, insan olarak **Thomas**'la taban tabana zıttır; bunlar, zirvedeki skolastisizmin tabiatını yansıtır. Bu dogmatik kesinlik, zaman ve tarih içinde kanıtlandığı gibi, dogmaların dinî veya siyasi olmalarına bakılmaksızın, muhaliflerin cezaya çarptırılmaları ve fiilen öldürülmeleri noktasına kadar götürülmeye müsaittir. Skolastisizm **Aquinum'lu Thomas** gibi mübarek ve şefkatli bir adamın, kabul edilen teolojik ve felsefi sisteme ne kadar sıkıca bağlı olursa olsun böyle aşırı görüşleri savunmasına yol açıyorsa, kendi öncüllerinden ve sonuçlarından hususiyetle emin olmaklığı gerektirir. Yine de, o, yolun tamamını katetmez. Belli şartlarda zındıklığın hoşgörüleceğini kabul etmiştir; zındıklar ve dinsizler sayıca çoksa, kilise barışı bozmalarını önlemek için onları hoşgörebilir.

Siyasi otoritenin tabiatı ve biçimi bahis konusu olunca, **Aquinum'lu Thomas** yönetimin ilâhî düzenle bağlantılı olduğu öncülünden hareket ediyor. Bu yüzden, Tanrı'nın emirleri içinde üstün olanlara itaat vazifesi bulunduğu için, *"yukarıdakinin emirlerine itaatsizlik en kötü günahlardandır."* **Thomas** yönetim biçimlerini sınıflamada **Aristoteles**'i izler. İyi tip yönetimler vardır, bunlarda yönetilenlerin menfaatine hizmet edilir, kötü tip yönetimlerde yöneticinin veya yöneticilerin menfaatleri üstün çıkar. Ama, **Aristoteles** bazı tereddütlerle ve sadece nitelikleri sınırlandırılmış şartlarda mo-

narşiyi en iyi yönetim şekli olarak görürken, **Thomas** *monarşiyi* tercih edişinde fazlasıyla tereddütsüzdür.

Aristoteles, üstün ahlâkî ve zihnî niteliklerin bir insandan fazlasında bulunamayacağına inandığı için monarşiyi tercih etmiştir; monarşi önerisine kendini mutlak manada bağlamaktaki tereddütünü, isabetli adamın bulunamayacağı şüphesine atfedebiliriz. Diğer yandan, **Thomas** monarşik biçimi tercihini dünyaya dinî gözle bakışından çıkarmaktadır. Belirtir ki, *"bütün kainatta bir tek Tanrı var, herşeyin yaratıcısı ve hakimi."* Çok sayıdaki beden organlarımızı kalp yönetir, arılar arasında bir bey arı vardır ve genel olarak *"her tabiî yönetim, bir unsur tarafından yönetimdir."* Yönetici unsur, nesnelerin çokluğu içinde, onların amaçlarını ve yol gösterici ilkesini temsil eder. Siyasi toplumda asli pratik çaba ve hedef, barışın birliğidir. **Thomas**, birliği barışla özdeşleştirmektedir; o halde şu sonuca varmaktadır ki, çeşitli kişilerden oluşan hükümet, sosyal barışı ve istikrarı, aralarında fikir ayrılığı doğması sebebiyle tehlikeye atabilecekken, tek hükümdar, tam bir birlikle yanyana ilerleyecek barışı muhafaza etme ihtimalini daha çok elinde bulundurmaktadır.

Fakat, Thomas monarşiyi tiranlığa doğru bozulmaması için sınırlandırma çarelerini arar. Önce, irsî krallık yerine seçilmiş krallığı tercih eder: hem papalık, hem de imparatorluk seçkin kafalar tarafından yönetilmektedir, İngiltere ve Fransa'da irsî olma temayülü gösteren millî hanedanların tersine. İkincisi, krahn iktidarı *"kolayca tiranlık haline gelmeyecek kadar mutedil kılınmalıdır."* Bu itidalin nasıl sağlanacağını (başarılabileceğini) ayrıntılı bir şekilde göstermeksizin, **Thomas** bir pasajda, *"Herkesin yönetimde bir pay sahibi olması"* kavramının önemini vurgular ve aynı zamanda yönetime katılmada aristokratik ve halktan unsurların monarşiye eklendiği bir *karma düzen* [anayasa] fikrine de sempatiyle bakar.

Thomas, sınırlı veya meşrutî monarşinin, kendi başlarına, tiranlığa kaymada çare olamayacaklarının bilincinde-

dir. Fakat küçük tiranlıkla aşırı tiranlığı birbirinden ayırır. Küçük tiranlıkta, tirana karşı fevrî karşı çıkışların, çaresi bulunabilecek kötülüklerden daha kötü, tahmin edilemez sonuçların meydanı kaplamasına sebeb olabileceği konusunda uyarıda bulunur. Der ki: *Küçük tiranlıklara ihtilalci direnmelerin, eğer başarılı olursa, daha kötü tiranlıklara varması muhtemeldir, çünkü muzaffer ihtilalin lideri "selefine yaptığının yeniden olacağı korkusuyla, tebaayı daha ağır bir kölelikle baskı altında tutar."* **Thomas**, belki de, ihtilal meselesinde onun iç dinamiğini anlayarak yazan ilk kişidir. İhtilalin iç dinamiği, bir kez harekete geçti mi durdurulamayan özelliktedir. İhtilalin hemen hemen her zaman çare bulmak istediği kötülükten daha ağır bir bedelle ödendiği korkusunu belirtmiştir; daha sonra **Edmund Burke** bu Thomistic öğretiyi Fransız İhtilali'nin çözümleme ve mahkum edilmesinde uygulamıştır.

Aşırı tiranlığın katlanılamaz hale gelişini farkeden **Thomas, Salisbury'li John**'un *tyrannicide* (tiran öldürme) haklılaştırmasını ciro etmez· kralın tiran olup olmadığına karar verip sonra da onu doğramak, özel şahıslara bırakılamaz. Otoritenin tebaa gözünde böyle zanlar altında kalması, yöneticiler için olduğu kadar halk için de tehlikelidir; bilhassa ahlâken çürümüş insanlar, iyi bir kralın hükmetme tarzını bir tiranınkinden daha az ağır bulmayacaklardır. Eğer tiranlara karşı herhangi bir eylem ortaya konacaksa, bu, kamu otoritesi aracılığıyla yapılmalıdır. Böylelikle, eğer halkın krallarını seçmeye hakkı varsa, onlar yasa gereğince onu tahtından indirebilmeli veya kötüye kullandığı iktidarını sınırlandırabilmelidir. Ama eğer hükümdar daha yüksek bir hükümran tarafından tayin edilmişse, ancak o yüce hüküm sahibi tarafından yerinden alınabilir. Bu vakıada insanların bulabileceği bir çare yoktur, sadece Tanrı teselli verebilir; çünkü, *"tiranın zalim kalbini müşfik kılmak, Onun kudretine mahsustur."* **Thomas**, yöneticinin tiranlığını yönetilenlerin günahlarına bağlar. Eğer Tanrı'nın tirana karşı kendilerine yardım etmesini istiyorlarsa, günahtan el çekmelidirler.

Thomas'ın siyası teorisinin baskın şekilde Aristotelesçi olmayan kısmı, *Summa Theologica*'da geliştirdiği hukuk felsefesidir. Orta Çağların medeniyet birikimine büyük katkısı, *topluluğun örfüne* dayalı *hukuk üstünlüğü* kavramıdır. Bu kavramın mahreci, kısmen (insani) hukukun üzerinde yer tutan bir (ilâhî) hukuk anlayışına sahip Yahudi-Hıristiyan öğretisinde ve kısmen de dünyanın akli düzeni ve bunun insan toplumunda yansıması şeklinde beliren Stoacı-Romalı bilinçte bulunabilir. Feodal sistem bizatihi örfün ve örfle belirlenmiş, feodal beyle vassali arasındaki ilişkinin ürünüydü. Hükümranlık kavramı Orta Çağlara yabancı değildir; ama bu, *hukuk*un hükümranlığıdır, halbuki antikitede ve modern zamanlarda, hükümranlık düşüncesi *kanun koyucu*'ya bağımlı kılınmıştır. Bu kanun koyucu, demokratik olmayan hükümranlıkta bir monark veya aristokrasi olabilir, hükümranlığın demokratik uygulamasında ise halktır. Topluluk örfünün hukukun temeli olarak kararı belirlemesi yolundaki Orta Çağ tercihi sadece bir felsefi temayül değil, fakat sözleşmeden ziyade statünün baskın çıktığı, yer değiştirmenin nispeten zor olduğu ve siyasi otoritenin büyük ölçüde adem-i merkeziyetle kayıtlandığı bir sosyal gerçekliğin ideolojik yansımasıdır.

Hukuku çozumlemesinde, **Thomas** dört bıçım tefrik eder: Ebedi hukuk, tabiî hukuk, ilâhî hukuk ve insani hukuk. *Ebedi Hukuk* kainatı yöneten ilâhî akılla özdeşleştirilmiştir. **Thomas** buna ebedi demektedir, çünkü Tanrı'nın aklı, Tanrı'nın dünyayı yönetişi *"zamana bağımlı değildir, ama ebedidir."*

Tabiî Hukuk'a gelince, **Thomas** der ki, her şey, akılsız hayvanlar ve akıllı insan ilâhî akla, ebedi hukuka uyar. Yalnız insan, akıllı bir yaratık olarak, ilâhî inayete ve akla özel bir yolla iştirak eder; zira o kendinin ve başkalarının hayatına müdahale eder, halbuki Tanrı'nın bütün diğer yaratıkları, akılsız hayvanlar ve cansız nesneler, ilâhî aklı, belli davranışlar ve amaçlar için gerekli olanı ilâhî akıldan alarak

yansıtırlar. Bu yüzden, tabiî hukuk, insanın etkin ve kişiler (insanlar) arası akliliğidir, onun *"ebedi hukuka katılımı"*dır.

Daha özel olarak, **Thomas** tabiî hukuku üç türe ayırır: Önce tabiatla uyum halinde insanın izlediği iyi vardır. İnsan bütün özlerle bunu paylaşır: kendini koruma gibi. Sonra, hayvanlarla paylaştığı belli davranış formlarına olan eğilimi vardır: *"Cinsî birleşme, yavruların eğitimi ve bunun gibi."* Üçüncü olarak, insanda, yalnız ona mahsus bir eğilim vardır: Tanrı'yı bilme arzusu, toplumda yaşama, birlikte yaşadıklarını incitmekten kaçınma gibi.

İlahî Hukuk, **Thomas** tarafından, insan aklının hakikati ve adaleti anlamada ne tek, ne de en güvenilir rehber olmadığı gerçeğiyle bağlantılı kılınmıştır. İlahî hukuk insana Eski ve Yeni Ahit'teki ilhamla [vahy ile] bildirilmiştir ve hiçbir şekilde akıl tarafından anlaşılan tabiî hukukla çelişkili değildir. **Thomas**'ın, *"inayet, tabiatı ilga etmez ama mükemmelleştirir"* şeklindeki umumî öğretisi, Tanrı tarafından bir inayet hareketi olarak ilham edilmiş ilâhî hukuka da uygulanır.

Dördüncü, en aşağı hukuk biçimi *Beşerî Hukuk*'tur; **Thomas** tarafından, *"Halkın iyiliği için aklın düzene sokulmuş halidir ki, topluluğu korumak gayesiyle akıl tarafından yapılıp, intişâr etmiştir"* sözleriyle tanımlanır. İnsan hukukuna ihtiyaç iki zorluktan çıkar: Birincisi, ilâhî aklın emrettiklerini insan zihni aracılığıyla mükemmelen anlamanın imkânsızlığı; ikincisi, tabiî hukukun genel ilkelerini özgül durumlarda ve şartlarda tam tamına uygulamanın zorluğu.

Thomas'ın insani hukuk kavramında keyfiliğe pek az yer vardır, çünkü insani hukuk yapılırken bir çok sıkı sınavdan geçmelidir. Önce, kanunun tabiatına hakim olabilmek için *"yapılan yasa aklın bazı kurallarıyla uyum halinde olmalıdır."* Kanunun özgül kuralıyla aklın ilk ilkeleri arasındaki bağ mükemmel olmasa bile, mevcut olmalıdır. Kanunun ikinci ana karakteristiği **Thomas**'a göre, âdil olması ve ortak iyiyle uyum içinde bulunmasıdır; aksi takdirde *"Kanunun*

(hukukun) tabiatından mahrum"dur. Kanunun uçüncü asli karakteristiği meşruiyettir: Ya halktan çıkmalı veya halkın güvenini kazanmış birinin, halkı yöneten görevlilerin heyet teşkil etmesiyle yapılmalıdır. Gerçi **Thomas** monarşiyi devletin diğer biçimlerine tercih etmiştir; ama onu, meşruiyeti olmayan bir yönetim saydığı tiranlıktan kesinkes ayırmıştır. Nihayet, **Thomas**, kanunun geçerli olması için, onun usulüne uygun bir şekilde ilan edilmesini savunur. Mantıki tümevarımla kavranabilen aklın ve tabiî hukukun kaidelerinden farklı olarak, beşerî kanunlar [hukuk] yanılmaz ereklilikle [finality] donatılmış değildir; onlar özgül şartlara uygulanırlar ve bu yüzden sarahatle ve halkın bilebileceği şekilde ilan edilmelidir. **Thomas**'ın kanuni sistemin aleniliği üzerindeki ısrarı, kanun koyucuların toplum hayatına asli hizmeti olan güvenlik ilkesine büyük bir katkısıdır.

Ölümünden elli yıl kadar sonra **Aquinum'lu Thomas** kilisece aziz ilan edilmiş ve kilise tarafından öğretisi kısmen savunulmuştur. Kilise, **Thomas** öğretisinin Tanrı'nın bir mucizesi olmaksızın varolamayacağını ve onun diğer yazarlar, hocalar ve bilginlerin tümünden daha çok kiliseyi aydınlattığını ileri sürmüştür. Bu zamandan sonra kilisenin resmi doktrini olarak Thomizmin kabulü kalıcıdır. Orta Çağ'da ve modern dönemde çok sayıda Papa Thomizmin öğreti ve inanca otorite ile rehberlik ettiğini belirtmişlerdir. **XIII. Leo**, *Aeterni Patris* Papalık Tamimini 4 Ağustos 1879'da çıkarmış; burada *"Katolik kilisesinin muazzam müdafisi ve ihtişamı"* olan **Thomas** öğretilerinin bundan böyle kilisenin akademi ve mekteplerinde okutulmasını emretmiştir. Daha sonraki resmî beyanlarında **Papa XIII. Leo** resmen emretmiştir ki, **Thomas**'la fikir uyuşmazlığına düşen yazar ve ilahiyatçılar olursa, bunlar **Thomas**'ın fikirlerine feda edilmelidir.

Summa Theologica, akademik dereceleri ve felsefe doktoralarını verme yetkisine sahip Katolik üniversite ve akademilerde ilahiyat metni olarak tayin edilmiş ve bütün Katolik üniversiteler, kolejler ve okullar **Aquinum'lu Tho-**

mas'ın patronajı (koruyuculuğu) altına sokulmuştur. **Papa X. Pius** 29 Haziran 1914'deki bildirisinde, *"**Thomas**'ın felsefesindeki ana tezler, şu veya bu şekilde üzerinde tartışma çıkarılabilen kanaatler kategorisi içine konulamaz"* düşüncesini beyan etmiş ve bütün ilahiyat ve felsefe öğretmenlerine *"metafizikten, bilhassa **Aquinumlu**'dan bir adım sapacak olurlarsa kendilerini ciddi tehlikeye atmış olurlar"* uyarısında bulunmuştur. 27 Mayıs 1917'de ilan edilen *"The Code of Canon Law"*da katolik mezheplerdeki öğretmenlere *"İlahiyat ve zihnî felsefe ve öğrencilerin bu bilimlerdeki eğitimlerinde, her hususi meseleyi Angelic Doctor'un öğreti ve ilkeleriyle ele alın ve dinî olarak ona katılın"* emri verilmiştir.

O zamandan beri, Thomizm Roma Katolik Kilisesi'nin resmî öğretisi olarak yeniden teyid edilmiştir; Thomistic düşünce çizgisine tamamen bağlı tutucu Katolik filozoflara ilaveten, **Jacques Maritain** gibi önemli hürriyetçi Katolik düşünürler de Thomizmin yeniden doğuşuna heyecanla katkıda bulundular. Bu vakıanın kendisi bile **Aquinum'lu Thomas**'ın düşüncelerinin hayatiyetini ve esnekliğini gösterebilir.

Thomas'ın, kendinin öğretinin otorite kuran kaynağı olarak konulması hareketine nasıl tepki göstereceğini tahmin etmek zordur. O, yeni kaynaklar ve yeni materyallerle karmakarışık halde bulunan bir çağda yaşadı ve temel felsefi meselelere geleneksel yaklaşımları canlandırdı. Derinden inanç sahibi biri olarak, inancı, yeni temeller üzerinde tekrar inşada tereddüt etmedi. Belki de kendini bir *"Thomist"* gibi hissetmeyecek, inanç ve aklı uzlaştırmaya çabalayan bir incelemeci ve hoca sayacaktır; içinde bulunduğu tevazu ve sadelikle, görüşlerinin zamanları aşan otoriteye hükmedişine şaşacaktır.

DANTE

Roma medeniyeti en olgun gelişmesine büyük şehir merkezlerinde ulaştı; gerçekten, *"city"* ve *"civilization"* aynı Latince kelimeden *"civis"*den gelir. Romalılara göre kırlık bölgeler, tarım ürünlerini tedarik etmek için, zaman zaman sığınacak bir yer bulmak ve dünya endişelerinden el etek çekmek için iyi bir yerdi, ama medeni yaşayışın zevkli tarafı yalnızca şehirlerde bulunabilirdi. Maalesef bu zevklerin birçoğu Romalıları çabucak terketti; zira Orta Çağ'ın başında önce Germen kabileleri, sonra Araplar ve Macarlar tarafından yapılan ve Avrupa'yı kasıp kavuran istilaların ana etkilerinden biri, Avrupa'nın ilkel bir tarım hayatına tedricen geri dönmesidir. Cismani boyutlar itibarıyla şehirler küçüldü ve daha önemlisi siyasi, iktisadi ve entellektüel etkinliklerin merkezi olmak bakımından çöktü. Roma şehri, İ.S. birinci yüzyılda bir milyon sakini varken, dördüncü yüzyılda yarım milyonun altına düştü ve 1377 nüfus sayımına göre on yedibin kişilik küçük bir kasaba durumuna düştü.

Feodalizmin görünümü, Batı Avrupa'nın şehir medeniyetinin çözülüşünün dışsal ifadesidir. Ticaret ve ulaşıma dayalı karmaşık beynelmilel ekonomi, yerini büyük ölçüde kendine yeter mülklere bıraktı. Doğrusu, Orta Çağ feodalizminin ortaya çıkışından önce de geniş mülkler vardı; feodal toprak birlikleri bakımından yeni olan, onların bundan böyle de-

ğişim (mübadele) ekonomisi için değil, kendi ihtiyaçları için üretimde bulunmasıydı. Şehirlerin çöküşü ve profesyonel tüccarların etkinlikleri itibariyle ortadan kalkışlarıyla birlikte, toprak günden güne en yüce hükümdar ve muktedirden en aşağı serf ve köleye kadar bir kişinin servetini, sosyal statüsünü ve siyasi pozisyonunu tanımlar oldu. Siyasi alanda da feodalizm etkin muameleler alanının daraldığını gösterdi. Feodalizm oncesi devlet ve imparatorluk kavramı, geniş ölçekli yönetim (teoride olmasa bile, en azından pratikte), yani otoritenin toprağa sahip olanların elinde bulunduğu kavramıyla yer değiştirdi.

Kilise, feodal sistem içinde hem ekonomik hem de kültürel bakımdan imtiyazlı bir yere sahip oldu. Bütün toprakların sahibi olarak, bazı ülkelerde toprağın tek sahibi olarak, toprağın bütün sosyal gücün ve prestijin ölçüsü olarak kabul edildiği bir hayat tarzından istifade temin etti. Kültürel bakımdan, barbar istilalar sırasında şehir medeniyetlerinin yıkılmış olması, kilise ve manastırlara, etkileme fırsatı yönünden bir yegâne lik konumu kazandırdı: Yüzyıllar boyunca entellektüel faaliyetlerin ve onların devamlılığının yegâne merkezleri idiler; kiliseler cenkçi fatihlerin pek az anladıkları sanat ve felsefe mirasını ve geleneğini ileriki kuşaklar için korudular. Bundan da öte, kilise dışında kalan insanların okuryazar olmayışları ve genel bilgisizlikleri, imparator ve kralları yönetimin bütün kademelerinde din adamları kullanmaya zorladı; çünkü, bırakınız daha gelişmiş başarıları, okuryazarlık bile birkaç yüzyıl rahiplere ve din adamlarına münhasır kılınmıştı.

On birinci yüzyıldan itibaren şehirlerin büyümesi, kilisenin endişe ve düşmanlıkla gözlediği iktisadi ve entellektüel bir hayatın yeni merkezlerini ortaya çıkardı. Güçlü bir toprak sahibi olarak, kilise, bütün toprak sahiplerinin önyargı ve korkularını paylaşıyordu. Hepsinin karşı karşıya kaldıkları gerçek, dinamik, hayatiyeti ve muazzam üretkenliğiyle yeni ticari ve kapitalist ekonominin feodalizmin statik, ta-

rımcı ekonomisini gölgede bırakmakla tehdit edişiydi. Buna ilaveten, kilise kasaba ve şehirlerin kendi entellektüel hakimiyetine ciddi bir tehdit oluşturduğunu görmüştü. Şehirli nüfusun yerinde duramayan ruhu, kilise ve aristokrasinin aralarında paylaştıkları mevcut düzene meydan okuyordu: mevcut düzen kendini kilise ve aristokrasinin eline bırakmıştır, bunlar düzenin asıl hayırhahları olduğu için değil, ama onların hakimiyetinin dinle, ahlâkla ve adetlerle uyum halinde görünümü yüzündendir bu. Yeni ruh böyle söylüyordu.

Oysa yükselen burjuvazi, mevcut sistemde imtiyazların ve din adamları hakimiyetinin hakkaniyeti temsil ettiği görüşünde değildi. Şehirde oturanların yasal statüsü hürriyet ve seyyaliyet telkin ediyordu; halbuki malikane topraklarında yaşayıp çalışanlar kısmen veya tamamen serflik içindeydi. Malikânelerden kasabalara göçedenler, buralarda bir veya daha fazla yıl kaldıktan sonra kölelik bağlarını kırıyorlardı ve Orta Çağ'a ait *"Şehir hürriyet verir"* sözü şehirlerin büyümesinin inkılapçı tesirinin bir gerçeğini ifade ediyordu.

Kısa zamanda, kilise sanatlar ve zanaatlardaki eğitim ve teknik bilgi tekelini kaybetti ve yeni gelişen şehirler günden güne entellektüel önderlik rolünü üzerlerine aldılar; önce kilise ve manastırdan çıkardılar bilgiyi, sonra onlara karşı muhalefette kullandılar. Refahın artması, sıradan kimseler arasından sanatçılar, yazarlar ve öğretmenlerden oluşmuş bir sınıfın gelişmesine izin verdi. Kilise dogmasına ve toprak mülkiyeti iktidarına dayalı geleneksel medeniyet, hemen hemen her yönü itibarıyla bir meydan okumaya maruz kalıyor, farklı bir yola çağrılıyor ve iktisadi bakımından daha üretken, yönetim bakımından daha eşitlikçi ve genel bakış açısı yönüyle daha dünyevi bir yaşama tarzına yerini kaptırıyordu.

Böylelikle, ruhban ve aristokrasinin mevcut yönetici öbeklerine yeni bir seçkin grup ekleniyordu: Bunlar üstünlüklerini endüstri şefliğinden alan ve etkilerini mali güçleriyle sağlayan servet sahipleriydi. Başlangıçta bu sınıf, toprak

sahibi aristokrasi ve kilise karşısında kendine mahsus imtiyazlar peşindeydi, ama zaman geçtikçe, bütün şehir ahalisinin ortaklaşa deneyleri, tasa ve kıvançları bir şehirli dayanışma duygusu yarattı.

Şehir hayatının canlanışı, bilhassa İtalya'da on ikinci yüzyıldan on dördüncü yüzyıla kadar güçlüydü ve bu yeniden doğuşta İtalyan önderliğini Rönesans'ta zirveye ulaşacak olan antik Yunan ve Roma düşüncesinin canlanışındaki üstünlük takip etti. İtalyan şehirleri arasında Floransa, Cenova ve Venedik yalnızca İtalya'da değil, bütün dünyadaki beynelmilel ticaretin ve mali üstünlüğün en önemli merkezleriydi. İtalyanlar yerli ve beynelmilel ticaret yollarında yürürlükte olan banka ve kredi metodlarını ve tekniklerini keşfettiler ve bankacılık ve maliyecilikte İtalyanca tabirler günümüze kadar geçerliğini korudu

Kapitalist sistem, on sekizinci yüzyıl İngilteresi'nde Sanayi Devrimi'yle değil, on üçüncü yüzyıl İtalyasında bu gözü pek ticari ve mali girişimlerle başlamıştır. On sekizinci yüzyıl ortalarına kadar anlayış ve etki bakımından devam eden kapitalizmin bu başlangıç dönemi, belki sanayi kapitalizminin daha sonraki dönemi kadar inkılapçıydı. İtalya'nın ilk tacir ve tefecileri kapitalizmin esas gidişatını ve yöntemlerini göstermişlerdi: servet birikimi uğruna kâr gayesi gütmek, geniş alanlara yayılan muameleler ve uzun vadeli planlama, *sözleşme ve mübadele*, kapitalist öncesi *statü* ve *kölelik* (bağlanma) sı yerine geçen temel ekonomik kalıplar haline geldi ve acımasız yarışma, kazançlı çıkmanın kaçınılmaz sonucu olarak kusur gibi görülmekten çıktı. Hayati faaliyetlerın bütün gözeneklerine işleyen aklilik inancı insanları piyasa işlemlerini böyle görür hale soktu ve onları iş ahlâkının faydacı standartlarıyla kaynaştırdı.

Başlangıçtan itibaren, kilisenin baskısı kasabalarda kırlık alanlara göre daha zayıftı ve Orta Çağ'ın dünyevi veya ilgisiz bakış açısı yeni şehirli ticari medeniyetin ürünüdür. En önemli antipapist, imparatorluk yanlısı Orta Çağ çalış-

ması olan *De monarchia* (*Monarklığa Dair*, takriben 1310), bir Floransalı'ya, **Dante Alighieri**'ye (1265-1321) Orta Çağ döneminin en büyük şairi ve rahip olmadığı halde eğitim görmüş ilk Orta Çağlıya aittir. *İlahî Komedya*'sında ve diğer eserlerinde mahalli dilini kullanmakla millî bir İtalyanca yaratılmasına yardımcı oldu ve aynı zamanda edebi eser verme aracı olarak Latincenin sahip olduğu tekeli kırdı. O güne kadar, Roma Katolik Kilisesi, izni olmaksızın Kitab-ı Mukaddes'in Latince dışında bir dille basılmasına imkân tanımıyordu. Ve **Dante**'nin eserinde yerli dili kullanmış olması bir edebiyat hadisesi olmaktan ziyade geleneksel düşünce ve ifadeye karşı isyan niteliğindeydi.

Sanatçı olarak **Dante**, Rönesans'ın şafağını açıkça haber verdi; en azından yirminci yüzyılın bakış açısından "*modern*"dir. Nazmı da klasik Rönesans üslubundadır. Şair olarak sayıları yarım düzine olan ölümsüzlerden biridir, çünkü Orta Çağ'ın basmakalıp duygu ve ifadelerinden ayrılıp insanoğlunun milliyeti, dini, sınıfı ve kastı aşan, yoğun şahsi ve ferdî niteliklerini keşfe yönelir. Ama **Dante** farklı önem derecelerine göre, bir diplomat, asker, politikacı, risaleci, filolog, ilahiyatçı ve filozoftu. Hayatının üçte birini sürgünde, canlı canlı yakılma tehdidi yüzünden Floransa'ya dönmesi yasaklanmış olarak geçirmişse de, dolaşmalarını tecrübelerini zenginleştirmek ve ufkunu genişletmek için kullanmıştır.

Alt dereceden bir aristokrat olarak, **Dante** yeni işadamı sınıfından, *nouveaux riches*'den (sonradan görme zenginler) ve onların yaşama tarzlarından kişisel olarak nefret ederdi. Ve yeni toplumda bayağılık ve kabalık olarak görünen şeyler, ruhunu cendereye sokardı. Onun siyasi felsefesinin yüzünün hem geriye, hem de ileriye dönük olmasına yol açan, onu teolojik Skolastisizm ile keskin anti-papizmin tuhaf karışımı haline sokan şey, şartların sağladığı işte bu kuvvetti. Böylece çağının tipik ürünü doğdu.

En önemli siyasi eseri *De monarchia*'da, **Dante** üç soru getirir: Birincisi, insanlığın refahı için *bir monark tarafın-*

dan yönetilen bir dünya devletının gerekli olup olmadığıdır. Gerçekte bu sorunun içinde iki husus yer alıyor: önce beynelmilel yönetim hususu, sonra böyle bir dünya devletinin monarşik biçimi. **Dante** dünya devleti ihtiyacını felsefi bir a prioriden olduğu kadar, insanın tabiatı ve amaçları konusunda sahip olduğu kavramdan istihraç eder. Felsefi olarak, **Dante** öz ve gerçekliği vahdaniyetle ilintili kılar ve hakiki varlığın en yüce ifadesini birlikte bulduğunu savunur ve şöyle der: *"Vahdet'in en yüce olduğu yerde İyi de en yücedir ve ne ki en yüce biçimiyle Varlık'tan uzaklaşmıştır, aynı oranda Birlik'ten ve dolayısıyla İyi'den uzaklaşmıştır."* İnsanın ayırıcı niteliğinin ondaki akıl yürütme ve anlama yeteneği olması sebebiyle insan, yalıtılmış haliyle, özgül olarak insani olanı geliştiremez, bilhassa onun kurgusal yetenekleri eylem alanına kadar uzanmışsa. Nasıl ferd bilgelik ve akl-ı selimde mükemmelliğe ancak dinginlik ve sessizlikle ulaşabilirse, bütün insan ırkı da, *"hemen hemen ilâhî sayılabilecek"* kendine mahsus eserine kendini uygun kılıp en özgür gelişmesini, yapabilirse, barışın sükuneti ve sakinliği içinde yapabilir. İnsana ferdî olarak ve toplum olarak inayeti tercih etmek için elverişli kılınmış şeyler içinde *"en iyisi barıştır."*

Dante, dünya devleti görüşünü destekleyecek bariz biçimde pratik ve modern bir hava ihtiva eden bir delil üzerinde ısrar eder: *Devletler arası anlaşmazlıkları savaşa başvurmadan gidermek: "Nerede bir karşı çıkış varsa orada bir yargı bulunmaklığı gerekir"* ve yargı, ancak, bazı nihai olarak tanınan otoritelerin kararı bulunduğunda olabilir. Dünya düzeninin muhtemelliği hakkında en yeni ve çağdaş düşünceler, **Dante**'nin altı yüzyıl önce kavradığı gibi umumiyetle şu görüşle beliriyor: Dünya devletine giden ilk anayasal gelişmelerin, beynelmilel kanunların teşri organlarınca kabulü ve icraî zorlamayla ifasından ziyade özgül anlaşmazlıkların kazaî yolla halledildiği alanlarda belirmesi mümkündür. Kazaî kararlar *geçmişin ferdî* konularıyla ilgilenir, teşrii hareketler ise *geleceğin umumî* konularıyla. Bu yüzden, devletin hangi kısmının hangi alemşümûl yargı usulleriyle

ve icra makamlarıyla donatılacağının kabulü, âlemşümul teşri yoluna boyun eğilmesinden daha gevşek bir bağlanmayı gerektirir.

Monarşik dünya devletinin gerekliliğiyle bağlantılı olarak **Dante** bir felsefi a priori ile daha başlar ki, bu da şudur: *"Bir dizi nesne belli bir sonucu elde etmek üzere düzenlendiğinde, onlardan birinin diğerlerini düzene sokması veya yönetmesi ve diğerlerinin buna itaat etmesi lazım gelir."* Ferd içinde, mutluluğa varan yolda akıl bütün diğer yetenekleri yönetir. Birlikler içinde -ev idaresinden, köye, şehre, krallığa kadar- bir ferdin yönetimi, eğer barış ve birlik herkesin hayrına korunmak isteniyorsa, elzemdir. İnsan ırkının hedefi, ondaki potansiyel kapasitelerin tümüyle gelişmesidir: *"Bu sebeple, bir kişi rehberlik etmeli ve yönetmelidir ve bu hizmete verilen hususi isim Monark veya İmparatordur. Demek ki, dünyanın refahı için Monarşi veya İmparatorluğun ihtiyaç olduğu açıktır."*

Dante Thomasçı bir edayla, kâinatın yöneticisi olarak Tanrı örneğine de atıf yapar. İnsanlık kâinatın bir parçasıdır ve yaratılmış olan herşey mümkün olduğu kadar Tanrı'yı temsil etmelidir. İnsan ırkı bir ve birlik halinde olduğu zaman en çok Tanrı gibidir ve bir olmanın en yüksek hali, *"İnsanlığın bir tek bedende birleşmesi ile mümkündür ve bunun olamayacağı aşikar göründüğüne göre, tek yol bir hükümdara bütün insanlığın tebaalık etmesidir."*

Dante alemşümûl tiranlığı savunmaktan uzaktır ve *adalet* ve hürriyet değerleri üzerinde durur. Adaletin en büyük düşmanı, der, aç gözlülük ve para hırsı, hasbi ve kanaatkâr olmakta yetersiz kalıştır. Bu yüzden iddia eder ki, adalet, başında bir monarkın bulunduğu dünya devletinde en güçlü olacaktır; onun arzu edeceği hiçbir şey kalmamıştır, *"zira hedefleri yok edildiğinde ihtiraslar var olamaz."* Krallar bile, adaletsizliğin kaynağı -tamahkârlık ve ihtiras- tarafından çürümeye uğratılırlar, topraklarını ve zenginliklerini genişletmek istedikleri sürece. **Dante**, *kanun hakimiyetinin* in-

sanların kişisel kararlarına tercih edilmesi yolundaki Aristotelesçi düşünceyi vurgular; çünkü böylesi kararlar şahsi kazanç eğilimiyle bozulmaya müsaittir. Halbuki dünya devletinin monarşik başı, adaleti kanunun umumi kaidelerine uygun olarak dağıtmada en uygun konumdadır, zira monark kendi şahsi çıkarının tehlikede olduğunu düşünmeyeceği için dünyadaki bütün insanlara ihtimamı gösterecektir. Hırs ve tamahı olmadığından, monark adaletin de ötesine geçerek insanlar arasındaki dayanışma ve barışı güçlendirmek için merhamet de dağıtacaktır.

Dante'ye göre, *hürriyet* de en iyi bir şekilde dünya monarşisinde gerçekleşebilir. **Dante**, hürriyeti *"Tanrı'nın insanlara ihsan ettiği en yüce nimet"* olarak görür, fakat yöneticilerin yönetilenler için bulunduğu devletler yerine yönetilenlerin yönetenlerin uğruna yaşadıkları, çürük yönetim biçimlerinde hürriyetin sağlanması zordur. Tersine, iyi devletler *"hürriyete, insanlara kendileri için yaşayabilmeleri gayesiyle yönelir."* Dünya devletinin monarkı *"herkesin hizmetinde"* olacağından, insanlık, böyle bir yönetimde, hükümdarın en iyi halde kendini insanlığın sadece bir parçasıyla özdeşleştirdiği mahalli veya millî monarşilerin herhangi bir rejimi içinde olduğundan daha hür olacaktır.

Monarşik hükümdarın yönetimi altındaki bir dünya devletine duyduğu bütün heyecana rağmen, **Dante** tektipliliğe sırf kendi hatırı için inanmaz. Bir dünya devletinin kanun ve yönetim bakımından insanlığı birleştirmesini kabul etse de, birçok etnik, kültürel ve linguistik öbek ve milletin var olmakta devam etmesini benimser. Bunların her birinin tarih ve iklim gibi dış şartlar tarafından dikte edilmiş kendi gelenekleri ve ihtiyaçlarıyla var olmalarını tabiî karşılar. Böylece, ufak tefek meseleler dünya devleti monarkının meşguliyet sahasına getirilmemeli ve fakat mahalli ve millî kurumlar ve otoriteler tarafından düzene sokulmalıdır. Sadece *bütün insanlığı etkileyen hususlar bir ortak kanun kuralı ve bir ortak otorite* gerektirir. Demek ki, **Dante** dünya devleti-

nin merkezî organı tarafından yüklenilmesi gereken siyasi *hükümranlık sonuçları* ile *kültürel otonomi*'nin sonuçlarını dünya devleti meselesinde birbirinden ayıran ilk yazarlardan biridir. Milletler, krallıklar ve devletlerin her birisinin farklı kanunlarla düzenlenmesi gereken belli özellikleri bulunduğu için, kültürel otonomi yoluyla tek tek milletler, milliyetler bir siyasi dünya topluluğunda bütünüyle kendilerini koruyabileceklerdir.

De monarchia'da **Dante**'nin cevaplandırılmasını önerdiği ikinci ana soru, *Romalı halkın dunya hakimiyetini* hakla elde edip etmedikleri sorusudur. Bu tartışmada **Dante**'nin başlıca otoritelerinden biri *"Tanrısal şairimiz"* **Virgil**'dir; paganları tabiî ve serezat bir biçimde en yüce otoriteler olarak kabulü **Dante**'nin bu alandaki düşüncelerine ışık tutar ve **Dante**'yi Rönesans'a daha bir yaklaştırır. **Dante**, Roma halkının en soylu ve dünyayı yönetmede Tanrı tarafından tercih edilmelerinde en uygun insanlar olduklarına inanmakla, İtalyan milli gururunu ifşa etmiş sayılır. Roma başarılarının kayıtlarında mucizelerin çokluğuna dikkat çeker ve Roma İmparatorluğu'nun *"mükemmelliğe varması için, mucizelerle"* ona yardım edilmiştir; *"Öyleyse Tanrı'nın isteği buydu ve netice olarak Romalıların dünyayı yönetmeye hakları vardı ve vardır"*

Gerçi **Dante** dinî inanışlar bakımından ortodokstur. Yukarıda andığımız sözlerinden de bellidir ki, **Augustinus** tarafından açıklandığı şekliyle Orta Çağların başında tipik sayılan, pagan Roma'ya karşı duyulan düşmanlıktan **Dante**'de eser yoktur. **Dante** der ki, bütün dünyayı boyunduruk altına almakla Romalılar âlemşümul iyiyi amaçladılar, bütün bencilliklerinden el çektiler ve *"bu kutsal, dindar ve muhteşem insanların bütün insanların iyiliği için gerekli kamu hedeflerine ulaşabilmek gayesiyle kendi özel çıkarlarını ihmal ettikleri görülmüştür."* **Dante** kendi anlayışını tarih kayıtlarıyla da temellendirir: Babilliler, Asurlular, Persler ve Mısırlılar bütün dünyayı kendilerine tabi kılmada başarısız-

lığa uğradılar ve Büyük İskender dünya hakimiyeti başarısına en çok yaklaşandı. Sadece Romalılardır ki, bir dünya imparatorluğu kurma başarısına erdiler ve bu yüzden *"onların üstün gelişleri Tanrı'nın hükmü yoluylaydı."* Orta Çağ usulüne uyarak, **Dante** Roma'nın zaferini bir düelloda kazanılan zafere nispet eder: Orta Çağ yasal ilkelerine göre düelloyla kazanılmış olan *"hakkıyla elde edilmiş olandır."* **Dante, Hegel**'in ünlü sözünü önceden söylemiş gibidir: *"Dünya tarihi dünya mahkemesidir."*

Dante on üçüncü yüzyılda Roma halkının kim oldukları meselesini özellikle hiç tartışmaz, çünkü Roma İmparatorluğu'nun Alman monarklar eliyle Kutsal Roma İmparatorluğu olarak devam edişini elde var sayar. **Dante** modern anlamdaki siyasi milliyetçilik kayıtları altında değildir, bu yüzden Fransız veya İngiliz modellerine uygun bir İtalyan krallığının savunmasını yapmamıştır. Onun dünya monarşisi kavramı bütünüyle Orta Çağ'a mahsustur, gerçi -bir İtalyan olduğu için- bir dünya monarşisinin tabiî başkenti olarak, Roma'yı ve İtalyanca konuşan komünleri ve bölgeleri içine alan gözde *"taşra"* olarak İtalya'yı düşünmüştür. Bu yolla, iç savaşlar ve dış müdahalelerle parçalanmış İtalya'ya dünya devletinin barış getireceğini de ümid etmiştir. Fakat onun siyasi düşüncesi milliyet meselelerinde değil dünya meselelerinde odaklanmıştır, gerçi İtalya'nın kendi kültürel ve dile ilişkin milleti olduğunun açıkça bilincindedir: *"Benim için dünya ülkemdir, tıpkı balık için deniz gibi."*

De monarchia'nın üçüncü ana sorusu, *İmparatorun otoritesinin doğrudan doğruya Tanrı'dan* mı, yoksa O'nun bir hizmetkârı veya vekilinden, yani Papa'dan mı geldiğidir. **Dante** insanı tabiaten ikili olarak kavrar, insanın asli olarak ruhu ve bedeninden meydana geldiğini kabul eder. *"Her tabiatın nihâi bir sona ulaşmak üzere düzenlendiği"* yolundaki Aristotelesçi düşünceyi izleyerek, **Dante** insanın ikili tabiatından iki netice çıkarır: Birincisi *dünyevi hayatın* kutsanmışlığı ve ikincisi *yukarıdaki cennetin* kutsanmışlığı. İnsanın

iki amacı birbirinden farklı olduğu için, o hedeflere varmak için kullanılan araçlar da farklı olmalıdır. Dünyevi hayatın insana ne gibi nimetler sunduğu, diyor **Dante**, *akıl ve felsefe* dersleri aracılığıyla tahkik edilebilir; buna mukabil cennetin nimetlerine ruhî derslerle ulaşabiliriz; bunlar insan aklını aşan *ilahiyat, iman, ümit* ve *ihsan*dır. Felsefenin doğruları akılla ve filozofların yazdıklarıyla açığa çıkar, ama ilahiyatın tabiatüstü doğruları Kutsal Metinlerin ilhamıyla bilinebilir. Bütün bu düşünceler **Dante**'yi şöyle nihai bir sonuca götürür: *"Demek ki, hayatında ikili amaca sahip olmakla insan, hayatı için iki rehbere muhtaçtır; ki onlardan biri Yüce Papa'dır, insanlığı ebedi hayata yöneltir, bize ilham edilmiş şeylere uygun olarak; diğeri İmparatordur, insanlığı bu dünyada elde edeceği mutluluğa yöneltir, felsefenin öğrettiklerine uygun olarak."*

Dante'nin antı-papist pozisyonunu destekleyen ikinci delili, Roma İmparatorluğu'nun iktidar ve otoriteye kilisenin mevcudiyetinden önce sahip bulunmasıdır. Bu sebeple, **Dante** kilisenin imparatorluk otoritesinin güç sahibi olmasının sebebi olarak gösterilemeyeceğini savunur. İmparatorun otoritesi, *"Hiçbir aracı irade olmaksızın alemşümûl otoritenin kaynağından iner ve bu kaynak, vahdaniyeti içinde birdir. Tanrı'nın iyiliğinin bolluğunun birçok kanallarından akar."*

Dante'nin yapısındaki Orta Çağ insanı olma özelliği, hem kilisenin, hem de imparatorluğun, karşılıklı etkinlik alanları içinde üstün oluşları çözümünden tatmın olabilecek nitelikte değildi. *Papa ve İmparatorun eşgüdümlü iktidarları* içinde yeniden biraraya getirilebilen nihai birlik adına duyulan ozlem, papanın ve imparatorun izafi üstünlüklerinin üstünde, diğer bütün üstünlüklerin birleştiği bir mutlak üstünlük bulunduğu fikrinde, yani *Tanrı'nın birliği ve üstünlüğu* fikrinde ifadesini bulur.

Dante'nın skolastik tartışma yönteminin; sıkı sıkıya ortodoks dinî inançlarının; belirgin olarak Orta Çağ sembollerini, alegorilerin alıntılarını kullanıyor oluşunun ötesinde

hesaba katılır ölçüde düşünce özgünlüğü yatar. Orta Çağ'da Hıristiyan devlet kavramı iki türde belirdi: **Augustinus**'un ve ilk kilise babalarının görüşüne göre insanın insanı yönetmesinin ortaya çıkışı insanın zaafları ve günahkârlığında yatar ve devlet ilâhî inayet tarafından günahlara ceza ve kefaret olarak bina edilmiştir. Daha sonraki Thomasçı görüş, **Aristoteles** etkisi altında, bunun tersine, devletin insandaki sosyal etkilerin tabiî ifadesi olduğunu savunur. **Dante**, Augustinusgil ve Thomasçı unsurları yeni bir sentezde ustalıkla uzlaştıran, ama onları aşarak hem **Augustinus**'un hem de **Aquinum'lu Thomas**'ın siyasi teorileriyle çelişen görüşlere varan ilk Orta Çağ yazarıdır. Siyasi hayatın umumî meselelerine yaklaşırken **Dante** Aristotelesçi-Thomistik geleneği, yani insanın tabiî kapasitelerini tam geliştirmek ve fizikî, zihnî isteklerini tatmin etmek için kollektif birliklere, yönetim kurumlarına, devlete muhtaç olduğu fikrini takib eder. Bunun yanı sıra, siyasi organizasyonun tabiî biçimleri -komünler, şehir-devletleri, vilayetler, krallıklar- taraflı ve elveri şsizdir. Çünkü açgözlülük ve tamahkârlık onların tabiatlarını ve amaçlarını bozar, der. Bu günahların çaresi -burada **Dante** Augustinusçu unsurları kendi teorisi için ustalıkla uygular- ilâhî inayetin aracılığıyla âlemşümul *yönetim* kurumudur, böylelikle insan dünyevi barışın nimetinden istifade edebileceği gibi, adalet ve hürriyetten payını alabileceği gibi, Tanrı'nın cennetteki nimetlere ulaşmak için insanlara verdiği alemşümûl kiliseye de katılabilir, ondan payını alabilir.

Augustinus *kiliseyi* insanlığın *yegâne alemşümûl topluluğu* olarak düşünür, onu Tanrı Devleti'yle özdeşleştirmez; mamafih, kilise Tanrı Devleti'ne yaklaşır ve *"mistikçe"* onu dünyada yansıtır. Dünya Devleti'ne gelince, **Augustinus** der ki, bu, içinde Tanrı sevgisinden ziyade nefse duyulan sevginin temayüz ettiği alemşümûl bir vakıadır, ama hiçbir yerde dünya devletinin bir âlemşümul dünyevi organizasyon içinde sembolik veya mistik yansıması olduğunu söylemez, sadece *devletlerden* söz eder. Hatta Roma İmparatorluğu bile **Augustinus**'a insanlığın alemşümûl dünyevi topluluğu olarak

görükmez; çunkü bir kere Roma'nın başatlıkla pagan temeli vardır; ikincisi, gözleri önünde Roma'nın harab oluşu ve çözülüşü cereyan etmiştir.

Buna benzer bir şekilde, **Aquinum'lu Thomas** başında Papanın bulunduğu kiliseyi bir alemşümûl topluluk kavramı olarak muhafaza eder, ama en umumi yönleriyle yönetime ilişkin olaylar tartışılmak gerektiğinde imparatordan değil *hükümdardan* sözeder. Onun kendi görüşüne göre, kilise alemşümûl ilâhî otoriteyi doğrudan ve alemşümûl dünyevi otoriteyi çeşitli kurallara ve hükümdarlara yol göstererek dolaylı biçimde ifa eden yegâne âlemşümul topluluktur. Bu sebeple kilise *"imparator"* kavramının yer bulmasını güçleştirdiği gibi. Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun tasallutuna karşı bağımsızlığını savunan mahalli yöneticilerin cesaretini artırmıştır. Bu imparatorluk gerçekten bir Alman-İtalyan imparatorluğu haline geldi ve iç çürümeleri, on iki ve on üçüncü yüzyıllarda papalık tarafından tahkir edilmesi sebebiyle bütün âlemşümullük iddialarını kaybetti. Küçük devletler ve mahalli krallıklar ne kadar bağımsız olurlarsa, kilise için onlar üzerinde denetim kurmak o kadar kolay oluyordu ve **Thomas** bu yüzden kanonistlerin ve papistlerin alışılmış düşüncelerini ifade etti. Âlemşümûl hüküm verme iddiasında olan imparatoru değil de prensleri kiliseyle yanyana koyuşu bundandır. **Dante**'nin alemşümûl dünyevi topluluk kavramı, otoritesi dünya çapında geçerli ve başında bir monarkın bulunduğu dünya devleti düşüncesi, Orta Çağ felsefesinin hem Augustinusçu hem de Thomasçı köklerini nakzeder ve aşar.

Dante'nin alemşümûl topluluğun dinî düşüncesinin sekülarizasyonunu daha da inkılapçı kılan onun dunyadaki monarşik yöneticinin otoritesini hiçbir aracı, bir yardımcı, vekil veya papa olmaksızın doğrudan Tanrı'dan aldığını iddia etmesidir. İnsanın iki *"saadeti"* kavramı, dünyevi hayatın nimetleri ve uhrevî nimetler, **Dante** tarafından geleneksel Hıristiyan öğretilerinden devralınmıştır. Barış gibi dünyevi

nimetlere ulaşmanın, insan için nihai sonuca, yani ölümden sonra Tanrı'nın inayetinden hoşnut olmaya varmasının bir aracından fazla bir şey olmadığı görüşünü ileri sürmekle, **Aquinum'lu Thomas** Ortodoks bakış açısını temsil eder. **Dante**'nin bu Orta Çağ kavramından inkılapçı kopuşu, siyasi hayata ikinci dereceden bir rol vermeyi reddedişinden ibarettir ve siyasi hayatın da nihai bir amaç olduğu, alemşümûl düzenlerden her ikisinin, kilise ve dünya devletinin kendi alanlarında üstün oldukları, birbirleriyle ilişkilerinde eşit oldukları, hiçbirinin diğerinin yedeğine alınamayacağını ısrarla ileri sürmesindedir.

Dünyevi hedeflerin uhrevî hedeflerin yönetimi altına bırakıldığı ve sonuç olarak da aynı şeyin kilise ve alemşümûl imparatorluk için gerekli olduğu geleneksel ortaçağ hiyerarşisi yerine, **Dante** herbirinin insanın farklı amaçlarını yansıttığı ve gerçekleştirdiği iki eş güdümlü otorite düşünür. Önceki hiyerarşinin yerine, en azından bu dünyada çifte egemenlik vardır. Papanın -papa olarak,- alemşümûl monarkın -monark olarak- hiçbir üstünlükleri yoktur. Her ikisinin de sahip olduğu hiyerarşik bir dayanak noktası vardır, ama bu, dünyadan değildir: Tanrı. **Dante**'ye göre hem papa hem imparator Onun görevlisi ve Ona karşı sorumludur.

Kilise ve imparatorluğu kesinlikle ayırmakla ve onları hakikatte *"kapalı sistemler"* olarak koymakla **Dante** kilisenin dünyevi otoritesini azaltmaktan fazla bir şey yapar. Kilisenin ve âlemşümul yönetimin farklı amaçları, farklı araçları da intaç eder: Akıl ve felsefe, dünyevi hükümdara insanlık için dünyevi mutluluğa varmada rehberlikte bulunur; halbuki ilahiyat, inanç ve ilham, kilisenin, üyelerine uhrevi nimetleri temin etmesi için araçlık görevi görür. Yönetimin dünyevi otoritesini kilisenin dini otoritesinden ayırmakla, **Dante**, demek ki, *felsefenin ilahiyattan bağımsızlığını* beyan eder: Eğer bunların efendileri birbirinden ayrıysa, ustaların (efendilerin) araçları da ayrıdır.

Dante'nin felsefeyi ilahiyattan ayırışı, uzun vadeli ba-

kış açısı bakımından, onun kiliseyi imparatorluktan ayırışından daha önemlidir. **Aquinum'lu Thomas** skolastik doktrinin zirvesini, felsefenin ilahiyata *"hizmetkârlık"* (ancilla) yaptığını söylemekle belirtir. **Dante** felsefeyi ilahiyattan ayırma konusundaki inkılapçı akidesini, eşitlik ve bağımsızlık temelinde teyid eder. Onun meydan okuyuşu, bir sonraki inkılapçı değişime, ilahiyatın felsefe yedeğine Humanizm ve Rönesans içinde gelişen bir tarzda çekilişine geçiştir.

Kilise, *De monarchia*'daki tehlikeli düşüncelerin tamamen bilincindeydi. Eser 1329'da **Papa John XXII**'nin emriyle zındıklık gerekçesiyle yakılmış ve 1554'de *Yasak Kitaplar Listesi*'ne basılmadan önce (İlk defa Basle'da 1559'da basılmıştı) alınmıştır. *De monarchia*, *Liste*'de, artık tehlikeli olmaktan nihayet kurtulduğu yarım yüzyıl öncesine kadar kalmıştır.

PADUA'LI MARSILIO

Papalık ve Alman imparatorları arasındaki çatışma on üçüncü yüzyılın aralarında kilisenin zaferiyle bitmiş görünüyordu. Alman imparatorluk hanedanı Hohenstaufen, bir daha yükselmemek üzere yıkılmıştı. Papaların otoritesi tartışılmaz bir üstünlüğe sahipti; krallar ve imparatorları tayin ediyorlar, yerlerinden alıyorlardı. Papalığın servetiyle yarışacak ikinci bir zenginlik birikimi yoktu ve dinî iktidarın dünyevi olana üstünlüğüyle oluşmuş papist doktrin (eski Gelasiusçu denge/eşitlik doktrinin zıddına) yani dünya düzeninin gerçekliğine başarılı bir şekilde aktarılmış görünüyordu. Buna rağmen, çoğu kez olduğu gibi, mutlak ve sınırsız iktidar kendisinin en amansız düşmanıdır ve elli yıldan daha kısa bir zaman süresi içinde, o güne kadar olduğundan daha beter ve belki o günden beri hiç olmamış derecede papalık iktidarı alçaltıldı.

Papa VIII. Boniface (1294-1303), kilise-devlet ilişkileri tarihinde bir dönüm noktasına işaret eder: Dünyayı yönetmek iddiasını taşıyan son ve ihtişamın zirvesinden sıradanlığa, hatta zillete düşen ilk Papa odur. Alman imparatorlarını mağlub ederken Papalar Fransız monarklarına ağırlıkla yaslanmayı öğrendiler; oysa Fransa, papacı dünya hakimiyeti iddiasını her zaman cerhetmeye mahsus bir ülkeydi.

Çatışma para yüzünden çıktı. Kilise, her muhteris Bü-

yük Güç gibi çok, daha çok paraya muhtaçtı ve onun mali ihtiyaçları, yeni millî monarşilerle, bilhassa aşırı adem-i merkeziyetçi feodal sistemin yerini tutmak üzere etkili ama masraflı bir merkeziyetçi idarî mekanizmayı derece derece inşa eden Fransa ve İngiltere ile çatışmaya başladı. 1296'da **Boniface** (*Clericis Laicos* papalık fermanında) hiçbir kimsenin *ruhbanlık üzerinde "rahipler ve onların malları üzerinde"* hüküm sahibi olamayacaklarını açıkladı. Bunun için özel papalık izni gereklidir. Hiçbir dünyevi otorite kilise mülkü üzerinden vergi alamaz, hiçbir rahibin bunu ödemeye izni yoktur. Böyle vergileri vermeye zorlamak veya vermek, papalığın rızası yoksa, kiliseden aforoz edilme cezasıyla ödenir

Bu Papalık fermanının kasıtlı olarak yöneldiği İngiltere ve Fransa, devlet içinde mali bir başka devlet demek olan bu emirnameyi reddettiler; ilk sebebi, vergiler üzerinde hak iddia edilemeyen hükümranlık anlamsız ve boştur, ikinci olarak, hiçbir monarşi kilise mülkünün böylesine geniş olduğu toprakların vergiden muaf tutulmasını kaldıramazdı. İngiltere'de **Kral I. Edward**, kralın barış düzeninin karşılıksız kalması halinde, kiliseyi, aralarındaki barışın sona ereceğiyle tehdit etti ve eğer rahipler vergi ödemeyecek olurlarsa kanun dışı sayılacaklarını ve böyle muamele göreceklerini bildirdi. **Boniface** bu tehdite boyun eğdi ve temel ilke bir daha anılmadı. Fransa'da, kral **IV. Philip**, **Boniface**'ın Fransız mali düzenine müdahalesini kesinlikle reddetti ve Papa kendi doktrinini dayatmada güçsüz kaldı.

1300 yılında Roma'da ilk Hıristiyan Jubilee kutlandı. Yüzbinlerce insan Avrupa'nın her yanından Ebedî Şehir ziyareti için seyahate çıktı. Roma'da onları, bugüne kadar sadece haçlı seferlerinde nasib olmuş bulunan, günahlarının tamamen affolacağı bir fırsat ve aynı zamanda muhteşem gösteriler ve halka açık törenler bekliyordu. **Papa Boniface**, iktidarının ve nüfusunun zirvesinde, halka kendini papa ve imparator esvabı içinde gösterdi. İmparatorluk asası ve taç, iki kılıcı teşhir ediyordu, böylelikle kendinin Papa, Sezar

ve İmparator olduğunu öne sürmekteydi. Gerçi bu Jubilee Papalık yönetiminin kasasına büyük meblağlar ilave etti ama Roma ile yeni millî devletler arasındaki gerilimi azaltmadı.

1302'de **Boniface**, tarihte kilise belgeleri arasında en önemli yer tutan iki ya da üç belgeden biri olan *Unam Sanctam* fermanını ilan etti. Bu fermanda yeni bir doktrin yoktu ama aşırı ve uzlaşmaz Papalık görüşü şimdiye kadar olduğundan çok daha açık ve anlaşmayı ortadan kaldıracak bir biçimde ifade edilmişti: *"Kutsal Katolik ve apostolic kilise"* dışında *"günahların ne affı, ne de onlardan kurtuluş yolu"* yoktur; bu *"bir ve yegâne kilise"*nin tek başı, tek gövdesi vardır, *"canavarlarınki gibi iki başı yoktur"*; mevcut iki kılıç, ruhânî ve dünyevi, kilisenin iktidarındadır; biri rahibin elinde, diğeri kralların ve şövalyelerin elindedir, ama onların elindeki kılıç rahiplerin iradesi ve müsahamasıyla kullanılabilir. *Unam Sanctam*'daki anahtar düşünce aşağıdaki cümlede yer alır: *"Bir kılıç, diğerinin altında olmalıdır, dünyevi otorite ruhânî olana tabi olmalıdır." Unam Sanctam* ayrıca her iktidarın daha üst otorite tarafından hükme bağlanmasını emreder; eğer en yüksek dünyevi iktidar hataya düşerse, imparator veya kral, ruhânî otorite tarafından, yani rahiplerce yargılanacaktır. Ama eğer en yüce rahip, Papa yanılacak olursa, yalnızca Tanrı tarafından yargılanabilir, insanlar tarafından değil: *"Ruhânî insan herşeyi yargılar, ama o hiç kimse tarafından yargılanamaz."* Çünkü onun otoritesi ilâhîdir. Fermanın son cümlesi şöyle biter: *"Biz bu sebeple, ilan ediyor, yani tanım getiriyor ve telaffuz ediyoruz ki, insan olarak yaratılmış herkes için, hep birlikte Roma'daki Papa'ya tabi olmak bir gerekliliktir."*

IV. Philip, kendisine Papalık diplomasisi ve yasaklarıyla baskı getiren meydan okumaya karşılık verdi. Her ne kadar **Boniface Philip**'i aforoz etmiş ve tebaasını ona itaatten masun kılmışsa da, **Philip, Boniface**'ı Fransa'da toplanacak kilise Büyük Konsül'üne getirmeyi ve onu zındıklık,

katil, cinsî ahlâksızlık, kilise makamlarını satmak (simony), sihir, putperestlik -bunlar ithamının yirmidokuz suçlamasından birkaçıdır- sebebiyle görevden almayı planlamıştır. Dikkate değer olan şudur ki, Papalık aleyhine böyle ciddi suçlamaları onaylayan kraliyet konsulü, suçlamalara Fransa'daki yüksek ruhbanları da dahil etti. **Philip**'e verilen millî destek üniversitelerin, aydınların, şehirli orta sınıfın, krallık bürokrasisinin ve aristokrasinin tutumunun başlangıçta kesin ve tereddütsüz oluşu yüzünden, galebe çalacak büyüklükteydi.

Papanın monarka ve arkasındakilere ateş püskürmesi devam ederken, **Philip** meseleyi bir darbeyle çözümlemeye girişti. En yakın danışmanlarından **Nogaret** (dinsiz ve burjuva kökenli bir adam) İtalya'ya gitti. Niyeti orada Papayı tutuklayıp kilise Genel Konsülü önünde mahkum ederek görevden alacakları küçük bir kuvvet organize etmekti. **Nogaret**'nin adamları (bin altı yüz atlı ve piyade), Papalık sarayının güneydoğusunda Anagni'ye 1303 Eylülünde saldırdılar, az sayıdaki papalık muhafızlarını yenip **Boniface**'ı ele geçirdiler. Fransızların **Boniface**'ı Fransa'ya götürmeyi başarmalarından once, nedense darbe aleyhine doğan mahalli bir aksülamel hareketi ile Papa kurtarıldı ve Roma'ya geri getirildi. Papa orada birkaç hafta sonra Anagni'deki kargaşalığın getirdiği şok ve gerginliğin sonucu olarak öldü.

Anagni *darbe*sinin yankısı bu darbenin öneminden çok daha sınırlı kaldı. **Philip**'in **Boniface**'a, Fransa'nın Roma dinî emperyalizmine olan galebesi sadece cüretkâr bir şiddet hareketinin sonucu değildi. Fransızlar Papalıktan en az iki bakımdan daha iyi durumdaydılar: İlki, aralarındaki dava para üstüne bir tartışmadan çıkmıştı; bunun dünyadaki en yüce ruhânî değerleri temsil ettiğini iddia eden taraf için pek da makbul bir mazeret olmadığı bellidir İkincisi, Fransız monark ahlâkî bakımından kuvvetli bir pozisyondadır, çünkü onun istediği, kendi evinde üstün hüküm verme yetkisi olduğu halde, **Boniface** bütün dünyada dinî ve dünyevi otoriteyi talep etmektedir.

1076'da, **Papa VII. Gregory** ve (Alman) **İmparator IV. Henry** arasında, tıpkı **Boniface** ile **Philip** arasında 1303'de yaşanan kadar dramatik bir çatışma olmuştu. İmparator, Papayı görevden almıştı. Bunun sebebi, Papanın İmparatoru aforoz edip tahttan indirmesiydi. Çatışma süreci içinde İmparator şartsız olarak Kuzey İtalya'daki Canossa dağ şatosunda cereyan eden ünlü sahneyle teslim oldu. İmparator, Papanın geldiği karla kaplı kalenin kapısında çıplak ayakla nedamet giysileri içinde durdu. Üç gün papanın kendisini görmek istemesini bekledi. İmparator pişmanlık getirdi, ileriki zamanlar için tamamen teslim olduğuna dair yemin etti ve affedildi. Alman milletinin Kutsal Roma İmparatorluğu yüzyıllar boyunca ayak sürüdü, ama o zamandan itibaren âlemşümul imparatorluk düşüncesi öldü.

Parodoksal olarak, ne zaman (Alman İmparatorların) dünyevi otorite(si) iddia konusu olduysa, tıpkı Papalığın âlemşümul hüküm hakkı gibi başarısızlığa uğradı; ne zaman kuvvetli bir yerli destekle millî bir devlet içinde sınırlı hakimiyet istendiyse, bu tez kazandı. Papaların, hükümranlık için Alman İmparatorlarıyla mücadele ederken çatıştıkları, geçmişin bir kurumuydu; Fransız monarşisiyle dövüşürken ise gelecek altı yüzyılın en kuvvetli tek siyasi kurumuna, *egemen millî devlet*'e karşı geliyorlardı. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun ve onun Alman hükümdarlarının nüfuz ve iktidarını yıkarken mevcut evrensel otoritenin mezarını kazdıklarını Papalık yetkilileri bilmiyorlardı ve bilmeden ayrılıkçı milliyetçiliğin büyümesine yardım ettiler. Bilhassa, Papalık (Alman) İmparatorlarla olan çatışmasında Fransız desteğine büyük ölçüde dayandığı için, Fransa'nın birinci Avrupa devleti olmasına katkıda bulundu. Fransız monarşisi de dünyevi otoritenin âlemşümullük iddialarını bertaraf etmede Papalığa yardımcı olduktan sonra dinî ve dindışı işlerde dünya egemeni pozları takınan papalığın bizzat kendisini bertaraf ederek görevini bitirdi.

Boniface'ın halefi, yine bir İtalyan olan **Papa XI. Be-**

nedict oldu. **Benedict**, selefinin *"Anagni kargaşası"*nın yürütücüsü **Nogaret** hariç **Philip** ve danışmanları aleyhine verdiği aforoz, ferman ve emirnameleri iptal ederek Papalık makamı ile Fransa Krallığı'nı uzlaştırdı. **XI. Benedict** Fransız monarşisine daha büyük fırsatlar takdim edemeden, 1304'te görevde yalnızca sekiz ay kalıp öldü.

Bir sonraki yılda bir Fransız tebaası, Bordeaux başpiskoposu **V. Clement** adını alarak papa seçildi ve **Boniface**'ın ölümünden tatmin olmayan diğer anti-papistler, **Boniface**'ı işlediği birçok suçtan, bilhassa dinsizlikten dolayı post mortem (ölümünden sonra) itham ederek hatırasını katletmek istediler. **Clement** kendi seleflerinden birinin dinsiz olarak mahkum edilmesinin çıkaracağı skandalı bertaraf etme endişesiyle, meselenin bir kardinaller komisyonunda incelenece**ğ**ine söz verdi. Sonuçta Papa, **Boniface**'ın **Philip** ve danışmanları aleyhine çıkardığı bütün kararları tekrar kaldırdı ve bu kez genel affa **Nogaret**'i dahil etti. Daha da ötede, **Philip** şimdi. **Clement** tarafından, **Boniface**'a karşı inancı savunmada gösterdiği gayret yüzünden övülüyordu ve **Clement** aynı zamanda **Boniface**'ın kayıtlarından **Philip** aleyhine verilmiş ferman ve hakaretâmiz sözlerin silinmesi emrini de veriyordu.

Clement Roma'ya gitmedi fakat sarayını güney Fransa'nın Avignon şehrinde kurdu. Burada o ve altı halefi, hepsi Fransız, Papalığın *"Babil usulü esareti"* denilen dönemde (1305-1378), az veya çok sürekli olarak ikamet ettiler. Avignon Papalığındaki Fransız çağının arkasından Büyük Tefrika (1378-1417) geldi. Bu dönemde, biri Avignon'da diğeri Roma'da olmak üzere genellikle iki Papa vardı; zaman zaman da Papalık iddiasında bir üçüncü oluyordu. Büyük Tefrika'dan sonra, Protestan Reformasyon'u, Papalık hükümranlığı düzenini, Roma Katolik Kilisesi'ni birçok kiliseden yalnızca biri durumuna düşürerek sertçe zayıflattı.

Doğuda, Konstantinopolis'le Roma arasındaki rekabet beşinci yüzyıla kadar iner 1453'de İstanbul'un alınışıyla,

Rusya doğu kilisesinde hakimiyet kurdu; 1589'da âlemşümul önderlik iddiasıyla yeni bir patriklik icad edildi ve Moskova *"Üçüncü Roma"* diye yüceltildi.

Orta Çağ'ın sonlarındaki başlıca inkılapçı değişme, ruhban aleyhtarı duyguların hararetli büyümesi ve papalığın kesin mağlubiyeti, hayatın dünyevileştirilmesi, burjuvazinin yükselişi ve millî devletlerin oluşumu idi. Bütün bu yeni gelişmeler en iyi şekilde **Padua'lı Marsilio**'nun *Defensor Pacis* yahut *Barışın Savunucusu* (1324) adlı eserinde sistematik biçimde yansıtıldı. **Marsilio** (1275-1343) meslekî bakımdan hekimdi ve felsefe, hukuk ve ilahiyat çalışmaları yapmıştı. Ömür sürdüğü zamanda, İtalyan cumhuriyetçi şehir-devletleri biricik vakıaydı ve Padua mahalli ruhbana ve Roma Papalık Divanı'na karşı kendini savunmada bilhassa hürriyet ve bağımsızlık ruhuyla tanınıyordu.

Marsilio orta sınıftan gelmekteydi ve düşüncesi şüpheci, gerçekçi, ampirik tarzda şekillenmişti ki, bunlar antikitenin din-dışı geleneğiyle bağlarını koruyan hür İtalyan şehir devletleri sakinlerinin karakteristikleriydi. Uzun yıllar tabiplik yapmış bulunması, onun görüşlerine daha eleştirel ve bilimsel bir yapı eklemişti. **Marsilio**, bütün diğer klasik yazarların toplamından fazla **Aristoteles**'in *Politika*'sını zikreder ve bu yönüyle tipik bir Orta Çağ yazarıdır. Fakat bütün diğer Orta Çağ yazarları için **Aristoteles** bir otoriter kaynak ve sözlerini etkili kılmanın bir vesilesi olmaktan fazla bir şey değildir. Orta Çağ siyasi spekülasyonunun iki asli varsayımı -ilahiyatın felsefeye üstünlüğü ve Papalık ve imparatorlukta teolojik-politik hükümranlığın âlemşümullüğü- **Aristoteles**'in iki asli idealine taban tabana zıttı -yani felsefede ampirik (tecrübî) gözlem ve siyasette şehir-devletine. **Marsilio**'nun **Aristoteles**'i kullanışı, sözde kalan ilgiden ötededir: Onun da şehirli, din dışı medeniyet geçmişi vardır ve **Aristoteles** gibi (ki tabiblik yaptığı olmuştu) soyut spekülasyon ve otoritative dogma yerine sağ duyuyu ve tecrübî doğrulamayı kullanır.

Marsilio'nun arkaplanı bakımından zikredilecek ikinci önemli husus, Fransa'daki entellektüel tecrübesidir. Düşüncesini oluşturan yılların önemli bir kısmını Paris Üniversitesi'nde öğrenci ve öğretmen olarak geçirdi. Orada 1312'de kısa bir zaman rektör oldu. O zamanlar Paris dünyanın önder üniversitesiydi; bu bilhassa felsefe, sanat ve edebiyatta böyleydi ve Papalığın Fransa tarafından mağlub edilmesi Paris'i sekülarist grup ve düşüncelerin merkezi kıldı. Bu canlı siyasi ve entellektüel atmosferde **Marsilio** formel eğitimini tamamladı ve *Barışın Savunucusu*'nun bir kısmını da önde gelen Fransız bilginlerinden ve **Marsilio**'nun yakın arkadaşı ve uzun yıllar çalışma ortağı olan **Jandun'lu John**'un yazdığı olduğu söylenir.

Tek tek ele alındığında **Marsilio**'nun düşünceleri, Paris'te toplanıp yeni türden bir siyasi edebiyat ve gündelik yayın ihdas etmiş bulunan ve kısa zamanda bütün Avrupa'da kopya edilecek olan siyaset yazarlarının, risalecilerin ve siyasi kişiliklerin kurduğu cevval ve münbit okulunun düşüncelerine varır. Yine de **Marsilio** o günün kopuk tartışmalarından dört başı mamur bir doktrin geliştirmede ve çağdaş olaylar içinde geleceğin dünyasını biçimlendirecek olanları farklılıkla koyabilmede ilktir.

Dante gibi, **Marsilio** da Orta Çağ'dan Modern Çağ'a geçişte bir halkadır. Ama **Dante** düşüncelerini düzene sokmada ve ana meselelerinin çözümünde esas itibarıyla Orta Çağlı kaldığı halde, **Marsilio** esas bakımından moderndir, gerçi hâlâ Orta Çağ düşünce biçimleri ve tartışmalarıyla engellenmektedir. Doğrusu, bazıları tarafından **Marsilio** en özgün Orta Çağ siyaset yazarı olarak görülür, hususen çok bilinçli olarak çağının boyunduruğunu kırmaya çabaladığı ve düşünce veya yönetim üzerinde herhangi bir ruhbanlık denetimini sertçe ve tereddütsüz reddettiği için.

Marsilio'nun güleryüzlü ve şüpheci havası, birçok Orta Çağ siyasi yazarının ölümcül ciddiyetiyle zıtlık oluşturur. Zaman zaman emin olmadığını itiraf eder, savunduğu konu-

mun yanlış olabileceğini söyler, bunlar taşıdıkları ruh itibariyle Orta Çağ'a değil modern döneme uygun itiraflardır. İlahi bilgi ve ilhama dayalı olan mutlak kesinlik alanında, insani olup da ilâhî olmayan bilginin ihtimaliyatlarına ve mümkünlüklerine yer yoktur.

Devlet biçimleri tartışmalarında **Marsilio** sadece Aristotelesçi üç iyi tip ayrımını (monarşi, aristokrasi, meşrutiyet) tekrar eder ve üç bozulmuş biçimi (tiranlık, oligarşi, güruh diktatörlüğü) ekler. **Aristoteles**'i izleyerek, ayrımın kıstasının yönetimin idare edilenlere mi yoksa idare edenlere mi hizmet ettiğiyle konabileceğini söyler. Buraya kadar **Marsilio** insanı pek az şaşırtır. Ama iyi yönetim biçimlerinde, yöneticinin kamu yararına idaresinin, *halkın iradesiyle uyumu halinde* sağlandığını eklemekle (belki de tamamen bilincinde olmadan) **Aristoteles**'ten köklü bir biçimde ayrılır. Bunun karşılığı olarak, bozulmuş yönetim biçimleri yöneticilerin yararına çalışıyorsa bu *halkın rızası olmaksızın* vuku bulmaktadır. Bu **Aristoteles**'e ufak bir ekleme değil, köklü bir revizyon ve transformasyondur. Mantıken, yönetilenlerin hayrına hükümet postülasının halkın rızasının hangi ölçüler dahilinde devreye sokulacağı tartışılabilirdi, fakat **Aristoteles** böyle bir mantığı kendi kullanım alanının tamamen dışında görmüştür, bunun sebebi belki onun bazı insanların yönetmek, bazılarınınsa yönetilmek için doğduğuna dair inancıdır.

Kitabının bir pasajında, **Marsilio** hükümetin hedefi (ortaklaşa iyilik) kıstasını tamamen terkedip, onun yerine yönetim yöntemi kıstasını getirmekle **Aristoteles**'ten daha kesince ayrılır. Yönetim yöntemine göre siyasi hükümranlık *"istemli veya istemsiz tebaa üzerinde"*dir. Buna benzer şekilde, yakın zamanların çağdaş siyaset teorisi hükümette demokrasinin öncelikle bir metod meselesi olduğunu vurgular. Böylece demokratik yönetimin sonuçları iyi veya kötü olabilir. Bu, modern demokratik düşüncenin, tıpkı **Marsilio**'nunki gibi, bir varsayımıdır ki, belirli bir yönetim yönteminin, yani rızanın, demokratik olmayan metodlardan daha iyi so-

nuçlar vermesi (kesin olmamakla birlikte) ihtimali daha çoktur, her ne kadar demokratik olmayan metodlar da ortaklaşa iyiliğin güdülmesinde kullanılabilirse de. *Araçlar ve amaçlar arasındaki dinamik ilişki* hakkındaki bilinç çağdaş felsefenin esas katkılarından biridir ve **Marsilio** yönetim meselesinin amaçlar olduğu kadar bir araçlar meselesi olduğunu vurgulayarak bu yönde işaretler sunar.

Marsilio'nun **Aristoteles**'ten ve Orta Çağ'dan kopuşu, bilhassa yasanın siyasi otoritenin ifadesi olarak anlaşılması kavramında sarih hale gelir. Orta Çağ yazarlarının genel eğilimi yasanın akılla ve kamu hayrıyla içten içe bağlantılı olduğunu varsaymak istikametindedir; çünkü samimiyetle böyle bir münasebetin asli olduğuna inanıyorlardı. Sık sık, **Aquinum'lu Thomas**'ın sözleriyle, kanunun, *"aklın ortaklaşa iyi için bir nizamı"* olduğunu ileri sürdüler. **Marsilio** *kanunu* fazlaca asli olmayan ve daha biçimsel bir yoldan tanımlar. Kanun, teşri makamının *mahkemelerde yaptırımı getirilebilen zorlayıcı emridir.* **Marsilio** beşeri hukukun ilâhî ve tabiî hukukla elbette uyum halinde olmasını ümid eder, ama şu ihtimali teslim eder ki, *"Bazen neyin âdil ve hayırhah olduğu konusunda hataya düşmüş kavramlar böyle sayılmalarını gerektiren bir emir olduğunda kanun haline gelirler."*

Bu *pozitivist kanun kavramı* Orta Çağ tabiî kanun geleneğinden dikkate değer bir sapıştır ve modern anti-metafizik bakış açısını andırmaktadır. Öyle ki, Amerikan yargıçlarının belki de en büyüğü olan **Holmes**, kanunu, *"mahkemelerin gerçekten neler yapabileceğinin kehâneti ve gösteriş için fazladan bir şey yapmayışının belirtisi"* olarak tanımlar; bir başka önde gelen yargıç, **Hans Kelsen**, icbar edicilik tehdidini kanunun asli bir unsuru görür.

Marsilio beşerî kanunun, şeref açısından ilâhi ve tabiî kanundan aşağı olduğunun bilincindedir. Bununla birlikte, İlahi kanunun bilinç üzerinde bir sınırlama getirdiğini, ama bu haddi aşma halindeki cezalandırmanın öbür dünyaya bırakıldığını belirterek, beşerî kanunun aşağı derecede olduğu

konusundaki kabulunün kendi Orta Çağ ortamında hiçbir pratik etkisi olmadığını göstermiştir. Şu da önemlidir ki, **Marsilio** ilâhî kanunu Kitab-ı Mukaddes'teki ilhamla sınırlı saymıştır, ama bunun insan statüleri ve organizasyonlarının bir takımı olan, yani kilisenin icadı diye kabul ettiği kanunla bir ilgisi olmadığını belirtmiştir. Beşerî hukuku ilâhî otorite veya ilâhî akılla özdeşleştirmeyi reddedişi sebebiyle **Marsilio** beşerî kanunun geçerli sayılması için bir başka kaynak aramaya sürüklenmiştir. Bu kaynağı bizzat insan toplumunda bulur. **Marsilio** her ne kadar el yordamıyla bulur gibi olsa ve özünü açıkça tasvir etmiş bulunsa da hükümranlık [egemenlik] kavramını bilmez. Şöyle der: *"Kanun koyucu veya kanunun öncelikli ve hususi etkileyicisi halktır, yahut yurttaşların tamamıdır veyahut onların ağırlıklı kısmıdır,"* devamla, *"yurttaşların ağırlıklı kısmı"* sözünü nicelik ve nitelik bakımından anlamak gerekir.

Marsilio'nun kullandığı Latince *legislator* kelimesi, kanun koyucu diye tercüme edildiğinde karışıklık doğurur. **Marsilio**'nun *legislator*'u (isterse bütün yurttaşların tamamı, sayısal çoğunluk veya nitelik bakımından ağırlık sahibi taraf olarak anlaşılsın) iki farklı anlam sahibi olabilir. Birincisi, *siyasi egemenlik* veya devlet içinde *yapıcı iktidar*dır, anayasa yapma otoritesine sahip tek kuvvettir; **Marsilio** egemen veya yapıcı iktidar kavramına, bir bakıma onu *"birincil"* veya *"mutlak"* kanun koyucu diye adlandırarak yaklaşır.

Legislator'un ikinci anlamı, **Marsilio**'nun kullandığı şekliyle modern *kanun koyucu işlev* kavramına daha çok yaklaşır ve yine burada **Marsilio** iki ihtimali birbirinden ayırır: Ya halk kendi meclisinde kanunları topluca yaptığı için kanun koyucudur (küçük topluluklarda mümkün olduğu gibi), yahut halk kanun yapma işlerini *"bir kişiye veya kişilere bırakır ki, bunlar mutlak anlamda kanun koyucu değildirler ve olamazlar, sadece izafi manâda, belli bir zaman için ve birincil kanun koyucunun otoritesiyle uyum halinde kanun koyucudurlar."* Siyasi hakimiyet bütün halk için geçerli sayıldığı

zamanlarda bile yurttaşlık kavramı her insanı içine alacak nitelikte değildir, çünkü köleler, kadınlar, çocuklar ve yabancılar kamu hayatının etkin katılımından dışta tutulmaktadır.

Siyasi otoritenin kaynağı olarak halk, Roma hukukunun temel kavramıydı ve Orta Çağ toplumunda onun yeniden canlandırılmış biçimi içinde topluluğun kanun kaynağı olduğu düşüncesi tekâmül etti. **Marsilio**'nun özgünlüğü, halkın kanun kaynağı olduğu düşüncesini keşfetmesinde değil, fakat kavramı bütün yüklerinden, fazlalıklarından, süslerinden ayıklamış ve böylece bir hukuk yapıntısı anlayışından bir eylem çağrısına doğru evrimleşmesini sağlamış oluşundan ibarettir.

Onun yurttaşların *"ağırlıklı kısmı"* karmaşık kavramına gelince -ki bu bazı durumlarda yurttaşlar bütününün siyasi hakimiyet yerine geçtiği anlamındadır- burada ilk belirtilecek husus **Marsilio**'nun *hem* niceliği *hem de* niteliği hesaba katmak gerektiğini söylediğidir. Hiçbir yerde bir elit düşüncesini dile getiren formüller sürmez; yalnızca niceliksel unsurun tek başına yeterli olmadığını söyler ve niteliksel etmenin gözönüne alınmasını ister. Niteliksel standartların meselenin çerçevesi geniş bir şekilde ele alınması halinde ayrıntılarıyla tasvir edilemeyeceğini bilecek kadar dogmatizmden uzaktır; niteliksel standartlar farklı siyasi topluluklarda değişen *"saygın töreler"* dir. Kendi zamanında **Marsilio** şüphesizce görmüştür ki Kuzey İtalya'nın hür şehir cumhuriyetlerinde bile gruplar ve fertler arasında eşitlik yoktu ve yine de halk meclisinin, *arengo* veya *parlamento*'nun hakimiyetin nihai kaynağı olduğuna dair güçlü bir duygu vardı.

Marsilio'nun yurttaşlığın *"ağırlıklı kısmı"* meselesi, biri tarihî diğeri çağdaş olmak üzere, iki benzetmenin yardımıyla daha sabit bir perspektiften görülebilir. 1688'in Muhteşem İnkılabı ve 1689 İskânı, İngiltere'de alemşümûl oy hakkı anlamında *halk hakimiyeti* yerine *parlamenter hükümranlık* ilkesini ihdas etmiştir Bununla birlikte, sadece

yurttaşların *"ağırlıklı kısmının"* (ve sayıca az olanların) ülkeyi yonettikleri parlamenter hükümranlığın kabulü, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda geliştiği şekliyle tam demokratik hükümranlığı pratik bir imkân haline getirmiştir. *"Bir insan, bir oy"* ilkesine sadece 1948'de nihayet ulaşılabilmiştir. Halk Kanunu Layihası çeşitli oy derecelerinin son kalıntıları olan, iş adamları ve üniversite mensuplarının imtiyazlı oylarını iptal etmiştir.

Buna benzer bir şekilde, **Marsilio**'nun *legislator* kavramı kesinlikle *anayasal hükümranlığı* ifade ediyordu ve önemli ölçüde, kanun yapan parlamento üstunluğünü -gerçi her insanın bir oya sahip olduğu dar anlamda demokratik halk egemenliğini belirtmese de- dile getiriyordu. Birleşik Devletler'de de siyasette nicelik unsuru değişikliğe uğramıştır. Önce nüfusu az eyaletlerin senatoda bariz bir şekilde fazladan temsil edilmeleri gelmektedir (nüfusları az ama diğerleri sayısınca temsilcileri var). Aritmetikten bu sapış bazı durumlarda tarihî veya coğrafi mülahazaların sadece sayıya dayanan demokratik teze üstün geldiğini gösterir. Buna ilaveten, sosyal iktidar, prestij ve etki, Birleşik Devletler'de, diğer demokrasilerde olduğu gibi, çetin siyasi kararların oluşma zamanları geldiğinde hesaba katılır.

Gerçekten, böylelikle, bir fert olarak vatandaş üzerindeki siyasi etki, onun toplumun *"ağırlıklı kısmına"* mensup olup olmadığına veya siyasi etkisi sadece oy verme zamanlarındaki siyasi davranışına münhasır kalan nicelik birimine dahil olup olmadığına bağlıdır. Dahası, hatırlanmalı ki, **Marsilio**, sosyal ve ekonomik eşitsizliğin yerinde sayıldığı ondördüncü yüzyılda yazdığı unutulmamalıdır, yirminci yüzyılın gelişmiş standartlarıyla ölçülemeyeceği açıkça bellidir.

Her ne kadar niteliksel ağırlıklı kitle siyasetinin pratikte nasıl tahkik edilebileceğini ayrıntılarıyla tasvir etmiyorsa da, sadece üstün nitelikli elitin siyasi hikmete (bilgeliğe) sahip olduğu teorisine karşı, temel itibarıyla *halkın sağduyusu* demokratik doktrinini heyecanla savunuyor Marsi-

lio. Önerilen kanundaki hata, büyük sayıdaki insanlar tarafından, topluluğun ufak bir bölümünün farkedeceğinden daha iyi farkedilir; çünkü her bütün *"cesamet ve fazilet bakımından tek başına ele alınan bir parçadan daha büyüktür."* Menfaat açısından da, **Marsilio** önerilen kanunun bütün halk tarafından daha iyi değerlendirilebileceğini, *"çünkü kimsenin bilerek kendini incitmeyeceğini"* söyler. Tersine, **Marsilio** kanunun bir kişi veya az sayıda kişiler tarafından yapılması halinde, onların toplumun tümünün çıkarını gözeteceklerine kendi kişisel menfaatlerini koruyacakları ihtimalinin daha büyük olduğunu düşünür.

Psikolojik bakış açısından da halkın rızası bir kazançtır: Kanunun neler getirdiği üzerine herkes serbestçe yorum yapma fırsatına sahip olursa onun uygulanma şansı daha yüksektir. **Marsilio** yine bir biçimsel, usule ilişkin bir kıstası, hürriyet ve despotizm tartışması içinde olaya dahil etmektedir, tıpkı kanunu tanımlarken yaptığı gibi. Orta Çağ yazarlığının mümessillerinin isme dayalı tanımlarını terkederek, **Marsilio** *hürriyeti* öncelikle *kendini yönetme*nin bir süreci ve yöntemi olarak görür; halbuki despotizm, despotun yasası ne kadar iyi olursa olsun, kendini yönetmekten mahrum oluştur. Bunun aksi tarafında olacağı şudur: Kanun kötü bile olsa, yurttaşlar onu uygulamakta ahlâkî bir mecburiyet hissedeceklerdir, eğer ona rıza göstermişlerse. **Marsilio** demokratik inancın şöyle olduğunu söyler: *"Herkesin kârına ve zararına etkili olan bu işler herkes tarafından bilinmeli ve işitilmelidir ki, herkes kendisi için iyi olana ulaşabilsin ve zıddını defedebilsin"*.

Marsilio, şimdi olduğu gibi o zaman da ileri sürülen iddianın bilincindeydi: İnsanların çoğunluğu kötü, temyiz kabiliyetinden mahrum ve budala olduğu için bilge, bilgili ve erdemli olan az sayıda insan yönetici olmalıdır. **Marsilio**, kötü olanların ve mümeyyiz olmayanların kanun yapmaması gerektiğini kabul eder, ama yurttaşların çoğunun çoğu zaman kötü ve ayrım yapma gücünden mahrum olduğunu red-

deder: *"Hepsi veya çoğu aklı başındadır ve hükümet etmede, iyi bir hükümetin kalıcı olması için gerekli olanı istemede hak sahibidir."* İnsan tabiatı için en alt seviyede iyimserlik temel şarttır, mütevazi ve sınırlı da olsa herhangi türden bir demokrasiye inanç beslemek için, **Marsilio**'da olduğu kadar diğer siyaset düşünürlerinde de bu düşünce yaşar. **Marsilio** sadece küçük bir azınlığın bilgece kanunlar yapacak yeterlikte olduğunu teslim eder, yine de her yurttaş kanunun mahsus bir yargıcı olabilir, çünkü *"tümevarımlarla görebiliriz ki, birçok insan bir resmin, bir evin, bir geminin ve diğer emek ürünü eserlerin kalitesini, onları keşfetmek veya üretmek yeterliğinde olmasalar bile doğru şekilde değerlendirebilmektedir."* **Marsilio, Aristoteles**'in *"insan her zaman kendi yaptığı herhangi bir şeyin en iyi değerlendiricisi olmayabilir"* hükmünü zikreder ve fazladan Aristotelesçi vecizeyi de anması beklenirdi: *"Ziyafeti misafir ahçıdan daha iyi değerlendirir."*

Siyasi hakimiyeti (yahut *legislator*'u) oluşturan faal yurttaşların kanun yapma, hükümet etme ve idarî işleri yürütme çalışmalarını hep birlikte yüklenemeyişleri sebebiyle yurttaşlık adına hareket eden bir grup insan bulunmalıdır. **Marsilio**, kendinden önce gelen herhangi bir yazardan daha açık bir şekilde *hakimiyetin kaynağı* olarak *devlet*'i, *hakimiyetin aleti* olarak *hükümet personeli ve süreci*'nden ayırır. **Marsilio** hakimiyetin alet oluş durumunu, devletin yöneten kısmı *(pars principans)* diye adlandırır; bariz bir şekilde bu adlandırma modern yürütme kavramından farklı ve ondan çok daha geniş anlamlıdır. Yöneten kısmın işlevi, der **Marsilio**, *"İnsanların siyasi ve medeni davranışlarını kanunla uyum içinde olacak biçimde düzenlemektir."* Vurgular ki, *"Seçilmiş hükümet türü seçilmemiş olana üstündür"* ve monarşide bile seçilmiş yöneticiyi ısrarla tercih eder. Kuvvet veya hile aracılığıyla ihdas edilmiş hükümetler seçilmiş olanın aksine *"hastalıklı"*dır.

Geleneksel Orta Çağ görüşüne göre, yönetici, görevini ilâhî onayla yürütür ve fazilet ve hikmette üstün olduğu var-

sayılmıştır. **Marsilio** bu meseleyi metafizik olmaktan ziyade tecrübî ve demokratik bir tarzda ele almıştır. Yöneticinin otoritesi geçerliliğini ve varlığını uygulanabilir bir seçim vakasından alır ve bir insan, seçildiği için yönetici olur *"Ve kanun bilgisi, temkini veya ahlâkî fazileti yüzünden değil, bu vasıflar mükemmel bir yöneticinin nitelikleri olsa da."* Marsilio şunu da zikreder ki, birçok insan yönetme niteliklerine sahip olsa da, seçimle elde edilebilecek biçimde ve tecrübî otoriteden mahkum oldukları için, yönetici değildirler.

Marsilio kanunu tecrübî bir kaynaktan nasıl çıkarmışsa, topluluğun iradesini de, ilâhî inayet veya tabiî akıldan değil oradan çıkarır, böylece *yöneticilerin otoritesini, seçimde* ifadesini bulduğu şekliyle *topluluğun iradesine* dayandırır. Bu yüzden siyasi hizmetin tabiatı *Legislator*'un alet oluşundadır. Yöneticilere kanuna olan saygıları bakımından rehberlik edilmeli ve onlar denetlenmelidir ve silahlı kuvvetler düzeni sağlayacak seviyede onların emrinde tutulmalı ve yine de yöneticilere despotik güç sağlayacak derecede emirlerine verilmemelidir.

Eğer yönetici veya yöneticiler kendilerine emanet edilen hizmeti kötüye kullanacak olurlarsa, *Legislator* -ki onları göreve getiren odur- onları düzeltmek ve cezalandırmak hakkına sahiptir. Eğer verdikleri zarar ciddi ise, görevlerinden alınabilirler. *Legislator* suistimalde bulunan yöneticiyi davası görüldüğü sırada askıya alır, çünkü asla birbiriyle yarışan iki otorite olmamalıdır ve aynı zamanda *"O bir yönetici olarak değil kanun sınırlarını aşan bir tebaa olarak yargılanmaktadır."* **Marsilio**'nun yöneticinin halka sorumluluğu kavramı yeni değildir ve Orta Çağ'a özgüdür; fakat birçok Orta Çağ yazarı otoritesini tecavüz eden yönetici için ilâhî bir ceza veya aşırı durumlarda bir çare olarak tiran öldürme çözümüne yöneldikleri halde, **Marsilio**, yöneticiyi bütün topluluğa karşı sorumlu kılarak bir anayasal metod arama yolundadır.

Marsilio'nun toplumsal bir düzenleyici olarak kanun

ve hükümet kavramı, icbar edici otoritesini siyasi biçimde örgütlenmiş topluluğun *Legislator* veya *legislator humanus* iradesine borçlu haliyle, dini ve din-dışı despotizmi hedef almıştır. **Marsilio**'nun siyasi teorisi son iki yüzyılda artan bir ilgiye muhatap olmuştur, halbuki kendi zamanında ve ardından gelen üç yüzyılda kilise üzerine düşündükleri daha etkiliydi. Kiliseyi çözümleyen ve Protestanlık üzerinde iz bırakan inkılapçı öğretisi, *kilisede cemaate ilişkin otorite,* düşüncesidir. Kilise inananların topluluğudur *(universitas fidelium)* ve siyasi bir topluluk *(universitas civium)* olarak otoritenin tek kaynağı, üyelerinin yekûnudur.

Marsilio Papalık kurumuna hassaten hücum etmez fakat eğer Roma piskoposu (yani Papa) herhangi bir özel otoriteye sahipse *"bu otorite ona insanların tayini veya seçimi ile verilmiştir"* fikrinde ısrar eder. Papalık, Roma'da olmanın stratejik konumu açısından basit bir prestij ve şeref öncülüğüyle başlamıştır; fakat derece derece ve ısrarlı bir gasp süreciyle sonunda ruhbanlık ve sivil hükümet üzerinde âlemşümul bir hüküm yetkisi iddiasında bulunmuştur. İtharlarına muhatap olarak başta gelen örneklerden biri olarak **Boniface**'ı seçen **Marsilio**, Papalığın çok yanlı iktidar doktrininin **Boniface** tarafından ifade edildiğini söyler. *"Papaların dili ne kadar küstahsa o kadar da Kutsal Metinler'in anlamına aykırı ve onlara zarar vericidir ve metafizik teşhire dayalıdır."*

Piskoposların ve rahiplerin tayin hakkı konusunda, **Marsilio** bunun ne **Sezar**'a ne de Papaya ait olabileceğini fakat *"bütün inananlar kitlesi"* veya bu kitle tarafından böyle bir amaç için kurulmuş görevli organların üstlenebileceğini savunur. Rahiplerin terfileri ve statülerine gelince, *"bütün piskoposlar doğrudan **Mesih**'ten aldıklarıyla eşit otoriteye sahiptir, ruhbanın dinî ve dünyevi işlerde hangisinin daha yukarda, hangisinin aşağıda kalacağını ispat için hiçbir ilâhî kanun yoktur."* Rahipler kilise içinde idare, öğretim ve ibadet işlevlerine sahiptirler ve kilise dışında hiçbir işlevleri yoktur;

fakat -bu, **Marsilio**'nun siyasi teorisinin ana ilkesidir- rahipler, *kilise, hiçbir icbar edici otoriteye* sahip değildir, ne ruhban ne de halk üzerinde ruhânî veya dünyevi otoritesi yoktur.

Marsilio, kilisenin dinsizler üzerinde de herhangi bir otoriteye sahip olmadığı cüretkâr düşüncesini ilave eder. Eğer zındıklık bir günahsa, ki olabilir, -ilâhî kanuna aykırı bütün sapmalar gibi- öbür dünyada kıyamet gününde yargılanıp cezalandırılır; eğer dinsizlik medeni hayata zarar veren bir şeyse, bu taktirde ilk önce din-dışı yönetim tarafından suç olarak ilan edilir ve bu vakıada amaç ruhları kurtarmak değil, fakat din-dışı menfaatleri -devletin birliği gibi- korumaktır. Eğer dinsizliğe ceza konulacaksa, bunu seküler otoriteler tespit etmeli ve onlar tarafından kıymet takdir edilmelidir. Mamafih, **Marsilio** dinsizliğin gerçekten bir ahlâkî zararlı olduğu konusunda emin değildir, ama meseleyi ayrıntılarıyla incelemez. Onun başka ilgi konusu, kilisenin icbar edici otorite iddiasını yıkmakla ilgilidir ve o davasını ispat için aşırı durumları bile bile seçer.

Pratik amaçlar için, kilise, **Marsilio**'ya göre devletin bir kısmı haline gelir ve kiliselerin binaları, rahipleri ve hizmetlilerinin sayısını düzenleme yetkisinin sivil yönetimde olabileceğini söyleyecek kadar ileri gider. Öğretimin kilise tarafından her zaman kendi sahası olduğu iddiası ileri sürüldüğünden, **Marsilio** bilhassa vurgular ki, kamu eğitimi yahut herhangi bir sanatın, disiplinin uygulanması ehliyeti rahiplerin eline topluca veya tek tek bırakılamaz, sadece sivil yönetim bu yetkiye sahiptir. **Marsilio**, **İsa**'nın bizzat hiçbir din-dışı yönetim veya mülkiyet ihtisası olmadığını hatırlatır ve kiliseye Fransisken ve Dantecil gelenek içinde Hıristiyanlığın özgün yollarına dönme ihtarında bulunur. Mevcut kilise mülkiyeti sadece rahiplerin ve *"diğer İncil hizmetlileri"*nin muhafazası için, ilâhî ibadet için ve muhtaç çaresiz fakirler için kullanılmalıdır. Kilisenin bu işlerden artan serveti, *"kamu refahı ve korunmasında"* kullanılmak üzere devlet tara-

fından idare edilmelidir.

Marsilio, çalışmasına *Barışın Savunulması* adını vermiştir, çünkü sivil yönetimin başlıca çabasının barış olduğunu düşünür. **Aristoteles** ve diğer siyasi düşünce ustalarının bilgisi dahilindeki sosyal rahatsızlık ve uyumsuzluk gibi eski davalara ilaveten yeni bir unsur vardır. **Aristoteles**'in bilmediği bu unsur medeni uyumsuzluk ve sükûnet bozucu işler çıkarır ve bu yeni dava *"Roma piskoposunun ve onun ruhban zümresinin din-dışı yönetimi ele geçirmek ve dünyevi refaha aşırı boyutlarda sahip olmak için duydukları inanç, arzu ve hareket kaabiliyetidir."* Kilisenin bu iki esaslı konuda töhmet altında bırakılması, önce kilise içinde reform hareketlerinin ve sonra Protestan Reformasyonu içinde kopma ve tefrikaya varan hareketlerin güdücü kuvvetleri olmuştur.

Dinî inanç ve genel olarak dinî doktrin meselelerinde **Marsilio** sadece Kutsal Metinlerdeki hakikate inanır ve papalık fermanları ve beyanlarıyla gelen ilave ve katılmalara inanmaz. Eğer ilâhî kanun farklı yorumlara açıksa, bu yorumlar yalnızca inananların genel meclislerinde yapılabilir ve *"hiçbir kısmî grup veya belli bir ferd, statüsü ne olursa olsun, böyle tanımlar yapmaya mezun değildir."*

Marsilio'nun Kutsal Metinlere dönüş konusundaki, onların dini inanç ve ilâhî kanunun tek kaynağı oldukları yolunda ısrarı, onun kilisenin yüzyıllar boyunca süren kurumsal gelişmesi içinde inşa edilmiş dogma ve iktidar yapısını amansızca yıkışı, nihayet Protestan Reformasyonunda patlak verecek fırtınanın ilk rüzgârlarıdır. Kilise meseleleri üzerindeki yoğun ilgisine rağmen, **Marsilio** esas itibarıyla inanç ve din meselelerinde şüphecidir. Onun öğretisi **Luther**'in veya **Calvin**'in Protestan devletine ulaşmaz, fakat **Machiavelli**'nin laik, millî, dünyevi ağırlıklı devletine varır. Siyasi kavramlara, tipik olarak Orta Çağ âlemşümul imparatorluğu hayalinde mer-kezîleşen **Dante**'den farklı olarak, **Marsilio**, dünya devleti olayına büyük bir ilgi göstermez. Kısaca belirtir ki, insanlık farklı diller, dinler davranış ve adetler sahibi

farklı toplumlara bölünmüşlerdir ve -zamanın ihtiyacı ışığı altında- insanların bu dünyada hep birlikte barış içinde yaşamaları için ayrı yönetimler kâfi gelir. Âlemşümul Papalık ve emperyal otorite düşünceleri, yerini, en geniş egemen birlik olarak laik millî devlet kararına bıraktığında, Orta Çağ'ın kapanma devri gelmiştir.

Dünya, Rönesans'ı karakterize eden göz kamaştırıcı artistik parlaklığı ve efsanevî entellektüel canlılığı sadece beşinci yüzyıl Atina'sında gördü. Antik çağın yeniden doğuşu ve yeniden keşfi hem sebeb hem de sonuçtu: Bir yandan, Rönesans, yüzyıllar boyunca Orta Çağ kapalılığında uyur halde yatan akli, bu-dünyacıl, seküler, bilimsel ruhun canlanmasına yardım etti; öte yandan Rönesans'ın bizzat kendisi, değişen sosyal ve teknolojik şartların olduğu kadar, insanın gittikçe büyüyen hareketliliğinin sonucuydu. Özellikle matbaa bin yıldır ruhban zümresinin istifade ettiği bilgi tekelini yıktı ve barut, soyluluğun askeri tekeline son verdi. Ön yargıları doğrulanmış ve sağlamlaşmış halde geri dönen seyyahlar gibi, Rönesans insanları, klasik Yunan ve Roma çağlarına yaptıkları gezilerinde, aradıklarını buldular -heyecan verici bir dünya, seyahatlerinde kendilerine rehberlik eden hayal gücü.

Rönesans'ın en önemli keşfi, -herhangi bir sanat eserinden veya herhangi bir dekordan daha dikkat çekici olarak- *insanın keşfi*ydi. Antikitede kabilevî akrabalık duygusu, bireyciliğin gelişmesine, bireyin topluluktan yalıtılmasına elverişli ortamı beslemedi. İnsanın ahlâken kendine yönelişi ve sorumluluğu düşüncesine ağırlık vermekle Stoacılık; ve insanın iç dünya gerçekliğinin, ruhunun dünyevi otoritenin hük-

mü ve alanı dışında olduğunda ısrar etmekle ve insanın kurtuluşunun nihai olarak kendi kararlarına, kendi çalışmalarına bağlı olduğunu belirtmekle Hıristiyanlık, ferdiyet kavramının yeni ve kalıcı unsurlarına ilk katkıları yaptılar. Fakat statü ve örf üzerine bina edilmiş Orta Çağ sosyal sistemi, ferdiyetçi tutumları besleyen hareket ve değişmenin cesaretini kırdı; bunun yerine kişinin mensup olduğu sınıf ve grup üzerinde yoğunluk sağladı. Rönesans, Stoacılığın ahlâkî kendine dönüşünün, Hıristiyanlığın ruhî biricikliğinin, antik Yunanlıların estetik ferdiyetçiliğinin ötesine geçer ve insanı bütünlüğü içinde gözönüne alır; zihni ve ruhu ile olduğu kadar eti ve kanıyla da -kendisiyle, toplumla, dünyayla bağlantısı içinde- insan. İnsan, Tanrı'yı yerinden ederek, *kainatın merkezi* haline gelir; bu yeni güneş sisteminin değerleri, kaçınılmaz olarak, Tanrı-merkezli kainatın değerlerinden farklı olacaktır.

Rönesans birçok ırmağın ve kolun birleşmesiydi; yine de başından sonuna kadar İtalyan payı başattı. İtalya kendi antik geçmişiyle teması kaybetmedi; ülke antik çağda kurulmuş harika şehirlerle doluydu, geçmiş ihtişamın kalıntıları ve anıtlarını taşıyordu ve dil (birkaç küçük değişmeyle) **Sezar**'ın ve **Cicero**'nun diliydi. Orta Çağ'ın diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi tek tipliğin ölü eli İtalya üzerine ağırlıkla bastırmamıştı ve feodal sistem Fransa, İngiltere ve Almanya'da olduğu kadar gözeneklerine işlememişti. İtalya savaşların ve işgallerin fırtınasıyla sulanmış sert şartlarda kendi üzerine kapanmış topluluk hayatından salim kalmış tek bölge olarak kaldı ve İtalya'nın şehir-devletleri, uzun zaman, Avrupalı monarşik krallıklar denizinde ferdiyetçi cumhuriyetçiliğin adaları idiler. Bir dünya devleti olarak Alman İmparatorluğu'nun Papalık tarafından onüçüncü yüzyılda kastî yıkımı ve sonra Papalığın Fransız monarşisi tarafından on dördüncü yüzyılda boyunduruk altına alınışı, bağımsız İtalyan şehir-devletlerine kendilerini doğrulama ve büyüyen kendilerine güven için yeni fırsatlar verdi. Uluslararası ticaret, iş hayatı ve maliye alanlarındaki önderlikleri birçok İtalyan şehrini müreffeh ve zengin kıldı ve yeni bir seçkin züm-

renin edebî, artistik ve akademik etkinlikleri için iktısadi araçları temin etti.

Rönesans merkezleri arasında Floransa her zaman başta geliyordu ve zirvesine **Leonardo da Vinci** (1452-1519) ile varmıştı. **Leonardo**, Rönesans'ın âlemşümul *insan* idealini en mukemmel şekliyle temsil etmiş ve yaşamış biriydi; resim ve sanat alanında yaratıcı, bilim ve mühendislikte keşfedici, felsefe ve edebiyatta başarılıydı. Siyaset çalışmaları alanında Yeni Bilgiler en açık ifadesini **Niccolò Machiavelli**'de (1469-1527) buldu.

Yirmi dokuz yaşında, **Machiavelli** kendi şehrinde idarî görev aldı ve orada on dört yıl kaldı. Gerçi siyasi yapının en üst seviyelerinde makam işgal etmediyse de siyaset mekanizmasının ilk elden bilgisini elde edebilecek kadar idarî çevrelerin içine yakındı. O dönemde Floransa bağımsız bir cumhuriyetti ve **Machiavelli** sık sık diplomatik görevle diğer İtalyan şehirlerine ve Fransa ve Almanya gibi büyük yabancı devletlere gönderiliyordu. 1412'de, Fransız desteğindeki cumhuriyetçi hükümet, Papalık yardımıyla iktidarı ihya edilen Medicilerin mutlakiyetçi rejimiyle yer değiştirince, işini kaybetti. **Machiavelli** ciddi suçlamalar altında kaldı ve işkence gördü, ama suçsuz bulunup Floransa yakınındaki küçük çiftliğine sürüldü.

Hükümdar (1513) adlı eserini bu mecburî boş zamanında yazdı. Kitap **Lorenzo di Medici**'ye adanmıştı ve **Machiavelli** önceki cumhuriyetçi duygularına taban tabana zıt olan hanedanı ifrat derecesinde övgüye boğdu. Hatta, siyasi dönekliğinin yeni cumhuriyetçilik aleyhtarı rejimde bir görev fırsatıyla ödüllendirileceğini ümid etti, ama bu beklentisi boşa çıktı. Daha sonraki zoraki aylaklığı, ona en gelişkin siyasi kitabı *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler* üzerinde çalışması için yeterli zaman verdi. Roma tarihini başlangıç noktası alarak, *Söylevler* kitle siyasetinin anatomisini teşrih etmeye teşebbüs eder ve *Hükümdar*'dan daha fazla miktarda felsefi ve tarihî temellere eğilir. *Söylevler*, ilginç-

tir, çünkü burada **Machiavelli** cumhuriyetçi duygularını teyid eder; buna rağmen bu şahsi tercih onun siyaset sürecindeki temel görüşlerini, anayasanın cumhuriyetçi veya despotik biçiminin ehemmiyeti haiz olmadığı düşüncesini değiştirmez.

Geniş soluklu ve incelikli, zaman zaman derin ve nüfuz edici özellikleriyle, *Söylevler* öncelikle siyaset felsefesi çalışanların ilgisine açıktır; halbuki *Hükümdar* keskin, çarpıcı, ikna edici, harekete sürükleyici, sert haliyle dünya siyaset edebiyatının genel yekûnuna girmiş yarım düzine siyasi metinden biri olmaya hasredilmiştir. Bu eser yalnızca insanın siyasi ihtiras ve arzuları üzerine tefekkür değil, aynı zamanda insan hakkında bir görüştür. Eğer **Machiavelli** Orta Çağ yazarları tarzında cehennem zebanilerini tasvir etmiş olsaydı, çağdaşları ve gelecek kuşaklar üzerinde daha az etkide bulunurdu. **Machiavelli**'nin tasvir ettiği bundan beter bir şeydir: Gerçek insanlardır hepsi, tanınmış olmanın şoku, eseri çevresinde korku ve hayranlıkla karışık bir tütsü yayar ve bunlardan hangisinin güçlü olduğunu söylemek zordur.

Hükümdar'ın en inkılapçı tarafı, reddederek söyledikleridir **Machiavelli**'den önce, bütün siyasi edebiyat -**Eflatun** ve **Aristoteles**'ten Orta Çağ ve Rönesans'a- bir tek merkezî meseleye sahiptir: *Devletin amacı.* Siyasi iktidar yalnızca bir araç olarak düşünülmüştü. Adalet, iyi hayat, hürriyet yahut Tanrı gibi yüce amaçların hizmetinde bir araç. **Machiavelli** devletin amacı olayını politikayı aşan (ahlâkî, dini, kültürel) terimlerle anlamayı reddeder. *İktidarın kendi başına bir amaç olduğu varsayımına sahiptir ve araştırmalarını iktidarı elde edecek, elde tutacak ve yaygınlaştıracak araçların* en müsait olanlarının neler olabileceği konusuna inhisar ettirmiştir. Demek ki, **Machiavelli** iktidar olgusunu doğruluktan, ahlâktan, dinden ve metafizikten ayırmakta ve *devleti* diğer herhangi bir kaynaktan bağımsız *kendini var kılan* (autonomous) *değerler sistemi* olarak ihdas etmektedir.

Eğer devletin değer sistemini izleyecek olursa, devlet

adamı, doğruluk, ahlâk, din gibi diğer değer sistemlerini ihlâl edebilir. Bu yüzden **Machiavelli** devletin sebebi düşüncesini geliştirir; bu düşünce altında, din ya da ahlâk mahkemesinde yargılandığı taktirde iğrenç (şeni) suçlar gibi telakki edilecek birçok davranışın müsait hatta kaçınılmaz, mecburî sayılacağını gösterir. Machiavelli kendi değerleri bakımından ahlâk ve doğruluğun iktidar bahanesi olarak, devletin sebebi olarak aşağı derecede bir yere sahip bulunduklarını ileri sürmez; genel, teorik bakış açısından iktidar kanunlarıyla ahlâkî akidelerin birbirinden bağımsız olduğunu söyler. Pratik çatışmalar noktasına gelindiğinde, herşey alternatifleri kimin göğüslediğine kalmıştır. Ahlâkçı, kendi ahlâkî düsturunun yarışan değerler sisteminde üstünlük sahibi olduğunu gözetecektir. Din adamı kendi dinî düsturuna bir rakip kabul etmeyecektir. Buna benzer bir şekilde, devlet adamı yalnızca kendi düsturlarının bahaneleriyle, gerekçeleriyle yönlendirilecektir. Devlet adamının düsturu -iktidarın alınması, tutulması ve yayılması- diğerlerinden farklı bir amaç taşır ve araçları da farklıdır.

Yöneticilerin hareketlerinde *"amaç aracı meşru kılar. Bu yüzden, bırakın bir hükümdar devleti zaptetmeyi ve elinde tutmayı amaçlasın, o taktirde araçları herkes tarafından şerefli olarak değerlendirilecek ve övülecektir."* *Söylevler*'de **Machiavelli** devletin sebebini daha açıkça tanımlar: *"Çünkü ülkenin bizatihi güvenliğinin (kurtuluşunun) alınacak kararlara bağlı olduğu yerde, ne adalet veya haksızlık, ne insaniyet veya acımasızlık, ne ihtişam veya utanç telakkilerinin hakım olmasına izin verilebilir. Bütün bu telakkiler bir yana bırakılarak, hangi istikamet ülke hayat ve hürriyetini kurtarır sorusu tek soru olmalıdır."*

Machiavelli bir özel tutum olarak ahlâksızlığı hiçbir zaman övmez; onun temel tavrı nihilizminki de değildir; ne de bu dünyada değerler bulunmadığını varsayar, bütün değerlerin yıkıldığı bir dünya kurma isteği de yoktur. **Machiavelli** medeniyetin bir çeşit değer telkin ettiği bilincindedir.

Onun *ahlâk-dışılığı*, dolayısıyla, bütün şartlarda ahlâkî değerlerin inkârını değil, fakat devlet adamının özgül konumunda iktidarın kurallarının ahlâk ve doğruluk kuralları karşısında bir önceliğe sahip olduğu görüşünü telkin eder.

Siyasi cinayeti, ihaneti ve hileyi icad eden **Machiavelli** değildir. Fakat onun zamanından önce bu suçlar *de facto* (fiilen) yürürlüğe girdi ve bunları siyasi ahlâk dünyasıyla bağlantılı sayma, bütünleme teşebbüsünde bulunmaya kimse kalkışmadı. Siyasi ahlâksızlıklara karşı tepki, ya nazik bir görmezlikten geliş, yarı-rızalı mazur görüş, yahut en iyi durumda ahlâk ve doğruluğun ferdî ihlaline karşı sert bir sansür şeklinde olmuştur. Ahlâkî düsturun kutsallığı ve ihlâl edilmezliği **Machiavelli**'den once mutlak kemal olarak görülüyordu ve bu kural ne kadar sık çiğnenirse çiğnensin olan bitenler üzüntü duyulacak istisnalar tarafından kuralın bozulduğu şeklinde yorumlanmıştır. **Machiavelli**'de, geleneksel nazik ihmal tavrı ve iki yüzlü veya samimi de olsa pişmanlık ve üzüntü, yerini bir olumlamaya bırakmıştır. Buna göre devlet adamı için devletin varlık sebebi belirleyici hattı hareket düsturudur ve devlet mekanizması ahlâktan ve dinden farklı olarak kendine mahsus bir değerler sistemi oluşturur. Bu yüzden ahlâkî ve dinî bakış açısından kötü sayılan hususlar, eğer iktidarı ele geçirmek, elde tutmak ve yaygınlaştırmak işine hizmet ediyorlarsa, devletin varlık sebebi bakımından iyi olabilirler.

Demek ki, *iyi* ve *kötü* mutlak karakterlerinden uzaklaşıp *izafi* kategoriler olmaya indirgenmişlerdir ve belli bir davranışın iyi mi kötu mü olduğu o değerler sisteminin temel varsayımlarına bağlıdır. Eğer temel varsayım ve davranış, hedefi dostluk ise, hizmet, arkadaşlık, adalet veya Tanrı ise, ferdî hareket bu varsayımlar veya hedefle uyuşma halinde olduğu veya ondan uzaklaştığı ölçüde iyi veya kötü diye değerlendirilecektir. Eğer hükümdar için temel varsayım iktidar ise, belli bir davranışın iyi veya kötü olduğu kararı, o davranışın iktidarı ne kadar elde tutma, ele geçirme ve geliş-

tirmeye yaradığıyla verilebilir. Bu anlamda zehirleme siyasi rakibi ortadan kaldırmak işini iyi gördüyse *"iyi"* kabul edilebilir. Belki zehirlemede yavaşça ve farkedilmeden hareket edilirse cinayetin failinin kolayca bulunması zordur. Zehirlemeye *"iyilik"* niteliğinin siyasi gerekliliğin belli bir durumunda da verilmesi zehir kullananın haklılaştırılmasını göstermez. *Siyasetin hedefi* olarak *iktidar* görüldüğünde, *iyilik* böylece *etkinlikle (etkililik)* çakışır: Etkin (efficient, müessir) bir iktidar aracı iyidir; iktidarı elde etmede, elde tutmada, yaygınlaştırmada etkili olmayan bir araç ise kötüdür.

Demek ki siyasette etkililik ahlâkta yahut dinde erdeme benzeyen bir yer tutar ve etkisizlik günah kavramına karşılıktır. **Machiavelli** başarılı hükümdar için hâlâ *"erdem"* (virtù) terimini kullanır, ama bununla muhteris, acımasız, düzenbaz, başarılı yöneticiyi kasteder; kiliseye devamlı giden, başkalarının karısına sarkıntılık etmeyen ve genel olarak kurallara riayet eden bir ahlâkçıyı değil. Tipik Rönesans usûlünde, **Machiavelli**, incelikli ve muhteşem cinayetlerde bir *"azamet"* görür; bu zarif ve güzel suç kavramı geleneksel ahlâk standartları sarsılmadan önce düşünülemeyecek bir şeydir.

Machiavelli'nin **Borgia**'lar karşısındaki tavrı onun daha soyut kavramlarının belirgin örneklerindendir. Kardinal **Rodrigo Borgia**'nın, 1492'de Papa olduğu ve **VI. Alexander** adını aldığı zaman hayatta dört çocuğu vardır, üç oğul ve bir kız. İki oğlunu kardinal tayin etti ve 1501'de Roma'dan uzaktayken kızı **Lucrezia**'yı Vatikan'ı çekip çevirmesi için bıraktı. **VI. Alexander**'ın şahsi bir celladı ve bir zehirleyicisi vardı. Bu ikincisi, aralıksız olarak, bilhassa meşguldü ve kurbanları arasına birkaç kardinal girmişti. **VI. Alexander**, **Machiavelli**'nin en çok hayran olduğu insanlardan biridir ve onun hakkında şunları yazar: *"VI. Alexander insanları aldatmaktan başka bir şey yapmadı, başka bir şey düşünmedi ve bunun için fırsat buldu; hiçbir insan onun kadar güçlü yeminlerle güven vermeye veya işleri doğrulama-*

ya yeterli olabilmiş değildir ve hiç kimse onun kadar yeminlerini çiğnememiş, doğru dediğinin tersini yapmamıştır. Mamafih, bütün aldatmalarında, bu işleri iyi bilmesi sebebiyle her zaman başarılı olmuştur."

Machiavelli, VI. Alexander'a hayran olmakla kalmış ama oğlu **Sezar Borgia**'yı putlaştırmıştır. **Sezar** ağabeyini katletmiş ve kızkardeşi **Lucrezia**'nın kocasını öldürtmüştür: Rönesans'ın tipik aile saadeti. Diğer cinayetlerinin sayısı bir alayı bulur ve yaptığı zalimlik ancak hainliği, ayyaşlığı ve zamparalığıyla karşılaştırılabilir. **Machiavelli, Sezar Borgia**'yı şahsen tanırdı ve cinayet kayıtlarından tümüyle haberdardı. Nihayet, genel olarak inanılır ki, **Sezar Borgia, Machiavelli**'nin *Hükümdar*'ı yazarken gözönüne aldığı modeldir; talihin veya başkalarının kollarıyla iktidara yükseltilen herkes tarafından taklid edilecek bir örnek olarak kesinlikle desteklenmektedir ve *"insan bu adamın hareketlerinden daha iyi bir örnek bulamaz."* **Machiavelli, Sezar Borgia**'da bir tek kusur bulur: babası **VI. Alexander**'ın ölümünden sonra **II. Julian**'ın Papa seçilmesine müsaade etmiştir, çünkü **Julian, Borgia**'ların bir düşmanıdır. Hayranlık duyulan kahramanın meslek hayatında **Machiavelli**'nin eleştirdiği şey onun tek başarısızlığıdır, cinayet dolu hayatı değil.

Machiavelli'nin ahlâk ve din hakkındaki görüşleri, iktidarın diğer sosyal değerler karşısındaki üstünlüğüne olan inancın örneklerindendir ve dinde mistik unsura; dinin tabiat üstü, akıl üstü karakterine; onun bakış açısına yabancıdır. Yine de dine karşı olumlu bir tavrı vardır; onun *dini*, yönetenin elinde yönetilen üzerinde bir etki ve kontrol *aygıtıdır*. **Machiavelli** dinde, yoksul insanın aklını, ahlâkını ve doğruluğunu kaynaşmış olarak görür ve *"dinin olduğu yerde orduları yönetmek ve disiplin sağlamak kolaydır."* Tarih okumalarının onu götürdüğü sonuç, *"İlâhî kanunlara uyarlık göstermek cumhuriyetlerin ihtişamının sebebi ve onlara değer vermemek cumhuriyetlerin yıkımıdır"* genellemesidir. Hükümdardan duyulan korku, diye ekler **Machiavelli**, Tanrı

korkusunun yerini alabilir, ama etkili bir yöneticinin hayatı bile kısadır.

Yalnız siyasi hakımiyet, icbar ve birlik aleti olarak dinin rolü, **Machiavelli**'nin şu tavsiyesinde daha da açık hale gelir: Hükümdar *yanlış olduğunu bile bile* dinî doktrinlerin ve mucizelere inanmanın yaygınlaşmasını desteklemelidir. Dinin yönetici gözündeki asli değeri, halkı *"iyi yönlendirilmiş ve birlik halde"* tutmakta yardım ettiği vakıasında yatar ve bu faydacı bakış açısından halkın arasında hak veya bâtıl dini inançların yayılmış olmasının hiçbir farkı yoktur.

Machiavelli'nin Hıristiyanlığa olan ilgisi felsefi veya teolojik değil tamamen pragmatik ve siyasidir. Hıristiyanlığı, *"alçak gönüllü ve düşünce içindeki insanları, hareket adamlarından daha üstün tuttuğu için"* eleştirir; halbuki putperest Roma dini, *"cumhuriyetin komutanları ve devlet şefleri gibi yalnızca büyük bir zafere erişmiş insanları tanrılaştırdı."* **Machiavelli** Hıristiyanlığa tevazuyu, aşağıda kalmayı idealize ettiği ve dünyevi hedeflerden nefret ettiği için hücum eder. Bunlar ruhun yüceliğine, bedenin sağlamlığına ve *"insanları heybetli kılan"* diğer pagan-niteliklere zıttır. Hıristiyanlığın öğrettiği tek kuvvetlilik, ruhun acı çekmedeki sağlamlığıdır; Hıristiyanlık büyük işleri başarmaya varan kuvveti öğütlemez.

Kilise bakış konusu olunca, **Machiavelli** iki ana hücum yöneltmeyi seçer: Birincisi, beyan eder ki, İtalyanlar *"dinsiz ve kötü"* oldularsa bunun sebebi *"Roma mahkemesinin kötü örneğidir."* İkinci ve daha ciddi suçlama, kilisenin *"ülkeyi bölünmüş halde tuttuğu ve tutmakta devam ettiği"*dir. Devamla, İtalyan siyasi parçalanmasının tek sebebinin kilise olduğunu söyler. İtalya'nın önemli bir kısmının üzerinde hükum verme yetkisini elde etmiş olmakla birlikte *"kendini bütün İtalya'nın tek hakimi yapacak yeterli güce yahut cesarete sahip olmamıştır."* Papalıktan nefret etmiş olsa da, **Machiavelli** eğer İtalya'nın birliği bir başka yolla sağlanamayacaksa Papalığın bütün İtalya'yı yönettiğini görmekten mut-

luluk duyacaktır. **Machiavelli**'nin Papalığa olan birinci derecedeki kınama nedeni onun suç ve haksızlık çetelesi değil, fakat bütün ülkeyi yönetmekteki siyasi başarısızlığıdır.

Machiavelli'nin düşüncesini kavramada ipucu, onun *karamsarlığı*dır. Karamsar, insanı esas itibarıyla değişmez, ilerleyici mükemmelliğe ulaşmada yetersiz görür ve aklın tabiat ve tarihin sınırlı ve sert gerçekleriyle başedebileceğini inkâr eder. Bunun tersine iyimser (siyasi olarak bir demokrat, liberal, ferdiyetçi, sosyalist veya anarşist), insanın mükemmelleştirilebileceğine, ilerlemenin mümkün olduğuna ve tabiatın ve tarihin zincirlerinin, akıl gücü özgürleştirilir ve yüceltilirse, gevşetilebileceğine inanır. Karamsarın geçmişe bakmasına, nelerin *olmuş* bulunduğuna öncelikle bilincini açışına karşılık iyimser, geleceğe bakar ve nelerin *olabileceğine* merak duyar.

Machiavelli'nin karamsarlığı, ahlâkî telakkilerin kendi başlarına övülebilir olduklarına (bu konuda sonraki nihilistlerden ve Makyavelistlerden daha az nihilisttir), fakat devlet adamının ahlâklı olma lüksünü yüklenemeyeceğine duyduğu inançta yansır. *"Çünkü nasıl yaşadığımız, nasıl yaşamamız gerektiğinden şimdiye kadar çok fazla uzaklaşmıştır, öyle ki yapılmakta olanı yapılması gereken lehine terkeden kendini koruyacak şartları değil kendi yıkımını hazırladığını, öğrenecektir."* Hükümdarlar arası mücadelede, der **Machiavelli** *"İki dövüş yöntemi vardır, biri kanun, diğeri kuvvet yoludur: Birincisi insanların, diğeri hayvanların yoludur; fakat ilk metodun çoğu kez yetersiz kalması sebebiyle, kişi ikinciye başvurmak zorundadır. Bir hükümdar için bu sebeple hayvan ve insanı nasıl kullanacağını iyi bilmek gereklidir."*

Hususiyetle, hükümdar tilkiyi ve aslanı taklid etmelidir, "çünkü aslan kendini tuzaklardan koruyamaz, tilki de kendini kurtlara karşı savunamaz."

Bir hükümdar inanç (ihlâs) sahibi olmalı mıdır? Bu, **Machiavelli**'nin en ünlü sorusudur ve buna verdiği cevap,

Hükümdar'ın en iyi bilinen pasajıdır. **Machiavelli** kabul eder ki, bir yönetici için inançlı olmanın ne kadar *"övgüye değer"* olduğunu herkes bilir. Mamafih, gerçek siyaset dünyasında bu övgüye değer niyetler çareyle (tedbirle) ve menfaatle uyuşmaz haldedir: *"Bu yüzden, ihtiyatlı bir yönetici menfaatine ters düşecek ve kendini bağlayıcı sebeblerin ortadan kalktığı durumlarda inanç sahibi olmamalıdır [kimseye itimat etmemelidir]. İnsanlar hep iyi olsalardı, bu gerekçe iyi olacaktı, ama hepsi kötü olduklarına göre ve sana itimat etmeyeceklerine göre sen de onlara itimat (inanç, bağıyla bağlı değilsin."*

Demek ki **Machiavelli** köklü bir şekilde insan tabiatı hakkında karamsar bir görüşe sahiptir ve onun psikolojik bakış açısı içten içe siyasi felsefesiyle bağlıdır. Reformasyon'un merkezî öğretisi olan, ilâhiyatçılara mahsus, insanın düşkünlüğü kavramı **Machiavelli**'yi ve çağdaşlarını etkilemiş olsa gerek. Gerçekten, Rönesans'ın siyasi yöntemleri onların insancıl yumuşaklığı bakımından biliniyor değildi. Zehirle öldürme ve sessizce hançerleme bir siyasi programın etkili icrasında yalnızca teknik ayrıntılardı ve bu işin uygulaması bakımından krallar ve papalar, hükümdarlar (prensler) ve piskoposlar arasında pek küçük farklar vardı. Sonuç olarak, birçok çağdaşları gibi **Machiavelli** için de genel olarak insan tabiatına belli belirsiz nazar atfetmek ve bilhassa iktidar mücadelesinde insan tabiatını dikkate almamak, belki fazlasıyla gayri tabiî değildi. Bu tarz şüphecilik kuramsarlığa ve yekten kinizme kolayca dönüştü.

Makyavelistlerin zıddına, **Machiavelli** aşırılıklardan uzak, tedbirli ve ılımlıdır. Hem *Hükümdar*'da hem de *Söylevler*'de, **Machiavelli**'nin yöneticilere aklı başında olmayı, gereksiz yere zalim ve kibirli olmamayı öğütlediği çok sayıda pasaj vardır, *"Zira nefrete hiçbir menfaat temin etmeksizin muhatap olmak en büyük cüret ve tedbirsizliktir."* Hükümdar tehditlere veya hakaretlere başvurmamalıdır, çünkü bunların hiçbiri düşmanın gücünü azaltmaz ama daha dikkatli ve

nefrete hazır hale getirir. **Machiavelli**'nin akli şüpheciliği, her derde deva çözümlerden kaçışı, ılımlı ve izafi oluşu şu ikazında bellidir: *"Hiçbir devlet, her zaman güvenli bir politika güdebileceğine inanmamalı daha ziyade herşeyin şüpheli olduğunu düşünmelidir. Bu, nesnelerin tabiatında olan bir şey, kimse bir zorluğu başka bir zorluk içine dalmadan gideremez, fakat tedbir, zorlukların tabiatını bilebilmeden ve en az zor olanı iyi kabul eder."*

Machiavelli'nin zarif *mümkün duygusu*, onun düşüncesini faydacı, deneysel ve izafi kılar. Bu temel nitelik -eğer mahsus anlamıyla bilimsel değilse- bilimin önemli bir yanıyla ortaklık halindedir: Empiricism, yahut herhangi bir çözümü nihâi saymanın reddi.

Machiavelli'nin en az bilimsel olduğu yer, onun kendini en çok bilimsel saydığı yerdir: Onun inancına göre, yaptığı iktidar çözümlemesi tarihî tecrübenin katı gerçeklerine dayanmaktadır; insan davranışının kayıtları insanın müfsid ve düzenbaz bir yaratıcı olduğunu ispat eder ve iktidarın gerçekçi kuramı böyle karamsar bir insan anlayışı üzerine oturtulmalıdır. Eğer **Machiavelli**'nin karamsarlığı onun siyasi felsefesinin ipucu ise, teorisinin zaafı psikolojik kavramlarında aranmalıdır. Ayrıntıda mutedil olarak karşımıza çıkan **Machiavelli**, bütün hesaba katıldığında aşırı olarak görülür. Onun insanın kötülüğü öğretisi fazla basitleştirme şevkiyle ne kadar bilimsel değilse, tersine insanın iyi olduğu aşırı yargısı da öylesine bilimsel değildir. İnsan *melekle hayvan* arasında bir yerdedir; fakat **Machiavelli** hükümdarın *insanla hayvan* arası bir yerde olduğunu söyler ve yönetici *"Her iki tabiatın da nasıl kullanılacağını bilmelidir ve birinin öteki olmadan gözönüne alınması, kalıcı sonuç vermez."*

İnsanlık tarihinin, insan iyiliği için olduğu kadar insan kötülüğü için de yeterli olayı bize verdiğini ispat etmek zor olmayacaktır. Bu konu kişisel tarih felsefesinin nihai -ispat edilemez- meselesidir ki, kişi insanın kötülüğünden ziyade iyiliğinden etkilenmiş olsun. Fakat bütün tarihi bir tek belir-

leyiciye indirgemede -bu ister iyilik, ister kötülük olsun- anlamlı bir tarih felsefesi ve hatta anlamlı siyaset bilimi hiç olmayacaktır.

Kendinden sonra gelen diğer *"realistler"* gibi, **Machiavelli** herşeyi bile isteye çıplak *"power politics"*le özdeşleştirmektedir ve böylelikle düşünce ve idealleri kavramakta başarısızlığa uğramaktadır. Siyasi hayatiyet savaşında düşünceler, kendilerine mahsus yollarla harekete geçirildiğinde, iş üreten vakıalar hatta öldürücü silahlar haline gelebilmektedirler. Tarih **Napoleon, II. Wilhelm, Hitler, Mussolini** gibi kendilerini biçimlendiren *"realistler"*le dolu geniş bir mezarlıktır. Bütün bunlar, iktidar gücünün karşısındaki ölçüye gelmez şeyleri küçümsemişler ve fakat nihayette kararı belirleyen bir unsuru gözden kaçırmışlardır: insanın hürriyet iradesi, hürriyeti bütün diğer değerlerin, hatta hayatın da üstünde tutan anlayış.

Machiavellici *"gerçekçiler"* kendi büyüme ve yayılma kalıplarını fiiliyata sokacak araçların seçiminde genellikle gerçekçi ve rasyonel olmuşlardır. Ama acaba amaçların gerçekçi kullanımı, eğer amaçlar bizatihi tamamen megalomanyak ve gerçek dışı ise ne olacaktır? **Machiavelli** sadece iktidarın ele geçirilmesi, elde tutulması ve yaygınlaştırılmasında işe yarayacak araçlarla ilgilendiği ve devletin amacıyla hiç ilgilenmediği için araçlarla *amaçlar arasındaki ilişki* konusunda bilinçsiz kalmıştır. Amaçlar araçlardan bağımsız bir varlık sahibi olmaya yönelemezler, üstelik sürekli olarak araçlar tarafından biçimlendirilirler. Kısa vadede bu iç bağlantı gözlerden saklanabilir ama uzun vadede hiçbir büyük amaç küçük araçlarla başarıya götürülemez. Bu yüzden *Hükümdar*'daki siyasi teknik ve yöntemlerin, sadece iktidar nokta-i nazarından bile gerçekçi olup olmadıkları sorusu, iktidarın amacının daha temel neticelerinden bile ayrı düşünülemeyecektir, çünkü amacın tabiatı ona en uygun düşen araçları belirleyecektir.

Hükümdar'da yöneticilere yapılan tavsiyeler daha ya-

kından incelendiğinde görülür ki, **Machiavelli** ne devletin bütün biçimleriyle ne de iktidarın bütün biçimleriyle ilgili değildir. Onu herşeyin üstünde büyüleyen, *meşruiyyet dışı iktidarın dinamikleridir*; otoritesi kurallardan gelen devletlerle, irsî monarşiler gibi, pek az ilgilidir, fakat öncelikle *"hem hükümdar hem de devlet için"* yeni hakimiyet alanlarıyla ilgilenmiştir. Görmüştür ki, *"eşyanın yeni bir düzenine başlamaktan yürütülmesi daha zor, başarısı daha şüpheli, altından kalkılması daha tehlikeli bir şey yoktur."* Onun yeni hükümet ve devlet kurucularına olan ilgisi, siyasette ahlâk dışı araçları kullanma tavrını aydınlatır. Yeni devlet *"kurucuları"*, gerçekte, ihtilalcilerdir ve *siyaseti savaş ve ihtilâle indirgemekle*, insanın, olağanüstünün olağan hale geldiği ve anormalin normal sayıldığı bir bakış açısına varması kaçınılmazdır.

Önemi bariz bir biçimde ortada olan insana olan hayranlığı sebebiyle (ki sadece önemli insanlar başarılı bir şekilde *"yeni hükümranlıklar"* ihdas edebilirler) **Machiavelli** siyasetin *anayasal* çerçevesiyle pek az ilgilenmiştir. Anayasal kararlılık dönemlerinde maceracıya pek az ihtiyaç olduğunu anlamıştır. Gerçekten, **Machiavelli** demokratların savaş ve ihtilâlden nefret ettiklerini açıkça görür; normal sınırlandırmalar ve edepli tavırlar, sırf can derdi ihtiyacı tarafından tehlikeye atılmaz ve anayasal kararlılık alışkanlıkları normal barış dönemlerinde kolayca altüst edilmezler. Böylece, siyasetin demokratik kuramı tek önder kişiliklerden çok anayasal çerçeveye, savaş ve ihtilâlden ziyade barışa ağırlık verir. Demokratlar uzun ve acı veren tecrübelerden öğrendiler ki, müstakar ve âdil kurumların kanunsuz maceracılara gemilerini yürütmekte zorluk çıkardıkları barış içindeki toplumlarda yumuşaklık ve edeplilik en iyi serpilebilir.

Demokrasiler böyle toplumlar kurmada başarıya ulaştıkları ölçüde **Machiavelli** yanlıştır. Başarısızlığa uğradıkları ölçüde haklı, doğrudur. *Hükümdar* üzerine yapılacak nihai yorum, mantık veya ahlâk alanına girmez, tecrübe ve ta-

rih alanına girer. **Machiavelli** insan güdülerinin kaynaklarını bitmiş ve acımasız bir bakışla sergilemiştir. Onu okurken, insan davranışları hakkında hakikati söylediği zaman mı, hakikati çarpıttığı zaman mı daha çok sarsıldığımızı söylemekte zorluk çekeriz. Belki farkına varmadan, insanların iktidar uğruna düşecekleri ahlâksızlık ve hayvanlık uçurumunun derinliğini göstermekle insanlığa bir hizmette bulunmuştur. Yirminci yüzyıl, bilhassa **Machiavelli**'nin bütün o gerekli, ustalıklı hatta zarif cinayetleriyle hayal edemeyeceği ölçüde kitle öldürümleri ve jenosidlerin şahidi olmuştur. Çağımız kolay bir iyimserlik çağı değildir ve elverişli bir siyaset teorisi ve pratiği keşfedilmeyecek olursa, denge **Machiavelli**'nin insan tabiatı hakkındaki karamsarlığı ile insana fazlaca güvenen iyimserlik arasında sıkışıp kalacaktır.

PROTESTAN REFORMASYONU

Ronesans ve Reform modern millî devletin doğup buyümesiyle çözülemez derecede örülmüştür. Din aleyhtarı düşünce ve tecrübe alanında Rönesans antik dünyanın yeniden keşfini getirmiş ve Yeni Dünya'nın keşfiyle birlikte insanın ufkunun muazzam genişlemesine şahit olmuştur. Dinî düşünce ve tecrübe alanında Rönesans, Protestan Reformasyonu aracılığıyla yeni bir dinî dünyanın kapısını açmıştır.

Reformasyon'un ilk önderleri herhangi bir ihtilâlci niyet taşımıyorlardı ve yalnızca Hıristiyanlığın başlangıç kaynaklarına, inancına ve metinlerine dönmeyi öne sürüyorlardı. Bu anlamda Protestanlık, Rönesans'ın genel yeniden doğuş sürecinin bir parçası, onun dinî yüzüydü. On beşinci yüzyılda, rahipler hareketi kiliseyi içinden reforma uğratmayı denediyse de başarısızlıkla sonuçlandı. Mamafih, bu başarısızlığın bizatihi içinde, kilise otoritesinin cemaate ait karakteri gibi önemli bir kavram canlandı; bunun netice-i lâzımesi şöyleydi ki, din hizmetinin elden alınamaz iktidardan ziyade güvene dayanan bir karakteri vardı. İçinden reform başarısızlığa uğrayınca dışardan ihtilal onun yerini aldı.

On üçüncü yüzyıldan önce, kilise, eleştirilere göğüs gerebildiği sürece hiçbir dini ciddiye almadı; kilise için, gerek eleştirenleri görmezlikten gelerek gerekse onları iknaya çalışmakla veya onları kazığa bağlayıp yakarak tartışmayı ka-

zanmak kolaydı Reform hareketlerinin on üçüncü yüzyıldan itibaren gücünün artması, Roma'yı eleştirenlerin derinden dine bağlı kişiler oluşunda yatmaktaydı. Papalığa Hıristiyan inancına özgün ideallerini kaybettiği için ve şehvet, servet ve iktidar gibi dünyevi ihtirasla bozuldukları için saldırıyorlardı. Üç yüzyıl boyunca kilise içinden gelen reform hareketleri bu yüzden her türlü zorlama ile bastırılmak ve yalıtılmak gereğiyle karşılaştı; sonuçta kilise içinden gelen birlik için baskı, reform isteklerinden güçlü çıktı.

Ve lâkin, on altıncı yüzyılda -kilisenin ayak diretmesi sebebiyle ihtilale sürüklenen- reformist temayüller daha başarılı oldular, çünkü zamanın öteki sosyal güçleriyle ittifak kurdular. Bilhassa, Protestan Reform'un monarşiyle işbirliği yaptığı Kuzey Almanya, İngiltere, İskandinavya gibi yerlerde zafer asla tereddüte yer vermeyecek şekilde onların oldu. Zamanın en güçlü iktidarları monarşilerdi. Öte yandan Protestanlığın kraliyet desteğinden istifade edemediği yerlerde - Fransa gibi- başarı elde edilemedi. Olaylar hiçbir yerde tamamiyle dinî mahiyette cereyan etmedi; bütün ülkelerde siyasi, hanedanlık meseleleriyle karışık, iktisadi ve diplomatik düşüncelerle içiçeydi. Gerçi reformasyon çağı kendi özelliği itibarıyla gerçekten dinî idi, din dindarlık endişesi taşımayan insanlar tarafından pek soylu sayılmayacak özlemlerin perdesi olarak bile bile kullanıldı.

Siyasi hürriyetin yaygınlaşması açısından ilk Protestan kilisesi Lutherinizm Almanya'da veya başka bir yerde pek az etkili oldu. **Martin Luther** (1483-1546) dinî tecrübenin iç yüzüne, iyi işlerden ziyade inanca ağırlık verdi: *"İnanç bir hıristiyanın tek doğruluğudur ve emirleri yerine getirmişliğidir"* (*Hıristiyan Hürriyeti Üzerine Çalışma*, 1520). **Luther**, hürriyetin insanın bilincinde ve ruhunda olduğunu ve onun siyasi veya sosyal şartlarla hiçbir bağı olmadığını öne sürer (savunur), zira *"bunlar Hıristiyan hürriyetini tamamen cismani şey haline getirir."* Onun hükümet ve yönetilenlerle yönetenler arasındaki ilişkiler konusundaki düşünceleri

açıkça ve sistematik olarak *Din dışı Otorite: Ona Nereye Kadar İtaat Etmelidir* (1523) adlı kitabında açıklanmıştır. **Luther** yönetimin Tanrı tarafından düzene sokulduğunu vurgular ve tebaa hükümdarlarına, onlar haksız ve zalim olsalar bile itaat etmelidir, der. Her aşamada, her mevkide -yöneten veya yönetilen- insanlar hakkındaki kararsızlığı şu sözlerinde iyi yansıtılmıştır: *"Dünya son derecede bozulmuştur ve birçok bilge ve dindar hükümdara lâyık değildir. Kurbağalara leylekler lazım."*

Bütün Hıristiyanların Hıristiyan oldukları için birbirlerine eşit oldukları iddiası inkılapçı önemdedir ve onun bütün Hıristiyanların ruhbanlığı öğretisi, daha sonra İngiltere'de İskoçya'da ve Kuzey Amerika'da tamamen istismar edilen imkânlara sahipti. Her ne kadar inanmak inanmamak insanın vicdanının bileceği iştir türünden üst dereceden ortodoks olmayan görüşleri savunmuş olsa da, inancın hürriyetin bir eylemi ve ifadesi olduğunu ve kuvvetle dayatılamayacağını söylese de, Roma ile cüretkâr şekilde ilişkilerini koparmış olsa da, **Luther** ve Lutherianizm, bu yaptıkları ve söyledikleriyle birlikte yürüyecek, paralel herhangi bir sosyal veya politik bir felsefeyle yanyana değildir. Tam tersine, **Luther**'in dinî köktenciliği sosyal ve siyasi işler bakımından aşırı bir muhafazakârlıkla eşleşmiştir. Kuzey Almanya'nın mutlakiyetçi prensleri tarafından desteklenen **Luther** tebaanın kralının emirlerine itaat vazifesi üzerinde ısrar etmiştir.

Luther inkılâpçı dinî tezlerini yayınladıktan kısa bir zaman sonra sosyal ve politik baskının itkisiyle, Hıristiyanların eşitliği tarzındaki Lutherci idealleri çabucak teolojik terimlerden pratik terimlere tercüme edecek olan Alman köylüleri isyana başladılar. Bu 1525 isyanı Alman tarihinin yegâne sahici halk ihtilaliydi ve Alman halkının daha sonraki tarihi, eğer isyan hiç olmazsa kısmen başarıya ulaşmış bulunsaydı, farklı olabilirdi. **Luther**, prensleri en sert tedbirleri almaya teşvik etti, tedbirlere, **Luther**'in tabiriyle, bu *"kuduz kopekler," "alçaklar"* ve *"domuzlar"* toptan öldürülsün

tahriki de dahildi.

Demek ki, Lutherinizm pratik amaçlarla siyası mutlakiyetçiliğin sadık bir müttefiki olmaya tekamül etti. Lutherciliğin Alman halkı üzerindeki en ciddi etkisi ruh alanında hürriyet ideallerini besleme hususundaki mukadderat üzerinde tesiri olan alışkanlıklarını güçlendirmeleri, fakat pratik işlerde devlet otoritesine soru sormaksızın itaat etmeleri şeklinde olmuştur. Bizzat **Luther** prenslerin (hükümdarların) *"genellikle dünyadaki en büyük salaklar veya alçaklar"* olduğu hususunda tamamen bilinç sahibiydı; buna mukabil tebaanın (uyrukların) böylesine dinsiz hükümdarlara olan görevleri konusunda ısrar etmiştir, çünkü, demiştir ki, dünyanın geri kalan kısmı da bozulmuştur ve erdemli yöneticilere layık değildir. **Luther** devlete gösterdiği güçlü saygısına, aynı derecede tutkulu Alman milliyetçiliği hatta radikalizmi duygularını da eklemiştir; böylelikle Prusya devletçiliğini ve Alman Nazizminin ruhî atalarından biri haline gelmiştir Böylesi zürriyete sahip tek Protestan liderdir.

Luther'in ölümünden sonra, Augsburg Dinî Barışı (1555) Alman devletlerinde dinî bölünme meselesini *cuius regio eius religio* ilkesiyle yatıştırdı. Bu ilkeye göre bir ülkenin yöneticisi o ülkede oturanların dinini belirler. Bu ilke, Orta Çağ'ın hiç açık kapı bırakmayan, inancın tektipliğini dayatma yönteminden daha hürriyetçiydi, çünkü Augsburg Barışı siyaseti sayesinde, dinî muhalifler göçettikleri takdirde kendi dinlerine iltihak etmekte serbesttiler.

Hiç şüphesiz ki, göçe zorlanmak kazığa bağlanıp yakılmaktan daha yumuşaktı ve lakin bu ilkeyi kabul etmekle Almanya hoşgörüyü öğrenebilmede sahip olunacak hayati fırsatı kaybetti. Hollanda'da, İngiltere'de, Kuzey Amerika'da dinî azınlıklar toplumunda siyasi muhalefetin öncüsü oldular ve İngilizce konuşan ülkelerde liberalizm geleneği bilhassa dinî konformizden uzak kalma geleneği dışta tutularak anlaşılamaz. **Büyük Frederick** *Siyasi Vasiyet*'inde kendine *"Luthercilerin Papası"* lakabını yakıştırmıştır ve 1918'e ka-

dar Almanya'daki Protestan hükümdarlar aynı zamanda devlet kiliselerinin en yüksek piskoposu durumundaydılar. Demek ki, Reformasyon'dan sonra Almanya bir yerine iki dinî otoritarianizme sahip oldu. Mamafih, kendini Roma'dan bağımsız ilk Reform kilisesi olarak kurmakla, Luthercilik başka yerlerde bağımsız kiliseler oluşmasına cesaret verdi. Daha fazla kilise ortaya çıktıkça, karşılıklı hoşgörünün çoğalması kaçınılmazdı, her dinin veya mezhebin izafi iktidarı sayılarının artışına orantılı olarak çöküşe uğradı.

Protestanlığın esas itibarıyle Lutherci oluşu Fransa'da pek az yol açıcı etki sağladı. Fakat Orta Çağ'dan beri Fransa'da sert bir ruhban aleyhtarlığı ve anti-papist bir gelenek vardı ve on altıncı yüzyılda ani değişme duygusu daha güçlendi. Bir Fransız öncünün ortaya çıkmasıyla, yani **Jean Calvin**'in (1509-1564), Protestanlık kendine mahsus entellektüel karakterle Fransa'da millî bir güç haline geldi. 1534'te **Calvin** dinî sebeplerle Fransa'yı terke zorlandı. Protestanlığın hızla yayıldığı İsviçre'ye gitti. 1536'da başlıca eseri ve hâlâ Calvinist doktrinin baş kaynağı olan *Hıristiyan Dininin Kurumları*'nı yazdı. Birkaç kısa kesinti hariç, ömrünün geri kalan kısmını İsviçre'de geçirdi; 1536'dan 1538'e kadar Cenova'yı yönetti ve tekrar 1541'den ölüm yılı olan 1564'e kadar. Onun rejimi acımasız terörlerden biriydi. Gerçi **Calvin**'in ilahiyatçı öğretileri özü itibarıyla **Luther**'inkinden farklı değildi, ama tarihe olan etkisi farklıydı. Calvincilik Hollanda'ya, İskoçya'ya ve Kuzey Amerika'daki İngiliz kolonilerine yayıldı.

Luther'den farklı olarak, **Calvin**, tiranlık yönetimlerine direnme hakkını -elbette istisnaî durumlarda- kabul etti, yeter ki direniş kanunsuz güruhun elinde olacağına devlet adamları ve örgütlü kurumların veya Tanrı tarafından seçilmiş ruhban olmayan bir kurtarıcının güdümünde olsun. **Calvin**'in tümel öğretisinde vurgu direnişten çok itaattedir. Buna rağmen, özellikle Fransa ve Hollanda'daki zulüm şartları, Calvinistleri faal bir direnişe itti. Hollanda'da Calvinizm İs-

panya'dan kopmak isteyen millî hareketle ittifak kurdu ve neticede milletin çoğunluğu üzerinde hakimiyet kazandı. Fransa'da monarşi, Habsburglara karşı İtalya için mücadelede papalığın dostluğuna ihtiyaç duydu ve iç politikada yeni gelişmekte olan millî devletin güçlü merkezîleşme temayülü mahalli özerklik isteyen Calvinist taleplere muhalefet etti. Dolayısıyla Calvinizm, muhalifleri tarafından milliyetçilik aleyhtarı suçlamasıyla hücuma uğratılabilecek bir konuma itildi. Fransa aristokrasisinin dikkate değer bir kısmı, belki üçte biri, Protestanlık davasına yakınlık duydu ve taşralıların meseleleri dinî zıtlaşma alanına sürüklendi.

Her iki tarafta da ihtiras hakimdi. Fransa'da patlak verip kesintilerle 1562'den 1593'e kadar süren *"Din Savaşı"*ndan hemen sonra, Huguenotlar iç savaşta kendilerine yardım etmeleri için Alman ve İngiliz birliklerini davet ettiler. Yabancı müdahalesi, hele savaş bir iç savaşsa ve başarısızlık da varsa, nefretâmizdir ve Huguenotlar kaybetti. Kendi taraflarında, kralcı, milliyetçi, Katolik parti Fransız yaşama tarzında görülegelenden daha acımasız davrandı muhaliflerine karşı ve 1789 ihtilalinin veya bir başka *"din savaşı"*nın on altıncı yüzyıldaki Din Savaşı'nda görülen kadar vahşeti görüp görmediği şüphelidir.

Anti-Protestan cinnet, Roma'nın kutsamasıyla ve kralcı-Katolik partinin desteğiyle hesaplı bir şekilde beslenerek 24 Ağustos 1572'deki St. Bartholomew katliamında zirvesine vardı. Otuz bin Huguenot hayatını kaybetti. Huguenotların askerî ve siyasi önderi **Amiral Coligny**'nin kesik başı Roma'daki **Papa XIII. Gregory**'ye gönderildi. Papa, **Coligny**'nin katilini de huzuruna kabul etti. Katliamın mutlu sonucu otuz üç kardinal ve birçok yüksek din görevlisinin katıldığı bir geçit resmiyle ve muazzam bir şükran ayiniyle kutlandı. 1572 yılının 11 Eylülünde **Gregory**, dinsizleri cezalandırmasından ötürü Fransız kralını övdü ve St. Bartholomew gününde cesaretle başlanılan Protestanlığı silip süpürme teşebbüsünün sonuna kadar götürülmesini ümit ettiğini ifade

etti.

Önderlerinden mahrum, küçük bir azınlık kalacak şekilde tırpanlanmış halde, Huguenot'lar katliamı takip eden on yıl içinde Reformasyon'un ilham ettiği edebiyatın en harekete sevkedici kısmını oluşturan bir yığın dinî risale ürettiler. Huguenot risale ve kitaplarının en çok bilineni, *Tiranlara Karşı Bir Hürriyet Müdafaası* (Vindiciae contra tyrannos) dur. Latince olarak, **Stephen Junius Brutus** takma adıyla 1579'da basılmış ve 1581'de Fransızcaya çevrilmiştir. Her iki kitap da -önceleri, sonraları- Avrupa'nın bir hürriyet adası olan İsviçre'de basıldı. Birçok Huguenot risalesi isimsiz olarak yayınlanmıştır. Bunun sebebi aşikârdır ve yazarları çoğu kez en iyi sığınma yeri olan İsviçre, Hollanda, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerde sürgündeydi.

Vindiciae'yı kimin yazdığı tamamen kesinliğe kavuşmadı; en uzun süren geleneğe ve en iyi çağdaş değerlendirmeye göre, yazar, bir Fransız bilgini, hukukçusu, birçok yılını Almanya'da geçirmiş olan gezgin ve diplomat **Hubert Languet**'dir (1519-1581). **Languet**'nin risalenin yazarı olduğuna itiraz edenler, kitabın kısmen veya tamamen **Philippe Duplessis-Mornay** (1549-1623) tarafından yazıldığını iddia ederler. **Mornay**, **Languet**'nin genç bir arkadaşıdır ki, bu kimse muhtemelen **Languet**'ye *Vindiciae*'yı yazma hazırlığı içinde Latince orijinal el yazmasında veya metni Fransızcaya çevirmede yardımcı olmuştur.

Vindiciae dört ana soru ele almayı önerir. İlki, uyruklar hükümdara, Tanrı'nın kanunu aleyhinde davranmayı emrederse itaat bağıyla bağlı mıdırlar; ikincisi, Tanrı'nın kanununu ihlal eden veya kiliseyi yıkan bir hükümdara direnmek meşru mudur ve direniş kim tarafından, nasıl ve hangi mikyasta teklif edilmelidir; üçüncüsü, memlekete zulmeden ve memleketi harab eden bir hükümdara direnmek meşru mudur ve böyle bir direniş kim tarafından nereye kadar teklif edilmeli, hangi hakla bu direnişe izin vardır; dördüncüsü, acaba gerçek din davası yüzünden eziyet gören veya bariz ti-

ranlık tarafından ezilen bir tebaaya komşu hükümdar veya devletler meşru olarak yardım edebilirler mi, yardım etmekle mükellef midirler? Bu dört sorudan görülebileceği gibi *Vindiciae*'ın amacı genel bir devlet kuramı çizmek değil fakat devletin ekseninde yer alan bir konuyu araştırmaktır: *İtaat* meselesi.

Vindiciae'da beliren dört baş sorunun cevabının özü sözleşme (akit) tasavvurunda yatar. Gerçekten, tartışma iki sözleşme kuramına dayandırılmaktadır: Birincisi bir yanda Tanrı'nın diğer yanda kral ve halkın birlikte bulundukları anlaşmadır *"ki böylece halk Tanrı'nın halkı olabilsin."* İkinci sözleşme kral ve halk arasındadır; bu sözleşmede halk krala sadakatle boyun eğmeye söz verir, yeter ki kral adaletle hükmetsin. *Vindiciae*'daki her iki mukavele, *Eski Ahit*'ten alınmadır; Calvinistler, bir yüzyıl sonra ortaya çıkacak Püritenler gibi büyük ölçüde *Ahd-i Atik*'e bütün otoritenin temellerinin ahitlerde, mukavelelerde olduğu düşüncesi sebebiyle dayanırlar.

Bir yanda Tanrı, diğer yanda kral ve halkın bulunduğu ilk sözleşmenin (mukavelenin) önemi kralın halka verdiği sözü bozduğu taktirde sorumluluğunun sona ermediği, zira halkın da aynı mukavele ile bağlı olduğu gerçeğinde yatar. Halk kendilerinin de içinde bulunduğu sözleşmenin yerine getirildiğini görmelidir. Eğer kral birlikte, bitişik mecburiyetteki payını ihlâl ederse, halk, Tanrı'ya olan mecburiyeti uğruna krala karşı direnme veya onu yerinden almaya, değil yalnızca selahiyetli, yükümlüdür. Buna benzer bir şekilde, kralla halk arasındaki ikinci sözleşme de, eğer kral kendi mecburiyetlerini ihlal ederse halkın ona direnme ve onu tahttan indirme hakkını halka verir.

Vindiciae'daki ikinci anahtar düşünce *vekâlet*'tir. Kitab-ı Mukaddes ve Roma hukuku diliyle konuşarak, *Vindiciae*, kraldan bir *"muhafız"* bir *"vasi"* diye bahseder. Vekaletin tabiatı şu gerçekte yatar ki, vekile hangi otorite verilmiş olursa olsun, bu otoriteyi kendi hesabına değil, namına hare-

ket ettikleri kişilerin hesabına kullanır. Kralları halk kral yapar ve krallar *"iktidar ve hakimiyetlerini halktan alırlar"*. Her ne kadar Tanrı kralı seçerse de, krallık halkın eseridir. Hiç kimse kafasında bir taç, elinde asa ile doğmaz ve hiçbir insan halk olmadan kral olamaz; oysa halk kralsız da işlerini yürütebilir [geçinebilir]. Krallar, bu yüzden halkın icadıdır, hatta irsî monarşiler için de bu böyledir. Serbest seçim hakkı *"bir şekliyle"* irsî monarşilerde *"gömülmüştür,"* ama gerçekte oralarda ölmemiştir. Çünkü, yeni krallar, otoritelerinin sembollerini yeniden (taze taze) halkı temsil eden tacın asilzadeleri ve memurları elinden alır.

Vindiciae yazarı, bir hükümet kurmanın amacının yurttaşlar arasında çıkan anlaşmazlıkları ve bilhassa *mülkiyete* ilişkin anlaşmazlıkları *üçüncü tarafın yargıları* yoluyla karara bağlamak olduğunu vurgulayarak **Locke**'un başlıca düşüncelerinden birine öncülük eder. Kral legislator, kanun koyucu olmaktan ziyade bir yargıç olarak düşünülür ve kanunun kraldan üstün olduğu, *Vindiciae* boyunca doğrulanır. Kral, kanunun bir organı olmaktan fazla bir şey değildir ve kanuna itaat etmek, bir insandan ibaret olan krala itaatten daha kârlı ve elverişlidir. Bütün inananların *"ruhbanlığı"* yolundaki Calvinist kavramı kullanarak, *Vindiciae*, kralın tebaasının onun *"köleleri veya boyunduruk altında adamları"* olduğunu inkâr eder, yek vücut ele alındığında *"hepsi lordlardır"* ve kral bu yüzden uyruklarını kardeşleri olarak yönetmelidir.

Vindiciae'daki üçüncü anahtar düşünce, *tiranlığa direniş*'tir. İki çeşit tiranlık belirgindir: Birincisi hükümdarın şiddetle bir krallık kazandığıdır ve ikincisi meşru yolla görevine getirilen hükümdarın yeminlerini ve görevlerini tiranlık uygulayarak bozduğudur. Âdil hükmeden gâsıp gayri âdil hükmeden meşru monarka tercih edilir; *"Elbette beni besleyen bir hırsıza sahip olmayı, beni yutan çobana tercih ederim, bir soyguncudan adalet kabul etmeyi bir yargıç tarafından tecavüze uğramaya tercih ederim. Beni çok bilgili bir hekim ze-*

hırleyeceğine halktan biri tarafından tedavi edileyim isterim." İki misli tiran olan, yani hem iktidarı kanun dışı bir yoldan gaspetmiş ve hem de elindeki iktidarı adaletsizce kullanan hükümdara gelince, *"en habis özel şahıs bile böyle bir münasebetsiz tirana karşı direnebilir ve kanuni olarak muhalefet edebilir."* Tiranı öldürmek, hükümdar *"çifte"* tiran olduğu zaman hukuka uygundur. Tiranlar kanuna uygun olarak görevi almış ama uygulamayı adaletsizce yapıyorsa, devlet adamlarının ve kurumların, krala karşı direnmek ve gerekliyse onu tahttan indirmek, hakları ve görevleridir.

Tiran bütün topluluğun rızasıyla getirilmiş meşru bir ünvanla yönetir haldeyse, *"özel şahıslar uygulamada tirana karşı kılıç çekmemelidir."* Vindiciae birçok pasajda belirgin kılar ki, *"halk"* terimi gerçek anlamıyla kullanılmamakta, bununla yüksek devlet görevlileri ve *"Estates"* devlet kurumlarının meclisleri kastedilmektedir. İlk Calvinist kilise hükümetinin presbyterian karakteri, demokratik olmaktan ziyade aristokratiktir ve gerçi *Vindiciae*'nın konumu direnme hakkı konusunda anti-otoriteryen ve liberalse de, bu, demokrasi öncesi dönemin liberalizmidir, on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar sürdüğü şekliyle. *Vindiciae*'nin ana amacı *dinî* meselelerde vicdanın (bilincin) hakkını teyid etmek, fiilen korumaktır; bununla birlikte, işe dahil edilen genel ilke, bilinç hakkındaki herhangi bir meselenin savunulmasında işe yarar.

Çok geniş çevrelerde okunan bir kitap olarak, *Vindiciae*, kendine çabucak yer edindi ve dinî, siyasi ve millî kurtuluş hareketlerine ilham kaynağı oldu. Her ne kadar 1620 yılında Cambridge Üniversitesi tarafından yakılacak kadar tehlikeli bulunduysa da, (Oxford da yaktı ama çok daha geç, 1683'te) Cromwellian rejim sırasında, 1648'de **I. Charles**'ın idamından hemen sonra, bir İngilizce tercümesi ortaya çıktı. 1689'da tekrar basıldı. Bu, parlamenter üstünlüğün ve dinî konformizmden uzaklaşmanın sağlamca tesis edildiği İngiliz hürriyet tarihinin dikkate değer bir zamanıdır. *Vindiciae*'nin

ana kavramları, hükümetin sözleşmeci tabiatı, halk hakimiyeti, vekâlet olarak siyasi yönetim, mülkiyetin korunması ve nihayet adaletsiz yöneticilere direnme hakkı, on sekizinci yüzyılda **Rousseau**'nun ortaya çıkmasına kadar siyasi düşünceye baskın çıktı.

Vindiciae'nin en güçlü etkisi Hollanda ve Ingiliz düşüncesine oldu. **Locke**'un *Hükümet Üzerine İki Risale*'si Hollanda'da basıldı. *Vindiciae* yazarı gibi **Locke**'un da sürgün olduğu yerde, 1690'da İngiltere'de basılabildi. *Vindiciae*'nin İngilizce tercümesinin yeniden basımından bir yıl sonra **Locke**'un eseri ondan daha büyük prestij ve etki sahibi olduysa, bu yalnızca genel devlet teorisinin daha sistematik bir çalışması oluşundan değil, ama aynı zamanda *Hükümet Üzerine İki Risale*'nin zaferden doğan bir şahsi güvenle ortaya çıkmasına mukabil, *Vindiciae*'nin bir yenilgiden doğmuş olmanın acılığına ilişkin işaretleri taşımasındandır. Huguenotların Fransa için istedikleri Kansız İhtilâl, İngiltere için 1688'de başarıya ulaştı.

Demokrasi, bir hükümet şeklinden fazla bir şeydir ve demokratik insan kavramı şu varsayım üzerine kurulmuştur ki insanın bilincinde dışardan zorla itaata getirilemeyecek fakat içerden hür rıza ile kazanılması gereken bir bölge vardır. *Vindiciae* düşünce tarihinde fazla örneği olmayan türden bir kitaplar ailesine mensuptur ki, otoriteden çok hürriyete, zorlamadan çok rızaya ve devletin dış gücünün zorlamasından çok vicdanın (bilincin) iç sesine boyun eğmeye ağırlık vermektedir.

BODIN

Millî devlet modern siyasi düşüncenin merkezî kavramıdır, nasıl şehir-devleti antikçağın, âlemşümûl imparatorluk Orta Çağ'ın merkezî kavramı olduysa. **Machiavelli** devlet düşüncesine çok yaklaşmıştır; devlet *(lo stato)* terimini ilk olarak literatüre yerleştiren odur; fakat o, kurumlarla değil, iktidar ve iktidar için mücadele eden yöneticilerle (hükümdarlarla) ilgilendiği için, onun dilinde *"devlet"* kelimesi *"hükümet"* anlamıyla çokça içiçe girmiş, devlet, esas itibarıyla hükümdar ve onun siyasi, askeri ve idari makinası olarak şahsi bir açıdan görülmüştür.

Devlet ve devlet hakimiyeti kavramlarının açık seçik bir formülasyonu, fiilen uygun kazaî, idarî ve teşrîî kurumları geliştiren bir millette belirebilirdi. Bu kurumlar, Orta Çağ'ın sonlarından itibaren Fransa'da tekamül etmekteydi ve güçlü milliyetçilik duygusuyla millî hakimiyet duygusunu Kral **IV Philip** ile Papa **VIII Boniface** arasında on üçüncü yüzyıl sonlarında cereyan eden mücadelede görmek mümkün. Ama bu değişikliklerin müsbet noktalarda ele alınması yavaş olmuş ve **Jean Bodin**'in (1530-1596) *Devlet Hakkında Altı Kitap* (*Les six Livres de la République*, 1576) adlı eserinde *hakimiyet* kavramının ilk sistematik ve açık ifadesine varıncaya, on altıncı yüzyıla kadar beklemek gerekmişti.

Bodin Angers'liydi; bir süre öğretmenlik yaptığı Tou-

louse'da hukuk öğrenimi görmüştü. Toulouse **Bodin**'in hayatında önemli bir biçimleyici dönem olmuştur, çünkü Toulouse Üniversitesi hukuk öğrenimi bakımından önemli bir yerdi ve şehir hesaba katılır miktarda Protestan nüfusa sahipti. **Bodin** orta sınıftan gelmekteydi ve 1576'da Etat-Generaux'da, Troisieme Etat'yı temsil etmişti. Kral **III Henry**'nin erkek kardeşiyle yakından bağlantısı oldu ve kraliyet idaresinin teşriî dalında çalıştı. Dolayısıyla onun (*Devlet Hakkında Altı Kitap*'ta bolca kullandığı, bu yüzden de uzunluğunun koyduğu engel yüzünden bazı okuyucuların yanaşmadıkları) bilgi birikimi, hükümetin hem kanun yapıcı hem idareci kısımlarında kamu tecrübesiyle tamamlanmış oldu.

Bodin, Fransa'nın birliğinin dini çatışma sebebiyle tehdit edildiği, lakin toprak bütünlüğü bakımından nihayet bu tehlikenin atlatıldığı bir zamanda yaşadı. Calvinist Protestanlık on altıncı yüzyıldan itibaren Fransa'da kesintisiz bir gelişme kaydetti ve kuvvet kullanarak kökünü kazıma teşebbüsü ve direnişle karşılaştı. *"Din Savaşı"* 1562'de başladı ve fasılalarla bir kuşak boyu devam etti. St. Bartholomew katliamında (24 Ağustos 1572) dinî çatışma cinayete vardı ve her iki tarafta da uzlaşmazlık ruhu kökleşti. Reformasyon'un doğurduğu dinî bölünmeler derinlerde yerleşmiş bulunan ve uzlaşmayı daha da zorlaştıran sosyal ve ekonomik meselelerle içiçe geçti. Fransa'nın kendini koruması için muhtaç olduğu şey daha çok ılımlılık ve anlaşma, daha az fanatizm ve radikalizm idi; Fransa'nın, gelecekteki şiirsel cennet saadeti yerine şimdiki zamanda sıradan istikrarı tercih edecek yurttaşlara ihtiyacı vardı.

Altmışlardan itibaren, bir idareci, hukukçu ve risaleciler grubu, milleti yıkan fanatizm dalgasını yatıştırmak istedi. Bunlara *Politique*'ler denildi. İlk bakışta bu isim hakaret edici bir anlam taşır, ama değil mi ki *Politikler* pratik siyaseti katışıksız ilkelerin üzerinde tutmakla itham ediliyordu, onlara yapılan hücum onlar bunu böyle yaptıkları nispetle haklıydı. *Politikler* Katoliktiler, ama Fransız devletinin ve

milletinin menfaatlerini Roma Katolik Kilisesi'nin menfaatlerine feda etmek istemiyorlardı. Onların hoşgörü tavrı felsefeye değil, (maslahat için) pratik çareler bulmaya dayalıydı. Fransa kral katibi ve *Politikler*'in önemli öncülerinden **Michel de l'Hôpital**, 1560'dan başlayarak *"Bu şeytanî kelimelerden, Lutherci, Huguenot, Papist gibi parti, tefrika ve fitne kelimelerinden"* kurtulmaya çabaladı ve *"bir insan aforoz edilmekle yurttaş olmaktan çıkmaz"* fikrini savundu.

Mümkünse, *Politikler* dinî bütünlüğü tercih ediyorlardı; çünkü böylece siyasi birlik geliştirilebilirdi. Bu yüzden başlangıçta yeni bir dinî inanışın zulme uğramasına muhalefet etmiyorlardı, yeter ki bu ayrılıkçı görüş çabucak ve fazla şiddete yahut kan dökmeye başvurmadan ortadan silinebilsin. Fakat yeni bir inanç toplumun esaslı bir bölümünü içine almışsa -Huguenot'ların olduğu gibi- *Politikler* Protestanlık vakıasını kabule amâde idiler, çünkü Fransa'nın birliği her yana yayılmış katliam ve sürekli iç savaş gerçekliğine katlanamazdı.

Fransa tarihinde *Politikler* ekabet halindeki aşırı uçlar karşısında *"Üçüncü Kuvvet"* anlayışının ilk örgütlü ve bilinçli ifadesi oldular. II. Dünya savaşından sonra komünizm ve Gaullizm Fransa'yı iki uzlaşmaz kampa bölecek görünümdeyken (ılımlı katoliklerden, demokratik sosyalistlerden ve ruhban-aleytarı serbest teşebbüsçüler gibi heterojen unsurlardan oluşan) *"Üçüncü Kuvvet," Politikler* geleneğini temsil etti, oysa komünizm ve Gaullizm aşırı dinî tefrikaların yirminci yüzyıl uzantıları rolünü oynadılar.

Bodin, *Politikler*'in en ünlü kuramcısıdır ve *Devlet Üzerine Altı Kitap*'ta hoşnutluk ve güvenlik içinde bir yurttaşlığı mümkün kılan güçlü hükümete olan özlemini dile getirmiştir. **Bodin** hakimiyeti -bu kelimeyi aşağıdaki anlamda ilk defa o kullanmıştır- *"devletin mutlak ve sürekli iktidarı yani en büyük emretme gücü"* olarak tanımlar. **Bodin**, hükümeti devletten ayırır; başka bir deyişle, sınırlı bir zamanda elde olabilecek hakimiyet işlevlerini kullanmayla, zaman

içinde sınırsız *-ebediyyen-* olabilecek hakimiyetin bizatihi kendinden ayırır. Hakimiyet, devlet durdukça varlığını korur, hükümet biçimlerinin değişmelerine aldırmaksızın. Hakimiyetin mutlak niteliği, hükümran devletin kendi üstünde hiçbir rakip yasal otoriteye müsamaha etmeyişi vakıasından ibarettir: *"Tanrı'dan sonra, kendinden daha büyüğünü tanımayan mutlak hakim sadece odur."*

Hakimiyet, burada belirginlikle işaret edildiği üzere, iki kaynak tarafından tehdit ediliyor: Âlemşümul kilise ve imparatorluk. Her ikisi de şimdiye kadar millî devletin dinî ve dünyevi işlerinin gelişmesine herhangi bir katkıda bulunmayı reddetmişlerdir. Siyasi olarak krallar kendilerine *"kendi bölgelerinde"* imparator gözüyle baktılar ve dinî bakımdan ya Protestan devletlerde olduğu gibi millî kiliselerinin resmî âmiri olarak veya *"Gallicanism"* teorisine göre Katolikliğin hakim olduğu devletlerde denetimi elde bulundurdular.

Hakimiyet öğretisi, her nasılsa, devleti içeriden tehdit eden güçlere karşı yöneltilmişti **Bodin** kendinden önce gelen herkesten daha açık olarak, hakimiyetin özünün *genel kanunlar yapmak*tan ibaret olduğunu görmüştür. Orta Çağ boyunca kanun teşriî organlar tarafından yapılan bir şey değil, yargıçlar tarafından kurulan bir şeydi; kanun yaratma süreci ülkenin hatırlanamayacak kadar eski örfünün, tabiat kanununun ve Tanrı iradesinin farkedilemez sentezi olarak düşünülürdü. Kanun yapma kavramı, Orta Çağ geleneğinden inkılapçı bir kopmayı gösterir ve **Bodin** hususiyetle mahalli örfe ve mahalli parlamentolara atıfta bulunur; otoritenin küçük parçalar halinde bölünmesi (yayılması) ve merkezî olmaktan uzaklaşmasıyla mümkün olan feodal sistem, tek ve bölünmez bir otoriteye gidişin yolunu açtı. Bilhassa asalet yeni hakimiyet öğretisinin hedef tahtasıydı. **Bodin** *Politikler*'in birçoğu gibi Troisième Etat'ya mensuptu ve burjuvazi kendi içinden devletin durmadan genişleyen faaliyetleri için yeni idareciler sınıfına ve yargıçlara katkıda bulunuyordu.

Bodin'in hükümdarın mutlaklığına yaptığı yüklemi

yalnızca beşerî hukukla olan münasebeti içinde anlayabiliriz. Yöneticinin topluluk ve Tanrı karşısında ahlâkî mecburiyetler içinde olduğu yolundaki Orta Çağ duygusuna hâlâ yakınlık sahibi olarak, **Bodin**, hakim prens Tanrı'nın ve tabiatın kanununu bozma otoritesine sahip değildir, *"Böyle yapacak olursa Tanrı'ya üst dereceden ihanetle karşı gelme suçu işlemiş olur"* der. Hakimiyeti, çalışmasının başında *"kanuni yönetim"* olarak tanımlayan **Bodin**, onu haydut çetelerinin ve korsanların kendi aralarında kurdukları düzenden ayırma endişesindedir. **Bodin**, aynı zamanda, egemenin kendi kanunlarını ihlâl etmesiyle, kendi yaptığı sözleşmeyi bozma hakkı arasında bir ayırım yapar. Egemen yönetici ne kendinden öncekinin ne de kendinin kanunlarıyla bağlı değildir, çünkü kanun yapma yetkesi tek taraflıdır, egemenin tek otorite sahibi oluşundan doğar. Fakat prens tarafından uyruklarıyla veya başka hükümdarlarla bir sözleşme yapıldığında, mecburiyet karşılıklı (iki taraflı) dır ve onun iradesiyle ortadan kaldırılamaz. Tabiî kanun, anlaşmalara sadık kalınmasını (ahde vefa) emreder *(pacta sunt servanda)* ve hükümdar bu mecburiyetten, tek taraflı hareketle, uyruğun kurtulabileceğinden daha kolay bir şekilde kurtulamaz.

Bodin, ilâhî ve tabiî kanunun hakimiyeti nasıl sınırlandıracağını ayrıntılarıyla tartışmaz ve yöneticinin ilâhî ve tabiî kanunu ihlâl etmesinin ne şekilde tetkik edilip cezalandırılacağını soylemez. Meselenin bir noktasında cinayeti zikreder. Eğer egemen öldürmeyi yasaklamışsa, bununla kendisi uyruklarından daha fazla bağlıdır, çünkü *"böyle bir kanun onun değil, Tanrı'nın ve tabiatındır."*

İlâhî ve tabiî kanuna ilave olarak, **Bodin** beşerî kanundan çıkan bir hakimiyet sınırından sözeder. İlk olarak, egemen yönetici Fransız tahtına kimin geçeceği konusundaki kuralları değiştirecek otoriteye sahip değildir; ikincisi, kamu sahasını yabancıya aktarma hakkına sahip değildir; üçüncüsü, Meclislerin rızası olmadan zorla vergi toplayamaz, ağırlaştıramaz yahut *"haklı sebep"* göstermeksizin bir uyru-

ğu mülkünden mahrum bırakamaz. **Bodin** monarkın, her ne kadar olağan düzen sağlayıcı hukukla değilse de, sürekliliği ve kamu alanını mümkün kılan ülkenin temel kanunlarıyla bağımlı olduğunu hissettirmiştir; çünkü bu temel hukuk, egemenin bizatihi otoritesinin yasal dayanağıdır. Mülkiyete gelince, **Bodin** görev gereği olmaksızın mülkiyet hakkının ihlâliyle egemenin devletin asli amacını yıkacağını hisseder. Devletin asli amacı mülkiyeti ve aileyi korumaktır.

Daha sonra ortaya çıkacak hakimiyet savunucularından farklı olarak, **Bodin** monarkın *üstün yasal otoritesinden* sınırsız bir *iktidar* istihraç etmeye hevesli değildi. Parlamento, kanun yapıcı kurum olarak Büyük Britanya'da yasal üstün kuruluştu, yine de bu vakıa onun fiilen, ne olursa olsun her kanunu geçirebileceği anlamı taşımaz. Her ne kadar parlamentonun üzerinde en yüksek yasal otorite olarak bir kanuni engelleyici yoksa da, kanuna konu olmayan ve kanun alanı dışında güçler vardır; seçmenler, partiler, kamuoyu, sendikalar (işçi birlikleri), kiliseler ve iş çevreleri gibi güçler parlamentonun iktidarını fiilen sınırlar ve yönlendirir. İngiltere monarkı, hakimiyet sahibi otorite ve siyasi iktidar arasındaki fark bakımından örneklik edebilecek özelliktedir. Parlamentodan geçen harcamaları geri çevirebilecek yasal otoriteye sahip olduğu halde, bunu 1707'den beri hiç yapmamıştır.

Dış ilişkiler alanında da **Bodin** hakimiyetin siyasi iktidar olarak değil, hukuki bir kanun kavramı olarak alınması gereği duygusuna sahiptir. Bir devlet hakimiyet sahibidir, eğer kanunen başka bir devletin hakimiyeti altında değilse ve o devletin diğer devletlerle münasebeti bir iç hukuk ilişkisi gibi değil de beynelmilel ilişkilerin gereğine uygun biçimde düzenlenmişse. Bu tanım *fiilî* bağımsızlığın gereğini belirgin kılmaz. küçük devletler çoğu kez büyük devletlere askerî, ekonomik, siyasi yönden bağımlıdırlar, fakat onların bağımlılığı bir hukuk gereği değil de fiilî bir vakıa ise, o küçük devletler bağımsız sayılırlar. **Bodin** zaman zaman hakimiyet

sahibinin en yüksek kanuni otoritesi ile onun siyasi yapabilirliğini birbirine karıştırmıştır. Yine de onun düşünce çizgisi, çoğunlukla hatalı değildir ve hukuki hakimiyetle siyasi despotizmi birbirine karıştırmaktan salim kalmıştır. Bu başarısını, etkili hukuk öğrenimine olduğu kadar anayasal, tabiî ve ilâhî hukukun bitiştiği yer gibi algıladığı güçlü kanun hakimiyeti duygusuna da borçludur.

Bodin, monarşiyi aristokrasi ve demokrasiye tercih eder, çünkü otoritenin birliği ve bölünmezliği en iyi şekilde tek insanda teminata kavuşabilir. Fakat monarşik hükümeti hesaba katışında kesinlikle *meşru* ve *gayri meşru* (meşruti olan ve olmayan) monarşiyi birbirinden ayırır. Kral soyundan gelme yahut kanun gözetilerek yapılan savaş sonundaki fetih, meşru monarşinin makamını temin eder; halbuki tiran, gayri meşru monark hakimiyet sahibi hükümdar olarak kendini hakkı olan bir seçimle, irsen yahut kanuni savaşla getirmiş değildir. Eğer monark meşru ise, tebaa bireysel veya toplu*ca "monarkın şerefine veya hayatına"* el uzatma hakkına *hukuki veya başka bir yoldan"* sahip değildir, *"velev ki monark bütün kötülükleri, zındıklıkları ve düşünülebilecek her türlü zalimce kötü işleri işlemiş olsun."* Uyrukların hükümdara karşı güç kullanarak dava gütme hakkı yoktur. Tiranlar ise, biçimsel dava yolları kullanmaksızın öldürülebilirler, çünkü tiran iktidara kanunsuz olarak el koymakla kendini meşruiyet alanı dışına çıkarmıştır; eğer tiran kendini halkın eline teslim ederse, böylece onların hakimiyetini tanımış olursa, mahkemede yargılanabilir. **Bodin**, tiranın fâzıl veya rezil olmasının hiç farketmeyeceği yolundaki görüşlerini de ekler; onun şahsi iyiliği dikkate alınmaksızın ölüme mahkum edilebilir, çünkü hakimiyeti [işgal] istila etmiştir.

Birçok *Politik*, dinî farklılaşmayı bilhassa bir maslahat aracı gerekçesiyle hoş gördükleri halde, **Bodin** dinî farklılıkları felsefi gerekçelerle kabul eder. Çeşitli kilise ve dinlere bölünmüş ülkenin hükümdarına, kendi dinini kuvvet kullanarak kabul ettirmemesini tavsiye eder, çünkü *"insanların*

isteklerine iradelerine ne kadar kuvvet uygulanırsa, insanlar o kadar direngen olurlar." Daha sonraki bir kitabı *Colloquium Heptaplomeres*'te (1588'de yazıldıysa da 1841'den önce basılamadı), **Bodin** dünyada çeşitli Hıristiyan ve Hıristiyan-olmayan yedi sözcü (bu yüzden de hizip) takdim ederek, Tanrı'nın akli inancına varan *theistic* bir konumu, belli bir kilise veya örgütlü din olmaksızın onların üzerinde bir konumu benimser. **Bodin**'in kölelik hakkındaki görüşleri, bakış açısıyla uyum halindedir. **Aristoteles**'e olan hayranlığına rağmen, köleliğin adaletsiz, haksız olduğu ve Aristoteles'in dediği gibi vakıalarla desteklenemez olduğu hissindedir, değil mi ki iyi insanlar kötü efendiler tarafından köle olarak kullanılabilirler.

Bodin'in burjuva bakış açısı, onun mülkiyet ve savaş hakkındaki görüşlerinde de açıkça dile gelir. Hükümdarın Meclis'ten geçirmeden vergi koyamayacağını ve *"haklı bir sebebe dayanmaksızın"* uyrukların mülkiyetine el koyamayacağını savunur. Her ne kadar *"azınlığın aşırı servetiyle çoğunluğun aşırı (mülksüzlüğü) sefaleti"*nden daha önemli bir ihtilâl sebebi olamayacağını kabul etmişse de, mülkiyetin eşitliğine şiddetle muhaliftir; devletin temeli iyi niyettir (inanç) ve mülkiyetin eşitlenmesi meşru beklentileri ve uygulamaları yıktığı için devleti altüst eder. **Bodin**'in savaş hakkındaki görüşleri **Machiavelli**'ninkinden, tıpkı bir on altıncı yüzyıl Fransız burjuvasının, Rönesans dönemi İtalyan *Condottiere*'sinden farklı olduğu gibi farklıdır. **Bodin** savaştan nefret eder, çünkü savaş, ister maddi rahatlık isterse ruhî yükselme temin eder sayılsın, insan beraberliklerinin asli amacına yıkıcı tesirde bulunur. Savaşı sadece saldırıya karşılık vermede haklı görür.

Bodin'in devleti, güçlü ama saldırgan olmayandır; monarşiktir ama tiranca değildir. Monarşinin menfaatlerinin yükselen tüccarlar sınıfı ve orta sınıf menfaatleriyle ittifak ettiği yeni millî devlet için bu bir model haline geldi. Bu yeni devlette, burjuvazi, krallık emri altında güçlü bir hükümeti

kabul etmek istiyordu, yeter ki bu güçlü hükümet para kazanmaya ve makul hukuki ve siyasi güvenlikten istifadeye izin versin. Bu ittifakın iki yüzyıl ömrü oldu, ta ki Fransız İhtilâli sonunda hakimiyetin krala mı halka mı bırakılacağı temel meselesi ortaya atılıncaya kadar.

HOBBES

Rönesans ve Reformasyon'da gebe kalınan modern çağ, on yedinci yüzyılın iç savaşları ve beynelmilel savaşların potasında doğdu. Eski ve yeni meselelerin -sosyal ekonomik, anayasal- bir dağ gibi yığılmış oluşu, din tarafından uzlaşmaz nefretlere dönüştürülen yoğun ihtiraslar üretti. *Otuz Yıl Savaşları* (1618-1648) Bohemya'da bir Protestan isyanla başladı. Çatışma, kısa zamanda nihayet Avrupa ülkelerinin çoğunun karıştığı büyük bir yangın genişliğine vardı; iç savaşlar ve ihtilâller İtalya'dan İngiltere'ye kadar yarım düzine ülkeye yayıldı; askerî harekatların bıraktıkları başlıca sahne ıssız, yoksul ve savaşla yıkılmış alanlardı. Nihai zaferi ne Katoliklik ne de Protestanlık kazandı ve insanlar bu ruhî ve fizikî tahribatın ilahiyat farkları sebebiyle haklılaştırılıp haklılaştırılamayacağını merak eder oldular.

Keşifler çağına kadar, yani Akdeniz ticaret ve medeniyette mihver pozisyonunu koruduğu müddetçe, İngiltere dünya merkezinin dış yüzünde yaşadı. Fakat coğrafî keşifler ve denizaşırı yayılma dünyanın odak bölgesini Akdeniz havzasından -*"toprakların ortası"*- Batı Avrupa'nın Atlantik kıyılarına kaydırdığı zaman, İngiltere kendine mahsus yapısı olan yeni okyanuslar dünyasının merkezi haline geldi. Ve ticari ve sınaî refahını çabucak yükseltişi, İngiltere'yi Avrupa milletlerinin ilk sırasına yerleştirdi. Daha da ötede, onyedinci yüz-

yılda İngiltere'nin gelecek büyüklüğü için bilimde, tıpta, denizcilikte, felsefede ve siyasi düşüncede temeller atıldı. On dokuzuncu yüzyıl çoğu kez *"İngiliz yüzyılı"* diye adlandırılır, çünkü İngiltere o zaman gözle görülebilir gücünün ve dünya çapında etkisinin zirvesine ulaşmıştır. Bununla birlikte, on yedinci yüzyıl İngiltere tarihinde belki de en heyecan verici ve yaratıcı yüzyıl olmuştur ve on dokuzuncu yüzyıl başarıları on yedinci yüzyılın bütünlüğü üzerine bina edilmiştir.

Dönüm noktası, Püriten İnkılâbı ve iki iç savaşla (1642-1649) belirginlik kazandı; bu dönem barışçı yöntemlerle çözülemeyecek temel meseleler üzerine mücadeleyle geçti. İlk olarak, *din* hürriyeti meselesi vardı: İngiltere kilisesi bir devlet kilisesi olmakla itham ediliyordu ve hem piskoposluk örgütü, hem de ayinleri Roma Katolisizmine kendini çok yakın hissedenler tarafından reddediliyordu. Elle tutulur sayıda ve nüfuzlu Protestanlar bir alternatif olarak presbyterianizmi [ihtiyarlar meclisi tarafından idare olunan kilise sistemi] tercih ediyorlardı ve -ilahiyatçı solda- bağımsız congregationalist [cemaat usulüne ait Protestan mezhebi] mezhep, talepleri için baskı yapmaya başladılar. Kral **I. James**'in *"Ne Piskopos, ne Kral"* sloganı Püritenlerle uzlaşmayı zor ve congregationalist sekterlerle uzlaşmayı imkânsız hale getiriyordu. İç savaşın ikinci ana meselesi *anayasal*dı: Hakimiyet kimdeydi, Parlamentoda mı yoksa Kralda mı? Dinî ve siyasi olanın birbirini kestiği noktada çıkan üçüncü mesele *sosyal* ve *ekonomik*ti: Tefeciler (finansiyerler), hukukçular ve tüccarlar milletin yönetici sınıfları içine hangi ölçüde dahil edilecekti?

Sınıfları birbirinden ayıran çizgi hiçbir anlamda sarahaten çizilmemişti. Parlamentocu anlayışı savunan en önde gelen generaller, seçkin aristokratik veya toprak sahibi ailelerden geliyordu. Bunun zıddına, birçok şehirli unsur, bilhassa Kuzey ve Batıda savaş sırasında kralcı tarafı desteklediler. Bununla birlikte, büyük sayılar bakımından orta sınıf, tüccarlar ve küçük çiftçiler parlamentocu tarafı desteklediler

ve her ne kadar istedikleri kilise yönetiminin şekli konusunda anlaşmamış iseler de, hepsi Yüksek Anglikanizm'den ve kralcıların piskoposçuluklarından [episcopalianism] nefret ediyorlardı. Bunlar Roma Katolisizminden pek farklı görünmüyordu ve Romanism, İngiltere'nin iki düşmanı İspanya ve Fransa demekti. Parlamentocu taraf daha milliyetçi idi; milliyetçilik, kralın ilâhî hakları öğretisini savunanlar için daha az önem taşıyordu.

Parlamentocu taraf, daha üstün ekonomik ve mali kaynakları emrinde tuttuğu için, akış kendi tarafında bulunduğu için ve bilhassa Yeni Model Ordu bu dava uğruna yenilmez bir inançla dövüştüğü için kazandı. Kral **I. Charles**, halk önünde 30 Ocak 1649'da Londra'da boynu vurularak idam edildi. Tarihteki ilk burjuva inkılâbı böylelikle kendini başarılı ve işitilmemiş bir gözüpeklikle teyid etti. **I. Charles**'ın başıyla birlikte, kralın ilahi haklar doktrini yerlere yuvarlandı. Onun akıbeti bütün hükümdarlara siyasi otoritenin halka, toprağa Tanrı'dan ve cennetten daha yakın olduğunu ikaz etmiş oldu.

On yedinci yüzyıl İngiltere'sinin kargaşalı ilk yarısı, yalnız ve karmaşık kişi **Thomas Hobbes**'un (1588-1679) siyasi felsefesi için bir arka plan oluşturdu. **Hobbes**'un babası züğürt bir papaz ve tuhaf bir *"karakter"*di. Bir keresinde, iskambil oynamakla geçen bir cumartesi gecesi sonunda vaiz minberinde uyuklarken *"koz (ispati) sinekdir"* diye bağırarak uyanmakla cemaati şaşırtmıştır. Başka bir papazla dövüşmüş, karısı ve üç çocuğunu bırakıp bulunduğu yeri terke zorlanmıştır. Hali vakti yerinde bir eldivenci olan erkek kardeşi bırakılmış çocukların bakımını üstlenmiş ve bilhassa küçük **Thomas**'la ilgilenmiştir [İlgilenilmeyecek gibi değil!]. **Thomas** dört yaşında okuma yazmayı, altısında Yunanca ve Latinceyi öğrenmiş ve onbeşinde Oxford'a girmişti. **Hobbes** Oxford'da beş yıl kalmış ama ona verimsiz (kısır) ve eski-moda görünen derslerden çok sıkılmıştı.

Mezuniyetinden sonra **Hobbes** Lord **Cavendish**'in

(daha sonra Devonshire Earl'ü) hizmetine (**Hobbes**'la aynı yaşta bulunan) en büyük oğluna yoldaşlık ve naiplik yapması göreviyle verildi. Cavendish ailesiyle işbirliği, bazı kesintilerle, **Hobbes**'un ölümüne kadar devam etti. Onun bu aileyle -İngiltere'nin en aristokratik ailelerinden biri- yakın bağı sebebiyle, **Hobbes**, iş adamlarıyla olduğu kadar zamanın önemli bilim adamlarıyla da tanıştı: **Bacon**, **Harvey**, **Descartes** ve **Galieo** gibi. **Hobbes** büyük ölçüde seyahat de etti ve -Cavendishlerin yedeğinde veya yalnız- Kıta'da yirmiyıl kaldı; bunun büyük bir kısmını zamanın yeni felsefi ve bilimsel gelişmeleriyle temasa geçebildiği Paris'te harcadı.

1640'da Parlamentonun kendi otoritesini kurmasıyla Fransa'ya kaçmış, kendisi için sonradan *"ilk işim kaçmak oldu"* demiştir. Kralcı çevrelerle olan yakın ilişkisinin onun güvenliğini tehlikeye atabileceğinden korkmuştur; buna ilaveten, kaçışına kadar yazdıkları açıkça parlamentarizme ve demokrasiye karşıydı. Paris'te kaldığı sürede, 1646'dan 1648'e kadar, idam edilmiş monarkın oğlu **II. Charles**'a, matematik dersi vermiştir. 1651'de **Hobbes** İngiltere'ye geri döndü, çünkü sonradan açıkladığı gibi *"Fransız ruhbanları yüzünden güvenlik içinde olduğuna inanmıyordu."* Yeni cumhuriyetçi rejime istifasını sundu ve 1679'da ölümüne kadar İngiltere'de kaldı.

Hobbes'un en büyük eseri *Leviathan* 1651'de çıktı. İngiltere'ye döndükten kısa bir süre sonra, İç Savaş kitabın çıkmasına bir miktar imkân verir gibiydi, ama bundan biraz daha fazlası gerçekleşti. **Hobbes**'un fiilî çatışma patlak vermeden çok önce düşünceleri biçimlenmişti, gerçi **I. James**'in 1603'de tahta çıkışından beri İngiltere gerçek barışı hiç tatmamıştı. *Leviathan* Stuart monarşisi için bir mazeret olmadığı gibi, despotik hükümetin bir düsturlar kitabı da değildi; fakat İngiliz dilinde yazılmış ilk genel siyaset teorisidir.

Mutlak yonetimin birçok savunucusunun yaptığından farklı olarak -onlar eşitsizlik kutsal esasıyla başlarlar- **Hobbes** insanların zihin ve vücut bakımından tabiaten eşit ol-

duklarını öne sürer. Vücudun kuvvetine kalacak olursa, en zayıf kişinin bile en güçlüyü öldürecek kuvvete sahip olabileceği düşünülebilir; ya gizlice, sinsice öldürür veya amacına varmak için başkasını kullanacak ittifaklar kurar. Zihnî yeterlikler açısından bakacak olursak, **Hobbes** daha da büyük eşitliğin tabiattan geldiğini keşfeder. Tedbirin herkes tarafından iktisap edilmesinin sadece bir zaman ve tecrübe meselesi olduğunu belirtir. Birçok insanın, kendilerinde benzeri insanlardan daha çok (zekâ) bilgelik olduğunu düşünmelerinin insanların eşitsiz olmaktan ziyade eşit olduklarının ispatı olduğunu alaycı bir dille belirtir.

İnsanların bu *temel eşitliği*, zorluk ve sefaletın başlıca kaynağıdır. İnsanlar genel olarak eşit yeteneklere sahiptir; benzer ümitler ve benzer arzularla iştiha duyarlar. Eğer iki adam her ikisinin bir anda elde edemeyecekleri aynı şeyi istiyorsa, birbirlerine düşman olur ve birbirlerini yıkmaya uğraşırlar. *Tabiat içindeki durumlarında* bu yüzden insanlar *savaş şartları* içindedirler, *"Herkes herkese karşıdır"* ve **Hobbes** ilave eder ki, savaşın tabiatı fiilî muharebelerden değil *"[savaşmaya] muharebeye hazır olunduğunun bilinmesinden"* ibarettir. Kuvvet ve hile, savaşın iki esaslı erdemi bu atmosferde sürekli korku ve gerginlikten serpilir. Korku ve mücadele üç psikolojik sebepten beslenir: Yarışma, çekingenlik ve görkem. Böyle şartlar altında, sanayiye, tarıma, denizcilik ve ticarete yer yoktur; sanat ve edebiyat yoktur, toplum yoktur, medeni yaşayışın tatlı yanları yoktur ve hepsinden kötüsü *"şiddet sonucu ölmenin devamlı korkusu ve tehlikesi"* vardır ve *"insanın hayatı yalnız, zavallı, çirkin, kaba ve kısadır."*

Hobbes insanların gerçekten böyle bir tabiat aşamasında yaşayıp yaşamadıkları meselesini enine boyuna tartışmaz. Şunu belirtir ki, *"Amerika'nın birçok yerinde vahşi insanlar"* hükümete sahip değildir ve tasvir edildiği şekilde acımasız şekilde yaşamaktadırlar. İşte, eğer *tabiat hali* genel olarak bütün dünyada hiç mevcut bulunmuş olmasaydı bile

hükümetsiz kalan insanların nasıl bir hayat sürdürecekleri tahmin edilebilir. Onun tabiat hali tezi, bir başka deyişle, *tarihî* değil *felsefî*'dir. Bugün elimizde bulunan, ama **Hobbes** için ulaşılması mümkün bulunmayan antropolojik verilerin temelinde biliyoruz ki, hayat, sözümona ilkel gruplarda ileri aşamalardaki topluluklardan daha düzenlidir. Baştan sona ferdiyetçi ve rasyonalist olan **Hobbes**, ilkel toplumda bireyin değil, aile veya klanın sosyal birimin temeli olduğunun bilincine varmamış ve kanun değil, örf yahut toplum baskısının toplumun uyumu mekanizmasını harekete getirdiğini görmemiştir.

Hobbes, kötümser görunse de, tabiat halinde içinde bulunduğu kötülüklerin üstesinden gelinmesi bakımından insanın yetenekleri hususunda yeise kapılmaz. *Ölüm korkusu*, insanları barışa meylettiren hırstır: İktidar ve ihtişamın cazibesi en alt seviyede hayatın -ve mümkünse mülkle bağlantılı bir mevcudiyetin araçlarının- güvenliğinin ele geçirilmesi isteğine yol açar. **Hobbes** güçlü bir rasyonalisttir, ama onun için akıl, yoktan mucizeler meydana getiren bir *deus ex machina* gibi belirmez: o, insamn bütünleyici bir parçası, insanı hayvandan ayıran asli yetenektir. İnsan, duyduğu ölüm korkusunun kıran kırana yarışmadan geldiğini ve herkesin herkesle sürekli savaşına vardığını bir kez anladı mı, akıl çıkış yolunu gösterir: *"Başkası tarafından sana yapılmasının yanlış olduğunu düşündüğün şeyi"* senin başkasına yapmaman ilkesini kabul etmek.

Mamafih, **Hobbes**'un insan tabiatını çözümlemesi temelinde, insanlar arasında kendilerine yapılmamasını istedikleri şeyi başkalarına yapmama hususundaki anlaşma yeterli olmayacaktır. Gerçi insan ihtiyat ve itidali öğrenebilecek yeterliğe sahiptir. Bunu ölüm korkusuna borçludur. İnsanın iktidar ve ihtişam arzusu onun sözüne sadık kalmasını temin edecek zorlayıcı bir kuvvet bulunmadığı sürece anlaşmayı bozmak için onu aldatabilir, çünkü kılıçsız *"akit"*, kelimelerden fazla bir şey değildir ve insana güvenlik verecek

hiçbir kuvveti yoktur. Eğer insanlar, demiştir Hobbes, üstün bir otorite olmaksızın akitlerini yerine getirmeye zorlanmayacak kadar barış yapar yeterlikte olsalardı, ilk alanda hükümete hiç ihtiyaç olmazdı, çünkü barış zorlanmadan kurulmuş bulunurdu. Ölüm korkusundan doğan tedbir düşüncesini etkili bir barışla neticelendirmek için, kendisine tüm iktidarın devredildiği -tek kişiden ya da birçok insanın oluşturduğu bir meclisten ibaret- hakimiyet sahibi bir otorite yaratılmak zorundadır.

Hobbes'un *toplumsal sözleşmesi, uyruklarla egemen arasında değil, uyruklarla uyruklar arasında* yapılmıştır. Egemen, sözleşmenin bir tarafı değil, onun ürünüdür. Bir toplumsal sözleşme kavramında, egemen, ahdini herhangi bir şekilde çiğneyemez, çünkü onun bir müdahili değildir. Egemenin yaratılmasına katılmakla, uyruk, yöneticinin her yaptığının yapıcısıdır ve bu yüzden hükümdarın hiçbir hareketinden şikayet etmemelidir. Çünkü, boyle yaparsa açıkça kendine haksızlık etmiş, zarar vermiş olur. **Hobbes** egemenin kötülük yapabileceğini teslim eder; fakat, kelimenin doğru ifade ettiği şekliyle, haksızlık veya ziyan verici faaliyette bulunamaz, çünkü tanımı gereği kanunsuz hareket edemez: Haklı ve haksız olanı o belirlemektedir ve hareketleri kanundur.

Devletin en iyi biçimi meselesi **Hobbes**'a göre bir mantık değil müsaitlik meselesidir; yani devletin, kendileri uğruna hükümet teşkil edilmiş halka emniyet ve sulh vermeye hazır olup olmadığıdır. Bununla birlikte, tamamen pratik nedenlerle **Hobbes** monarşinin en iyi devlet şekli olduğunu düşünür, çünkü monarşi makam ve iktidar yarışmasından aristokrasi ve demokrasilerden daha az zarar görür; üstelik bir insanın azimli ve tutarlı hareket etmesi daha kolaydır.

Egemen güç *"paylaşılamaz ve bölünemezdir"* ve **Hobbes** devletin mutlak gücünü zayıflatabilecek her kuruma, kamusal veya ozel şirkete hücum eder. Karma yönetime veya iktidarın bölünmesine şiddetle muhaliftir ve eğer İngiltere'de hakimiyetin Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında

bölündüğü hakkında yaygın bir kanaat olmasaydı hiçbir iç savaş vuku bulmazdı. Egemenin davranışlarının hikmeti veya hukukiliğine uyrukların meydan okuma özgürlüğünde belli bir tehlike vardır, *"her özel şahsın iyi ve kötü davranışların yargıcı olması"* ve *"vicdana (bilince) karşı bir insanın yaptığı herşeyin günah olduğu"* şeklindeki doktrinler *"zehirli doktrindir."*

Devletin otoritesini sağlam tutmak için, **Hobbes**, egemenin devlet ve birey arasına girecek kurum ve grupların gelişmesine izin vermemesini tavsiye eder. **Hobbes** bilhassa kiliselerin devletin işlerine karışmasını önleme konusunda endişe sahibidir ve onun öğretisinde kilise, gerçekte, devletin bir şubesi haline gelir. Rahiplere kilisenin güvenliğinin devlete bağlı olmasının devletin güvenliğinin kiliseye bağlı olmasından daha memleket menfaati için asli olduğunu hatırlatır.

Hobbes'un hiçbir dini yoktur. Dini, genel olarak, gerçek din ve hurafeyi içine alacak şekilde şöyle tanımlar: *"Görünmeyen kuvvetten korku yüzünden, zihin tarafından icadedilmiş veya halk tarafından hayal edilmiş masallar tasvip görürse, buna din denir, görmezse hurafe denir. Ve hayal edilen kuvvet ne kadar bizim hayalimizde gerçekse gerçek din bahis konusudur."* Bu tanımlamalar bir ilahiyat veya metafizik tartışmasına değil, insan ihtiraslarının sıralanması içine ve bu ihtirasların, duyguların ifade biçimleri içine dahildir. Onun dine yaklaşımı psikoloji ve kamu siyaseti yoluyladır, ilahiyat ve felsefe yoluyla değil. Dini, hurafeyi ve gerçek dini tanımlaması *"merak"* ile *"panic terror"* arasında yeralır ve belki bu süreç içinde aralarındaki bağlantıyı gözetir.

Sıkı sıkıya siyasi bir bakış açısından **Hobbes** dinleri ve kiliseleri medeni itaatsizlik ve parçalanmaya yol açacak tehlikeler olarak ve dinî ve din dışı emirler arasındaki çatışmada fitnenin ve iç savaşın en sık rastlanan bahaneleri olarak görmektedir. İlâhî menşei bulunduğu iddia edilen birçok emrin kaynağı hakkında şüphecidir. Çünkü bir emrin Tan-

rı'dan mı yoksa O'nun adını şahsi amaçları için istismar eden birinden mi geldiğini anlamak zordur. Lakin dünyevi ve dinî kanunlar arasında iyi niyete (ihlâsa) dayalı bir çatışma varsa, uyruk (civil) dinî olmayan egemene itaat etmelidir, eğer ona olan muvafakat ebedî hayatın feda edilmesi (ceza olarak verilmesi)ni içermiyorsa; eğer ebedî hayatın kaybedilmesi söz konusuysa, uyruk ruhun ebedî lanetlenmesi yerine bedenin ölümünü tercih edebilir.

Hobbes'un uyruklara ya vicdanlarının uğruna kurban olma veya hakimiyet sahibine itaatı tavsiye edişi, -birçok insan için- sınırsız itaat vazifesini ihdas etmekle müsavidir [yani ya inancına bağlı kal veya hükümdara]. Dine derin bir sevgi duymaksızın, **Hobbes**, inananları inançları uğruna ölme iradesini göstererek inançlarını ispata davet eder. Kişisel tutumu bakımından **Hobbes** Anglikan devlet kilisesinin *"ruhbanlığını" ["piskopos yönetimini"]* tercih etmiştir, çünkü bu resmî kilisedir ve *"Hristiyan bir kral, İsa'nın sürüsünü gütmek için en elverişlidir."* Bu anlayışın zıddına, Presbyterianlar ve Püritenler sivil otoriteye sızmayı ve insanları kendi yargıçları haline getirmeyi -dünyevi işlerde de tesirini kolayca devam ettiren kötü bir alışkanlık- düşünmüşlerdir.

Hobbes'un en ağır saldırısı Roma Katolik Kilisesi'ne yönelmiştir. **Hobbes** 1605'deki Barut Suikastı'nı hatırlatır - bu hatıra günümüze kadar yıllık halka açık törenlerle muhafaza edildi İngiltere'de. Suikastçılar, Kralı, Lordlar ve Avam temsilcilerini bir büyük patlamayla havaya uçurmak amacıyla Kral **I. James**'in Parlamentoyu açmasından hemen önce Parlamentonun mahzenlerine barut fıçıları yerleştirmek hazırlığına giriştiler. Suikast başarısızlığa uğradı ve İngiltere'deki Cizvitlerin mahalli temsilcisi de dahil olmak üzere suikastçılar idam edildi. 1610'da **Hobbes** genç **Cavendish**'le birlikte ilk büyük gezileri sırasında Paris'te iken, önceleri Huguenot olan ve sonra Katolikliğe dönmüş bulunan uzlaşılabilir ve ılımlı hükümdar Fransız kralı **IV. Henry**, bir katolik fanatik **François Ravaillac** tarafından bıçaklanarak öl-

dürüldü. Bu katliam **Hobbes** üzerinde hayat boyu surecek bir iz bıraktı ve Roma Katolik Kilisesi'ni karanlıklar krallığının gerçek timsali olarak gördü: *"Zira Roma Piskoposu (Papa), **St. Peter**'in (**Aziz Petrus**'un) halefi görüntüsü altında âlemşümul piskopos olarak tanınmayı elde ettiği zamandan beri, onların bütün hiyerarşileri veya karanlıklar krallığı periler krallığına aşağı yukarı benzer hale gelmiştir; yani İngiltere'de hayaletler, ruhlar ve onların geceleri yürüttükleri işleri içine alan kocakarı masallarına benzemiştir. Eğer bir insan papalık hakimiyetinin kaynağını ele alacak olursa, kolayca farkedecektir ki, Papalık ölen Roma İmparatorluğu'nun mezarı üzerinde taç giyen hayalet'ten başka bir şey değildir."*

II. Charles'ın çevresi tarafından bile *"ateistlerin babası"* diye adlandırılan **Hobbes**, 1651 yılında Fransa'yı, politikacılardan değil Fransız rahiplerinden korktuğu için terketti. **II. Charles** 1660'da İngiltere'ye döndükten sonra, **Hobbes** bariz ateizminden ötürü zorluklarla karşılaştı ve piskoposların muhalefeti yüzünden *Leviathan* birkaç yıl yeniden basılamadı. 1666'da kendi aleyhine dava açılır korkusuyla, kanaatleri sebebiyle niçin kanunen yakılamayacağını ispat gayreti içinde, zındıklık üzerine bir deneme yazdı. Eserlerinin ilk toplu basımı 1688'de Hollanda'da yapıldı, İngiltere de değil.

Tabiî hukuk meselesini incelerken **Hobbes** yeni öğretisini açıklar. Stoacılardan beri, Batıda medeni (yahut müsbet) hukukun *"kanunların gerisindeki kanun"*dan -tabiat kanunu denilen yüksek bir kanundan- daha aşağıda olduğu ve ondan çıkarıldığı kavramı hiç ölmemiştir. Kitab-ı Mukaddes'te de kralların ve hükümdarların kanunlarının Tanrı'mn kanunu yanında tâlî kaldığı savunulur. Bu Stoacı-Yahudi-Hristiyan gelenek Batı dünyasında medenileştirici etkide bulunmuştur; çünkü bu, hükümdarlara, kendi davranış ve emirlerinin üstünde, temeli tabiatın aklî düzenine veya ilâhî ilhama dayalı bir yüce kanun olduğunu hatırlatmıştır. **Hobbes**, kanunun geçerliliği meselesine olan bu yaklaşımı, ge-

çerliliğin meşru egemenin biçimsel kaynaklarının ötesine yerleştirildiği gerekçesiyle reddeder. **Hobbes**'a göre, adaletsiz kanun olmaz -hukuk felsefesinin baş çıkarımı- çünkü kanunlar *"adil (haklı) olanın ve gayri adil (haksız) olanın kurallarıdır."* Medeni hukukla tabiî hukuk arasındaki ilişkilere gelince, **Hobbes** *"herbirinin diğerini içerdiğini"* savunur. Gerçekten, tabiî hukuk kanun değildir hiç, sadece *"insanları barış ve itaate hazır kılan niteliklerdir."*

Hobbes hakkaniyet, adalet, kadirşinaslık ve diğer ahlâkî faziletleri tabiatın kanunları olarak sıralar. Mamafih, bu nitelikler gerçek kanunlar değildir, çünkü devlet ihdas edilmeden önce, hangi kanunun bağlayıcı olacağı fikrini nihaî olarak karara bağlayacak otorite yoktur. Pratikte, bu yüzden, tabiat kanunu medeni hukukun genel ilkelerinin bir kümesi olmaktan fazla bir şey değildir; ana biçimsel fark, medeni kanunun yazılmış olmasına rağmen tabiî kanunun yazılmamış oluşundadır. Demek ki, **Hobbes** devlet teorisinden tabiî hukuk öğretisini söküp atmak isteğindedir. Nüfuz edici bir derin bakışla, tabiî-kanun düşüncelerinin inkılapçı imalarını önceden görmüştür. Bu düşünceler sadece bir yüzyıl sonra Fransız ve Amerikan ihtilallerinde açığa çıkacaktır. **Locke** da tabiî kanun öğretisinin inkılapçı imkanlarını kabul etmiştir, fakat **Hobbes**'den farklı olarak, böyle bir ihtimalden şiddetli bir korku duymamıştır.

Bütün itibariyle, **Hobbes**'un pratik etkisi *mutlak devlet öğretisi*nin güçlenmesine sebep olmuştur. Düşüncelerinin karmaşık karakteri, siyasi dostlarını da muhaliflerini de şaşırttı. Monarşinin meşru olduğuna inanan muhafazakârlar önce **Hobbes**'u monarkların ilâhî haklarına ilgi göstermeyişi yüzünden dolayı eleştirdiler. **Hobbes** yalnızca *etkin* (etkili) yönetimin pragmatik meselesiyle ilgiliydi ve meşruiyet onu hiç ilgilendirmiyordu. Böylelikle, 1651'de İngiltere'ye döndüğünde Devlet Konsülü'ne bağlılıklarını bildirdi. Her ne kadar kralcı davanın hayat boyu savunucusu idiyse de, **Cromwell**'in rejimine bağlanmayı da istiyordu, çünkü o za-

manda İngiltere'nin kanun ve düzenini koruyan etkili hükümet oydu. 1656'da **Hobbes** *Leviathan*'ın *"binlerce soylu kişinin zihnini şimdiki [Cromwell'in kurduğu] hükümete bile isteye itaatı konusunda"* etkilemiş olmasıyla övündü, *"yoksa bu hükümet kararsızlığa düşebilirdi o noktada."* 1660'da Kral **II Charles**'ın İngiltere'ye dönüşünden ve monarşinin ihya edilmesinden sonra **Hobbes** *"soylu kişilerin,"* mülklerini korumak ve daha sonra krala hizmet için etkilerini elde tutmak amacıyla **Cromwell**'i kandırıp yatıştırdıklarını açıklamıştır. Bu gerçekçilik olabilir, ama kraliyet düzenini ahlâkî duygu üzerine oturtan bir muhafazakârı temize çıkarmaz.

Daha da fazlası, monarşistler **Hobbes**'un en iyi hükümet olarak tercihinden tatmin olamazlardı. Hiçbir monarşi kuramı, otoriteyi kabul edilebilir kılmak üzere bir takım mistik unsurları hesaba katmadan dile getirilemezdi. **Hobbes**'un tercihi mistisizmden tamamen boşaltılmıştı; yaklaşımı faydacı ve pragmatikti. Hobbescu monark etkisizliğini ilâhi veya geleneksel otorite perdesi altına saklayamaz. Kraliyet eğer ricalini elinde tutmak istiyorsa *"mallar vermeli"*ydi. Dinî muhafazakârlar **Hobbes**'a ateizmi yüzünden hücum ediyorlardı, çünkü o diğer kuruluşları olduğu gibi kiliseyi de tendit ediyor, yani onu devletin yedeğine sokuyordu, tıpkı ilâhiyatı felsefenin yedeğine aldığı gibi.. Uzun bir zaman ateizm ve agnostisizm Hobbizm olarak damgalanmıştır ve **Hobbes**'un düşmanları, ister din adamı isterse din dışı kişiler olsun, onu **Machiavelli**'nin ateizmiyle devlet mantığının, **George Bernard Shaw**'un alaycı (hergeleliği) yaramazlığı ve hafif meşrep uzun ömürlülüğünün karışımı saymışlardır.

Hobbes'un asıl muhalifleri, parlamenter hükümet ve sınırlı iktidar taraftarları olmuştur; bu (yani **Hobbes** aleyhtarı) doktrin İngilizce konuşan ülkelerde başat gelenek haline geldiğinden İngiliz ve Amerikan siyasi düşüncesinde Hobbescu mektep yoktur. Tersine **Hobbes** mutlak, despotik yönetim geleneği olan çeşitli ülkelerde iz bırakan etkilerde bulunmuştur. Bununla birlikte, **Hobbes**'u totaliter faşizmin

veya komünizmin manevi babalarından saymak, *Leviathan*'daki çeşitli anahtar cümlelere gelişigüzel bir göz atmada anlaşılabileceği gibi, savunulur bir görüş değildir. İlk olarak, **Hobbes**'a göre yönetim bütun iktidarın ve otoritenin egemene devredildiği bir ahitle başlar. Bu *yönetimin sözleşmeci temeli* modern totaliteryanlara bir kargıştır: Nazilerin siyasi mitolojisinde devletin kaynağı *Volksgeist*'da, halkın ruhunda aranmalıdır; belli, belirlenmiş bir yapımda (yasalarda) değil. Faşistler sözleşmeci devlet kuramına sözleşmenin bir tür eşitlik ihsas ettirmesi sebebiyle hücum ederler ve bundan daha önemli olarak da rıza olmadan sözleşme olamayacağı için. Demokrasi rıza hükümetidir. Komünist totaliteryanlar de sözleşmeci yaklaşımı reddederler, devlet akli bir birleştirme ile değil çatışma, sömürü ve şiddetle oluşmuş bir üründür ve şiddetle de ortadan kalkmalıdır.

İkinci olarak, **Hobbes** devleti olağan işlerin yürütülmesine hasreder: *Yurttaşların lehine düzeni ve güvenliği* devam ettirmek. Oysa, modern totaliter devletin amacı anti-individualistik [ferdiyetçiliğe karşı] ve anti hedonistiktir [zevkçiliğe karşıdır]: Kamu siyasetinin hedefi yurttaşların mutluluk özlemiyle değil, fakat müşterek bir amaçla raptedilmiştir; Nazi Almanyası'nda olduğu gibi efendi ırkın ihtişamı, Faşist İtalya'da Roma İmparatorluğu'nun canlandırılması ve Sovyet Rusya'da proletaryanın zaferi gibi. Irk, İmparatorluk ve Sınıf, **Hobbes**'un burjuva idealleri dediği Tutumluluk (Thrift), Çalışma (sanayi) ve *"Ferah ve Rahat Yaşama"* fikirlerinin modern totaliter karşılıklarıdır.

Üçüncü olarak, Hobbesçu devlet *otoriter*'dir totaliter değil. Herşeyin üstünde, **Hobbes** kanun önünde *"zengin ve parlak"* olanların *"fakir ve sönük"* olanlardan daha yasal avantaja sahip olmadığını, kanun önünde herkesin eşit olduğunu savunur. Demek ki, **Hobbes**'un otoritariyanizmi modern totaliter devletin en mühim karakteristik özelliklerine sahip değildir: Kanun önünde eşitsizlik, bunun sonucu olarak şahsi güvensizlik duygusu. Hobbesçu devlette, otorite si-

yasi alanda yoğunlaşmıştır ve sadece orada kalır. Egemen, normal olarak uyruklarına *"satın alma ve satma veyahut birbirleriyle anlaşma yapma, kendi meskenlerini seçme, istediklerini yeme, hayat biçimlerini sürdürme, kendilerine uygun geldiği şekliyle çocuklarını yetiştirme ve benzeri hususlarda"* serbestî tanır. Ekonomik *laissez faire*'e olan Hobbesçu inanç, sıkı planlanmış savaş ekonomisinin faşist kalıplarına tam zıttır ve Sovyet tipi totaliter ekonomik planlamanın antitezidir. Buna benzer şekilde, herkesin kendi çocuğunu yetiştirmesi konusundaki Hobbesçu hürriyet, çocukların modern totaliter rejimlerde kışla hayatı ve talim anlayışında yetiştirilmesiyle tümden uzlaşmaz (Nazi, Faşist yahut Sovyet-komünist rejimlerdeki gibi). Bunlarda devlet aile ocağının yerini alır ve okul tek tip (ve tektipleştirilmiş) robotların imalatını üstlenir.

Dördüncü olarak, **Hobbes** egemenın bır kışi veya kişiler topluluğu olabileceğini savunur; halbuki modern totalitaryanizm -her zaman teoride değil, gerçekte- liderlik ilkesine müpteladır. **Hobbes** monarşiyi pratik sebeplerle tercih eder, ama totaliter liderleri sürükleyici ve kâhin imtiyazlarla donatan mistisizmden uzak durur. Hobbesçu hükümdar *yüksek idareci ve kanun koyucu*dur, ama güruhu telaşa veren, büyüleyici, propagandist veya showman değildir.

Beşincisi, **Hobbes**, savaşın bir devlet kurmak için iki güçten biri (diğeri iç kargaşa) olduğunu kabul eder. Ama ne zaman savaştan sözetse, bu bir savunma savaşıdır ve savaşın yüceltilmesi yoktur *Leviathan*'da, kaldı ki saldırgan savaşın. Tersine, totaliter, emperyalist faşistler savaşa üst dereceden *arzulanır* bir şey olarak bakarlar ve emperyalist savaşı millî hayatın en yüksek formu gibi görürler; komünistler, teoride milletler arasında savaşı reddeder iseler de, kaçınılmaz olarak sınıflar arası savaşı ve burjuvazinin şiddet yoluyla tasfiyesini kabul ederler.

Altıncı olarak, totaliter devlet iç ve dış mutabakatta ısrar eder; gerçekten düşünceleri davranışlardan daha tehlike-

li sayar. Hobbesçu egemen ise sadece uyrukların kanuna *dıştan mutabakatını* -barışı devam ettirmek amacıyla- arzular. Uyruklar kanuna itaatle bağımlıdır ama *"ona inanmakla bağımlı değildir"* ve beşerî yöneticiler uyrukların *"inançları veya iç tefekkürlerine"* hiç dikkat göstermezler. **Hobbes**'un endişe duyduğu husus toplum barışıdır, hakikat değil. Halbuki bütün zamanların totaliterleri, Hakikati korumak uğruna, eğer tercih gerekirse insanı yıkmayı isterler.

Yedinci ve nihai olarak, **Hobbes**'ta devlet bireyi tamamen yutmaz: *"Bir insan kuvvet kullanarak hayatına son vermek üzere saldıranlara direnme hakkından vazgeçemez."* Medeni toplumun amacı insan hayatını korumak ve savunmak olduğundan, **Hobbes**, hayat tehlikede olduğu zaman, yokedilemez *ferdî direnme hakkını* tanır; çünkü *"insan tabiaten, direnmekle doğan, ölüm tehlikesinden doğan küçük belayı, direnmemekle mutlaka geleceği bilinen ve gelmiş olan ölümle doğan büyük belaya tercih eder."* Uzun süre, bu tedbir niteliğindeki husus önemsiz göründü, çünkü insan hayatının kutsallığı, en azından ilke olarak, âlemşümul biçimde kabul edilmişti. Fakat II. Dünya Savaşı'nda milyonlarca insan gaz odalarında ve toplama kamplarında belli bir devlet politikasının devamı olarak öldürüldüğünde, insan hayatının elden alınamayacağına dair Hobbesçu vurgu, devletin daha aza indirgenemeyen amacı olarak yeni anlamlar kazandı.

Hobbes'un -zihnen veya duyguca- totaliter sınıfta yer alamayacağı gerçeği, onun kılık değiştirmiş bir demokrat olduğu izlenimini vermemelidir. **Hobbes** demokrat değildi. Hobbesçu devlet, gerçekliğini ne modern demokratik devlette, ne de Nazi-Faşist-Sovyet-Komünist tarzdaki totaliter diktatörlüklerde bulamamıştır. Modern zamanlarda siyasi Hobbesçuluk, on yedinci yüzyıl İngilteresi'nin sosyal ve ekonomik şartlarına sahip bazı Latin Amerika ve Asya milletlerinde bulunabilir. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Meksika'daki **General Porfirio Diaz**'ınki gibi Latin Amerika diktatörlükleri Hobbesçu devlete yakın benzerlikler taşır: Top-

lum hâlâ kapitalizm öncesi veya en iyi halde ilk kapitalist aşamadadır. İktisadi *laissez faire* böyle ülkelerde güçlü siyasi otoriteyle karışmıştır; genellikle açık veya gizli diktatörlük biçimi vardır. Fakat bu diktatörlükler otoriterdir, totaliter değildir. Kültürel, dinî, eğitsel, toplumsal ve ekonomik işlerde çoğu zaman bir açık kapı, bir esneklik, yumuşama vardır. Gelişmiş demokrasiyle karşılaştırıldığında, Hobbesçu devlet yeterince kasvetli görünebilir. Yirminci yüzyıl totaliteryanizmiyle karşılaştırıldığı zaman incelmiş siyasi medeniyetin görünüşüne sahiptir.

Hobbesçu siyaset teorisinin büyük ölçüde şu hipoteze (varsayıma) -yalıtılmış, mücadeleci, yarışmacı insan karakteri- yaslandığını söylemek, sadece hakikatin yarısıdır. Hobbesçu tabiat halinde, rezil bir vahşet hayatı yürüten yontulmamışların birdenbire ihtiyatlı akıl yürütmelere ve işbirliği çabalarına girerek egemen yaratacak toplumsal sözleşme yapısına geçiverdiklerini düşünmek zor. Sözleşme kurumundan haberdar olan bir grup insan tabiat halinden epey uzaklaşmış olmalıdır ve sözleşmenin bir toplum ürünü olduğunu söylemek, toplumun bir sözleşme ürünü olduğunu ileri sürmekten daha doğru olsa gerek. Yine de bu zorluklar tarihî vakıaların değişen kalıpları üzerinde değil, insan tabiatının farklı yorumları üzerinde yer tutar. Eğer kişi **Hobbes**'un psikolojik varsayımlarını çok karamsar ve mekanik oldukları için reddedecek olursa, o kişi o varsayımlardan doğmuş bulunan siyasi düşüncelerini de o ölçüde kabul edemez duruma düşecektir.

Hobbes'un psikolojik akidelerinin doğruluğu felsefi tartışmalardan ziyade nihai olarak toplum hayatının vakıalarıyla sınanacaktır. Yurt içi siyasi teşkilatlanma alanında, tabiat hali, dehşeti ve barbarlığıyla kayboldu. Beynelmilel ilişkiler alanında, **Hobbes** 1651'de belirtti ki, bağımsız egemen devletler tabiat halinde yaşıyorlar. Bunlar *"sürekli çekemezlik içindedir ve gladyatörlerin durumunda ve pozunda silahlarını çevirmiş, gözlerini dikmişler birbirlerine; yani köle-*

leri, kışlaları, krallıklarının sınırlarındaki silahlar ve komşuları içindeki sürekli casuslarıyla bir savaş konumu içindeler. Böylelikle uyruklarının çalışmasını sürekli kılarken bunun sonucu belli adamların hürriyetiyle sefalet yanyana gider." Dünyada egemen devletler tabiat halinde mevcudiyetlerini muhafaza ettiği müddetçe, bu kıyıcı vahşet şartları sürdükçe, Hobbesçu insan anlayışı devletlerin birbirlerine davranışları bakımından doğruluğunu korumakta devam edecektir.

Hobbes ne milletler arasında, ne de milletlerin içinde savaşın müdafisi değildir. Fakat üç yüz küsur yıl önceden, sınırdaki kaleler ve silahlar savaş hattının gerisindeki refah ve sanayiyi korumaya devam ettikçe savaşın devam edeceğini düşünmüştür. Savaş o zamanlar müreffeh bir hayatı muhafaza etmenin aracıydı. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, mamafih, kaleler ve silahlar bir ülkenin sınırında on yedinci yüzyılda olduğu kadar korumayı temin edecek durumdan çıktılar ve beynelmilel savaş ihtimali nükleer silahlar çağında Hobbesçu tabiat halinden daha büyük ve yaygın ölüm korkusu getiriyor. Uzun süre, beynelmilel barış meselesinin herşeyden önce savaşın *"ahlâkî eşdeğerini"* bulmaktan ibaret olduğu düşünülmüştü. Eğer bu, başarısızlığa uğrasa [yani savaş aleyhtarlığı düşüncesi bütün dünyada kabul görmezse] insanlığın hayatını devam ettirmesi için son şansı Hobbesçu mütevazi ölüm korkusu motivi olarak kalacaktır.

İnkılapçı Püritenlik 1660'a kadar İngiltere'de hükmünü yürüttü fakat kendini sürekli kılacak gücü gösteremedi. **Cromwell** 1658'de öldü ve **II. Charles** iki yıldan az bir süre içinde tahtı eski gücüne getirdi. İç savaş ve diktatörlükten sonra monarşiye dönüş, barış için en iyi ihtimal gibi görüküyordu. **II. Charles**'ı geri getirmekle kraliyet ve parlamento otoriteleri arasında hiçbir açık sınırlandırma yapılmadı. Ümid edildi ki, biçimsel anayasal belgeler olmaksızın, eğer Kral idam edilmiş babasının keyfî idaresini kaldırır ve eğer parlamento iç savaş dönemi olan 1642-1649 yıllarında uyguladığı mutlak üstünlükten daha azıyla tatmin olacak olursa, pratik denge elde edilebilir. Ne var ki, **II. Charles** bilgelikten mahrumdu, hatta dengeli bir anayasal düzenin gelişmesinde kendi payına katkıda bulunma arzusu taşımıyordu. Krallığı 1660'dan 1685'e kadar sürdü; bu yıllarda uyruklarını dinin ve parlamentonun iki anahtar meselesi üzerinde gittikçe artan zıtlaşmalara sürükledi. Bir gizli-Katolik olarak ülkede Katoliklerin etkisini güçlendirmeyi umdu ve parlamentoyu yıllarca toplamayarak babasının yoluna dönme akıbetine vardı.

II. Charles'den sonra, açık Katolik olan (**Charles**'ten daha otoriter) kardeşi **II. James** tahta geçti. **II. James** İngiltere'yi gerek şahsi nüfuz ve imtiyazını kullanarak, gerek-

se zor kullanarak Katolisizme döndürme yollarını aradı ve metodlu olarak Parlamentonun otoritesini kimi zaman bazı ferdleri kanundan muaf tutmakla kimi zaman da kanunları tümden askıya almakla altüst etti. Keyfî olarak yargıçları atadı ve azletti ve kendi otoritesini desteklemek üzere bir sürekli ordu kurdu. Despotizmi Roma katolisizmiyle özdeş kılmakla, yalnızca uyrukların dinini ve hürriyetini değil aynı zamanda onların vatanseverliğini de aşağıladı, rezil etti.

Fransa ve İspanya hegemonya mücadelesinde İngiltere'nin baş düşmanlarıydı ve **II. James**, tıpkı **II. Charles** ve birçok siyaset adamının yaptığı gibi Fransız kralı **XIV. Louis**'den para aldığı ortaya çıkınca, milletinin gözünde hain damgası yedi. 1688'de Whig ve Tory önderleri **Prens Guillame d'Orange**'ı, İngiltere'ye gelip ülkeyi Romanism'den ve mutlakiyetçilikten kurtarması için davet ettiler. **Guillame** İngiltere'ye kasımda geldi hiçbir büyük kutlama ve hiçbir direniş vuku bulmadı. **II. James** kendinin Parlamento, kilise ve ordu tarafından terkedildiğini gördü ve 22 Aralık 1688'de bir daha hiç dönmemek üzere gemiyle Fransa'ya gizlice kaçtı. İngiltere'de mutlakiyetçi krallık ölmüştü.

Prens William (**Guillame**) Ocak 1689'da bir *"Anayasa Meclisi"* topladı. İlk iş boş kalan tahta hükümdar bulmaktı. **II. James**'in, kral ve halk arasındaki kurucu sözleşmeyi ihlal etmek ve *"Cizvitlerin ve başka kötü insanların tavsiyeleriyle"* temel kanunları bozmak ve kaçarak kötü işler işleyerek tahtı terketmek suretiyle krallık anayasasını tahrib ettiği ilan edildi. Parlamento sonra **Prens William** ve karısı **Mary**'yi İngiltere'nin kralı ve kraliçesi olmaya davet etti. Fakat taç onlara şartsız verilmiş değildi. *"Haklar Beyannamesi"* (daha sonra yıl içinde İnsan Hakları Bildirisi olarak geçmiştir) tacı **William** ve **Mary**'ye veren araçtı.

İnsan Hakları Bildirisi **II. James**'in adaletsizliklerinin ve kanunsuzluklarının beyanıyla başlar. Ona yöneltilen ilk on iki suçlama, kanunları uygulamaktan sarfınazar etmek ve kanunları askıya almak tutumuna sahip olmak, bizzat bunu

yerine getirmek ve yaptıklarını Parlamentonun rızasını almaksızın yürütmekle ilgiliydi. 1688'in *"görkemli"* yahut *"kansız"* ihtilalinin ekseni, özü buydu: Kim üstün olacak, kral mı parlamento mu? Açık ve yanlış yorumlanamayacak sözleriyle İnsan Hakları Bildirisi meseleyi tamamen çözdü. Kralın Parlamentonun izni olmaksızın vergi koyma hakkını reddetmekle ve Parlamentonun rızası olmaksızın barış zamanlarında bir düzenli orduyu elde tutmak veya sayısını artırmak yasağını krala koymakla, İnsan Hakları Bildirisi Parlamentonunun etkin rızası olmadan kralı malî ve askerî yönetimin araçlarından yoksun bıraktı.

İngiliz monarşisine Parlamento tarafından bir başka önemli şart koşuldu: Roma Katolik dinini benimseyip bu dine göre ibadet eden hiç kimse veya Roma Katolik inancında biriyle evli bulunan hiç kimse tahta varis olamaz veya tahta geçemez. Görkemli inkılabın eserleri daha da fazlaydı. Yargıçlar davranışları iyi olduğu sürece yerlerinden alınamazlardı; **II. James**'in kanunu kendi istekleri dışında yorumlayan yargıçları yerinden aldığı gibi artık kralların keyfi iradesiyle yargıç azli yoktu. Bu dönemdeki değişikliğin ne büyük izler bıraktığını göstermek üzere bundan böyle yargıçların her iki meclisin (Lordlar ve Avam Kamarası) isteği ile görevden alınabileceği esası getirildi. Sansürün kaldırılması, dinî ve siyasî konularda düşüncelerin serbestçe ifadesine imkan verdi ve hoşgörü Protestan muhaliflere [Anglikan olmayan] kanunen bağışlandı, böylelikle dinî inançla siyasi sadakati birbirinden ayıran genel ilkeye giden yol açılmış oldu.

Görkemli Devrim bir büyük Avrupa ülkesinde ilk meşruti monarşiyi kurdu ve 1832'de Parlamento temsilcileri reformuna kadar genel karakteri değişmeksizin kaldı. 1832'nin, siyasî iktidarı asillerden orta-sınıfa devreden kansız ihtilali, 1688'in Kansız İhtilali olmasaydı, imkânsızdı. Bu zamanda İngiliz yönetiminin liberal temelleri hukuken atıldı ve günümüzün İngiliz sistemi 1688 devriminin doğrudan mirasçısıdır. Devlette İngiliz işçi sınıfının baş unsur haline gel-

diği 1945 barışçı inkılabı 1832'nin Reform Kanunu'nun yirminci yüzyıl versiyonudur ve 1688-1689 yıllarının değişikliklerine kadar dayanır. *Rızaya Dayanan İhtilal* kendi içinde çelişkili gibi görünse de, 1688, 1831 ve 1945 örnekleri ispat eder ki, kan dökmeden siyasi ve sosyal değişmelerle kökten etkide bulunmak mümkündür. İngiltere kendi hürriyetçi ve parlamenter geleneğine sahip çıktığı sürece 1688 inkılabı ve 1689 düzenlemeleri millî hayatının temelleri olmaya devam edecektir.

Rasyonel liberalizmin ruhu en iyi şekilde **John Locke**'un (1632-1704) eserine, bilhassa onun *Medeni Yönetim Üzerine İki İnceleme*'sine yansımıştır. **Locke** bir burjuva Püriten ailede doğmuştur; babası iç savaşta Parlamentocu tarafta savaşmıştır. 1652'de Oxford'a gitti ve orada mezuniyetinden sonra kıdemli talebe ve öğretim üyesi olarak kaldı. Üniversite ile olan ilişkisi, siyasi sebeplerle tayininin engellendiği 1684 yılına kadar sürdü. İlgileri önce felsefede yoğunlaştı, sonra bilime ağırlık verdi ve İngiltere'nin ilk bilimsel derneği *Royal Society*'nin oluşumundan kısa bir zaman sonra üyesi oldu. **Locke** aynı zamanda tıp tahsil etmiş, zaman zaman doktorluk da yapmıştı.

Locke'un tıp bilgisi ona 1666'da **Lord Ashley** ile karşılaşma şansını vermişti. **Lord Ashley** Whig partisinin lideri ve kamu hayatının merkezî kişilerinden biridir. Devlet adamının hayatını ustaca bir ameliyatla kurtaran **Locke**, bundan sonraki on beş yılını onun kariyerine ve ev düzenine bağlanarak geçirdi. Ona siyasi ve ticari işlerde yardımcı oldu ve *Carolina'nın Temel Anayasası*'nı (1669) hazırlamada yardım etti. Bu koloninin kurucularından ve başlıca mülk sahiplerinden biri **Lord Ashley** idi. Carolina Anayasası dinî hoşgörüyü teminata bağlıyor, fakat zenci köleliğini bir haklı mülkiyet biçimi olarak kabul ediyordu. 1672'de **Lord Ashley**'in mevkisi **Earl of Shaftesbury**'ye, kısa bir zaman sonra da İngiltere Yüksek Baş Hakimliği'ne yükseltildi. **Locke**, **Shaftesbury**'i yönetimde izledi ve mevkisini 1675'de **Shaf-**

tesbury'nin gözden düşmesine kadar korudu.

Sonra **Locke** Fransa'ya gitti. Dört yıl boyunca daha çok Montpellier ve Paris'te kaldı. 1679'da İngiltere'ye dönüşünde siyasi rahatsızlığın arttığını gördü. **Shaftesbury** saraya karşı muhalefetin başlıca önderlerinden oldu ve nihayet Hollanda'ya kaçmak zorunda bırakıldı, orada 1683'de öldü. Daha sonra aynı yıl **Locke** 1689 başlarına kadar kalacağı Hollanda'ya kaçtı. Hollanda'yı **Prenses Marie d'Orange**'ı İngiltere'ye götüren gemiyle terketti.

Locke'un Hollanda'daki sürgünü huzursuzluk ve sıkıntıyla geçtiği halde, o, bu dönemi özlemle anmıştır. Hollanda'da gördüğü hürriyet ve mertlik havasına kendini kaptırdı ve bu ülkenin, İngiliz Adaları da dahil olmak üzere bütün Avrupa'dan kaçan dinî ve siyasi mültecilerin merkezi haline gelmesine gıpta etti. **Locke**'un hürriyet anlayışı, temelleri itibarıyle Hollanda toprağına ayak basmadan önce oluşmuştu, fakat oradaki tecrübesi böyle bir din hürriyetinin fiilen yaşanabileceğini ona gösterdi ve bu tecrübe **II. Charles**'ın hürriyetsiz yönetimi ve -sonra- **II. James**'in despotik obskürantizminden İngiltere'yi kurtarma için yardım etmek fikrine olan bağlılığını güçlendirdi. **Locke**'un dört *Hoşgörü'yü İlgilendiren Mektuplar*'ı önce Hollanda'da düzenlendi ve yayınlandı ve **Locke**'un baş felsefi eseri *İnsan Zihni Üzerine Deneme* -ki modern empirizmin temeli, bir özetidir- yine orada basıldı.

İngiltere'ye gittiğinde yeni hükümet **Locke**'a Viyana veya Berlin'de bir elçilik teklif etti, fakat o İngiltere'de kalmak istediğinden, Dilekçe Komisyonu üyeliğine tayinini kabul etti. Bu görev, bozulan sıhhati yüzünden sürekli kalamadığı Londra'dan çoğu kez uzak kalmasını mümkün kılıyordu. 1696'da Ticaret ve Tesisat Heyeti'ne getirildi. Bu kuruluş Ticaret ve Koloniyal Hizmet Heyeti'nin öncüsüydü. **Hobbes** yönetimde pek az bulunduğu veya hiç ünsiyet sahibi olmadığı halde, **Locke** hem sürgününden önce, hem de sonra geniş idarî ve siyasi tecrübeye sahip oldu. **Hobbes** sürgün yılları-

nı mutlakiyetçi Fransa'da, **Locke** ise liberal Hollanda'da geçirdi.

Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'si, çoğu kez muzaffer Whig'lerin 1688 inkılabındaki başarılarının sadece bir mazereti olduğu gerekçesiyle gözden çıkarılmıştır. Bizzat **Locke** bu yoruma ağırlık vermeye göz yummuştur, çünkü *İki İnceleme*'nin önsözünde, kitabın amacının *"büyük muhyimiz, şimdiki kralımız **William**'ın tahtını kurmak"* ve *"kendi adil ve tabiî haklarını seven İngiltere halkını dünya önünde mazur göstermek"* olduğunu söyler. *"İngiltere halkı bu hakları kazanmada gösterdiği metanetle kölelik ve yıkım uçurumu kıyısındayken milleti kurtarmıştır."* Her dikkate değer siyasi metin kendi çağının otobiyografik tasvirinden bir parçadır; yine de içinden doğduğu dönemle olan hayati irtibatına ilaveten, eğer bütün insanların genel çıkarına âlemşümûl bir davete sahipse büyük eserler arasına girebilir. Kendi çağının meselelerine tamamen gömülmüş bir siyasi inceleme, taraftgir bir risalenin seviyesi üzerine asla çıkamaz. Öte yandan, kendi çağından yalıtılmış bir siyasi eser de kısır ve soyut kalmaya mahkumdur. *İki İnceleme*, **Locke**'un siyasi tecrübe ve ilgilerine sahip olmayan bir adam tarafından yazılamazdı, yine de **Locke**'un felsefi rasyonalizmi, aydınlık sağduyusu ve ruh hürriyeti olmasaydı, bu eser modern liberalizmin İncil'i durumuna gelmezdi.

Hobbes gibi **Locke** de tabiat hali kavramından kalkar. Bununla birlikte **Locke** kalkış noktasından hareketle farklı bir yoldan gider ve değişik bir güzergâha varır. Kuvvet ve hilenin üstün hakimiyeti elinde tuttuğu bir ormandan pek farklı tabiat hali düşünmeyen **Hobbes**'a benzemez bir şekilde, **Locke** iyimser bir bakış açısına sahiptir. **Hobbes**'un tabiat halinde, tabiî konum yoktur, sadece her ferdin işine geldiği gibi gücünü artırmak ve korumak için davrandığı tabiî hak vardır. Bunun zıddına, **Locke**'un tabiat halinde yaşayan insan kavramı, örgütlü toplum insanından bariz bir fark yansıtmaz. **Locke** insanların bir çeşit hukuk ve düzen olmaksı-

zın bir arada yaşayabileceklerini tasavvur edemez ve tabiat halinde kural koyan, tabiatın kanunudur: *"Tabiat hali bu düzeni yürütecek bir tabiî kanuna sahiptir. Bu kanun herkesi icbar eden kanuna ve bütün insanlığın başvurmadan edemeyeceğini öğrendiği bir mantığa sahiptir. Mantık ve kanun birdir. Buna göre bütün insanlar eşit ve bağımsız oldukları için, hiç kimse bir diğerinin hayatına, sağlığına yahut mülkiyetine zarar vermemelidir."*

Tabiat kanunu, akıl aracılığıyla neyin doğru neyin yanlış olduğunu tanımlar. Eğer kanunun ihlali ortaya çıkarsa cezaların infazı tabiat hali içindedir, *"kanunu ihlal edenin bir dereceye kadar cezalandırılma hakkını herkesin eline vermekle kanunun çiğnenmesine engel konulmuş olur."* **Locke**, nüfuz edici bir şekilde, zorlayıcı bir görevli bulunmaksızın hiçbir kanunun olamayacağını ve tabiat kanununda zarar gören tarafın kendi davasını halletmeye selahiyetli ve suçluya hüküm uygulamaya ehil bulunduğunu belirtmiştir.

Fiiliyatta, **Locke**'un tabiat hali olarak tasvir ettiği hukuki durum hâlâ (**Locke**'un zamanında bulunduğu gibi) iki sahada mevcudiyetini korumaktadır. Birincisi, sözüm ona ilkel topluluklarda hukuk, o topluluk üyelerinin tanıdığı bir hukuk yapısı vardır. Kanun çiğneme olaylarında, zarar gören taraf (veya ailesi) kötülüğü yapanı izler, cezalandırır veya ondan tazminat alır. Öldürülmüş kurbanının akrabası, katili öldürdüğünde, ilkel toplumun gözleri önünde cinayet işliyor değildir; fakat bunu yapmakla hukukun kutsallığını yeniden ihdas etmektedir: Katile karşı savunulacak hukukun yetkili görevlisi odur, çünkü henüz üçüncü tarafı oluşturan yargıçlar ve hukuku zorlayacak uzman görevliler yoktur. İkincisi, sözüm ona gelişmiş milletler arasında tabiat hali hazırda devam etmektedir. Emin olmalıyız ki, bağlayıcı ve varlığı kabul edilen bir beynelmilel kanun, bir hukuki yapı bulunmaktadır. Ne zaman beynelmilel kanun çiğnense zarar gören devlet saldırganı cezalandırmaya yetkilidir. Böyle cezalar ve tazmin yolları beynelmilel hukuka aykırı sayılmaz,

fakat onun kendi savunması ve yeniden inşasının hak kazandığı davranışlar olarak görülür.

Demek ki, tabiat halinin kanunu üç önemli noktada eksiktir. Önce, yeterince açık değildir. Eğer bütün insanlar saf akılla yönlendiriliyor olsaydı hepsi aynı kanunu göreceklerdi. Fakat insanlar menfaatleri sebebiyle tarafgir olurlar ve kendi menfaatlerini hukukun umumi kaideleri gibi yanlış yorumlamaya yatkındırlar. İkinci olarak, niza ortaya çıktığında şahsı tehlikeye girmeyecek üçüncü taraf, yargıç yoktur. Kendi çatışmalarını yargı alanına sokacak kimseler ihtiras ve intikamla sürüklenmeye hazır haldedirler. Üçüncü olarak, tabiat halinde zarar gören taraf her zaman kanunun âdil hükmünü yerine getirecek kadar güçlü olmayabilir: *"Demek ki, insanlık tabiat halinin bütün imtiyazlarına mukavemet ederek değil, fakat hâlâ bu tabiat halindeyken kötü şartlar içine düştükleri için hızla topluma sürüklenirler."* Toplumsal sözleşmenin amacı, düzeni ve düzenli kanunu ihdas etmek, böylelikle tabiat halinin belirsizliklerinin bilinen kanunlardaki öngörülebilirliğe ve tarafsız kurumlara yerini bırakmasını sağlamaktır.

Toplum bir sözleşmeyle başlatıldıktan sonra, hükümet yeni bir sözleşmeyle değil, bir *mütevelli güven*'le başlar. Teşrîî kuvvet diğer kuvvetlerin bilhassa icra kuvvetinin boyun eğdiği *"üstün güç"*tür. Yine de, kanun yapma yetkisini elinde bulunduranlar yönetimin diğer unsurları içinde izafi üstünlüğe sahiptir. Kanun yapıcının üstünde daha büyük bir şey yine de vardır: Halk. **Locke** teşrîî kurumu bir *"(emanetçi) mütevelli iktidar"* olarak görür. Sıradan bir güvenin doğması için üç kısım gereklidir: güveni hasıl eden güvenen, tesis edici güvenin yönetimiyle görevli mutemet ve menfaatine güven husule getirilen yararlanıcı [veznedar-mutemet-memur]. **Locke**'un hükümet anlayışına göre emanetin sadece iki tarafı vardır: Bir yanda halk hem güvenen (tesis edici) hem istifade edendir, diğer yanda kanun koyucu yani mutemet (vekil).

Bir emanetin başlıca karakteristiği, mutemetin öncelikle haklarını değil mecburiyetlerini öne çıkarması, bunlarla olan bağlılığının faraziyenin temelini oluşturmasıdır. Emanetin amacı istifade edenin menfaatiyle belirlenmiştir, mutemetin iradesiyle değil. Mutemet [emanetçi] gerek güvenenin, gerekse istifade edenin [lehtarın] hizmetkârı olmaktan fazla bir şeydir ve güvenen tarafından vazifesini ihmal vukuunda hesaba çekilebilir. Kanun koyucu, bir mutemetten fazla bir şey olduğu için, kanun koyan faaliyet güveni doğuran duruma ters düştüğü zaman, halkta hâlâ kanun yapan organı görevden almak veya değiştirmek üstün iktidarı kalır; zira emanetle bir hedefe varmak üzere verilen iktidar bu hedefle sınırlandırılmıştır. Bu hedef açıkça ihmal edildiği veya muhalif herhangi bir durum ortaya çıktığında güvenin güçlendirilmesi zorunludur ve iktidar onu verene intikal eder; kendi güvenlikleri ve çıkarları için hangisi iyidir diye düşündüklerinde, onlar yeniden ayarlama yaparlar.

Demek ki, **Locke, II. James**'i *"Kral ve halk arasındaki asıl sözleşmeyi"* ihmal etmekle suçlayan *"Görkemli İnkılap"* bânilerinden daha ileri gider. Krallığın sözleşmeci kavramı ilâhî hakka dayalı krallık teorisine büyük bir hücumdur, saldırıya uğrayan bu teoride kral -ve yalnızca kral- yönetme hakkını Tanrı'dan alır. Sözleşme öğretisinde kral ve halk eşit unsurlar olarak aynı düzleme yerleştirilir. **Locke** bir emanet olarak hükümet kavramı gelişmesini şöyle tanımlar: Güvenen (ve istifade eden) taraf haklara sahiptir; bir vekil, mutemet olarak, hükümetin sadece görevleri vardır. Bu görevler güvenenin ve istifade edenin menfaatleriyle tarif edilebilir, mutemetin değil. İlâhi hak teorisinde, sadece yöneticinin hakkı vardır; sözleşme teorisinde hem halk, hem yönetim haklarına sahiptir; **Locke**'un bir *mütevelli heyet olarak yönetim* kavramında *sadece halk haklara sahiptir.*

Hobbes toplum ve yönetimin kuruluşunu tasvir ederken, ahdin yapılmasını dikkatle uyruklara hasretmiştir; egemeni onlar bütün iktidarı kendisine devrederek getiriyorlar.

Uyruklarla egemen arasında hiçbir sözleşme yoktur; sadece uyruklar uyruklarla anlaşırlar, çünkü **Hobbes** yönetilenlere karşı bir sözleşme uyarınca görevler sahibi olan bir hükümet kavramını ortadan silmek konusunda endişe sahibidir. Buna benzer bir şekilde, **Locke** ahdin yapılmasını, bir hükümet değil bir toplum kurmak üzere uyruklara hasreder, yine de **Locke**'un amacı **Hobbes**'unkine tamamen zıttır. **Locke**'un hükümeti, yönetimi, halkla herhangi bir sozleşme yapmış bir taraf değildir, çünkü devlete halka rağmen herhangi bir hak vermek istemez. **Locke**'un devleti asla Hobbesçu egemen haline gelmez fakat onu kuran toplumun amaçlarının bir aleti olarak kalır. Tabiî kanunun güçlü bir mümini olarak **Locke**, yönetime, Hobbesçu bir tarzda kanun yapmaktan ziyade *kanunu keşfetmek* çabasını yüklemiştir. **Locke**'un anlayışında *kanun devletten önce gelir*, fakat **Hobbes**'ta devleti takib eden kanundur.

Yönetime takaddüm eden haklar arasında, **Locke** mülkiyet hakkını öncelikle vurgular. Yönetimin başlıca amacı, insanların medeni toplum uğruna tabiat halini terketmelerinin sebebi, *"hayatlarının, hürriyetlerinin, kanunlarının karşılıklı korunmasıdır ki, buna ben genel bir ad veriyorum, mülkiyet."* Bu geniş **Locke**'çu mülkiyet kavramı insanın sadece ekonomik ihtiyaçları ve menfaatlerini aşar ve onun *"hayat, hürriyet ve mutluluk arayışı"* yörüngesine giren herşeyi kapsar; **Locke** mülkiyetten sözederken, günlük dilde, anlatılmak istenenden daha geniş bir davranış ve fırsat bölgesini düşünür. Sıraladığı hususlar arasında iktisadi mülkiyeti belki en önemli olarak savmaktadır, fakat hatırlanmalı ki, **Locke**'un mülkiyetten anladığı, mülkiyet sahibinin başkalarına olan köleliğini engelleyip sahibini özgürleştiren bir değerdir.

Locke'un mülkiyet kuramı, özel mülkiyetin nasıl farklılaştırılabileceği araştırmasıyla başlamaktadır. Her insanın kendine mahsus mülkıyeti olduğu içindir ki, *"bedeninin çabası (zahmeti), ve elinin ürünü mahsusen kendisinindir diyebiliriz."* Emek mülkiyeti yaratır: Tabiat kaynaklarıyla *"kar-*

şan" insan çabası özel mülkiyeti haklılaştıran yegâne belirleyici kıstastır. Demek ki **Locke**, mülkiyeti, onu *"kanun"* koruduğu için haklılaştıran temeli yok sayar ve bunun yerine kanunun gerisindeki kanuna rücu eder, insanın kendi vücudu üzerinde mevcut olan mülkiyetinin emeğine kadar uzandığını savunan tabiat kanununa.

Fakat, emek mülkiyet yaratmaktan fazlasını yapar. Aynı zamanda, *mülkiyetin değerini de belirler. "Doğrusu, emektir"* diyor **Locke**, *"herşeye değer farkı koyan."* Gerçekten, *"İnsanların hayatta kalmaları için lüzumlu olan yeryüzü ürünlerinin onda dokuzu emek mahsulüdür"* diyecek kadar değerde emeğin payını yeterince yüksek tutmada ısrar eder.

Bu Locke'çu mülkiyet kuramı daha sonraları kapitalizmin savunulmasında kullanılmış, ama **Marx** öncesi sosyalistlerin elinde kapitalizme hücum için güçlü bir silah olmuştur. **Locke** ferdî çaba ve inisyatif temelinde mülkiyeti savunduğu zaman, yeni bir ticari ve sınaî kapitalizmin üretken kapasitelerini baskıcı bir devletin sınırlayıcı geleneklerine karşı savunmuştur. Mülkiyeti emeğin hakkı ve değerin kaynağı haline getirmekle, **Locke**, yeni bir sınıfın yükselişini yeni bir siyasi iktisat diline tercüme etmektedir. Her ne kadar kendisi bir merkantilist ise de, **Locke**'un iktisadi felsefesi becerikli ve çalışkan girişimcinin felç eden kuvvet ve âdetlerden kurtulmasına yardımcı oldu. **Locke**'tan bir buçuk yüzyıl sonra sosyalistler onun mülkiyet teorisini temel üretim araçları üzerinde kamu denetimi veya kamu mülkiyeti taleplerini ileri sürmek için kullandılar. Böyle yapmakla **Locke**'tan daha ilerici olduklarını ispat etmiş olmuyorlardı, ama 1690'dan o güne kadar iktisadi vakıalar mülkiyetin temerküzü istikametinde ve sanayide, ticarette kontrol gücünün artacağı şekilde değişmişti.

Locke bir şahsın *ne kadar mülkiyet* sahibi olmak hakkını ileri sürmesi gerektiği konusunda, tutarlılığı bakımından açık bir teori geliştirmedi. Genel olarak, mülkiyet hakkı-

nın sınırlı olduğunu kabul etmiştir: *"Mülkiyet hakkını kötüye kullanmaktan önce (kullanmaksızın) hayatının idamesi için gerekli olan neyse, emeğinin hakkıyla bu kadar mülkiyeti elinde bulundurabilir; bunun ötesinde kalan, payından fazlasıdır ve başkalarına aittir."* Bu insanın sınırlı tüketim kapasitesine dayalı izafi mülkiyet eşitliği ebediyyen devam edebilmelidir, değil mi ki paranın icadı ve ona bir değer atfetmede insanların sözsüz anlaşması (rıza ile) daha büyük sahiplikler ve onlar üzerinde haklar başlatmıştır.

Burada **Locke**'un uyguladığı kıstas, bozulabilirliktir. Para icat edilmeden önce, insan dünya ürünlerini istif etme (biriktirip saklama) ve onları çürütüp ziyan etme hakkına ahlâkî zeminde sahip değildi. İnsanın ziyan edilebilecek mallar kullanma yeteneği hakka dayanarak sahip olabileceği mülkiyet miktarını belirledi. Daha sonraki merhalede, insan, bozulabilir (erik gibi) meyvaları dayanıklı (ceviz gibi) olanlarla değiştirdi. Erikleri elden çıkarmakla topluma karşı vazifesini yaptı, zira kendi elindeyken ziyan olmalarını önledi. Dayanıklı cevizden daha dayanıklı altına veya parlak bir çakıla veya elmasa geçmek sadece kuçuk ve mantıki bir adımdır. Eğer bu kalıcı dayanıklı malları (altın, elmas, para gibi) hayatı boyunca istif ettiyse, başkalarının haklarını işgal etmedi.

Demek ki **Locke**, parayı *"insanların bozulmadan saklayabileceği bazı kalıcı şeyler ve insanların karşılıklı rızayla gerçekten lüzumlu ve fakat ziyan olabilir hayat maddeleriyle mübadelede kullanabilecekleri bir şey"* olarak tanımlamaya varır. Mülkiyet öğretisinde **Locke**, mülkiyetin makul bir eşitliğini konumlandıran tabiî hukukla, paranın kullanılmasından insanların rızasıyla ortaya çıkan mülkiyet eşitsizliği arasında bir uzlaşma için hiçbir ciddi teşebbüste bulunmaz.

Mülkiyet hükümetten önce gelir ve insanların siyasi bir toplum uğruna birlik oldukları *"büyük ve başlıca hedef"*tir. Devam eder ki, devlet *"hiçbir kimseden mülkiyetinin hiçbir parçasını rızası olmaksızın alamaz."* Hatta bir memle-

ket serbestçe seçilmiş temsilî kurumlar uzerine oturtulmuşsa bile, *"uyrukların durumlarını keyfî olarak değiştiremez."* Amerikan Anayasası'nın Ondördüncü Değişikliği bu Locke'çu düşunceyi içine alır ki, hiçbir eyalet *"hiçbir şahsı kanuni karar olmadan hayatından, hürriyetinden veya mülkiyetinden mahrum bırakamaz"*.

Stuart despotizminin ışığında yeterince anlaşılabileceği gibi, **Locke** icra gücüne karşı derin bir güvensizlik duyar ve halkın temsilî iradesi olarak veya hiç olmazsa seçmenlerin çoğunluğunun temsilî iradesi olarak kanun koyucuya güveni daha fazladır. İcra gücü *"görünür bir şekilde"* teşri makamlarına *"bağlı ve hesap verici"*dir *"ve değiştirilip yerinden alınması uygundur."* Kanun koyucu üstündür, fakat mutlak olarak değil; üstünlüğü yönetimin diğer organlarıyla olan ilişkisi içindedir ve kanun koyucunun sınırlandırmaları hükümetin hedefi, yani insanların hayatının, hürriyetinin ve mülkiyetinin korunmasıdır.

Hususen, **Locke** kanun koyucunun iktidarının dört esaslı sınırlandırmasını sıralar: Birincisi, kanun herkese - zengin veya fakir, saraylı veya çiftçi- eşitçe uygulanmalıdır; ikincisi, kanun keyfî ve baskıcı olmamalıdır, fakat halkın çıkarına düzenlenmelidir; üçüncüsü, kanun koyucu, halkın veya temsilcilerinin rızası olmadan vergi koymamalıdır; dördüncüsü, kanun koyucu, kanun yapma yetkisini kimseye devretmemelidir. Bu dördüncü sınırlandırmayla, **Locke** kanun yapan meclis yerine idarî kararlarla hükümet etmeye muhalefet etmektedir. İcra kuvveti her zaman belirsizlik ve keyfilik perdesi altındadır, halbuki kanun yaparak hükümet etme belirlilik (kesinlik) ve Kanun Hakimiyeti demektir.

Locke'un siyasi felsefesinin bu kısmı İngiltere'den daha çok Birleşik Devletler'de hayatiyetini korudu. İngiltere'de on sekizinci yüzyıldan beri kabine yönetiminin gelişmesi güçlü ve etkili icranın içte taşıdığı kötülük hakkında **Locke**'un bazı şüphelerini tekzip etmiştir. **Locke**'un korkularının rağmına İngiltere despotizme varmadı, her ne kadar kanun ya-

pıcı gücün üzerine icranın gölgesi (mamafih, icra da bir kanun yapıcı heyet idi) düşmüşse de. Öte yandan Birleşik Devletler'de, icranın oy avcısı büyüsünü kaybetmeyen şeytan teorisi, Locke'çu kanun koyucusunun kutsanmışlığıyla bir zıddiyet yarattı.

Hobbes toplum birliğini devam ettirmek için zorlama ihtiyacı olduğu görüşünden öylesine kuvvetli etkilenmişti ki, hükümetsiz toplum düşünemezdi. Hükümetin çözülmesi onun için bütün düzenin ve düzenliliğin sonu, medeni yaşayışın yok olup tabiatın barbar haline dönüş demekti. **Locke** *devlet ve toplum arasında kesin, keskin bir ayrım* yapmakla klasik liberalizmin başlıca öğretilerini beyan etmektedir. Bu ikisinden, toplum çok daha önemli ve uzun ömürlüdür. Hükümetin çözülmesi toplumun çözülmesini gerektirmez; halbuki toplum *"çözülmüşse, bu toplumun yönetiminin ayakta kalamayacağı kesindir."* **Locke**, toplumun yıkımının çoğu kez dış kuvvetin eseri olacağını zikreder; fatihlerin kılıcıyla toplum parçalanır. Fakat yönetim içinden çözülürse, -**Hobbes**'un yaptığı gibi- peşinden kaos beklemez; fakat gelecek olan, mütevelli heyetinin değişmesidir; yeni bir hükümet, toplumun hedef ve amaçlarına hizmet için kurulacaktır. Genellikle, hükümet eğer halkın tevdi ettiği emanete hiyanet ederse içinden çözülür, halk da yeni bir hükümet teşkil eder.

Mutlak monarşi, **Locke**'a göre, *medeni yönetimin hiçbir şekli değildir* ve tabiat halinden daha kötüdür. İkincisinde, kendi davasında herkes yargıçtır, halbuki mutlak monarşide bir kişi hürriyete sahiptir: Kral. Medeni toplumda ne zamanki kanun yapıcılar *"halkın mülkiyetini elinden almaya, mahvetmeye veya keyfi iktidar altında halkı köleleştirmeye heves ederlerse"* yönetim bozulmaya uğrar. Aynı şekilde, yönetim baş icracı tarafından içerden yıkılabilir, eğer o keyfî iradesiyle kanun koyucuların yasalarını çiğner, kanun meclisini toplanmaktan veya serbestçe hareketten alıkoyar, serbest seçimleri engeller veya halkı bir yabancı kuvvete boyun eğmeye bırakırsa: *"Böyle ve buna benzer durumlarda, yöne-*

tim bozulacak olursa, halk kişileri veya yönetim biçimlerini yahut her ikisini de kendi güvenlikleri ve iyilikleri için en uygun saydıkları gibi değiştirebilme ve yeni kanun koyucular dikme hürriyetine sahiptir."

Locke'dan önce, itaatsizlik teorileri, otoriteye direnme durumunu haklı çıkarmak gerektiğinde çoğu kez bir mazeret unsurunu ihtiva ederdi. **Locke** durumu tersine çevirmiştir, keyfî hükümdarın kanun karşısında haydut ve asi olduğunu ilan ederek. Buna mukabil, halk böyle despotlara isyan ederek kanunu korumaktadır: *"Bütün durumlar ve şartlarda otoritesiz kuvvete karşı gerçek çare kuvvet kullanarak muhalefet etmektir"* ve otorite (izin) olmaksızın kuvvet kullanan hükümdar, yönetici, savaş saldırganı muamelesi görmelidir. **Locke**, kendi direnme teorisini iki yoldan nitelendirir: Birincisi, kuvvet halk tarafından sadece adaletsiz ve kanunsuz kuvvete karşı kullanılmalıdır. İkincisi, itaatsizlik hakkı bir kişi veya baskı altında olduğunu kabul eden küçük bir grup insan tarafından kullanılmamalıdır; kötü yönetim ve baskıdan zarar gören halkın çoğunluğu tarafından kullanılmalıdır.

Devletlerin sahip oldukları kanunların üstünde bir yüce kanun olduğu konusunda **Locke**'un ısrarı, demokratik milletlerin geleneklerine derinden işleyen bir kavrama ulaşmıştır: Kanuna itaat yüce bir fazilettir, ama medeni hayatın en yüce fazileti değildir. Demokratik yönetim muhalifleri, **Locke**'un koyduğu şekilde siyasi nizamı yönetilenlerin rızasına bağımlı kılmanın *"sık sık isyan için bir maya bıraktığı"* hücumunda bulunmuşlardır. **Locke** bu hücumun yerinde olduğunu inkâr etmez, ama kendi hipotezinin bir başka görüşten daha fazla anarşi ve isyan davet etmediğini iddia eder. Önce, halk sefalete bırakılmışsa, hangi yönetim biçimi olursa olsun isyan edeceklerdir; yöneticiler *"ister kutsal ve ilâhî, cennetten inmiş veya icazetli olsunlar, onlara hangi rütbeyi verirseniz verin aynı şey olacaktır."* İkinci olarak, **Locke** insanların kamu idaresindeki her küçük yanlış yüzünden isyan etmediklerini vurgular (Bağımsızlık Bildirisi'nin dediği

"hafif ve gelip geçici sebepler" yüzünden). Üçüncüsü, ki burada **Locke** savunmadan saldırıya geçiyor, rızaya dayalı yönetim halkın isyan hakkıyla bir çift oluşturduğu zaman *"isyana karşı en iyi çit"* çekilmiş olur. Serbest iletişim kanalları ve anlayış bir toplumda ne kadar muhafaza edilebilirse, ihtilâl için o kadar az gerek vardır.

1690'da bir iddia olan, o zamandan bu yana tecrübe edilmiş bir olay haline geldi. Demokrasinin içinde anarşi ve isyan tohumları taşıdığı yolundaki suçlamaya en iyi cevabı son üçyüz yılın siyasi tarihinde bulabiliriz. Yönetimin İngiliz ve Amerikan sistemleri, **Locke**'un isyan hakkını tanımış olmakla dünyanın gördüğü en istikrarlı ve en başarılı toplumları olduklarını ispat ettiler ve aynı şey (boyları küçük, ama hürriyet ihtişamı büyük) Hollanda, İsviçre ve İskandinav ülkeleri için de söylenebilir. Tersine, düzen ve istikrar uğruna inkılap hakkının reddedildiği yerlerde, *coup d'état*'lar, kan dökmeler, entrikalar, fesatlar, karşı fesatlar ve bir aşırı uçtan diğerine şiddetli savrulmalar siyasi sonuç olmuştur. Bu, bilhassa militarist diktatörlüklerin ve totaliter rejimlerin siyasi çetelesi olmuştur.

Locke'un yönetim teorilerine kendilerini bağlamakla, İngilizler Amerikan İhtilali vakıasını desteklemiş oldular (Hindistan'ın ve diğer kolonilerin barışçı bağımsızlıklarını da) Bağımsızlık Bildirisi baştan aşağı **Locke**'tur ve Amerikan siyasi sistemi doğrudan **Locke**'a kadar götürülebilir niteliktedir -mülkiyetin ihlâl edilmezliği, sınırlı yönetim ve bireylerin ellerinden alınamaz hakları. **Locke** genişleyen bir ticaret toplumunun şartlarında yazmakla, düşüncelerinin dinamik bir öncü ülkenin ihtiyaçlarına uymasını mümkün kılmıştır.

Herşeyden öte, **Locke**'un ısyan hakkını savunması Amerikan İhtilali'ni yapanları büyük ölçüde makul gösterir. Birçok yönden Locke'çu bir rasyonalist olan ve hürriyet, hoşgörü aşığı **Thomas Jefferson, Locke**'un isyan teorilerinin Amerikan versiyonunu şu klasik cümlede ifade etmiştir:

"Hürriyet ağacı zaman zaman vatanperverlerin ve tiranların kanlarıyla sulanmalıdır." Belli bir zamanda hangi sosyal veya ekonomik sistem mevcut olursa olsun -ister öncü bir sınır ülkesi veya eski yerleşik bir toplum, isterse gözüpek, acar, kendine güvenen veya olgun, kuşkucu endüstriyalizm, refah devleti veya tecrübî demokratik sosyalizm- isyan hakkı İngiliz ve Amerikan siyasetinin büyük ve belki de en büyük geleneği olarak kalmıştır. İsyan edebilirlik bizatihi, paradoksal olarak, bir gelenek haline dönüşebilir: İnsanın haysiyeti ve ruhunun yıkılmazlığı geleneğine.

On yedinci yüzyılda monarşi ve parlamentonun hakimiyet için mücadelesi zamanın başat meselesi oldu. İngiltere'de parlamenter üstünlük 1688 ihtilaliyle nihai olarak teyid edildi. Fransa'da monarşi kendi iktidarına gösterilen bütün direnişlerin hakkından gelebilecek gücü gösterdi ve 1614'den sonra Etat Generaux 1789'a kadar toplanmadı ve 1789'da artık çok geçti. XIV. Louis'nin şahsi yönetimi (1661-1715) Avrupa'da mutlakiyetçi krallık için bir ölçü koydu; Fransa, nüfus ve refah bakımından sahip olduğu güç kadar sanat ve edebiyatın gözbebeği olarak da üstünlüklere sahipti.

Bununla birlikte, *le grand monarque*'ın muhteşem yönetiminin maliyeti çok büyüktü. 1685'te, bir yüzyıl önce (1598) Protestanlara dinî müsamaha tanımış olan Nantes Fermanı'nı feshetti. Böylelikle birçok Protestan Fransa'yı terke zorlandı. Huguenotlar Fransız ticaret ve sanayisinde gayretli bir unsur oldukları için, onların göçü Fransa'yı XIV. Louis rejiminin son zamanlarında tehdit eden iktisadi zorlukların ve iflasın büyümesine katkıda bulundu.

Siyasi olarak, Nantes Fermanı'nın feshi Fransız ruhban sınıfına ve mutlakiyetçiliğine azımsanamıyacak bir zarar verdi; çünkü İngiltere'ye sığınan Huguenot mültecilerinin yazdıklarıyla Fransa -ve Avrupa'nın eğitim görmüş zümresinin dili olan Fransızca yoluyla- 1688 İngiliz inkılabı ve

onun göze batan hürriyetçi felsefesiyle doğrudan temasa geçti. Bilimde İngiliz etkisi **Newton**'un eserleri yoluyla doğrudan hissediliyordu, felsefe ve siyasi düşüncede **Locke**'un adı on sekizinci yüzyıl Fransa'sını istila etmişti. **Locke**'un *İnsan Anlayışı Hakkında Deneme*'si, deneyi bilginin tek kaynağı olarak vurgulamış ve böylelikle dolaylı yoldan akıl ve gözlemden ziyade otoriteyi vurgulayan hayat çerçevesine muhalefet etmiştir. Doğrudan ise, **Locke**'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'si ve *Hoşgörü Hakkında Mektuplar*'ı düşünce ve eğitimin ilahi haklar ve ruhbanlık denetimi altında bulunduğu despotik krallığın yerini siyasi liberalizme ve entellektüel bireyciliğe bıraktığı yeni bir toplum düzeninin özetini vermiştir.

Voltaire (1694-1778) 1726'dan 1729'a kadar İngiltere'de kaldı ve onun *İngilizler Hakkında Mektuplar*'ı (1734), Fransız -ve Avrupalı- okurlar zümresine, bakış açısı bakımından dünyevi, dinde hoşgörülü ve kanun hakimiyetine saygılı bir hürriyet ve sağduyu ülkesi göstermiştir. **Voltaire**, burjuvazinin İngiltere'de yükselen prestijinden memnuniyetle etkilenmiş ve aynı zamanda ticaret ve alışverişte kazanılmış servetin doğurduğu ferdî hürriyetten etkilenmiştir. Birçok on sekizinci yüzyıl Fransız *filozof*u gibi, **Voltaire**, mülkiyetin istikrarını temin eden bir siyasi düzenle ve ferdî düşünce ve kanaatin hürriyetiyle tatmin olur durumdaydı; halk eliyle demokratik yönetim, henüz yüzyılın sonlarına gelinmeden ciddiyetle tartışılmayacak olan bir ideal sayılıyordu.

Voltaire'in Fransa'ya döndüğü yıllarda, bir başka seçkin Fransız yazar, **Montesquieu** (1689-1755), olanları kendi gözüyle görmek üzere İngiltere'ye gitti. **Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu** itibarlı bir soylu aileden gelmekteydi. Ailesi bir zamanlar Protestanlığı kabul etmiş, sonra terketmişti. **Montesquieu** kendi döneminde âdet olan klasik bir eğitim aldı ve Latin edebiyatı çalışmalarından, Stoacılıkla ilgili olarak hayatı boyunca muhafaza edeceği bir derin etki edindi. Stoacıların dinî hoşgörüsüne dalmış haliyle, yirmi iki yaşında, antik çağ pagan filo-

zofların ebedî lanete müstahak olmadıklarını ileri sürdüğü bir deneme yazdı. **Montesquieu** hukuk eğitimi görmüştü ve genç yaşta Bordeaux'da hukuk idaresine karıştı. Bu canlı şehirin yakınlarında, doğum yeri olan aile şatosu vardı. 1716'da amcası öldü ve baş yargıçlık görevini ona miras bıraktı. Bu hizmeti ancak on yıl yaptı ve kendini en sevdiği faaliyet olan yazmaya adamak üzere istifa etti.

Bu dönemde **Montesquieu** Avrupa çapında seçkinlik sahibi oldu. 1721'de, otuz iki yaşındayken (Cenevre'de isimsiz olarak) Paris salonlarında edebî bomba tesiri yapan *İran Mektupları*'nı yayınladı. Paris'e ziyarete gelen iki hayalî İranlının mektupları aracılığıyla **Montesquieu** Batı dünyasının akıldışı ve kusurlu yanları karşısında önyargılı olmayan gözlemcilerin tepkisini sergiledi ve iki hayalî İranlı icat etmek, ona başka türlü olsaydı pek nazik durumlar yaratabilecek bir kolaylık sağladı; böylece bazı tabuları ele alabildi, onlar hakkında yorumlar yapabildi. Kitabın başarısı yabancı ziyaretçilerin Paris'in aşk hayatı hakkında ayrıntılı gözlemleri ve karşılığında İran'daki haremağalarından kendi haremleri üzerine aldıkları ayrıntılı raporlarla arttı. Aynı zamanda, eğer İranlı ağzıyla yapılmasaydı yapılamayacak olan, Roma Katolik Kilisesi'nin hicviyesini de yaptı. Papa, insanları *"üçün bir olduğuna, yenilen ekmeğin ekmek olmadığına, içilen şarabın şarab olmadığına"* inandıran bir sihirbaz olarak tasvir edildi ve rahipler *"her zaman alan, hiçbir zaman vermeyen insanlar topluluğu"* olarak karakterize edildi. Daha da ciddi bir nokta, *"Protestanların her gün zengin ve güçlü ve katoliklerin daha zayıf olacakları"* konusundaki beyanlardır.

İran Mektupları'nın siyasi hicviyesi böylelikle iki İranlının belirsiz kimliği içine saklanmış, alaycı ruhban aleyhtarlığı ve Doğu ve Batının karşılaştırmalı şehvet düşkünlüğü dile getirilebilmiştir. 1726'da **Montesquieu** -alışılmadık genç bir yaşta- Fransız Akademisi'ne teklif edilmiş, fakat **Kral XV. Louis** buna itiraz etmiştir. 1728'de Fransız edebiyatının

"ölümsüzler" sınıfına girme hakkını kazanmaya yeterlik almıştır.

Aynı yıl içinde, Avusturya, Macarıstan, İtalya, İsviçre, Almanya ve Hollanda'yı kapsayan bir seyahate çıktı; Hollanda'dan 1729 sonbaharında İngiltere'ye geçti ve orada 1731 baharına kadar kaldı. İngiltere'de İngiltere'nin Lahey elçisi **Earl of Chesterfield**'in rehberliğinde gezdiği için kolayca Londra'nın en seçkin zümrelerine girebildi. Aynı zamanda saraya takdim edildi. Zekâsı ve kibarlığıyla **Kraliçe Caroline**'in gözdesi oldu. Bilime olan ilgisi yüzünden (gençliğinde **Montesquieu** tabiat tarihi, anatomi ve botanikle ilgili çalışmalar yapmıştı) *Royal Society*'nin, dünyanın en önde gelen bilim kuruluşunun üyesi seçildi; İngiltere'nin başlıca bilim adamlarıyla kurduğu yakın dostluk ömrünün geri kalan kısmında devam etti.

Montesquieu, İngiliz yönetimini anlamada ciddi çabalar gösterdi. Her iki Parlamentoyu izledi, tartışmalar hakkında notlar aldı ve sayısız siyaset adamıyla tanıştı. Aynı zamanda İngiliz yönetiminin teorisini inceledi ve insanlığın büyük öğretmeni dediği **Locke**'un büyük hayranlarından biriydi. **Montesquieu** İngiliz siyasetinin o donemdeki bozulmasının tamamen bilincindeydi ve diğer ciddi çıkmazları da gördü. Yine de izlenimi toptan memnuniyet vericiydi. Fransa'nınkilerle karşılaştırıldığında, İngiliz sosyal ve siyasi şartlarının tercihe şayan olduğu görüşündeydi.

Voltaire gibi, **Montesquieu** de İngiliz aristokrasisinin ve burjuvazisinin mutedil sağ duyusuna hayran kaldı. Siyasi gazetecilik serbest ve gözüpekti ve Fransa'nın kinizmi, bozulması ve sansürcülüğünden sonra İngiltere kamu hayatının ciddiyeti onu esir aldı. Fransız hayatında daha çok renk ve şevk vardı ama İngiltere'nin sağlamlığı -ve çoğu zaman sıradanlığı- kinizm tarafından aşındırılmayan hiçbir ciddi konunun tartışılmadığı Paris *salonlarının* göz kamaştırıcı parlaklığından, siyasi bakımdan daha arzuya şayandı. İngiltere'de kaldığı süre içinde, **Montesquieu** *"aşağı"* sınıfların

şartları hakkında hiçbir çalışma yapma çabası göstermedi, ama kendini üst sınıflar ve seçkin bilim adamlarıyla temasa hasretti. İngiltere için tasvir ettiği tabloda halkın fakirliği ve sefih kasabalar yer almaz, çünkü **Voltaire** gibi, **Montesquieu** da toplum konularıyla hemen hiç ilgili değildir.

Montesquieu 1731'de yazacağı kitapların tasarıları ve düşüncelerle dolu olarak Fransa'ya döndü. 1734'de *Roma'nın İhtişamı ve Çöküşü Üzerine Düşünceler*'i yayınladı. Roma tarihi, kısa süre sonra tamam olarak geliştireceği gözde teorileri için uygun bir başlangıç noktası teşkil ediyordu. Bir devletin kendi hatalarını ve suistimallareni düzeltme yeterliği konusunda **Montesquieu** Roma'yı Kartaca'yı, Atina'yı ve İtalyan şehir-devletlerini zikreder; kendilerini çözümleyip kendilerini düzeltmedikleri dar görüşlülükten şikayetle: *"İngiltere yönetimi daha akıllı, çünkü devamlı ve devamlı olarak kendini sınayan, kendini sorgulayan bir yapı var; hatalar uzun sürmüyor ve yararlanılıyor; halka tamamen dikkat gösterici ruh yüzünden, hür bir yönetim, yani sürekli olarak hareket halinde olan yönetim kendi kanunlarıyla düzeltilme yeterliğinde olmazsa ayakta kalamaz"* der

Montesquieu'nun şöhretinin dayandığı baş eseri *Kanunların Ruhu* (*De l'ésprit des lois*, 1748)'dir. Bu kitaba hayatı boyunca emek verdiğini söylemiştir; gerçekten, ilk eserleri *Kanunların Ruhu*'nun ana düşüncelerinin işaretlerini taşır. Eserin etkisi hem düşünce hem de siyaset alanında büyük olmuştur. **Montesquieu** on sekizinci yüzyıl Fransız *filozoflarının* -rasyonel, kozmopolit hümanistler- iyimserliğini ve insan aklı yoluyla insan ilerlemesi fikrini paylaşır; yine de kitabın başlığı, **Montesquieu**'nun her ne kadar Akıl Çağı'na aitse de, bunun ötesine geçtiğini gösterir. O, *kanunların* ruhuyla ilgilidir, kanunla değil.

Geleneksel bakış açısıyla kanunun temel ilkeleri akıl yoluyla tahkik edilebilir ve kanun karakteristik olarak âlemşümul terimlerle düşünülmektedir. Tabiî hukuk felsefesinin fiilî kanuni farkları asgariye indirme temayülü, onları (ka-

nunlararası farkları) arızî görür ve kanunun özüne nüfuz etmemiş sayar. **Montesquieu**, tersine, tabiî kanunu tabiat haline münhasır kılar, *"toplumun kurulmasından önce"*sine. İnsanoğlu toplumu ve hükümeti bir kez başlattı mı, artık üç çeşit kanun, üç hukuk türü vardır: Birincisi, milletler hukuku kanunu, onların karşılıklı ilişkilerine uygulanır; ikincisi, siyasi hukuk, yönetim ve yönetilen arasında uygulanır (anayasal, kamusal, idarî hukuk); üçüncüsü, medeni hukuk, yurttaşların kendi aralarındaki ilişkileri düzenler (özel hukuk, sözleşme hukuku gibi). **Montesquieu** geleneksel bakış açısına saygı gösterir: *"Kanun (hukuk), genel olarak, madem ki dünyanın sakinlerini tümden yönetiyor, insan aklıdır; her milletin siyasi ve medeni hukuku insan aklının uygulandığı mahsus durumlardır yalnızca."* Fakat açıktır ki, genel kanundan çok hususen uygulamalarla ilgilidir.

Montesquieu, kendi programını, rasyonalizmi (âlemşümulü vurgulayan) tarihî metodla (biricikse ferdî olanı vurgulayan) dengeleyerek özetler. Bu işte kanunları şöyle tanımlar: *"Kanunlar her ülkenin ikliminе, toprağının niteliğine, bulunduğu yere ve o yerin genişliğine, yerlilerin başlıca meşguliyetlerine, çiftçi mi, avcı mı, çoban mı olduklarına göre yapılmalıdır: anayasanın tahammül edebileceği kadar hürriyetle, oturanların diniyle, eğilimleriyle, zenginlikleri, sayıları, ticaretleri, tutumları ve âdetleriyle münasebettar olmalıdır."* Kanunların nasıl olması gerektiğini işaret etmekle, **Montesquieu** içinden çıktığı Aydınlanma Çağı ile olan ilgisini devam ettirmektedir. Bununla birlikte, rasyonalizmini toplum kurumlarının, tarihin ve çevrenin deneysel temeli üzerine yerleştirir. Bu müşahhas şartlar üzerine hayal ürünü kanunlar yapılamaz, çünkü *"kanunlar nesnelerin tabiatından yükselen gerekli ilişkilerdir."*

Gerçeklerin katılığı konusundaki bu bilinç, **Montesquieu**'nun eserine zamanın imtihanına dayanacak kitlevî bir güç kazandırmıştır. Demek ki, yönetim biçimleri **Montesquieu**'ye göre fizikî ve çevre etmenlerinin bir yanıdır ve

psikolojik güdülerin -hayat tarzı- diğer yanda yer aldığı karmaşık bileşimlerdir. Onun derine işleyen işareti, İngiliz anayasasının *"güzel sistemi"*nin *"ilk önce ormanda keşfedildi"*ğini, söylemesi anayasaların mantık ilkeleri ve akıl düzlemlerinde tartışıldığı bir dönemde onun hayret verici tarihî bilincini gösterir. **Montesquieu** İngiliz siyasi hayatının kaynaklarını anayasal fermanlar yerine İngiliz halkının uzak tarihinde arama şüphesini uyandırmıştır. Her ne kadar **Montesquieu**'nun öncüleri **Aristoteles, Polybius** ve **Bodin** ise de (bir çoktan bu kadarını saydık) siyasetin kurumsal ve çevresel incelemesinde hiçbir öncü onu ilginin genişliği, gözlemdeki bîtaraflık ve geleceğin ideal ihtimalleri kadar geçmişin sevgiyle kavranılmasındaki ruh dengesi bakımından geçemez.

Montesquieu'nun ikinci anahtar düşüncesi *dengeli anayasa*dır ki, bundan çıkan *kuvvetlerin ayrılığı* öğretisi siyasi bakımdan en etkili ifadesidir. Her iki kavram da *Kanunların Ruhu*'nda İngiliz yönetimi ve siyasetine atfen geliştirilmiş ve örneklendirilmiştir. İngiltere'yi *"tutkuluca hürriyet aşığı"* bir millet olarak karakterize eder, *"çünkü bu hürriyet gerçektir,"* hürriyetin savunulması söz konusu olduğunda İngiltere refahını, rahatını ve menfaatlerini feda edebilir. **XIV. Louis**'nin askerî maceracılığına ve *ancien régime*'deki askerî erdemlere duyulan yüksek saygıya açıkça imada bulunarak, **Montesquieu**, gıpta ile İngiltere'de askerlerin mesleğindeki insanlara *"belki faydalı, fakat çoğu kez tehlikeli olan bir mesleğe mensup kişiler"* olarak bakıldığı ve sivillerin askerlerden daha çok takdir edildiklerini belirtir.

On sekizinci yüzyıl, Fransa ve İngiltere arasında kolonilerle ilgili çatışmalarla doluydu ve **Montesquieu** koloniler meselesinin dalaverelerinin cazibesine kapılmıştı. Farketmiştir ki, İngiliz yerleşikleri, kolonilere kendi yönetim biçimlerini sokmuşlardır ve *"yerleşik kılmak için gönderildikleri ormanlardaki büyük milletleri yönetmişlerdir."* Aynı zamanda, **Montesquieu** kahince öngörmüştür ki, kolonilerine bü-

yük ölçüde kendilerini yönetme bağışında bulunmakla, İngiltere onları kaybeden ilk millet olacaktır. Buna benzer şekilde, iç kanunların dış politikaya etkisini incelerken, **Montesquieu**, İngiliz devlet adamlarının *"sık sık davranışlarını halk meclisi önünde haklılaştırma mecburiyetiyle karşı karşıya kaldıklarından"* ne parlamento, ne de kamuoyu önünde hesap vermek zorunda olmayan devlet adamından *"biraz daha dürüst"* olmaya zorlandıklarını düşünmüştür.

İngiltere'nin hürriyetinin sırrı, **Montesquieu**'ye göre yönetim sisteminde yatmaktadır; ferdî hürriyeti, mülkiyeti ve aristokrasinin eski imtiyazlarını üstün tutan liberal bir aristokrat olan **Montesquieu**, İngiliz yönetim sistemini monarşinin (icra kurumlarında yer almasıyla), aristokrasinin (Lordlar kamarasının üst mahkeme ve teşri gücünün bir parçası olmasıyla) ve demokrasinin (teşri makamının diğer parçası olmasıyla) en iyi unsurlarını kendi içinde meczetmesi vakıasından etkilenmiştir. Her ne kadar devlet biçimleri - monarşi, aristokrasi ve demokrasi- İngiliz yönetiminde birleşmişse de, yönetim güçleri birbirinden ayrılmıştır. Yürütme, yasama ve yargı güçlerinin bir kişi veya bir heyette toplandığı yerde hürriyet olamaz, çünkü böyle bir temerküz, keyfî despotizme varma temayülündedir. **Montesquieu** keskince belirtmiştir ki, İngiliz sistemi despotizmin farkedilmesi için ilave unsurlara sahiptir: Yasama iki organa ayrılmıştır: Lordlar Kamarası irsi aristokrasinin imtiyazlarını temsil eder ve Avam Kamarası halk çıkarlarını korur.

Montesquieu, icra kuvvetinin yasamadan bağımsız bir monark elinde olmasını savunur. Öngörmüştür ki, eğer yürütme gücü *"yasama organı tarafından seçilmiş belli sayıda insana bırakılırsa, hürriyetin sonu gelebilir."* Kabine hükümeti gelişmeleri **Montesquieu** oradayken İngiltere'de başlamıştı, fakat onun İngiliz anayasası tasviri 1730 uygulamalarından çok 1689'un teorisidir. **Montesquieu**'nun korkuları, Birleşik Devletler anayasasını yapanlar tarafından paylaşılmış ve kuvvetlerin ayrılığı doktrini kabine bakanla-

rının Kongre dışında tutulması sonucuna varmıştır. Bu yüzden ileri sürülmüştür ki, yirminci yüzyıl Amerikan sistemi yürütme ve yasamayı birbirinden bağımsız kıldığı için, on sekizinci yüzyıl İngiliz yönetimine, yirminci yüzyıl İngiliz yönetiminden daha çok benzediği için hâlâ gerçek özünü korumaktadır. On sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde Saray, Lordlar, Halk temsilcileri bir diğerini dengeleyecek yapıdadır, halbuki yirminci yüzyılda Avam Kamarası nihai hakem pozisyonuna geçmiştir.

Kuvvetlerin ayrımı şeklinde ortaya çıkan **Montesquieu** öğretisinin önemli yanı, *negatif devleti* sözünü etmeksizin savunuşundadır. Bu öyle bir devlettir ki, bir gece bekçisi gibi çalışarak kanunu ve nizamı sağlar, ferdin hürriyet ve mülkiyetini korur, ama kendisi hayata girmez. Liberalizm *laissez faire* felsefesiyle teşhis edildiği sürece **Montesquieu** onun azizlerindendir. Liberalizm -yirminci yüzyıl başlarından itibaren- pozitif devlete doğru daha çok yönelen bir kimlik kazanıp, devlet alanını genişletip faaliyetini artırınca, yönetsel bir felç ve işe karışmamanın felsefesi olarak kuvvetler ayrımı doktrini bundan böyle büyük cazibesini kaybetti. On sekizinci yüzyılda kuvvetler ayrılığı doktrininin amacı kralın gücü pahasına yönetimde halk unsurunu sağlamlaştırmaktı. On dokuzuncu yüzyılda **Montesquieu**'nun formülü muhafazakârlar tarafından -hiç olmazsa yürütme dalında- tamamen demokratik halk yönetimi talepleri karşısında monarkın gücünü korumak üzere kullanıldı.

Nihai çözümlemede **Montesquieu**'nun siyasi felsefesini sınıflandırmak kolay değildir. Açıklanan inançlarında garip bir karışım var: Ruhbanlık ve despotizmden nefret, ferdî hürriyete derin bir ilgi, aristokratik imtiyazların, mülkiyetin ve sınıfın güçlü duygusu. Buna benzer şekilde onun siyasi teorisinin içten içe ima ettikleri de karmaşıktır: Onun akla, insanlığa ve ilerlemeye olan inancı onu Aydınlanma Çağı'nın tipik bir temsilcisi yapıyor. Aynı zamanda, geçmişe saygı noktasında kurumsal kafalı bir **Montesquieu** var ve bu ha-

liyle birçok filozofun şüphesini üzerine çeker.

Montesquieu'deki bir unsur, onu doğrudan **Burke**'e - ve epeyce çarpıtmayla- romantiklere, milliyetçi düşünce okuluna götürür. **Montesquieu**'nun *"örf ve ahlâk tarafından değiştirilmesi gereken hiçbir şey kanunla değiştirilmemelidir"* yolundaki inancı, elverişli kanunlar yapılırsa tümel toplumsal değişmeler mümkündür şeklindeki Akıl Çağı iyimser inancından sert bir şekilde ayrılmaktadır. Yine de tarih ve aklın, geçmiş bilinci ve gelecek endişesinin, nesnel gözlem ve reform isteğinin bu tuhaf karışımı **Montesquieu**'yü modern çağın en etkili siyasi yazarlarından biri haline getirmiş, sürekli olarak yeniden yorumlanmış, sürekli olarak yeniden keşfedilmiştir.

Fransız İhtilalı on sekizinci yüzyılın başat vakıasıdır ve bugün bile hızı tükenmiş denilemez. Zihnî hazırlığı üç kuşak sürmüş ve bütün önemli yönleri eleştirel araştırma ve incelemelere konu olmuştur. Tartışmaların etkisi millî sınırlar gözetilmekten ziyade insani ölçülerde yoğunluk kazanarak yürümüştür ve Fransa'nın Akıl Çağı'nda entellektüel önderliğinin tanınması, bu ülkenin siyasi önderliğinin kaynağı sayılmıştır; çünkü dünya üzerinde ilerici ve demokratik güçler kendilerini Fransız hürriyet davasıyla özdeşleştirmişlerdir.

Eğer Akıl Çağı politik anlamda İhtilal Çağı ile sona ermişse, bunun kabahati filozofların ve risale yazarlarının değil yumuşak reformlara inatla direnip köktenci ihtilali kaçınılmaz kılan geleneksel güçlerindir. **Voltaire** ve **Montesquieu** yukarı sınıfların liberal muhafazakârlarıydı ve onların amacı ihtilali kışkırtmaktan ziyade önlemekti ve sosyal anlamda bir ihtilal onların düşüncelerine uzaktı. Hayran oldukları İngiltere, müreffeh ve gözüpek aristokrasi hakimiyetindeydi. Karar yetkisi az sayıda insana münhasır kılınmıştı ve Parlamento öncelikle toprak sahibi sınıfın menfaatlerini temsil ediyordu. İngiliz orta sınıfının tanınması 1832'de **Montesquieu** ve **Voltaire**'in İngiltere'yi ziyaretlerinden yüz yıl sonra gündeme geldi ve halk demokrasisinin kabulü daha da sonra belirdi.

Fransa'da bütün on sekizinci yüzyıl zaman ve felâket arasındaki yarıştı. Yüzyılın ilk yarısı boyunca mevcut kurumların eleştirisi kilise ve devlete karşı daha açıkça yöneltilmişti, gerçi bir kez ruhbanlık otoritesi sarsıldı mı (sarsılmıştı) siyasi otoritenin ne olacağı tartışma alanına girmek zorundaydı. Çağın sosyal merkezleri, *filozofların* parlak zekâlarının güzel kadınlarla ve aylak aristokratların şüpheci kayıtsızlıklarıyla harman edildiği kibar Paris *salon*larıydı Henüz halktan sözedilmiyordu; **Voltaire** onlardan *la canaille* (ayak takımı) diye bahsediyor ve Aydınlanmanın pek az değil, pek çok önderi efendisiz hizmetçiler, işçiler ve köylüler olarak karşılarına çıkan yığınlara aynı duygularla yaklaşıyorlardı.

Voltaire, yönetim biçimleriyle pek az ilgiliydi; iyilik sever, zihnî hürriyeti ve şahsi mülkiyeti koruyacak kadar aydınlanmış bir despot, onun zevkine en uygun düşendi; monarkın aydınlanmasıyla, onun otokratik yönetiminden daha çok ilgilenirdi. *"Kendinden çok daha güçlü bir aslana itaat etmeyi"* tercih edeceğini söylemişti, *"kendi türünden iki yüz fareye itaattense."* İhtilalin baş yöneltici gücü olarak sosyal meselenin varlığının bilincinde değilse de, **Voltaire** yine de zihnî obskürantizm ve kanun önünde eşitsizliğe yaptığı acımasız ve alaycı hücumlarıyla bir değişme yolu açmıştır.

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında siyasi eleştiri ve felsefi ifade daha cesur ve açık hale geldi. Bu çağın anıtı, **Diderot** tarafından yönetilen ve dönemin önde gelen simaları **d'Alembert**, **Holbach**, **Helvétius**, **Turgot**, **Haller**, **Morellet**, **Quesnay** ve başlangıçta **Voltaire** ve **Montesquieu**'nün de katkıda bulunduğu *Encyclopédie*'dir (1751-1772). *Encyclopédie*'nin başlangıçta Londra'da 1727'de basılan **Chambers**'ın *Cyclopaedia*'sının tercümesi esas alınarak yayınlanması düşünülmüştü, ama **Diderot** daha özgün ve büyük çaplı bir eser ortaya koymayı istiyordu. *Encyclopédie* bütün bilgilerin ilk geniş çerçeveli bileşimi idi ve bütüncül bir mizacı ve felsefi bakış açısını -kendinden önceki ve sonraki bir baş-

ka ansiklopediden daha çok- temsil ediyordu.

Encyclopedist'ler bilimde, felsefe, ilahiyat ve sanatta çeşitli düşünce mekteplerine bağlıydılar, yine de müşterek bir zihnî belirleyici çabucak belirdi: Felsefede natüralizm ve emprizim, ilahiyatta deizm ve agnostisizm, sosyal kurumlarda utilitarianizm, yönetimde anayasacılık, iktisatta sanayi ve ticarete destek. Ansiklopedistlerin inancı, insancı, akılcı ve bilimseldi: Tabiat ve toplumun anlaşılmaz ve keyfî kader veya ilâhî inayetle değil, zihnen kavranabilir akli düzenle yönetildiğine ve insanın artan bilgisinin mutluluğu ve ilerlemesi için en iyi rehber olduğuna inanıyorlardı.

Yeni düşünceleri ve parlaklıklarına rağmen Aydınlanma'nın rasyonel bakış açısı gelenekseldi. Yunanistan'dan çıkan bu gelenek, rakibi olan kilise ve din dogmalarından daha eskidir. Aydınlanmanın tarihî başarısı aklın imkânlarını keşfetmede değil, dönemin hakim sınıfının büyük bir kısmını kendi (aydınlanma) akidesine döndürmesinden ibarettir. Bu rasyonalizm çağında duygu ve heyecana yer vardı ama bunlar aklın önceliğinin yedeğine alınmış ve biçim ve ifade bakımından stilize edilmişlerdi. İlk hücum edilecek olan, şu düşünce veya bu felsefe değil, geleneksel medeniyetin asıl temelleri olmalıydı; böyle bir hücumun da bu medeniyete dahil olmayan biri tarafından yapılması gerekti: **Jean Jacques Rousseau** (1712-1778).

Rousseau Avrupa'nın edebiyat sahnesinde belirmeden önce, mevcut düzenin eleştiricileri, halkı reform tasarılarını içine alacak şekilde ilgi yörüngelerini yavaşça genişletiyordu. Fakat *"halk"* denilince öncelikle zengin ve saygıdeğer tüccarlar, hukukçular ve aydınlardan oluşan seçkin Üçüncü Tabaka anlaşılıyordu. **Rousseau** halk*tan* gelen ilk modern siyaset yazarıydı. Halk; adı anılmayan, karanlıkta kalmış *küçük burjuvazi*'nin, yoksul zanaatkârların ve işçilerin, küçük çiftçilerin, mevcut düzen içinde yeri olmayan, ümidi olmayan köksüz ve istikrarsızların, *déclassé*'lerin yığınıdır.

Rousseau Cenevre'de yoksul bir aile içinde doğdu.

Fransız ataları oraya on altıncı yüzyılda dinî mülteci olarak göçmüşlerdi. **Rousseau**'nun annesi doğumundan birkaç gün sonra öldü ve babası, züğürt bir saat tamircisi ve hevesli bir dans hocası olarak **Jean Jacques**'a hiçbir tutarlı eğitim vermedi. On iki yaşından itibaren **Rousseau** çeşitli ustalara çıraklık yaptı, ama hiçbir sanat ve meslekte dikiş tutturamadı. On altı yaşında Cenevre'den kaçtı ve hayatının geri kalan kısmında hiçbir yerde sürekli ikameti olmadı.

Voltaire ve **Montesquieu** Avrupa'da imkanlar içinde seyahat ettiler; **Rousseau** Kıta'yı meteliksizin gözüyle gördü ve zaman zaman avlandı ve bir sonraki yemeğini nerede yiyeceğini, nerede yatacağını bilmeksizin serserice dolaştı. Yoksulluk ona ufak tefek hırsızlıklar yaptırdı, maddi çıkar uğruna dinini değiştirtti ve nefret ettiği insanlardan sadaka kabul etmesine yol açtı. Bir İtalyan aristokratının hizmetçiliğini, bir Fransız diplomatının sekreterliğini, (pek az öğrencinin) müzik öğretmenliğini yaptı; çoğu zaman maharetinin vasıtasıyla ve başkalarının bilhassa kadınların sadakalarıyla hayatta kalabildi. İlk gençliğinden beri kadınlar onun hayatında önemli rol oynadı. Kadınları keşfetmek ve kadınlar tarafından cezbedilmekten hiç geri durmadı ve kadınların kendisine iyi muamele yaptığını, erkekler onu hiç hesaba katmazken kadınların onun kıymetini bildiğini hiç unutmadı.

1744'de, ilk ziyaretini 1742'de yaptığı Paris'e gitti. Çeşitli dallarda kendini göstermeye çalıştı (tiyatro, opera, müzik, şiir), ama hiçbirinde başarı kazanamadı. Yine de şahsiyeti, ona, önder Ansiklopedistlerle tanışacağı ve bazılarıyla yakın dostluk bağları kuracağı etkili kadınların bulunduğu Paris *Salon*larının kapılarını açtı. Fakat Paris'in moda ekiplerinden birinin ne parçası oldu ne de olmak istedi. Sosyete kadınlarıyla aşk maceraları oldu, ama en uzun süren macerası **Rousseau**'nun Paris'teki küçük otelinde hizmetçilik yapan *Thérèse Levasseur*'leydi. Daha sonra *İtiraflar*'da dediği gibi *"Önce kendime bir eğlence aradım, ama ilişkinin daha ileri gittiğini gördüm ve kendime bir yoldaş buldum."*

Her ne kadar zengin ve kuvvetlilerin arasında olmak zevkini tatmışsa da bu debdebeli sosyeteye bir şahsi imtiyaz meselesi olarak kabulüne içerlemiş ve Cenevre'deki aşağı orta-sınıf temelinin avamî ve Püriten ruhunu dağıtmamış, harcamamıştı. Sosyal pozisyonuna göre karmaşık zevk duygularını ve güçenişleri, kalıcı insan ilişkileri kurmasını zorlaştırmış ve bunun istisnası Paris'teki ilk günlerinden hayatının sonuna kadar birlikte olduğu **Thérèse Levasseur** olmuştur.

1749'da Dijon Akademisi "Bilimlerin ve Sanatların gelişmesi ahlâkın bozulmasına mı, arındırılmasına mı katkıda bulunmuştur?" sorusu üzerine en iyi denemeyi yazana ödül koydu. *İtiraflar*'ında **Rousseau** sonradan ilk tepkisini şöyle tasvir etmiştir: *"Aniden bir başka âlem gördüm ve bir başka insan oldum."* Deneme üzerinde şevkle çalışmaya başladı ve Akademi'ye teslim etti. 1750'de Akademi ona birincilik ödülü verdi ve 1751'de *Sanatların ve Bilimlerin Ahlâkî Etkileri Üzerine Konuşma* başlığıyla yayınlandı.

Rousseau'nun tezi o zaman da uzlaşılmış olarak düşünülenin tam tersiydi ve o, *tabiat insanını övmeyi* sözüm ona medeni insan pahasına göze alacak kadar cesurdur, zira *"zihinlerimiz sanat ve bilimler geliştiği oranda bozulmuştur."* **Rousseau**'ya göre herkesin pek övündüğü nezaket, medeni incelik *"tektip ve alçakça bir peçe"*den başka bir şey değildi, arkasından *"kıskançlık, şüphe, korku, soğukluk, biganelik, nefret ve hile"* görülür.

Tabiî yalınlığa olan kutsamasını desteklemek amacıyla tarihi gözden geçiren **Rousseau**, *"insanlardan ziyade yarı-tanrıların devleti"* olan Isparta karşısında eksiksiz bir heyecan duyar. Isparta halkının mutlu cehaleti bilimin *"boşunalığının ebedi ispatı"*dır. Bunun zıddı olarak Atina'yı kötülük merkezi olarak lekeler, inceliği, lüksü, refahı, sanat ve bilimi yüzünden mahvolmuştur: *"Atina'dan her bozulmuş çağa örneklik edebilecek şaşırtıcı faaliyetler çıkartabiliriz."*

Rousseau, lüks, sürekli artan ihtiyaçlarla sanatların bilimlerin yükselişi arasında doğrudan sebeb sonuç bağı gö-

rür; sanat ve bilimden sonra hakiki cesaret bayrakları ve faziletler yok olur. **Rousseau** iddia eder ki, Roma tarihi bu görüşü desteklemektedir. Roma yoksul ve basitken saygı telkin edecek güçteydi ve bir imparatorluk fethetti; lüksü geliştirip zenginliğe boğulunca Roma, *"zenginliklerinin ne olduğunu bile bilmeyen milletlerin avı oldu."* **Rousseau** hatiplere ve filozoflara, sığlığın ve bozulmanın rehberleri oldukları gerekçesiyle sövüp sayar. Filozoflar, insanların *"kutsal bildikleri herşeyi"* yıkmayı yoğunlaştırmışlardı ve **Rousseau** onları insanlar arasına akıl karışıklığı tohumları eken ve insanların basit vatanperverlik ve din düşüncelerini kundaklayan *"şarlatanlar"* olarak adlandırır.

Eğitim üzerine **Emile**'deki (1762) düşüncelerinin öncülüğünü ilk *Konuşma*'sında sunarak geleneksel eğitimin fazlasıyla meslekî ve üst dereceden uzmanca olduğunu, böylece çocukların hiçbir yerde konuşulmayan yabancı dilleri öğrenirken kendi dillerinin cahili kaldıklarını ve ahlâkî faziletlerin ihmal edildiğini söyler: *"Âlicenaplık, adalet, itidal, insanlık ve cesaret, anlamını bilmedikleri sözler olarak kalır."* Nihayet, **Rousseau** 1749'da olduğu kadar günümüzde de geçerli olan şu hücumda bulunur: *"Doktorlarımız, geometrisyenlerimiz, kimyagerlerimiz, astronomlarımız, şairlerimiz, müzisyenlerimiz ve ressamlarımız var bolca; ama artık bir yurttaş yok aramızda."*

1753'de **Rousseau** Dijon Akademisi'nin bir yarışmasına yeniden katıldı; konu *"İnsanlar arasında eşitsizliğin kaynağı nedir ve eşitsizliğe tabiî hukuk icazet verir mi?"* idi. İlk *Konuşma*'sı ona ani bir şöhret ve çarpıcı bir başarı getirmiştir. *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma*'yı (1755) yazarken, okuyucusunu paradokslar ve tek-taraflı delillerle sarsıp esir alma ihtiyacını hissetmedi ve çok daha sistematik bir deneme yazdı, demokratik ve sosyalist düşünce tarihinin en etkili metinlerinden birini. Bu kez kazanmadı, ama İkinci *Konuşma* birincisinden çok daha önemliydi, bilhassa **Rousseau**'nun siyasi düşünceleri bakımından.

Rousseau iki tür eşitsizlik koyar. Birincisi *tabiî*dir ve yaş, sağlık, beden gücü ve zihin ve ruh niteliklerine bağlıdır. İkincisi ahlâkî veya *siyasi eşitsizlik*tir; bu eşitsizlik varlığını toplum kurumlarına borçludur ve refah, şeref ve iktidara bağlıdır. **Rousseau** tabiî eşitsizliklerin asli (öze ilişkin) olmadığını ve eşitsizlik meselesinin toplumun oluşumundan doğduğunu keşfeder. Tabiat, insanı sağlıklı, basit bir hayat sürmesi, asli ihtiyaçlarını gidermesi için donatmıştır (yiyecek, kadın ve uyku). Bunun tersine, toplumdaki insan, yahut medeni insan, çeşitli ve sağlıksız yeme ve uyuma alışkanlıkları geliştirmiş ve onun zihnî ve bedenî yıpranması, tükenişi, medeni yaşayışın acılarının, endişelerinin ve ızdıraplarının (işkencelerinin) sonucudur. *Medeniyet, kendi ortaya çıkardığı kötülüklere çare bulmak için yapılan ümitsiz bir yarıştır.* Tabiat adamı medeni insandan daha az ilaç bilir, fakat medeni insan kendisine tıbbın tedavi edebileceğinden fazla hastalıklar getirir. Tefekkür tabiata aykırıdır ve düşünen adam, der **Rousseau**, *"ifsad edilmiş bir hayvandır."*

Bu motif, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Nutuk*'ta baştan aşağı bulunur ve **Rousseau** şimdi -zamanının ortadaki görüşlerine çok aykırı olarak- insan anlayış tarzının aklın yegâne bölgesi olmadığı fakat *"ihtiraslara büyük ölçüde borçlu olduğu"* düşüncesini ilân etmektedir. Tabiat halinde, insan iki duyguyla yönlendirilir: Kendi menfaati ve merhamet. Başkalarına karşı hiçbir ahlâkî mecburiyeti bulunmadığı için *"iyi veya kötü, faziletli veya rezil"* olamaz. **Rousseau**, **Hobbes**'un tabiat halinde insanın iyiliği bilmediği için kötü olmak zorunda olduğu fikrini bilhassa reddeder ve iddia eder ki, insanın merhamet duygusu sonraki bütün faziletlerin çıktığı kaynak duygudur. Akıl ve düşünce daha sonra gelir ve insanı benzerlerinden yalıtır, halbuki merhamet onu diğerleriyle birleştirir. *"Medenîleşmemiş insan, insanlığın ilk teşviklerine aptalca itaate hazırdır. Bilge adamın ihtiyatla kenara çekildiği kargaşalar ve sokak çatışmalarında sürüklenen, üşüşen avamdır. Dövüşenleri ayıran ayak takımıdır ve soyluların birbirlerinin boğazını kesmelerini önleyen onlardır."*

Toplumdaki eşitsizliğin kaynağına dönerek, **Rousseau** bariz bir şekilde sosyalist ve inkılapçı havasındaki bir pasajla başlar: *"Bir toprak parçasını çevirip o toprağın kendine ait olduğu düşüncesiyle bu benimdir diyen ve kendine inanacak saf insanları bulmuş olan ilk insan, medeni toplumun gerçek kurucusudur."* Merhametin tabiî sesi zenginlerin ganimetleri ve yoksulların soygunlarıyla susturuldu ve yeni doğmuş toplum *"korkunç bir savaş durumu"*na vardı. O zaman zenginler sürekli savaş tehdidi olmaksızın güçlerinden ve mülklerinden daha iyi istifade edebilmek için bir plan tasarladılar.

Birinci adım kolaydı: barışın devamı için bir hukuk sistemi kurmak üzere zenginler arasında anlaşma temin etmek. İkinci adım, *"İnsan zihnine girmiş en derin plan,"* herşeyin korunabildiği ve zenginlerin elde tuttuklarının güvenle muhafaza edildiği bir yönetimin kurulmasında fakirlerin gücünü kullanmak: *"Fakirlerin boynuna yeni boyunduruklar geçiren ve tabiî hürriyeti tamir edilemez şekilde yıkan, mülkiyet ve eşitsizlik hukukunu ebediyyen sabitleştiren, yağmayı değiştirilemez hak haline zekice dönüştüren ve birkaç muhteris ferdin çıkarı uğruna bütün insanlığı sürekli zahmete, esarete ve çöküşe boyun eğdiren zenginlere yeni kuvvetler sağlayan toplum ve hukukun kaynağı buydu veya bu olsa gerekti."*

Uzun vadede, her nasılsa, **Rousseau** öngörür ki, servetlerin ve imkanların aşırı eşitsizliği toplumun ve yönetimin dokusunu çökertecek bölünmeler ve ihtilaflar doğurur Despotizm bu düzensizliklerden doğar, ama despotizm *"eşitsizliğin son haddidir."* Halk ayaklanması despotu yerinden alır veya onun ölümüne sebep olabilir. *"Sadece kuvvetle ayakta durabildiğine göre, onu devirecek olan da kuvvettir."* Bu, henüz ihtilalin düşünülmediği ve serbest konuşmanın hem kilise, hem de devlet tarafından engellendiği on sekizinci yüzyıl ortası için ağır bir dildi.

Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Nutuk'un son kelimeleri **Rousseau**'nun varsayılmış bir tabiat hali veya toplumundan

değil, çağdaş Fransa'nın adaletsizliklerinden sözettiğini açık kılar: *"Nasıl tanımlanırsa tanımlansın açık bir şekilde tabiatın kanunlarına aykırıdır ki, çocuklar yaşlı adamlara emir versin, aptallar bilge kişilere; lüks mallarıyla imtiyazlı az sayıda adam, aç çoğunluk hayatın en temel ihtiyaçları içindeyken, birbirlerini boğazlasın."*

Bu çınlayan meydan okumaları dile getirdiği zaman da **Rousseau** değil bir ev sahibi olmak, ev kirası ödeyecek kadar bile kazanmıyordu, kendinin ve varlığını paylaştığı kadının temel ihtiyaçlarını karşılayacak gelire sahip değildi. Hayatının çoğu zamanında **Rousseau** dostlarının kendisine parasız kiraladığı ev ve kulübelerde yaşamıştı ve **Thérèse Levasseur** onurlu ve duygucul **Jean Jacques**'tan daha çok ihsan kabul ederdi (çoğu zaman arkadaşlarından utanmadan rica ederdi). *"Açlık çeken çoğunluk"* tan olmasa da bu çoğunluğun sıkıntılarına, trajedilerine ve küçük endişelerine, yoksulluğun aslında iyi olan nice erkek ve kadını nasıl mahrum ve aşağılanmış bıraktığını bilecek kadar yakındı.

1755'de, **Rousseau**, **Diderot**'nun *Encyclopédie*'sine *Siyasi İktisat Üzerine Nutuk*'u yazdı. **Rousseau**'nun *Ansiklopedi*'ye düzenli katkısı müzik alanındaydı ve *Siyasi İktisat Üzerine Nutuk* onun devlet teorisine ilk kurucu (yapıcı) yaklaşım olması bakımından dikkate değerdi, iktisadi gözlemleri bakımından değil; zira ilk iki *Nutuk* eleştirildi. *Siyasi İktisat Üzerine Nutuk* **Rousseau**'nun siyasi düşüncelerinin gelişmesi bakımından önemlidir, burada umumi irade kavramını ilk kez zikreder, bu kavram onun siyasi felsefeye en özgün katkısıdır. Demek ki, **Rousseau** 1762'de en ünlü kitabı *Toplum Sözleşmesi*'ni yayınladığı zaman, kitabın baş düşünceleri ani ilhamların sonucu değil, ilk uç nutkunda kısmen dile getirdiği hayat boyu olgunlaşmış fikirlerdir.

Toplum Sözleşmesi'nin ana kaygısı, ilgi alanı, aynı zamanda bütün siyasi düşünce çevresinin merkezî meselesidir: *Siyasi Zorunluluk. "Mesele,"* der **Rousseau**, *"her katılımcının şahsı ve mallarının bütün kamu gücüyle savunulup ko-*

runduğu ve her katılımcının bütünle birleştiği sadece kendine itaat ettiği ve önce olduğu gibi hur kaldığı bir birleşme biçimi bulmaktır." Kitabın daha en başlarında **Rousseau** aynı meseleyi daha dramatik biçimde koyar: *"İnsan hür doğar ve her yerde zincirler altındadır."*

Öncüleri gibi, **Rousseau** tabiat hali kavramını ve bu hale son veren toplumsal sözleşmeyi kullanır. **Rousseau**'nun tabiat halinde insan hayatı tasviri, **Hobbes**'unki kadar karanlık ve üzücü değil ve **Locke**'unki kadar da iyimser değildir. Her insan tabiat halinde şahsi menfaatini bir ferd olarak diğerlerinin tehdit ve engellemelerine karşı korumak için yeterli olmadığını anlayıncaya kadar korur. Demek ki, toplum sözleşmesinin amacı, müşterek birlikten gelen güvenliği ferdin sözleşme yapmadan önce sahip olduğu hürriyetle birleştirmektir. Fakat toplum sözleşmesi *"her birimin, katılımcının bütün hakları ile birlikte kendini bütün topluluğa tümden devretmesinden [yabancılaştırmasından]"* ibarettir.

Ferdin hakimiyet sahibi topluluğa tumden teslimiyeti **Locke**'a tamamen zıttır ve ferdin kendini tamamen egemene bıraktığı **Hobbes**'un toplum sözleşmesi bakışını hatırlatır Fakat **Hobbes**'un uyruğu egemenine tamamen teslim olduğu halde, **Rousseau** bu türden hürriyetsiz sosyal barışı reddeder: *"Sükunet zindanlarda da bulunabilir; fakat bu, orayı yaşamak için arzulanacak yer haline sokabilir mi?"* Hürriyetten vazgeçmek, der **Rousseau** insan olmaktan vazgeçmek demektir, zira hiç olmazsa bir dereceye kadar karşılıklı değilse, hiçbir mecburiyet yoktur. **Rousseau**'nun toplum sözleşmesinde insan bir egemen yöneticiye tamamen teslim olmaz, fakat her kişi kendini herkese verir ve böylece kendini belirli bir şahsa vermemiş olur. *"Kendi dışındakilere haklarını devrederken, aynı hakları devralmadığı bir katılımcı olmadığından, her kaybettiği şeyin bir eşitini kazanır ve sahip olduğunun korunması için bir güç artışı elde eder."*

Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde medeni toplumu, tabiat durumuyla karşılaştırıldığında önceki yazılarında ol-

duğundan daha fazla takdirle karşılar. Tabiat halinde, der şimdi **Rousseau**, insan sadece iç güdüyle yönlendirilir, halbuki toplumda adalet ve ahlâk ilhamıyla hareket eder. Toplum sözleşmesi yoluyla insan tabiî hürriyetini ve elinin ezebildiği herşey üzerindeki sınırsız hakkını kaybeder, fakat *medeni hürriyeti* ve sahip olduğu herşey üzerindeki mülkiyet hakkını kazanır. Tabiat halindeki hürriyet gerçek bir hürriyet değildir, çünkü denetimsiz arzuların (iştihaların) köleliğidir. Tersine, insanın sadece medeni halde (devlette) elde edebildiği, *ahlâkî hürriyet*, insanı kendisinin efendisi yapar, çünkü *"kendimize emir verdiğimiz bir kanuna itaat hürriyettir."*

Rousseau'nun hakimiyet kavramı hem **Hobbes**'un, hem de **Locke**'unkinden farklıdır. **Hobbes**'da halk bir egemen yaratır ve bütün iktidarı ona devreder. **Locke**'un toplum sözleşmesinde halk sınırlı amaçlar için sınırlı bir yönetim ihdas eder, fakat **Locke** hakimiyet kavramından -halkın veya monarkın- siyasi mutlakiyetin sembolü olarak sakınır. **Rousseau**'nun egemeni, toplum sözleşmesiyle bir siyasi topluluk olarak oluşmuş, halktır.

Hemen hemen bütün diğer büyük siyasi düşünürlere benzemez bir şekilde, **Rousseau** *halkın hakimiyetini elinden alınamaz ve bölünemez* kabul eder. Halk, kaderini tayin edecek kendini-yönetme nihai hakkını hiçbir kimseye veya kuruluşa veremez, devredemez. **Hobbes** egemeni hakimiyeti uygulayanla özdeşleştirdiği halde, **Rousseau** her zaman ve tamamen halkta bulunan egemenlikle, sadece (**Locke**'un kavramında olduğu gibi) egemen halkın bir görevlisi saydığı yönetim arasına kesin ayrım koyar. Halbuki, **Locke**'da halk üstün otoritesinin uygulanmasını, yönetimin yasama, yürütme ve yargı organlarına devreder; **Rousseau**'nun koparılamaz ve bölünemez hakimiyet kavramı halka devletteki üstün otorite olan yasama işlevini devretme izni vermez. Yürütme ve yargı işlevlerine gelince, **Rousseau** bunların yönetimin özel organları tarafından uygulanması gerektiğini kavrar, ama bunlar da egemen halkın tamamen yedeğindedir ve kuv-

vetlerin dengesi veya ayrımına dair hiçbir belirti veya ima yoktur.

Rousseau'nun yönetim sistemi parçalara ayrılmamış, yarışan veya dengeleyici güçlerle şekil almamış halk hakimiyetidir; **Rousseau**'nun bu yönü, uzlaşmaz ve köktenci demokrasi yanlılarını her zaman cezbetmiştir. **Rousseau** İngiliz halkının kendini hür sanmakta yanıldığını düşünür; onlar yalnızca birkaç yılda bir parlamento üyelerini seçtikleri zaman fiilen hürdürler. Hakimiyet halkın umumî iradesinde yatar ve temsil edilemez.

Siyasi İktisat Üzerine Nutuk'da onun siyasi felsefesinin anahtar kavramı olan Küllî İrade meselesini ele alır. Siyasi yapıyı irade sahibi görür ve *"Bütünün ve her parçanın korunması ve refahı temayülünde ve kanunların kaynağı olan bu Küllî İrade neyin âdil neyin gayri âdil olduğu kuralını devletin bütün mensupları adına birinin diğeriyle olan münasebeti içinde oluşturur." Küllî İrade* kavramını devreye sokmakla **Rousseau** (**Hobbes** ve **Locke** tarafından paylaşılan) devletin bir aygıt, alet olduğu şeklindeki mekanistik devlet kavramından temelden ayrılır ve **Eflatun** ve **Aristo** düşüncesine uygun organik devlet kuramını canlandırır.

Rousseau bütünleşmenin sadece bir maddesi veya beratı olmaktan öte yeri olan hayat öbeklerinin iyice bilincindeydi. Devlet, Küllî İrade'nin tek grubu değildir, belki dernekler ve birlikler de kendi âzalarıyla olan ilişkilerinde Küllî İrade'ye sahiptiler. Yine de devlete bakarak onların iradesi kısmîdir. Çünkü devletin Küllî İrade'si en kapsayıcı olandır, topluluğun bütün üyelerini kucaklar.

Rousseau onu eleştirenlerin ve yorumcularının keşfetmesinden önce Küllî İrade ile cüzî iradeler arasında ayırım yapmanın *"her zaman çok zor"* olduğunu kabul eder. Küllî İrade *ahlâkî vakıa*dan daha fazla deneysel bir vakıa değildir ve *"Küllî İrade'yi izlediğinden emin olmak için sadece âdil davranma ihtiyacı vardır."* Faziletin hükümranlığını kurmakla, bütün cüzî iradeler Küllî İrade'yle mutabakat haline

getirilmiş olacaktır. Bu yüzden Küllî Irade dışardan halka karşı yaşanabilen birşey değil, yurttaşların kalbindeki ahlâkî tutumdur ve *"yönetimin ayakta kalışında ahlâkın yerini hiçbir şey tutamaz."*

Küllî Irade'nin karakteri iki unsurca belirlenir: Birincisi *umumun menfaatini (iyiliğini) amaçlar* ve ikincisi *herkesten gelmeli ve herkese uygulanmalıdır.* Birincisi iradenin nesnesine atıftır, ikincisi kaynağına, çıkış yerine. Herkesin (Bütünün) İradesi, demek ki, Küllî İrade ile karıştırılmamalıdır. *"Küllî İrade sadece kamu çıkarını hesaba katar, oysa herkesin iradesi özel çıkarı hesaba alır ve kısmî iradelerin toplamından fazla bir şey değildir."* İradenin umumiliği iç nitelikler ve iyilikleri gibi bir sayı meselesi değildir. Halk, iyiyi irade edecektir, ama her zaman neyin iyi olduğunu anlayamayacaktır; bilhassa bölünmelerin, bağımsız yurttaşı ortak iyiyi teşhiste zorluk içinde bıraktığı doğrudur. Aynı zamanda Küllî İrade temsil edilemez, çünkü temsilî meclisler kendi kısmî çıkarlarını geliştirmeye meyleder ve topluluğun menfaatini unuturlar. İsviçre şehir cumhuriyetlerinin doğrudan demokrasilerine açık göndermeler yaparak, **Rousseau**, *"köylü parçalarının bir meşe altında devlet meselelerini"* nasıl *"düzenleyip ve her zaman nasıl bilgece davrandıklarını"* şevkle tasvir eder ve bu *"dünyanın en mutlu insanlarının"* yöntemlerini, başka milletlerde uygulanan temsil yoluyla parti hükümetinin ustalıklı metodlarına tercih eder.

Rousseau kabul eder ki, pratikte doğrudan halk yönetimi birliğini sağlamak imkânsızdır ve çoğunluğun oyu azınlığı bağlar. Azınlığın nasıl hür olacağı ve yine de çoğunluğa itaat edeceği meselesi, yanlış konulmuş bir mesele olarak **Rousseau** tarafından reddedilir: Bir yurttaş önerilen yasaya halk meclisinde itiraz eder ve kendini azınlıkta bulursa, böylelikle hürriyetini kaybetmez, zira azınlık oyu onun Küllî İrade'yi tanımadığını ispat eder, yoksa çoğunluğun onun üzerinde hükümranlık hakkı elde ettiğini değil. **Rousseau** ihtiyatla ilâve eder ki, Küllî İrade'nin bütün nitelikleri çoğunlukta

bulunur; böyle olmadığı zaman, bir kişi hangi tarafta yer alırsa alsın artık hürriyet mümkun değildir.

Küllî İrade'ye itaat, demek ki, ferdin ahlâkî hürriyetinin ifadesidir ve eğer itaati reddederse itaate zorlanmalıdır: *"Bu, onun hür olmaya zorlanacağından başka bir anlam taşımaz."* Burada **Rousseau**, insanın fiilen bencil isteklerinin kölesi olduğu tabiat halindeki görünürdeki hürriyetle medeni toplumdaki ahlâkî hürriyet arasındaki temel ayrımı yeniden canlandırır. Medeni insanın ahlâkî hürriyeti, yapılmasına siyasi yapının bir mensubu olarak yardımcı olduğu kanunlara itaatten ibarettir. Bu kanunlar kapsamı ve kaynağı bakımından geneldir. **Rousseau**'nun *insanın hür olmaya zorlanabileceği*, insanın hürriyetinin onun ne olduğunu düşündüğü değil, fakat ne olması gerektiğini düşündüğü yolundaki aşırı formülasyonu, daha sonra **Hegel** ve devletin modern tapınıcıları tarafından kolayca kullanılacaktır.

Devletin çoğu demokratik kuramcıları gibi, **Rousseau** da siyasi mecburiyeti rızaya dayandırmak ve yönetim alanında ferdî hürriyet düşüncesini kurtarmak endişesi taşır. Yine de o kanun çıkarmanın bütün bireylerin özel irade ve çıkarlarının nihai ürünü olacağını iddia eden liberal siyasi kuramın mekanik yapılandırmasının ötesini görmüştür. Halka elinden alınmaz egemenlik verir, fakat bu değerli mülkiyete bir ahlâkî mecburiyet eklenmiştir: Her yurttaş genel iyiliği irade etmelidir, çünkü halk hakimiyeti Küllî İrade demektir ve kendini yönetme bu yüzden sadece kamu iyisine boyun eğme değil, ama onun etkin geliştirilmesi, yetiştirilmesidir: *"Hürriyet olmadan yurtseverlik, erdem olmadan hürriyet, yurttaşlar olmadan erdem olamaz; yurttaşları yaratırsanız muhtaç olacağınız herşeye sahipsiniz; onlar olmadan, devletin yöneticileri tarafından yukardan aşağıya haysiyeti kırılmış, alçaltılmış kölelerden başkasına sahip olmayacaksınız."*

Totaliter devletlerin aşağılanmış, alçaltılmış köleleri, **Rousseau**'yı sınırsız kollektivizmin ve baskıcı ferd aleyhtarlığının entellektüel atası olarak görmüşlerdir. Doğrusu, **Ro-**

usseau'nun öğretisindeki organik unsur antidemokratik amaçlar uğruna suistimal edilebilir ve edilmiştir. Yine de *Toplum Sözleşmesi*'nin baş kavramı demokrasinin doğrudan halk tarafından uygulanabileceği küçük bir devlette yaşayan hür insanların topluluğudur. Bu toplulukta insanlar, hürriyette yalnızca şahsi zevke ve faydalara bir davet değil aynı zamanda bütünün selameti için paylaşılmış bir sorumluluk da görürler.

Rousseau'dan önce **Eflatun**'un ve **Aristoteles**'in klasik öğretileri iyi yönetimin kendi kendini yönetme pahasına elde edilebileceği yorumu vurgulanırdı. Amaç iyi hayattı, halkın halk tarafından yönetimi değil. **Locke**'un ve liberal mektebin daha modern düşüncesi, öncelikle kendini yönetmekle ilgiliydi; bu, iyi hükümet meselesini arka plana itti veya iyi hükümetin kamu *laissez-faire*'i ve birey çıkarlarının özel korunmasının tabiî sonucu bir biçim olacağı varsayıldı. **Rousseau**, tam başarılı olmasa da, *iyi yönetimi kendi kendini yönetme* ile Küllî İrade anahtar kavramında birleştirmeye teşebbüs eden ilk yazardır. Topluluk için neyin en iyi olduğunu anlamak yeterli değildir; o aynı zamanda topluluk tarafından irade edilmelidir.

Bu sentez, **Rousseau** nun liberal demokrasi taraftarları kadar organik teori yandaşları tarafından da one sürülmesini izah eder, her ne kadar sonuçları birbirine antagonistik olsa da. İnsan siyasette organik veya liberal teorinin aşırı görüşlerine ne kadar düşkün olursa **Rousseau**'nun sadece bir yanına o kadar uyum sağlayabilir. İnsan devletin organik kavramında en iyi olanları muhafaza edip de onu liberal demokrasiyle karıştırmayı amaçladığı kadar felsefi müşküller içine dalar ve nihayet **Rousseau**'ya benzer.

Rousseau yönetimin hedefinin ferd hürriyetinin korunmasına münhasır olmayıp, *eşitliği* de içine aldığını, alışılmış liberal doktrinlerden daha açık görmüştür, çünkü *"hürriyet onsuz olmaz."* **Rousseau** *Toplum Sözleşmesi*'nde, ilk iki *Nutuk*'ta gösterdiği mülkiyet düşmanlığını tersine çevirir;

burada mülkiyeti toplumun asli kurumu olarak kabul eder. Ama *Toplum Sözleşmesi*'nde ekonomik eşitlik idealini terketmez, eğer eşitlik kavramım liberal anlamda anlamaz isek. Hiçbir yurttaş *"bir başkasını satın alacak kadar zengin olmamalı ve hiç kimse kendini satmaya mecbur olacak kadar fakir düşmemelidir."* **Rousseau**, mülkiyetin pratikte ideal eşit dağılımını ele geçirmenin zor olduğunu kavramıştır, fakat *"şartların gücü mülkiyetin eşit dağılım idealini sürekli olarak yıkma eğilimi gösterdiğinden, yasama gücü bunu ayakta tutma eğilimini her zaman muhafaza etmelidir"*

Locke, mülkiyeti insanın insana hakimiyetinin bir bağlantısı olarak görmeyi başaramadığı halde, **Rousseau** mülkiyeti özel hükümranlığın bir biçimi olarak açıkça görmüştür. Bu hükümranlık Küllî İrade tarafından denetim altında, toplumun kamu çıkarının denetimi altında tutulmalıdır. **Rousseau**'nun mülkiyetin eşit dağılımı teorisi, kelimenin modern anlamında pek sosyalist değildir, çünkü o sanayi toplumunu düşünmüyordu. Sanayi toplumunda sosyalleşmiş mülkiyet belirir halbuki (İsviçre'de olduğu gibi) küçük çiftçi ve zanaatkârlar topluluğunda ferdî iktisadi bağımsızlık ve eşit mülkiyet idealine yaklaşmak kolaydır (feasible, elde edilebilir). Yine de -eşitliğe ısrar- sosyalist duygunun gelişmesine yardımcı oldu. Siyasi hürriyetlerle göze batan (galiz) iktisadi eşitsizlik, eğer demokrasi yaşayacak ve yayılacaksa, nihai olarak uzlaşmaz bilinci keskinleşti. On sekizinci yüzyıldan itibaren hür yönetim için olan bitenler her yerde şunu ispat etti ki, hurriyetin ebedî mucadelesi içinde sadece kurumlara ve tertibatlara güven olmaz; hürriyetin bekası son tahlilde, **Rousseau**'nun Küllî İrade dediği ahlâkî niteliklere adalet, erdem düşüncelerine bağlıdır. Küllî İrade, ferdî irade gibi, ayrıntılarıyla tanımlanamaz, medeni davranışı harekete geçiren ve yöneten bir nabız vuruşudur. Nihai geçerli tarifini, felsefi ayrımlardan ziyade hür insanların yaşayışından alır.

Rousseau tarihî olarak Amerikan İhtilali ve Birleşik Devletler anayasasının başlangıç kelimeleriyle teyid edilmiş-

tir: *"Biz halk...."* **J.J.Rousseau**'nun esprisidir. Fransız İhtilali'nde, sadece birkaç yıl sonra, Fransız milleti ferdî hürriyetin ve halk yönetiminin yeniden doğuşu içinde topluluk dayanışmasını tekrar keşfetti. O zamandan beri **Rousseau**'nun mesajı dünyanın her köşesine götürüldü ve hayatiyeti ve sürekli olarak zamana uygunluğu, hür insanların ilhamı olmakta devam ediyor.

Atlantik topluluğunun birliği yirminci yüzyılın keşfi olmak şöyle dursun, üç yüz yıl boyunca evrimleşen bir olaydır. Kuruluşu, 1949'da Kuzey Atlantik Paktı ile değil, 1640 İngiliz Devrimi, 1776 Amerikan Devrimi ve 1789 Fransız Devrimi iledir. Bin altı yüz kırkların Püriten İhtilali ve yarım yüzyıl sonrasının Muhteşem Devrimi bugün bile İngiliz düşünce ve davranışına ilham veren yeni bir hayat tarzının habercileriydi. Siyasette, mutlakiyetçi krallığın yerini parlamenter hükümet aldı ve yavaş yavaş halkın demokratik yönetimine doğru tekâmül etti. İktısatta ticari ve sınaî kazanç, sosyal prestij ve etkinin kaynağı olan toprak gelirlerinin yerine geçti. Toplum yapısında, orta sınıflar gittikçe artan başat unsur haline geldiler, birçok bakış açılarını ve ahlâklarını üst sınıflara ve çalışan sınıflara kabul ettirdiler. Din alanında, devlet dini kavramı önce dinî mutabakatla siyasi ortodoksiyi özdeşleştiren eski kavram önce dinî ihtilafların hoşgörüsüyle zayıflatılıp ve sonra bilimsel, humanist, seküler felsefenin gelişmesiyle güçten düşürüldü. Toplum biliminde **Locke**, fizikî tabiat biliminde **Newton**, Akıl Çağı'nda tam bir gelişme sağlayan yeni dünyanın yollarını açtı.

Amerikan İhtilali, demokratik ihtilal oyununun ikinci perdesidir. Kolonistler siyasi miraslarını 1640 ve 1688 İngiliz deneylerinden devralmışlardı ve İhtilal'e, İngilizlerin -da-

ha başlangıçta başarısızlığa mahkum İngilizlerin- Kuzey Amerika'daki uyruklarına, ihtilaller ve iç savaşlarla kendi yurtlarında reddedilmiş yönetim öğreti ve uygulamalarını kabul ettirme teşebbüsleri sebep oldu. Dahası, Amerikan İhtilali yalnızca bağımsızlık savaşı değil, aynı zamanda rekabet halindeki toplumsal sınıfların çatışmasıydı. Amerikan İhtilali'nin zaferi hayatın eşitlikçi ideallerine ve herkesin mutluluğunun elde edilmesi çabalarına adanmış yeni devletin gelişmesinde burjuvazinin baskın çıkması anlamı taşıyordu. Tıpkı onyedinci yüzyıl İngiliz İhtilallerinde olduğu gibi Amerikan İhtilali'nde de ne aşırı köktencilik, ne de ultra tutuculuk belirginlik kazanmadı. İçişleri bakımından Birleşik Devletler'deki devrimci başarılara bin altı yüz kırkların İngiltere'sindeki Püriten başarılara olandan daha az direnme vardı, çünkü ihtilalden de önce Amerika'da aristokrasinin bulunmayışı ve Amerika'da din çeşitliliğinin daha yeterlice kabulü, toplumun İngiltere'deki 1832 Reform kanunundan önce olabileceğinden daha serbest gelişmesine izin veriyordu.

Amerikan İhtilali örneği, Avrupa'nın Fransa'dan Sibirya'ya kadar uzanan mutlak monarşi, kilise ve aristokrasi tarafından korunan kurulu düzenine sağlam bir meydan okumaydı. 1688 İngiliz İhtilali'nin önemi kolayca farkedilemezdi, çünkü monarşi geleneksel otoritenin sembolü olarak devam ediyordu ve 1832'ye kadar, toprak sahibi sınıf Parlamentonun her iki kamarasını hâlâ denetimleri altında tutmuşlardı. Amerikan İhtilali'ne gelince, yeni toplumda monarşi ve aristokrasinin olmayışı, eşitliğe ve fırsat eşitliğine olan inancı sarsılmaz şekilde vurguladı. Anti-demokratik tarafın on sekizinci yüzyıldaki ana tezlerinden biri, demokratik idealin uygulanamazlığı, fiiliyatta halk yönetiminin çalışmayacağı, kolayca anarşi ve kaosa yuvarlanacağı idi. Amerikan ihtilal önderlerinin aklı başında devlet adamlığı, ihtilalci tecrübeyi çabucak müstakar bir düzene çevirdi, varlığı ve başarısıyla her yerdeki ezilenlere, isyana davet olarak kendini takdim etti. 1824'te, Avrupa tutuculuğunun sözcüsü **Prens Maetternich**, Birleşik Devletler'den bahisle *"kendilerini*

gösterdikleri her yerde ihtilalleri teşvik etmekle, başarısızlığa uğrayanlara esef etmekle, başaracak gibi olanlara yardım elini uzatmakla, baştan çıkarıcılığın resûllerine taze kuvvet sağlıyor ve her suikastçının cesaretini canlı tutuyorlar" demiştir.

Fransız İhtilali, modern demokratik ihtilal oyununun üçüncü perdesi, Birleşik Devletler Anayasası hazırlandıktan iki yıl sonra başladı. Son dakikaya kadar barışçı reform mümkündü ve Anglofil, liberal-tutucu unsur, iktidar olmaya ilk adaydı. Fakat *ancien régime* en basit tedbir ve basiretten mahrumdu ve böylece ihtilali kaçınılmaz hale soktular. États-Généraux, 5 Mayıs 1789'da, 1614'den beri ilk toplantısını yaptı. Bir yanda halk, diğer yanda kilise ve aristokrasinin oturmasıyla ihtilaf çabucak ortaya çıktı. Üçüncü Tabaka bağımsızca toplanmakla kendini gerçekten bütün milletin temsilî organı olarak ilan etti: İhtilal başlamıştı.

Modern tarihte hiçbir vakıa böylesine aniden ve bütünüyle, dünyayı Fransız İhtilali'nin yaptığı kadar sarsmadı, bilhassa Bastil'in 14 Temmuz 1789'da topa tutulmasından sonra. **Charles James Fox**, İngiliz Whig'lerinin (veya liberallerinin) önderi, bunu dünyanın *"en büyük olayı"* ve *"nasıl da iyi"* diye belirtti. Onun bu ifadesi, siyasetin dar aristokratik sınıfın meşguliyeti olduğu zamanda bile yabancı ülkelere karşı tutumun nasıl da ideolojik sempatilerle büyük ölçüde belirlendiğini açığa çıkarır. Geleneksel olarak Tory'ler (yahut muhafazakârlar), her ne kadar Fransa İngiltere'nin dünya hegemonyasında rakibi olsa da, Fransız dostu idiler; çünkü *ancien régime* dinde hiyerarşiyi, toplumda sınıfı ve yönetimde otoriteyi savunuyordu. Bilhassa bu sebeblerden, Whig'ler anti-Fransızdılar ve aynı zamanda 1688 devriminin Fransız parası yiyen ve Fransız sarayıyla en yakın ilişkileri kuran bir monarka karşı yapılmış olması yüzünden. Fakat Fransız devrimi İngiltere'deki iki geleneksel tutumu tersyüz etti. Tory'lerin yeni anti-Fransız durumu Fransız halkına karşı değil, Hürriyet, Kardeşlik ve Eşitlik denilen Jakoben ideallere karşı düşmanlığı dışa vurdu; benzer şekilde, Whiglerin, en

azından daha radikal kanadının ani Fransız sempatisi İngiltere'nin bir yüzyıl önce yaptığının Fransa'da nihayet gerçekleşmesinden duyulan tatmini dile getiriyordu.

İhtilalin ilk aşamasında, pek az insan onun uzun vadeli etkisi ve önemini anlamıştı. Hatta bazı Avrupa tutucu güçleri, ihtilali Fransa'nın zayıflığı ve çürümesi yönünden hoş karşıladılar; yeni demokratik liderlerin taze hayatiyetini ve gözüpek yeterliğini farketmede yaya kaldılar. Onların amacı Fransa'yı yalnızca özgürleştirmek değil, büyük kılmaktı. İlke ve felsefe düzeyinde Fransız devriminin meselelerini hemen ele geçen yararlar ve politikalar bakımından ele alan ilk kişi **Edmund Burke** (1729-1797) idi. Onun *Fransa'daki İhtilal Üzerine Düşünceler*'i, İngiltere'de ve Kıta'da ani edebi bir başarı kazandı. Dahası, bu birinci seviyede siyasi vakıaydı. Avrupa'nın dile getirilmemiş yığınlarının, aynı zamanda ihtilalde yeni insanlığın şafağını gören filozof ve şairlerin kalbinden o zamandan beri fışkıran sempati ve heyecana set çekiyordu.

Burke'ün *Düşünceler*'i, İhtilalin düşmanlarını ne kadar rahatlattıysa (*"Okuyun onu,"* diyordu **Kral III. George**, kendini görmeye gelen herkese, *"size iyi gelecek, iyi gelecek. Her soylu okumalı onu."*), ihtilal dostlarına da o kadar ters geldi ve hemen bir yığın ihtilal taraftarı kitap ve risale tarafından cevaplandı. Bunlardan en önemlisi, **Tom Paine**'in *İnsan Hakları* (1791-1792), *Düşünceler*'e ateşli bir cevap ve Fransız demokrasisinin bir savunmasıdır. Bu eser, Bağımsızlık Bildirisi'nin parlayan izini taşıyan *Sağduyu*'dan (1776) sonra yazdığı ona layık bir kitaptı.

Burke, başarılı bir İrlandalı-Protestan avukatın oğlu olarak Dublin'de 1729'da doğdu. Annesi, inancını değiştirmemiş bir Katolikti ve **Burke**'un Katolik bağlantısı (kızkardeşi de Katolik yetiştirilmişti) ona pratik siyasette ilk eğitimini sağlamıştı. Her ne kadar Katolikler İrlanda nüfusunun büyük çoğunluğunu teşkil ediyorlarsa da, yönetici Protestan İngiliz Aristokrasisi tarafından zalimce eziliyorlardı. Özel bir

"ceza" kanunu, Katolikleri mülkiyetten, kamu hizmetinden ve mesleklerden dışta (mahrum) bırakarak kendi vatanlarında onları, dinini kökünden kazımak ve İrlanda milliyetinin anlamını, fiilî varlığını yıkmak için kullanılıyordu. **Burke** kendini nihai olarak her ne kadar İngiltere'yle özdeşleştirmiş ise de, onun İrlandalı arka planı ve tecrübesi, bakış açısı ve yakınlıklarında, sevgilerinde güçlü bir unsur olarak kaldı.

1750'de **Burke** hukuk mesleğinde kendini hazırlamak üzere Londra'ya gitti. Fakat kalbi hukuktan ziyade edebiyat ve siyasete yatkındı ve edebiyatın/siyasetin belirsizliklerini, hayal gücünü hukukun güvenliğine tercih etti, hatta bu kararı babasından gelen düzenli gelire mal olmuş bulunsa bile.

1756'da **Burke** ilk eseri, *Tabiî Toplumun Bir Teyidi*'ni bastı. Kısa bir kitap olsa da, *Teyid*, **Burke**'un daha sonraki daha işlenmiş yazılarında geliştireceği anahtar düşünceleri içinde taşır. *Teyid*'e yazdığı önsözde, **Burke** alelâde insanların kendileri için hadiseleri iyi ele almakta yeterlik sahibi olabileceklerine inancı olmadığını dile getirir. Ve sorar *"Eğer, bütün ahlâkî görevlerin ifası ve toplumun temeli her ferde bunların sebeplerinin açık ve gösterilebilir olduğuna dayanmış olsaydı, dünyanın hali nice olurdu?"* Siyaset meselelerine olan tabiat üstü yaklaşımı, şu önermesiyle açık hale gelir: *"Sivil (medeni) yönetim dinî olandan bir güç ödünç almaktadır"* ve genellikle *"din ve yönetim düşünceleri sıkıca birbirine bağlıdır."*

Teyid'in amacı bellidir: Dine olduğu kadar siyasi kurumlara rasyonel araştırma yöneltmenin şevkini kırmak. Çünkü rasyonalizmin eleştirel ruhu, toplumun medeni ve dinî temellerine meydan okumak, sorgulamak, saldırmak ve - nihayet- yıkmakla kayıtlıdır.

Henüz yirmi yedi yaşında yayınladığı *Teyid*'de **Burke**'un felsefesini vurgulayan, onun bütün düşüncesine renk veren ve besleyen, derin bir karamsarlık duygusudur. *"Siyasi toplulukları, onların kaynaklarını, kurumlarını ve etkilerini düşündüğümde, Yaratıcı'nın insan için gerçekten mutlu-*

luk yeri sağlama niyeti olup olmadığı ciddi şüphesi ağır basmaktadır: Yaratıcı kâsesında bir dizi tabiî kötülüğü (Stoacılığın böbürlenmesine rağmen onlar kötülüktür) karıştırmış ve dünyanın yaratılışından bugüne kadar insanoğlunun onları hafifletmek ve tedavi etmek için göze alıp giriştiği bütün hüner ve siyaset, sadece yeni belaların başlatılmasına veya eskilerinin alevlenmesine yaramıştır."

Burke, toplum meselelerine, *"atalarımızın bütün kurumlarına dile gelmemiş bir saygı borçluyuz"* ve bu kurumlara *"bütün alçak gönüllülüğümüzle"* onlardan elde edilecek kanaati incelememiz gerektiği şekliyle ele almalıyız anlayışıyla yaklaşır.

Burke, edebiyattan daha hevesle siyasete atılmak istiyordu ve nihayet otuz yedi yaşında, o güne gore nispeten geç, Parlamentoya girdi. Zamanının en parlak hatiplerinden ve yazarlarından biri olmasına rağmen kabineye giremedi; İngiliz yönetici sınıfına hayatını adamada gösterdiği samimi ve ihtirassız çaba, İngiliz siyasetinin bir nev-zuhuru olma engelini kaldıramadı. **Burke**'un pozisyonu, hayat boyu zararını gördüğü mali zorluklardan etkilendi. Elindeki imkanların üstünde bir hayat sürdü, ödeyemeyeceği borçlar altına girdi ve aristokratik koruyucuları kurtarmamış olsaydı iflasa ve itibarsızlığa düşeceği büyük borçları vardı. **Burke**'un şöhreti, başarısız spekülasyonlardan ve mali maceraperestlerle, şüpheli durumdaki diğer insanlarla yaptığı işbirliklerinden de zarar gördü. Buna ilaveten, Katolik aleyhtarı taassup kariyerini ters etkiledi. Annesi dindar bir Katolikti, bir Katolikle evliydi ve Katolik sempatizanı olmak ve Katolik gibi ibadet etmek zannı altındaydı. 1780 Haziranı'nda Londra'da on gün süren anti-Katolik kargaşa sırasında **Burke**'un hayatı kalabalık tarafından tehdit edildi.

Burke'un *aristokrasiye saygısı* bir züppelik değil, aristokrasinin, toplumu yönetmenin ilâhî olarak düzenlenmiş çerçevenin bir parçası olduğuna derin inancın sonucuydu ve toplumsal olarak daha düşük yerde olmasını memnuniyetle

kabul ediyordu. Hayatının sonuna doğru, kendisinden bahisle siyasi kariyer içine *"kundaklanıp, sallanıp hoplatılarak"* girmediğini söylemiştir. *"İnsanları büyük olanın kazanmasına ve lehtarlığına tavsiye edecek niteliklere ne sahiptim, ne de böyle bir hüner geliştirdim. Ben bir yardakçı veya alet olarak yaratılmamışım. İnsanların anlayışlarının seviyesine dayanarak kalp kazanma mesleğini icra etmedim. Hayattaki ilerlememin her adımında, ki her adımda önüme çıkıldı, karşı duruldu ve her geçit yerinde pasaportumu göstermek zorunda bırakıldım, taşıdığım tek ünvan olan ülkeme yararlı olma şerefini tekrar ve tekrar ispat etmek zorunda kaldım. Bu ispatı öyle bir delille yapmalıydım ki, ülkemin kanunlarını ve ülkemin içinde ve dışında menfaatlerinin bütün sistemini tamamıyla öğrenmiş olmalıydım, yoksa beni ne bir yere alırlar, ne de hoşgörü gösterirlerdi."* Aristokrasinin ferdî mensuplarını değerlendirirken tamamen akli esaslar uyguladığı halde -hele onlar siyasi muhalifleriyse- İngiltere ve İngiliz İmparatorluğu'nu yönetmede aristokratik sınıfın kollektif hakkına karşı hiç meydan okumamıştır.

Burke'un *Fransa'daki İhtilal Üzerine Düşünceler*'i (1790), siyasi olduğu kadar onun edebî kariyerinde de önemli bir vakıadır. Kitabın yayınlanmasına kadar, ihtilale olan liberal sempati eleştirilerden daha sık dile getiriliyordu; *Düşünceler* (peşinden çabucak 1791'de *Bir Millî Meclis Üzerine Mektup, Fransız İşlerine Dair Düşünceler* ve *Yeni Whig'lere Eski Whig'den Çağrı* geldi) tartışmanın boyutlarını genişleterek liberal sempatizanlara misliyle mukabele etti. Fransız İhtilali'nin tartışması olarak başlayan şey, genel olarak reform ve ihtilalin mahiyetine yönelmiş bir araştırma, bir incelemeye dönüştü ve bundan modern tutuculuğun incili hasıl oldu.

Duşünceler'in etkisi, düşünce esnekliği ve akıldaki yüksekliği kadar onun üslup ve diline çok şey borçludur; şiirin, felsefenin ve dinî mistisizmin esir edici karışımı pratik bilgeliğe nüfuz edişiyle renklendirilmişti. **Burke** için Fransız

İhtilali, köku derinlere ınen tarihî çatışma ve güçlerin sonucu değil, filozofların fanatik ateizmle harekete getirilmiş yanlış doktrinlerinin ve fırsatçı iktidar hırsıyla sevkedilen siyasetçilerin kötücul ihtiraslarının sonucuydu. **Burke**, bilhassa Fransız filozoflar ve edebiyatçılarını karalamakta ateşlidir: *"Soyguncular ve katiller. Daha önce asla bir eşkiyalar ve haydutlar ınından bu filozoflar akademisinin kılığında ve avazındaki iddialar yükselmemiştir."*

Burke, Fransız İhtilali'nin bir Fransız iç işi olmadığını anlayacak çevikliği göstermiştir; bu bir *"doktrin ihtilali ve hayati bir dogmadır"* der ve *"silahlı fanatikler mektebinden, katliam ilkelerinin, soygunun, hilenin, parçalanmanın, baskı ve inançsızlığın yaygınlaşması için"* doğan devlete hücum eder. Bilgelik, en büyük duşmanı fanatizm tarafından yıldırılmıştır, buna karşı hiçbir deva bulunamaz ve bu yüzden, **Burke**, silahlı kuvvetle ihtilalci ruhun ezilmesi için bir Avrupa Haçlı gücü çağrısı yapar. İnanmıştır ki, hiçbir monarşi *"bu tuhaf, isimsiz, vahşi, heyecanlı şey Avrupa'nın göbeğinde yerleştikçe"* güven içinde olamaz. İngiltere, diğer Avrupa güçleriyle birleşerek Fransa'ya karşı savaşa tutuştuğunda, **Burke** savaşın Fransız halkına karşı değil, kalelere ve mevzi sınırlara kapatılamayacak olan Jacobin demokrasisine karşı olduğunu vurgulamıştır. Fransız İhtilali'nde, **Burke**, çoğunluğun tiranlığını görmüştür, bunun *"çoğaltılmış bir tiranlıktan"* başka birşey olmadığını söylemiştir.

Locke'un ve Fransız filozoflarının ferdiyetçi toplum kavramına karşı, **Burke**, *organik teori*'yi koymaktadır: *"Toplum gerçekten bir sözleşmedir. Sadece arızî menfatalar temini gayesiyle yapılan yan sözleşmeler insanların keyfi isterse feshedilebilir, fakat devlet biber, kahve, patıska ve tütün ticaretindeki ortaklık anlaşmaları gibi ele alınmamalıdır, yahut kısa vadeli menfaat için böyle aşağı bir bağlantıyla ihdas edilip de tarafların canı isteyince vazgeçilen bir uzlaşma olamaz. Ona farklı saygıyla yaklaşılmak gerekir; çünkü o geçici ve un ufak olabilir mahiyetin (tabiatın) kaba hayvani mevcudiyeti·*

ne hizmetten başka işe yaramayan şeylerdeki ortaklık değildir. Bu, her bilgide, bütün bilimlerde ortaklıktır, her sanatta ortaklıktır, her erdemde ortaklıktır ve her mükemmeliyette ortaklıktır. Bu ortaklığın hasılatı (hedefi) birçok kuşakta elde edilemeyeceği için, devletteki ortaklık yaşayanların ortaklığı olmakla kalmaz, ölmüş bulunanlar ve doğacak olanlarla da ortaklığı gerektirir." Çünkü, toplum, neslin nesille işbirliğinin devamlı akışının ürünüdür; amacı, en tam ölçülerde iyi hayata ulaşmaktır; niçin iyi hayata ulaşılamadığı sorulduğunda beyyine külfeti *"kendi ülkelerinin bütün dokusunu (dokumasını) ve çerçevesini paramparça edenlere"* düşer.

Burke'un devlet adamlığı ideali, mevcut düzeni körükörüne alaşağı etme ve ne pahasına olursa olsun direniş değişmeleri aşırılıklarına düşülmesini önler: *"Koruma istidadına yatkın bir mizac ve gelişmeye kabiliyet ile birlikte ele alındığında, benim devlet adamı standardım ortaya çıkar."* Reformu, genellikle bencil bir mizaçtan ve dar görüşlülükten çıkan yenileşmeden kesinlikle ayırır. Yenileşmenin veya *"ateşli reformasyonun"* başarabildiği herşey kaba, haşin, sindirilmemiş, tedbirsizlik ve adaletsizlikle karışmış ve insan kurumlarına, insan tabiatına aykırıdır. Sadece yapılacak değişiklikten çıkarı olmayan devlet adamı tarafından getirilebilecek olan *hakiki reform*, devletin menfaati için yapılıyorsa *erken* (derhal, çabuk) ve halkın menfaati için yapılıyorsa *ılımlı* (mutedil) olmalıdır, çünkü ancak ılımlı reformlar kalıcı olabilir ve gelişmeye yer bırakırlar: *"Ne zaman gelişirsek, daha ileriki gelişme için yer bırakmamız doğru olur."*

Her ihtilal biraz kötülük barındırır, der **Burke**, zira kaçınılmaz olarak ahlâkî sermayesinin bir kısmını, topluluğun iyi niyetini mahveder ve gelecek kuşakların ahlâkî sermayesi hafif meşreplikle ele alınamayacak bir emanet olarak hesaba katılmalıdır. 1688 İngiliz İhtilali, bir ihtilaldi, ama yapılmış bir ihtilal değil, önlenmiş bir ihtilaldi; çünkü millet savunma durumundaydı ve kurumları alaşağı etmek veya yıkmak arzusundan ziyade, çareyi temin edecek kurumları

arar durumdaydı. Monarşi devam etti ve millet *"aynı sınıfları, aynı düzenleri, aynı imtiyazla, aynı hakları, aynı mülkiyet kurallarını, aynı itaatı (inkiyatı) muhafaza etti"* ve herşeyin ötesinde ihtilali bir *"mutlu sükunet"* (yerleşim) takip etti. **Burke** 1688 İngiliz İhtilali'nin içinde yıkım, anarşi ve terör gördüğü Fransız İhtilali'yle zıt görür.

Burke, demokrasinin merkezî doktrininin geçerliliğini inkâr eder: Yönetilenlerin, kendilerini yönetecekleri belirleme hakkı olduğu ve bütün oyların eşit değerde olduğu, demokrasinin merkezî doktrinidir. Bu demokratik metoda *"aritmetik"* anlamsızlık olarak karşı çıkar ve temsil olayını ferdî yurttaşların sınırları içinde ele almaz. **Burke**, insanı ferdî yurttaş olarak değil, politik önemi haiz bir varlık olarak gören Orta Çağ anlayışına katılır. İnsan sosyal veya iktisadi özelliğiyle ait olduğu bir grubun yalnızca bir mensubudur, üyesidir. Bu *müttehit* (yekvücut) *temsil*, sonradan **Hegel** tarafından desteklenmiş ve yakınlarda çarpık bir ifadesini nazi-faşist tipi *"korporatif devlette"* bulmuştur.

Burke, aşağı basamaklarda bulunan şahısların, berberlerin ve bakkalların, mum imalat işçilerinin ezilmesini istemeyecek kadar liberaldir, yeter ki yerlerinde kalsınlar. Bu tanım içine giren insanlar devletin baskısından ızdırap duymamalıdır, ama bunlara oldukları gibi, tek tek veya topluca yönetmeye izin verilirse devlet bu baskıdan eziyet ve zarar görür. Siyasi bilgeliğin ve tecrübenin hazinesinin refah ve aristokrasi olduğuna inancı öylesine sağlamdır ki, bu yüzden oy verme hakkının genişletilmesine inatla direnmiştir. O zamanın *"ahlâksız kasabalar"* sisteminde Parlamentoda birkaç hanelik köyler temsil ediliyor, halbuki büyük şehir toplulukları ya hiç temsil edilmiyor veya kabaca dolaylı temsil sahibi oluyorlardı. Bu sistem İngiltere'yi kısa zamanda ihtilalin uçurum kıyısına getirdi, fakat *"halkın temsilinin istendiği veya düzenlendiği kadarıyla bütün amaçlara uygun"* olduğu hükmüne varmıştır **Burke**. Gerçekten, **Burke** oy hakkının genişletileceğine, donatılması gerektiğini savunmuştur; eğer

mutlaka bir değişme olacaksa böyle olmalıdır, *"fahişelik ve cüretli rüşvet alan, veren, oyunu satanların çürük tavrı, aylaklık ve oy verenlerin aşağı türünün fıskı, hovardalığı yüzünden."*

Locke *mülkiyete* çıkış yeri itibarıyla eşit niteliğini yakıştırırken, **Burke** samimiyetle *"mülkiyetin onu elde etme ve korumayı meczeden ilkelerle biçimlenen karakteristik özünün eşitsiz olması"* doktrinini ileri sürer. **Burke**'un savunduğu mülkiyetin eşitsizliği, onun sınıf ve imtiyazın büyük bir rol oynadığı toplum kavramıyla sıkıca ilintilidir. Benzer şekilde, **Burke** iktisadi eşitsizliğin yardımcısı olarak siyasi eşitsizliği tamamen idrak etmiş ve kabul etmiştir. *"İrsî mülkiyet ve irsî farklılık"* tamamen Lordlar Kamarası'nı meydana getirmiş ve Avam Kamarası'nın (o zamanda) büyük mülkiyet sahiplerinden oluşmuş bulunmasından memnuniyet duymuştur.

Mülkiyetsiz yığınlara gelince, **Burke** onların *zımnî (bilkuvve)* temsilden hoşnut olmalarını istemiştir. **Sir Hercules Langrishe**'e yazdığı bir mektupta (3 Ocak 1792) söylediği gibi: *"Bilkuvve temsil altında bir çıkarlar kaynaşması (toplanması) vardır ve hiçbir şekilde tavsif edilmemiş (vasıfsız) halk adına hareket edenlerle, adına hareket edilen halk arasında duygular ve arzular bakımından bir sempati vardır, gerçi emanet sahipleri fiilen halk tarafından seçilmemişlerdir. Bu, bilkuvve temsildir. Böyle bir temsil birçok durumlarda fiilî olandan daha iyidir sanırım."*

Dahası, **Burke**'un mülkiyete ve onun imtiyazlarına yönetim ve toplum içinde verdiği kutsallıktan doğan doğrudan ve açık desteğin dışında verdiği dolaylı ve [zımnî] görünmeyen destek daha da önemliydi. En çok yer sahibi bulunan husus, **Burke**'un vasfın, katılımın, sınıfın ve farkların değerini vurgulamış bulunmasıdır; bütün bunlar mülkiyet ve siyasi hakların eşitsizliği davasında payanda görevi üstlenmişlerdir.

Burke, toplumu, eşit bireylerin sınırları içinde değil, eşitsiz grupların ve tarihî olarak tanınmış çıkarların sınırla-

rı içinde görüyordu. Mülkiyet böyle bir çıkardır, tabiat kanunu veya soyut mantık kurallarına değil *salâhiyet* (yetki) üzerine kuruludur. Aristokrasi ve monarşi de salahiyete dayalıdır. Gerçi mülkiyeti, imtiyazlı sınıfların ve menfaatlerinin, milleti yönetmeye layık olduklarının tek kıstası saymaz. **Burke**, mülkiyet ile imtiyaz ve sınıfa dayalı kurulu düzen arasındaki bağın keskince bilincindedir. **Burke**'e göre Fransız İhtilali mülkiyetle siyasi yönetim arasındaki bağa doğrudan bir tehdittir ve Jacobenliği, *"bir memleketin girişimci yeteneğinin, o memleketin mülkiyetine karşı isyanı"* olarak tanımlar. Eşitsizliği, tasfiye girişimi, der **Burke** asla eşitliğe varmaz. Her toplum yurttaşların çeşitli vasıflarına sahiptir ve *"bazı vasıflar en üst vasıflar olmak zorundadır."* Tasfiyeciler bu yüzden toplumun tabiî düzenini kendi anayasalarıyla, müdahale eden soyut tasarılarıyla ifsat etmektedirler.

Burke bilhassa *Nedret Üzerine Düşünceler ve Ayrıntılar*'da (1795) emek meselelerini tartışırken, kâr peşinde müteşebbisin soğukkanlı dilini kullandığı zaman, yalnızca o zaman, organik toplum ve insan kavramlarından feragat ediyor gibidir. Bu risalede **Herbert Spencer**'in bütün kalbiyle kabul edemeyeceği pek az şey vardır. Emek, der **Burke**, ticaretin kalemleri gibi bir maldır, pazarın arz ve talebine, iniş çıkışlarına tâbidir. Emeğini pazara çıkaran insanın nafakasını temin etmesinin imkânsızlığı, meseleyi böyle görürsek, tamamen konu dışıdır. Mesele satın alana değip değmeyeceğidir. Emekçi halkın yoksulluğu, diye savunur **Burke**, onların sayıca çok oluşundandır. *"Onların mahiyetinin sayısı yoksulluğu gerektirir."* Bütün zenginlerin boğazı kesilse, onların refahının dağıtılması emekçi sınıfın bir akşam yemeğine yetecek ekmek ve peyniri temin edemez. Fakat, diye devam eder **Burke**, zenginlerin boğazı kesilmemelidir, çünkü zenginler emek harcayacakların teminatıdır ve onların birikmiş [saklı] servetleri fakirlerin bankalarıdır. Bütün zenginlerin emanet hizmetleri karşılığında aldıkları, *"çok cüz'i komisyon ve simsariyedir."*

Eğer işçi varlığını idame edecek nafakayı çıkaramazsa, devlet asgari ücretleri teminata bağlayacak müdahale hakkına sahip değildir. Böylece işçiler iktisadi ve siyasi kanunların hüküm verme alanı dışına çıkıp insaf ve sadaka konusu olurlar. **Burke**, fakirlere karşı sadaka uygulaması görevinin *"yetersiz"* olduğunu teslim eder, yani zorla sağlamaz, fakat çaresiz yoksullara keyfe bağlı tedarikin ötesine geçmek istemez. İnsan haklarını tartışırken tabiî kanun kavramını reddeden **Burke**, iş ticaret haklarına gelince farklı düşünmeye başlar: *"Biz halk altında ızdırap çektiğimiz veya üzerimizde asılı duran belaları kaldırmak için ilâhî hoşnutsuzluğu yumuşatacak şekilde ümidimizi uygun yere koyacak ölçüde anlamlı, [duyarlı] yaratılmışız. Ticaret kanunlarını ihlal etmemeliyiz, onlar tabiat kanunları, netice itibarıyla Tanrı'nın kanunlarıdır."*

Burke, **Hobbes**'un *Leviathan*'ı veya **Locke**'un *İki İnceleme*'si gibi bir sistematik inceleme düzenlememiştir. Bu, kısmen meşgul bir parlamenter oluşundan, kısmen de genel ilkelerini geliştirebileceği somut meselelere çevresinde ihtiyaç duyduğu içindir. Siyasi görüşleri tek bir yerde bulunmaz; her ne kadar *Düşünceler* ilk yeri işgal etse de, onun siyasi görüşlerini bütün kitaplarından, konuşma, deneme ve mektuplarından toparlamak gerekir. Yine de, **Burke** hiçbir yerde sistematik bir siyaset teorisi ortaya koymamışsa da, düşüncesi çok değişiklik göstermeyen biçimlerde belirmiştir. Herşeyin ötesinde, **Burke** metafizikten ve a priori akıl yürütmeden iğrenir ve sürekli olarak siyasetin ihtiyat, menfaat, şartlar, yararlılık, tecrübe, tarih, sadakat ve saygı meselesi olduğu savunmasını yapmıştır, soyut kuruntuların değil. Bir memleketi inşa etme ilmi veya onu canlandırma, ıslah etme, reforma uğratma, diğer deneysel bilimler gibidir, a priori öğretilemez. Şartlar her ilkeye farkettirici rengini ve ayırıcı etkisini verir: *"Her medeni ve siyasi tasarının insanlığa faydası mı, zararı mı dokunacağını belirleyen, şartlardır."* Olabilirlikler ve siyasi düzenlemeler dünyası bizim düşündüğümüzden hep daha geniştir ve medeni veya siyasi bilgeliğe bir sı-

nır konulamaz. Onlar tam olarak tanımlanamazlar.

Siyaset, akla değil, insan tabiatına uygun kılınmalıdır ve **Burke** herhangi bir siyasi akidenin pratik sonuçlarının *"onun değeri üzerine vereceğimiz karara açık"* olduğu görüşünde ısrarlıdır. *"Siyasi meseleler öncelikle doğru veya yanlışla ilgili değildir. Onların bağlantısı iyi veya kötüyledir. Kötülük üretmesi neticede muhtemel olan, siyasi bakımdan yanlış; iyinin üretilmesine yarayan da siyasi olarak doğru, haklıdır."* **Burke**, bu tamamen *faydacı* ve *pragmatik* bakış açısını, uygulanamayacak şeyler istenmeyecek şeylerdir diyerek ifade eder. Ve iddia edilen hakların sonuçları onların geçerliliği hakkında verilen büyük karar noktasında alınır. Ahlâkî ve siyasi konularda hiçbir âlemşümûl beyanda bulunulamaz ve saf metafizik onlara uygulanamaz. Ahlâk çizgileri matematik çizgileri değildir. İstisnaları vardır ve değişiklik beklerler; mantık süreci sonunda değil ihtiyat kurallarıyla onlara varılır. İhtiyat, *Basiret* (hesabını bilme) siyasi ve ahlâkî faziletlerin birinci sırasında yer alan değil, aynı zamanda onlara yönetendir, düzenleyendir, hepsinin miyarıdır. Metafizik, tanımsız yaşayamaz; fakat basiret nasıl tanımlayacağı konusunda dikkatli, tedbirlidir [ihtiyatlıdır]

İnsan *hurriyetini* tartışırken, **Burke**, hürriyet hakkından ziyade, hürriyete olan hazırlıkla, müsaitlikle ilgilidir. İnsanlar sanki kendilerini kontrolde, adalet sevgisinde, itidalde ve anlayış makullüğünde eşit paylara sahip imişler gibi medeni hürriyetle nitelendiriliyorlar. Toplumun denetleyici bir iktidarı olmalıdır ve eğer insanların zihinlerinde ve kalplerinde bu denetleyici gücün azı varsa, dışında daha çoğu olmalıdır: *"Eşyanın ebedî anayasasıyla düzenlenmiştir ki, itidal sahibi olmayan [perhiz bilmez] zihniyetteki insanlar hür -serbest- bırakılamaz. Onların ihtirasları boyunduruklarını ağırlaştırır."* Benzer şekilde, **Burke** her insana bahşedilen hakların soyut ve genel bir tanımını vermeyi reddeder, çünkü onlar *"uzlaşmayla kurulacak (geçerli kılınacak) şeylerdir."* Yönetimin bizzat kendisi hakları sağlamak ve korumak için

tasarlanmamıştır, fakat *"insan bilgeliğinin insan arzularını sağlamak üzere bir icadıdır [tertibatıdır]."* İnsanların hakları onların çıkarlarınadır ve *"bir tür ortalama"* tanımı yapılamaz, ama farkedilmeleri imkânsız değildir. Çatışan hak ve menfaatleri dengelemek uzlaşmanın en karmaşık sürecidir. Zor olan, hakiki ahlâkî işaretlerin metafizik veya matematik olarak değil, ahlâkî olarak toplama, çıkarma, çarpma, bölmesini yapmaktır.

Burke'ün siyasi yargılarını değerlendirirken, onun, dönemindeki siyasi meselelerin üçünde gelecekten yana olduğu hatırlanmalıdır: İrlanda, Hindistan ve Amerikan kolonileri. Bu her üç vakıada, sempatileri haşmetli, yargıları uzak görüşlü ve bu sebeplerden liberal devlet adamlarına sürekli ilham temin eder durumdadır. Fransız İhtilali karşısındaki tutumuyla, **Burke**, (ki Fransa'yı 1773'deki yegane ziyaretinden ötürü birinci elden tanıyordu) geleceğin ışığında yanlış olduğu kanıtlanan bir durumdadır, ama kendi bakış açısı yüzünden de yanlıştır. Fransa, **Burke**'ün iddia ettiği gibi anarşiye sürüklenmedi ve kaybettiği askeri gücünü yeniden kazandı ve beynelmilel etkisini. İhtilalin güdücü etkisiyle mülkiyet saygısını yıkmak şöyle dursun, **Burke**'ün korktuğu gibi, Fransız İhtilali mülkiyet haklarını inatçılıkla koruyan yeni bir hukuki ve siyasi düzeni sıkıca ihdas etti. **Burke**, ihtilalin bir askerî diktatörlükle sona ereceğini derinden öngörmüştür. Bununla birlikte, **Napoleon**'un yollarını döşeyen, ihtilalin asli amaçları değil, İngiltere dahil Avrupa'nın Fransa'ya karşı kurdukları askerî koalisyondur. Dahası, **Napoleon** yönetimi sadece bir ara olaydır, ihtilalin kurtarıcı etkisi gelip geçici diktatörlükten daha baskın çıkmıştır.

Fransız ve Ingiliz Ihtilallerini karşılaştırırken, **Burke** her zaman ilkinin şiddet ve köklü karakterinin ikincisinde olan barışçı ve tutucu karakterle zıtlaştığını göstermiştir. Oysa Fransız İhtilali'ne bariz paralel, 1688'in Kansız İhtilali değil bin altı yüz kırkların ihtilalli iç savaşlı dönemiyle çizilebilir. Bu kargaşa **I. Charles**'in idamıyla zirvesine çıkmıştı.

Monarklarının kafasını kesmekle, Fransızlar, İngiltere'nin iyi bir öğrencisi olmaktan fazlasını yapmadılar. Hele Fransız İhtilali'nin başlangıçta Püriten ihtilalden daha barışçı olduğu düşünülürse.

Avrupa'da ihtilal Fransası'na karşı hiçbir askerî koalisyon (bunun için bizzat **Burke** son derece şevkle çalıştı) olmamış olsaydı, Prusya ve müttefikleri tarafından Fransız toprakları çiğnenmemiş olsaydı, Fransa'nın kraliyet otokrasisinden halk yönetimine fazla şiddet ve kan dökme olmadan geçebileceği, akla sığar bir ihtimaldir Halbuki bin altı yüz kırkların İngiliz iç savaşı, uzlaşmaz yerli güçlerin ürünüydü hepten; ihtilalin parlamentosundan sonra Fransa'da gelişen iç çatışma, büyük ölçüde, Kral'ın da haince içine girdiği yabancı müdahalenin sonucuydu.

Herşeyden öte, **Burke** ihtılalin zorunlu olarak metafizik fanatizmin sonucu olmadığını, fakat tecrübe kaynağından fışkırabileceğini görmekte başarısız kalmıştır. Hangi tecrübenin? Dışa uzanan, taşan ızdıraplar tecrübesinin. Müesseselerin büyüme ve gelişmeleri kadar yıkılıp çökmeleri de âdildir. **Burke**'un kendi dediği gibi, siyasi meseleler doğru/yanlışla ilgili değildirler, fakat onların ilgi sahası iyi veya kötüdür ve siyasi ilkeler sonuçlarıyla yargılanmalıdır. Ama iş Fransız İhtilali'ne gelince, **Burke** sonuçlarını beklemeye tahammül edemedi, çünkü, her zamanki şüphe ve tedbirinin gölgesi olmaksızın, Fransız ihtilalcilerin soyguncular ve katiller çetesi olmaktan başka bir şeyle nitelendirilemeyeceklerini *biliyordu*. Aynı yolu tutarak, ihtilal öncesi Fransa şartlarını, temel müesseseleri, monarşiyi, kiliseyi ve aristokrasiyi idealize etti. Fransız halkının ihtilalden önceki alçaltılışlarını, mahrumiyetlerini gözardı edip, **Burke**, Kraliçe **Marie Antoinette**'in acılarıyla şaşırır ve sarsılır *"şerefli insanların ve şövalyelerin milleti içinde."* **Tom Paine**'in *İnsan Hakları*'nda, *Düşünceler*'deki bu yaklaşıma cevabı şudur: **Burke** *"tüylere acıyor ama ölen kuşu unutuyor."*

Herşeye rağmen, herşey söylenip yapıldıkta, **Burke**'ü

her okuyan, hele *Düşünceler*'i, olgun, hayal gücü zengin ve nüfuz edici bir kafayla karşı karşıya olduğunu itiraftan kaçamayacaktır: *"İnsan tabiatı girifttir, toplumun hedefleri olabileceği kadar büyük karmaşıklık gösterir ve bu yüzden iktidarın hiçbir vaziyeti veya istikameti, ne insanın tabiatına ne de onun işlerinin niteliğine uygun düşebilir."* **Bismark**, siyaseti *"mümkünün sanatı"* olarak tanımlamıştır ve bu, **Burke**'ün siyasete yaklaşımının rehber ilkelerinden biri olmuştur. Onun siyasi inancının akideleri kabul edilsin edilmesin, **Burke**'ün, demokrasinin imkânları hakkında çok daha optimistik duygular taşıyanlara bile sürekli ilham verecek bilgelik ve gözleminin veciz cevherleri, *Düşünceler*'in hemen her sayfasında bulunabilir.

Burke'un tutuculuk siyasi felsefesi, bilhassa onun *Fransa'daki İhtilal Üzerine Düşünceler*'i, bütün edebi cazibesi ve ikna edici şiiriyle, olayların akışına engel olacak gücü gösteremedi. **Burke**, zamanının diğer yazar ve devlet adamları gibi Fransız İhtilali'nin çok daha derin bir şeyin arazı olduğunu göremedi: Batı Avrupa'da sınıf yapısının değişmesi. **Burke**'un yaşadığı günlerde önemli vakıa, onun sandığı gibi rasyonalizmin geleneksel din ve kayıtlar düzenine muhalefeti değil, fakat başka türden bir değişmeydi. belirtileri büyük ölçüde onun gözünden kaçtan bir değişme: *Sanayi İhtilali*.

On sekizinci yuzyılın yarısından itibaren, İngiltere - modern dünyada ilk ülke olarak- yeni sosyal düşünceler ve yeni maddi çevre bakımından etkisi inkılapçı olan bir teknolojik ve endüstriyel başkalaşım tecrübesini yaşadı. Teknolojik olarak yeni çağ kömür ve demire dayalıydı, daha sonra buna elektrik ve çelik ilave edilecekti. İktisadi olarak, sanayi ihtilali kendinin en karakteristik kurumunu, fabrikayı yarattı. Bu üretimin ve refahın anahtar birimi toprak mülkiyeti ve çiftlik üretiminin yerini almıştı. Sosyal olarak, Sanayi İhtilali üç tamamlayıcı gelişmenin sorumluluğunu taşıyordu: Birincisi, eski kasaba ve şehirlerin yeni ve hızlı yayılmasının gelişmesi; ikincisi, nüfus artışı, ki yüksek hayat standartları ve sağlık şartlarının iyileştirilmesi sayesinde vuku bulmuş-

tu; üçüncüsü, toprak sahibi aristokrasinin yönettiği mevcut sosyal hiyerarşinin yıkılışı ve onun yerini yeni hakim toplum sınıfının temsilcisi olarak fabrika sahipleri, maliyeciler (tefeciler), tüccarlar ve meslek adamlarının alması.

Önce ihtilal hükümetiyle, sonra **Napoleon**'a karşı verilen Fransa ile savaş (1793-1815) Britanya'daki Muhafazakâr hükümete Jakobenliğe karşı savaş bahanesi altında demokratik ve köktenci düşünceleri bastırma fırsatını bahşetti. **Napoleon**'un yenilgisi ve Viyana Kongresi'nde (1815) eski Avrupa düzeninin canlandırılışı, ihtilal ve demokrasi kâbusuna bir son vermiş görünüyordu. Yine de, Viyana Kongresi'nin sona ermesinden kısa bir süre sonra demokratik güçler Kıta'nın 1830 ve 1848'de bir dizi ihtilalle sarsılmasına yol açan karışıklıkları başlattılar. Bin sekiz yüz otuzlarda İngiltere her ne kadar Fransa aleyhtarı koalisyonun başını çektiyse de, ihtilal uçurumu kenarındaydı ve 1832 Reform Kanunu'yla Fransız İhtilali'nin temel ilkelerini kendine uyarladı.

Demek ki, Fransa'ya karşı savaş, eğer amaç eski sosyal sistemi köktenci demokrasinin zehirinden korumak idiyse, boşuna yapılmıştı. Britanya'daki yükselen orta sınıflar, kaçınılmaz olarak yeni bir sosyal ve siyasi felsefe geliştirdiler. Bu felsefe, **Burke**'ün toprak sahibi aristokrasiye yaltaklanışından olduğu kadar **Paine**'ın radikalizminden ve **Godwin**'in anarşisinden açıkça farklıydı. **Burke** nasıl fazlasıyla tutucu, karamsar ve geleneksel idiyse, **Paine** ve **Godwin** de öylesine fazla köktenci, ütopyacı ve ihtilalciydi. Muhtaç olunan şey orta sınıfların (burjuvazinin) bakış açısını yansıtan bir siyasi inançtı. Orta sınıflar, özü itibarıyla deneyci, iyimser, yenileşme isteği taşıyan ve tabiat bilimlerini teknoloji ve sanayiye, siyaset bilimini yönetim ve idareye dönüştürmekte canı tezdi.

Bu bakış açısının en karakteristik ifadesi, faydacılık okulunun veya denildiği gibi Felsefi Radikalizmin kurucusu olan **Jeremy Bentham**'ın (1748-1832) eserinde bulunabilir. Onun mektebinin etkisi, Benthamizmin İngiltere'de bir ferdî

düşünürün adıyla anılan pek az siyasi inançtan biri oluşunda görülebilir. Her ne kadar bazı ülkelerde (İspanya ve Latin Amerika'da meselâ) sosyal felsefeleri belli bir ferdle özdeşleştirme varsa da, Benthamizm İngiliz entellektüel ve siyasi tarihinde nadir olaylardandır.

Bentham 1748'de, **Stuart** hanedanından tahtı kapmak isteyen 1745 Jakobite isyanından sadece üç yıl sonra doğdu; hayatının çoğunu otokratik tutumu olan son İngiliz Monarkı **Kral III. George**'un, ki 1760'dan 1820'ye kadar tahtta kaldı, zamanında yaşadı. **Bentham**, 1832 Reform Muhtırası'nın kanun haline gelmesinden bir gün önce öldü. Demek ki, hayatı İngiliz tarihindeki uzun bir geçiş dönemini kapsar; bir yanıyla on sekizinci yüzyıl demokrasisinin kesin belirtilerini de kavrayabilmiştir. Hayatı ülkesinin değişmesini yansıtır: 1808'e kadar **Bentham** bir Tory'dir ve altmış yaşında bir radikal demokrat olur. *"İktidara gelen halk"*ın reform aleyhtarı olduğuna inanınca bu değişikliğe uğradı; oysa daha önce halkın *"kucaklamak için neyin iyi olduğunu bilmek istedikleri"*ni iddia ederdi.

Bentham'ın babası ve büyük babası hali vakti yerinde avukatlardı ve o da aynı mesleğe girdi. **Bentham** nispeten erken yaşta, üç yaşında, **Rapin**'in *İngiltere Tarihi*'nin koca bir cildi önünde düşünceye dalmış bulundu, dört yaşından önce Latince, altı yaşında Fransızca okuyabiliyordu ve sekiz yaşında **Voltaire**'i hafif okuma olarak sevdi. On iki yaşında Oxford'a girdi, on beş yaşında lisans eğitimini tamamladı ve sonra hukuk tahsil etti. 1769'da baroya çağrıldı, fakat kısa zamanda, hukuku uygulamaktansa reforma uğratmakla daha çok ilgilendiğini gördü. Yılda bin şilinglik küçük bir gelir onun bağımsızca ama mütevazi yaşamasına yetti, 1792'de babasının ölümünden sonra mali durumu çok iyileşti ve *"Hermitage"* (zaviye) denilen Londra'daki evinde rahatça yaşayabildi. Orada, evlenmeden, edebî ve siyasi etkinliklerine kendini adayarak ömrünü geçirdi.

Bentham'ın evi günden güne beynelmilel liberalizmin

merkezi haline geldi ve Yunanistan'dan Güney Amerika'ya kadar her hürriyet davası orada sıcak bir destekçi buldu, hep yardım etmek, cesaret vermek ve hizmet etmek isteyen **Bentham** için, hiçbir haksızlık küçük, hiçbir insan önemsiz sayılmazdı. Bilhassa siyasi ve dinî baskının pek bilinmeyen kurbanlarının *"vakıa"*larıyla ilgileniyor ve ülke dışından siyasi mülteciler, liberal insanseverliğin sesi olarak ona başvuruyorlardı. Pek sık seyahat etmediyse de, bakış açısı dar taraftarlıkle zedelenmemişti ve milliyetçi değildi ve Rusya, Afrika ve Amerikalar gibi uzak ülkelerin siyasi liderleri ve devlet başkanlarıyla geniş bir yazışmayı sürdürdü.

Herşeyden öte, **Bentham** genel insanî davalara adanmakla ufak tefek işleri yapma isteği ve yeterliği, küçük ayrıntılarla uğraşmayı ve fiilî hareketin adım adım uygulanmasını, gurura kapılmadan, çığırtkanlığını yapmadan yahut şerefine talip olmadan bağdaştırabilmiştir. Onun *bîtaraflığı* ve *sevgisi*, entellektüel şevki ve ilgisinin sınır tanımazlığı kadar dünya çapında etkisinin sebebiydi. Para ve siyasi güç peşinde koşmedi ve şefkati insanlara munhasır kalmayıp hayvanlara kadar uzandı. Zamanında pek görülmeyen bir şekilde tilki avı, boğa güreşi ve horoz dövüşü gibi kıyıcı sporlara karşıydı; çünkü, hayvanların meselesi *"konuşabilirler mi, düşünebilirler mi?"* diye değil, fakat *"acı çekebilirler mi?"* şeklinde ele alınmalıdır, demiştir.

Bentham'ın ilk kitabı, *Yönetim Üzerine Bir Bölüm*, İngiliz hukukunun dirayetli adamı **Blackstone**'a karşı yöneltilmişti. *Bölüm*, 1776'da **James Watt**'ın ilk başarısı olarak buhar makinesinin yapıldığı, *Bağımsızlık Bildirisi*'nin ilan edildiği ve sosyal düşüncenin kilometre taşlarından biri olan **Adam Smith**'in *Milletler'in Zenginliği*'nin yayınlandığı yılda basıldı. **Bentham** *Bölüm*'ü adsız yayınladı ve bu kitabın Büyük Britanya'daki büyük hukuk düşünurleri **Lord Monsfield**, **Lord Carden** ve **Dunning**'e atfedilmesi, genç yazara verilmiş bir tuhfe sayılırdı; bu zan **Bentham**'ın babasının babalık gururuna kapılıp asıl yazarı açıklayışına kadar sür-

dü. *Bölüm*'de, **Bentham**, pragmatik olarak siyasi toplumun mahiyetini (doğasını) *itaat alışkanlığı* bağlantısı içinde tanımlar, toplum sözleşmesi, tabiî haklar ve diğer *"kurgular"*la değil. İnsanoğlunun yıkılamaz imtiyazları (yetkileri) *"kumdan temelli kurgularla desteklenmeye muhtaç değildir"* ve *"kurgu mevsimi artık geçmiştir."*

Bentham'ın bu ilk eserinde **Burke**'ün etkisi hafif sayılmaz, çünkü o da yönetimin metafizik genelleştirmelere değil, kâr ve menfaate dayalı olduğu hususunda sürekli vurgular yapar. **Bentham**'ın bu gençlik döneminde dahi **Burke**'den ayrıldığı yer, onun menfaatin fert ve topluma ait ampirik ihtiyaçlar bağlantısı içinde anlaşılması gerektiği hususunda ısrar edişidir; halbuki **Burke**, menfaati tarihî grupların ürünü olarak görüyordu ve ferd burada tâlî bir yer işgal ediyordu. **Bentham** insanların sözlerini tutmaları ve kanuna itaat etmelerini belirtir, çünkü bunda herkesin menfaati vardır ve böyle olması tabiî kanunun veya soyut akıl yürütmenin sebebiyle değildir. Siyasi mecburiyet meselesi, siyasetteki bu mihver mesele, bir *"vakıa meselesi"*dir ve *"şahitlik (beyyine) gözlem ve deney"*le kararlaştırılır. **Kral III. George**'un hükümranlığı altında sert bir dil kullanarak, **Bentham**, şunları ileri sürer: Uyruklar, *"itaatin muhtemel ziyanları direnmenin (itaatsizliğin) muhtemel ziyanlarından daha az olduğu sürece"* itaat etmelidirler ve itaat etmek *"uyrukların menfaatine yaradığı sürece"* onların vazifesidir *"daha fazla değil."*

Bentham'ın en unlu kitabı, *Ahlâk ve Yasama İlkeleri*'dir (1780'de basılmış 1789'da yayınlanmıştır). Kitabın açış sözleri onun bakış açısının ana varsayımlarından birini özetler: *"Tabiat, insanı iki hükümran efendinin idaresi altında bırakmıştır, acı ve haz. Neler yapmamız gerektiğini işaret etmek sadece onlara kalmıştır, neler yapacağımızı belirlemek kadar. Bir yanda doğru ve yanlışın ölçüsü, diğer yanda sebep ve sonuçların zinciri onların tahtını sağlamlaştırır." Yararlılık* ilkesi ya da *en büyük sayıda olanın en büyük mutluluğu*,

istifadeyi, yararı, hazzı, iyiyi yahut mutluluğu (ki **Bentham** bunları özdeşleştirir) ortaya çıkaran veya ziyanı, acıyı, kötülüğü yahut mutsuzluğu önleyen davranış veya hedefi niteler (vasıflandırır). **Bentham**'ın devlet ve toplumun organik tesirine uzaklığı, onun *"topluluk kurgusal bir organdır"* varsayımında belirir ve topluluğun kârı *"onu oluşturan çeşitli üyelerinin kârlarının toplamıdır"* görüşündedir. Burada, ne **Rousseau**'nun Küllî İrade, ne de **Burke**'un bir organik gelişme, geçmişin, şimdiki zamanın ve gelecek kuşakların ortaklığı olarak toplum görüşü tasavvuru yoktur.

Yine de **Bentham**'ın yararı bencil yarar ve mutluluğu kendinin mutluluğu olarak anladığını sanmak büyük bir hata olur. *Ahlâk ve Yasama İlkesi*'nde, **Bentham**, kendine dönük hazlarla, dışa dönük hazlar arasında bir ayrım yapar: Birincisi hazla ve kişinin kendi mutluluğuyla bağlantılıdır, ikincisi bir iyilik ifadesidir ve başkalarının mutluluğuyla bağlantılıdır. **Bentham** *Deontoloji veya Ahlâk Bilimi* (1834) adlı eserinde bu görüşünü daha açık belirtir. Ahlâk dışı davranış *"kendi menfaatini yanlış hesaplamadır"* ve *"akıllı ahlâkçı"*nın amacı kötülük yapan insanların acı ve hazzı nasıl yanlış değerlendirdiklerini göstermektir. Benzer şekilde, **Bentham** *Yasama Kuramı*'nda (1802'de önce Fransızca, sonra 1840'da İngilizce yayınlandı) şöyle der: **Machiavelli**'ye yapılan hücum onun yararlılık ilkesine başvurmasından kaynaklanmıyor, bu uygulamayı, başvuruyu kötü yaptığından kaynaklanıyor, çünkü *"kötü inanç kötü siyasettir."* Yararcılığı bencillikle özdeşleştirmek şöyle dursun, **Bentham** *Deontoloji*'de der ki: *"Tabiatın ilk kanunu kendi mutluluğumuzu istememizdir ve basiretin ve etkin hayırhahlığın birleşik sesi de şunu ekler: başkalarının mutluluğunu ara -kendi mutluluğunu başkalarının mutluluğunda ara."*

Bentham şahsi mutluluk ve en çok sayının mutluluğunun her zaman özdeş olmadığının iyice bilincindedir ve ferdî bencillikle toplum iyiliği arasındaki uçurumun aşılması için ikı vasıta gözetir. Birincisi, *eğitim*, insanların zihnî ye-

terliklerini artırır, böylelikle onlar bir kişinin akli olarak kazandığı mutluluğun başkaları için sevgi, iyi niyet, hayırhahlığı içine aldığını anlayabilirler. Eğitime olan güçlü inancı sebebiyle -diğer reformcularla paylaştığı bir inanç- **Bentham**, zamanına göre çok ileri olan bir halk eğitimi sistemi önermiştir; Londra Üniversitesi'nin kurucuları arasındadır. Ferdî bencillikle en büyük sayının en çok mutluluğu arasındaki boşluğu atlamanın ikinci aracı olarak, kurumsal bir çevre yaratmayı görür. Bu çevrede, insanın bencil zorlamaları toplumca yararlı amaçlara sevkedilebilir, böylelikle başkalarına zarar verecek şahsi menfaate zıt bir yön tutulmuş olur.

Bentham insanın davranışının statik ve ebediyen belirlenmiş olmayıp Yasama'nın olumlu kanunlarıyla değiştirilebileceği yolunda tipik reformcu inancına sahiptir. Tabiî kanun ve elden alınamaz haklar *"kurguları"*nı reddederek, **Bentham** güçlü bir şekilde halk hakimiyetine inanır, bunun *tek meclisli* yasama organıyla temsilini ister, tam çalışan bir demokrasiyi önlemek üzere hazırlanmış kavramlar olarak denetim ve denge doktrinini veya kuvvetler ayrımını dışta bırakır. Âlemşümul oy hakkı ve cumhuriyet savunucusudur ve nihayet 1832 Reform Yasası'nda özetlenmiş siyasi değişikliklerin asli güçlerindendir.

Bentham Birleşik Devletler'in büyük bir hayranıdır; mevcut *"saf demokrasi"*nin orada bulunduğunu düşünür. Birleşik Devletler'den *Parlamento Reformu Planı*'nda (1817) şöyle sözeder: *"İşte onlar! Yaşıyor ve (ne korkunç!) serpiliyorlar -nasıl da inkişaf ediyorlar aslen kanunsuz bir yönetim altında! Ah, ne cevap, asla silinemez bir cevap bizim Eşsiz Anayasamıza, sefih kasabalar ve tufeylilikte eşsiz anayasamıza!"*

Bentham, mevcut herhangi bir sistemin mükemmel olduğunu veya insan tarafından icad edilmiş herhangi bir formülün gerçek hayatın mümkünlüklerine cevap vereceğini söyleyenler karşısında çok eleştirildi. Yararlılık düşüncesini ve en büyük sayıda olanın en çok mutluluğunu o icat etmedi; bu ilkelerin o güne kadar bilinmeyen kullanım ve uygulama-

lardan olduğunu gosterdi. **Burke** tarafından dile getirilen saygı ve sadakat incilinden sonra, **Bentham**'ın hiçbir şeyi hazır kabulde görmeme yöntemi, sadece uzun zamandan beri mevcut olmaları sebebiyle bazı şeyleri kabul etmeyi reddi, her kurumu sonuçlarına bakarak değerlendirmekten başka ölçüye vurmayışı, bir taze hava solumak gibiydi. On sekizinci yüzyıl İngiltere'si kendini beğenmiş, kendi halinden memnun bir durumdaydı, **Voltaire** ve **Montesquieu** gibi önde gelen kafaların övgüleri içinde yüzüyordu.

Bentham, fertlerin şahsi mutluluğun ne olduğu hususunda anlaşabilecekleri nesnel bir ölçü bulunmadığını çok iyi biliyordu, yine de yönetimin -ve sosyal bilimin- metafizik farkları daha basit ve daha ölçülebilir düzene indirgenerek ilerleyebilirdi. Yararlılık meselesi, temel inançlar meselesinden ziyade vakıaların sonuçlarıyla özü elde edilebilir bir meseledir. İki taraf çatışma halindeyse, geçmiş tecrübelerin müsait vakıalarını getirmekte gösterilen başarısızlık, çatışmanın çeşitli yollarla yeniden başlatılmasının başarısızlığına götürür: *"Burada, o halde berrak ve açık bir yol var, belki uzlaşmayı takdim mümkün; en kötü ve anlaşılmaz meselelerde, onları anlamak üzere adım adım ilerlersek sonunda uzlaşmaya varılabilir. Bırakın insanlar birbirlerini iyice anlasınlar bir kere, çok geçmeden anlaşacaklardır."*

Bentham'ın önerdiği yöntemi modern bir örnekle açıklarsak: Bir sanayi şehrinde gecekondu ıslah projesi tartışılırken temel alınan tezler özel teşebbüs ve sosyalizm olursa anlaşma sağlamak mümkün değildir. Eğer durumun müsait vakıalarının neler olduğu gösterilebilirse -bir kefeye bu batakhanelerin topluma maliyeti, suç artışı, sağlıksızlık, yangın ihtimali, diğer kefeye kamu fonları yardımıyla daha iyi evlerin maliyeti konularak,- aradaki başlangıç boşluğu dikkate değer ölçüde daraltılır, bu temelde, uzlaşma, birbirine açıkça zıt nihai değerlerin tartışıldığı zamandan daha kolay temin edilir. Sosyal bilimin ilerlemesi, *ilke meselelerini vakıa meseleleri haline indirgemek* yeteneğine dayalıdır ve **Bent-**

ham'ın düşünceleri, tutum ve kurumları onların pratik sonuçları haddi içinde incelemesi sosyal bilimin ve sosyal mühendisliğin gelişmesinde öncü katkı olmuştur.

Edebiyat ilgisinin yanısıra, **Bentham**'ın ilk yazıları, onun seçkin Whig önderlerinden **Lord Shelburne** ile arkadaşlık kurmasına yol açtı. 1782-1783 yıllarında başbakanlık yapmış bulunan **Lord Shelburne**, **Bentham**'ı Lincoln'un Hanı'ndaki odalarında görmeye geldi ve tanışma kısa zamanda arkadaşlığa dönüştü. **Bentham**, **Shelburne** ile Wiltshire, Bowood'daki kırlık evinde kaldı ve orada devlet adamları, yazarlar, hukukçular ve iş adamlarıyla karşılaştı. Ceza kanununun reformcularından, önde gelen avukat **Samuel Romilly**, **Shelburne** aracılığıyla **Bentham**'ın etkisinde kaldı; **Bentham** bir İsviçreli Protestan olan ve Cenevre'den siyasi sürgün olarak gelen eski bakan **Etienne Dumont**'la karşılaştı ve o, **Bentham**'ın en inançlı ve bağlı edebî yardımcısı ve ortağı oldu.

Bentham her gün belli bir miktar sayfa yazma alışkanlığına sahipti, ama el yazmalarını kitap şekline sokma endişesini pek az göstermiştir. İki sütun halinde küçük puntolarla basılmış onbir ciltlik *Eserler*'i, yüz bin sayfayı aşan basılmamış el yazmalarının sadece küçük bir kısmıdır. Bunlar Londra'da, *University College* kütüphanesinde saklanmaktadır. Kurucusu olduğu *University College*'a yalnızca el yazmalarını değil, ölümünden sonra bilimsel amaçlarla kullanılabilmesi için cesedini de miras bırakmıştır. **Bentham**'ın iskeleti, üzerinde gerçek elbiseleri olmak üzere, yüzünü kaplayan mumdan maskeyle birlikte hâlâ *University College*'da görülebilir.

Dumont, yorulmak bilmeyen çabalarla **Bentham**'ın el yazmalarını basılabilir kitaplar haline getirmeye uğraşmıştı. Aynı zamanda **Bentham**'ın bazı Fransızca yazılmış eserlerini düzeltip yayına hazırlamış ve sonra İngilizceye çevirmiştir. **Dumont**'un **Bentham**'ın eserlerinin Fransızca edisyonları ve tercümeleri sayesinde, **Bentham** Fransa'da, İspan-

ya'da Latin Amerika'da ve Fransızcanın edebî temas için bir araç kabul edildiği her yerde ilk İngiliz isim olmuştur. **Dumont** ve **Romilly** aracılığıyla, **Bentham** (**Mirabeau** gibi) ileri gelen Fransız inkılapçı önderleriyle sıkı bağlantı sağlayabilmiş, ve 1792 Ağustosunda Millî Meclis **Bentham**'a (içlerinde **Tom Paine**, **James Madison** ve **George Washington**'un da bulunduğu az sayıda yabancıyla birlikte) Fransız vatandaşlığı ünvanı vermiştir.

Bentham'ın Fransız İçişleri Bakanı'na Fransız vatandaşlığını kabul eden cevabı, onun şahsiyeti ve düşüncesinin tipik örneğidir. Fransız yurttaşlığının şeref üyeliğini kısa bir teşekkür notuyla kabul eden diğer daha klasik eğilimli insanlardan farklı olarak, **Bentham** uzun bir mektup hazırladı. Kendisine yeni tevdi edilmiş Fransız vatandaşlığı ile mevcut İngiliz vatandaşlığı arasında muhtemel çatışmayı konu alan bu mektupta **Bentham** her iki yönetimin farklı biçimlerinin hiçbir engel getirmediğini, çünkü genel iyinin her yerde bütün siyasi eylemin gerçek hedefi olduğunu belirtmiştir: *"İhtiraslar ve önyargılar insanları ayırır: büyük ilkeler birleştirir onları."* Her ne kadar Londra'da kralcıysa da, Paris'te memnuniyetle bir cumhuriyetçi olabileceğini söyler ve belirtir ki, İngiliz monarkı İngiltere'de Anglikan, İskoçya'da Presbiteryen ve Hannover'de Lutheran'dır. **Bentham**'ın insancıl duyguları mektubun sonunda siyasi mültecilerin yasaklanmasına olan muhalefetinde ortaya çıkar, her ne kadar onların siyasi görüşlerine katılmazsa da, zira *"gerekli olmayan her ceza, gerçekten kanunsuz cezadır."*

Bentham'ın Fransız İhtilali'ne karşı tutumu, beliren moda görüşlerle uygunluk içinde değildir. Bir yandan, ihtilale karşıdır çünkü aklî ve barışçı ikna yoluyla ilerlemeye inanır (bunun İngiltere'de parlamento yoluyla olduğuna inanmıştır); diğer yandan, **Burke**'ün tarihin ihtişamı nakaratıyla heyecana gelmez, çünkü **Bentham**'ın reform için duyduğu ateşli istek ışığında tarih cürüm ve deliliğin zabıtlarından fazla bir şey değildir. Her olayda, **Bentham**, yeni yasa yap-

mayı hoş karşılamıştır, gelenek ve âdet [örf] tarafından engellenmeksizin, ki Fransız İhtilali reformlara yol açmıştır ve o da Fransız arkadaşlarına ve yazıştığı kimselere bazı reform önerileri göndermiştir.

Fransız yasa koyuculara etkide başarısız kalınca, dikkatini İngiliz işlerine çevirdi. Birçok tasarı arasında, **Bentham** bir örnek hapishane inşa etme projesiyle derinden ilgilendi. Panopticon, bir daire şeklinde, hapishane müdürünün merkeze yerleşip her mahkumu gözlemek ve yonetmek imkânına sahip olduğu bir yapıdır. **Bentham**, kendi zamanında yürürlükte olan zalim cezalardan nefret ettiği için suçluların çalışma ve anlayışla yeniden eğitilebileceğine inanıyordu. Panopticon, hapishanelerin fizikî şartlarını olduğu kadar mahkumlara olan muamelenin ahlâkî yaklaşımı bakımından da inkılapçı bir tutumdur. **Bentham** bu tasarıyla yirmi yıldan fazla uğraştı ve uğruna bir servet harcadı. İngiliz Hükümeti önce ilgilendi ve sonra vazgeçti ama nihayette **Bentham**'ın masraflarını tazmin etti. Kendi ülkesinde Panopticon talihsiz bir tasarıydı, ama başka ülkelerde daha hazırca kullanıldı; Birleşik Devletler'de Joliet Cezaevi (İllinois) **Bentham**'ın mimarî düşüncelerinin, ilk olarak Panopticon için düşünülen biçiminden yapılmış bir uyarlamadır.

Bentham'ın Ingiltere'yi yönetenleri reform tekliflerinde iknada başarısız kalışı, zihnini özgül kanuni ve idarî reformlardan siyasi teşkilatlanmanın mahiyeti hakkında daha temel araştırmalara yöneltti: yönetimin amacı ve bu amaçlara varmak için gerekli araçlar. Altmış yaşlarına kadar ne Whig'ler, ne de Tory'lerle sıkı bağlar kurmadı, her ne kadar Tory'lerden daha Tory doğmuş ve öyle yetiştirilmiş olsa da. Onun insancıl tasarıları partiler üstüydü ve **Bentham** mantık ve akıl gücünün toplum değişmesine yeterli olduğuna inanırdı. Parti ihtiras demekti ve **Bentham** ihtirastan nefret ederdi. Aklın âlemşumul olarak insani ve bîtaraf olduğunu düşünürdü. Felsefi olarak bu inanç doğru olabilirse de, **Bentham** siyasette aklın bizzat bir taraf, bir parti olduğunu gör-

mekte başarısız kalmıştır ve bu partiye muhalefet eden, irrasyonellik, örf ve gelenek partisi vardır her zaman.

Bentham'ın filantropiden köktenci siyaset felsefesine geçişi büyük ölçüde artan şahitler zumresi ve yardımcıları tarafından kolaylaştırılmıştır. Bunların en önemlilerinden biri **John Stuart Mill**'in babası **James Mill** idi. Dahası, **Napoleon**'un yenilmesinden sonra, demokratik ve radikal düşünceler İngiltere'de yeniden hürce ifade edilebiliyordu. Jakobenlik ve Napoleonik emperyalizm ortadan kalkınca, *status quo*'dan herhangi bir sapışı tehlikeli ve yıkıcı olarak vasıflandırmak, etiketlendirmek zorlaşmıştı.

1824'de **Bentham** *Westminster Review*'u kurdu ve mali desteğini sağladı. Felsefi Radikalizmin ve Faydacılık akımının baş organı, 1914'e kadar seçkin yayıncıların yönetiminde yayınlandı. 1827'de University College'in temel taşı, en başta **Bentham**'ın girişimiyle atıldı. Oxford'daki öğrencilik yıllarında iki yüzlü ve sessiz kaldığı gerekçesiyle **Bentham** hücuma uğramıştır, çünkü Londra'da yeni bir üniversite kurmasının ana amaçlarından birinin hem Oxford, hem de Cambridge'de geçerli olan güçlü ruhbanca etkinin baskın çıkmasıdır **Bentham** on iki yaşında Oxford'a girerken otuz dokuz maddelik İngiltere Kilisesi Talimatı'nı imzalamaya zorlanmıştı. Başka öğrenciler bu maddeleri bir formalite sayma alışkanlığı içinde imzalamışlardı. Ama **Bentham** değil. Oturup onları inceledi teker teker. Bazılarının anlamsız, bazılarınınsa akla ve Kutsal Metinlere aleyhtar oldukları sonucuna vardı. Pek az arkadaşı olan öğrenci anlamadıkları veya inanmadıkları maddeleri imzalamamayı kabul eder durumdaydı, lakin konuşmayı göze alan tek **Bentham**'dı. Kendisine bilge kişiler tarafından düzenlenmiş kamu yargıları yerine kendi özel yargılarını koymaması tavsiye edilince, **Bentham** şöyle dedi: *"İmzaladım, fakat bunu bütün işi zorlanarak yaptığımı bilerek; öyle bir iz bıraktı ki bu bende, ancak ölünce çıkar."*

Bentham Oxford yollarının *"yalan yere yeminle döşen-*

miş" olduğu görüşünü hiç kaybetmedi ve eğer bu iki eski üniversiteyi değiştiremeyecekse, Londra'nın göbeğinde yeni bir üniversite başlatacaktı. Londra Üniversitesi, üç yüz öğrencilik ufak bir kolejden, İngiliz Milletler Topluluğu'nun en geniş üniversitesi olmaya doğru çabucak gelişti. **Bentham**'ın Londra'daki çabası, Manchester, Leed, Birmingham, Liverpool gibi ve yirminci yüzyılda Reading, Sheffield, Bristol ve Swansee'de yeni üniversitelerin kurulmasını ilhamda örneklik etti. Bu yenice üniversiteler, orta sınıfın eğitim kurtuluşunu ifade ediyordu, peşinden 1832'de siyasi kurtuluş gelecekti. Bunlar öğrencilerini nüfusun her kesiminden toparladılar, bilim ve teknolojiye hatırı sayılır bir bağlılıkları vardı ve dindışı, deneyci, liberal bakış açısını temsil ediyorlardı burjuvazinin.

Ne Oxford, ne de Cambridge on sekizinci yüzyıldaki bilimsel devrime önemli bir itici güç katmış değillerdir. Faydacılık akımı yanlıları da bu iki eski kurumun bir tek desteğinin yardımıyla yollarına açılış kazanmış olmadılar. Bilim adamlarının, kâşiflerin, mühendislerin, ahlâk filozoflarının ve siyasi iktisatçıların büyük bir kısmı (en önemli iki ismi saysak **Adam Smith** ve **James Watt**'ı söyleyebiliriz) İskoçya'dan gelmişlerdir ve İngiltere'de iktisatçıların (ki bunlar üniversitelerden çıkartılmışlardır) akademileri modern fizik bilimleri ve sosyal bilimler için soluk alan temeller olabilmişlerdi. Londra Üniversitesi, din ve sosyal statü farklarının hesaba katılmadığı yeni bir üniversiteden fazla bir şeydi: Bu, bir felsefi program, yem bir sosyal felsefeye cüretkâr bir atılımdı. Bugüne kadar, Londra Üniversitesi İngiltere'deki sınaî iktisadın ve demokratik siyasetin ürettiği entellektüel gücü temsil eder oldu ve kralcılığın, ilahiyatın yahut siyasi ortodoksluğun geleneklerinden doğan yükü taşımak zorunda kalmadı.

Bentham'ın iki yüzüncü doğum günü kutlamalarında, 1948'in 14 Şubat'ında (London) *Times* şunları yazdı: *"**Bentham** İngiliz siyasetinde ölümünden sonraki despotizmini hâ-*

lâ bol bol kullanmaktadır ve bütünü itibarıyla bu, hayırhah bir despotizmdir." Son beş kuşak boyunca İngiliz hayatında hiçbir başlıca reform yoktur ki **Bentham**'a kadar uzanmasın. Hukuk alanında yazdıklarıyla büyük bir iş başardı ve evlenme, boşanma, mülkiyet, iş ve sendika hukuku (birkaçı sıralanacak olursa) değişiklikleri olduğu kadar, modası geçmiş usul hukukunun reforma uğratılması konularında başarılanlar onun yakın şakirdlerinin harekete geçirilmesiyle sağlanmıştır. Ceza hukukunda, **Bentham**'ın ve **Romilly**'nin çabalarına borçlu kalınarak, kadınların kırbaçlanması, mahkumların İngiltere'den kolonilere sürülmesi ve pillory (tomruğa bağlayıp teşhir etme) gibi zalimce cezalandırmaların en kötü biçimleri ortadan kaldırıldı ve en büyük ceza olarak ölüm cezası sadece ihanet ve katle münhasır kılındı, halbuki **Bentham**'ın zamanından önce iki yüzden fazla suç ölümle cezalandırılabiliyordu.

Bentham, hukuk alanında gördüğü akıl düzen noksanını hükümet ve idare alanında da gördü. Hayatının son sekiz senesini üzerinde çalışmakla geçirdiği fakat bitmemiş kalan *Kurucu Yasa*'sında (1830-1841), sonradan derece derece uyarlanan düzenli (nizamî) ve rasyonel yönetimin ilkelerini koydu. Bir kamu sağlık hizmeti, bir millî eğitim sistemi, sosyal ve ekonomik istatistiklerin toplanması (ilki 1801'de yapılan periyodik nüfus sayımı dahil), kolonilerin kendini yönetmesi, merkezî ve mahalli yönetimlerin belli bir eşgüdümü, devlet hizmetine girişte açık yarışma, fonksiyonel çabalarıyla bağlantılı olarak devlet dairelerinin düzenlenmesi -bunlar **Bentham** ve onun grubunun başlattığı hükümet ve idarede başlıca pratik reformlardan sadece birkaçıdır. İşçi sınıfı faaliyetleri alanında, 1824 *Birlik Yasası*'nın feshedilmesinden sonra işçi örgütleri suç üreten tezgâhlar olmaktan çıktı ve artık yasal temelde varlıklarını koruduar.

Dine bakışında **Bentham** şüphecidir; çünkü din, inancı tecrübeden ayrıca ele alıp desteklemekle zihnî ilerlemeyi engellemektedir. Tecrübe ise zihnî gelişmenin *"yegâne güve-*

nilir temelidir." Rahipler, **Bentham**'a göre *"kanunun ön-muhafızları"* olmaktan fazla bir şey değildirler. Bu ahlâk öğretmenleri ve müfettişlerinin ücretleri, rahipler devletin *"iç güvenlik"* mekanizmasının bir parçası olmaları sebebiyle, adalet idaresi ve polislere ödeme yapan kaynaktan gelmelidir. **Bentham**, dinin topluma sıkıntı verdiğini de düşünür, çünkü inanmıyanlar ve fitnecilere karşı düşmanlık uyandırır ve rahiplere, *"alicengiz oyunlarını"*nın ordusuna tahsisat ayırır. Rahipler aklı aşağılar, çevrelerini esrar ve hurafe perdesiyle örter ve teşkilatlı bir *"insan iktidarı ve hilesi safi"* oluştururlar. **Bentham**'ın dine asıl eleştirilerinden biri, dinin *"kutsal olmayan bir ittifak"* kurduğu, bunu *"dünya menfaati fesatçılığıyla"* yaptığıdır. **Bentham** din uzerine yazdığı kitaplardan birini kendi adıyla, *Englandizm Kilisesi ve Onun Kateşizminin İncelenmesi*, (1812), diğer ikisini takma adla, (*İnsanlığın Bugünkü Mutluluğu Bakımından Tabiî Dinin Çözumlenmesi* (1822), *"Philip Beackamp"* ve *Pavlus değil, İsa* (1823) *"Gamaliel Smith"*) yazmıştır. *Tabiî Dinin Çözümlenmesi* yayınlandığında, yayıncısı **Richard Carlile** dine ve kurulu kiliseye hakaretten hapse atılmıştır.

Dinî hoşgörü, fanatizmden çok, büyük ölçüde agnostik şüpheciliğin ürünüdür ve **Bentham**, şakirdleriyle birlikte farklı inanç sahıplerine ve Katoliklere konan kanuni tefrikalara karşıydılar. 1813'te Ünitaryanlar hoşgörüden yararlanabildiler ve **Bentham** Katoliklerin 1829'da kurtuluşunu görecek kadar yaşadı

Bentham dının metafizik yahut duygusal değerleriyle ilgili değildi, onun baktığı sadece dinin faydasıydı; bu bakış noktasından dini en sonunda faydasız buluyordu ve daha fesatçı ifadelerinde açıkça zararlı buluyordu. Onun agnostisizmi önce düşüncelerinin İngiltere'de yayılmasına engel oldu. İngiltere'de din, bilhassa ayrılıkçı kiliselerde liberal reformun ileri karakolu olma vasfını sık sık göstermiştir. Oysa, Kıta Avrupası'nda ve Güney Amerika'da din tutuculukla, agnostisizm ise demokrasiyle eş anlama gelir, bu yüzden **Bent-**

ham oralarda çabucak dinsiz reformcuların, rasyonalistlerin ve demokratların putu ilan edildi

Hükümet etme ilmine **Bentham**'ın bıraktığı en zengin tereke, onun, iyi hükümetin bir gelenek, sağduyu ve sezgi meselesinden fazla bir şey olduğu ve bu sebeple iyi hükümet meselesinin öncelikle *araştırma ve tahkike, tetkike* dayalı temellere ihtiyaç gösterdiği hususundaki şuurudur. Yirminci yüzyılda, inceleme, yönetimin dördüncü dalı olma yolunda hızlıca ilerlemektedir, inceleme olmaksızın geleneksel üçlü (yasama, yürütme, yargı) doğru çalışamaz haldedir. Yönetim kendini kanun ve düzenin muhafazasıyla sınırlamış, basit boyutlarda gün be gün yürütülen işler olmaktan çıkmış ve bilhassa millî savunma ve sosyal refah konularında uzun vadeli planlamalar gerektirir hale girmiştir. **Bentham**, sosyal vakaları yasal ve idarî ilkelerle bağlantılı, ilişkin kılan kamu siyaseti meselelerine incelemeci yaklaşımı uygulayan ilk modern yazardır. Bu yöntem **Justice Brandeis** ve sosyolojik hukuk mektebi tarafından yakın zamanlardaki canlandırmayla iyi ve bol ürün vermiştir.

Bentham'ın siyaset bilimine ana katkısı, onun yeni bir siyasi felsefeyi sunması değildir; faydacılık ilkesi beşinci yüzyıl Yunanistan'ında sofistlerce iyi bilinen bir şeydi, hatta en büyük sayıdakinin mutluluğu **Bentham**'ın keşfi değildir. Fakat hukukun ve yönetimin müşahhas meselelerine ısrarlı olarak *tecrübî* ve *tenkidî* inceleme usulü uygulaması ana katkısıdır. Doğru bir şekilde kendi eseri hakkında şunu söylemiştir: Yaptığı, *"akıl yürütmenın deneysel yöntemini fizik bilimleri dalından ahlâkî bilimlere genişletmek"*tir.

Faydacılık ilkesi, ilham verici olmamakla, yeterince hayal gücü taşımamakla, yalnızca mekanik kalmakla eleştirilebilir. Dahası, **Bentham**'ın stili Latin dunyamn ağır etkisini taşımakla malüldür. Hatta deyimleme kesinliği teşebbüsleri -aynı zamanda çok verimli ve manalı olsa da- yazılarının okunabilirliğine zarar vermekte, onları ihlâl etmektedir. Genel olarak, nesri okuyuculara estetik heyecan vermez.

Bu eleştiriler bir dereceye kadar haklı olsa da, **Bentham** İngiliz kurumlarının karakterini ondokuzuncu yüzyılda başka herhangi birinin yaptığından fazla değiştirebilmiştir.

Onun incelemeci yöntemini, vakıalara ilişkin araştırmalara, müşahhas ve alelâde insanların hayatını etkileyen gündelik meselelere uygulayanlar *Fabian*lar olmuştur. Fabian Derneği'nin (kuruluş 1884, **Sidney** ve **Beatrice Webb**'in etkisi altında devam etti) yayınlarına bakılınca, pek az mücerret nazariye görülür, buna karşılık ilgi ana okulu eğitiminde, mahalli koruma dernekleri, aşevleri ve işsizlikle savaşta yoğunlaşmıştır. **Bentham** gibi, Fabian sosyalistleri de siyasi kaderlerini birkaç basit varsayıma bağlamışlardır: Önce, vakıalar önemlidir, ikinci olarak, vakıalar ve sosyal kural ve kurumlar arasında yakın ilişki vardır ve üçüncüsü, insanlar kuvvet ve hileden çok akılla ikna edilebilir.

İktisadi felsefesinde, **Bentham** kendini ortaya koymuş bir ferdiyetçidir, mülkiyetin teminatını eşitlikte görme tercihi yapar Fakat dogmatik değildi ve *laissez faire* politikalarını, eğer faydacılık temelinde hususi bir devlet müdahalesi gerekiyorsa terketmeye hazırdır. Genel ekonomik politika bakımından, hükümetin halk sağlığı ve eğitiminden sorumlu olduğu, *"idame ve savunmayı"* yüklenmesi gerektiği görüşündeydi ve yollar ve kanallar yapma bakımından olduğu kadar, devletin sosyal refah konusunda zorlanması gerektiği fikrinde çağının ilerisindeydi. **Bentham** ferdî ekonomik hürriyetin ve devlet müdahalesinin sınırlandırılması meselelerinin safî mücerret spekulasyon olmadıklarını, fakat bunların tarih ve çevre temelinde karara bağlanması gereğini görmüştür. Bilhassa, spontane ferdî faaliyetin *"sıfır"* olmasına rağmen, devlet faaliyetinın *"bol"* olduğu **Deli Petro** dönemi Rusya'sını zikreder.

Bentham'ın kamu faaliyetinin a priori sınırlandırılması dogmasına bağh olmaması yüzünden ve onun nihai hedefinın en çok sayıdakinin en çok mutluluğu olması, bunu sağlamak için belli bir mekanizma içine hapsolmak fikrine

yüz vermemesi yuzunden, Benthamızmin sosyalizm yollarına yönlendirilmesi, bir zaman -ve değişen sosyal ve ekonomik şartlar- meselesidir. Benthamcıların ikinci kuşağı, **James Mill** gibi, *laissez-faire* inancına bağlıydı. On sekizinci yüzyılda ticaret ve iş hayatına getirilen ufak tefek düzenlemeler dışında, *laissez-faire aksiomatik* hakikatin içten bir ispatı gibi görünen hürleştirici ve canlılık veren bir öğretiydi. Oysa, Benthamizmin **John Stuart Mill'le** karakterize edilen üçüncü kuşağı şunu yavaş yavaş kavramaya başladılar ki, eğer devlet cinayet ve hırsızlığa baskı yoluyla engel koyabiliyorsa, şahsi hürriyet ve mutluluğa bir engel teşkil ettiği kadarıyla ekonomik sömürüyü de ortadan kaldırabilir, hiç olmazsa hafifletebilir. Demek ki **John Stuart Mill'in** kuşağı Benthamizmle Fabianizm arasındaki bağı ihdas etmişlerdir.

DEMOKRASİNİN DİLEMMASI: HÜRRİYET VE EŞİTLİK

Her inkılap onu yapanları ilhamla dolduracak bir ütopyacı unsuru ihtiva eder ve bu unsur o inkılabın başarıya ulaşması için elzemdir. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki İngiliz, Amerikan ve Fransız inkılaplarının önderleri demokrasiyi bir başlangıç olarak değil, bir son, bir hedef olarak insanoğlunun hürriyet uğruna giriştiği çağlar süren mücadelesinin zirvesi olarak gördüler. Demokrasi bir hayal olduğu sürece onu gerçekçi bir tutumla ele almak imkânsızdı ve **Eflatun**'dan **Burke**'e kadar uzanan demokrasi tartışmaları tarihi, gerçek dışı kalmanın ve yeterli tecrübeden yararlanamamanın noksanlığının cezasını çekti. Demokrasi savunucuları orada insanın ulaşabilme kapasitesi içinde bir cennet görürken, muhalifleri öngörmüşlerdir ki, eğer demokrasi yeterli süre varlığını koruyacak olursa toplumun ve toplumu destekleyen ahlâkî yargıların yıkılışıyla sonuçlanacaktır.

Çeşitli demokrasi tecrübeleri başarısızlığa uğradı. Püriten İnkılabı iç ilhamı itibarıyla demokratikti, fakat bir sahici nesnel demokrasi dersi olma yeterliğini gösterecek donanımı yoktu çünkü çabucak diktatörlüğe dönüştü. 1688'in Muhteşem İnkılabı kendini kalıcı bir siyasi rejim kılmada Püriten İnkılabı'ndan daha başarılıydı, yine de radikal-demokratik olmadan ziyade liberal-tutucu kimlikteydi. On se-

kizinci yüzyıl İngiltere'si bu yüzden **Montesquieu** gibi liberal aristokratları cezbetti, ama **Tom Paine** gibi radikal demokratlara orada pek az yer vardı. **Paine**, anayurdundan, **Edmund Burke**'le Fransız İhtilali'ni ateşlice savunması yüzünden çıkan çatışma sonunda siyasi cezalandırma endişesiyle kaçtı.

Fransız İhtilali de 1789'da kısa süren bir şiddetle başladıktan sonra 1798'de bir demokrasi tecrübesi olmaktan çıktı. Bu tarihte **Napoleon** önce askerî bir diktatörlük başlattı ve hemen sonra kendi tipinde bir monarşi kurdu. **Napoleon**'un rejimini **Bourbon**'ların çok daha az demokratik olan Restorasyon'u takip etti. Restorasyon, kutsal haklarla donatılmış krallığın ruhban ve aristokrasiyle ittifakı demek olan ihtilal öncesi döneme dönme teşebbüsüydü. Ama, hiçbir şey öğrenmemiş ve hiçbir şey unutmamış olan **Bourbon**'lar tahtı fazlaca ellerinde tutamadılar. 1830 Temmuzundaki İnkılap **Kral X. Charles**'ı kovdu ve burjuvazinin hakim sosyal ve siyasi unsur olduğu meşrutî bir monarşi kurdu. Halk yönetimi tecrübesine yol yine açılmıştı.

Modern dünyanın ilk büyük demokrasisi Birleşik Devletlerinkiydi; sadece onun kuruluşu ve başarısından sonradır ki, demokrasi meselesi istekler ve varsayımlar bulutlarından pozitif ve ampirik gözlemlerin sağlam alanına indirilebilmiştir. Ondokuzuncu yüzyılda demokrasinin toplum ve yönetimde *"karşı konulmaz"* yeni bir biçim olduğunu ilk kavrayan ve Birleşik Devletler'in demokrasi alanında dünyanın anahtar laboratuarı olduğunu söyleyen, bir Fransız soylusu. **Alexis de Tocqueville** (1805-1859) olmuştur.

Tocqueville'in ailesi en eski Norman asillerindendir ve atalarından biri Hastings Savaşı'nda döğüşmüştü. **Tocqueville**'in siyasete ilgisi tabiî olarak doğdu. Ailesi uzun süre devlet hizmeti ve idarecilikte etkin görevler almışlardı ve babası Fransa'nın idari bölünmesinde en yüksek makam olan valiliği üstlenmişti. Dolayısıyla **Tocqueville** yönetimin büyük ve küçük meselelerini içten tanımak için büyük fırsat-

lara sahıp oldu. İhtilal sırasında **Tocqueville**'in anne tarafından büyük ebeveynleri ve teyzesi idam edildi ve kendi ebeveyni aynı akıbete uğramaktan kılpayı kurtuldu. Babasının saçları yirmibir yaşında sıkıntılı tecrübeler ve hapisler sonucu tamamen ağardı.

Tocqueville, aile geleneğine uyarak hukuk tahsil etti ve yirmi bir yaşında yargı mesleğine atıldı. 1839'dan 1848'e kadar milletvekilliğinde bulundu ve bu dönemde anayasal muhalefette ortanın solu istikametinde oy kullandı. 1849'da birkaç ay Dışişleri Bakanı oldu. **Louis Napoleon** diktatörlüğünü ilan ettiğinde, imparatorun onun işbirliğini sağlamak üzere ısrarlı isteklerine rağmen kamu hayatından çekildi. **Tocqueville** önemli bir parlamenter değildi ve pratik siyasetçinin insanlarla uğraşabilme maharetinden mahrumdu. Fakat nasıl gözüpek ve tavizsiz standartlar onu başarılı bir parti lideri ve oy avcısı olmaktan alıkoyduysa, bir diktatörlüğün kamu işlerine bulaşmasını da önlemiştir. Aktif politikadan çekilmesi, ona *Eski Rejim ve İhtilâl* (1856) adlı içe işleyen bir çözümleme yapma zamanı verdi. Yeni araştırış zeminini, Fransız İhtilali'nde ani değişmeden ziyade devamlılık unsuruna parmak basmak suretiyle parçaladı: *"Despot düştü; fakat eserinin en asli kısmı ayakta kaldı; onun idari sistemi yönetimini yaşattı."*

Tocqueville'in en ünlü kitabı ve siyasi düşünceye olan en kalıcı katkısı *Amerika'da Demokrasi* (1835-1840) adlı kitabıdır. Bu, Birleşik Devletler hakkında bir yabancı tarafından yazılmış en büyük eser sayılır ve benzer derinlik ve nüfuzda bir Amerikalının kendi ülkesi hakkında bir başka eser bulmak zordur. Başka ülkeler hakkında yapılan kitaplar kadar çabuk eskiyen metinler yoktur, fakat *Amerika'da Demokrasi* ilk çıkışındaki tazeliğini ve çağrısını hiç kaybetmemiştir. Aynı derecede şaşırtıcı olan, **Tocqueville**'in sadece dokuz ay kalmakla bu kadar çok şeyi kavrayabilmiş olması ve *Amerika'da Demokrasi*'nin ilk cildinin, yazarı henüz otuz yaşındayken basılmış olmasıdır (ikinci cilt beş yıl son-

ra). Geleceği görme yeteneği -bu yetenek şimdiki zamanı doğru yorumlamaktan pek az farklıdır- Kuzey Amerika'nın yüz elli milyon nüfuslu olacağı ve Rusya ile Birleşik Devletler'in her birinin *"dünyanın bir yarısının kaderine etkili olacağı"* yolundaki beyanlarıyla örneklenmiştir. *Amerika'da Demokrasi*'de, okunmasını güçleştiren ve hacmine gereksiz yükler veren hatırı sayılır tekrarlar vardır, fakat kitabın genel olarak bıraktığı etki, onun dengeli, derin düşünülmüş, sevgiyle bakılmış ve -belki de **Tocqueville**'in en cazip niteliği- hakkaniyete uyulmuş olmasıyla belirginleşir.

1830 Temmuz İhtilali'nin, Fransa'da meşrutî bir idare kurmasından hemen sonra, **Tocqueville** ve bir arkadaşı, **Gustave de Beaumont**, Amerika'yı ziyarete karar verirler; resmî mânâda amaç Birleşik Devletler'deki cezaevi sistemini incelemekti, fakat gerçekte **Tocqueville**, sağlamca yerleştiğine inandığı demokrasiyi inceleme hevesindeydi. İtiraf ederim ki, der **Tocqueville**, *"Amerika'da Amerika'dan fazlasını gördüm; demokrasi düşüncesinin bizatihi kendini aradım, bunu kendi eğilimleri, kendi karakteri, kendi önyargıları ve kendi tutkuları içinde bulmaya yöneldim; demokrasinin gelişmesinde bize nelerin korku verici, nelerin umut verici olduğunu öğrenmeye çabaladım."*

Tocqueville *Amerika'da Demokrasi*'nın giriş kısmına kitabın özünü teşkil eden düşünceyle başlar: *"Birleşik Devletler'de kaldığım süre içinde ilgimi çeken yeni nesneler arasında hiçbir şey bana şartların genel eşitliğinden fazla güçlü bir şekilde etkili olmadı."* Yirminci yüzyılda siyaset incelemeleri sık sık yönetim tarzının incelenmesini halkın yaşama yollarından, hayat tarzından, sosyal, eğitsel, iktisadi ve dinî kurumlarından ayırdıkları halde, **Tocqueville**, *"Amerikan hayatının temeli olan"* şartların eşitliğinin *"ülkenin siyasi karakterinin ve hukukunun ötesine"* uzandığını ve bunun sivil toplum uzerinde olduğu kadar, Devlet üzerinde hükümranlık sahibi olduğunu, kanaatler yarattığını, duygular doğurduğunu hayat pratiğini telkin ettiğini ve bir şeyi üretmiyorsa, onu

biçimlendirdiğini kavramıştır.

Tocqueville siyasi yaratıcılıkta Avrupa'nın önderlik ve efendilik çağının kapanmakta olduğunu gören ilk Avrupalı yazarlardan biriydi ve Birleşik Devletler'in dünyanın demokraside yaşayacağı en büyük deneyleri olacağını gören de oydu. Zihnî faaliyet bakımından Birleşik Devletler on dokuzuncu yüzyılın başlarında İngiltere'nin bir taşrası veya kolonisi olmaktan fazla bir şey değildi ve Amerika'yı ziyaret eden yazar ve konuşmacılar tarafından böyle bir muameleye yaraşır görülüyordu. Amerikan hayatının kabalığı ve saflığı hoşlarına gitse de, bu yüzeyin ötesinde yeni bir sosyal ve siyasi ilkenin kendini tanıtmak ve gerçekleştirmek için mücadele verdiğini görmekte başarısız kalmışlardır. Bunların tersine, **Tocqueville** Birleşik Devletler'in geçmişte Avrupa'ya bağlı gelişmesine rağmen, gelecekte etkin, bağımsız ve karar belirleyici bir rol oynayacağını kavramıştır. Yirminci yüzyılın ortalarına gelinceye kadar pek az Amerikalının inandığı şeyi, **Tocqueville** on dokuzuncu yüzyılın başlarında gördü: Birleşik Devletler Avrupa'nın öğrencisi olmaktan çıkacak ve onun öğretmeni olacaktı ve dünyanın Amerikanlaştırılması -emperyalist fetih anlamında değil, fakat şartların sürekli artan eşitliği anlamında- kaçınılmazdı.

Tocqueville Amerikan ve Fransız İhtilallerinin dünyanın diğer yerlerindeki, Avrupa ve Latin Amerika'daki kalkışmalar gibi, yalıtılmış vakalar değil, dünya ihtilali nin birer parçası olduğunu anlamıştır. *"Herkese aşikârdır ki, büyük bir demokratik ihtilal içimizdedir."* **Tocqueville** Fransız İhtilali'nin bir olay, bir olgu değil, devam eden bir *süreç* olduğunu ve şahit olduğu 1830 İhtilali'nin kendinin sonunu göremeyeceği bir tiyatronun nihayet bir perdesi olduğunu görmüştür. Eşitlik ihtilali bakımından Birleşik Devletler'in dünyanın en ileri ülkesi olduğuna inanmıştı ve *"bana öyle geliyor ki, şüphesiz er veya geç, Amerikalılar gibi, şartların hemen hemen tam bir eşitliğine biz de ulaşacağız"* demişti.

Amerika'da Demokrasi'nin on ikinci baskısına yazdığı

önsözde (1848) **Tocqueville** *"Fransa'da ertesi gün tahta geçmiş"* bulunan halk hakimiyeti ilkesinin altmış yıl en doğrudan, sınırsız ve mutlak gücüyle Birleşik Devletler'i bölünmeden muhafaza etmiş olduğunu yazar. Avrupa'nın diğer ülkeleri savaşla tahrip olur veya iç çekişmelerle yırtılırken, Birleşik Devletler yalnızca barış içinde, mülkiyet haklarını teminata bağlayarak ve hem anarşinin hem de despotizmin tuzaklarına yakalanmadan kaldı. *"Daha büyük umutlu davayı veya daha öğretici dersleri nerede bulabiliriz? Amerika'ya bakalım, kurduğu yerleştirdiği kurumların açıkça bir kopyasını çıkarmak için değil, kendimiz için en iyi siyasetin ne olacağı hususunda açık bir görüşe ulaşmak için; örnek bulmak amacıyla değil, öğrenmek amacıyla bakalım; kanunların ayrıntılarından ziyade ilkelerini ödünç alalım."*

Tocqueville kendi mensup olduğu sınıfın geleceği hakkında yanılsamaya düşmez. *Amerika'da Demokrasi*'nin mütercimi **Henry Reeve**'e yazdığı bir mektupta (22 Mart 1837), **Tocqueville**, aristokrasinin, doğduğu zaman ölen bir sınıf olduğunu, bu sınıfa bir sevgi duymadığım, insanın *"sadece hayata güçlüce bağlanabileceğini"* yazar. İmtiyazla yönetme çağının kapandığını kavramış olması, onu yine de demokrasiyi sualsiz ve tereddütsüz kucaklamaya götürmez. Gerçek seçme (alternative) artık aristokrasi ile demokrasi arasında yapılmayacak, hissindedir. Bu seçme şiirsiz ve edepsiz ama düzenli ve ahlâklı demokrasi ile; ani cinnetlere veya Roma İmparatorluğu'nun düşüşünden beri insanlığın sıkıştığı en ağır boyunduruğa maruz bırakacak disiplinsiz ve çürük demokrasi arasında olacaktır. Demokrasi, yalnızca demokratik yönetim değil, eşitlik üzerine bina edilmiş bir hayat biçimi olarak, **Tocqueville**'in gördüğü kadarıyla *"karşı durulmaz gelecek"* idi.

Yine de onu endişelendiren, *ferdiyetçilik ve hürriyetle demokratik eşitliği uzlaştırma*nın zorluğudur. Bu, *Amerika'da Demokrasi*'nin merkezî konusu ve **Tocqueville**'in modern siyasi düşünceye asıl katkısıdır. Çağdaşlarının herhan-

gi birinden daha açık olarak, eşitliğin Fransız ve Amerikan ihtilal kışkırtıcılarının veya halkın aklını çelip devletin yahut toplumun kurulu düzenini yıkmak isteyen akıllı nifakçıların bir icadı olmadığını görmüştür. Eşitlik meselesine ideolojik olmaktan ziyade saf bir kurumsal bakış açısıyla yaklaşan **Tocqueville**, yedi asırdır Avrupa'da insanları aynı hizaya ve eşitliğe getirme sürecinin devam ettiğini bulmuştu ve *"mutlakiyetçi krallar tebaaları arasındaki sıra farkının en etkili eşitleyicileriydi."* Fransız ve Amerikan İhtilalleri, diye düşünüyordu **Tocqueville**, geçmişten kesin bir kopuşu değil, yüzyıllardır işleyen temayüllerin hızlandırılmasını sağlamışlardır

İnsanlığın eşitlik meselesi (idarî meseleden ayrı olarak) demokraside, monarşi ve aristokraside olduğundan daha fazla çözüme yakındır, fakat hürriyetin merkezî meselesi ciddiyetini korumaktadır. Heyecanlı demokratların, demokrasi içinde hürriyetin büyük bir mesele çıkarmayacağını iddia etmelerine rağmen, **Tocqueville**, demokrasinin bilhassa eşitlik meselesini çözüme götürme olgusuyla birlikte, o güne kadar mevcut olmayan bir hürriyet meselesi yarattığını göstermiştir. Demokrasi *"yeni bir dünya için elzem yeni bir siyaset bilimi"* gerektirir ve geçmişin deneyimleri demokrasinin zorluklarını aydınlığa kavuşturamaz, çünkü ona, *"en uzak antikite"*ye uzanılsa bile hiçbir paralel çizilemez.

Demokratik toplumlarda hâlâ kavranılmayan ve üzerine düşülmeyen derin vukufuyla **Tocqueville** görmüştür ki, hürriyete yönelen tehdit, demokrasilerde bir monarşiden veya bir aristokrasiden daha gerçek bir potansiyele sahiptir. *"Bir kralın otoritesi tamamen maddidir (fizikîdir) ve uyruğun hareketlerini onun özel iradesini dize getirmeksizin denetler; fakat çoğunluk aynı anda hem maddi, hem de ahlâkî bir iktidarı elde bulundurur; insanların hareketleri üzerinde olduğu kadar onların iradeleri üzerinde müessirdir ve sadece açıkça muhalefet edenleri baskı altına almaz aynı zamanda farklı olanları, ihtilafı tabiî durumda bulunanları da baskı*

altında tutar." **Tocqueville**, demokratik despotizmin tek-insan veya sınıf tiranlığının klasik formlarından farklı çalışacağını görmüştü: *"Daha yaygın ve daha yumuşak olacaktır; insanlara işkence etmeksizin onları alçaltacaktır."*

Tocqueville, bilhassa demokrasilerde açıkça işleyiş göstermediğinden farkedilmesi kolay olmayan bir tür despotizmi vurgular ki, bu despotizm siyasi veya yasal teyidle ortaya çıkmaz: *Kamu kanaatinin çoğunluğa mal olmamış bakış açılarını baskı altında tutan iktidarı.* Teşhir edilmeksizin *"auto-da-fé"* yıldırısına (engizisyonun ateşe atma cezası) uğrar ferd. Ortodoks olmayan görüş sahipleri siyasi kariyerlerinin kapalı, ihraç edilmiş, kendisinden sakınılmış, hakaretle reddedilmiş, tahkir edilmiş olarak kendi yurttaşlarının uzaklaştığını görür. *"Bu bela, bu sakınma kendilerine de bulaşmasın diye,"* suçsuzluğuna inanmış en yakın dostları tarafından bile terkedilir. **Tocqueville**'i bu *"sessiz ve nazik"* yıldırı türünden fazla hiçbir şey rahatsız etmemiştir. Bu yılgısı, yıkmayan bir göz korkutmasıdır. Yıkmaz ama varoluşu engeller, kılıç salmaz ama halkı bunaltır tüketir ve aptallaştırır. Bu yılgınını *"her milletin sakıngan ve çalışkan hayvan sürüsü olmaya indirgendiği, bu sürünün çobanının hükümet olarak tanındığı zamana kadar sürdürür."*

Tocqueville demokrasi yayıldığı sürece *"karşı konulmaz bir ihtilal"* olarak gördüğü bu durum üzerine tefekkür ederken, bir tür *"dinî haşyet"* hisseder, ve buna karşı tutumu ikili değerlendirmeden asla kurtulamamıştır. Biricik olan, insanda soylu, yüce haliyle bulunan ferdî değerler karşısında titizce duyarlıdır ve demokrasilerin bayalığı, açgözlülüğü ve dönekliğinden ıstırap duymuştur: *"Biri diğerine benzemekle biçimlenmiş, aralarından hiçbir şeyin yükselmediği, hiçbir şeyin düşmediği bu sayısız insan çokluğunu gözönüne alınca, böylesi âlemşümul tektipliğin manzarası beni hüzünlendiriyor ve ürpertiyor ve artık ortadan kalkmış olan toplum durumuna yanacak iğvaya kapılıyorum."* Yine de, korkularına ve kaygılı kavrayışlarına rağmen **Tocqueville** *Amerika'da De-*

mokrasi'yi bir ümit notuyla bitirir: *"Eşitliğin devleti belki olgunluktan pek nasibini alamamıştır, ama daha adildir ve adaleti büyüklüğünü ve güzelliğini oluşturur."*

İnsanın kör-kader kuvvetlerinin -tarih, ırk, toprak ve iklim- çaresiz bir mahkumu olduğu görüşünü reddeden **Tocqueville**, insanın ahlâkî özünden doğan güçle hürriyetine kavuşacağını ileri sürer: *"Kader (inayet) insanı ne tam bağımlı ne de tam hür yaratmıştır. Her insanın çevresinde bir kader çemberi olduğu doğrudur, insan bunun ötesine geçemez, ama bu çemberin geniş sınırları içinde insan güçlü ve hürdür; bu, insan teki için olduğu kadar insan toplulukları için de böyledir. Zamanımızın milletleri insan şartlarının eşit olmasını önleyemezler; fakat eşitlik ilkesinin onları esarete mi, hürriyete mi götüreceği kendilerine kalmıştır; bilgiye mi barbarlığa mı, refaha mı ahlâkî çürümeye mi gidecekleri onların tutumlarına bakar."*

1841 Kasımında, **Tocqueville** kendi hakkında bir metin kaleme aldı, adı *"İçgüdüm, Kanaatim"* olan bu yazıda daha güçlu -ve belki de daha samimi, zira basılmamak üzere yazılmış bir metindi- olarak demokrasi karşısındaki derin endişesini ve bir dereceye kadar antipatisini dile getirmiştir. *"Zihnî olarak,"* der bu notta **Tocqueville**, *"demokratik kurumlara meylim var, ama ben içgüdümle aristokratım, yani avamı hakir görür ve ondan korkarım. Tutkulu şekilde hürriyeti, kanunu, haklara saygıyı severim, ama demokrasiyi değil. Ruhumun nihai hakikati burada."* Fırsatı düştükçe söylediği gibi, **Tocqueville** kendisinin ne ihtilalci, ne de muhafazakâr olduğunda ısrar etmiştir. *"Yine de, herşeyin yapılıp herşeyin söylendiği durumda, birincisini değil ikincisini savunurum. Zira muhafazakârlardan amaçları bakımından değil araçları bakımından farklıyım, oysa ihtilalcilerden hem amaç hem de araçları bakımından farklıyım. Benim ilk tutkum hürriyettir. Hakikat bu."*

Tocqueville'in demokrasiyi zihnen kabul edişinin iki duygu kökü vardı: birincisi, demokrasiye direnilemezdi ve

ona körlükle, kısır nefretle muhalefet etmek boşuna olacaktır; ikincisi, tutkulu bir şekilde onu kucaklamaksızın demokrasiye hoşgörü gösterecek kadar şüpheciydi. 1850'de yazdığı *Hatırlamalar*'da **Tocqueville** der ki *"gerekli kurumlar adını verdiklerimiz çoğu kez inşasına yatkın olduğumuz, inşasını alışkanlıklarımız içinde yürüttüğümüz kurumlardır."*

Tocqueville'in pozitif inanç ve doğrulamadan ziyade pragmatik şüphecilik temelinde demokrasiyi kabul edişi Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nden müteveffa **Justice Holmes**'un düşüncelerine benzer. **Holmes**, inanmış bir ferdiyetçi olarak çoğu zaman sosyal deneyler konusunda tutucu meslektaşlarına muhalefet etmiştir; kollektivizme yatkınlığından değil, ama **Herbert Spencer**'in *laissez-faire* felsefesinin insan bilgeliğinde son söz olduğuna inanan Mahkeme çoğunluğunun dogmasını paylaşmak istemediğinden. Benzer şekilde, **Tocqueville**'in demokrasi karşısındaki tutumu tereddütlü, korkulu ve ikili değerlendirme içindeydi, ama demokrasiye hakkaniyet dahilinde bir şans tanımak istiyordu.

Bu zihin açıklığı, siyasi felsefeyi ihtilal ve gericilik ayrılıklarına sapmadan ampirizm ve tedbir üzerine bina etme teşebbüsü, **Tocqueville**'i **Bodin** ve **Montesquieu** ile ruhî akrabalığa sürükler. Beslendikleri kaynaklar, düşünceleri farklı olsa da, bu üçü Fransa'daki aynı ruh ailesine mensuptur ve her üçü de itidal, uzlaşma ve fanatizm aleyhtarı entellektüel geleneğe katkıda bulunmuşlardır. Özde, bu gelenek bir doktrin yapısı gösterdiği kadar, bir mizacı da yansıtır, mutlak olarak en iyi olan adına öldürmektense, ikinci derecedeki en iyiyi kabul etme iradesi. Yirminci yüzyılda bu *siyaset* geleneği, **Bodin**'in **Montesquieu**'nun ve **Tocqueville**'in başı çektiği, üçüncü kuvvet olarak hayata döndü. Üçüncü kuvvet, dinsiz sosyalistler, katolik demokratlar ve *laissez faire* cumhuriyetçileri gibi farklı unsurlardan müteşekkil olsa da, Fransız demokrasinin devamı için en büyük ümittir.

Amerika'da Demokrasi'nin en kâhince pasajlarından birisi *fabrikatörler aristokrasisi*'nin demokratik toplumlarda

yükselişine dairdir. **Tocqueville**, endüstrinin gelişmesine demokrasinin elverişli bir ortam yarattığını iki sebepten ötürü belirtir: Birincisi, küçük bir aristokratik sınıfınkinden ziyade herkesin maddi refahı vurgulanmaktadır, dolayısıyla mallara talep sürekli artmaktadır; ikincisi, doğum, sınıf ve kast sınırlandırması olmaksızın fırsat eşitliği, refah elde etmek üzere yeteneğin iş ve sanayi alanına girmesini cesaretlendirmektedir. Kaçınılmaz olarak, fabrika üretiminin yaygınlaşması, yüksek derecede uzmanlaşmış ve iş bölümü esasına göre çalışan yeni tip bir işçi sınıfı ortaya çıkarmaktadır. Fakat, iktisadi bakımdan ne kadar etkili olsa da, kitle üretimi ciddi sosyal sonuçlar getirir, çünkü *"işçinin ilerlediği oranda insan gerilemektedir."* İşçi emeğini ve zekâsını bir tek ayrıntıda ne kadar çok yoğunlaştırırsa işverenin yaygınlaşmış bir bütünü o kadar çok göz altında tutması gerekmektedir, böylelikle işverenin zihni genişlediği oranda, işçininki daralmaktadır. İşveren günden güne *bir geniş imparatorluğun idarecisine* daha çok benzemekte ve işçi günden güne daha çok yontulmamış kalmaktadır. İşçi ve işveren arasında ilişkiler daha çok sıklaşmakta ve fakat aralarında *"hiçbir gerçek ortaklık"* kalmamaktadır. Sanayi ne kadar çok yerleşir, sabitleşirse, o kadar çok sertleşmekte, acımasızlaşmaktadır: İşçi işverene devamlı olarak bağımlı kalmakta *"ve itaat etmek üzere doğmuş görünmekte, diğeri emretmek üzere. Bu, aristokrasiden başka bir şey mi?"*

Sanayi öncesi zihnî belirlenmesi olan bir aristokrat olarak, **Tocqueville**, eski toprak sahibi aristokrasi ile yeni fabrikatör aristokrasi arasındaki farklara hassasiyetle eğilir. Birincisinde, toprak sahibi ile toprakta çalışanlar arasındaki bağ hafta sonu ödenen çekle değil, paylaşılan tecrübeyle kurulmuştur. Fabrikalar çağında işveren çalıştırdıkları insanlar arasında yaşamaz (evi onların arasında değil) ve onlarla teması hayatın bir yönüne hasredilmiş: O onlardan bir tek şeyi, emeklerini istiyor ve onlar ondan ücretten başka birşey istemiyorlar. Demek ki işçi ile işveren arasında sürekli bir alışkanlık, görev, töre ve âdet bağı yok; halbuki eski toprak

sahibi aristokraside efendi adamlarını savunmak, onlara yardım etmek, sıkıntılarını hafifletmek mecburiyeti altındaydı, toprakta çalışanlar da efendilerini korur ve hizmet ederlerdi. Bunun tersine, fabrikatör aristokrasisi once insanları kendine hizmet etmeleri için fakirleştiriyor ve onları hayır kurumlarına terkediyor. Bu fabrikatör aristokratlarının hiçbir toplum sorumluluğu duygusu yok ve amacları nüfusu yönetmek değil, kullanmak.

Sorumluluk duygusundan mahrum olduğu için, diye kehanette bulunuyor **Tocqueville**, sanayi aristokrasisi şimdiye kadar gelenlerin en insafsızıdır. Demokrasi dostlarına gözlerini bu yönde tedirginlikle tutmalarını tavsiye eder, *"Zira dünyaya şartların kalıcı eşitsizliği ve aristokrasi yeniden sızacak olursa, önceden söylenebilir ki, girecekleri yol budur."*

Fakat **Tocqueville** *siyasi eşitlik ile iktisadi eşitsizlik arasındaki tenakuzun* demokratik bir halk tarafından uzun güne kabul göreceğini düşünmemiştir. Dünya demokratik ihtilalinin siyasi mahiyetteki ilk merhalesinin kaçınılmaz olarak ikinci merhaleye, ki bu sosyal ve ekonomik mahiyette olacaktır, ulaşacağını önceden görmüştür: *"Tam bir eşitliğin, siyasi dünyada, aynı zamanda sivil toplum eşitliğini belli miktarda gerçekleştirmeksizin kurulabileceğine inananlar bana tehlikeli bir hata işliyorlar gibi görünüyor."* 1830 Temmuz İhtilali Fransa'da tamamen siyasi olan son ihtilaldi, diye düşünüyordu. **Tocqueville**, ve bir sonraki ayaklanmanın ekonomik rahatsızlıktan doğacağını görmüştü.

1848 Şubat İhtilali, sanayi işçi sınıfının başlıca rolü oynadığı ilk ihtilaldi ve **Tocqueville** ihtilalden önce, geleceğin büyük savaşlarının hangi meselelere dayalı olarak yürütüleceğini haber vermişti: *"Çok geçmeden, siyasi mücadele sahip olanlar ve sahip olmayanlar arasında sınırlı kalacaktır; mülkiyet büyük savaş alanını oluşturacaktır."* 1848 Şubat İhtilali patlamadan sadece birkaç hafta önce, **Tocqueville** Meclis'te yaptığı konuşmada, işçi sınıfının tutkunlarının siyasi olandan sosyal meselelere döndüğünü ve işçilerin *"Yalnızca*

şu veya bu kanunu, bakanlığı veya hatta yönetim biçimini devirecek değil, bugün üzerinde durduğu temelleri sarsıncaya kadar, toplumun bizatihi kendisini devirmeye" sevkedilmiş düşünce ve kuvvetleri biçimlendirdiğini soylemiştir

Tocqueville *Hatırlamalar*'ında düşunür ki, insanlar eşitlik karşısındaki bütün diğer engelleri yıksalar bile, mülkiyet imtiyazının yegâne engel olarak kalacağını keşfetmek zorundadır. Yine de insanların (halkın) kanun yapma hakimiyetini *"toplumsal düzenimizin temeli olan"* mülkiyet kurumunu toptan ilga etmek yolunda kullanmaları gereği olduğunu düşünmemiştir. Demokraside halkın mülkiyet üzerindeki kontrolünün özgül biçiminin fiilen ne olması gerektiği konusunda tereddüt etmiştir, çünkü *"sosyal kurumlar alanının ne gibi imkânları olduğu meselesinde, çeşitli toplumlarda yaşayan insanların tahayyüle hazır olduklarından çok daha geniş bölgeler bulunmaktadır"*.

Tocqueville ekonomik eşitsizliğin siyası demokrasi üzerinde uzun vadeli baskısını kavrayan ilk on dokuzuncu yüzyıl siyasi düşünürlerindendir. Tam bir açıklıkla demokrasi ve sanayi inkılabı arasındaki paradoksu anlamıştır: Bir yanda demokrasi, sanayiye dayalı iktidar, halkın hayat seviyesini yükseltmekle gelişmesine yardımcı olmaktadır; diğer yandan, sanayileşme süreci demokrasinin asli temellerini tehdit eden yeni eşitsizlik meseleleri doğurmaktadır.

Amerika'da Demokrasi, yayınlanmasından neredeyse hemen sonra İngilizceye tercüme edildi ve Atlantik'in iki yakasında da hesaba değer merak uyandırdı. Eserin heyecanlı İngiliz gözden geçiricilerinden biri, **Tocqueville**'i **Montesquieu** ile karşılaştıran **John Stuart Mill**'dir (1806-1873). **Mill**, demokrasi konusunda o güne kadar o derecede derin bir eser yazılmadığı düşüncesindedir. **Mill**'e öyle görünmüştür ki, **Tocqueville** *"siyasi felsefenin yüzünü,"* bir yönetim sistemi ve bir hayat tarzı olarak demokrasinin özüne inen yeni meseleler getirmek, yeni sorular yöneltmekle *"değiştiren"* birisidir.

Mill, Tocqueville'in Amerika için belirttiği eğilimlerin -yeni dertler ve baskılarla şartların eşitliğine doğru yöneliş- İngiltere'ye de yavaş yavaş nüfuz ettiği gerçeği izlenimine kapılmıştır. **Tocqueville**'in çoğunluğun tiranlığı ihtimali konusundaki endişesini paylaşır ve *"bu ayrı ayrı menfaatlerden değil, çoğunluk demokrasisinin dine, siyasi partiye ya da ırka duyduğu antipatiden ötürü, azınlıkların gerçek veya hayalî tehlikeler içinde olduğunu"* ekler. Azınlıkların her biri bir başka ferde olan eşitliğini ne kadar mükemmelce bilirse *"toplu yığına karşı o kadar çok çaresiz olduğunu hisseder ve bütün dünyanın kanaatlerinin muhtemelen hata içinde olduğu kendine daha inanılmaz görünur."*

Mill, *Otobiyografi*'sinde de, **Tocqueville**'e ne çok şey borçlu olduğunu itiraf eder. Ondan demokrasinin özgül erdemleri ve yanlışlarını öğrendiğini söyler. Buna mukabil, **Mill**'e yazdığı mektupta **Tocqueville** *Amerika'da Demokrasi*'yi değerlendirenler arasında eserin anlamına en iyi ulaşabilenin **Mill** olduğunu belirtir; her ikisi **Tocqueville**'in İngiltere'ye ikinci seyahatinde buluşurlar 1835'te ve dostça işbirlikleri 1859'da **Tocqueville**'in ölümüne kadar sürer.

Mill'in bir siyasi filozofun en büyüleyici otobiyografilerinden biri olan *Otobiyografi*'si (1873) çeşitli sebeplerden ötürü dikkate değerdir. Benthamcı çevrenin (hayat dolu) canlı ve zaman zaman sıkı fıkı muhasebesini temin eder, **Mill**'in babası **James Mill**'in ustanın bir şakirdi olması yüzünden. *Otobiyografi* aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıl entellektüel tarihinin önemli bir çağını da içine alır. **Mill**'in ilgisi İngiltere'ye hasredilmemiştir ve Fransa ve Birleşik Devletler'deki gelişmelerle ilişkiyi de kapsar. Herşeyden öte, *Otobiyografi* bizzat **Mill**'in zihnî gelişmesinin dikkate değer muhasebesidir.

Bentham'ın kuşağı için, **James Mill**'in kuşağı gibi demokrasi hâlâ varılması istenen bir hedef, uğruna çaba gösterilmesi gereken bir amaçtır. Faydacılığın üçüncü kuşağına mensub olan **John Stuart Mill**, burjuva reformunun yüksek

derecede gerçekleşme gücüne ulaştığı ve -yavaş yavaş tahayyül edilen geleceğin sihirinin dağılmasıyla- çıkmazlarının ve eksiklerinin ortaya çıkmaya başladığı bir zamanda yaşadı. Orta sınıf demokrasisinin patlaması bir sonraki sosyal ve politik gelişme şafağının ilk ışıklarının habercisiydi; istikamet refah devleti ve sosyalizme doğruydu.

Mill, kendi hayat hikâyesinde on dokuzuncu yüzyıl liberalizminin tekamülünün temsilcisidir. Ortodoks ve katışıksız bir Benthamcı olarak doğup büyümüş, yetiştirilmiş; sonuca bir *"nitelikli sosyalist"* olarak varmıştır. Şahsi bakış açısından, *Otobiyografi*, insan sebatının dikkate değer bir kaydı olması bakımından daha fazlasını sunar **James Mill**, **John Stuart**'ı nasıl eğiteceği hakkında doğduğu andan itibaren belli, belirli düşüncelere sahipti. Üç yaşında **John** Yunanca öğrenmeye başladı ve daha geç yaşlarda, yedisinde Latinceye başladı. Bu süre içinde **Eflatun**, **Herodotus** ve **Xenophon** dahil olmak üzere sağlam bir Yunan edebiyat ve felsefesi bilgisi edindi. Aynı zamanda aritmetik ve eski ve yeni çağlar tarihi öğrendi. Amerikan savaşına geldiğinde, **Mill** öyle hatırlıyor, İngiltere'nin tarafını tuttu, ama Birleşik Devletler'i demokrasinin ileri muhafızı ve İngiltere'deki gelecek gelişmelerin modeli olarak gören bütün felsefi radikaller gibi babası onu doğru yola sevketti.

Sekiz yaşından itibaren **Mill** Latin edebiyatını baştan başa okudu ve Yunan edebiyatı bilgisini **Thucydides**, **Homer**, **Euripides**, **Sophocles** ve **Polybius** okuyarak genişletti. Aynı zamanda cebir, geometri, differansiyel hesap ve yüksek matematiğin diğer kısımlarına daldı. Aynı zamanda tecrübî ilimler hakkında kitaplar okudu, on iki yaşında **Aristoteles**'ten **Hobbes**'a kadar mantık çalışmalarını kapsayan bir kursa başladı. On üçünde **Mill**'in başlıca çalışması siyasi iktisat, bilhassa **Adam Smith** ve babasının yakın arkadaşı **David Ricardo** alanında oldu. On dört yaşında, bir yıl için Fransa'ya gitti, vaktinin bir kısmını **Jeremy Bentham**'ın erkek kardeşi General Sir **Samuel Bentham**'ın ailesiyle bir-

likte geçirdi. Mill Fransa'ya aşık oldu, daha uzun ziyaretler için oraya döndü ve Avignon'da 1873'de öldü.

On yedi yaşında Mill, Doğu Hindistan Şirketi'nin kadrosuna sekreter olarak katıldı, çalıştığı bölümün 1856 yılında başına geçti. İki yıl sonra bu işten çekildi. Yığınla edebi ürünlerinin çoğu kısmını tam zamanlı ve güç emici çalışmalarının yanısıra verdi. 1865'te Mill'in Parlamento'ya girmesi, Westminster'deki bir kesim seçmen tarafından istenildi. İnanıyordu ki, hiçbir sayıca çok veya etkili seçmen kitlesi kendisininki gibi kanaatleri taşıyan biri tarafından temsil edilmek istemezdi. Savunduğu sabit bir başka inanç da bir aday ne seçim masrafına girmeli ne de oy toplamak için seçmenlere başvurmalıydı. Yine de ufak bir farkla Muhafazakâr rakibine karşı kazandı, fakat Avam Kamarası'nda sadece üç yıl kaldı. 1868'de yapılan seçimlerde yenildi, ama *Otobiyografi*'sinde itiraf ettiği gibi, kaybetmesine, ilk defa seçilmesine ne kadar şaşırmadıysa o kadar şaşırmadı.

On dokuz yaşına kadar Mill çeşitli siyasi ve felsefi konularda denemeler yazdı ve yayınladı. Ve 1824'de kurulduğundan beri Felsefi Radikalizmin resmi organı olan *Westminster Review*'a katkıda bulundu. 1834'de felsefedeki başlıca eseri *Mantık Sistemi*'ni yayınladı. 1848'de *Siyasi İktisat*'ını kendi alanında birkaç kuşak en çok otorite sahibi ve İngiltere'de en çok okunan ekonomi kitabı **Adam Smith**'in *Milletlerin Zenginliği*'nın yanına getirdi.

Bunlara rağmen, Mill'in kalıcı ününe sebeb olan dava *Hürriyet Üzerine*'den (1859) gelir; o da bütün yazdıkları arasından *Hürriyet Üzerine*'nin en uzun yaşama ihtimali olduğunu söylemiştir ve kehâneti doğru çıkmıştır. *Otobiyografi*'de Mill, *Hürriyet Üzerine*'yi, ona izafi olarak pek az ihtiyaç görüldüğü bir zamanda yazdığını söyler. Modern sanayi toplumunda hürriyetçi olmayan güçlerin ağırlık kazanacağını önceden görmüş ve insanların *Hürriyet Üzerine*'nin öğretilerine sonradan dönecekleri umudunu belirtmiştir. Mill, eserinin, tevazu içinde özgün olmadığını belirtmiş, *"düşünen her*

zihin herkesin malı olan hakikati kavramak ve ifaae etmekte kendi biçimini bulacağını" söylemişse de (yani diğerleri de aynı derecede iyi) *Hürriyet Üzerine*, **Milton**'un *Areopagitica*'sıyla birlikte, İngilizcede ve belli başka herhangi bir dilde yazılmış en iyi ve en çok harekete getirici deneme olduğu uzun süre savunulabilecek niteliktedir. Zaman geçtikçe *Hürriyet Üzerine* kalıcılık ve anlam bakımdan büyümektedir, çünkü onun söyledikleri, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında mumkün olduğundan daha çok gerçeklikle ve daha trajik olarak vuku bulmaktadır, hürriyetin ilerlemesi ister istemez âlemşümul oldukça.

Mill yönetimin tiranlıktan halkın kendini yönetmesine tekâmül etmesiyle hürriyet meselesinin çözüme kavuşacağı yanılsamasını parçalar. **Tocqueville** gibi, o da toplumun çeşitli siyasi baskılardan daha küçük sosyal tiranlığı yaşayabileceğini görür, çünkü sosyal tiranlık *"hayatın ayrıntılarına nüfuz etmek ve ruhun kendisini köleleştirmekle"* pek az kaçış yolu bırakır. Öyleyse siyasi tiranlığa karşı korunmak yeterli değildir; bu korunma, galebe çalan kanaat ve duygu tiranlığına karşı korunma ile desteklenmelidir. Bilimsel, ahlâkî ve ilahiyatçı kanaat ve duyguların *mutlak hürriyeti* teminata bağlanmadıkça toplum tamamıyle hür olamaz. **Mill**, iyimser on dokuzuncu yüzyıl insanlarının nadiren farkettikleri bir noktaya işaret eder: İnsanın yönetici veya yurttaş olarak başkalarına kendi görüşlerini dayatması, onun bir doğal yatkınlığıdır ve insanın iktidar isteği çoğu kez ihtilaflı olanın hoşgörülmesinin sebebidir. Mamafih, hürriyet meselesi yalnızca bir iktidar meselesi değil, aynı zamanda hak ve vazife (mecburiyet) meselesidir ve ihtilafçı azınlığın sayıca kaç olduğu pek farketmez: *"Biri hariç, bütün insanlık aynı kanaatte olsalar ve yalnızca bir kişi zıt kanaate sahip olsa, insanlık bu insanı susturmakta haklı olamaz, tıpkı onun iktidarı ele geçirdiğinde insanlığı susturmasının haklılaştırılamayacağı gibi."* Ortodoks olmayan kanaati susturmak, sadece yanlış değil, aynı zamanda zararlıdır; çünkü insanlığın elinden bir fırsatı gaspeder; bu fırsat hakikat olması, doğru olması veya

kısmen doğru olması mumkün olan düşüncelerle insanlığın tanışabilmesidir. *"Tartışmanın her susturuluşu bir yanılmazlık varsayımıdır."*

Mill her ferdin hakikatin bazı yönlerinden fazlasını kavrayamayacağını kabul eder ve hakikatin tamamlanmamış oluşunun insanın dünyayı sınırlı deneyişi içinde varması mümkün olan kısmî bilgiye bağlı olduğunu söyler. Hakikatin, doğrunun yanılmaz yargıcı olamayan, sadece toplum değildir, hatta *"çağlar"* bile *"ferdlerden daha yanılmaz değildir."* Tarih bir çağda nihai hakikat sayılıp da bir sonraki çağda yanlış ve saçma bulunan kanaatlerle doludur.

Tıpkı hürriyetin mutlak olmadıkça tam olmayışı gibi, tartışma da tamamiyle engelden arıtılmış olmalıdır ve hür tartışma *"aşırılığa itildiğinde"* kurala bağlanmaya çalışılmamalıdır, çünkü bir vakıanın tartışılması aşırı vakıada iyi olmadıkça iyi olamaz. **Mill** bazı tartışmaların halk önünde yapılmaktan sakındırılması ve halkın saldırısından salim kılınması yolunda beğenilen tezin bilincindedir, bu tez böyle durumların halka yarar sağlamayacağını savunur, **Mill** bu isnada (siteme) şöyle bir isnadla karşılık verir: *"Bir kanaatin faydalı olup olmayışı bizatihi kanaattir."*

Mill, doğrunun kaçınılmaz olarak zulüm karşısında zafer kazanacağı yolundaki *"hoş hata"*ya inanmaz; tarih *"yanlış tarafından alaşağı edilmiş doğruluk anlarıyla doludur."* Görüşünü desteklemek üzere din alanında başarılı yanlışların sayısız örneklerini verir: *"Zulüm her zaman başarılı olmuştur, zındıkların fiilen zulme uğratılamayacak kadar güçlü bir parti oldukları yerler müstesna."* Zulmün en şiddetlisi zındıklara değil, zındık olmayanlara yapılmıştır, çünkü zındık olmayanların zihnî gelişmelerinin nefesi zındık olmaları korkusuyla tıkanmıştır. Yıldırılmış mutabakat ve kölece boyun eğiş atmosferi içinde birkaç ferdî büyük düşünür çıkabilir, ama düşünce bakımından faal bir halk olamaz: *"Hiç kimse, bir düşünür olarak ilk görevinin idrakini hangi sonuçlara ulaşırsa ulaşsın oraya kadar izlemek olduğunu kabul et-*

medikçe büyük bir düşünür olamaz."

Mill, özellikle tartışmanın meydan okumasını göze almaksızın ölü formüllerin doğru diye kabulü karşısında uyarılarda bulunur. Kendi hayatiyeti ve devamı için, doğru *"tamca, sıkça ve korkusuzca"* tartışılmış olmaya muhtaçtır ve **Mill** gerçekten inanmadığı halde karşı görüşü ileri sürmenin önemsiz bir nokta olmadığını ilave eder. Hakikat kendini ancak devamlı meydan okunan ve saldırılan süreç içinde yetiştirebilir, geliştirebilir, büyütebilir ve kaim kılabilir: Hem hocalar hem de talebeler, sahada hiçbir düşman olmadığı zaman vazifelerini terkedip uykuya dalarlar.

Özetle, **Mill**, düşünce ve ifade hürriyetinin üç temele dayandırılması gereğini söyler: Birincisi, susturduğumuz herhangi bir düşünce doğru olabilir ve biz onu susturmakla kendi *yanılmazlığımızı* varsaymış oluruz. İkincisi, *susturulmuş düşünce* bütünü itibarıyla hatalı olsa bile, *kısmen doğru* olabilir ve bir konuda hakim olan kanaatin nadiren tam doğru olması sebebiyle *"sadece zıt kanaatlerin çatışmasıyladır ki, doğrunun noksan kalan yanı ikmal edilebilir."* Üçüncüsü, hakim kanaat *tamamen doğru* olsa bile *hür tartışmanın meydan okumasına* maruz kalmadıkça, bir dogma, önyargı ve formül haline dönüşecektir.

Otobiyografi'sinde **Mill** der ki, babası zihnî gelişmesi bakımından **Eflatun**'a herhangi bir başka yazardan daha fazla borçlu olduğunu hissetmiştir. Babasının **Eflatun**'a olan yüksek takdirini **Eflatun**'un özgül siyasi ve sosyal görüşlerinden ötürü değil, fakat onun Sokratik usule hayranlığından ötürü paylaşır. Bu usul hataları düzeltmede ve genelleştirmelerin yorulmak bilmez yoluyla karışıklıklarını aydınlatmada, *"cüzî olaylarla küllî yargıların sürekli sınanmasında," "aşılmamış bir metot"*tur. Enstrümantalizmin felsefeye biçimsel katkısının doğmasından çok önce, **Mill** doğru (hakikat) meselesine yaklaşımında bir enstrümantalisttir. Hakikatin (doğruluğun) [hakkın] bitmiş, kesin ve zaman-dışı olduğunu asla kabul etmemiş ve muvakkat (zamana bağlı), ge-

çici olduğuna inanmış; yeni verıler ve deneylere konu olabileceğini ileri sürmüştür ki, hakikati arayış sonu gelmez bir yoldur ve tartışma ötesi bir dogmanın veya inancın tek yanlı ilanından ziyade, zıt görüşler arasındaki hür tartışma hakikate yaklaşmada daha iyi bir ihtimali bünyesinde taşır. Bu çatışan zıtların dinamik süreci olarak ele alınan hakikat kavramında, **Mill** zihnî hürriyetten boşaltılmış kesinliği zihnî hürriyetin bedeli olan kesinsizliğe kurban eder.

Hürriyet şampiyonluğunda **Mill** kafasında geniş bir hedef taşır: *"Yunanlıların kendini-geliştirme ideali."* Geçirdiği tecrübeyi kendi usulünce kullanmak ve yorumlamak, her insan tekinin imtiyazıdır ve alternatifler arasından birini seçme eylemi insanın ahlâkî yeteneklerini meydana çıkarır. Âdet ve gelenek doğrultusunda davranan kişi hiçbir seçme yapmaz ve kendi hayat planını başkalarının kendisi için yapmasına izin veren kişi, maymun gibi taklid etmekten başka bir yeteneğe ihtiyaç duymaz. Farklı insanlar farklı hayatlar sürdürme iznine sahip olmalıdır ve *Hürriyet Üzerine*'de çeşitlilik için yapılan savunu, hürriyet için olan kadar güçlüdür. Sanayi medeniyetinin bizatihi süreci kişilerin ferdler olarak kalmalarını zorlaştıran bir şartların tektipliği ortamını doğurur, çünkü *"şimdi aynı şeyleri okuyorlar, aynı şeyleri dinliyorlar, aynı yerlere gidiyorlar, aynı hedeflere yönelmiş ümitleri ve korkuları var, aynı haklara ve hürriyetlere sahipler ve aynı araçlarla onları ileri sürüyorlar."* Aynı şeyleri yapan insanlar kolayca aynı düşünceleri taşıyacaklar ve çalışmanın, eğlencenin ve herşeyin ötesinde kalıptan çıkmış kanaat'in (basın ve radyo) hızı son yüzyıllarda devamlı artmaktadır. Sanayi toplumunun baskısının daha çok tek-tipleşme için olması yüzünden, mutabakatsızlık (nonconformity) örneği vermek, yalnızca, *"yalnızca âdet önünde diz çökmeyi reddetme"* hürriyet davasına kendi başına bir hizmettir.

Bir devletin kıymeti, onu meydana getiren ferdlerin kıymetinden fazla değildir anlayışıyla ferdî hürriyeti bir güçlü devlet uğruna bastırma isteğinde olanları hatırlatır **Mill.**

Hürriyet Üzerine'nin bitiş kelimeleri bilhassa yirminci yüzyılın ikinci yarısında zamandaş olmuş bir bildiriyi ihtiva eder; yirminci yüzyılın ikinci yarısında, yaşadığımız dünya ölçüsünde savaş ve ihtilalin ikili tehdidi siyasette liberal mizac ve felsefeyi muhafaza etmenin artan zorluğunu getirdi: *"Bir devlet, kendi ellerinde, hayırlı amaçlar için bile olsa daha uysal aletler haline getirmek üzere insanları cüceleştirdi mi, küçük insanlarla hiçbir büyük işin başarılamayacağını anlar ve adına herşeyin kurban edildiği makinanın mükemmelliği, sonucunda hiçbir işe yaramayacaktır."* [Zira makina pürüzsüz çalışsın diye yakıt olarak insanların hayati gücü kullanılmıştır, makina iyi çalıştığı zaman, şimdi bu çalışmayı anlamlı kılacak bir hayati güce ihtiyaç olacaktır, halbuki makina bu hayati gücü artık tüketmiş, insan hayatından kovmuştur. Çev.]

Mill hurriyet meselesinin daha geniş sosyal iktidar ve teşkilatlanma meselesiyle yakından bağlantılı olduğunu anlamıştı. Ortodoks bir Benthamcı olarak yetiştirildiği için *laissez-faire*'e olan inancı **Bentham**'ınkinden daha güçlüydü, ama zaman geçtikçe **Mill** *laissez-faire*'in ekonomik felsefesinde dogmatik olan unsurları yavaş yavaş terketti ve ölümünden on yıl sonra kurulan *Fabian Derneği*'nin tutumuna yakın bir duruma uyarlandı. Daha uzun yaşasaydı, belki bu derneğin kurucularından biri olurdu. Her ne kadar *Siyasi İktisat*'ının (1848) ilk baskısında, genel görüşü sosyalizmin ne arzulanabilir ne de uygulanabilir olduğu yolundaysa da, sonraki baskılarında bu tutumunu gözden geçirmiştir.

Bir faydacı ve pragmatist olarak **Mill**, kendini belli nitelendirmeler olmaksızın herhangi bir iktisadi doktrine bağlamak isteğinde değildir. Kapitalizm ve sosyalizm arasında verilecek kararın nihai olarak bir baş düşünceye dayandırılmak gereğini hissetmektedir: *"İki sistemden hangisi insan hürriyeti ve kendiliğindenliğinin en büyük miktarıyla oluşmuştur."* Sosyalizmin, özlemlerinin büyük bir kısmını gerçekleştiremeyeceğini iddia etmek acelecilik olacaktır ve böy-

le olup olmayacağını bulmanın en iyi yolu, sosyalistlere deneme fırsatı vermek olduğu görüşündedir **Mill**

Ferdî mülkiyet karşısında, **Mill**, aydınlanmış bir sosyal siyasetin amacının, onu yıkmak değil, fakat onu geliştirmek ve topluluğun her üyesinin kendi mülkiyetine sahip olmasını mümkün kılacak hale getirmek olduğunu savunmuştur. Üretim araçlarının mülkiyetinin nihai biçimi, der **Mill** *Siyasi İktisat*'ta, kapitalist şeflerin onlara tek başlarına sahip olacakları, buna karşılık işçilerin işin düzenlenmesinde herhangi bir söz hakkından mahrum kılındıkları tarzda olmamalıdır, fakat işçilerin eşitlik sınırları içinde birleşmeleri, yaptıkları işe devam ederken sermayeye topluca sahip olmaları ve kendilerinin seçip azledebilecekleri düzenleyiciler emri altında çalışmaları şeklinde olmalıdır.

1869'da **Mill**, sosyalizm üzerine bir kitaba başladı, ama bitirmedi. *Sosyalizm Üzerine Bölümler* üvey kızkardeşi tarafından 1879'da basıldı, kitap **Mill**'in daha önce savunduğu düşüncelerin daha ileri önemli ilavelerini muhtevidir. Aşırı tavrı bir yana bırakarak, bir yandan mevcut sistemin *"bizi genel bir yoksulluk ve kölelik durumuna aceleyle, bizi bundan ancak sosyalizmin kurtarabileceği şekilde, sürüklemediği"*ni iddia eder. Gerçi kapitalizmin kötülük ve adaletsizlikleri büyüktür, ama bunlar artmakta değil, azalmaktadır genellikle. Diğer yandan, **Mill**, özel mülkiyet muvakkat bir mevcudiyete sahiptir, gerçi hâlâ uzun bir vade gerekse de, mülkiyetin mahiyeti zaman içinde değişecektir öngörüsünde bulunur. Mülkiyet, toplumun her aşamasında, nesneler üzerinde yalıtıcı bir denetimin en büyük iktidarını işaret eder. Bu kontrol *"bazen maalesef şahıslar üzerindedir,"* fakat bu kuvvetler farklı ülkelerde doğruluk ve adalet kavramlarıyla uyum halindedir. *Otobiyografi*'sinde, **Mill** muhtasaran sosyalizm meselesini gördüğü şekliyle özetler: sosyalizm *"en büyük ferdî eylem hürriyetinin yeryüzünün ham maddeleri üzerindeki ortak mülkiyetle birleştirilmesinin ve birleştirilmiş emekten faydalanma içinde herkesin eşit paylaşımının"* nasıl yapılacağıdır.

Sosyalist düşünceler ve teklifler tahlilinde **Mill** tunaf bir şekilde **Marx** ve **Engels**'i görmezlikten gelir, onları zikretmez bile ve büyük ölçüde **Owen**'a, **Fourier**'ye, **Saint-Simon**'a ve **Louis Blanc**'a yaslanır. **Mill**, sosyalizmin liberal mirasını terkeder ve tam-muktedir devlet anlayışına sarılırsa bir çıkmaza gireceğini önceden görmüştür. Bu yüzden yalnızca Fransız ve İngiliz sosyalistleriyle ilgilenmiştir. Bunlar sosyalizmde, bir yaşama yolu olarak elbirlikçi, ferdî, kardeşçi unsurları vurgulamışlardır, **Marx** ve **Engels** tarafından yaygınlaştırılan ihtilal ve diktatörlük öğretilerini bilmezden gelmiştir.

Britanyalı sosyalistler tarafından 1945'da başlatılan ilk sosyalist inşa aşamasından sonra öğrenilen ilk ders, sosyalizmi devletleştirmeyle özdeşleştirmenin siyasi intihara giden en kısa yol olduğudur, çünkü devletleştirme sosyalizmin sadece bir yönüdür ve onunla özdeş değildir. Üretim araçlarının özel mülkiyeti karşısındaki alternatif, devletten başka yapılar içinde bulunabilir: Tüketici ve üretici kooperatifleri, belediyeler, sendikalar, kamu kuruluşları ve devletin hükümran otoritesi yerine isteğe bağlı birlik temeline oturmuş diğer teşkilatlar. 1945'den önce uzun zaman ihmal edilen Britanya sosyalizmi geleneğindeki bu iradeci ve devlet aleyhtarı unsur, sosyalizmi devlete çok dayalı olarak inşa etme tehlikeli eğilimi, ilk sosyalist gerçekleştirme aşamasında belirginlik kazandıktan sonra yeniden canlandırıldı. Yeniden iş ortaklığına bağlı, iradeci, ferdiyetçi kaynaklarını güçlü bir şekilde vurgulamakla, İngiliz sosyalizmi **John Stuart Mill**'in liberalizmine dönmektedir.

Fransız İhtilali Avrupa'nın siyasi ve entellektüel bölünmelerini derinleştirdi. Her yerde demokratları daha radikal ve muhafazakârları daha reaksiyoner kıldı. İngiltere'de reform bir kuşak gecikti, ama ihtilal ve sonra **Napoleon** Fransa'sıyla savaş liberalizmin yayılmasını sürekli olarak geciktiremezdi, çünkü İngiliz liberalizmi hayatiyetini 1789 Fransız İhtilali'nden değil 1649 ve 1689'daki ikiz kökünden alıyordu. Anayasacılık ve parlamenterizm hakimiyetiyle olan barışını Fransız İhtilali'nden bir yüzyıl önce yapmış bulunan İngiliz yönetici sınıfları **Rousseau**'dan çok **Napoleon**'dan korkuyordu.

Tersine, Kıta Avrupası'nda Fransız gücünden çok Fransız ferdiyetçiliği ve İnsan Hakları, kurulu düzenin temellerini tehdit eder görünüyordu. **Napoleon**'un orduları Kıta'nın yığınlarına yerli yönetici sınıflarının sosyal ve siyasi baskısından kurtulma düşüncesini getirdi. Zaman ilerledikçe, nedense, dünya hakimiyeti için Fransa'nın İngiltere ile mücadelesi, bütün Kıta'yı, bedeli Kıta'daki milletlerin bağımsızlık istekleri olan bir işlemler üssü haline dönüştürdü. **Napoleon**'a karşı son siper kalmış olan İngiltere'yi fethetme yolundaki Fransız gayesi, Avrupa iktisadını sarstı ve Avrupa milletlerinin bir tiranlık rejimiyle yönetilmesine vardı. Hürriyet ilkesi, bizzat Fransız İhtilali tarafından doğurulduğu

halde, nihayette **Napoleon** Fransa'sını 1815'de yere seren gizli silah haline dönüştü.

Napoleon savaşları, bilhassa Almanya üzerinde, bugün bile kendini toparlayamadığı korkunç bir etkide bulundu. İngiltere ve Fransa'da demokrasi ve liberalizm yerli zalimlere ve sömürücülere karşı yerli hareketler olarak fışkırdı. İlaveten, her iki ülkede demokrasi, Birleşik Devletler'de olduğu gibi başarısını kanıtlayabildi. Çünkü ülke içinde maddi refahı yükselttiği gibi ülke dışında millî iktidarın ve prestijin doğmasına yol açtı. Bu durumun tersine, Alman halkı ilk demokrasi dersini işgalci Fransız ihtilal ordularından öğrendi. Fransız İhtilali'ne karşı -sonra **Napoleon** için- duyulan heyecan, Almanya'nın birçok yöresinde samimi ve coşkuluydu, bilhassa orta sınıf ve köylüler arasında. Eğer muzaffer **Napoleon** orduları Almanya'daki feodal düzeni silip süpürmüş olsaydı ve hür bir Alman cumhuriyeti kurulmuş olsaydı, Avrupa tarihi yeni bir döneme girecek ve Ren yerine Elbe demokrasinin sınırı olacaktı.

Olan farklıydı ama; Almanya'da feodalizm ve mutlakiyetçiliğin muvakkat yıkımını **Napoleon**'un dünya imparatorluğu hevesi güdümünde Fransız rejiminin iktisadi ve askerî denetimi takib etti. Almanya'ya hürriyet ve insan kardeşliğinin meşalecileri olarak giren Fransız orduları, Alman halkının düşmanı olarak ülkeyi terkettiler. Böylelikle Alman yönetici sınıfları *"Batı"*yı halkın gözünden düşürme başarısına erebildiler. *"Batı"* ile birlikte demokrasi, hürriyet, parlamenterizm, kendini yönetme, Alman halkının gözünde Almanya'nın millî düşmanının sembolleri olarak anlam sahibi oldu. Bu zamandan itibaren Almanya'nın demokrasiye millî düşman olarak bakma geleneği I ve II. Dünya Savaşları'ndaki yeriyle, demokratik dünyanın önder muhalifi olarak, güçlendi.

Almanya'nın siyasi tecrübesinin baskın olarak otoriter olması yüzünden, ortodoks siyaset kuramı geleneği de esas itibarıyla, gerçi tamamen değil, anti-demokratik oldu. Bu ge-

lenek içinde **G.W.F. Hegel**'in (1770-1831) felsefi diğer bütün düşüncelere hakim durumda olduğu söylenebilir. **Hegel**'in sistemi felsefeyi, metafiziği, dini, savaşı, ahlâkı, tarihi ve siyaseti içine alır. Kendi türünde sadece onun çalışmaları etkileyici ve gerçekten ansiklopedik karakterdedir. Almanya'daki konumu öylesine güçlüydü ki, ortodoks Alman felsefesine **Karl Marx**'ın yaptığı korkunç hücum bile büyük ölçüde Hegelci varsayımlardan çıkmıştır.

Öğrenciliği sırasında **Hegel**'in başlıca ilgisi ilahiyata idi, fakat çabucak felsefenin çekim alanına girdi. 1801'de Jena Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. 1806'da Fransız orduları Prusya'yı Jena savaşında kesin bir yenilgiye uğrattılar ve **Hegel** (dünya-ruhu dediği) **Napoleon**'u at sırtında Jena'ya giderken gördü. Fransız İhtilali sırasında Jakoben radikalizmin ateşli bir taraftarıydı. **Napoleon**'un yıldızı parlayınca deha ve gücüne derinden hayran oldu. 1818'de **Napoleon**'un yenilmesinden üç yıl sonra, **Hegel** Berlin Üniversitesi'ne davet edildi ve orada ölümüne, 1831'e kadar kaldı. Üniversitenin başat kişisi oldu ve etkisi -bir yüzyıl sonra **Heinrich von Treitschke**'nin olduğu gibi- bütün Almanya'ya uzadı. Hayatının son merhalesinde, **Hegel** Prusya polis devletinin yürekten bağlı bir izleyicisi ve hayranı oldu, tıpkı daha önceleri Jakobenliğe ve **Napoleon**'a hayranlık duyduğu gibi.

Hegel'in siyasi düşüncelerinin en iyi ifadeleri onun *Hukuk Felsefesi*'nde (1821) bulunabilir. Onun siyasi felsefesini anlamada anahtar veren tabiî ve sosyal hürriyet kavramlarını açıklar. **Hegel**, fizikî dünyada olduğu gibi, tabiat bilginin ve felsefenin objesidir varsayımıyla başlar. Bilginin tabiatta bulması gereken şeyin, onun *"ebedî ahengi"* ve içinde taşıdığı *"aklilik"* olduğunu savunur **Hegel**. Tabiattan ahlâka geçerek, devlet içinde fiiliyata sokulmuş bulunan ahlâkî dünyaya tabiattan, fiziki dünyadan farklı bir şekilde yaklaşılması gerektiğine inananlara hücum eder. Nasıl akıl tabiatta *"gerçekleşmişse,"* öylesine devlette de gerçekleşmiştir, der

Hegel. Gözlemci, her iki durumda da aklı ifade eden kanunlar yapmaz ve yapamaz, sadece onları anlar, anlayabilir. Aklilikte hiçbir *"değişkenlik ve keyfilik"* yoktur, gerek fizikî dünyada gerekse ahlâk dünyasında -devlette- kavranabildiği kadarıyla.

Bazı devlet felsefecilerinin (**Hegel** burada zamanının bazı liberal filozoflarına küçümseyerek itiraz eder) her düşünür *"kendi yolunu bulmada"* yetkilidir ilkesini takip etmesi yüzünden siyasi felsefe her türden *"takrir ve tezyif"* kazanmayı haketmiştir. Bu da özellikle en kötü hakarete yol açmıştır. Şöyle ki: *"herkes genel olarak felsefeye dair hüküm verme ve onu mahkum etme hakkını doğuştan aldığına inanmaktadır."* Almanya'da felsefenin *"devletin hizmetinde"* olması sebebiyle, **Hegel** devlete, *"öznel duygular ve belli inançlara kapılan"*lara karşı *"kamu düzeninin ve ülke hukukunun yıkılması"* belasına uğramamak için kendini savunma hakkını tanır.

Düşünce hürriyetini bastırma konusundaki bu yüreklendirme, liberalizme karşı ve otoriter olan Prusya devletinin önceki dönemlerden çok daha acımasız olduğu bir dönemde **Hegel**'den gelmiştir. Mutlak Prusya Devleti -felsefe böylelikle kendini alçaltabilir- **Hegel**'e siyasi akliliğin tarihî olarak en mükemmel gerçekleşişi olarak görünmüştür. *"Aklî olan gerçektir ve gerçek olan aklidir"* -Hegelci cümlelerin en ünlüsü olan bu söz çeşitli biçimde yorumlanmıştır. Cümlenin **Hegel** için anlamı ne olursa olsun, pratik etkisi tek yönde olmuştur: Mevcut olanın iyi olarak (takdir edilmesi) kutsanması. Şahsen **Hegel** mevcut kurumların **Hegel**'ce aklileştirilmesinin başkalarının elinde aşırı ölçülerde kötüye kullanılmasını reddediyor olabilirdi, ama **Hegel**'in tarihî etkisi, mevcut devlet ve topluma kölelik alışkanlığını güçlendirme yolunda idi ki, bu, Alman hayatını ve düşüncesini uzun süre karakterize etmiştir.

Hegelcilik ve militarizm arasındaki yakın iç bağlantı **Hegel**'in *"ferd görevde hürriyetini bulur"* kavramında belirgindir. Bu hürriyet kavramı militarizmi belirgin hayat yolu

olarak yücelten bir toplumun ürünüydü, tıpkı **Hegel**'in daha sonraki *"kendini-feda" "kişinin hürriyetinin gerçek mevcudiyeti"*dir hükmünde ortaya çıktığı gibi. Böyle bir felsefe militaristik ve faşist bakış açısının en etkili ifadeleridir ve insan hayatının amacının dövüşen devletin hizmetinde ölüm olduğu yolundaki faşist görüşü özetle yansıtır. **Hegel** aynı zamanda kişinin kendini devlete feda etmeye hazır oluşunu *"cesaretin içe ilişkin kıymeti"* diye değerlendirir. Direnme cesareti onun meçhulüdür. **Locke** insanın yıkılamaz özünü direnme eyleminde gördüğü halde, **Hegel**, insanın tamamlanışını itaatte görür. Hayat, hürriyet ve mutluluk arayışı, demek ki, *kendini-feda, görev* ve *disiplin* olarak Hegelci yurttaşlık kavramına tam tamına zıttır.

Hegel'in dünyasında ferd hiçbir şeyse, devlet herşeydi. *Tarih Felsefesi*'nde (1637'de ölümünden sonra yayınlandı) devleti *"Hürriyetin gerçekleşmesi"* olarak tarif eder. Devlet mevcut vakıadır, ahlâkî hayatı gerçekleştirmiştir ve insanoğlunun sahip olduğu değeri haiz herşey -bütün ruhsal gerçeklik- Devlet aracılığıyla sahip olunan şeylerdir. Ferd devletin bir parçası olduğu için ahlâkî değere sahiptir, devlet de aklın tam gerçekleşmesidir. **Hegel**'in devlet tapınıcılığı, zirvesine onun şu ünlü cümlesinde erişir: *"Devlet, dünyada mevcut İlâhî Düşünce'dir."*

Yahudi-Hıristiyan geleneğinde, Dünyevi Devlet asla Tanrı Devleti'nin yerini alamaz ve hiçbir insan yapısı kanun ve kurum insanın bağlılığının tamamını kapsayamaz. Bu geleneğe göre, insanın akla, tabiata, Tanrı'ya dayalı ruhî gerçekliği kanun ve devlete takaddüm eder ve ona faiktir. Kanun ve devletin en iyi yapabileceği, insanın ahlâkî özlemlerinin tahakkukunda hizmet araçları olmaktır. **Hegel**, bu Yahudi-Hıristiyan geleneğini çifte olarak, bir yandan devleti dünyadaki ilâhî düşünce, Tanrı'nın bu dünyadaki yürüyüşü kabul etmekle ve diğer yandan -burada modern totalitarianizmin önemli bir kökü bulunmaktadır- *insanın bütün ruhî gerçekliğini devletten aldığını* iddia etmekle, reddeder. Lut-

herci ilahiyata bütün sadakatiyle birlikte, **Hegel** gerçekte Yahudi-Hıristiyan tek tanrıcılığının en temel felsefî ilkesini reddeder: Her insan varlığında, siyasi otoritenin müdahale alanından muaf tutulan bir vicdan alanı vardır ve devlet ferdin nihai kaynaklarını ve nefsini tamamen emmemelidir.

Devletin gerçekleşmiş akıl ve ruh olması sebebiyle, **Hegel**'e göre devletin kanunu nesnel ruhun dışa vuruşudur ve *"sadece kanuna itaat eden hürdür,"* zira kendisi itaat eder. **Hegel**, zorlamanın bulunmayışı şeklinde beliren liberal hürriyet kavramını reddeder ve böyle bir hürriyeti biçimsel, öznel, asli hedefinden ve amacından soyutlanmış diye adlandırır. Ferdin güdülerine, arzu ve ihtiraslarına konulan zorlamalar, **Hegel**'in iddiasına göre bir hürriyet sınırlandırılması değil fakat onun kaçınılmaz şartıdır; çünkü böyle zorlayıcı güçler insanın davranışlarını devletin yüce aklına uydurmaya, ayarlamaya zorlar. İnsanın gerçek, öze ilişkin hürriyeti (yalnızca biçimsel olan hürriyetten farklı olarak), demek ki, devletin ve kanunun yüce akliliğine boyun eğmekten ve kendini onunla özdeşleştirmekten ibarettir.

Hegelci hürriyet kavramı davranış *biçimine* değil yani mevcut alternatifler arasında hür şahsi seçimler, yahut tayin edilmiş kurallara yönelimin zorla uyarlanabilmesi-davranışın *nesnesine*, objesine (hedefine), atıfta bulunduğu için insanın devlete iradi olarak itaat etmesi veya buna zorlanmak zorunda bırakılması büyük bir fark göstermez. Eğer insan devletin hedefleriyle uyum halinde davranırsa, bu uyumun nasıl sağlandığını nazarı itibare alınmaksızın hürdür, çünkü hareketi gerçekleşmiş hürriyetle, devletle ortaklık içindedir. Bu varsayımın temelinde, *"insanın öznel iradesi kanunlara boyun eğdiğinde, hürriyet ve zorunluluk (gereklilik) arasındaki zıtlık ortadan kalkar"* anlayışı vardır.

Siyasi düşüncenin demokratik geleneğinde, toplum seçme ve alternatif demektir, itaat değil. **Hegel**'e göre, toplum, zorunluluk yasalarıyla tabiatın insan-yapısı bir kopyasıdır. Bu zorunluluk yasaları içinde hürriyet iradi bir boyun

eğmeyle bulunabilir Bunun zıddına, demokratik gelenek, zorunluluğu insan munasebetlerinde değil fizikî tabiatta kabul eder. Demokratların akıl yürütmesi öyledir ki, insan yerçekimi yasasının geçerliliğini kabul etse bile, insan-yapması bir kanunun geçerliliğine meydan okuyabilir. Fizikî tabiatın kanunlarına boyun eğmek fakat insan denetimini inkâr etmek karşısında savunmaya geçmek demokratik siyasi felsefenin dikkatle ortaya çıkardığı bir farktır. **Hegel**, toplumsal devrimi reddeder, nasıl tabiatta devrim yoksa. Halbuki demokratlar, her ne kadar *evrimi* tabiattaki değişmenin tek süreci kabul ediyorlarsa da, bununla birlikte, *toplumsal değişmenin* imkânı ve bazı durumlarda arzusu olarak *ihtilali* kabul ederler. Bu meseleye Hegelci yaklaşımda, zorunluluğun fizikî kavramı tabiatın mekanizminden toplumun teşkilâtına taşınıyor. Bu nakil işinin siyasi etkileri temellidir. Nasıl tabiat içinde tabiatın kanunlarını bilerek ve iradi olarak onlara boyun eğerek nispeten hür oluyorsak ve nasıl onları faydasız bir değiştirme çabasına girmiyorsak, toplumda da hürüz, Hegelci iddia böyle der, üzerimize konan kanunları istekle kabul edersek.

Hem *Hukuk Felsefesi* hem de *Tarih Felsefesi* kitaplarında, **Hegel**, kanunları kimin belirlemesi gerektiği meselesini ele alır. Devlet işine herkesin karışması doktrinine *"gülünç bir tasavvur"* olarak hüküm eder. Devlet işleri onu oluşturan mensuplarını ilgilendirdiği için kamu kararlarını paylaşma iznini herkese tanımak *"demokratik unsuru herhangi akli bir biçim olmaksızın devlet organizmasına dahil etme teklifiyle aynıdır."* **Hegel** ferdin siyasi mânâda kendini, sade bir sosyal grubun veya sınıfın ifade edebileceğini vurgulamakla modern faşist devletin *korporasyon* teşkilatının habercisi olmuştur. Liberal demokrasilerde fert sadece yurttaş *qua [olarak, sıfatıyla, mahiyetinde]* yurttaş olarak vardır.

Devletin temel kanunu anayasadır. **Hegel** bir yönetim aracı olarak anayasayı kabul eden demokratik düşünceye karşı çıkar, anayasa eğer arzulanan hedefleri gerçekleştir-

mek için bilinçli olarak biçimlenmiş bir ferman, bir akit (bir mukavele) ise. Anayasa, der **Hegel**, *"Yapılmış, hatta zaman içinde oluşmuş bir şey olarak gözönüne alınmamalıdır. Ona daha çok yalınca kendi içinde ve kendisi olarak mevcut bir şey yaklaşımı gösterilmelidir, dolayısıyla ilâhî ve kalıcı, böylelikle yapılmış olan şeylerin ötesinde mütehayyiç (yükseltilmiş) olarak mevcut."* Devletin *"Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü"* olması yüzünden, devletin anayasası alelâde ölümlülerin burnunu soktukları bir şey olamaz.

Devletin tarihine dönerek **Hegel** onun kaynağının *"bir yandan mütehakkim azametli hükmü, diğer yandan içgüdüsel boyun eğişi icap ettirdiğini"* bulur. Bu *"önderlik ilkesi,"* faşizmin bu karakteristiği, değişik anayasa tipleri -demokrasi, aristokrasi ve monarşi- tartışmasının yeri geldiğinde, **Hegel** tarafından vurgulanmıştır. **Hegel**'in ileri sürdüğüne göre yönetimin monarşik biçiminin faydası, önderliğin her zaman açıkça mevcut oluşu gerçeğinde yatar, halbuki aristokrasi ve hatta daha ziyade demokraside, liderler tepeye *çıkabilirler* [ancak]. Monarşiyi tercih etmesi yüzünden, **Hegel** halkın hakimiyetini, bilhassa monarkın hakimiyetine muhalif bir sınır getirdiği takdirde, reddeder. *"Monarkın hakimiyeti karşısına konulduğu haliyle halk hakimiyeti, vahşi 'halk' düşüncesi temeline dayandırılmış karmakarışık tasavvurlardan biridir. Monarkları olmaksızın ve monarşinin kaçınılmaz ve doğrudan refiki olan bütünün ifadesi olmaksızın ele alındığında, halk, biçimsiz yığındır ve artık devlet değildir."* Halkın devlet olduğu yolundaki demokratik doktrin, **Hegel** tarafından, bir *"azgınlık"* ve *"hile"* olduğu gerekçesiyle reddedilir.

Siyasi felsefedeki paradoksal olaylardan biri, devlet içinde mutlak kanun ve düzen isteyenlerin, devletler arası ilişkiler sözkonusu olunca *anarşiyi* normal ve *arzulanır* saymalarıdır. Bir yandan **Hegel** kuvvetli devleti savunur -on dokuzuncu yüzyıl Prusya polis devleti modelinde- oysa devletlerin birlikte nasıl yaşayacakları meselesine gelince **Hegel** heyecanlı bir anarşisttir. Doğrusu, devletler arası ilişkilerin

fertler arası davranışı düzene sokan ahlâklılıkla hiçbir ortak yönü olmadığını söyleyecek kadar nihilistiktir. **Hegel**'in iddiasında bir pagan belirti vardır: *"Millî devlet, özündeki aklilik ve fiilî gerçekliğiyle 'ruhtur' ve dünya üzerindeki mutlak iktidardır."* Devletin emirlerinden daha yüksek bir kanun -aklın, tabiatın, Tanrı'nın kanunu- olduğunu doğrulayan Stoacı-Yahudi-Hristiyan gelenek, **Hegel** tarafından kolayca reddedilir. Eğer devlet dünyadaki mutlak iktidarsa, değişik mutlaklar birbirine çarpınca ne olur? **Hegel** keyifle aşağıdaki gibi cevaplar: *"Eğer devletler dengeye getirilemeyen oelli iradelerinde uyuşmazlığa düşerlerse mesele ancak savaşla çözüme bağlanır."*

Mamafih, bu sonuç onu telaşlandırmaz. Tersine, savaşlar birçok sebepler dolayısıyla sıhhate yararlıdır. Birincisi, bırakınız *"ebedî"* barışı, uzun süren barış dönemleri bile milletler içindeki çürümenin sebebidir. Barışın kötü tarafı, der **Hegel**, insanların durgunlaşmalarıdır. Onların mizaçları sabitleşir ve daha kesinleşir ve savaş belli dürtülerle siyasi yapıyı sağlıklı halde muhafaza etmesi için arzulanan bir şeydir. Buna ilaveten, **Hegel** savaşın millî birlik üzerindeki kurtarıcı etkisini vurgular: *"Savaşın sonucu olarak milletler güçlenir, fakat iç çatışmalara bulaşmış halk da dışarda savaşa girmekle yurtlarında barışı elde edebilirler."*

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında, **Bismark** anılarında da savaşın halkın sadakatini canlandırmak ve muhafaza etmek için tek araç olduğunun altını çizmiştir. Bilhassa beynelmilel sosyalizm düşünceleriyle zehirlenmiş çalışan nüfus için bu geçerlidir. 1912'de Sosyal Demokratlar Alman seçmenlerinin yüzde otuz beşinin desteğini alarak en güçlü tek Alman partisi haline geldiler. Bu, I. Dünya Savaşı çıkmadan önceki son millî seçimdi. Yirminci yüzyılda, faşist ve komünist diktatörlüklerin saldırganlıkları **Hegel**'in millî siyaset aracı olarak savaş kavramını teyid etti. Totaliter polis devletleri şimdiki zamandaki baskıyı gelecekteki ihtişam ve refah adına haklılaştırırlar; onlar sürekli olarak siyasi peşinatı (iyi

niyet ve halk desteğiyle) zamanı gelmemiş, ancak gelecekteki ihtişamla ödenebilir olan çek ihraç ederek yükseltirler, bu durum birikmiş ahlâkî borçların ödenmesinin tek yolunun nihayet saldırgan bir savaş olduğunun anlaşılmasına kadar sürer.

Hegel nasıl milletlerin hayatında önderlere tapar ve kahramanları ahlâkın alelâde kurallarından muaf tutarsa, devletler arası ilişkiler alanında da aynı görüştedir **Hegel**, dünya tarihini, birbirinden kopuk ve anlamsız vakıalar olarak değil, tezahür etmiş aklın ilerlemesi olarak görür. Tarihin her çağında bir millet *"dünya-zihninin kendi gelişen kendilik-bilinci gelişmesi"*ne eksiksiz etkisini sağlayan yüce göreviyle yüklüdür. Demek ki, dünya ruhuyla yüklü millet bütün çağ boyunca başattır ve diğer milletler *"haklardan mahrumdur"* ve *"dünya tarihinde hesaba katılmaz."*

Zaman zaman dünya hakimi olma görevini, dünya ruhunun, kime verdiğini nasıl bileceğiz? **Hegel**'in cevabı dünya tarihinin *"dünya mahkemesi"* olduğu yolundadır. *Savaşta zafer* dünya ruhunun nerede mukim olduğunun göstergesidir ve savaşı kaybeden millet dünya ruhunun kendisiyle uyum halinde olmadığını ispat etmiş olur.

Hegel devletler arası ilişkileri idare eden herhangi bir kanunun yahut ahlâkın olduğunu reddetmesi sebebiyle, tek çare olarak çatışan milletler ve değerlerden hangisinin daha mükemmeliyet sahibi olduğuna karar vermede savaşa bir araç olma niteliği verir. *Dünya Liderliği*'nin dönemlere bağlı olarak tahsis edilmesi teorisi belli milletlere uygulandığında, **Hegel** dünya ruhunun kendini bir sıraya göre dört ana çağda tezahür ettirdiğini farkeder. Her çağ kendi ilkesini temsil eder: Önce Doğu çağı gelir, sonra Yunan, sonra Roma, ta ki *"nesnel hakikatle hürriyetin uzlaşması"*nı temsil eden Almanlarla dünya ruhunun en yüce ilkeye erişmesine kadar.

Her ne kadar üst perdeden felsefi bir kılık içindeyse de, **Hegel**'in siyasi teorisi, bu haliyle faşizmin bütün asli unsurlarını ihtiva eder: ırkçılık, milliyetçilik, onderlik ilkesi, rıza

yerine yetki ile idare ve herşeyden öte de insan değerlerinin üst derecede sınanması olarak kuvvetin putlaştırılması. Son nokta, siyasi Hegelyanizm sisteminde belki en önemlisidir ve **Hegel**'in kuvvetin yüceltilmesi düşüncesi hiçbir şekilde son eserlerine hasredilmiş değildir. Daha 1802'de yazdığı *Almanya'nın Anayasası*'nda insanların *"kuvvette bulunan hakikati"* göremeyecek kadar enayi olduklarını, çünkü kuvvetin *"tabiat ve hakikatin yüksek adaleti"*nden biri olduğunu ve kendi tarafına insanları zorla, onların içlerindeki inançlara ve teorilere rağmen, meylettireceğini belirtmiştir. **Machiavelli** bile kuvveti ahlâkla özdeşleştirmekten sakınmış ve herbirinin bir diğerinden bağımsız, herbirinin kendi kurallarına sahip iki ayrı davranış biçimi olduğunu söylemiştir. **Hegel**, *kuvveti -devleti- ahlâkla özdeşleştirerek* **Machiavelli**'den daha ileri gitmiştir. Hegelyanizmin ikiz mirasçıları, totaliter faşizm ve komünizm, eski zaman ahlâkını, yerine Irk, Devlet yahut Sınıf koyarak terketmişlerdir.

Hegel, ölümünden kısa bir zaman önce *İngiliz Reformu Muhtırası*'nın (1831) ayrıntılı bir çözümlemesini yazmıştır. İngiltere, Almanya'nın *"muhteşem ve zengin"* gelişmesinin gerisinde kalmıştır, çünkü *"prenslerin büyük duygusu"*ndan mahrumdur, monarşik gücü *"düşüncesiz yığınlar"* karşısında çok zayıf ve acizdir, bu güruha etki şansı fazla tanınmıştır. **Hegel**, *Reform Muhtırası*'nın, işlerse, reformdan ziyade ihtilal çıkaracağını söylemiştir. Reforma uğramamış İngiltere'de yeni bakanlıklar eskiler gibi aynı sınıf menfaatlerini temsil edecekler, fakat seçmen kitlesinin genişletilmesiyle yeni hükümet yeni sınıf menfaatlerini temsil edecektir. **Hegel** şu sonuca varmıştır ki, *Reform Muhtırası*'nın kanuna dönüşmesi İngiliz siyasi sistemin istikrarını tehdit edebilir ve önerilen reformlar kargaşa ve ihtilale yol açabilir. Madem diğer monarşilerin ellerinde tuttukları kuvvet İngiliz monarşisinde yoktur, siyasi çatışmaları karara bağlamak ve onların şiddet, soygun ve ihtilale dönüşmesini önlemek elinden gelmez.

Anarşinin ilk basamağı olarak demokrasi öğretisini görmek, **Eflatun**'dan günümüze demokrasi aleyhtarı bütün otoritaryan siyasi düşünürlerin daimi tezidir ve **Hegel** çekişen iktisadi ve siyasi menfaatler arasında bir dengeleyici kuvvet olarak toplumun güçlü bir monarşiye muhtaç olduğu yolundaki klasik otoritaryan tezi paylaşır. Demokrasi mutlak adalet ve taraf tutmazlığın olimpos yüceliğinden insan değerleri ve çıkarları arasındaki çatışmaları görebilecek herhangi bir fert ve/veya sınıfın mevcut olduğunu reddeder; bu zıtlaşmaların barışçı bir yolla tartışma ve ikna süreci aracılığından geçilerek ayarlanıp düzenlenebileceğine inanır. Anti-demokratik teori, tersine, sosyal çatışmaların *"düşüncesiz güruhun"* otoritenin nihai kaynağı olduğu bir sistemin rastgele ve yaklaşık yöntemleriyle karara bağlanmamasını savunur. Bunu yapacak olanlar, mutlak adaletin ne olduğunu bilenlerdir. Bildikleri için onlara itaat edilmelidir. **Hegel**'in demokrasiyi zayıflıkla özdeşleştirmesiyle, aynı düşüncenin **Treitschke** ve **Hitler** tarafından daha sert ve daha kaba ifade edilmesi arasında hiç fark yoktur. **Hegel**ci siyasi felsefenin nihai varsayımı savaşta zaferdir. Bununla birlikte tarihin paradokslarından biri savaşta zaferi diğer bütün değerlerin üstüne yerleştiren insan davranış ve yönlendirilmesi teorilerinin nihai olarak askerî başarısızlığa varmış bulunmasıdır.

On dokuz ve yirminci yüzyılda demokrasinin yaygınlaşması kaçınılmaz olarak tutucu otoritaryanizmin anti-demokratik tepkisini yoğunlaştırmıştır. I. Dünya Savaşı sonrasında önce anti-demokratik ve anti-sosyalist bir hareket olarak İtalya'da başlayan *faşizm*, özünde, siyasetteki çağlar süren eğilimlerin yirminci yüzyıl çeşitlemesidir. Demokrasi gibi o da âlemşümul vakıadır ve farklı biçim ve derecelerde millî geleneklere ve şartlara göre belirir. Demokrasi gibi, faşizm veya faşizme eğilim bazı ülkelerin düşünce ve kurumlarına sıkıca kökleşmiş olduğu halde, diğerlerinde sadece iğreti bir olaydır.

On yedi ve on sekizinci yüzyılların otoritaryanizmin-

den farklı olarak faşizm bir *demokrasi sonrası* siyasi sistemdir ve demokrasiye tepki bir yana atılarak anlaşılamaz. Hiçbir demokratik tecrübesi olmayan ülkelerde faşizm imkânsızdır! Böyle ülkelerde diktatörlük orduya, bürokrasiye veya kiliseye dayalı olabilir, ama bu diktatörlüklerde faşizmin karakteristiği olan kitle heyecanı ve katılım unsuru eksik kalacaktır. Buna mukabil, demokratik tecrübesi uzun süren ve genel olarak halk tarafından paylaşılan bir ülkede faşizm asla başarı kazanamadı. Faşizm demokrasiden millî politikalar için halk desteğinin değerini öğrendi ve propaganda ve terör karışımıyla halkın rızasını üretmeye çabaladı.

Bu bakımdan, faşizm ve **Hegel** arasındaki fark açıkça bellidir. Fransız ihtilalinin şokuna rağmen, **Hegel** siyasetin esas itibarıyla halkın etkin ilgi ve katılımının ötesinde olduğuna inanıyordu ve onun yönetim kavramı faşist tipte totaliter kitle partisinden ziyade monarşi, aristokrasi, ordu ve bürokraside merkezîleşmişti. Faşizmin **Hegel** sonrası karakteri, sosyalizmden, anti-kapitalist sloganları ve tuzak kelimeleri işçi sınıfını cezbedebilmek için ödünç alışmda ifadesini bulmuştur.

Faşizmi **Hegel**cilikle ilişkisi içinde belli bir tarihî perspektife yerleştiren bir başka unsur da faşizmin sadece *bir miktar sanayi tecrübesi* olan ülkelerde gelişeceğidir. Sanayileşme ve faşizm arasındaki bağıntı iki yönlüdür: İç işleri bakımından faşist propaganda ve terör en alt derecede teknolojik gelişme gerektirir; dış işler bakımından faşizm *savaş için sürekli hareket* sistemi olarak, hesaba katılır sanayi ustalıkları ve kaynakları olmaksızın yirminci yüzyılda başarı ümit edemez.

Sosyal arka planında faşizm bilhassa iki gruba cazip geldi: Birincisi, faşist partileri paraca destekleyen sayıca az bir sanayici ve toprak sahibi grubu ki, bunlar faşist uygulama sayesinde sendikalardan, radikal siyasi hareketlerden kurtulmak isterler; ikincisi, sayıca çok daha önemli aşağı orta sınıf ki, bunlar proleterleşme korkusu taşırlar ve faşizme

toplumda kendi statü ve prestijlerinin kurtarılması için bağlanırlar. Tipik olarak, faşist virüse yakalanma ihtimali olan, işçiden ziyade büro memurudur ve küçük marjinal iş adamıdır ki Büyük İş Hayatı'ndan ve Büyük Emek'ten korku duyar. Depresyon zamanlarında faşizm işsizlere, ümitsizlere, hoşnutsuzlara -toplumun unutulmuş kesimine- çağrıda bulunur; onları üniformalar altına sokarak ve onları örgütlü bir hareketin bünyesine alarak, onlara bir yere *"ait"* oldukları duygusunu verir, kurulu düzenin onları damgalamaya çalıştığı gibi kanun dışı [cerahat] olmadıklarını gösterir.

Mamafih, bu demek değildir ki her depresyon kaçınılmaz olarak faşizme varacaktır. Birleşik Devletlerde, Büyük Depresyon (bunalım) otuzlu yıllarda New Deal'e ve İskandinavya'da Sosyal Demokrat hükümetlerin işbaşına gelmelerine vardı. Depresyonlar her zaman demokratik toplumlar üzerinde bir zorlama olmuştur. Fakat iktisadi gerginliğin meydan okuyuşuna verilen cevap ya sosyal ve iktisadi değişmelere hazır bulunmak şeklinde veya -bu faşist çözümdür- mevcut *status quo*'nun dondurulmasını sağlayan belirlemelere gitmek ve sosyal ve ekonomik değişmelere hapishane ve toplama kampı uygulamasıyla direnmek şeklinde olabilir.

Sosyal arka planları Hegelyanizmden, yirminci yüzyılın on dokuzuncu yüzyıldan olduğu kadar farklı olsa da, faşist düşünce ve ilkeler **Hegel**'le ve büyük antidemokratik gelenekle sıkı ilişki içindedir. Faşizm teorisinde hiç **Locke**, **Marx** veya **Lenin** yoktur; bir sistematik incelemeden derlenemez, fakat siyasi felsefenin hepsine dağılmış düşünce ve kanaatleri beyan eden çeşitli kaynaklardan toparlanmak ihtiyacı gösterir. Faşist teorinin yetkili kısa beyanlarından biri **Mussolini**'nin *Faşizmin Öğretisi*'dir (1932). Bunu, Faşizmin ve İtalya'nın **Duce**'si olma kapasitesiyle İtalyan Ansiklopedisi'ne İtalyan filozof **Giovanni Gentile**'nin yardımıyla olan katkısından ediniyoruz.

Benito Mussolini (1883-1945) siyasi kariyerine gazeteci olarak, bir süre sosyalist günlük gazete *Avanti*'nin ya-

yımcısı olarak başladı. I. Dünya savaşı patladığında sosyalist partinin çoğunluğu tarafsızlık yanlısıydı. Önceleri Sosyalist Parti'nin ihtilalci, sendikalist kanadına mensup olan **Mussolini** aniden yerini ters istikamette değiştirdi ve Müttefikler tarafında müdahaleyi savundu. Bunun için 1914 Kasım'ında partiden atıldı. Aynı ay, kendi gazetesi *Popolo d'Italia*'yı çıkarmaya başladı, sonradan bu gazete İtalyan faşizminin resmî organı haline geldi. Gazetesinin ilk nüshasında **Mussolini** niçin müdahaleden yana olduğunu şöyle açıkladı: *"Eğer yarın Prusya gericiliği Avrupa'da zafere ulaşırsa, Belçika'nın yıkılması ve Fransa'nın yoka mahkum edilmesi Avrupa Medeniyeti'nin seviyesinin çökmesine sebep olursa, felakete engel olmaya teşebbüs etmemiş olanlar hain ve mürted olacaklardır."*

1919 Mart'ında **Mussolini** ve müdahaleci arkadaşları ve birlik içindekiler *"mücadele öbekleri"* (Fasci di Combattimento) oluşturdular; programları ultra-ihtilalci ve ultra-milliyetçi sloganların bir karışımıydı. Önce **Mussolini**, işçi sınıfına Sosyalist Parti'yi öcü göstermeye çabaladı (1917'de kurulan Komünist Parti o zaman önemli değildi) fakat kısa zamanda başarısızlığını kabul etti. Sonra ısrarla siyasi destek için orta sınıfa ve mali destek için büyük toprak sahiplerine, sanayicilere şirin görünmeye çalıştı. Yasal yollardan güç temin etme çabalarının işe yaramadığını gören Faşistler kundakçılık ve cinayetten de geri durmaksızın muhaliflerini yıldırmaya başladılar. Faşist yöntemlerin yeni bir biçimi, çok sayıdaki topluluğa karşı yaptıkları *"cezaî sevkiyat"* idi. Bu hareketlerde polis Faşistlerin yıldırmalarına ve bütün kasabaları gerçek güç olarak işgal etmelerine yardımcı oluyordu.

1921 genel seçimlerinde Faşistler 535 sandalyeden sadece 35'ini elde ettiler ve **Mussolini** idareyi kuvvet zoruyla ele geçirme fikrine öncekinden daha çok ikna oldu. 28 Ekim 1922'de Faşistler İtalya'nın her yanından Roma üzerine yürüdüler ve ertesi gün Kral, **Mussolini**'den yeni bir yönetim kurmasını istedi. **Mussolini** hızla iktidarını, muhaliflerini acımasızca bastırarak güçlendirdi; 1924'de sosyalist millet-

vekili **Giacomo Matteotti**'nin katli, cinayetin yeni rejimin resmen onayladığı bir silah olduğunu gösterdi.

1933'e kadar **Mussolini** nispeten yalıtılmış durumdaydı; fakat Almanya'da Nazi rejiminin iktidara gelmesiyle, yeni bir faşist enternasyonal yavaş yavaş oluştu, daha sonra birliğe Japonya ve daha küçük güçler katıldı. Demokrasiye ve demokratik milletlere olan nefreti, bütün hayatı boyunca Alman aleyhtarı olan **Mussolini**'yi **Hitler**'in kollarına itti ve savaşa Nazi Almanyası'nın safında, 1940 Haziranı'nda, Fransa'nın yenilmesiyle savaşın bittiği sanılan bir zamanda katıldı. Savaş için uzun yıllar boyunca yapılan hazırlığa rağmen, İtalyan gücu yeterliliğe ulaşamadı. Faşist rejimin askerî zaafı ilk hareketlerinde ortaya çıktı. İtalya'nın 1943 Eylülü'nde teslim olmasından sonra bile, **Mussolini** Kuzey İtalya'daki Alman kuklası rejimin başındaydı. 1945 Nisanı'nda, herşeyin elden gittiğini görerek, gençliğinde meteliksiz işçi ve ajitatör olarak birkaç yılını geçirdiği İsviçre'ye kaçmayı denedi. Sınıra yaklaştığı zamanda, düşman hatlarının berisinde faaliyet gösteren İtalyan partizanlar tarafından esir edildi ve anında icad edilen partizan mahkemesi tarafından ölüme mahkum ve idam edildi. Cesedi, Faşist hareketin doğduğu Milano'da lamba direğine alenen asıldı. Birkaç gün sonra **Hitler** Berlin'de Reich Şansölyeliğinde, *"üstün ırkın"* dünyayı fethi planlarını yaptığı binada intihar etti.

Faşist mizacın ve bakış açısının en karakteristik özelliği *irrasyonalizm*dir (akıldışılık); akla güvensizlik ve insanın akıl dışı, duygusal, denetlenemez yanlarına verilen ağırlıktır. Faşizm, Yunan dünyasından neş'et eden, bütün akıllı geleneğe muhalefet eder. Faşizmin psikolojik havası şüpheci düşünce değil, fanatizmdir. Temelinde taşıdığı irrasyonalizm sebebiyle faşizm *"tabu meseleler"* sahibidir (ırk, parti dogması yahut *"önder"*in kişiliği gibi). Bunlar eleştirilerek tartışılamaz. İtalya'daki faşist rejim sırasında bütün mekteplerin bütün sınıflarında **Mussolini**'nin resmi asılıydı ve altında *"**Mussolini** her zaman haklıdır"* yazısı yer alıyordu.

Faşizm Batı medeniyetindeki insan eşitliğini ilke olarak inkâr eder ve *eşitsizliği* bir vakıa olarak kabul etmekle kalmaz aynı zamanda bunu ideal olarak önüne koyar. Gerçi demokratik toplumlar insan eşitliği idealine uygun bir hayat sürmezler, ama bunu hiç olmazsa kamu siyasetinin uzun vadeli hedefi sayarlar.

Faşist davranışın yasası *şiddet* ve *yalan*'ın değerini güçlendirir. Akla olan güvensizliği ve davranma tarzının âlemşümul olarak geçerli sayılmış standartlarını reddetmesi sebebiyle, faşizm, hedefine giden yolda herhangi bir araç kullanmakta tereddüt etmez. Aynı sebep yüzünden faşizm, ferdi devlete kurban etmeye hazırdır: Faşist anlayışta *devlet* amaç ve *fert* de araç'tır -demokratik felsefenin tam zıddı. *"Faşist için,"* der **Mussolini** (ve kelimeleri Hegelci bir kavram, Hegelci dille açıklar), *"her şey Devlet içindedir ve Devletin dışında insanî veya ruhî hiçbir şey mevcut değildir, pek az kıymet sahibidir."* Bu gerekçelerle, **Mussolini** faşist devletin kaçınılmaz olarak *totalitaryan* olduğunu samimiyetle kabul eder, kendi dışında hiçbir rakip değerler bütünü yahut toplumsal birlik tanımayacak ölçüde totaliter. Bunun tersine, demokratik devlet plüralistiktir: Hür bir toplumda, ferdin devlete olan sadakati, ailesine, kilisesine veya hür bir insan olarak kendi vicdanına olan sadakatiyle çatışma içine düşebilir.

Eşitsizlik ve şiddetin faşizan kabulü, tabiatıyla, yönetimin teori ve pratikte bir elit elinde olacağı sonucunu verir; bazı insanlar yönetmek için doğmuşlardır ve diğerleri itaat için. Faşist rejimler halk desteğine sahip olmadıkları için değil (bazı durumlarda bu destek tam ve yürekten olabilir), fakat yönetimlerini halkın rızasından bağımsızca, hür bir parti sistemi ve hür seçimler ve bir hür basın olmaksızın devam ettirdikleri için demokratik değildir. Önderlik ilkesi faşist elit kavramının aşırı biçimidir ve faşist politikanın akıl dışı karakterinde tamamen ifadesini bulmuştur. Önder yanılmaz, mistik üstünlükler ve vukuf ile donatılmış ve milletin Küllî İradesi'ni şahsında toplamış kabul edilir. Halkla önder

arasında kanaat çatışması olduğunda, önderin iradesi hakim çıkar, çünkü onun iradesi Küllî İrade'dir, halbuki halkın iradesi sadece Herkesin İradesi'dir.

Önderliğe faşist tutumun tanıdığı ağırlık aynı sürede ortodoksluğu ve mutabakatı güçlendirmesiyle -faşist toplumun totaliter tektipliğiyle- çatışır. **Mussolini** ve **Hitler** gibi liderler, faşist olmayan, oldukça serbest yarışmanın geçerli olduğu bir toplumda biçim kazanmışlardır. İtalya'da ve Almanya'daki izafeten kısa sürmüş bulunan faşist rejimler karşılaştırmalı siyasi sistemler ve felsefeler üzerine inceleme yapanların faşist tektiplik ve ortodoksluk şartları içinde doğmuş ve yetişmiş bir kuşağın önderlik niteliklerini kavrayabilecekleri kadar uzun sürmemiştir.

Faşizm sadece bir sistem olmayıp aynı zamanda bir yaşama biçimi olması sebebiyle, sosyal faaliyetin bütün alanlarında tartışmadan çok *otorite*'yi kullanır, siyasi olmayan konular dahil. Faşizm kamu hayatında tipik olarak anti-feministtir ve aile içinde hem kadın, hem de çocuklar üzerinde güçlü bir baba otoritesini destekler. Baba *"ailenin önderi"*dir Okullarda disiplin çocukların kafalarına, yüreklerine telkin edilen en yüce değerdir ve eğitim programı askerî talim ve emir tekrarlarının bir girizgâhından fazla bir şey değildir Sanayide otorite emek ve sermaye arasındaki serbest pazarlığın yerini almıştır. Resmî olarak, faşist devlet kapitalistler ve işçiler arasında taraf tutmaz; yine de faşist ülkelerde mezarlıklar banker ve sanayicilerle değil, kurban edilmiş sendikacıların cesediyle doludur. Otorite ve itaat üzerinde duran faşizm, yalnızca emretmek isteyenleri değil, aynı zamanda itaat özlemi çekenleri de cezbeder. Her toplumda, kendi başlarına düşünüp sorumluluklar yüklenmekten ziyade birinin peşinden gitmek ve ona itaat etmek isteyenler vardır ve faşizmin yayılmasında başlıca psikolojik şartlarından biri *"hürriyetten kaçış"*tır.

Korporatif devlet, faşizmin halka inancının olmayışını ifade eden bir başka özelliğidir: Korporatif sistemde, iktisat,

devlet kontrolündeki emek ve sermaye birlikleriyle orgütlenmiştir. Her iki taraf da diktatöryal tek parti devletinin yardım ve rehberliğinde ortak çıkarlar için ahenk içinde çalışırlar. Korporatizmin temelini teşkil eden varsayım, insanın (iktidardaki elit hariç), bir yurttaş yeterliği içinde siyasi bakımdan kendini dışa vurmaması gerektiği, fakat toplumsal veya iktisadi bir grubun bir üyesi olarak siyasi bakımdan kendini ifade edebileceğidir; genel siyasi meseleler onun için fazlasıyla karmaşık olduğu halde kendi işi ve mesleğiyle ilgili meseleleri iyi tanır.

Beynelmilel sahada ırkçılık ve emperyalizm, eşitsizlik ve şiddetin iki faşizan temel ilkesini ifade eder. Nasıl millet içinde elit geri kalanlara üstünse ve iradesini şiddetle kabul ettirebilirse, aynı şey milletler arasında da geçerlidir. *"Elit millet"* [seçilmiş millet], diğerlerine üstün olduğu kabul edilerek onları zorla yönetme yetkisini haiz sayılır. Sonuç olarak, faşizm beynelmilel teşkilatlara ve dünya barışına karşıdır: *"sürekli barışın ne mümkün, ne de yararlı olduğuna inanır"* der **Mussolini**, çünkü *"sadece savaş bütün insan enerjisini en yüksek gerilime getirir ve halka asalet damgasını, bunu vurunma cesareti taşıdıkları kadar vurur."* Dahası, faşizm beynelmilel teşkilatlara başka iki sebepten ötürü karşıdır: Bu teşkilatlar bir dereceye kadar milletler arasında eşitlik olduğu ilkesini tanımlar ve ikincisi, bu teşkilatlar tartışma ve görüşmeler yoluyla beynelmilel ölçüde hükümet kurmak isterler. Her iki hedef de faşist teori ve pratikle uzlaşmaz.

Mihverin II. Dünya Savaşı sonunda yenilmiş olması, faşizm tehlikesinin hiçbir şekilde yok olduğunu göstermez. Siyasi bir sistem olarak faşizm bir dönem için yıkılmış olabilir. Zihnî bir tutum olarak, psikolojik bir mizaç olarak, sosyal ve şahsî otoritaryanizmin bir düşüncesi olarak siyasi ve askerî mağlubiyetlerden sağ çıkabilir. Demokrasinin güçlü, cesur, değişmeyi kabul eder halde olduğu yerde faşizm tehlikesi azdır.

ESKI VE YENI LIBERALIZM

Devletin üstün tutulması, devlete tapınma, ister on dokuzuncu yüzyıl Hegelyanizminin incelmiş haliyle, isterse yirminci yüzyılın faşizmi gibi haşin bir biçimde karşımıza çıksın, özü itibarıyle militaristik toplumlarla sıkıca ilintilidir. Bunun tersine, ferdin üstün tutulması (ferde tapınma) akılcılık ve sanayicilikle birlikte bulunur. Ferdiyetçiliğin akılcı kökü, her insan tekinin akılla donatılmış olduğu zeminindeki bütün insanların bir temel eşitliğini ön varsayar: Akılcılık, üstün bireyden ziyade bireyin değerini vurgular; toplumsal kurumsal güçler kaynakları itibarıyle aklî değil, âdetin, duygunun ve inancın eseridirler. Modern endüstriyalizm, iktisadi hayatın vakti geçmiş, obstrüksiyonist (kararlara mani olmak için çıkarılan müşkilat) devlet düzenlemelerine karşı ferdin isyanının ürünüdür büyük ölçüde.

Sanayi İnkılabı'nın öncülük döneminde, ferdî unsur müteşebbisin şahsi sorumluluğu ve risk altına girme isteği tarafından verimli kılınmıştı. Ferdiyetçilik ruhu, hayatın ve düşüncenin bütün alanlarına nüfuz etti: Dinde agnostisizm, felsefede ampirizm, ahlâkta utilitaryanizm, iktisatta laissez-faire, siyasette antiotoritaryanizm, pasifizm, anti-emperyalizm ve beynelmilel serbest ticaret, (cinsiyet, sınıf, din veya ırk gözetmeksizin) eşitlik; ferdiyetçiliğin bu ifadeleri liberalizmin klasik döneminin karakteristiğidir.

Sanayi İnkılabı'nın ilk darbesini tecrübe etmiş bulunmakla, İngiltere, ferdiyetçi liberalizmin en ileri biçimlerini ve ilk şeklini geliştirdi. **Locke** modern zamanlarda ilk büyük Avrupa liberaliydi; felsefesi tecrübeye, siyaseti ferdî hürriyete ve topluca rızaya, dindeki hoşgörüsü çeşitliliğe dayalıydı Fabrika on dokuzuncu yüzyılın başat sosyal kurumu olarak köyün yerini alınca, bilim âdet ve inanışın otoritesine meydan okuyunca, ferdiyetçilik kurgusal ve kılgısal siyasette zirvesine erişti.

On dokuzuncu yüzyıl ferdiyetçiliğinin en aşırı düşünceleri **Herbert Spencer**'in (1820-1903) ansiklopedik sisteminde bulunur. Hem anne, hem baba tarafından atalarının iktidarla uyuşmayan, ihtilafçı ve isyancı bir çizgi oluşturduğu **Spencer**, *Otobiyografi*'sinde (1904) ailesi tarafından uzun süre övülen siyasi, dinî ve sosyal otoriteye karşı bağımsızlık ve muhalefet geleneği karşısında gösterdiği *"şüpheci hoşnutsuzluğunu"* belirgin kılar. **Spencer**'in eğitimi, gayri resmî, alışılmamış ve geleneksel edebiyat ve tarih bilgileri bakımından da oldukça eksikti. Babası ilgisini bilim ve teknolojiye yöneltti ve **Spencer** bir mühendis oldu. Yine de mesleğinde birkaç yıldan fazla kalmadı, çünkü siyasi iktisada, sosyolojiye, biyolojiye ve felsefeye olan ilgisi gittikçe artmaktaydı. 1848'den 1858'e kadar *The Economist*'in editör yardımcılığında bulundu ve sonra serbest yazar olarak tam zamanlı bir girişimi göze aldı.

Daha 1842'de, *Nonconformist* dergisine *Hükümetin Asıl Yeri* adlı bir dizi mektupla katkıda bulundu, bu onun ilk büyük yayın faaliyetiydi. Burada onun aşırı bireyci siyasi felsefesi ve sonraki altmış yılda eğer değiştiyse pek az değişmiş olan *laissez-faire* anlayışı yansır. **Spencer** *Hükümetin Asıl Yeri*'nde, inorganik maddeler için olduğu kadar organik maddeler dünyasında da *"tabiattaki herşeyin kanunu"* olduğu inancını dile getirir. İnsan hem fizikî hem ruhî özü itibariyle kanunlara tâbi olmaktadır (boyun eğer) ve bu fert olarak insan için geçerli olduğu kadar toplum halindeki insanlar (sos-

yal durumuyla insanı için de geçerlidir. Toplumda doğan kötülükler sözkonusu olunca, **Spencer** bir *"kendini ayarlama ilkesi"* koyar, bu ilke uyarınca kötülükler kendi kendilerini tashih ederler (doğrulturlar), yeter ki toplumun bünyevî (tabiatında mevcut) kanunlarına hiç kimse müdahale etmesin.

Devletin işlerini tartışırken, **Spencer** devletin ne yapması değil neler yapmaması gerektiği ile ilgilidir. Düzenin korunması ve adli idare hükümet faaliyetlerinin yegâne asli iki alanıdır ve amaçları *"sadece insanın tabii haklarını,"* şahsı ve mülkiyeti korumak üzere, *"savunmaktır."* Devletin, dini savunmak, ticaret ve iş hayatını düzenlemek, kolonizasyonu teşvik etmek, fakirlere yardım etmek, yahut sağlık kanunlarını güçlendirmekle bir işi yoktur. **Spencer** devlete harbetmek [savaş yapmak] hakkını tanımayacak kadar ileri gitmiştir; ama *Otobiyografi*'sinde dediği gibi, *"yirmi iki yaş gençlik heyecanı"* onu bu bakımdan ileri götürmüştür.

Spencer'ın bir sonraki büyük yayını *Sosyal Statikler*'dir [1851). Burada yine devletin yapmaması gereken şeylerin listesini verir ve devletin nakit düzenlemeden geri durması (maliye) ve posta işlerini bırakması gibi iki yeni teklifi ekler. Her iki iş özel rekabetçi girişimle daha etkin yapılabilir diye savunur **Spencer**. **Bentham** gibi, **Spencer** da çatışan sosyal politikaları ölçmenin nihai standardının, en çok sayıda olanın en büyük mutluluğu olduğu görüşündedir: Reform ve gelişmenin ileriye götürülmesi için parlamento ve idare mekanizmasını kullanmak isteyen **Bentham**'dan farklı olarak, **Spencer**, toplumun tabiî kanunlarına etkin müdahalenin büyük zarar vereceği ve az fayda getireceğine sağlam bir şekilde inanmaktadır.

Spencer siyasi ve sosyal düşünceye *evrim* kavramını sokmuş ve gelişme ve evrim konusundaki aynı temel yasanın fizikî, hayvani ve insani dünyaya hakim olduğunu savunmuştur. *Basitten bileşiğe gelişme*, **Spencer**'in dünyanın flora ve fauna bakımından çıkış ve gelişmesinde ana ilke olduğuna inandığı ve örneklerini gördüğü bir ilkedir ve nihayet ay-

nı şey insan toplumunda görülmektedir. İlerleme, esas itibarıyle homojen olanın hetorejen olana doğru biçim değiştirmesinden ibarettir. Canlı ve cansız bütün tabiata hakim olması sebebiyle, ilerleme, demek ki, *"bir tesadüf değil bir zorunluluktur."*

Biyolojinin yeni gelişen kavramlarını sosyal bilim terimlerine tercüme etmekle, **Spencer** kotülüğü *"kurumların (yasaların) şartlara uyarlanamayışı"*nın sonucu olarak tanımlar. Fundaların verimsiz toprakta çelimsizleşmesi veya soğuk iklimlere taşındığında hepten kuruması, ilke olarak, sahip olduğu yetenekler bakımından çevresine uyum göstermekte yeterlik gösteremeyen bir adamın çektiklerinden farklı değildir: *"Bütün tabiatı gözonüne aldığımızda, çok müşfik olabilecek olanların biraz zalimleştiğini farkettiğimiz bir haşin disiplinin yürürlükte olduğunu görmek zorundayız."* Yaşlanmış ve zayıf düşmüş hayvan, haklı olarak avcı hayvanlar tarafından öldürülür, böyle ölümler üç türden mutluluk yaratırlar: yaşlı hayvan yavaş ve acı veren bir açlığa terkedilmiş olmaktan kurtulur, daha genç kuşak kendilerine yük olan yaşlılardan kurtularak hayatlarının zevkine daha tam olarak varabilirler ve avcı hayvanlar yaşlı ve sakat hayvanları öldürme faaliyetlerinden mutluluk sağlarlar. İnsanlığın mutluluğu, *"canlı yaratıkların büyük ölçüde tâbi olduğu, sert olsa bile hayırhah ilkeyle teminata bağlanmıştır: bu iyinin ortaya çıkmasında acımasız olan bir disiplin ile: Kısmî ve geçici acıların ortadan kaldırılmasında [hiç fire vermeyen] inhiraf etmeyen bir mutluluk elde etme kanunuyla."*

Spencer, duygusal sebeplerle müdahale etmenın tehlikelerine karşı uyarıda bulunur çünkü bu müdahale sosyal kanunların işlemini çok daha kötüleştiren bir çarpıtma doğurur. Tabiat beceriksizlik ve cehaletin çaresini *"geçersizlik, acı ve ölümle"* bulur. Eğer bu cezalar haşin görünüyorsa, **Spencer** ileri sürer ki, gerçekte bunlar mutluluk getirirler çünkü bir bütün olarak toplum uyum göstermeyenin tasfiyesiyle bir yarar temin eder ve *"en uygun olanın hayatta kalması"*

(**Spencer** tarafından konulmuş ve sonra **Darwin** tarafından benimsenmiş bir ibare) insan ırkının iyi niteliklerinin devamlı, kalıcı gelişmesini teminata bağlar. Bu sert ilkenin gevşetilmesi veya askıya alınması, toplumun ilerlemesini yavaşlatır; toplumun ilerlemesi toplumun sadece iyi uyum göstermiş bulunanlardan teşkil edildiği bir aşamaya doğrudur. Bu aşamada insan ve çevresi arasındaki tümel denge kararlı bir hal alacaktır. Varlık şartlarına kötü uyarlanmış olanlar bir deneme karşısındadırlar: *"Yaşamak için yeterli tamlığa sahipseler yaşarlar ve onların yaşaması iyidir. Eğer yaşama için gerekenleri yeterince tamlaştırmamışlar ise, ölürler ve onların ölmeleri en iyi durumdur."*

Devletin mahiyetini evrimci terimlerle gözönüne almakla, **Spencer**, hükümetin nasıl teşekkül edeceği meselesiyle pek ilgilenmemiş, geleneksel monarşiler, aristokrasiler ve demokrasiler ayrımlarına rağbet etmemiştir. **Spencer**'e göre devlet ve toplumun iki ana biçimi vardır: *Askerî devlet ve sanayici devlet.* Askerî devlet sosyal örgütlenmenin başlangıç biçimidir; ilkel, barbardır ve savaş için devamlı hazır oluşla donatılmıştır. Fert devlet tarafından konulmuş, savaşta zafer amacı için bir araçtan başka bir şey değildir. Toplum sıkılıkla örgütlenmiştir ve her ferd militarizm ve otoriter yönetimin gereklilikleri için kendisine tahsis edilmiş yeri işgal eder. *Statü*, askerî toplumun karakteristik ilkesidir ve toplumlar ve gruplar arasında geçişme pek azdır. **Spencer** askerî toplumu *"harekete geçmiş milletin ordu haline geldiği, milletin de istirahat halinde ordu olduğu"* bir yapı olarak tanımlar.

Kendisinden beklenmeyen bir ileri görüşlülükle, topyekün savaşın bir gerçeklik olmasından çok önce, **Spencer** savaşın toplum üzerinde bütüncül etkisini anlamıştır; her ne kadar askerî devleti çözümlemesi toplumun ilk dönemlerine atıfta bulunsa da dikkate değer bir gerçeklikle yirminci yüzyıldaki gelişmeleri önceden yansıtmıştır. Askerî devlette başkanın siyasi lider gibi olduğunu söyler **Spencer** ve milita-

rizmle despotizm arasındaki iç ilişkileri keskince farketmiştir. Şovenizm, milliyetçilik ve emperyalizm, askerî devlete ideolojik ilhamı verirler ve bu devletin ruhbansı yapısı itaat ve disiplinin önde gelen medeni erdemler olduğunu öğretmeye yönelmiştir. Sanayici sınıfların iktisadi faaliyetleri devletin askerî ihtiyaçlarına bağımlı kılınmıştır ve iktisadiyatın hedefi daha büyük maddi refah aracılığıyla şahsi mutluluğu artırmak değil, ortak gücü başarılı fetihlerle beslemektir. Askerî devlette hesaba katılır bir işbirliği, ortaklaşalık vardır, ama bu zorla ve isteksizlikle sağlanmıştır. Çünkü devletin güvenliği bütün kamu faaliyetinin başta gelen hedefidir ve ferdî hürriyete, ortodoks olmamaya veya yeni şeyler denemeye pek az yer vardır.

Askerî devlet kendi topraklarını genişlettikçe ve uzun bir zaman döneminde barış ve istikrarı sağlayınca, yavaş yavaş sanayici tipte bir devlet ve toplum olmaya doğru tekamül eder. Bu ikinci tip, askerî devletin her bakımdan zıddıdır. Statüden ziyade *sözleşme* ferdin toplumdaki yerini belirler, aynı şey toplum içinde yükselme ve düşme fırsatı için de geçerlidir. Sanayici toplum ve devlette, hayat biçimi gönüllü iş birliğine ve tedricen her biçimiyle zorlamanın tasfiyesine dayalıdır. Kendiliğindenlik, çeşitlilik, farklılık ve mutabakatsızlık, ferdi yönetimin en yüce amacı sayma değerine verilen ağırlık sebebiyle sanayici toplumu karakterize eder. Sanayici toplumun gayesi üyelerine en çok hürriyeti ve mutluluğu temin etmektir, halbuki askerî toplumun gayesi yurt içinde sıkı talimi artırmak ve yurt dışında emperyalist fetihle iktidarını artırmaktır. Başka milletlerle münasebetinde sanayici toplum barışçıdır, kuvvet yoluyla refahı elde etmek yerine emek ürünlerinin mübadelesine hevesçidir. Sanayici toplumun üyeleri bu yüzden anti-militarist, anti-emperyalist, kozmopolit ve insancıldır. İçerde ve milletler arasında serbest ticaret sanayici toplumun formülüdür, halbuki askerî devletin ideali iktisadi milliyetçiliktir.

Askerî toplumdan sanayici topluma ilerleme, **Spencer**

için, yönetimin ilerleyen tarzda azalması anlamı taşır, çünkü hükümet *"hâlâ mevcut barbarizmin delili"* nden başka bir şey değildir. İnsanlar barışçı, gönüllü, istisnasız temelde işbirliği yapmayı ne kadar öğrenirlerse o kadar sanayici toplumun idealine yaklaşırlar ve o kadar az yönetime muhtaç olurlar. Böylelikle devlet solar gider. **Spencer** modern sanayiciliğin bizatihi yağmacı, yırtıcı acımasızlığın yeni bir biçimini ortaya çıkardığını görmemiştir ve ferdin bir amaç olmaktan ziyade bir araç konumuna indirgendiğini görememiştir. Ferdi mahveden putun İhtişam (şeref) ve Refah olduğunun farkına varmamıştır. **Spencer** on dokuzuncu yüzyıl kapitalizminin başta gelen erdeminin barışçı işbirliği değil acımasız askercillik olduğunu görememiştir.

Yine de **Spencer**'in sanayiciliği idealize edişi bir yana bırakılırsa, askerî ve endüstriyel devletler arasındaki temel fark kalıcı bir öneme sahiptir. 1900'ler sırasında, dünyanın genişleyen bir ticaret ağına ve hür yönetime doğru seyrettiği, hatta Rusya ve Almanya'nın geleneksel askerî despotizmlerinin dahi anayasal hükümetlere rıza gösterdikleri düşünülürse, **Spencer**'in askerî ve sınaî devletler arasında yaptığı ayırımın ilginç bir tarihî hipotezden fazla bir şey olduğu anlaşılır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında **Spencer**'in temel ayırımı devletlerin siyasi tutumları üzerine epey ışık tutar. Devletin iç yapısıyla dış politikası ve yabancı ülkelerdeki hedefleri arasındaki sıkı ilişki totaliter askerî devletlerin hür milletlere karşı yürüttükleri saldırgan savaşlarla bu yüzyılda büyük mikyasta gösterildi. Bir milletin refahı onun hakim hedefi olursa, dünya topluluğunun bir üyesi olarak, genellikle hesabı, iç düzenlemesi askerîleştirilmiş, güç ve ihtişam isteyen ülkelerden daha az saldırgan ve daha az kudurmuş olur.

Bu yüzden **Spencer**'in devletin mahiyeti konusundaki hipotezinin kapitalizm karşısında sosyalizm zıtlaşmasıyla pek alıp vereceği yoktur. Temel mesele, **Spencer**'in düşündüğü gibi, üretim araçlarına kimin sahip olduğu değil, fakat bu

üretim araçlarının sosyal gayesidir: toplumun ferdî üyeleri için daha çok refah ve mutluluk (bu hem demokratik kapitalizmin hem de sosyalizmin ortak idealidir) veya fetih ve yayılma yoluyla devletin daha büyük iktidarı (bu da faşist kapitalizmin ve totaliter komünizmin ortak hedefidir). **Spencer** devletin müdahalesi olmayan özel teşebbüsün, millî ve beynelmilel barışın en iyi teminatı olduğunu düşünmüş ve sosyalizmde askerî toplumun sanayi öncesi tipine bir dönüş görmüştür. Demokratik sosyalizm ve ihtilalci sosyalizm arasında bir fark görememiş, birini diğeri yerine kullanabilmiştir.

1884'de **Spencer**, *Contemporary Review*'da, daha sonra *Devlete Karşı İnsan* adıyla kitap biçiminde ortaya çıkan dört makale yayınlanmıştır. Bu, onun siyaset üzerine en ünlü eseridir ve uzlaşmaz *laissez faire* felsefesinin en etkili beyanı olarak kabul edilir. İlk denemesi *"The New Tories"*de İngiliz liberallerine tarihî ferdiyetçiliklerini terkettikleri ve sosyal reform ve refah devleti lehine tutum takındıkları için hücum eder. **Spencer**'e göre, İngiliz Muhafazakârlar, bütün muhafazakârlar gibi, askerîlik ve statü ilkelerinin tarihî mirasçılarıdır, halbuki İngiliz liberalleri, bütün liberaller gibi, sanayicilik ve sözleşmeden yol çıkmışlardır. **Spencer** liberallerin terkettiği iktisadi ferdiyetçiliğin günden güne muhafazakârlar tarafından benimsendiğini ve böylece her iki partinin rollerinin aslında olduğundan tam zıt noktalara geldiğini belirtir. Demek ki, **Spencer** İngiliz muhafazakârlarının iktisadi ferdiyetçiliğin ve hür teşebbüsün partisi olurken, liberallerin gitgide ekonomi üzerinde kamu kontrolünü kabul eder olmaları gereğini önceden görmüştü.

Devlete Karşı İnsan'ın ikinci makalesi *"Gelen Kölelik"*tir. Burada **Spencer** toplumun kanunlarının sun'î siyasi tedbirlerle müdahaleye konu olmaması gerektiği inancını tekrarlar. En uygun olanın hayatta kalması hayırhah sürecine müdahale hem boşuna hem zararlıdır ve tabiî ayıklanmaya müdahale toplumun bütün olarak standartlarının düşmesine sebep olur. **Spencer**'a göre bilhassa insan acılarına en-

gel olunmamalıdır, çunkü *"acıların çoğu tedavi edicidir ve acıyı önlemek şifayı önlemektir."* **Spencer** resmîlik ve resmî düzenleme eğiliminin artmasıyla düzene sokulmuş yurttaşların iktidara direnişinin artışı arasındaki geometrik nispeti vurgular. Halk günden güne devletin kendilerine bakacağı düşüncesine alışır ve böylelikle girişim ve teşebbüs (yatırım) ruhunu kaybederler. Halk oylamasındaki artış (seçmen sayısında) **Spencer**'e göre çeşitli partiler kadar bir tehlikeyi temsil ederler. Halkın oyunu kazanmak için birbirleriyle daha çok sosyal refah vaadi yarışına gireceklerdir.

Spencer sosyal-refah programlarının akıbette üretim araçlarının sosyalizasyonuna varacağını önceden söylemiştir ve *"bütün sosyalizmler köleliktir."* **Spencer**, bir köleyi *"başkasının arzularını tatmin zorlaması altında çalışan"* bir şahıs olarak tanımlar. Sosyalizm veya komünizmde fert bir belli efendiye değil bütün topluluğa köle kılınacaktır ve kölenin efendisinin *"bir tek şahıs veya bir toplum olması pek fark etmez."* **Spencer**, demokratik yönetimin mevcut olması, der, sosyalizmin despotik karakterini önlemeyecektir ve resmiyet, çalışması gerektiği düşünülenden her zaman farklı çalışır. Büyük ekonomik gücün bürokrasi elinde yoğunlaşması, kaçınılmaz olarak siyasi despotizme varacaktır.

Spencer'in sosyalizme olan temel itirazı, onun, kurumsal değişmelerin insan tabiatı tarafından yaratılmış zorlukları ortadan kaldıramayacağı duygusudur ve *"uygun bir hünerle, kötü çalışan insanlık iyi çalışan kurumlar çerçevesi içine oturtulabilir"* görüşüne hücum etmektedir. *"Bu bir yanılgıdır. Yurttaşların bozuk tabiatları, kendilerini, hangi sosyal yapıya ayarlı kılınmışlarsa onun kötü faaliyeti içinde belli ederler. Kurşun içgüdülerden altın davranışlar alabileceğimiz hiçbir siyasi simya yoktur."*

Üçüncü makalesi *"Yasa Koyucuların Günahları"*nda, **Spencer** hükümet faaliyetlerinin sosyal ve ekonomik alanlara yaygınlaştırılmasından yakınır. İlerleme *"şahsi refahın artırılması"* arzusunun sonucudur, idarî düzenlemelerin ürü-

nü değil: *"Kürekten telefona kadar sayısız yararlı icadı Devlete borçlu değiliz; geliştirilmiş astronomi yoluyla yaygın denizciliği mümkün kılan Devlet değildi, fizik, kimya ve diğer alanlarda buluşlarda bulunan, modern fabrikatörlere rehberlik eden Devlet değildi, her çeşitten kumaş dokuyabilmek için, insanları bir yerden bir yere taşımak için ve konforumuza katkıda bulunan binlerce yolu bulmak için makinaları mükemmelleştiren Devlet değildi."*

Kanun koyucuların, kanunlara burunlarını sokmadan önce toplumun kanununu öğrenmeleri gerekir ve **Spencer** bilhassa *aile ahlâkını devlet ahlâkıyla* karıştıran kanun koyuculara hucum eder. Ailede âlicenaplık rehber ilkedir ve elde edilen nimetler ona olan liyakatle ya biraz ilişkilidir veya hiçbir ilişki yoktur. Devlette, der **Spencer**, rehber ilke adalet olmak zorundadır; bu adalete göre nimetle onu hak etmek arasında bir nisbet olmalıdır, *"tıpkı hayvanlar dünyasında olduğu gibi."* Aile ahlâkını devlet ahlâkına dahil etmek tabiatın ve toplumun kanunlarına tehlikeli bir müdahaledir ve peşinden *"ölümcül sonuçlar"* gelir. Beceriksizin yoksulluğu, tedbirsizin ızdırabı ve kuvvetlinin yoksula omuz vurup geçmesi, uzak görüşlü bir faydanın takdiridir ve **Spencer** kendi toplum öğretisinin **Darwin**'in *"tabiî ayıklama"* ilkesiyle teyid edildiğini görür. Hükümeti *"saldırının peyda ettiği ve saldırıyla peyda edilen"* olarak tanımlar ve devletin sürekli olarak saldırgan mahiyetini ifşa ettiğini (hatta görünüşte acıları azaltmak girişiminde bulunsa bile) belirtir çünkü sonuçta acıların yatıştırılması şefkatten ziyade zalimliktir: *"Zira daha kötü durumda olanın acıları azalabilsin diye daha iyi durumda olanın acılarını artırmak zalimce değil midir?"*

Devlete Karşı İnsan'ın son makalesi *"Büyük Siyasi Hurafe"*dir. Geçmişte, der **Spencer**, büyük siyasi hurafe, kralların kutsal haklarıydı, şimdiki zamanda ise *"parlamentonun kutsal hakları."* **Spencer**, **Hobbes** tarafından savunulduğu şekliyle hakimiyet doktrinine hücum eder ve halk çoğunluğunun sınırsız otoritesi iddiasını, ferdin elinden alınamaz

haklarıyla uyuşmadığı gerekçesiyle reddeder. **Spencer**, aynı zamanda *fert haklarının* devlet tarafından yaratılmış olduğu öğretisini de reddeder ve **Locke**'un *ferdin devletten önce geldiği* tasavvuruna geri döner. Bilhassa, **Spencer** *"mülkiyetin böyle bir kanun olmadan önce de pek iyi bilindiğini, tanındığını"* vurgular. Devlet, hakları yaratmaz, sadece onları resmen onaylar ve *"biri diğerinin varlığı karşısında yaşamak zorunda olan insanların ferdî arzularından tabiatıyle kaynaklanan, ileri sürülen iddiaları ve iddiaların tanınması"*nı daha iyi tanımlar. Bırakın devlet tarafından yaratılmış olmak, insan hakları devletle ters bir ilişki içindedir. Devlet büyüdükçe, statü ve esaret onunla birlikte büyür. Hakların tanınması *"askerî güçlerin düzenli aralıklarla ağırlık sahibi olmaktan çıktıkları ve idarî iktidarın azaldığı"* zaman başlar.

Spencer *Devlete Karşı İnsan*'ı yönetimin ilâhî bir kurum değil, bir düzenleme kurulu olduğu ve yurttaşların hür rızaları tarafından ona bağışlanmış ahlâkî tasdik ötesinde hiçbir kendi özünden gelen otoriteye sahip olmadığı nihai hatırlatmasıyla bitirir: *"Liberalizmin işlevi geçmişte kralların iktidarına bir sınır çekmekti. Gelecekte gerçek liberalizmin işlevi parlamentoların iktidarına bir sınır çekmek olacaktır."*

Spencer'ın siyasi düşünceleri *Yönetimin Asıl Yeri*'ni yayınladığı 1842'den ölüm yılı olan 1903'e kadar fazla değişmedi. Hızla değişen sosyal ve ekonomik sahnenin karşısında siyasi düşüncelerinin sabit kalışı, neden aynı düşüncelerin bin sekiz yüz kırklarda radikal ferdiyetçiliğin son sözleri olup da 1900'de ortodoks muhafazakârlığın *ne plus ultra*'sı haline geldiğini açıklar. **Spencer**'ın etkisi İngiltere'de zeval bulsa da, Birleşik Devletler'de kararlı bir şekilde büyüdü. Tıpkı on sekizinci yüzyılda **John Locke**'un Amerikan siyasi düşüncesini hükümetin rızaya dayalı akliliği teziyle beslediği gibi, **Spencer** Amerikan sosyal felsefesine, onu on dokuzuncu yüzyılın sonlarında *laissez faire*'in akliliği teziyle besleyerek hakim oldu.

Bu dönem, Birleşik Devletler'in sınaî yayılmasının bü-

yük boyutlara vardığı bir dönemdir ve **Spencer**'ın *laissez faire* düşünceleri ve doğal ayıklanma ile en uygun olanın hayatta kalması düşüncesi iş adamlarını ve sanayi müteşebbislerini cezbetti. Bunlar bizzat kendileri acımasız rekabet mektebinin zorluklarını yaşamışlardı. Bu kazık mektepte ne bir metelik isteniyor ne de veriliyordu. **Spencer** iş adamlarını düşünceleriyle rahatlattı. En uygun olanın hayatta kalması, yalnızca siyasi ve iktisadi muhafazakârlığın bir ilkesi değil, insan toplumunu olduğu kadar tabiatı da ihata eden âlemşümul bir kanundur. İktisadî *laissez faire*'i ilerleme fikriyle bağlayarak, **Spencer** zengin sınıfları rekabetçi kapitalizmin sadece âlemşümul kanunlarla değil, fakat aynı zamanda genel refahın artmasıyla da ahenktâr olduğuna ikna etti [Bundan güven duydular]. İş hayatı, **Spencer**'ın biyolojik ve bilimsel sisteminde elden gitmiş (kayıp) dinî ilhamın (nefesin) ikamesini buldu ve Spencercilik sadece sosyal veya siyasi teori olarak kalmaktan ziyade tümel bir hayat görüşü haline geldi. Spencercilik yardımıyla, sosyal reforma olan muhalefet artık bir sınıf egotizmi olarak değil, sosyal evrimin ve ilerlemenin gerçek ilkelerinin müdafaası olarak tezahür etti.

Spencer 1882'de Birleşik Devletler'i ziyaret ettiğinde, ülkenin endüstriyel gücünden büyük ölçüde etkilendi ve *Otobiyografi*'sinde *"Birleşik Devletler"*in *"çok yakında dünyanın en güçlü milleti olacağı"* inancını kaydeder. **Spencer**'in en yakın Amerikalı arkadaşlarından biri çelik endüstrisinin büyük isimlerinden **Andrew Carnegie** idi ve **Spencer** ülkedeki müftehir gezisi sırasında muhafazakâr düşünceli birçok başarılı iş adamı ve önderle karşılaştı. Bununla birlikte, Amerikan hayatındaki oturmamışlık ve gerginlik onu huzursuz etti ve İngiltere'ye dönmek üzere yola çıkmadan önce, geleceğin *"bir ideali yedeğinde tuttuğunu, nasıl şimdiki endüstrileşme ideali geçmişin askerîleşme idealinden farklıysa, gelecekteki idealin de şimdiki endüstrileşme idealinden farklı olacağını"* söyledi. Onun sınaîleşmenin bir ütopya olduğu yolundaki ilk rüyası, şimdi yerini sınaîleşmenin insani bedelinin belki kendi düşündüğünden çok daha yüksek olduğunu

anlamaya bıraktı

Spencercilik Birleşik Devletler'de hayat verici bir felsefe olarak ömrünü yüzyılın sonunda tüketti, tıpkı İngiltere'de bir kuşak önce öldüğü gibi. İngiltere, Sanayi İhtilali tecrübesini geçiren ilk ülke olduğundan, bir hayat tarzı olarak sanayileşmeciliğe karşı tepkisini erken gösterdi ve sanayileşmenin daha çok mutluluk ve refahla birlikte ortaya çıkardığı insan sefaleti ve aşağılanmasına karşı halkın protestosu artarak yükseldi. Spencercilik, acımasız, rekabetçi kapitalizmin haydut-baron tipi ilk dönemine uygun düşen bir havadaydı. Bu safha önce İngiltere'de sonra Birleşik Devletler'de geçer geçmez, hür teşebbüsün bir tabiat kanunu olduğu safdil inancı yerini kapitalizmin bir insan yapısı sistem olarak işlemlerine karşı eleştirel araştırmaya bırakır bırakmaz, Spencercilik hayatiyetini ve cazibesini kaybetti. Her ne kadar **Spencer**'in *laissez faire* aşırı tutumu terkedilmiş olsa da, onun birçok düşüncesi farkında olmaksızın liberal kapitalizm dünyasına nüfuz etti. Rekabet, ferdiyetçilik ve maddi muşevvikler olumlu sosyal değerler olarak yüceltildiği sürece, **Spencer**'in felsefi sistemi bir bütün olarak faydası görülmediğinden bir kenara bırakılsa da Spencerciliğin bazı unsurları hayatta kalmayı sürdürecektir.

Spencer'in İngiliz liberallerine yaptığı asli ferdiyetçiliklerine dönme çağrısı dikkate alınmadı ve o doğru bir şekilde muhafazakâr-ların iktisadi ferdiyetçiliğin müdafileri haline geleceklerini önceden gördü. Paradoksal taraf değiştirmelerine, daha çok yönetim müdahalesini kabul etmelerine rağmen, liberaller hürriyetçi geleneklerinin mirasçısı olmakta devam ettiler ve muhafazakârlar ekonomik liberalizm ve *laissez faire* doktrinine, bu doktrin sosyal mânâda bir muhafazakâr tutumu temsil eder hale geldiğinde, sahip çıktılar. **Spencer** iktisadi hayata az müdahaleye karşı çok müdahale etmenin esas itibariyle bir hedef, amaç değil, araç olduğu meselesini farketmekte başarısız kalmıştır ve *laissez faire* bir dönemde ilerici, dinamik ve ihtilalci olabilir (mesela, on seki-

zinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında olduğu gibi) ve aynı görüş başka bir dönemde tutucu, durgun ve verimsiz olabilir (on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılda olduğu gibi). İktisadi ferdiyetçiliğin prestijinin azalması anti-kapitalist propagandaya bağlı değil, son yüzyıldaki iktisadi vakıaların değişmesine bağlıdır.

Laissez faire'in asli varsayımlarından biri ahenk ve dengeydi: Eğer fertler kendi çıkarları peşinde koşarlarsa, böylece sonuçta genel menfaati de artırmış olacaklardır. Rekabetten doğan iktisadi ahenk varsayımı daha sonraları daha geniş genellemelerle desteklenerek, **Spencer** ve **Darwin** tarafından halka maledildi. Buna göre, bütün âlem en uygun olanın hayatta kalması kanunuyla yönetiliyordu ve doğal ayıklanma sadece evrimin teorisi değil, ilerlemenin de teorisiydi. Kanun kuruluşlarının ferdin iktisadi faaliyetlerine müdahalesi, Spencerciliğin ışığında, ahlâka ve ilerlemeye yekten bir engel sayılarak iktisaden anlamsız göründü.

Laissez faire varsayımı dile getirilmemiş iki sosyal şart üzerinde duruyordu: Birincisi, refah ve gelirin dağılımıydı Bu dağılımın, eşit olmasa da, adaletsizliğin yürürlükte olduğu duygusunu yaygınlaştırmayacak ölçüde hakkaniyet içinde olduğu kabul ediliyordu; ikincisi, iktisadi yapının şiddetli bunalımlar ve çöküşlerden salim olduğu kabul ediliyordu. Bu iki şart asli karakterini koruyarak yürürlükte olduğu sürece, iktisadi ferdiyetçilik öğretisi besin ve canlılık bulabileceği bir gerçek zemine oturmuştu. Fakat kapitalizmin genişlemesi ve büyümesi, halkın gözünde *laissez faire*'in kabulunü sağlayan bu iki şartı yerinden etti: Refahın ve gelirin hakkaniyeti ve aslen eşit oluşu yerini sermayenin yoğunlaşmasına ve -bundan daha dikkate değer olarak- iş hayatının birileri tarafından denetlenmesine bıraktı. Monopoller, tröstler ve dev teşebbüsler, günlük yaşayışları ve hayatlarını devam ettirmeleri yeni efendilere -gayri şahsi şirketlere- bağlı kılınan milyonlar arasında tatminsizlik ve protesto duyguları yarattı. **Tocqueville**'in daha önce söylediği gibi, *"yeni fabrikatör*

aristokrası" eski aristokrasının yaptığı gibi halkı istismar konusunda coşkun bir istek sahibidir, ama eski aristokrasiyle paylaşmadığı duygu, kendileri için çalışanlara karşı sorumluluktur. *Laissez faire* politikasının geçerli oluşunun genel inancını yıkan bir başka büyük değişiklik de işsizlikti. Üretim kaynakları çalışmayıp milyonlar yıllarca işsiz kalınca, insanlar kendi kanun ve ahengine bırakılan iktisadın en yüksek genel faydası sağladığı fikrine şüphe ile baktılar.

Kapitalizm başlangıçta ferdî hakların devlet gücü karşısında teyid edilmesiyle gelişti. Önce mesleklerin icrası ile sonra da monopolistik biçimde yürüyen iş hayatı, kapitalizm yapısı içinde toplanan büyük bir güç yarattı; tehdit altındaki fert gayri şahsi bürokratik yapılar karşısında hakların korunması için devlete yöneldi; büyük kapitalist kuruluşlar karşısında fert kendini kayıp ve çaresiz hissediyordu. **Locke**'den günümüze gerçek liberalizm, devletin halkın bir aracı, aleti olmaktan ne az, ne de fazla bir şey olmadığını ısrarla belirtti: Fakat on sekizinci yüzyıl liberalizminin yirminci yüzyıl liberalizminden ayrıldığı nokta birincisinin devletin hakimiyeti kaldırılınca, iktidar meselesinin olduğu haliyle ebediyyen çözülmüş olacağına inancındandır. Öyleyse devlet, vakıa olarak *"yok olup gidecektir"* ve onun yerini toplum, yönetilenin ve yönetenin olmadığı haliyle, eşit yurttaşların birliği olarak dolduracaktır. Bunun tersine, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl liberalleri öğrendiler ki, iktisadi iktidar, halkın hayatına ve hürriyetine geçmişte siyasi iktidarın yaptığı gibi tecavüz edebilir.

Dolayısıyla, liberaller devlete karşı tavırlarında kendilerini bir paradoks içinde buldular: tarihî düşman sayılan devlet şimdi ekonomik ve mali iktidarın yeni biçimleri karşısında medet umdukları bir kuruluş görünümündeydi. İngiltere'de 1909'da **Lloyd George**'un getirdiği *"Halkın Bütçesi"* Liberal Parti'nin bakış açısındaki değişmeyi yansıtan geniş kapsamlı sosyal düzenlemeyi gerektiriyordu. Bu yeni felsefe muhafazakârlar ve İşçi Partisi'ni de etkiledi ve daha sonraki

sosyal reformlar için bir standart koydu. Birleşik Devletler'de **Theodore Roosevelt**'in *Square Deal*'inden, **Woodrow Wilson**'ın *Yeni Hürriyeti*'nden geçerek **Franklin Delano Roosevelt**'in *New Deal*'ine doğrudan bir hat çizilebilir.

Britanya ve Birleşik Devletler'deki bütün bu hareketin üç ortaklaşa unsuru vardır: Birincisi, her insan tekine asgari maddi kazanç hasredilmelidir, gıda, giyecek ve sağlıklı konut gibi, buna inanılıyordu. İkinci inanış, yükselen (yaygınlaşan) yaşama standardının mevcut maddi kaynaklar ve bilimsel bilgiyle temin edilebileceği şeklindeydi ve üçüncü olarak, devlet özel girişimin başarısızlığa uğradığı yerde harekete geçme hakkına ve vazifesine sahiptir ilkesi kabul olunuyordu. Yirminci yüzyılda demokrasinin âlemşümul oy hakkı ve eğitim yoluyla yaygınlaşması, devletin, on sekizinci yüzyıl liberallerine psikolojik olarak imkânsız görünen bir yolda kullanılmasını mumkün kıldı. On sekizinci yüzyıl liberalleri, sadece demokratik olmayan ve çoğu kez çürümüş ve etkisiz bir yönetimden haberdardırlar. Uzun zamandan beri, yeni liberalizm açıkça formulleştirilmiş siyasî teoriden ziyade, pragmatik ihtiyaçlara cevap vermektedir. Bazı liberaller, bizzat sosyal refah uğruna daha fazla kamu sorumluluğu yuklenmeyi kabul etmenin, zamanları aşan *laissez faire* inancının çağdaş bir sapması olduğunu düşünmüşlerdir. *Laissez faire* toplumun *"normal"* şartları olarak tanımlanmıştı, halbukı parlamento yoluyla yasama ve kamu yönetimi istisnaî ve anormal sayılıyordu. *Siyasetin ve iktisadiyatın ayrılmaları, laissez faire* döneminin en ciddi miraslarından biri idi ve bu ikisinin yeniden birleşmesi anına kadar, liberalizm öğretisel bir tatminsizlik durumuna ve *ad hoc* (buna mahsus) emprovizasyon'a (doğaçlama) olan mahkumiyetini devam ettirecektir.

Kendine mahsus tarihî şartlarına borçlu olarak İngiltere'nin ondokuzuncu yüzyıl iktisadi ferdiyetçilik ve *laissez faire*'inin en karakteristik temsilcisi, **Herbert Spencer**'ı çıkarmış olduğu gibi, bu ülke değişen iktisadi şartlara cevap

olmak üzere, **John Maynard Keynes**'in (1883-1946) eserlerinde en dikkate değer şekilde dile getirilmiş olan yeni siyasi iktisat ve liberalizme yeni bir yaklaşımı da tedarik etmiştir. **Keynes**'in babası seçkin bir ekonomist ve filozoftu, annesi ise Cambridge'in belediye reisiydi. **Keynes** felsefe ve ekonomi dallarında uzmanlaştığı Cambridge Üniversitesi'ne girmeden önce matematik ve klasik kültür hakkında esaslı bir hazırlık sahibiydi. Yirmi üç yaşında girdiği mülkiye memurluğu sınavını ikincilikle kazandı. Birincilikle kazanabilirdi, fakat en kötü notu iktisattan almıştı, gerçi **Keynes** *"sınavı yapanlar ihtimal ki benden az biliyordu"* kanaatindedir. **Keynes** Hindistan Ofisi'nde iki yıl çalışıp Cambridge'e döndü. Bütün hayatı boyunca, asıl ilgisi bir yandan devlet hizmetinde bulunmak, diğer yandan Cambridge'de iktisat öğretmek ve *Economic Journal*'i yayınlamakta yoğunlaştı. Paris'te 1919'daki Barış Konferansı'nda **Keynes** Britanya Hazinesi'nin baş temsilcisiydi. Bu görevden istifa etti, çünkü Müttefiklerin tazminat siyasetiyle ihtilafa düştü ve onu bir çırpıda dünyaca ünlü kılan *Barışın İktisadi Sonuçları* (1919) adlı kısa bir kitap yazdı

I. ve II. Dünya savaşları arasında **Keynes** Cambridge'deki akademik çalışmalarına yoğunlaştı ama pratik işlerle olan bağını koparmadı. Yazmak, yayıncılık ve öğretmenlik yapmak gibi ağır güçlerin yanısıra, **Keynes** büyük bir sigorta şirketinde başkanlık hizmetini sürdürmek, bir yatırım şirketini işletmek, sanat faaliyetlerini geliştirme çabalarında önemli görevler almak, seçkin bir bale grubunu örgütlemek ve yeni bir tiyatro inşa etmek gibi işler için zaman buldu. Kendine ait hiçbir hazırlığı olmadan başlayarak hesaba katılır bir servet toplayabildi ve çoğunu Büyük Britanya'da sanatın gelişmesi uğruna harcadı. II. Dünya Savaşı sırasında yine Hazine Bakanlığı'nda çalıştı. Savaş ilerledikçe, Britanya'nın uzun vadeli mali plan ve politikalarının baş mimarı oldu. Ülkesine son hizmeti 1945 ve 1946'daki Amerikan İstikrazı'nın görüşmesinde verdi ve beynelmilel para ve iktisat işbirliği için kurulan iki yeni temsilciliğin başlıca kurucuların-

dan biriydi: Uluslararası Para Fonu ve Yeniden Kuruluş ve Gelişme İçin Uluslararası Banka. II. Dünya Savaşı sırasında heyecanla halka sanatı götürme hareketini destekledi, Müzik ve Sanatlar Teşvik Meclisi'nin, sonra da Sanat Konsülü'nün başkanı oldu. Ünlü bir dansçıyla, eski Rus İmparatorluk Balesi'nin bir üyesiyle evlendi. 1942'de **Keynes**'e bir asalet ünvanı verildi ve Lordlar Kamarası'ndaki bazı konuşmaları, bilhassa Amerikan İstikrazı ile ilgili olanlar tarihe geçti.

Siyasi olarak **Keynes** bir liberal olmaktan hiç ayrılmadı, gerçi yirmilerin ortalarından itibaren liberal partinin hükümet kurabilecek bir pozisyona sahip olamayacağını biliyordu. 9 Şubat 1926 günü Manchester Reform Club'da yaptığı konuşmada Keynes siyasi amentüsünü şöyle tanımladı: *"İnsanlığın siyasi meseleleri üç şeyden müteşekkildir: İktisadi Müessiriyet, Sosyal Adalet ve Ferdî Hürriyet. Birincisi eleştiri, tedbirli tutum ve teknik bilgi ister; ikincisi, sıradan insanı seven bir bencil olmayan ve heyecanlı duygu ister; üçüncüsü, hoşgörü, genişlik, çeşitliliğin üstün değerini anlama gücü ve bağımsızlık ister. Öyle bir bağımsızlık ki, herşeyin ötesinde istisnaî özelliktekine ve yoğun istek sahibine engelsiz bir fırsat vermeyi tercih eder. Bu bileşime giren ikinci unsur (sosyal adalet), Proletaryanın büyük kısmının sahib olduğu en iyi şeydir. Fakat birinci ve üçüncü unsur o kısım insanın niteliklerini gerektirir ki, bu insanların gelenekleri ve eski gönül bağlarında İktisadi Ferdiyetçilik ve Sosyal Hürriyet vatanını bulmuştur."*

Laissez-Faire'in Sonu'nda (1926) **Keynes** yeni liberalizmin eskisinden nerelerde ayrıldığını açıkça belli eder. Kitabın başlığı **Keynes**'in *laissez faire* felsefesinin geçmişin malı olduğunu düşündüğünü gösterir. İktisadi ferdiyetçiliğin ve *laissez-faire*'in tarihî ve felsefî köklerini gösterir ve onların düşünce ve davranışta böyle uzun zaman kalıcı oluşlarını, onların *"günün iş dünyasının ihtiyaç ve arzularıyla uyum halinde olmasına"* bağlar, *"Onlar eski kahramanlarımıza, büyük iş adamlarına tam fırsat, tam faaliyet alanı vermişler-*

dir." Bugün *laissez faire'e* olan inanç, sanayinin kaptanı, Efendi Bireyci'ye olan inançla birlikte silindi ve *"bizi elimizden tutup cennete götürecek olanın o olup olmadığından daha çok endişe duyar olduk."*

Laissez faire'in reddi **Keynes**'i bir alternatif olarak sosyalizmi kabule götürmemiştir. Bunun başlıca sebebi, sosyalizmin ona bir başka dogmaya bağlanmak gibi görünmesidir: Bu, iktisadi hayata devletin denetim ve müdahalesidir ki, *laissez faire* de ekonomide hiçbir devlet müdahalesi olmamalıdır dogmasına bağlanmaktı. **Keynes** *teknik olarak sosyal* olan hizmetleri *teknik olarak ferdî* olan hizmetlerden ayırır. Devlet, zaten fertler tarafından düzenlenmesi başarılmış faaliyetlere, onları biraz daha iyi düzenleyebilecek olsa bile burnunu sokmamalıdır; fakat şimdiki halde hiç yapılmayan işleri yapmalıdır yalnızca. **Keynes**, hükümet sorumluluğunun arzuya şayan sayıldığı üç saha sayar: Merkezî bir kurum eliyle kredilerin ve nakitlerin kasıtlı denetimi; bütün topluluk için tasarruf ve yatırım derecesini belirlemek ve nihayet nüfus meselesi üzerinde bir kamu politikasını biçimlendirmek.

Bu alanlar iktisadi işlerde devlet sorumluluğunun listesini sona erdiremez, ama **Keynes**'in düşüncesinin hangi yönde hareket ettiğini gösterir. Nakit çatkısını ve medeni toplumun has kurumunu paradan ibaret gören anlayışı reddederek, **Keynes**, kapitalizmin *"akıllıca düzenlenirse ekonomik hedeflere varmada şimdiye kadar görülen herhangi bir ekonomik sistemden muhtemelen daha etkili olabileceği, fakat kendi içinde birçok bakımdan aşırı ölçüde itiraza müstahak bulunduğu"* sonucuna varmıştır. *"Meselemiz, tatminkâr bir hayat biçimi tasavvurumuzu helâk etmeden, mümkün olduğunca işe yarar, etkili bir sosyal organizasyon ortaya çıkarabilmektir."*

Laissez-Faire'in Sonu'nun yayınlanmasından yalnızca üç yıl sonra, dünya bir ekonomik krizin çukuruna yuvarlandı: Büyük Bunalım. Bu, son yüzyıldaki en ciddi çöküştü belki

ve ancak 1939'da gelecek olan savaşla bir çözüme kavuşabildi. 1936'da **Keynes** siyasi iktisada en önemli katkısını yayınladı: *İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Kuramı.* Kısa zamanda kendi alanında çağ açan yerini kazandı. **Adam Smith**'in *Milletlerin Zenginliği* ve **Karl Marx**'ın *Kapital*'i ile aynı sınıfta kabul edildi. *Milletlerin Zenginliği* kapitalizmin tezini, *Kapital* ise anti-tezini getirmişti ve *Genel Kuram*, kendinden öncekileri yeni bir yaklaşımla aşarak, sentezi getiriyordu. Bu yeni yaklaşım, bir hür toplum kavramında özel sektör ve kamu sektörünün belli bir irade yürütmeksizin teşebbüs ve sorumluluk bakımından meczoluşunu yansıtıyordu.

Klasik iktisatçılar tam istihdamın evleviyetle var olduğu varsayımıyla yola çıktılar ve analizlerini, üretimin farklı faktörlerini gözönüne alarak değer meseleleri üzerinde yoğunlaştırdılar. **Keynes** bu geleneği, *tam istihdam* meselesini iktisat teorisi ve politikasının merkezî meselesi haline getirerek ihtilale uğrattı. **Keynes**'e gelinceye kadar istihdam düşüncesi hem doktrinde, hem de iktisat siyasetinde terkedilmişti; tam istihdamın, kendileri tatminkâr bir denge kurmaya meyyal iktisadi kurumların otomatik işleyişinden beklenebileceği varsayılıyor ve kavram tam istihdamın belirli bir kamu politikası sonucu olduğu görüşü yerine kabul ediliyordu.

Kapitalist toplumun önemli hatası, **Keynes**'e göre, *"tam istihdamı sağlamada gösterdiği başarısızlık ve servet ve gelirin keyfî ve hakkaniyetsiz dağılımı idi."* **Keynes** iddia eder ki, çağdaş şartlarda *"refahın artışı, çoğu kez sanıldığı gibi zenginlerin eli sıkı davranmaları yüzünden gerçekleşmiş olması şöyle dursun, bu eli sıkılığın refahın artışına engel olma ihtimali daha yüksektir."* **Keynes** hiçbir şekilde mevcut iktisadi eşitsizliğe karşı olmasa da, *"Bir insanın kendi yurttaşları tarafından korkutulmasındansa banka hesabının zorlanması daha iyidir"* görüşünü savunur. *"Her ne kadar banka hesabının tehlikeye girmesi yurttaşların düşmanlığının sadece bir aracı olduğu ilan edilmişse de, bazan onun bir alternatif olduğu bilinmelidir."* Barbarlık ve totalitaryan des-

potizmın zalimlikleri, **Keynes**'e siyasi tiranlığın genel olarak iktisadi eşitsizlikten çok daha kötü olduğunu öğretmiştir.

Laissez Faire'in Sonu'nda hükümet faaliyetlerinin ne olacağı konusunda özetlediği düşüncelerini *Genel Kuram*'da muhafaza eder. **Keynes**'in anlayışına göre, ilke olarak devletin yatırımları teşvik etmek ve tüketicilerin effective (fiilî, nakten) iştira kuvvetini (satın alma gücünü) artırmak suretiyle tam istihdamı nasıl temin edeceğini sadece tecrübe gösterebilir. **Keynes**, devletin, vergi ve millî geliri dağıtmanın diğer araçlarıyla yönlendirici bir etkide bulunması gerektiği inancındadır. Yatırım alanında, **Keynes** sadece özel teşebbüsün yaptıklarına dayanmak yolundaki geleneksel metodların başarısızlığa uğradığını ve *"yatırımların sosyalizasyonunun tam istihdama yaklaşmayı temin eden yegâne araçları sağlayacağını"* savunur.

Bunun ötesinde, **Keynes** devlet sosyalizmi için hiçbir ihtiyaç olmadığı görüşündedir ve kamu politikaları aracılığıyla vatırım hedeflerinin bir kere tespit edilip yoluna sokulması halledildikten sonra asıl işleyişi itibarıyla özel teşebbüsün elinde kalan bir ekonomiyi gözönüne alır. **Keynes** özel teşebbüsün iki avantajı olarak adem-i merkeziyetçiliği ve kişi kârının rolünü görür. Bunlar, aynı zamanda, özel teşebbüsün üretim araçlarının kamu mülkiyetinde ve kamu işletmesinde bulunmasından daha etkili olmasının da sebebidir. **Keynes** iktisadi alanda hükümet faaliyetlerinin artması ve bilhassa *yatırımların sosyalizasyonu* yolundaki tekliflerinin, kapitalizmin yıkılması ve kapitalizmin sosyalizme yerini bırakması yolunda ilk adım olarak görülmesi şöyle dursun, kendisinin yeni bir liberal politika kavramının iktisadi ferdiyetçiliğin tümden yıkılmasını önlediği ve ferdiyetçi girişim ve atılımın başarılı işleme şartlarını koruyan yegâne uygulanabilir araçlar temin ettiği inancını taşır.

Keynes'in etkisi hem doktrinde hem de sıyasette derhal görüldü. Britanya'da bütün partiler tarafından çabucak anlaşıldı ki, iki savaş arasının karakteristik özelliği olan kro-

nik işsizlik şartlarına yeniden asla izin vermemek gereklidir ve II. Dünya Savaşı sırasında bütün partiler tam istihdama yönelen siyasetleri resmen benimsediler. Birleşik Devletler'de New Deal, **Keynes**'in doktrinlerinden büyük ölçüde etkilendi ve ekonomik meseleleri **Keynes**'le şahsen tartışan Başkan **Roosevelt**, umumiyetle Keynesçi düşüncelere yakınlık duyardı.

Demokratik sosyalistler, gittiği yolun sonuna kadar **Keynes**'le anlaşma içinde idiler, ama onu daha ileri gitmediği için eleştiriyorlardı. Demokratik sosyalistler **Keynes**'in politikalarının, bazı arazları tedavi edebileceğine, ama kapitalist sistem içindeki istikrarsızlık ve işsizliğin sebeplerini ortadan kaldırmayacağına inanıyorlardı. Marxistler **Keynes**'de tipik bir burjuva siyasi iktisatçısını görüyorlardı, çünkü **Keynes**'in genel çıkarı artıran tarafsız bir araç olarak devlete dayanışı Marxizmin temel doktrinlerinden birine tamamen ters düşmektedir: Kapitalist devlet kapitalist sınıfın bir icra komitesinden başka bir şey değildir. O halde, Marxistlere göre, kapitalist devlet kapitalistlerin şahıs olarak yaptıklarından daha fazla genel refaha kendini vakfedemez. Tersine, **Keynes**'in devlete dayanması demokratik bir toplumda kamu çıkarının aklî araştırma ve tartışma süreci yoluyla yaklaşık olarak tahkik edilebileceği ve devletin belli bir sınıf veya gruptan ziyade topluluğa hizmet eden kamu politikaları biçimlendirebileceği varsayımına dayalıdır.

Demek ki, **Keynes**'in yeni liberalizminin nihai varsayımı, tıpkı eski liberalizm gibi, aynı iyimser, akli inanç üzerinde durmaktadır ve her iki liberalizm demokrasi felsefesiyle aynı inancı paylaşmaktadırlar. Bu inanç, insanların düşünce ve zekâlarını kullanarak hükümet (yönetim) ve toplum işlerini ayarlayabilecekleri, düzene sokabilecekleri inancıdır.

On dokuzuncu yuzyılda demokrasi bütun dünyanın kaçınılmaz olarak yöneldiği bir hedef gibi görünüyordu. Bazı ülkelerde demokrasi güleryüzle karşılandı ve diğer ülkelerde olduğundan daha inançla uygulandı, hatta Rusya ve Almanya gibi siyasi bakımdan geri ülkelerde bile kendini-yönetmenin siyasi faziletine, her zaman özünde olmasa bile, biçim olarak saygı duyularak bu safta yer alma eğilimi belirdi. Yirminci yüzyılda siyasi iki yüzlülük, tıpkı on dokuzuncu yüzyılın nezaket ve resmiyet ifadeleri gibi zorunlu sayılmadı ve demokrasiye karşı saldırılar açıktan, demokrasi ilkelerine rıza gibi siperler kullanılmaksızın yapıldı. I. ve II. Dünya Savaşları arasındaki yirmi yılda faşizm Almanya'nın, Japonya'nın ve İtalya'nın imparatorluk hülyalarıyla karışmış halde demokrasiye asli tehditi oluşturdular; bir süre bu eğilim öylesine güçlüydü ki, demokratik devletlerde bile *"geleceğin dalgası"* olarak bu rejimlere yakınlık duyanlar tarafından veya demokrasinin faşizm dalgasını (meddini) çaresizce bastırmak isteyen işi bitmiş bir rejim olduğunu hissedenlerce yüceltildi.

II. Dünya Savaşı faşist Mihver'in askerî ihtiraslarını yıktı. Savaşın gerginlik ve yıkımları, faşizmin bilimsel ve endüstriyel etkinlikle genç ve dinamik kahramanlığı meczeden yeni bir hayat yolu açtığı iddialarının boşluğunu ortaya çı-

kardı. Yine de II. Dünya Savaşı, komünizmin demokrasiye yeni bir tehdit oluşturması sebebiyle bitmiş sayılmazdı. I. Dünya Savaşı sonunda, henüz Rusya dünyadaki yegâne komünist ülke olduğu ve onun sınaî ve askeri gücünün zayıf olduğu dönemde, komünizm bir başka ülkede fiilî uygulaması yapılmayacak, Rusya'ya mahsus bir vakıa (fenomen) olarak yorumlandı. Fakat Nazi Almanya'sının mağlup edilmesi Komünist Rusya'mn gücünün ne oranda yanlış hesaplanıp, kaale alınmadığını gösterdi. Savaş bitince Rusya Avrupa'daki başat kuvvetti ve hızla Polonya'yı Romanya'yı, Bulgaristan, Macaristan ve Doğu Almanya'yı komünistleştirdi.

Her ne kadar Rus orduları komunizmin yayılmasında başta gelen araç idiyse de komünist ideolojinin gücü hayati bir öneme sahipti. Faşizm kaba bir millî egoizmin ve iktidar iştihasmm ötesinde bir tek yaratıcı veya yapıcı düşünceye bile sahip olmadığı halde, faşist ırkçılığın ölümcül ağırlığı altında ezilmemiş bulunan komünizm kendini dünyaya kurtarıcı, hürriyetçi ve eşitlikçi demokratik geleneğin gerçek mirasçısı olarak sundu. Bunun yanı sıra, faşizm gururla demokratik hayatla olan ilişkisi içinde kendinin *"pagan"* karakterini ilan ederek demokrasiyi *in toto* [tümden] reddettiği halde, komünizm demokratik geleneğin sınırları içinde, onun ifadesiyle daha *"zındık"* idi: Komünizm demokrasinin hürriyet, eşitlik ve kardeşlik ideallerini kabul ediyor ve saldırısını faşistler gibi demokrasinin kendi ideallerine sadık olması sebebiyle değil, fakat onun bu ideallere ihanet ettiği gerekçesiyle yapıyordu. Tıpkı din alanında putperestliğin zındıklıktan daha az tehlikeli oluşu gibi komünizm de uzun vadede faşizmden daha tehlikelidir. Nasıl putperestlik hakikati tümden reddeder, zındıklık ise hakikatle hatayı, doğruyla yanlışı birbirine karıştırırsa, komünizm de demokratik geleneğin birçok unsurunu pratikte çarpıtılmış ve bozulmuş görünse de hususen ihtiva eder.

Avrupa'da komunizm, birçok muhafazakârın gözünde bile, sosyal ve ekonomik adaletsizliğe karşı hulus ile çarpışan

savaşçı görünümü kazanmayı hesaba katılır derecede kazandı. Asya'da komünizm ifade imkânı bulan, inanç ve eylem özlemi taşıyan açlık demekti. Batılı demokrasiler Asya'ya mutlu olma hakkını, bu mutluluğu elde etmek için gereken araçları vermeksizin öğrettiği halde, komünizm topraksız, muhtaç, unutulmuş Asyalılara yeni bir eşitlik ve bolluk hayatı vaadediyordu. Avrupa ve Asya'da (ve yarın Afrika'da ve Amerikalarda) komünizm masum liberal toprak reformcularının idealist hareketi olmaktan fazla bir şeydir; yine de çözülmemiş tarımsal ve sınaî meselelerin ciddiyet derecesinde mevcudiyeti, komünizmin gelişmesi için elverişli bir toprağı hazırlamaktadır.

Komünizmin başlıca sebebini hile ve terörde gören teori Batının kendini aldatmasının ürünüdür ve etkileri bakımından ölümcüldür. İnsanlar komünizmin kucağına, bilinen şiddet ve acımasızlığına rağmen toplumsal değişmenin hiçbir barışçı yolunun kalmadığı anlaşıldığı; sabır, uzlaşma ve akıl kaynaklarının tükendiği görüldüğü zamanda atılıyorlar. Komünizmdeki ütopyacı unsur, ona en çok muhtaç olanları bilhassa cezbediyor, düş kırıklığına uğramış, ümitsiz, harap kişiler yeni bir inanç arıyorlar. Komünizm onlar için *"Bilimsel Marxizm-Leninizm"* değil, bir dindir.

Komunizm ideolojisi, dünya politikasında harekete geçirici bir etmen olarak Sovyetler Birliği ortadan kalksa bile iç ve dış sebepler yüzünden büyük bir dünya gücü niteliğini koruyacaktır. Tıpkı ihtilalci komünizmin Sovyetler Birliği ortaya çıkmadan önce doğmuş bulunduğu gibi, kendi yörüngesine oturuncaya veya ömrünü tamamlayıncaya kadar varlığını sürdürecektir. Rusya'nın Çin'in ve diğer komünist devletlerin askerî gücü artıp azalabilir, fakat komünizmin bir siyasi inanç ve doktrin olarak meydan okuyuşu devam edecektir.

İhtilalci komünizmin gelişmesinde en büyük tek başına etki **Karl Marx**'tan (1818-1883) geldi. O, Rhineland'da doğdu, Fransız İhtilali'nin demokratik düşünceleriyle Almanya'nın bir başka yöresinde olduğundan daha fazla içli

dışlı olmuş bir bolgede. **Marx** Berlin Üniversitesi'ne birkaç yıl devam etti, hukuk, felsefe ve tarih okudu. Fakat kısa zamanda siyasi faaliyetlere karıştı ve 1842'de, Cologne'da bir demokratik gazete olan *Rheinische Zeitung*'un kadrosuna girdi. Sonraki yıl, gazete Prusya Devleti tarafından kapatıldı ve **Marx**, o zamanlar Avrupa'daki radikal hareketlerin başını çeken Paris'e gitti.

Paris'te, **Marx** önde gelen Fransız sosyalist düşünürü **Proudhon**'la, Rus anarşisti **Bakunin**'le ve **Marx** gibi Rhineland'lı olan ve kısa zamanda onun hayat boyu arkadaşı, yakın ortağı haline gelecek **Friedrich Engels**'le (1820-1895) tanıştı. **Engels**, Almanya ve İngiltere'de iş ilişkileri olan bir dokuma fabrikatörünün oğluydu ve babası tarafından 1842'de Manchester'e gönderilmişti. *İngiltere'de İşçi Sınıfının Şartları* (1844) başlıklı kitabı lükse batmış refahın ortasında sefalet, sıkıntı ve fakirliğin dikkate değer, nüfuz edici bir çalışması idi ve **Marx**'ın dikkatini sanayi kapitalizminin en keskince gözlenebileceği bir laboratuar olarak İngiltere'ye çeken, **Engels** olmuştur.

1845'de **Marx** Prusya Hükümeti'nin marifetiyle Fransa'dan sürüldü ve bütün Avrupa'daki siyasi mültecilerin bir başka merkezi olan Brüksel'e gitti. Orada **Engels**'in katkısıyla **Marx** *Komünist Manifesto*'yu hazırladı (1848). Bu, **Marx**'ın yazdıklarının en etkilisiydi, tarihe geçmiş bir risale, inanç ve nefret ilham eden ve insanlığı herhangi başka bir siyasi belgeden daha derin bir şekilde bölen bir risale. **Marx** Fransa ve Almanya'daki 1848 ihtilallerine katıldı ve 1849'un başlarında Prusya Hükümeti tarafından tekrar sürgün edildi ve doğum yeri olan memlekete dönmesi yasaklandı.

1849 yazı sonunda Londra'ya gitti ve arkasından **Engels** de oraya vardı. **Marx** İngiltere'de sadece birkaç hafta kalmayı planlamıştı, fakat orada 1883'de ölümüne kadar kaldı. Zamanının çoğunu British Museum'da tarihe ve sanayi kapitalizminin işleyiş tarzına ışık tutacak kaynaklar araştırmakla geçirdi. *Das Kapital*'in ilk cildi kapitalist sistemin çö-

zümlenmesine hasredilmiş bir abidevî eser olarak 1867'de yayınlandı; ikinci ve üçüncü ciltleri ölümünden sonra **Engels** tarafından yayına hazırlanarak gözler önüne çıkabildi.

Marx'ın yazdıkları, İngiliz *siyasi* düşünce ve düşünme usullerinin aslına nüfuz etmede yaya kaldığını gösteriyor ve onun İngiliz siyasetinin güçleri ve hareket odaklarına vukuf etmede noksanlığı, bütün hayatı boyunca Almanya'da kalmış olsaydı daha da berbat olabilirdi. Tersine, **Marx**'ın yazdıkları, ayrıntılı ve zahmetli bir araştırma temeline oturmuş olarak, İngiliz *ekonomik* sisteminin derin bilgisini gösterir. **Marx** ihmal edilmiş hükümet raporlarını ve istatistikî materyali sosyal ve ekonomik meselelerin tetkikinde kullanan ilk sosyal bilimcilerden biridir. Yine de büyük suçlamasına gerekli delilleri temin etmiş bulunan belgesel kaynakların gösterdiği gibi, kendini tahlil edebilen İngiliz kapitalizminin, nihayette barışçı bir yolla kendini geliştirip değiştireceği fikrini asla edinmemiştir.

Marx'ın kapitalist sistemi çözümlemesi, tarihin yapısını tarih üzerine yazılanlardan daha fazla etkilemiştir. Kişiler **Marx**'ın sosyal, ekonomik, politik ve felsefi düşüncelerini kabul veya reddetseler bile onu görmezlikten gelemezler. Kendisi hakkında *"Marxist"* olmadığını söylemiştir ve onun düşünceleriyle ilgili olarak herşeyi kabul etmede, veya herşeyi reddetmede direnenler, **Marx**'ın felsefe alanında zahmetli ve uzun araştırmalarına ihanet etmiş olurlar. **Marx** hiçbir ustadan hazır görüşler almamış, görüşlerini Alman felsefesi, Fransız ihtilalci siyaseti ve İngiliz iktisadiyatından derleyip buna kendi hayat tecrübesini eklemiştir.

İlk yazılarından olan *Feuerbach Üzerine Tezler*'de (1845) dile getirdiği gibi, **Marx** *"insan, uygulama içinde gerçeği kanıtlamalıdır"* inancı taşır; demek ki ilham ve otorite aracılığıyla gerçeği keşfetmenin kolay metodu, ister bu **Marx**'a veya başka bir tanrı veya peygambere dayandırılsın, dışta tutulmuştur. *Feuerbach Üzerine Tezler*'i **Marx** henüz yirmi yedi yaşındayken yazmıştır ve onun felsefe çabası kavramı şu söz-

lerinde açıkça belirtilmiştir: *"Filozoflar dünyayı yalnızca yorumladılar: Oysa mesele onu değiştirmededir."* Felsefeye bu aktivist yaklaşım belirgin bir şekilde Hegelci olmayan bir yaklaşımdır ve **Marx**'ın hayatı anti-Hegelci bir önermeye vakfedilmiştir. Bu önermeye göre, gerçek olan akli olmaktan çok uzaktır ve akli olan sonunda gerçeklik alanına, mistik dünya ruhu ile değil, fakat burjuva bilim ve rasyonalizminin mirasçısı yeni bir sosyal sınıf, proletarya ile getirilmelidir.

Marx'ın tarih ve siyaset felsefesi, düşüncesinin temel varsayımlarını sistematik bir metinde ortaya koymadığı için, yazı ve mektuplarında yer alan bir takım işaret ve yorumlardan bir araya getirilmek zorundadır. *Siyasi İktisadın Eleştirisi*'nin (1859) önsözünde, *"sivil toplumun anatomisi siyasi iktisadın içinde bulunabilir"* tezine dayalı olarak genel tarih felsefesini kısaca beyan eder. **Marx**izm öncesi toplumsal çözümleme, kanunları ve siyaseti toplumu ve toplumsal değişmeyi belirleyen etmenler olarak vurgulamışlardır. **Marx** önem verilecek değerleri tersine çevirerek *"üretim güçleri"*ni toplumun temeli alıp hukuk ilişkileri ve yönetim biçimlerini *"üst-yapı"* saymıştır. **Marx** bu görüşünü, *"Varoluşu. maddi araçlarıyla oluşan üretim tarzı bütün sosyal politik ve entellektüel hayatın sürecini şartlandırır"* şeklinde koyar.

Marx'ın ünlü sözlerinden biri, *"insanların sosyal varlığı onların bilincini belirler"* şeklindedir. **Marx**'tan önce, *"insanların bilinci onların varlığını belirler"* düşüncesi kabul edilmekteydi. **Marx**'ın burada üzerinde durduğu, insanların düşüncelerinin arızi ve tesadüfi veya onların hür bir şekilde seçimlerine bırakılmış olmadığıdır. Dolayısıyla bir çoban medeniyetinin hukuki, siyasi ve dinî düşünceleri, tarım toplumunda, feodal toplumda olandan farklı olacaktır ve her ikisi de modern kapitalist toplumun entellektüel sosyal, siyasi, dinî bakış açısıyla pek az ortak noktaya sahiptir.

Tarihî değişmenin sebebleri meselesine döndüğü zaman, **Marx** monarkların ve onların saray kadınlarıyla, hısım ve hanedanlarıyla ilişkilerini incelemeyi yanlış bulmuş ve

aynı derecede tarihi muharebe ve savaşların uzun bir listesi olarak inceleme faaliyetiyle de tatmin olmamıştır. Bunun yerine, **Marx** tarihî değişmeyi ferdî yöneticiler ve muzaffer savaş önderlerinin iktidarının ötesinde ki güçlerde görmeyi mümkün kılan daha derin sebebler bulmaya teşebbüs eder: *"Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretim güçleri mevcut üretim ilişkileriyle çelişkiye girer veya daha önce bu üretim ilişkilerinin içinde yer aldığı ve onların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkileriyle çelişkiye girer. Üretim güçleriyle olan bu ilişkiler gelişme biçimlerinden üretim güçlerinin engellenme biçimleri haline dönüşürler. O zaman bir toplumsal devrim çağı açılır. Ekonomik temellerin değişmesiyle birlikte bütün geniş üst yapı az veya çok hızlı olarak değişime uğrar."* Demek ki, feodal sistemin üretim ilişkileri içinde yeni üretim güçleri geliştiği zaman, **Marx**'a göre sosyal inkılap kaçınılmazdır, çünkü feodal sistemin üretim ilişkileri (mülkiyet ilişkileri, pazarın denetimi, dahilî gümrük ve tarifler, para tutarsızlıkları) endüstriyel kapitalizmin yeni gelişmekte olan üretim güçlerinin uygulama alanı bulmasına izin vermiyordu. **Marx**'a göre, tarihsel olarak bilinen tüm ekonomik sistemlerin çökmesine sebep olan, yeni üretim güçlerinin gelişip mevcut üretim ilişkilerinin onlara mahsus uygulama yolu üzerinde direnmesi vakıasıdır. O halde, her sistem kendi rahminde geliştirdiği ama doğmasına ve gelişmesine izin vermediği güçlerin yüklendikleri imkân karşısında tahrip edici hale gelmeye mahkumdur.

Marx'a göre, kapitalist sistem aynı temayülü gösterir ve *üretici güçler* (üretim kapasitesi) *üretim ilişkilerini* (mülkiyet hukuku, kâr için üretim) geride bıraktığı zaman aynı kaderi yaşamak zorundadır. Sosyal, ekonomik ve hukuki ilişkilerin bir sistemi olarak kapitalist sistem, öyleyse, bütünüyle kullanılmasına izin verilmeyen bilimsel kaynakların ve teknolojik güçlerin yolu üzerinde fiilen bir engel olarak durmaktadır. **Marx**'a göre, ancak üretim araçları üzerindeki kamu mülkiyeti yeni bir üretken ilişkiler sistemini varlık alanına getirebilecektir. Bu sistem şahsi kâr yerine kamu kul-

lanımı için üretim yapacaktır ve ancak bu sistem şu anda potansiyel olarak mevcut olan ve insanların bildiği devasa üretim güçlerine denk düşebilir.

Kapitalizmin atlamalar ve sıçramalarla geliştiği ve nüfusun bütün sanayileşmiş milletlerde arttığı bir zamanda, **Marx** bütün geçerli üretim güçlerini kullanmada kapitalist sistemin başarısızlığını önceden söylemiştir. **Marx**'tan bu yana tecrübe göstermiştir ki, kapitalist toplumlar sadece savaş zamanlarında veya topyekün savaş hazırlığı sırasında kapasitelerinin tamamını kullanarak işlemektedirler. *"Normal"* denilen zamanlarda, milyonlarca insan işsizliğe mahkum edilmekte ve makinalar atıl bırakılıp paslanmaya terkedilmektedir.

Komünist Manifesto'da, **Marx** ve **Engels**, ihtilal yoluyla toplumsal değişmenin nasıl fiilen belirdiğini açıklarlar. Üretim güçleri üretim yöntemlerini (yahut üretim ilişkilerini) geride bırakmaya başladıklarında üretim aracı sahipleri geri adım atmıyorlar, böylece tarihin kaçınılmaz akışını hızlandırıyorlar. İdeolojilerinin sınırlarıyla bağlı kalarak (ki bu aynı anda mevcut üretim tarzını yansıtır) samimiyetle mevcut sistemin iktisadi bakımdan en müessir, sosyal bakımdan en eşitlikçi ve genel olarak tabiatın kanunlarıyla ve hangi tanrıya tapıyorlarsa onun iradesiyle ahenktâr olduğuna inanırlar. Bu, daha üretken olan kapitalist sistemin doğmasına engeller çıkaran ferdî feodal toprak sahibinin açgözlülüğü, yahut üretim araçlarının kamulaştırılmasını önleyen ferdî kapitalistin bencilliği meselesi değildir. Üretim araçlarına sahip olanlar, bütün hukuki, siyasi ve ideolojik üstyapının unsurlarını potansiyel olarak daha ilerici ekonomik sistemi temsil eden güçlerin gelişmesini tıkamak, durdurmak için kullanacaklardır. Bu sebepten **Marx** ve **Engels**, daha *Komünist Manifesto*'da, *"bugüne kadar mevcut toplumun tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir"* demişlerdir. On dokuzuncu yüzyılda, burjuvazi kendisini muhafazakâr, kanun koruyucu ve anti-revolüsyoner saymaktaydı, çünkü bir kere sınıf savaşını

kazanmış durumdaydı. Bununla birlikte **Marx** ve **Engels** hatırlatırlar ki, burjuvazi tarihî olarak *"en devrimci rolü oynamış"* bir sınıftır.

Kapitalizmin sonu, *Komünist Manifesto*'ya göre, profesyonel kışkırtıcılar ve devrimcilerin *"yıkıcı"* nifakları marifetiyle değil, tıpkı bir önceki sistemi yıkan sosyal değişmenin aynı amansız kanunlarıyla gelecektir. Nasıl, mesela, feodalizm akıbette kendini yıkan şehir burjuvazisini geliştirmekle kendi mezarını kazdıysa, kapitalizm de aynı şeyi yapar: Burjuva sınıfının mevcut olması ve serbestçe hareket edebilmesi için asli şart, sermayenin düzenli bir işleyişe kavuşması ve büyümesidir; sermayenin şartı ücretli emektir. Ücretli emek hususen işçiler arası rekabetle devam eder. Endüstrinin ilerlemesi, ki onu iradi olmaksızın burjuvazi terakki ettirir, rekabete zorlanmış işçilerin yalıtılmış şartlarının yerine işbirliğine zorlanan işçilerin ihtilalci teşkilatlarını ikame eder. Bu yüzden modern endüstrinin gelişmesiyle, burjuvazi, ortaya çıkarıp hayatını idame ettirmek için uygun hale soktuğu hasıla ile kendi bindiği dalı kesmektedir. Burjuvazinin ortaya çıkardığı proletarya onun mezar kazıcısıdır. Burjuvazinin yıkılışı ve proletaryanın zaferi eşit derecede kaçınılmazdır.

Marx ve **Engels** tarihe bakınca hiçbir büyük sosval ve ekonomik sistemin halefine yerini barışçı bir yolla bıraktıklarına şahit olmuş değillerdir. Bundan dolayı komünistler, *"amaçlarına mevcut bütün sosyal şartların kuvvet kullanılarak devrilmesi yoluyla varılacağını açıkça ilan ederler."* Bu, Marxist ihtilalci komünizmin manidar akidelerinden biridir ve ister kapitalist, isterse sosyalist olsun demokrasiyle uzlaşmaz olduğunu barizce anlatır.

Marx kapitalist yönetimden proletarya hakimiyetine varan siyasi dönüşümün nasıl olacağını hiçbir kestirme teoriyle dile getirmemiştir. Her ne kadar *Komünist Manifesto*'da ihtilale olan gerekliliğe inancını dışa vurmuşsa da, daha sonra bu dogmatizmde ısrarı gevşemiştir. 1872'de Amsterdam'da Enternasyonel Kongre sonrasında yapılan bir toplantıdaki

konuşmasında, **Marx** işçi sınıfının iktidarı ele geçirme araçlarının her yerde aynı olmayacağını ilan etmiştir: *"Değişik bölgelerin kurumları, alışkanlıkları ve adetlerini hesaba katmamız gerektiğini biliyoruz ve Amerika ve İngiltere gibi -eğer kurumlarınızı daha iyi bilseydim belki Hollanda'yı da eklerdim- işçilerin amaçlarına barışçı araçlarla erişebilecekleri ülkeler vardır. Fakat durum bütün diğer ülkelerde böyle değildir."*

Marx asla bu ayrımın getirdiği düşünce yolunu tamamen takib etmemiştir ve genel kabul gören komünist Marxizm doktrini temel sosyal ve ekonomik değişmenin sınıf savaşı, şiddet ve ihtilal dışında olmasının imkânsız olduğu görüşünü benimsemiştir. Eğer **Marx** siyasi etmene hakkı olan ağırlığı vermiş olsaydı, 1832 Reform Kanunu'nun neler taşıdığını incelemiş olsaydı -yönetici sınıfın, yerini kansız bir ihtilalle yeni orta sınıfa verdiği bir reformdu bu- önceden görebilirdi ki, sosyalizm de demokratik geleneği iç savaşa girmeksizin uzun vadeli sosyal ve ekonomik değişmeleri kaldıracak kadar sağlam ülkelerde şiddete başvurmadan başarılabilir.

Sosyal değişmenin iki kefesi aynı ağırlıkta değilse kültürel ve siyasi faktörlerin tam anlaşılmasıyla **Marx**'ın merkezî konumunu terketme noktasına varılabilir: Tarih sınıf savaşları tarihidir ve yönetici sınıflar kendi kanunlarını sonuna kadar savunmuyorlarsa, bunu bencil açgözlülüklerinden değil, ideolojik bakış açılarından ötürü yapıyorlar; ekonomik yapının üst yapısı onların imtiyazlı yerlerini bütün topluluğun menfaatleriyle özdeşleştirmeye zorluyor Diğer yandan da, proleterya kapitalist sisteme hücum etmekte ve nihayet onu devirmektedir. **Marx**'a göre bu, onların soyut adalet ideallerinden ötürü değil, kapitalizmin kaçınılmaz evriminin proleteryayı sefil ve sömürülmüş halde bırakması sebebiyledir; bunlar olurken de insanlar, bilgi ve kaynaklar âtıl bekliyor.

Hegel'de *milletler arasında savaş* tarihî kararın ve ilerlemenin taşıyıcısı olarak görülür ve Dünya Ruhu belli zamanlarda belli milletlere özel görevler yükler. **Marx**'ta sosyal değişme ve ilerlemeye *sınıflar arası savaş* yoluyla varılır

ve her tarihî dönemde bir belli sınıf ilerleme düşüncesinin temsilciliği görevi yüklenmiştir **Hegel** için, dünya tarihi, hürriyet ve anlayışın en iyi çiçek açtığı Alman milletinde zirvesine varmıştır. **Hegel** Prusya devletine gelinceye kadar dinamik uslupla düşünmüştür. **Marx** için tarih proleteryada zirveye ulaşır; proletarya, ilerleme ve toplumun rasyonel düzenini gerektiren en yüce sosyal ilkeleri bünyesinde barındırmaktadır. Nasıl **Hegel** akıl ve hürriyetin gerçekleşmesi sürecinin Prusyalaştırılmış Almanya'da kemâle erdiğini varsayıyorsa, **Marx** da tarih sürecinin, sınıf savaşları dizisinin, proletaryanın nihai zaferiyle sona ereceğini varsayar. Zaferden sonra, sınıf savaşları dinamiğini sınıfsız toplumun statikliği takip edecektir.

Marx'tan önce hiç kimse özel mülkiyetle iktidar arasındaki sıkı ilişkiyi görmemiştir. Hususen, **Marx**, iktidar ve mülkiyet arasındaki bağlantının kapitalist sistemde aşırı noktalara yükseltildiğini göstermiştir. Bunun bilimsel, teknolojik ve teşebbüsî güçlerin iktisadi iktidarın az sayıda insanın elinde toplanmasına sebep olmasıyla ortaya çıktığını ve sanayi ihtilalinden önce böyle bir şeyin vuku bulmasının imkânsızlığını dile getirmiştir. **Marx** özel mülkiyetin bir özel mülkiyet yönetimi olarak insanın insan üzerindeki hakimiyetini kurmasını anlama konusunda her ne kadar gerçekçi ise de, mülkiyetin, iktidar sahibi olma karakterini kamu mülkiyeti haline gelir gelmez kaybedeceğini varsayma konusunda ütopiktir. **Marx-Engels**'in sınıfsız toplumda *"devletin eriyip gideceği"* doktrini, mülkiyetin sosyalist veya komünist toplumda bütün topluluk tarafından sahip olunmakla bir iktidar sistemi olmaktan uzaklaşacağı hipotezine dayanır. Halbuki, diye iddia eder **Marx** ve **Engels**, kapitalizm altında üretim araçlarının mülkiyeti insanın insana hakimiyetini getirdiği halde, sosyalizm veya komünizm altında üretim araçlarının kamu mülkiyeti insanları *"eşyanın idaresine"* götürecektir, böylece (tarihî anlamı içinde bir güç sistemi anlamı taşıyan) devlet, ona artık ihtiyaç olmayacağı için, kendi halinde yokolup gidecektir.

Eşyanın idaresi bir teknik *bilgi* meselesidir, siyasi *irade* meselesi değil. İnsanlar arası anlaşmazlıkların kuvvet zoruyla halledilmesinin bir aracı olarak devlet, sınıfsız toplumda, bilim ve teknolojinin gerçeklenebilir muameleleriyle en iyi uyumu sağlayacak şekilde kaynakları kullanma bilimsel yöntemi haline gelmiş bir idareyle yer değiştirebilir. **Locke**, mülkiyeti insanın eşyayla ilişkisi olarak tanımlayan ilk yazardı, bunu mülkiyetin kaynağını insan çabasının tabiî kaynaklarla kaynaşmasında görmekle başarmıştı. **Marx**'ın *insan ve eşya arasında ilişki olarak kamuca sahip olunmuş mülkiyet* kavramı **Locke**'un özel mülkiyet kavramını yakından izler.

Klasik liberalizmin ideali ile **Marx-Engels**'in ideali ortaklaşa bir unsur taşırlar: Her ikisinde de, insan tabiatı bir kuvvet kullanma mekanizması olarak devletin gereksiz olacağı doğru cinsten kurumsal değişmeler yoluyla geliştirilebilir ve mükemmele ulaştırılabilir. Liberal demokrasinin klasik doktrininde özel mülkiyetin hakkaniyetle dağılımı belli bir denge (ahenk) durumuna yönelmiş görünüyordu; **Marx-Engels**'in klasik doktrininde, ferdî emeğin kapitalist fabrikada ortak emeğe dönüşmesi, üretim araçlarının kamu mülkiyetinin geleneksel anlamda devleti gereksiz kılacak bir temel insan eşitliğini temin edeceği pratik sonucuna yönelmişti. Hem klasik demokrasi, hem de klasik Marxizm insanın mükemmelliği konusunda aşırı iyimserlikle malûldur ve her ikisi de mükemmel denge ve faydanın herhangi bir toplum sistemiyle kurulabileceğini farzetmekte hataya düşmüşlerdir. Mamafih, *"en iyi hükümet en az yürütendir"* liberal doktrini ile *"devletin yok olması"* Marxist doktrini, devletin insan için varolduğu, insanın devlet için var olmadığının sürekli hatırlatıcıları olarak değerli sayılabilir. Oysa kuvvetin ve yönetimin olmadığı bir toplum insanî manada erişilmez bir şeydir; medenileştirilmiş topluluğun ideali, insani ilişkilerinde mümkün olan zor ve zorlamanın en az yürürlükte olduğu bir düzen olabilir.

Klasik demokrasi ile **Marx-Engels**'in teorileri arasındaki asıl fark, birincisi barışçı ve derece derece gelişmenin bir sonucu olarak hür ve ahenkle düzenlenmiş bir toplumu gözönüne aldığı halde ikincisinin ihtilal, iç savaş ve proleterya diktatörlüğünü barış ve denge aşamasının hazırlayıcısı olarak görmesidir. **Marx-Engels**'den bu yana, tecrübe, ihtilal ve diktatörlüğün devleti yokolma yoluna sokmadığını veya kuvvet ve şiddet kullanımını bile azaltmadığını göstermiştir. Bu hedeflere daha yavaş ve daha zor barışçı ikna ve rıza metodlarıyla ulaşma ihtimali fazladır. Marxizmin çarpıcı felsefi ve pratik zayıflıkları ve onu liberal demokrasiden temelli ayıran şey onun amaçlar ve araçlar arasındaki kader belirleyici ilişkiyi farketmedeki başarısızlığıdır.

Marx ve **Engels**'in doktrinleri her yerdeki sosyal düşünürler, reformcular ve ihtilalciler üzerinde derin bir etki uyandırdı. Batı Avrupa ve Birleşik Devletler'de Marxizm fazla başarılı olmadı, çünkü bu ülkelerdeki liberal gelenek barışçı kurumsal (anayasal) yollarla sosyal reform ve ilerleme yolunu açık tutuyordu. Bununla birlikte, **Marx**'ın ümitsizliğe bir çare olarak gösterdiği proletaryanın ihtilalci diktatörlüğüne sarılmaksızın kapitalizmin adaletsizliklerini ve bozucu etkisini eleştirenlerce, Marxçı *iktisadi* tahlil ve kapitalizmin suçlanması kabul gördü. Batı Avrupa ve Birleşik Devletler'de halkın haklarının hükümetlerin tanıdığı yeni imtiyazlarla sürekli genişlemekte olduğu dönem, **Marx**'ın, yönetici sınıf yerini barışçı bir yolla asla terketmez dediği zamana rastlar. İleri görüşlü demokratlar ve sosyal reformcular, eğer halkın siyasi durumu köktenci bir yaklaşımla geliştirilebilirse, sosyal ve ekonomik meseleler de aynı usul içinde nihayet çözülebilir görüşündeydiler. Fransa'da Marxist doktrinin sınıf savaşı ve nefret teklifleri değil Fransız İhtilali'nin Hürriyet, Eşitlik, Kardeşlik idealleri sosyalist hareket için kalıcı ilhamı sağlıyordu.

İngiltere'de parlamenter hükümetin sağlam temelleri, 1688'den itibaren bütün sosyal sınıflar tarafından üstün sa-

yılmaklığıyla, işçi sınıfının mevcut mekanizmayı sosyal reform amacıyla kullanmasını mümkün kıldı, tıpkı daha önce burjuvazinin onu siyasi reform için kullanmış olduğu gibi. Kıta Avrupasının birçok başka ülkesinde işçi sınıfları siyasi *ve* sosyal demokrasi için aynı anda harekete geçmiş oldukları halde, İngiliz işçileri başından beri parlamenter yönetim öncülleri içinde faaliyet göstermenin büyük faydasını ele geçirdiler.

Birleşik Devletler'de Marxist doktrin çok az yankı buldu, çünku kitlelerin gitgide yoksullaşacağı yolundaki Marxist tahmin yeni dünyanın yaygınlıkla sahip olduğu ümit, refah ve optimizm tarafından yalanlanıyordu. Aynı zamanda, Marxism Birleşik Devletler'de pek az gelişme gösterebildi, çünkü Marxism yalnızca Amerikan *kapitalizmi*nin ekonomik temellerine değil aynı zamanda Amerikan *demokrasisi*nin siyasi temellerine de saldırıyordu.

On dokuzuncu yüzyılda **Marx** ve **Engels**'in düşüncelerinin anında ideolojik ve siyasi güçler haline geldiği iki büyük ülke vardı: Almanya ve Rusya. Reichstag görüntüsüne rağmen Almanya, sahici temsilî hükümetin gelişmesine imkân tanımayan bir siyasi otokrasi ile yönetiliyordu. Felsefi olarak Marxism (**Marx**'ın kendi iddia ettiği gibi) ters çevrilmiş Hegelyanizm olabilir, ama ters çevrilmiş **Hegel** yine de **Hegel**'dir ve Marxizmin sabit determizmi ve kapalı sistemi Alman felsefi geleneğiyle derin köklerini paylaşması yüzünden çok cazibe kazanmıştır. Nasıl **Hegel** *devletin bir objektif realite* olduğunu ileri sürmüş ve devletin kanunlarının tabiatın kanunları gibi ferdin esinti ve kaprislerinin ötesinde olduğunu iddia etmişse, şimdi de **Marx**, *toplum kanunlarının*, **Hegel**'in devletin kanunları için öne sürdüğü aynı *bilimsel geçerliliğe* sahip aman vermez akışı izlemekte olduğunu savunuyordu. Buna zıt düşen bir şekilde, Batının liberal felsefi geleneği, insan aklının devleti ve toplumu harekete getiren kanunları sadece *anlayabileceğini* öne süren **Hegel-Marx** kavramını her zaman reddetmiş ve sosyal ve siyasi kurumların akli denetimi

ve yaratıcı dönuşümunün mumkün olduğunu savunmuştur. Nasıl hür yönetim tecrübeleri Batılı devlet ve toplum kavramlarının psikolojik temellerini biçimlendirmişse, Almanya'daki otokratik yönetim tecrübesi **Hegel** ve **Marx**'ın determinizmi için psikolojik arka plan temin etmiştir.

Fiilî uygulamaya bakarsak, Marxizmin asli aşırılığının Alman işçi hareketi içinde yavaş yavaş daha tekâmülcü görüşlere dönüştüğünü görürüz, çünkü İkinci Reich (1871-1918) bir ölçüde kanuni siyasi hareket serbestisi sağlamış, bunu hesaba katılır paternalistik sosyal-refah yasalarıyla desteklemiş, beslemiştir. Yine de benimsediği ifade bakımından Alman Marxizmi ihtilalci ve *"bilimsel"* olmaya devam etmiş, Batılı sosyalistlerin ahlâkî ve barışçı bakış açısı *"ütopyacı"* olduğu gerekçesiyle kuçük görülmüştür. Bilhassa çarpıcı olan şudur ki, ferdiyetçiliğin aşırı ideali anarşizm Alman işçi hareketinde asla kök salamamıştır, çünkü Marxizm güçlü kollektif eylem ve disiplin ihtiyacını tatmin edici bir şekilde ifade etmektedir. Bir anlamda **Marx**'ın siyasi teorisi Prussiyanizmin ters dönmüş bir biçimidir: İhtilalden önce Junkerler ve kapitalistler tepede oturup halk kitleleri uzerinde demir yumrukla yönetimlerini sürdürüyorlar, ihtilal gelince roller değişiyor: Halk, alışılmış otoriter yöntemlerle devleti kontrol ediyor ve ezenlerle sömürücüler onların eski yerlerine oturtuluyor.

Marx ve **Engels**'in düşüncelerinin radikal düşünürler ve siyasi eylem grupları tarafından genişçe kabul gördüğü bir başka büyük ülke Çarlık Rusyası'ydı. Rusya'da **Marx**'ı kabul etme şartları imparatorluk Almanyası'ndan daha müsaitti. Almanya demokrasi ve parlamenter yönetime saygı tanır bir yapmacık görüntü benimsemiş ise de, Çarlık liberalizm ve demokrasinin biçimsel görüntülerini yanına yaklaştırmaktan geri durmuştur; çünkü inanılmıştır ki, yapmacık tutumlar uzun zaman uygulamada kalacak olursa gerçeklik kazanabilir. Avrupa'nın büyük devletleri arasında Çarlık Rusyası cehalet, iktisadi gerilik, dinî obskürantizm, azınlık-

ların baskıya uğraması, siyasi despotizm ve sosyal eşitsizlik bakımından birinci sıradaki ülkesiydi. Marx'ın düşünceleri, bilhassa işçi sınıfının ihtilalci eylem yoluyla bağlarından ve sömürüden kaçınılmaz kurtuluşuna dair olanlar Rus radikalleri üzerinde güçlü bir etkide bulundu ve Rusça, *Das Kapital*'in tercüme edildiği ilk yabancı dildi. Rus sansürü, nüfuzu zor üslubunun ve delilleri tartışmasında tamamen bilimsel metoda bağlı kalmasının çok kişi tarafından okunmasına engel olacağı düşüncesiyle eserin basılmasına izin verdi.

Marxist düşüncelerin Rusya'da yayılması dağınık antiçarist muhalefet için yeni bir ideoloji odağı temin etti. Marxizm Rusya'da, hürriyet yolunun ferdî cinayet ve yıkım eylemlerinden geçtiğine inanan aşırı teröristlerden, *"halka gitmeyi"* yani köylülerle yaşayıp çalışarak Rusya'nın kapitalist sanayileşme ve yanısıra getirdiği kötülüklerle muhatap olmaksızın, bu acı verici süreçten geçmeden esaretten hür ve modern bir köylü topluluğuna ulaşmasını ümid eden duygusal popülistlere kadar, yerini aldı.

On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde Rusya'da sanayi yabancı mühendis ve yatırımcıların büyük payı olan hızlı bir gelişme gösterdi ve şehirli proletarya büyük fabrika kasabalarını doldurmaya başladı. Yeni proletaryada siyasi korunmadan mahrum keskin bir sınıf bilinci gelişti. Rus işçisi, sosyal eşitlik ümidi olmaksızın, hayati ihtiyaçlarına yetmeyecek seviyede bir ücretle çalışıyordu.

Rus proletaryasının sınıf bilinci, yine de sadece sömürülmenin ve aşağılanmanın ürünü değildi. Rusya'ya endüstri geç geldiği için kapitalizm küçük zanaat aşamasını (manifaktür) geçirmeden teknolojinin en son yöntemlerini uyarlayan bir kuruluşa ulaştı; bu, başlangıçtan büyük işletmeler demekti. Gerçi Rusya'daki sanayi proletaryasının mutlak ebadı İngiltere'de, Almanya'daki veya Birleşik Devletler'dekinden çok daha küçüktü, fakat I. Dünya Savaşı'ndan önce Rusya'da binden fazla işçi çalıştıran işletmelerde çalışan işçilerin oranı bakımından bırakın Almanya, Fransa ve İngil-

tere'yi, Rusya Birleşik Devletler'i bile geride bırakıyordu. Petesburg ve Moskova gibi şehirlerde sanayi işçilerinin yarısına yakın kısmı binden fazla emekçiye sahip fabrikalarda yoğunlaşmıştı. Bu vakıa işçilerin dayanışma duygusu içinde ve eylem ihtiyacı içinde bilinçlenmelerini kolaylaştırıyordu.

Rusya'da sanayinin böylesine yoğunlaşmış olması, kapitalist ve işçi arasında aracı sosyal sınıflardan mahrum olmasıyla sonuçlanmıştı. Batı Avrupa'da ve Birleşik Devletler'de kapitalizm zaten mevcut orta sınıfların gelişmesiyle ortaya çıkmıştı ve onların liberal gelenekleri emek ve sermaye arasındaki kaçınılmaz gerilimi yumuşatıyordu. Rusya'da böyle bir orta sınıfın olmayışı yüzünden çalışan ve çalıştıran arasındaki uçurum ister istemez bağlantısız kalıyordu. Marxizm Rus emekçilerinin büyük yığınına olduğu kadar bu kalabalığın önderlerine de cazip geldi, çünkü bu doktrin proletaryanın sefalet ve aşağılanmasına bir çare imiş gibi göründüğü kadar; Çarlık rejiminin otokratik yönetimi, ihtilal yoluyla değişmeden başka bir alternatif bırakmış da değildi.

Rusya'da Marxizmı bir siyasi gerçeklik haline getiren insan **Vladimir Ilyich Ulyanov** veya sonradan kendine taktığı isimle **Lenin** (1870-1914) idi. **Lenin** bir orta sınıf aileden gelmekteydi, anne ve babası ilerici düşüncelere sahip öğretmen idiler. Hayatta kalan beş çocukları ihtilalci oldular ve **Lenin**'in en büyük ağabeyi **Alexander** akamete uğrayan ve beceriksizce (amatör) yapılan Çar **III. Alexander**'a karşı suikasta katılma suçundan on dokuz yaşında asıldı. **Lenin** tipik bir burjuva eğitimi gördü; önce Simbirsk'te orta öğrenimini tamamladı ve sonra Kazan Üniversitesi'nde hukuk okudu. İlk siyasi eylemleri ve ağabeyinin idamının getirdiği şartlar sebebiyle **Lenin** kendini sıkı polis takibi altında buldu. Mamafih, Çarlık polisi **Lenin** ve **Stalin** doneminin polis sisteminden daha az etkili olduğundan olsa gerek, **Lenin** siyasi bağlarını korumayı ve kanun dışı gruplara katılmayı başardı.

1895 Aralığında **Lenin** Petersburg'da tutuklandı ve hapishanede on dört ay kaldı. Hapishane hucresinde kendi

kurduğu ihtilalci teşkilatı yönetti ve hapisten kaçırmayı başardığı mektuplar ve risaleler yazma zaman ve araçlarını buldu. Muhtaç olduğu dergi ve kitapları elde etme imkânı vardı ve hapiste *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi* üzerinde çalışmaya başladı. 1897 Ocak ayında Sibirya'da üç yıl sürgüne mahkum edildiyse de, siyasi ve felsefi çalışmalarını orada sürdürdü ve kanun dışı yayınları izledi, kanun dışı ihtilalci gruplarla bağlarını korudu. 1898'de **Lenin**, ihtilalci arkadaşı **Nadezhda Krupskaya** ile evlendi ve evleri bu bölgedeki siyasi sürgünlerin merkezi haline geldi. **Lenin** aynı zamanda eğlenmek, avlanmak, buz kayağı, yürüyüş yapmak ve satranç oynamak için zaman buldu. Sürgünlük yılları ona yeni bir isim de bağışladı: *"Lenin"*. Bu, sürgün olduğu bölge boyunca akan Lena ırmağından gelmekteydi.

1900 yılında Sibirya'da salıverildikten sonra **Lenin** ülke dışına çıktı; bundan sonraki on yedi yılı bazı kısa süren kesintilerle çeşitli Avrupa ülkelerinde Rusya içindeki ihtilalci kanun dışı hareketi uzaktan yönetmekle geçirdi. Bu hareket 1917'de iktidarı ele geçirmekle zirveye ulaştı. **Lenin** Rusya'ya 1917 baharındaki ilk ihtilalden sonra döndü. Bu onun dönmesini mümkün kılan liberal bir hükümetti. Yedi ayda bütün Rusya tarihinde bilinen yegâne hür yönetimi devirmeyi başardı.

Lenin'in Marxism teorisine en önemli ve belki de tek teorik katkısı, ilk olarak *Ne Yapmalı*'da geliştirdiği *profesyonel ihtilalci* doktrinidir. **Lenin** işçilerin teşkilatıyla, ihtilalcilerin teşkilatı arasında bir ayrım yapar. Birincisi mümkün olduğu kadar geniş ve siyasi şartların elverdiği ölçüde halka mal olmuş, aslen sendikal karakterde olmalıdır. Bunun tersine, ihtilalcilerin teşkilatı, sadece profesyonel ihtilalcilerden ibaret az sayıda insandan oluşmalı ve *"mümkün olduğu kadar gizli"* olmalıdır.

Marx'ın, işçi sınıfının sınıf bilincinin, iktisadi kazanımları için yaptığı günlük mücadelede kaçınılmaz olarak geliştirileceği varsayımına karşı **Lenin** işçilerin kendi çaba

ve tecrübeleriyle siyasi bakımdan gelişmelerine pek güvenmez: *"Siyasi sınıf bilinci işçilere sadece dışarıdan, yani sadece iktisadi mücadelenin dışından, işçi ve işveren münasebetleri alanı dışından getirilebilir."* **Lenin**, o proletaryayı sevketmekle görevli profesyonel ihtilalcilerin işçi sınıfı kökenli olup olmayışına aldırmaz (o da, **Marx** ve **Engels** gibi orta sınıftan gelmeydi), yeter ki profesyonel ihtilalci görevini iyi yapsın. **Lenin** profesyonel ihtilalcilerin meslekî yeterlik bakımından *"Polisten daha az eğitilmemiş"* olması zorunluluğunda ısrar eder ve polis gibi, profesyonel ihtilalcilerin teşkilatı da son derecede merkezî olmalı, kanunun izin verdiği açık işçi teşkilatları üzerinde gözetim ve denetim yapacak güç ve yeterlikte olmalıdır.

Lenin'in birkaç profesyonel ihtilalci elinde iktidarın aşırı yoğunlaştırılması görüşü, **Trotsky**'yi 1904'de, **Lenin**'in proleterya diktatörlüğü doktrininin gerçekte *proleterya üzerinde diktatörlük* anlamına geldiğini ifade etmeye götürmüştür ve merkeziyetçiliğin demokrasiye karşı mücadelesi, 1917'den önce ve sonra komünist parti teşkilatının başlıca meselelerini oluşturmuştur. **Trotsky** 1904'de yine önceden söylemiştir ki, eğer **Lenin** iktidara gelirse *"**Marx**'ın arslan heybetindeki başı giyotinin altına ilk düşen kafa olacaktır."*

Lenin'in en etkili siyasi eseri 1917 yazının sonlarında yazılmış olan *Devlet ve İhtilal*'dir (1916). **Lenin**, Finlandiya sınırına yakın bir yerde, **Kerensky** yönetimi tutuklanması için bir emir çıkarmış olması sebebiyle saklanıyordu. *Devlet ve İhtilal* altı bölümden oluşmuştur; **Lenin**, bir (13 Ağustos 1917 tarihli) sonsozde açıkladığı gibi, 1905 ve 1917 Rus ihtilallerini anlatan yedinci bir bölüm eklemeyi düşünmüş, ama bu, 1917 Kasım ihtilaliyle kesintiye uğramıştır ve söylediği gibi *"İhtilal tecrübesini yaşamak, onun hakkında yazmaktan çok daha zevkli ve faydalıdır."*

Marxizm ve komünizm literatüründe, *Devlet ve İhtilal* muazzam önem taşır. **Marx** ve **Engels**'in (on dokuzuncu yüzyıl liberal modasının tipik bir tezahürü olarak) *siyasi iktidar*

etmenini ihmal ettikleri yerde **Lenin**, tarihteki yarım düzine büyük ihtilalin stratejistlerinden biri olarak, devletin anatomisiyle canlı ve keskin bir ilgi kurdu. **Lenin** kapitalizmden komünizme geçen ara devletin *"proleteryanın ihtilalci diktatörlüğünden başka bir şey olamayacağı"* yolundaki Marxist tezi tamamen kabul eder. Kapitalizmle demokrasinın uzlaşabilir olduğunu inkâr eder ve kapitalizm altındaki demokrasinin her zaman *"azınlıklar için bir demokrasi, sadece mülkiyet sahibi sınıflar için, sadece zenginler için bir demokrasi"* olacağını doğrular. **Lenin** daha sonra kapitalist devletin kendisini iktidarda tutmak için uyguladığı teknikleri tasvir eder. *Komünist Manifesto*'nun diliyle, *"modern devletin icra gücünün bütün burjuvazinin ortak işlerini ayarlamak için bir kuruldan başka bir şey olmadığını"* söyler.

Kapitalist devletin formalitelerinin gerisinde, **Lenin** gerçekte *burjuvazinin diktatörlüğü*'nü görür. Ayrıca şunu da inkâr eder ki, *"liberal profesörlerin ve küçük burjuva oportünistlerin bizi inandırmak istedikleri gibi"* kapitalizmden komünizme geçiş yalınca, yumuşakça ve doğrudan bir değişmeyle başarılamaz. Komünizm yönünde hiçbir gelişme proletarya diktatörlüğünün öncelikli yerini alamaz (ondan öne geçemez); başka türlü olamaz, zira kapitalist sömürücülerin *direnişi* bir başkası tarafından veya bir başka yolla *kırılamaz*. **Marx** İngiltere, Birleşik Devletler ve Hollanda gibi siyasi bakımdan gelişmiş ülkelerde kapitalizmden sosyalizme barışçı sosyal geçiş için açık bir imkân bıraktığı halde, **Lenin** 1917 itibariyle *"Marx tarafından konulan bu istisnanın geçerli olmadığını"* beyan etmiştir. Çünkü İngiltere ve Birleşik Devletler *"Herşeyin onlara bağlı kılındığı ve herşeyi ayaklar altına alan"* bürokratik kurumlar geliştirmişlerdir. **Marx**'tan bu yana, İngiltere ve Birleşik Devletler'in sosyal reform yönünde sürekli ilerlediklerini kabul etmek şöyle dursun, **Lenin** her iki ülkenin bu geçen süre içinde, daha baskıcı, otoriter ve plütokratik hale geldiklerini, savunmaktadır. 1884'de, İngiliz parlamentosunda bir liberal önder, **Sir William Harcourt** bütün partiler tarafından uzun vadeli sosyal ve ekono-

mik reformun kabulünü işaretle *"Şimdi hepimiz sosyalist olduk"* beyanında bulunmuştur. Oysa, **Lenin**'e göre, **Sir William** şöyle demiş olmalıydı: *"Şimdi hepimiz kana susamış militaristik kapitalistler olduk."*

Lenin kapitalizm ile komünizm arasındaki ara aşamada devletin varlığını sürdüreceğini savunur, çünkü kapitalist sömürücüleri proletaryanın diktatörlüğü sırasında baskı altında tutacak bir mekanizmaya ihtiyaç vardır. Fakat **Lenin** devletin bu aşamada zaten *"yok olup gitmeye"* başladığını işaret eder, çünkü azınlığı (mağlup edilmiş kapitalistler) baskı altında tutan çoğunluğun (muzaffer proletarya) çabası hem nitelik hem de nicelik bakımından farklıdır. Önceki kapitalist devlet sınırında ise azınlık (kapitalistler) çoğunluğu (sömürülenleri) baskı altında tutuyordu. Nihayet, komünizm bir kez kuruldu mu, devlet *"mutlak manada gereksiz"* hale gelecektir, zira *"baskı altında tutulacak hiç kimse kalmamıştır; 'hiç kimse,' sınıfsal anlamda, nüfusun belli bir kesimine karşı yürütülecek sistematik mücadele anlamındadır."* Devlet, bir sınıfın başka bir sınıf tarafından sömürülmesini önleme gayesiyle, sınıfların ilgası sebebiyle yerinden edildiği için, kaçınılmaz olarak *"yok olup gidecektir."* Herkes için gerçek hurriyet gelecektir ve *"hurriyet olduğu zaman devlet olmaz."*

Lenin meseleyi zamanın akışına bıraktığını ihtiyatla eklemiştir veya *"devletin müşahhas olarak yok olması, yolu açılmış bir süreçtir."* Komünist toplumun *"alt aşama"* sından (proletarya-diktatörlüğünden) *"üst aşama"* ya (devletin ortadan kalkması) ne zaman geçiş yapılacağının zamanını belirtmeksizin, böyle bir geçişin şartlarını tasvir eder: *"Devlet, toplum 'herkesin yeteneği kadar aldığından, ihtiyacı kadar aldığına' kuralını uygulayabildiği zaman tamamen ortadan kalkacaktır, yani, insanlar sosyal hayatın temel kurallarını anlamakta iyice alışkanlık kesbettikleri ve emeklerinin yeteneklerine göre gönüllüce çalışanlar kadar çok üretken olduğu bir zaman."* **Lenin** de **Marx** gibi kuvvet ve iktidar mekanizması (*"devlet"*) olmayan bir toplum tasavvurunun ütopyacı olduğu

görüşünü reddeder. Yine de Marxizm dinle, pasifizmle ve anarşiyle bir inanç paylaşır ki, bu inanç insanın bir gün yönetimin doğrultucu gücüne artık ihtiyacının olmayacağı derecede mükemmelleştirileceği inancıdır. Dinde, zorluk çıkaran unsur insanın içindeki Âdem'dir, **Marx** ve **Lenin**'de Âdem kapitalizmdir.

Lenin, artık komünist diktatörlüğün idaresini elinde tuttuğu Komünist Enternasyonalin Birinci Kongresi'nde (4 Mart 1919) sunduğu *Burjuva Demokrasisi ve Proletarya Diktatörlüğü Üzerine Tezler ve Rapor*'da *"genel olarak bir demokrasi"* veya *"genel olarak bir diktatörlük"* olmadığı yolundaki inancını tekrarlar ve bütün burjuva demokrasilerinin gerçekte kapitalistlerin sömürülen insan yığınları üzerindeki diktatörülüğü olduğu görüşünü bir daha belirtir. Kapitalist diktatörlük ve proletarya diktatörlüğü arasında bir orta yol olduğuna inanan demokratik sosyalistlere şiddetle hücum eder: *"Bütün üçüncü yol rüyaları sadece küçük burjuvazinin gerici yakınmalarıdır."* Tezini delillendirmek üzere **Lenin**, en hürriyetçi burjuva demokrasilerinde bile (İsviçre ve Birleşik Devletler gibi) komünistlerin nasıl zulme uğradıklarını zikreder, Almanya'da ise **Karl Liebknecht** ve **Rosa Luxemburg** gibi işçi sınıfı önderleri cinayete kurban gitmişlerdir: *"Kapitalizm mevcut oldukça başka türlü olamaz, çünkü demokrasinin gelişmesi sınıf mücadelesini körleştirmez (yumuşatmaz), keskinleştirir (sertleştirir); sınıf mücadelesi savaş ve savaştan doğan şartlar içinde sonuçları ve etkileri itibariyle kaynama noktasına getirilmiştir."*

Lenin, *Komünist Enternasyonalin İkinci Kongresi'nin Temel Görevi Üzerine Tezler*'de (Tarihi 4 Temmuz 1920) proletarya diktatörlüğü kurulduktan sonra bile azınlığın çoğunluğa rehberlik etme ve onu yönetmesi konusunda taşıdığı inancı daha da geliştirir. Tıpkı 1902'de *Ne Yapmalı?* adlı kitabında, iktidarı proletarya için kazanma sürecinde profesyonel ihtilalci azınlığının gereğinde ısrar ettiği gibi, şimdi de iktidarın ele geçirilmesinden sonra azınlığın merkezî öne-

minde ısrar etmektedir. **Lenin**'e göre kapitalist hakimiyet şartları altında ve onun zihnî köleliği altında işçilerin çoğunluğu sosyalist inançlar elde edemezler, çünkü önce kapitalistler düşünce ve kanaat ortamını denetim altında tutarlar, sonra kapitalist toplumda işçiler bilinçsizce çalıştığı için çok etkili olan kapitalizmin üst yapısındaki hakim düşünce ve ideolojileri samimiyetle kabul ederler. Böylece **Lenin** işçilerin çoğunluğunun proletaryaya mahsus ideolojiyi ancak hayatlarının objektif şartları değiştikten, yani proletaryanın komünist öncüleri kapitalist sömürücüleri ve kapitalizmin kurumlarını devirdikten sonra elde edeceklerini söyler. Sadece bu türden ihtilalci değişmeyle, der **Lenin**, işçiler *"özel mülkiyet tarafından hasıl edilmiş bencillik, dağınıklık, kötülük ve zayıflıklardan"* kurtulabilirler.

Halbuki demokratik sosyalıstler iddia ediyorlar ki, 1945'deki Britanya Genel Seçimleri'nde gösterildiği gibi, liberal kapitalist bir rejimde işçiler sosyalizme barışçı bir yolla yöneltilebilirler, iletişim ortamları büyük ölçüde kapitalist çıkarlar tarafından kontrol edildiği halde bu mümkün olmuştur. **Lenin** daha karamsar. Kapitalizm altında, işçilerin çoğunluğu kendilerini kapitalist zihniyetten kurtarma yeterliği gösteremezler ve sadece sınıf-bilincine sahip ihtilalciler azınlığı durumu doğru tahlil edebilir ve isabetli bir davranış (eylem) planı yapabilirler. Proletarya diktatörlüğü, kapitalizmin nüksetme tehlikesine karşı komünizmi korumak için gereklidir; proletarya üzerinde komünist öncülerin diktatörlüğü işçilerin çoğunluğunun kendilerini kapitalist ideolojiden kurtardıkları zamana kadar gereklidir.

Lenin'in diktatörlüğü haklılaştırması, bütün diğer otoritaryanizm taraftarlarının mazeretleriyle aynı yere oturur sonuç olarak; bu, halkın büyük çoğunluğunun *"doğru şekilde"* anlayış ve davranış göstermede yetersiz kaldığı yolundaki derin inançtır. Tarihin ve toplumun *"doğru"* bilgisine sahip olmakla, komünistler yığınları yeni bir dünyaya sevketmek hakkına -ve görevine- sahiptirler, çünkü eski dünyanın

çürümüşlüğü zora dayanan önderliği gerekli kılmaktadır. Rousseau'cu terimlerle **Lenin** ileri sürmektedir ki, *komünistler*, sahip oldukları bilimsel toplum tahlilleriyle *proletaryanın küllî iradesini* temsil ederler, her ne kadar proletaryadaki toplu irade bunun cahili olsa da veya kabul etmede isteksiz davransa da. Çünkü onlar sadece kendi özel, ferdî faydalarını ve kazançlarını tanırlar. Demek ki, **Lenin** için proletaryanın küllî iradesi, proleterlerin çoğunluğunun fiilen düşündükleri değil, eğer sosyal ve ekonomik gelişmenin *"doğru"* Marxist tahliliyle tanışık olabilirlerse o zaman düşünecekleridir.

Lenin komünistlerin açık tartışma ve propaganda içinde iktidarı zaptedemeyeceklerini anladığı için, komünistlere bütün siyasi, sınaî, askerî, kooperatif, eğitsel ve atletik örgütlerde hücreler veya çekirdekler teşkil etmelerini öğütler. Bu komünist hücreler o belli grup ve teşkilatların şartlarına bağlı olarak açık veya gizli olabilirler. Hücrelerin faaliyetleri komünist partilerin merkezinden sıkı bir sekilde gözetlenip koordine edilmeli ve komünistlerin sızdıkları her basamağın özgül psikolojisi hesaba katılmalıdır.

Kapitalist demokrasinin biçimsel ve kanuni mânâda *"en hür"* göründüğü her yerde bile komünistler, diye tavsiye eder **Lenin**, *kanuni çalışmayı kanun dışı çalışmayla*, kanuni teşkilatı kanun dışı teşkilatla *karıştır*malıdır (birbiriyle telif etmelidir), çünkü burjuva yönetimleri her yerde komünistlere karşı şiddet göstermeye hazırlanmaktadır ve komünistlerin haklarının tanındığı yerlerde bile demokratik kurumların teminatlarına güvenilemez. Her ne kadar, *"illegal çalışmanın ordu, donanma ve polis içinde bilhassa gerekli"* olduğunda ısrar ederse de, komünistleri kendilerini yalıttıkları illegal çalışmaların tehlikelerine karşı uyarır ve onları kanuni çalışmanın geçerli olduğu, mümkün olduğu her yer ve zamanda tanınan fırsatları sonuna kadar kullanmaya zorlar, bu işleri *"yasal yayın organları kurmak ve her çeşit isim altında, gerektiği zaman, vakıalar gerektirdiği zaman değişebi-*

lecek kanuni teşkilatlanmalar içine girmekle" başarmalarını ister. Komünistlerin aralıksız bir savaşa girmiş olmaları ve sınıf savaşının acımasız bir çatışma biçimi olması sebebiyle, komünistler hedeflerine varmak için mümkün olan bütün taktik ve stratejik araçları iktidarın ihtilal yoluyla ele geçirilmesi uğruna kullanmalıdırlar.

Leninist komunizmın teşkilatlanma ılkeleri -gizlilik, azınlık önderliği, merkezî otorite ve kanun dışı araçların kullanımı- savaşa dönük diğer askerî ve sivil teşkilatların da karakteristiğidir.

Lenin'in 1924'de ölümünden sonra baş yardımcılarından ikisi **Trotsky** ve **Stalin** başa geçmek için mücadele ettiler. **Trotsky** kaybetti ve Sovyetler Birliği'ni terketmek zorunda kaldı. Bir sürgün olarak, çarlık döneminde olduğu gibi **Trotsky** 1940 yazında Stalinci ajanlar tarafından Mexico City'de katledilinceye kadar ülkeden ülkeye dolaştı. **Trotsky**'nin ve arkadaşlarının Komünist Parti politbürosundan 1926'da tasfiyesinden sonra **Stalin** Sovyetler Birliği'nin yegâne ve tartışılmaz hakimi idi. **Lenin**'in komünistler arasındaki hesaba katılır görüş farklarına müsamaha tanımış ve komünist olmayan Sola karşı, onun politikalarıyla geniş alan içinde uzlaşma içinde oldukları takdirde nısbî bir yumuşaklıkla davranmış olmasına karşılık, **Stalin** yavaş yavaş Bizans yaltaklanmasının ve kendisini alçaltarak kahramana tapınmanın geleneksel Rus modeli içinde tekamül ettiği bir tek -adam yönetiminin şahsı rejimini kurdu.

Lenin'den farklı olarak **Joseph Stalin** (1879-1953) (asıl adı **Joseph Vissarionovich Djugashvili**) orta-sınıf aydın arka planına sahip değildir. **Stalin**'in babası yoksul bir Gürcü kunduracıydı ve annesi ailenin kıt gelirine katkıda bulunmak için çamaşırcılık yapmak zorunda olan bir kadındı. Haşin sefaletle durmadan boğuşmak zorunda kalan **Stalin**'in annesi **Joseph**'i kunduracılıktan daha saygın ve daha kazançlı bir mesleğe hazırlama kararı verdi. Dokuz yaşında **Stalin** Kafkasya'da doğum yeri olan Gori'deki papaz mekte-

bine girdi, orada parlak bir öğrenci olarak (mükemmel notlar alarak) beş yıl kaldı. On beş yaşında Kafkasya'nın başşehri Tiflis'teki Yüksek İlahiyat Mektebi'ne girdi. İlahiyat Mektebi'nde beş yıla yakın zaman kaldı ve annesinin **Joseph**'i dindar ve bilgin bir papaz olarak görme arzusu gerçekleşmek üzereydi. Fakat **Stalin**'in başka tasarıları vardı. İlahiyat Mektebi'nin son sınıfında, mektep içindeki bir gizli solcu gruba ve Tiflis'te gizli bir teşkilata katıldı.

Stalin'in ihtilalci dustüru sadece onun hep çektiği sosyal ve ekonomik ezilmişliğinden değil, aynı zamanda Rus olmayan milliyetlerin küçük görülmesinden de hız almıştı. **Stalin**'in ebeveyni, iki taraflı, pek Rusça bilmeyen Gürcülerdendi ve Gürcü köylülerine Rus asilzadelerin muamelesi köleden farksızdı. **Stalin** kısa zamanda profesyonel ihtilalcilerin siyasi eğitim yolunu katetti: tutuklanmalar, hapis yatmalar ve Sibirya'ya sürgünler. 1912'de **Lenin**, **Stalin**'i Bolşevik Parti'nin Merkez Komitesi'ne getirdi ve **Stalin** parti şefleriyle sürekli yakın teması devam ettirdi. Diğer başlıca komünist önderlerden farklı olarak, **Stalin** yer altı faaliyetinin en zor yılları boyunca (ülke dışına birkaç kısa ziyaret dışında) Rusya'da kaldı.

1917'de çarlığın yıkılıp komünizmin muzaffer olmasından sonra **Stalin** hızla komünist partinin iç liderliğine yöneldi ve 1922'de Genel Sekreter seçildi. Büyük bir idari yetenek ve acımasız bir sebatla donanmış olarak, **Stalin**, konumunu parti içinde kendi mekanizmasını inşa için kullandı; hatta **Lenin**'in sağlığında bile bunu yaptı ve güvenilmezlerden kurtulma ilk temizliğini yürütmeye başladı. Güvenilmez demek, anti-Stalinist unsurlar demekti. **Lenin** hâlâ Marxist sınıf ve parti kavramlarıyla düşünüyor ve komünist olmayan sol görüşleri hoş görmek için bir çaba harcıyordu. **Stalin**, tam tersine, proletarya diktatörlüğünü çabucak **Joseph Stalin**'in şahsi diktatörlüğü haline getirdi. Onun iki büyük başarısından biri Rusya'nın hızlı sanayileşmesi ve II. Dünya Savaşı'nda Nazi Almanyası karşısında zafer kazanmaktı.

İkincisi birinci olmadan imkânsızdı ve tarih Rus halkının bu başarılar için ödediği bedelin çok yüksek olup olmadığını gösterecek.

Stalin yönetimi altında, düşüncede ortodoks çizgiyi korumayanlar çarlar zamanında olduğundan daha şiddetle baskı altına alındılar. *Das Kapital*, Çarlık Rusyası'nda o dönemin *status quo*'suna eleştiri yönelten birçok başka kitap gibi basılabilmişti; kapitalizmi en hafif şekilde mazur göstermeye çalışan veya resmî parti anlayışından (çizgisinden) en küçük sapma taşıyan bir kitabın yayınlanması, Stalinist rejim altında imkânsız hale geldi. Muhalefet eylemlerinin zorla bastırılmasının bir usulü olarak Sibirya'ya sürülmek, Stalinizmin esaret-çalışma komplosuyla karşılaştırıldığında, bir dinlenmeyle tedavi derecesinde kalır. Her ne kadar 1861'de Çarlık Rusyası köleliği ilga etmişse de, **Stalin** esaret-çalışma kamplarının milyonlarca müdavimi bakımından yeniden köleliği getirmiştir. Halbuki çarlık rejiminde Sibirya'ya sürülen siyasi mahkumların birçoğu hayatta kaldığı gibi, bizzat **Stalin**'in kendisi gibi birkaçı da kaçmayı başarmışlardır. Stalinist çalışma kamplarında ise ölüm oranı yüksektir ve kaçışlar nadirdir

Stalin'in komünizm teorisine katkısı asli mahiyeti itibarıyle pratik ve idari olmak üzere özgünlüğü bakımından sınırlıdır. Teorisini tamamen kendi çalışmasına borçlu olan **Marx**, otoriteye yaslanmamıştır ve onun metodu vakıaları çözümlemektir, dogmaları zikretmek değil. **Lenin** Marxizm tarihinde zikredicilerin (alıntı yapanların) ilk kuşağına mensuptur. **Stalin** bu bakımdan **Lenin**'i fersah fersah geride bırakır ve onun tartışılmaz otoritelerden (herşeyden önce **Marx**'tan **Engels**'den ve **Lenin**'den) yaptığı alıntıların bolluğu, yazılarının yirminci yüzyılın siyasi iktisadına dair metinlerden ziyade ortaçağ skolastik edebiyatına benzemesine yolaçmıştır.

Leninizmin Temelleri'nde (1924) **Stalin** komünizm anlayışını ortaya koyar. Dünyayı iki kampa bölünmüş sayar,

"emperyalizmın dünya sınırı bütün ülkelerin ihtilalci hareketleri tarafından ortak sınır kabul edilip karşı çıkılmalıdır." Hususen, **Stalin**, kapitalizmin çağdaş emperyalist aşamasında *"savaşlar önlenemez"* düşüncesini pekiştirir ve *Avrupa komünist devletleriyle ve Asya'daki koloniyal ihtilallerle bir koalisyonu* zorunlu sayar. Bu koalisyonun sonucu olarak Sovyetler Birliği Çin'deki, Çin-Hindi'ndeki, Endonezya'daki iç savaşları ve 1950 yazında komünist Kuzey Kore'nin Güney Kore'ye karşı saldırısını desteklemiştir. 1924'de **Stalin** Sovyet Rusya'daki komünist rejimi *"bütün ülkelerde emperyalizmi devirmek için bir üs"* kabul etmiştir. *"İhtilal bir ülkenin sınırları ötesine taşmaktadır: Dünya ihtilali dönemi başlamıştır."*

Leninizmin Meseleleri'nde (1926) **Stalin**, **Lenin**'in aşağıdaki beyanlarını tam mutabakat içinde zikreder *"bizler sadece bir devlet içinde yaşamıyoruz, ama aynı zamanda bir devletler sistemi içinde yaşıyoruz ve Sovyet Cumhuriyeti'nin emperyalist devletlerle yan yana uzun süre varlığını sürdürmesi tasavvur edilemez. Nihai olarak biri veya diğeri üstün gelmelidir."* **Stalin** her ne kadar arızî olarak, bilhassa yabancı gazeteciler ve siyaset adamlarıyla mülakatlarında kapitalizm ve komünizmin barışçı *"bir arada yaşama"*sının mümkün olduğuna dair atıflarda bulunmuşsa da, onun kaçınılmaz çatışma görüşü yıllar boyunca sıkıca sadık kaldığı bir görüş olmuştur.

İhtilalci komunizmle -ister faşist isterse demokratik yönetime sahip olsun- kapitalizm arasında kaçınılmaz çatışmanın önceden belirtilmiş olması, **Stalin** tarafından, kendi diktatörlüğünün ve komünist parti diktatörlüğünün belirsiz bir süre devam etmesinin delili yapılmıştır. **Marx** ve **Engels**'e göre kapitalizm ortadan kaldırıldıktan sonra devlet yok olacaktır. Oysa Ruslar bin dokuz yüz yirmilerde ve otuzlarda devlet mülkiyetinde ve devlet yönetiminde sanayi ve çiftliklerin mecburi kollektivizasyonu yoluyla kapitalizmin tamamen silindiğini gördülerse bile, totaliter polis devleti

gücünü, iktidarını artırdı ve yok olup gitmenin en ufak bir işaretini bile vermedi.

1936'daki anayasa taslağı üzerine raporunda (***"Stalin Anayasası"***) **Stalin**, üretim araçları üzerinde kamu mülkiyetinin *"tam zaferi"* bir vakıadır ve *"insanın insan tarafından sömürülmesi"* ortadan kaldırılmıştır, diye belirtiyordu. Yine de (**Stalin**'in 1939'daki On sekizinci Komünist Parti Kongresi'nde verdiği raporda açıkladığı gibi) Sovyet diktatörlüğü devam etmelidir, çünkü Sovyet rejimi hâlâ *dış düşmanlar* tarafından tehdit edilmektedir. Komünist devletler kapitalist devletler tarafından kuşatılmış olduğu sürece komünist partiler tarafından uygulanan proletarya diktatörlüğü devam etmelidir ve devletin ortadan kalkması geciktirilmelidir. Ne zamana kadar? Bütün dünyanın veya en azından ülkelerin çoğunluğunun komünist olduğu ve *"ordu ve devleti güçlendirmeye ihtiyaç olmadığı zamana kadar."*.

Marx ve **Engels**, kapitalizmin kendi sınırları içinde yıkılmasıyla birlikte devletin yokolup gideceğini ummuşlardı. **Stalin**, totaliter komünist devletin yokoluşunu, dünyanın komünist ihtilalle fethedilip bir dünya devleti kurulması dönemine ait uzak ve ütopyacı bir geleceğe tehir etmektedir. Stalinist tipte bir komünist dünya devleti, bütün dünyanın merkezîleştirilmiş bir otorite tarafından, son tahlilde bir yönetici ülke içinde bulunan az sayıda insan tarafından yönetilmesi anlamına gelir. Fakat, böyle bir komünist dünya devleti kurulmuş olsa bile bu devlet yok olmak karşısında direnecektir, zira **Stalin-Trotsky** zıtlaşmasının ve **Stalin-Tito** bozuşmasının gosterdiği deneylerden anlıyoruz ki, komünistler de aynı görüşte olmayabilir, birbirlerine zorluk çıkarabilirler. Böyle bir dünyanın **Stalin**leri, o zaman, **Trotsky**ler ve **Tito**lar *"doğru bir şekilde"* anlayanlarca yorumlandığı biçimiyle gerçek komünist teori ve pratiğini tehdit ettiği sürece devletin ortadan kalkamayacağını ileri süreceklerdir.

Komünizm ve komünist olmayan dünya arasındaki mesele, **Lenin**'in ve **Stalin**'in iddia ettiği gibi kapitalizmin

kaderini etkilediği için uzlaşmaz değildir. İngiltere ve İskandinavya'da temel endüstrilerin günden güne daha çok sosyalizasyonu, üretim araçlarının farklı ülkelerde özel veya kamu mülkiyetine konu olabileceğini, hatta aynı ülkede hem özel, hem kamu mülkiyetinin bulunabileceğini ispat etmiştir ve bu farklı mülkiyet biçimleri kendi başlarına bir çatışma kaynağı oluşturmazlar. *Totaliter komünizmi bir barış veya savaş konusu haline getiren husus, kapitalizme olan muhalefeti değil, fakat felsefesini silah gücüyle empoze etmeye kendini şartlandırmış olmasıdır.*

II. Dünya Savaşı sonunda Doğu Avrupa devletleri, Sovyet askerî işgali altında komünist diktatörlüklere dönüştü. Bu Sovyet faaliyetlerinin savunulmasında en etkili olan delil, bu devletlerin siyasi olgunluktan mahrum oluşlarıdır. Doğu Avrupa ve Balkanların siyasi demokrasiden hiç haberdar olmadıkları ve gerçek seçimin II. Dünya savaşı öncesi faşist diktatörlüklerle II. Dünya Savaşı sonrasında Sovyetlerin icbar ettikleri komünist diktatörlükler arasında yapıldığı belirtilmiştir. 1948 Şubat'ında Sovyetler Birliği'nin Çekoslavakya'mn hürriyet ve bağımsızlığını yıkan komünist darbeyi desteklemeleriyle totaliter komünizmin çıplak saldırganlığı aşikâr olmuştur: Burada gerçekten demokratik bir devletin silahlı kuvvetler yoluyla komünist diktatörlüğe boyun eğdirilmesinin ilk olayı yaşanmıştır. Aynı zamanda, Sovyetler Birliği tarafından eğitilip donatılmış Kuzey Kore ordularının Güney Kore'ye 1950 Haziran'ında yaptıkları saldırı, Stalinist komünizmin, hedeflerine varmak için dışarıdan askerî saldırı yapmayı göze alacak aşamaya geldiğini ispat etmiştir. İhtilalci komünizmin ya fethetmesi veya ölmesi zorunluluğu altında bulunduğuna dair Leninist-Stalinist doktrin hâlâ gerçekliğini korumaktadır.

Tarihî bir perspektiften bakıldığında, kapitalizm bir ekonomik sistemden fazla bir şeydir. Hesaplamanın rasyonel yöntemlerini önce iktisadi uygulama ve kurumlara hakim kılan kapitalizm daha sonra hızla medeniyetin diğer aşamalarına nüfuz etti ve kendine mahsus bir hayat yolu ortaya çıkardı. Modern bilimlerin gelişmesi ve günlük işlere uygulanması, felsefede pragmatizmin, siyasette ferdiyetçiliğin doğuşu, belirginlik kazanması, sivillerin askerlere öncelikli büyüklüğü, düşünceler ve kurumlarda deneyciliğin kabulü, dünyaya dönük düşünüşün ilerici, ilerleyen yayılması, âdet ve geleneğin faydacı bir anlayışla gözden geçirilmesi -bütün bunlar kapitalizmin yarattığı kalıcı değer ve tutumların sadece birkaçıdır.

Bununla birlikte onu doğuran meseleleri çözmek üzere girişiği mahsus çaba içinde, kapitalizm yeni meseleler yarattı. Kapitalizm ferdî cüretin, maharetin ve teşebbüsün bürokratik atalet ve beceriksizlik üzerindeki muzaffer iddiasıydı ve yeni iktisadi ferdiyetçilik siyasi hürriyetleri büyük ölçüde kuvvetlendirmişti. Mamafih, kapitalist ekonomi geliştikçe teknolojik, mali sebepler ve düzenleme değişmeleri sebebiyle mülkiyetin ve çalışmanın ferdî biçimi yavaş yavaş yerini büyük ölçekli firmaların orijinal sahip-işçi-girişimci kapitalist tarzını yutan bir ekonomik sistemine bıraktı. *Çalışma kollek-*

tif oldu oysa *mülkiyet özel* kaldı.

Büyük ölçekli teşebbüs küçük kapitalist girişimlerin kaçınılmaz gelişmesinden doğmakla, yeni üretim ve dağıtım biçimlerinden fazlasını hasıl etti. Ferdî mülkiyet-düzenleme teşebbüslerindeki risk yüklenme ruhu yerini büyük ölçekli organizasyonların -ister özel ister kamu olsun- karakteristiği olan bürokratik rutin ve güvenlik tahkikatına yerini bıraktı. Eski orta sınıf bağımsız girişimcileri, yavaş yavaş yeni orta sınıfın bağımlı müdürleri, iş takipçileri ve beyaz yakalı ücretlilerin aşağı basamağı haline girdiler.

Mülkiyetin modern şirketlerinde işin yürütülmesi ve mali denetiminden kopartılması kapitalist ekonominin hızla yaygınlaşmasını kolaylaştırdı, ama aynı zamanda ferdî mülkiyet düşüncesini orijinal hayatiyetinden uzaklaştırdı. Köylü elindeki toprak parçası için, zanaatkâr evi ve dükkânı için dövüşüp ölebilir, fakat bir anonim şirkette birkaç hissesi olan mülkiyet sahibi benzer bir heyecanı ve kavga ruhunu göstermeyecektir. Yasal olarak ortak olduğu şirketle olan ilgisi belli periyodlar sonucunda eline geçen kâr payından ibarettir. Şirket oylamaları ve seçimlerinde çoğunluk çoğu kez yüzde doksan dokuz dolaylarındadır. Bu nispetler, otoriter ülkelerde devlet denetimindeki plebisitlere hür milletlerdeki seçimlerden daha çok benzer. Bu ülkelerde çoğunluk nadiren yüzde elli beş veya altmışı geçer.

Paradoksal olarak, demek ki, kapitalizm ne kadar başarıya ulaşırsa toplumun çerçevesini *"sosyalleştirme"* suretiyle o kadar çok kendi özgün kurumsal ve ideolojik karakterini yıkmaktadır. Kapitalizmdeki ilk kollektivistler ne kapitalizmi eleştirenler, ne de sosyalist propagandistlerdir. Bunlar **Andrew Carnegie**, **John D. Rockefeller**, **Elbert H. Gary**, **Edward H. Harriman**, **Henry Ford** gibi büyük sanayi imparatorlukları yaratan en başarılı kapitalist girişimcilerdir. Bütün imparatorluklar gibi sınaî imparatorluklar da farklarımızı eşitleme ve tek katlılaştırma temayülü taşırlar, rutini ve emsali takib eder [yani sıradanlaştırır], genel kural

ve uygulama hatırına ferdî mevzi hususiyetleri görmezlikten gelir ve herşeyin ötesinde şahsi yönetimi standartlaştırılmış gayri şahsi idareye dönüştürür. Demek ki, büyük-ölçekli kapitalist girişim kollektivizmin bazı biçimlerinin gelişmesinin zorunlu olduğu kurumsal şartlar yaratmıştır. Psikolojik olarak büyük ölçekli kapitalist teşebbüsle, büyük-ölçekli sosyalleştirilmiş teşebbüs arasında pek az fark vardır.

Kurumsal sosyalizasyona ilave olarak, kapitalizm kendisine hücum etmeye yarayacak ideolojik silahlar da tedarik eder. Rasyonalizm, eleştiricilik, faydacılık ve pragmatizm, kapitalizme kendinden önce gelen sosyo-ekonomik sistem karşısında zafer kazanmasına yardım etmiştir; böylece kapitalizm inanç ve otorite temelindeki herhangi bir kurumu kabul etmeyi reddedebilmiştir. Bu aynı eleştirel aklilik ruhu, kapitalizm aleyhine dönmüştür. Şimdi insanlar sorgulanmayan sadakat ve çıplak hukuki otorite temelinde üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti reddedebilmektedirler.

Kapitalizme karşı meydan okuma, onun başarıları yoluyla olduğu kadar onun başarısızlıkları yoluyla da meydana gelmiştir. Başarılar kapitalizmin sosyalleşmiş biçimlere dönüşmesini yeterli kılmış, fakat başarısızlıklar bu kaçınılmaz gelişmeyi hızlandırmıştır. İlk olarak, *işsizlik*, kapitalist ekonominin tabiî bir ahenge sahip bulunduğu ve herkes için maddi refah sağlayacağı inancını yıkan bir kamçıdır. İkinci olarak, *siyasi hürriyet ve iktisadi bağımlılık arasındaki çelişki* göze batar hale gelmiş ve etkileri hem sosyalistler hem de sosyalist olmayanlar tarafından belirtilmeye başlanmıştır. Erken kapitalizmin klasik döneminde, on sekizinci yuzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılda, siyasi hürriyet ve ferdin iktisadi bağımsızlığı hakkaniyetle, müsavatla dengelenmişti. O zamandan bu yana siyasi hürriyet, oy hakkının genişletilmesi ve yaş, cinsiyet, din, ırk ve sınıf sınırlandırılmalarının kaldırılması suretiyle büyük ölçüde arttı. Yine de ferd, iktisadi bakımdan, baskın iktisadi ve teknolojik birim olarak küçük ve orta boy teşebbüslerin yerini yavaş yavaş alan dev

anonim şirketlere hızla daha bağımlı hale geldi. Siyasi hürriyetle iktisadi kölelik arasındaki ters orantı son yüzyılda korkunç derecede genişledi. Büyük ölçekli girişimin, *"yüksek"* kapitalizm döneminde üstünlüğünün bir sonucu olarak siyasi hürriyet artarken iktisadi bağımsızlık aynı ölçüde çöktü. Bu, sistemin kendi dinamiklerini izlemesinin sonucuydu.

Meselenin özü şurada yatar: Yönetim alanında demokrasi iktidarı elinde tutanların halka hesap verecekleri ilkesini ihdas etmiştir. Demek ki halk *"patron"*dur ve hükümet onun memurundan başka bir şey değildir. Bir demokraside siyasi iktidar yöneticilerin menfaati için elde tutulamaz; siyasi iktidar, gayesi halkın menfaatini korumak olan bir vakıftır. Öte yandan iktisadi alanda *laissez faire* dogması demokrasinin tanınan (yani kabul edilen) kanunlarını saptıran dünyevi bir durum yaratmıştır: Sermaye sahipleri hem çalıştırdıkları insanlar üzerinde, hem de kamu üzerinde geniş kapsamlı bir iktidar sahibi olmuşlardır: topluluğa hesap vermeksizin, hayati iktisadi kararlar vermek suretiyle yaşayışlarını belirledikleri insanlara karşı sorumluluk duymaksızın. Kapitalist demokraside siyasi kararlara aşağıda başlayıp yukarıda sona eren bir uzlaşma süreci aracılığıyla varıldığı halde, büyük şirketlerin iş dünyasındaki iktisadi kararları tepeden aşağıya iner. Modern sınaî teşkilatın karakteri hiyerarşiktir, disiplin ve itaatle temellendirilmiştir. Teşkilat yapısı bakımından büyük şirketlerin iş hayatı bir parlamentodan ziyade orduya benzer bir kuruluşu yansıtır. Son zamanlarda, yine de endüstrinin geleneksel kalıbı büyük ölçüde değişmiş ve işçi hareketlerinin etkisiyle ve toplu pazarlıklarla daha demokratik hale sokulmuştur.

Siyasi hürriyet duvarları içinde *"sınaî mutlakiyetçilik"* mevcudiyeti, kapitalizmin sosyalistler ve sosyalist olmayanlar tarafından eleştirilmesine bir temel hazırlar. Ekonomik ve sosyal hürriyet arasındaki asli demokratik dengenin ihya edilmesi gerektiği ve siyasi hürriyetin büyük ölçekli firmaların şartları altında ferdî ekonomik bağımsızlığ. bir şekilde

sağlamadığı takdirde siyasi hürriyetin mahvolacağı, her ne kadar açıkça belirlenmiş düşünceler olarak veya kamu politikaları biçiminde dile getirilmemişse de, bir tasavvur olarak çok sayıda insan tarafından kabul edilmektedir. Sosyalist olmayanlar, monopolistik kapitalizmin kötülüklerinin monopolü önleyici yasalar ve sosyal refah ve güvenlik imkânlarının artırılmasıyla giderilebileceğine inanırlar. Sosyalistler daha köklü tedbirlerin gerektiği inancındadırlar ve temel ekonomik kararların topluluk tarafından alınması gerektiğini, bunun üretim araçları üzerinde özel mülkiyet sahibi olanlara bırakılamayacağım ve en azından temel sanayilerin topluluk tarafından mülk edinilmesinin veya kontrol edilmesinin bu sebeple zaruri olduğunu ileri sürerler.

Sosyalizm, kapitalizm kalesinin dışarıdan bir işgali değil, bizzat kapitalizmin bir ürünüdür. Her ikisi arasındaki çatışma bir aile kavgasıdır. Sosyalist inancın unsurları -*"tek dünya,"* barış, eşitlik, sosyal ve ekonomik eşitlik- medeni hayat kadar eskidir. Fakat etkin bir siyasi hareket olarak sosyalizm Sanayi İhtilali'nden ayrı düşünülemez. Gelişmiş bir sanayi ve şehirli işçi sınıfı olmaksızın hiçbir sosyalist kitle örgütü olamaz. Sanayi İhtilali, insanı üretim araçları mülkiyetinden koparmıştır. Önce kendinin patronu olan zanaatkârın yerini kapitalist işveren aldı. Ellerinde başka mülkiyeti kalmamış yüzlerce, binlerce işçinin çalıştığı makinaların sahibi odur. İkincisi, modern teknoloji ilerledikçe üretim araçlarına sahip olanların sayısı gitgide azaldı, böylece aletlere sahip olanlarla o aletlerde çalışanlar arasındaki uçurum genişledi. Üçüncüsü, endüstri geliştikçe üretim sürecinde yatırım yapmak için gerekli sermaye günden güne büyüdü: işe ve üretime başlamak için daha büyük başlangıç sermayesi gerekiyordu. At veya araba üretmek için gerekli başlangıç sermayesi, otomobil, lokomotif, uçak üretmek için gerekli sermayeden azdı. Dördüncüsü, sermayenin temerküzü, denetimin temerküzüyle yan yana gitti, böylece daha az insan daha çok sermaye birikimi denetler oldu; her ne kadar mülkiyet -denetimden farklı olarak- iş dünyası örgütlerinin anonim şirket

biçimleriyle yaygınlaştırılmış olsa da.

Küçük mülkiyetin etkin bir iktisadi birim olarak devam ettiği tarım gibi, sanayi hizmeti ve dağıtım gibi bazı alanlarda sosyalist düşünceler fazla gelişmedi ve sanayileşmenin sınırlı kaldığı yerlerde sosyalizm, kamu mülkiyeti temelinde endüstriyel bir ekonomi inşa etmek için üretim araçlarının millîleştirilmesinden (devletleştirilmesin) fazla bir anlam taşımadı. Bugünkü teknolojik gelişme aşamasında başlangıç sermaye gereksinimleri nispeten ağır olduğu için sadece devlet yeni endüstriler kurabilme veya eskilerini canlandırma gücüne sahip olabilmekte ve buna mecbur olmaktadır. Büyük Britanya gibi ileri endüstri ülkelerinde bile 1945'de temel endüstri ve hizmetlerin millîleştirildiği görüldü. Bu, insanların a priori dogmalara alışmaları sebebiyle düşündükleri gibi kapitalizm üzerinde sosyalizmin hakimiyeti değil, Britanya endüstrisinin yeniden inşası ve üretkenliğinin artırılması çabasının sadece bütün topluluğun finanse edebileceği kaynaklara ihtiyaç göstermesi sebebiyle idi. Buna benzer şekilde Birleşik Devletler'de atom enerjisi çalışmaları devlet himayesinde finanse edilmiş, denetlenmiş ve işletilmiştir. Çünkü endüstri tarihinde en yüksek olan gerekli geniş harcamaları karşılayabilecek durumda olan, sadece devletti

Modern anti-kapitalist hareketler iki ana biçimde ortaya çıkıyor: ihtilalci, totaliter veya evrimci, demokrat. Marxist komünizm, kapitalizmi ihtilalci yolla devirmeyi amaçlıyor ve kapitalist ideolojinin ve düşünme alışkanlıklarının ortadan silinmesine kadar (komünist partiler yoluyla) proletaryanın diktatörlüğünü kurması gerekliliğine inanıyor. Liberal sosyalizm, öte yandan, baştan sona *meşru yönetim* sürecini sadakatla izleme taraflısı: kurşun yerine oy pusulası (ballots rather than bullets) ile sağlanan iktidara talipler ve bir kez iktidara geldiler mi, kendini yönetme sürecini muhafaza etmeyi ve iktidarlarının kaderini hür seçimlerle verilmiş halkın hür kararına bırakmayı düşünüyorlar.

İhtilalci komünizm kapitalist teşebbüsten kamu mülkiyetine çabucak ve tamamen geçmeyi hedef alır: Mülkiyet sahiplerine hiçbir ödeme yapılmayacaktır çünkü kapitalist mülkiyet ahlâken ve sosyal mânâda sömürüden elde edilmiş hırsızlıktan pek az farklı sayılır. Bunun tersine, demokratik sosyalizm yavaş ve perakendedir, (ileri kapitalizmin diğer muameleleri gibi) bir taksit planı dahilinde, çoğunluğun serbestçe ifade edilmiş rızasını almak üzere iktidarı kazanmaya ve elinde tutmaya haklı olduğunu ispat ederek gelişecektir. Demokrasilerde, seçmenlerin çoğunluğu tarafından seçilmiş hükümetler demokratik siyasetin ilk kanuna riayet etmek zorundadır: Zaferin bütün imkânlarını sonuna kadar kullanmamak ve yenilgiye uğramış azınlığı alçaltarak başkaldırmaya itecek noktaya sürüklememek. Faşist veya komünist diktatörlüklerde muhalifler eritilirler. Bir demokraside ise muhalifler yer değiştirmek zorundadır.

Demokratik sosyalizm, dogmalara kendi hatırlarına riayeti kaldıramaz. Dogmalar kendilerini pragmatik bir yolla, fiilî başarılarıyla, sanayiye kamu mülkiyeti uygulama ilkesinin ahlâkî hakkıyla ispat etmelidirler. Tazminata gelince, demokratik sosyalizm yurttaşların kanuni beklentileri ihlâl edilemez inancındadır ve özel mülkiyetin elden alınmasının ancak gerekli süreç izlenerek ve haklı bir tazminat ödenmek suretiyle izin verilen bir iş olduğuna inanırlar. Demokratik sosyalistlere göre temel endüstrilerin kamu mülkiyeti meselesinin bir fetiş değil amaca varmak için bir araç olduğunun unutulmaması gerekir; bunun kadar, haklara saygı, kanuni mülkiyet hakları da dahil olmak üzere, demokrasinin temelidir. Çoğunluk ve azınlık arasındaki itimat, iktidar ve muhalefetin birbirlerini kabulü, demokrasinin hayatiyetinin anahtarıdır ve ihdas edilmiş hakların bir emirle yıkıldığı yerde güven olmaz.

Eğer bütün ekonomik sistem bir sepet yumurtaya benzetilebilirse, komünizm sepeti yakmakta ve yumurtaları bir seferde pişirmektedir, bir daha çiğ hale dönüşülemeyecek şe-

kilde. Demokratik sosyalizm sepeti muhafaza ederek çalkalanmış yumurtaları teker teker pişirmektedir, çünkü Aristoteles'in *"ziyafeti misafirlerin aşçıdan daha iyi değerlendireceği"* yolundaki bilge tavsiyesinin geçerli olduğuna inanmaktadır. İhtilalci komünizm ile demokratik sosyalizm çoğu kez biri diğeri yerine kullanılabilecek kavramlar olarak karıştırılmaktadır, çünkü her ikisi de aynı hedefte anlaşan iki akım gibi görünmektedir: üretim araçlarını kamu mülkiyetine devretmek. Yine de ihtilalci, totaliter komünizmle anayasal, demokratik sosyalizmi uzlaşmış bir şekilde birbirinden ayıran iki temel fark vardır: İlk olarak, komünistler şahsi tüketim mallarının mulkiyet biçimleri dışında herşeyin kamu mülkiyetine konu olması ilkesine dogmatik olarak bağlıdırlar; halbuki sosyalistler kamu mülkiyetinin özel mülkiyete üstün olduğu yolunda önceden konulmuş hiçbir dogmaya bağlı değildirler, sosyalistler bir sanayinin *millîleştirilmesi için* akli, pragmatik, deneysel yolla doğrulanabilecek bir kıstas ihdas etme peşindedirler. Bir olayda kıstas tabiî bir tekel olabilir (yakıt, elektrik, su, telefon ve telgraf ve diğer kullanım araçları); bir başka olayda plansız özel teşebbüs yoluyla tedavi edilemeyecek derecede ciddi *"hastalık"* taşıyan önemli bir sanayi dalının iyileştirilmesi için gerekli olabilir (millîleştirmeden önceki İngiliz kömür endüstrisi gibi) ve bir başka olayda ise savaşta ve barışta özel teşebbüsün denetimine bırakılamayacak kadar önemli bir sanayi dalı ele alınabilir, bu çok iyi işletilse bile (İngiliz çelik endüstrisinde olduğu gibi).

Komünistler ve sosyalistler arasındaki ikinci esaslı fark daha az önemli değildir. Demokratik sosyalistlere göre *ferdin hürriyeti* her şeyin üzerinde tutulacak kadar büyük önem taşır; bu, ekonominin *sosyalizasyonu*ndan daha önemlidir. Bir demokratik sosyalist, kapitalizmin işe yaramaz ve gayri adil olduğuna kendi yurttaşlarını ikna etmeyi uzun zaman dahi olsa bekleyebilecek sabırlı bir kişidir. Aynı sabrı kendi tekliflerinin uygulanabilir ve âdil olduğunu ispat etmek için de gösterir. Komünistler ona ikna yoluyla güç sağlamanın faydasız olduğunu söylerler, çünkü bütün iletişim

araçları, eğitim ve propaganda kapitalist *status quo* lehine taraf tutmaktadır ve basın hürriyeti, bir insanın dört veya beş milyon dolarlık bir başlangıç yatırımı yapmadan ülke çapında gazete çıkaramayacağı düşünülürse, uygulama alanına çıkamaz. Demokratik sosyalistler, diğer demokratlar gibi, mantıklı bir dava mantıklı bir şekilde sunulabilirse sonunda halkın kalbini kazanabilir, derler. Demokratik sosyalistlerin bu inancı çok fazla iyimser görülebilir, ama bütün demokratların inancı budur.

Komunist bakış açısına gore, İngiliz İşçi Partisi'nin 1945 seçimlerindeki zaferi hepten yanlıştı ve ortodoks Marxist-Leninist teoriye göre, olmaması gerekirdi. Britanya basını baskın bir şekilde muhafazakârların tarafını tutuyordu ve bu yüzden İngiliz işçi sınıfının yalnızca düşünce bağımsızlığı ve barışçı siyasi eylemle sosyalizme yakınlık duyamaması gerekirdi. Lenin'e göre, işçiler kapitalizm altında zihnen kapitalist ideolojinin kölesidirler ve önce toplumun iktisadi yapısı değiştirilmeden barışçı yolla sosyalizme döndürülemezler. Çünkü, Marx'a göre, insanın hayat şartları onun bilincini belirler; işçiler ancak kapitalizm yıkıldıktan sonra sosyalist tarzda düşüneceklerdir, daha önce değil.

Komünist için, bütün kapitalist sistemler, ister demokratik, ister faşist olsun, bir burjuva diktatörlüğüdür ve komünistler, demokratik sosyalizmin kurumlarını diktatörlük gerçeğini etkilemeyen yapmacık ve ikiyüzlülük diye yorumlarlar. Kapitalizm -hatta demokratik kapitalizm- diktatörlükle özdeşleştirildi miydi bir kez, değişmenin tek aracı olarak komünizan bir şiddette ısrar etmek mantıki bir sonuç olur. Bunun zıddına, demokratik sosyalistler diktatöryal olan ve demokratik olan kapitalist rejimler arasında kesin bir ayrım koyarlar. Diktatöryal kapitalizm -faşist veya diğer- içinden barışçı yolla değiştirilemezse de, demokratik kapitalizmde bunu yapmak mümkündür. Demokratik sosyalist ümid eder ki, nasıl kendisi hürriyeti ve hukuka saygıyı iktisadi teşkilatlanmanın üzerinde telakki ediyorsa, demokratik

kapitalizm taraftarları da aynı şeyi yapacaklardır.

Pratikte, *bir demokraside seçme, asla tam bir kapitalizmle tam bir sosyalizm* arasında olmayacaktır, çünkü demokrasinin dehası, nispeten ele alınabilir meselelerle uğraşmakta ve (geri dönülemez) muhtemel, belirli uzun vadeli bağlantıları sahneden kaldırmada yatar. Bu yüzden demokratik sosyalist, büyük ağırlıkla kapitalist karakterde işleyen kapitalist ekonomiden (zaten saf bir kapitalist ekonomi hiç olmamıştır) büyük ağırlıkla sosyalist karakterde işleyen bir ekonomiye geçişi gözönüne alır. Bunu Rusya'da olduğu gibi kapitalizmin teknik ve idari bakımdan geri gelmesini imkânsız kılan ani bir ihtilalci darbe sonucu değil, tedrici tedbirlerin sonucu olarak (ki bunların hiçbiri bütün ekonominin tabiatını geri alınamaz şekilde değiştirmez) yapmak ister. Komünistler üç mutlakla düşünürken (Kapitalizm, ihtilal, komünist diktatörlük), sosyalistler üç izafi kavramla düşünürler: kalkış noktası olarak ağırlığı kapitalist olan bir ekonomi, tedrici bir geçiş dönemi olarak uzun bir reform süreci ve muhtemel bir hedef olarak ağırlığı sosyalistleşmiş olan bir ekonomi.

İhtilalci, totaliter komünizmle tekamülcü, demokratik sosyalizm arasındaki tercih, diğer hayati tercihler gibi sadece katışıksız mantık işi değildir. Tarihin gerçekleri sosyal eylemde ayrımların sırasını sınırlandırır. Siyasi demokrasinin zayıf kökleri olduğu yerlerde baskı yapan sosyal ve ekonomik meselelerin altında komünist çozüm serbest düzeni yaşamamış insanlara çok tabiî görünebilir. Bu vakıa, Rusya, Yugoslavya veya Bulgaristan'da monarşik otokrasiden komünizme geçişin niçin böyle başarılı olduğunu, nasıl Çin'deki bozuk **Kuomintag** diktatörlüğünün onu izleyen komünist diktatörlüğün yolunu açtığını açıklar. Oysa millî hayatta geleneksel demokrasinin yerleştiği Büyük Britanya ve Skandinavya'da, temel hastalıklara demokratik sosyalizm tabiî çözüm sayılmaktadır. **Sidney Webb** ve **Attlee** Rusya'da veya Dış Moğolistan'da nasıl yer bulamayacaksa, **Lenin** ve **Stalin** de

Westminster'da yer bulamazlar.

*Liberal kapitalizm*den liberal sosyalizme tedricen geçiş, İngiltere ve İsveç gibi ülkelerde önceden görülebilir ve muhtemel evrimin sınırları içindedir, tıpkı Rusya gibi bir ülkede otokratik çarlıktan diktatöryal komünizme geçiş gibi. Rusya 1917'de otokrasiden demokrasiye geçmiş olsaydı daha büyük bir ihtilal yaşanmış olacaktı. Halbuki şimdi bir otokrasiyi diğeriyle değiştirdi. Aynı şeyi İngiltere için söyleyebiliriz. Eğer demokratik yolu totalitaryanizmle değiştirmiş olsaydı gerçekten ihtilalci bir değişim yaşamış sayılırdı. Kapitalist demokrasiden sosyalist demokrasiye geçiş, beklenmeyen bir şey değildi ve bilinen gelişme sınırları içinde kavranabilir olaylardandı.

Birçok millet mükemmel demokratik olgunluk veya tam bir hamlık kategorileri içine sığmazlar, fakat genellikle bu iki aşırı ucun arasında bir yer tutarlar. Avrupa'ya baktığımızda Fransa ve İtalya açık vakıalardır ve onların sosyalizme mi komünizme mi doğru yol aldıkları önceden söylenemez. Asya'da Hindistan hürriyet ve totaliterlik güçlerini dengelemeye mecbur gibi görünüyor, fakat kendini komünizm karşısında koruyup koruyamayacağı belli değil. Afrika'da ve Amerikalarda anayasal tecrübeleri baskın olarak demokratik veya otoriter olmayan birçok ülke var.

Komünistlerin dünya ihtilali ve dünyanın fethi hedefi, **Marx**'ın doktrinini bir temel noktada sapmaya uğratıyor. **Marx**'a göre insanın varlık şartları bilincini belirler ve sosyal değişme bu yüzden sadece irade ve serbest seçmenin ürünü değildir. Toplum şartlarının kapitalizmden sosyalizme barışçı geçişi mümkün kıldığı yerde kuvvet kullanımı ve ihtilalci ayaklanma, bir anlamda Marxçılık karşıtıdır. Âlemşümul ihtilal ve diktatörlük komünist dogması, barışçı değişme ihtimaline genel bir güvensizlik doğuran siyasi ve sosyal şartlara sahip toplumlarda **Marx**'ın bilinç teorisiyle uyum halindedir. Demokratik bilinçleri varlık şartlarının sonucu olan ülkelerde ise uyumsuzluk sözkonusudur. **Marx** kendisi varlık

şartlarının ortaya çıkaracağı siyasi bilinç ve ideoloji ilişkileri hakkında nasıl özgün bir kavram sahibi olduğunu tam olarak geliştirip belirtmemiştir, gerçi İngiltere ve Birleşik Devletler'in komünist ihtilal ve diktatörlük yoluyla sosyal değişme (âlemşümul) ilkesinin iki muhtemel istisnası olduğunu belirtmiştir. **Marx**'tan sonraki komünistler Marxizmi **Marx**'tan daha dogmatik bir noktaya vardırmışlardır. Âlemşümul ihtilal ve diktatörlüklerde ısrar ederek, komunistler tarihî, kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasi şartları hesaba katmaksızın tek tip bir bilinçlilik kalıbının -komünizm inancı- acı bir kuvvetle kafalara yerleştirilebileceği şeklinde, doğrusu Marxist olmayan bir doktrin ileri sürmektedirler.

Mütekabilen, bütün dünyanın kendi anlayışlarında olmasını isteyen özel teşebbüs sistemi taraftarları da iyi niyet ve tarihî tecrübe unsurlarını saptırıyorlar; eğer bir ülke kapitalist ekonomiyi işletme başarısı göstermişse bu onun keyfî seçimi, mantıklı örgütlenmesi sebebiyle olmamıştır; bu, tarihî çevre, kültürel miras, sosyal kurumlar ve siyasi ideolojiler sonucudur. Demokratik milletlerin üstün beynelmilel hedefi olarak özel teşebbüsü savunanlar, komünistlerin ellerine koz vermektedirler, çünkü özel teşebbüs sistemi gittikçe sayıları azalan bir avuç millet tarafından arzulanmakta ve uygulanmaktadır, halbuki kontrollü ekonomi dünyanın birçok ülkesine yayılma gücü göstermektedir. *Demokrasinin üstün değeri hürriyettir, mülkiyet değil* ve demokratik dünya komünist meydan okuyuşuna başta gelen şeyleri başta tutarak ve hürriyet meselesinin insanın devamında anahtar mesele olduğu hususunda fikir birliği sağlayabilirse karşı durabilir. Hürriyetin devamı teminata bağlanabilirse, ekonomik kurumlar meselesi -ne kadar özel, ne kadar kamu mülkiyetinde olacaksa- savaşlar ve hidrojen bombaları olmadan başının çaresine bakacaktır.

Demokratik sosyalızm otorite karşıtı olduğu için, bütün komünistlerin **Marx**'ın ve **Lenin**'in yazdıklarını kabullenişlerinde olduğu gibi bütün sosyalistler tarafından kabul

edilen herhangi bir otoritatif beyan yoktur. Sosyalist düşüncenin bir yığın edebiyatı vardır, fakat **Marx**'ın *Komünist Manifesto*'su veya **Lenin**'in *Devlet ve İhtilal*'i gibi bir sosyalist incil yoktur. **Marx** ve **Engels** zamanından çağımıza kadar olan dönemdeki başta gelen sosyalist teorisyen **Karl Kautsky**'dir (1854-1938).

Kautsky, şehir Avusturya-Macaristan'ın bir parçası iken Prag'da doğdu. Dokuz yaşında Viyana'ya geldi ve hayatının büyük kısmını Avusturya ve Almanya'da geçirdi. **Marx**'ın düşüncesini derinden içine sindirmiş bir insan olarak **Kautsky**, **Marx** ve **Engels**'le 1881'de Londra'da tanıştı. **Marx**'ın ölümünden sonra **Kautsky** 1885'de İngiltere'yi ziyaret etti ve **Engels**'le yakın işbirliği yaptı. Onun da ölümünden sonra, **Kautsky** çabucak kendini Sosyal Demokrasi'nin önde gelen teorisyeni olarak kabul ettirdi ve sonuç olarak İkinci Enternasyonal'in (Sosyalist Enternasyonal) düşüncesini belirledi, nasıl **Marx** Birinci Enternasyonal'in (İşçi Birliği Enternasyonali) düşüncesine baskın çıktıysa. **Kautsky** Sosyal Demokratik Partinin büyük çoğunluğunun 1914 savaşını heyecanla desteklediği sırada, Almanya'da bu savaşa karşı çıkan birkaç sosyalistten biri idi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra **Kautsky** Viyana'ya geri döndü, ama Avusturya'nın Nazi Almanyası tarafından zaptı (1938, bahar) onu Avusturya'dan kaçmaya zorladı. Hollanda'ya iltica etti ve orada 1938 sonbaharında öldü.

Kautsky hayatı boyunca sadece bir bakımdan ortodoks bir Marxist olarak kaldı: **Marx**'la birlikte şu inancı paylaştı ki, insanın sosyal ve ekonomik çevresi tarihî değişmenin asli gücüdür ve kapitalizm kendi iç çelişkileri sebebiyle çözülmeye mahkumdur. Bununla birlikte, **Kautsky** yaşı ilerledikçe ilerleyen bir inançla, ihtilal ve diktatörlüğün sosyalizmin yolunu açtığı fikrini reddetti. Gerçekten, işçi hareketi için demokrasi idealine sıkıca taraftar olması, komünistlerin ona şiddetli bir nefret duymalarına sebeb oldu ve **Lenin**'in yazılarında **Kaustky**'ye bir başka sosyalist düşünüre olan-

dan fazla ve daha sert hücumlar yer aldı.

Rusya'daki komünist ihtilal ve diktatörlük **Kautsky**'den sert ve ani edebî tepkiler buldu. *Proleterya Diktatörlüğü* (1918), *Terörizm ve Komünizm* (1919), *Demokrasiden Devlet Köleliğine* (1921) ve sonra *Bolşevizm Çıkmazda* (1930), kalıcı olmaya aday eseri *Materyalist Tarih Kavramı* (1927).

Kautsky Rusya üzerine incelemenin acemisi değildi: *Rus İhtilali'nin Hareket Güçleri* 1906'da basılmıştı ve Rusça tercümesine yazdığı önsözde **Lenin**, **Kautsky**'yi Rusya'yı ve onun sosyal meselelerini anlayan yegâne Batılı sosyalist olarak tanımlamıştı. Oysa Rusya'daki komünist ihtilalden sonra **Kautsky** ihtilale ve diktatörlüğe hücum edince, **Lenin** buna, *Proleterya İhtilali ve Dönek Kautsky* (1919) ile karşılık verdi. **Stalin** *"Trotsky'ci"* tabirini kötülüğün ve aşağılanmanın bir sembolü haline getirmeden önce **Lenin** *"Kautsky'ci"* sözünü Sovyet komünizmine ihanetin sembolü haline sokmuştu. Uzun süre, Kautsky'ci olmak Sovyetler Birliği'nde entellektüel (bazan fiziksel) tasfiyenin gerekçesi oldu. Ancak Trotsky'ciliğin komünizmin bir şeytanı olarak icadından sonradır ki, **Kautsky**'ye komünist literatür ve propagandada bir teneffüs hakkı tanındı.

Terörizm ve Komünizm kitabında **Kautsky**, *"Bolşevizme miras kalmış günah, demokrasinin bir yönetim biçimiyle, yani diktatörlükle baskı altına alınmış olmasıdır, bu yönetim ister tek kişinin olsun, isterse birbirine yakından bağlı küçük bir organizasyonun olsun sınırsız ve despotik iktidarı temsil ettiği sürece hiçbir anlama sahip değildir."* **Kautsky**, diktatörlüğü savaşa benzetir ve ilave eder ki, *"Bir diktatörlüğü başlatmak, bir savaşı başlatmak kadar kolaydır, eğer insan devlet gücünü denetimi altında tutuyorsa. Fakat böyle adımlar bir kez atıldı mı, peşpeşe diğer adımların gelmesini iradi olarak önlemenin imkânı yoktur. İnsan iki seçenekten birini seçmek zorundadır: Ya zafere ulaşacak veya bir felaketle son bulacak."* Sonuç olarak **Kautsky** sadece iki seçenek gördüğü-

nü söyler, demokrasi veya iç savaş. *"Nerede sosyalizmin demokratik bir temelde belirmesi mümkün değildir ve nerede insanların çoğunluğu onu reddetmektedirler, orada sosyalizmin zamanı henüz gelmemiş demektir."*

Kautsky komünistlere demokrasinin burjuva hakimiyetinin bir biçimi olmadığını hatırlatır, çünkü burjuvazi aslında mülkiyet şartına bağlanmış sınırlı bir oy hakkına inanır ve âlemşümul (herkese geçerli) eşit oy hakkının uygulanır olması, işçi sınıfının başarılarından biridir. Yaygın oy hakkıyla ele geçen fırsatı kullanıp kullanmamak işçi sınıfına kalmıştır: *"Demokrasi, herkes için ve eşit oy hakkıyla, sınıf mücadelesini sille tokat savaştan bir zekâ savaşına dönüştürmenin yöntemidir; bu savaşta belli bir sınıf eğer zihnî ve ahlâkî gücü bakımından rakibiyle aynı zeminde dövüşebilecek yeterlikteyse zafere ulaşabilir. Demokrasi, daha yüksek bir hayat biçiminin onunla gerçekleştirilebileceği tek ve yegâne yöntemdir ve sosyalizmin ilan ettiği şey medenileşmiş insanların haklarıdır."*

Kautsky'nin son kitabı *Sosyal Demokrasi Komünizme Karşı*, 1932-1937 yılları arasında yazılmış denemelerin bir toplamıdır; ölümünden kısa bir süre önce yazdığı bu yazılar ölümünden epey sonra 1946'da yayınlanabilmiştir. Onun demokrasiye olan inancı başka bir sınavdan daha geçmek zorundaydı. Almanya'da Nazizmin zaferi birçok demokratın güvenini sarstı ve kapitalizmin çürüme içinde faşizme varmaya mahkum ve hatta gerçekte onunla özdeş olduğu yolundaki komünist tezi haklı çıkarır bir olaydı. Yine de Nazi deneyimi **Kautsky**'nin sosyalizme ve oraya varmak için demokrasiye olan inancını pekiştirdi. Nazizm gibi rejimleri yıkmak için ihtilalci metodların gerekli olabileceğini kabul etti, ama anayasal yönetimin bir kez ihdas edilmesinden sonra sosyalizm yolunda tamamen demokratik araçların kullanılması inancını tekrarladı. Kapitalizmden sosyalizme geçiş çok yaygın bir rızayı gerektirir ve *"yüzde 51'lik bir çoğunluk buna yetmeyecektir."* **Kautsky** ilave eder ki, *"sosyalizme giden*

yolların en kısası, en emini ve en az pahalıya mal olanı demokrasidir, tıpkı sosyalizmin siyasi ve sosyal ön gereklerinin gelişmesinde en iyi aracın demokrasi olması gibi Demokrasi ve sosyalizm birbirinden kopmayan yapışık ikizlerdir."

Kautsky, komünist partileri askerî teşkilatlara benzetir. Sosyalist partilere benzemeyen bir şekilde, komunist partiler demokratik olarak teşkilatlanmış değil, askerî usülle teşkilatlanmışlardır. Kendi önderlerini ve sloganlarını seçmez, ama üstlerinden emirle alırlar, nihai tahlilde de Moskova'dan. Bütün ülkelerin komünistleri Moskova'nın disiplinli pretoryan muhafızıdır. *Komünizm, Rusya'nın bu günkü yöneticileri için, çarlara göre Panslavizm ne ise o olmuştur, bunun istisnası şudur ki, günümüzün komünistleri Panslavistlerin çarlara olan sadakatından daha güçlü bir bağla Moskova'ya itaat ederler."*

Bu nedenle **Kautsky** sosyalistlerle komünistler arasında, otuzlu yılların ortasında Sovyetler Birliği Nazi Almanyası karşısındaki müdafaasında kendine müttefik aradığı sıralarda komünistlerin teklif ettiği gibi bir *"birleşik cephe"* ihtimalini mümkün görmedi. **Kautsky** Sovyetler Birliği'ni insanlığın bir umudu olarak görmek şöyle dursun, onu *"köle ekonomisi"*nin yalan ve aldatmacaya dayalı bir sistemi saymıştır. Sonuç itibarıyla, birçok kişi Sovyetler Birliği'nin dünya işçileri adına konuşmasını yerinde bulurken, **Kautsky**, *Sosyal Demokrasi Komünizme Karşı* kitabını şu uyarıyla bitirdi: Rusya'da komünist diktatörlük devam ettikçe *"modern işçi sınıfının kurtuluş mücadelesine en ciddi tehdit ve en büyük tahribatı oluşturur."* Dahası, komünizm bazı önemli Avrupa ülkelerinde faşizmin zaferine iki yönden katkıda bulunmuştur: Birincisi, şiddet ve ihtilal tehdidiyle, komünistler faşistlerin şiddet ve ihtilal yoluyla tepkilerini kışkırtmış, en azından yoğunlaştırmışlardır. İkincisi, işçi sınıfı hareketini bölerek komünistler militan demokrasinin faşizme karşı direnişlerini felç etmişlerdir.

Kautsky sosyalist teorisyen ve tarihçi olarak ne ölçü-

de önemli olursa olsun, etkisi Almanya'nın siyasi geriliğinden ötürü sınırlı kalmıştır. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'da demokratik sosyalizmin başarısızlığı, birçok başka şey dışında Alman Sosyal Demokratik Partisi'nin yüzyüze geldiği ikili meydan okumayla bağlantılıdır: Birincisi, asli siyasi demokrasinin kurulması için mücadele vermek zorundaydı, çünkü Alman partilerinin birbiri arasındaki farklar siyasetin şu veya bu meselesindeki ayrılıklara değil bizatihi demokrasi hakkındaki düşünceleri arasındaki ayrılıklara dayanıyordu. İkincisi, Alman Sosyal Demokratlar, bir sosyalist hareket olarak, ülkelerinin sosyalist çizgilerde bir ekonomi bina etmesi için de ayrıca mücadele veriyorlardı. Bu *iki cepheli savaş*, siyasi ve ekonomik demokrasiyi aynı anda ilerletme gayreti, haddinden fazla bir zorluğun yüklenilmesi demekti ve Alman demokratik sosyalizminin başarısızlığı, sosyalistlerin ciddi siyasi gerilik engeli ve otoriter yönetim kurumları ile yola çıkmak mecburiyetinde oldukları diğer ülkelerde er veya geç tekrar edilmiştir. Bunun zıddına, demokrasinin hem sayıca çok insana ulaştığı, hem de siyasi görüş sahiplerinin tümünün temel kabulleri arasında bulunduğu, İngiltere, Skandinavya, Avustralya veya Yeni Zelanda gibi ülkelerde demokratik sosyalizm en elverişli gelişme şartları bulabilmiştir. Siyasi demokrasinin evleviyetle mevcudiyetine rıza gösterildiği yerlerde ancak sosyal ve ekonomik demokrasi etkin olarak ileri sürülebilir. Demokratik sosyalistler siyasi demokrasiye asla muhalefet etmemişlerdir, fakat demokrasinin siyasi alandan diğer alanlara genişlik ve yaygınlıkla taşınmasını istemişlerdir ve yönetimleri insan ilişkilerindeki ekonomik ve sosyal yönleri dikkate almaya çağırmışlardır.

On yedinci yüzyılda İngilizler siyasi otoritaryanizme başarılı bir şekilde ayaklanan ve milletin üstün otoritesi olarak Parlamentoyu kuran ilk halktı. Fransa yoluyla parlamentonun üstünlüğü yolundaki İngiliz siyasi düşünceleri Kıta Avrupası'na nüfuz etti ve deniz aşırı İngiliz asıllı yeni koloni yerleşim bölgeleri, kendini yönetmenin elden alınamaz hak ve hürriyetler olduğu mirasıyla gelişti. Demek ki, devlet

işleri alanında, on yedinci yuzyıldan itibaren, parlamenter hükümet haklı bir şekilde siyaset sanatı ve bilimine en karakteristik İngiliz katkısı kabul edildi. Şimdi, yirminci yüzyılda, Londra insan ilişkilerini yeni bir doğrultuda, demokratik sosyalizm yönünde yeniden inşa etmeyi hedefleyen dünya ölçüsünde bir hareketin sembolü haline yeniden gelebilir. Gelecek yüzyıllarda yeniliği ve âlemşümul etkisi bakımından demokratik sosyalizme kendi çağımızdaki İngiliz katkısı, daha önce demokratik siyasete İngiliz katkısıyla karşılaştırılabilir. İngiltere, Sanayi İhtilali'ne ilk adım atan ülke olduğu için sosyalist düşünceleri de ilk geliştiren ülkeydi. Sanayi İhtilali sosyalist hareketin gelişmesinde kaçınılmaz olan şehirli işçi sınıfını ortaya çıkarmıştı. Fakat en önemlisi, İngiliz sosyalizmi daha başlangıçtan demokratik olmak zorundaydı, zira rıza ile yönetim İngiliz hayatının bir parçasıydı.

İngiliz sosyalizminin kurucusu **Robert Owen** (1771-1856) bütün programını sınıf savaşı üzerine değil *kooperasyon* üzerine inşa etmişti. **Owen** iktisadi meseleleri çözmede devlete güvenmiyordu, fakat ümidini karşılıklı yardım ilkesine dayalı *gönüllü birliklere* bağlamıştı. İngiltere'de on dokuzuncu yüzyılların başlarında ilk defa kurulan üretici ve tüketici kooperatiflerini kısa süre içinde sendikalar takib etti ve her iki yeni kuruluş, kooperasyonlara olan Owenci inancın mahsulleriydi. *"Sosyalist"* ve *"Sosyalizm"* tabirleri ilk defa bin sekiz yüz yirmilerde Owenci *Cooperative Magazine*'de kullanılmıştı ve sosyalizm başlangıçta kelime anlamı bakımından *"cooperation"* demekti. Fransa'daki sosyalist düşünce (**St. Simon**, **Fourier**, **Proudhon**) İngiltere'deki gibi asli karakteri devlet aleyhtarı olan yaklaşımlardı, hatta devleti toptan kaldırıp yerine toplumu ikame etme fikri hakimdi. İlk sosyalistler hep birlikte *devlet*'in *zor*'un ürünü olduğu, buna karşılık *toplum*'un *hürriyet* ilkesini temsil ettiği yolundaki eski liberal doktrini paylaşıyorlardı.

Son birkaç kuşaktaki İngiliz ve Fransız sosyalistleri devletin kaçınılmaz önemli rolünü kabul ettiler, önceki sos-

yalist ferdiyetçiliğini ve devlet aleyhtarlığını unuttukları için değil, fakat on dokuzuncu yüzyıl başlarından bu yana sanayinin yapısı büyük ölçüde değişmiş olduğu için. Dev anonim şirketlerin gelişmesi, ilk kooperatif çözümlerin işe yaramadıkları bir mikyas meselesi ortaya çıkarmıştır. Büyük ölçekli kapitalizm küçük ölçekli özel teşebbüsün büyük kısmını yıkmakla kalmadı, aynı zamanda küçük ölçekli kooperatife dayalı sosyalizmin faaliyet alanını da daraltti.

İngiliz sosyalizminin bir başka kaynağı da endüstriyel sistemin çirkinlik ve pisliğine (sefalete) olan isyandır. **John Ruskin** ve **William Morris** gibi şairlerce başı çekilen sosyalistler, İngiltere'nin hızlı ve aldırışsız sanayileşmesinin sebep olduğu güzelliğin yıkılışıyla ilgili idiler. Kapitalizm altında çalışma kasvetli ve yeknesak hale gelmiştir ve **Morris** sanatın erkeklerin ve kadınların hayatlarına yeniden getirilmesi duygusuna yoğunlukla sahiptir ve onlara günluk hayatları ve çalışmaları içinde sanatın yaratıcı itici gücü bir fırsat olarak verilmelidir. Siyasi olarak, İngiliz sosyalizmi kumaşındaki bu iplik, hareketin ferdiyetçi ve devlet aleyhtarı eğilimlerini güçlendirmiş ve sosyalizme sanat yoluyla gelenlerin bazıları anarşizme çok yaklaşmışlardır.

Marx sahneye çıktığında, doktrinleri İngiltere'de pek az yankı uyandırdı. Hayatının son otuz dört yılını burada geçirmiş olmasına rağmen **Marx**'ın etkisi Kıta Avrupası'na, Asya'ya ve Güney Amerika'ya oldu. İhtilalci faşizm gibi, ihtilalci Marxist komünizm İngiltere'de, millete bütün olarak pek küçük dikkate değer etki yapabilen, azınlıkta kalan taraftar buldu.

Marx'ın ölümunden kısa bir zaman sonra, 1884'de Fabian Derneği kuruldu, adını Romalı bir general, **Quintus Fabius Maximus Cunctator**'dan (*"vadeyi bilen"*) alır. Fabian Derneği'nin ilk mottosu (şiarı), şöyleydi: *"Doğru vakit için Fabius'un yaptığı gibi beklemek zorundasın, ama tam vakti gelince darbeyi güçlü indirmelisin, yoksa bekleyişin boşuna ve verimsiz olur."*

Bunlar kadar Marxist olmayan sosyalist grup yoktur. **Sidney** ve **Beatrice Webb**, **Bernard Shaw**, **H.G. Wells** ve daha sonraları **Harold J. Laski** ve **G.D.H. Cole**'un önderliğinde Fabian Derneği yönetici sınıfları sosyalizme kazanmak için belirgin bir çaba gösterdi. Fabianlar Benthamite'lerin meşru torunlarıydı. Benthamcılar öncelikle kanuni, kurumsal ve siyasi reformla ilgili idiyseler, Fabianlar -sosyalistler gibi- herşeyden önce sosyal ve ekonomik reformla ilgileniyorlardı.

Fabian Essays (1889) İngiliz sosyalizmi için kalıcı ilham kaynağı oldu. Katkıda bulunanlardan biri, **Sidney Webb** şu gerçek üzerinde ısrarla durmuştur ki İngiltere'de sosyalizm *"şimdiden büyük bir kısmı bilinçsiz bir şekilde hayata geçirilmiş olan sosyal teşkilatlanma ilkelerinin bilinçli ve aşikâr bir tarzda ileri sürülmesinden başka bir şey değildir."* **Webb** daha sonra sosyalizmi *"demokratik idealin ekonomik yüzü"* olarak tanımlamıştır. Fabian Derneği'nin üye sayısı uzun süre birkaç yüzle sınırlı kalmış ve hiçbir zaman birkaç bini aşmamıştır.

Fabianlar çalışmalarını modern toplumda sayıca az bir gruba *"nüfuz"* etmeye tahsis etmişlerdir -yüksek devlet görevlileri, meslek adamları, mühendisler, teknik adamlar, memurlar, siyasetçiler- ve halka propagandayı diğer sosyalist teşkilatlara bırakmışlardır. Fabian Derneği sosyalizm davasını duygulardan ziyade vakıalar temelinde takdim etmeyi gözetmiş, en iyi uyan çalışma türünü kasten seçmeyi tercih etmişlerdir. Fabian araştırma yayınlarının yüzlerce ve yüzlerce tutan listesi tam tamına uygulanabilirlik özelliğiyle karakterize olmuş, soyut teoriye pek az eğilim gösterilmiştir. Fabian Derneği metafiziğin nazenin havasını koklayan yüce entellektüel rakımlarda pek dolaşmamış ama burnunu her zaman kanala yakın tutarak derhal sonuç alınabilecek ve özgül şartlara *deva olacak* çabalara girişmiştir. Daha başlangıcından Fabian Derneği'nin çalışmaları -İngiliz sosyalizminin nihai başarısı kastıyla- oyuna vakıaların yön vereceği ve in-

sanların sosyal meselelere aklı uygulayabileceklerinin barışçı yolla iknası temelinde yurümüştür. 1945 genel seçimlerinde 394 İşçi Partisi milletvekilinin 229'u Fabian Derneği üyesiydi ve hükümetin yarısından çoğu Fabian'dı. Fabianizmin karakteristik yöntemi *"sızma,"* sonunda meyvasını vermişti.

Bunun tersine, 1945'den önce Avam Kamarası'nda komünistler bir sandalyeye sahipti. O yıl yapılan genel seçimlerde komünistler temsil güçlerini yüzde bir artırarak 640'da birden iki sandalyeye çıktılar. 1950 seçimlerinde İngiliz komünistleri Avam Kamarası'ndaki her iki yerlerini de kaybettiler.

Amerikalılar için Marxist komünizmin ilkelerini bilmek ne kadar önemliyse, demokratik sosyalizmin, bilhassa Britanya'da geliştiği şekliyle, ana fikirlerini doğru anlamak bundan daha da hayatidir. Son yarım yüzyılda bütün dünyada eğilim daha çok kamu sorumluluğu ve toplu eylem yönündedir. Birleşik Devletler'de bu eğilim **Woodrow Wilson**'un Yeni Hürriyet'inde ve **Franklin D. Roosevelt**'in New Deal'inde ifadesini buldu. Bir kuşak öncesine kadar Birleşik Devletler'de emek, sosyal güvenlik ve eğitim gibi alanlarda hoş görülmeyen müdahale, tedricen kamu tarafından âdil, haklı ve kaçınılmaz sayılmaya başlandı.

Kapitalist medeniyetin korunmuş son adası olan Amerikan ekonomik sistemi eğer daha çok kamu faaliyeti ve sorumluluğu yönünde gelişecekse, Rusya değil, Britanya Amerikalı gözlemcinin hangi deneylerin niçin yapıldığını göreceği bir laboratuvar görevi üstlenecektir. Birleşik Devletler sosyalizm yönünde ilerleyecekse, İngiltere'deki gibi yavaşça ilerleyecektir, komünist Rusya'daki gibi bir gecenin ertesinde büyük değişiklikle değil; sosyalizm yönünde her adım ihtilalci milislerin baskısıyla atılmayacak, kongre tarafından onaylanarak kabul edilecektir. Rusya'mn iktisadi meselesi, büyük ölçüde tarım toplumu kalmış ve siyasi tecrübeleri olmayan bir ülkede sanayinin inşası idi. Birleşik Devletler'de demokratik sosyalizmin meselesi, Britanya'da olduğu gibi

okuma yazma oranı yüksek, teknik know-how sahibi ve demokratik siyaset ve yönetim tecrübesi geçirmiş bir millette anahtar endüstrileri *millîleştirmek*tir. Dahası, 1917'de Rusya'nın orta sınıfı hemen hemen yokken, Birleşik Devletler'de, İngiltere'de olduğu gibi, sosyalizmin yeterli orandaki meslek adamını, menajeri, teknisyeni, idareciyi ve bilim adamını işlerin kapitalizmde olduğundan daha iyi yürüyeceğine inandırması, ikna etmesi gerekecektir.

İngiliz sosyalist hareketinin çok hürriyetçi oluşu sebebiyle, bir kişiye veya bir kitaba hakikatin ve dogmanın kaynağı olduğu telakkisiyle bakmak zordur. İngiliz sosyalist hareketinin gücü onun felsefesinden ziyade ahlâkında yatar. İngiliz tarihinde ilk çoğunluk sahibi İşçi Hükümeti'nin Başbakanı **Clement R. Attlee** (1883-1967) İngiliz sosyalizminin karakterini inancıyla yansıtır. Londralı, hali vakti yerinde bir hukuk müşaviri ailesi içinde doğmuş bulunan **Attlee**'nin ilk çevresi rahat, muhafazakâr, dindardı ve eğitimini Haileybury ve Oxford'da almıştı. Oxford'da **Attlee** modern tarih ve hukuk üzerine yoğunlaşmışsa, fakat dikkat çeken bir öğrenci veya öğrenci hareketlerinde liderlik yapan biri değildi. 1905'de Doğu Londra'nın fakir mahallelerinde sosyal çalışmaya başlayıncaya kadar içinden çıktığı çevrenin ortodoks muhafazakâr görüşlerine sahipti. Sefaletle yüz yüze gelişi **Attlee**'nin bütün bakış açısını değiştirdi ve bir çıkış yolu olarak sosyalizme yöneldi. Daha sonra kendinden bahisle: *"Karl Marx'ın mantığıyla dönüş yapmadım"* demiştir; onun sosyalizme dönüşünde itici güç, sahip olduğu dinî duygudur; bu duyguyla, çahşan insanların sefalet ve aşağılanmalarından etkilenmiştir. Kitapların incelenmesi değil, sayısız günlük tecrübedir onu sosyalist yapan. Öyle ki, bir keresinde küçük bir kıza eve çaya gitmek zorunda olduğunu söylediğinde, kız ona *"Ben eve acaba evde çay var mı, bakmaya gidiyorum"* demiştir.

Attlee'nin Londra'nın Doğu Yakası ile olan işbirliği pratik sosyal çalışmayla sınırlı kalmadı. Sosyal çalışmadan

siyasete geçti ve 1922'den itibaren Avam Kamarası'nda bir işçi sınıfı seçim bölgesi olan Limehouse'ın temsilciliğini yaptı. Doğu Yakası'yla uzun süren beraberliği uzun yıllar yoksullarla birlikte çalışıp yaşayan **Attlee** için derin bir tatmin ve mutluluk kaynağıydı. Her çeşitten insanla olan günlük temasların ona siyasi anlayışına sağlam bir deneyim temeli sağlayan yoksulların ihtiyaçlarını ve duygusal yapılarını anlama imkânı verdi. 1935'de **Attlee** İşçi Partisi'nin başına seçildi ve on yıl sonra 1945'de Avam Kamarası'nın üçte ikisini oluşturan İşçi Partisi çoğunluğunun desteğiyle Büyük Britanya'nın Başbakanı oldu.

Attlee İşçi Partisi'nin ne sağ ne de sol kanadına mensuptu, fakat aşırı sağ veya sol gibi her iki bölünmenin de çıktığı kadar sesi çıkmayan, mamafih hareketin hayatiyet ve sağlamlığını oluşturan geniş durgun merkezin temsilcisiydi. **Attlee** *Dünden Bugüne İşçi Partisi*'nde (1937) şunları yazdı: *"Hareket içindeki bütün yıllarım boyunca beni en çok çarpan şey partinin gücünün fertlerin parlaklığına değil, safların niteliğine bağlı olmasıdır. Ülkede baştan başa Parti'nin gündelik işlerini yapan erkek ve kadınların fedakârlıkları, idealizmi ve hareketin gelişmesinde teoriler değil, o görüşleri savunan insanların hayatları gerçekten hesaba katılacak şeylerdir."*

Attlee'nin sosyalist hareketın saflarındaki insanlara olan inancı, **Lenin**'in, işçilerin çoğunluğunun kapitalist bir toplumda doğru düşünmek ve davranmak yeterliğine sahip olmadıkları ve bu yeteneğe ancak bir azınlık -bir profesyonel ihtilalci grubu- kapitalist sistemi kuvvet zoruyla yıktıktan sonra sahip olacakları yolundaki inancından kesinlikle farklıdır. **Attlee**'nin, sosyalistlerin nasıl bir hayat yürüttüklerinin tuttukları teoriden önemli olduğunu vurgulayışı da, aynı zamanda, dikkate değer şekilde **Lenin**'in parti doktrininin *"doğruluğu"* takıntısından farklıdır. Öyle ki, komünist edebiyatta en hakaretâmiz sıfatlar doğru parti çizgisinden *"sapmacılara"* karşı yakıştırılmıştır, onlara *"Trotsky"*, *"Bukharin-*

ci" "Zinovievci" denmiştir, ama karakterleri ve tutumlarının ne olduğuna hiç önem verilmemiştir.

Birçok Avrupalı ve Amerikalı sosyaliste şaşırtıcı gelebilir ki, **Attlee**'ye göre *"Sosyalist hareketi inşa eden etkiler arasında ilk yeri dine vermelidir. İngiltere on dokuzuncu yüzyılda İncil okuyanların bir milletiydi. Bir İngiliz'in eline İncil tutuşturmak çok tehlikeli bir iştir. O orada, kendini bazı dinî, sosyal veya ekonomik doktrin vaizi kılacak materyali bulacaktır. Bu ülkede birçok dinî mezhep bulunması ve çok kişinin çeşitli akideler taşıması bunu gösterir."* Birçok Avrupa ve Latin Amerika ülkesinde sosyalizm ve din birbirinden çok ayrı iki dünya olarak kabul edilir. En iyi ihtimalle bu iki dünya savaşmayan tarafsızlıkla varlıklarını sürdürürler ve en kötü ihtimalle açık savaş halindedirler. Papa **XI Pius** bu vakıayı her yıl yayınlanan *Quadragesimo anno*'da (1931) tartışmaya yer bırakmayacak şekilde şu uyarıyı dile getirirek belirtmiştir: *"Hiç kimse aynı anda samimî bir Katolik ve gerçek bir Sosyalist olamaz."* İngiltere dinin sosyalist inancı beslediği ve **Attlee**'nin dediği gibi sosyalizme ilk etkide bulunduğu birkaç ülkeden biridir. Şunları da ilave eder **Attlee**: *"Sosyalist kürsülerden dile getirilen İncil pasajları, muhtemelen diğer partilerinkinden fazladır"* ve *"Britanya'dan bir köy papazının kendini komünist ilan etmesi ve milyonlarca inançlı Katoliğin İşçi Partisi'ni desteklemesi"* mümkündür.

II. Dünya Savaşı'ndan önce Nazi-faşist propaganda, faşizm ve komünizm arasında bir tercih yapmanın son tahlilde kaçınılmaz olduğunu öngördü ve buna paralel olarak dünyayı Berlin-Roma-Tokyo Mihveri'nin Yeni Düzeni yoluyla kurtarmayı teklif etti. Bu propagandanın etkili olduğu 1937'de Attlee cehennem ve lanetlenme arasında tercih yapmanın tek seçenek olduğunu reddeden şu sözleri yazmıştır: *"Bu ülke hem Faşizmi hem de Komünizmi saf dışı ederek, inanıyorum ki, dünyaya toplumun kendini yeni şartlara yeni ilkeler üzerinde nasıl uyarlayabileceğinin, sürekliliği akamete uğratmaksızın ve şiddet ve hoşgörüsüzlük sergilemeden örneği-*

ni sunabilecektir."

Attlee'ye göre Komünist Partisi *"hür bir temsilci"* olmayıp Moskova'daki Komünist Enternasyonal'in emirlerine uyan bir tâbidir. **Attlee**, komunizmin bütün felsefesinin *"iktidarın etkin bir azınlık tarafından ele geçirilmesi"*ne dayandığını ve Komünist Partisi'nin *"sıradan insanlara üstun olanların -gerçekte, entellektüel bir aristokrasinin- yönetimine inandığını"* söylemiştir.

Attlee aynı zamanda İngiliz İşçi Partisi'nin aslı bakımından işçi sınıfı partisinin baskın olduğu, millî bir parti olma yolunda ısrarlı gelişmeler kaydettiği ve *"Üst sınıflardan birçok ferdin" "kapitalizmin ahlâk dışı ve adaletsiz temelini"* anlamaları üzerine sosyalist harekete katıldıkları noktasını vurgulamıştır. İngiltere'de ne Muhafazakâr ne de Liberal Parti hiçbir zaman bir sınıf partisi olmamışlardır ve İşçi Partisi aynı geleneği devam ettirmektedir. Herhangi bir olayda, iki parti sisteminin anayasal mekanizması, göreve talip hangisi olursa olsun, sadece bir sınıfın, bir kesimin veya bölgenin çıkarını gözeten tavır almasını imkânsız kılmaktadır.

Liberal Parti'nın İngiltere'de fiilen ortadan kalkışı liberalizmin zayıfladığını değil, diğer iki partinin aslen Liberalizmin ilk idealini benimsediklerini gösterir: Ferde tam saygı. Sosyalist hedefleri tartışırken **Attlee** *"İlk belirtmek istediğim nokta şu ki, Sosyalizmin amacı ferde en büyük hürriyeti vermektir"* der ve devleti putlaştırma kavramını reddeder. **Attlee** 1945'de başbakan olduktan çok kısa bir zaman sonra, 12 Eylül 1945'de Sendikalar kongresinde yaptığı konuşmada: *"Demokrasi bir çoğunluk yönetimi değildir, fakat azınlık haklarına gereken saygıyla çoğunluk yönetimidir. Bunun anlamı, çoğunluğun iradesi üstün çıkarken bütün bakış açılarının kendilerini ifade etmede fırsatların tamamını kullanmalarıdır. Bunun anlamı muhalif kanaatlerin hoş görülmesidir. Nerede azınlık kanaatlerinin baskı altına alınması varsa, orada gerçek bir demokrasi yoktur."* Bu liberal demokrasi kavramı **John Stuart Mill**'e ve **Locke**'a uzanır, **Marx**'a değil.

Britanya'nın demokratik sosyalizmi, siyasete liberal yaklaşımı tamamen kabul eder ve onaylarken, modern sınaî toplumun *iktisadi* teşkilatlanmasında liberal yaklaşımı reddeder. Ondokuzuncu yüzyıl ekonomik *laissez faire*'i yüzyıldan fazla bir zamandır Demokratik Sosyalistler tarafından reddedilmişti, fakat **Keynes**'in ve Keynesçilerin son zamanlardaki teorileri sosyalizmin yerini alacak görüşler değildir. **Keynes**'in teorilerinin demokratik sosyalizmden hangi bakımlardan ayrıldığı, **G.D.H. Cole**'un *Sosyalist İktisat* (1950) adlı kitabının merkezî meselesidir.

Cole (1889-1950) yaratıcı düşüncenin felaketi olan aşırı uzmanlaşma musibetinden kaçabilen ender modern sosyal filozoflardan biridir. Bir filozof olarak başlamıştır ve felsefe eğitimine getirdiği üslup ve düşüncedeki açıklığı ve kesinliğiyle hâla yankı uyandırmaktadır. **Cole** felsefeden, iktisada, tarihe ve siyaset teorisine geçmiştir, her zaman zihninde insan ilişkilerinin karmaşıklığını ve inceliğini tutarak ve sosyal meselelere insan refahının meseleleri olarak bakarak. Çağının en verimli yazarlarından biri olarak (kitapları arasında esrarlı ve merak uyandıran romanlar vardır) **Cole** I. ve II. Dünya Savaşları arasındaki kuşak üzerinde büyük etkide bulunmuştur. **Cole**'ün eserlerinden çoğu karısının, **Margaret**'in, katkılı beraberliğiyle ortaya çıkmıştır ve *"Cole'lar"* Britanya'da gitgide bir kuşak önce *"Webb'ler"*in olduğu gibi bir kurum haline gelmiştir. **Webb**'ler gibi **Cole**'lar da Fabian Derneği'nde etkin çalışmalarda bulundular ve **G.D.H. Cole** II. Dünya Savaşı'ndan önce uzun yıllar Derneğin başkanlığını yapmıştır.

Bir iktisatçı ve sosyalist olarak **Cole** *"İktisadi düşüncedeki **Keynes** ihtilali"*ni hoş karşılar işe yaradığı kadarıyla, ama fazla da işe yaramaz: *"Keynesçilik, nihayet, son tahlilde, kapitalist toplumun işleyişindeki bazı göze çarpan kusurları tedavi etmekten ziyade, dengelemenin çok geliştirilmiş bir mekanızmasıdır."* İktisadi istikrar **Cole**'e göre sadece Keynesçi palyatiflerle elde edilemez ve devlet -kamu karşısında so-

rumlu memurlar aracılığıyla- üretim aygıtının büyük bir kısmına sahip olmalı ve yönetmelidir. Mamafih, **Cole** üretim araçlarının tamamen devletleştirilmesine karşıdır. Sanayinin *"kamu sektörü geri kalanlara yön verecek genişlikte olmalıdır, özel ellerdeki sanayi kamu girişiminin çerçevesi içinde işler kılınmalıdır, tersi olacağına."* Ayrıca, bir liberal demokrat olarak **Cole**, sosyalleştirmenin tek aracı olarak devletleştirme karşısında uyanık olunması gerektiğini belirtir ve kamu girişiminin kooperatifçi ve mahalli özelliğine ağırlık verilmesini vurgular.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra bir askerî güç olarak totaliter faşizm bitmişti ve hür demokratik milletlere meydan okumanın başını totaliter komünizm çekiyordu. Komünist bakış açısına göre ne faşist, ne liberal kapitalizm arasındaki fark önemliydi, ne de demokratik kapitalizm ile demokratik sosyalizm arasında büyük bir fark vardır: Kendinden başka hakikat tanımayan ihtilalci komünizmin hepsi düşmanıydı. Askerî ve diplomatik olarak komünist enternasyonal propagandanın hedefi Birleşik Devletler oldu, oysa ideolojik olarak baş hedef bilhassa Büyük Britanya'da uygulandığı şekliyle demokratik sosyalizm idi. Demokratik sosyalizmin belli başlı düşüncelerinin, bilhassa II. Dunya Savaşı sonrası saldırılarıyla bağlantılı olarak yeniden bir ortaya konuluşu, **Lord Lindsay**'in *İngiliz İşçi Hükümeti'nin Felsefesi*'nde (1949) bulunabilir. Bu metin **F.S.C. Northrop**'un düzenlediği *İdeolojik Farklar ve Dünya Düzeni* sempozyumuna yaptığı katkıdır.

Lord Lindsay (1879-1952) Oxford Üniversitesi'ndeki Balliol College'in Başkanı ve Büyük Britanya'daki önde gelen siyaset filozoflarından biriydi. Fabian Derneği'ne üniversite öğrencisiyken 1900'de girdi ve kısa zamanda yetişkinlerin eğitiminde etkin görev aldı; siyasi felsefede başlıca ilgisi *topluluk* ve topluluğun yirminci yüzyılın karmaşık sınaî şartları altında korunup güçlendirilmesi meselesiydi. **Lindsay**, sosyalizmde, birlikte çalışıp, birlikte hayattan tad alma yönünde hareket eden hür erkek ve kadınların bir topluluğunu in-

şa etme imkânını görüyordu. Savunduğu şuydu ki, *"Eğer toplum bir anlam sahibiyse, bu, toplu hayat olsa gerekti; toplu hayat ise toplumun bütün üyelerinin paylaştıkları bir şeydir ve bu paylaşım için gerekli şartlar herkesin eli altında olmalıdır."* Gelir eşitliği gerçek bir topluluğun ön gereği değildir: *"Temin edilmesi gereken, bir erkek veya kadının toplumda etkin üye olmasına yetecek asgari şartlardır. Katılınması istenen toplum bir demokratik toplumdur ve bu yüzden ona katılmak, dostluğu herkesle birlikte yaşamak anlamına gelir."*

Lindsay, Attlee gibi İngiliz demokrasisinin dinî arka planı (zemini) ile kesin bir ilgi kurar, bilhassa hukümet ve idareye hür kiliselerin, mutabakatsızların etkisine dikkat çeker: *"Sendikalar mutabakatsızların dinî teşkilatlarının devamıdır ve (Mutabakatsızlar) hür kiliseler; aristokrasiler ve Anglikanlar tepedeyken İngiliz toplumunun demokratik yarısı idiler. Siyasi ve sosyal konularda bu ikilik (düalizm) büyük ölçüde ortadan kalktı veya bir ölçüde zıtlıkları çoğu yerde yumuşatıldı. fakat sanayide on dokuzuncu yüzyılın düalizmi, ikiliği yeni ve daha yoğun bir biçim aldı."*

Lindsay sosyalistler arasında yaygın olan bir yanlış anlayış karşısında uyarıda bulunur: Demokrasi meselesi millîleştirmeyle (devletleştirmeyle) basitçe çözülebilir. Her ne kadar devletleştirme idarî kadronun parlamento yoluyla topluluk karşısında hesap verir kılınmasını sağlamakta ise de, millîleşmiş bir endüstride iç yönetim meselesi -idari kadroyla emekçiler arası ilişkiler- çözülmemiş olarak kalır. Devletleştirmenin fiilî tecrübelerinden önce bu ayrım bizzat sosyalistler için bile sarih değildi, fakat 1945'den bu yanaki tecrübeler gösterdi ki, bir sınaî kuruluşu veya bir hizmet sektörünü devletleştirmek onun işçi yonetici meselesini çözmekten çok daha kolaydır. Sosyalizm sadece devlet eliyle kurulamaz, çünkü *"Demokrasinin arkasındaki özgün ideal tecrübe, küçük demokratik topluluğun işleyen tecrübesidir."* Küçük toplulukta *"biz"* ve *"onlar"* arasında, geniş toplumda, devlette olduğu gibi bir uçurum yoktur. Fakat **Lindsay** İngiliz demok-

ratik sosyalizmindeki sağduyu ve deneyciliğin kendini devlete hastalıkları ve meseleleri doğunca herşeyi halleder gözüyle bakma doktriner hazırcılığından koruyacağı umudunu taşır ve *"Kooperatif hareketin İşçi Partisi içindeki ortaklığın, onların, endüstriyi demokratik kılmanın devletleştirmeden başka yolları bulunduğuna dair inançların timsali olduğunda"* ısrar eder.

Isveç, Danimarka, Norveç, İsrail ve diğer ülkelerdeki tecrübe sosyalizmin küçük, kendini yöneten topluluklar ve birlikler içinde kooperatifçi çizgide kurulabileceğini göstermiştir; bu yolla devletleştirmeyle birlikte gelen tektiplik ve merkezîleştırmenin zararları giderilebilir. Devletleştirme, sanayilerin ve hizmetlerin topluluk yararına *sosyalleştirilmesinin* sadece bir biçimidir. Sosyal ve ekonomik demokrasinin liberal mirası onu devletin tuzaklarından korur, tıpkı geçmişte siyasi demokrasiyi bazı tehlikelerden koruduğu gibi. Demokratik sosyalizmin amacı insan hürriyetidir; sanayinin devletleştirilmesi bir araçtan başka bir şey değildir, bu amaca varmak içindir ve bu amacın aracı olma özelliğini hep koruyacaktır.

Sosyalizme karşı ileri sürülen müzmin (yerleşmiş) iddialardan biri onun komünizme giden ilk adım olduğu ve komünistin tarifinin *"acele eden sosyalist"* olduğudur. Demokratik sosyalizm veya geçiş halinde kapitalizmin komünizme karşı bir antidot olup olmadığına deneylerin gösterdiğiyle karar verilebildi. II. Dünya Savaşı'ndan önce komünizm yalnızca bir ülkeye hakimdi. Rusya ve sadece zayıf sosyalist hareketleri olan ülkelerde etkiliydi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra komünizm, yönetimini demokratik sosyalist hareketlerin kanun dışı sayıldığı ve fiilen bastırıldığı Doğu Avrupa ve Çin gibi Avrupa ve Asya bölgelerinde kurdu. Batı Avrupa'da komünist partiler Fransa ve İtalya gibi, çok hızlı bir şekilde özel teşebbüse geri dönen ülkelerde yaygınlık ve güç sahibi oldu. Tersine, tamamen veya ağırlıklı olarak sosyalist hükümetlerle yönetilen İsveç, Norveç, Danimarka, İngiltere, İsra-

il gibi ülkelerde veya Hollanda, Belçika, Uruguay ve Şili gibi gözüpek sosyalist katkılı koalisyon hükümetlerinin olduğu ülkelerde komünist partileri sürekli olarak geriledi.

Komünizmin gücü demokratik sosyalizmin gücüyle ters orantılıdır. Bazı milletler hür teşebbüs sistemini uygulamaya devam edip, sınırları içinde sosyalizmi reddedebilirler. Yine de hür milletlerin uzun vadeli menfaatleri açısından -dünyada hürriyetin ve barışın kazanması- demokratik sosyalizm beynelmilel komünizme en güçlü ideolojik muhalif olduğunu ispat edecektir. Kapitalizm başlıca siyasi hürriyetle ilgilenir ve sosyal ve ekonomik eşitliğe nispeten ihtimam göstermez. Komünizm ekonomik hürriyeti hedeflemekle birlikte siyasi hürriyete acımasızca muhalefet eder ve onu yıkar. Demokratik sosyalizm hem kapitalizme hem komünizme yönelmiş çağdaş meydan okumadır, çünkü siyasi hürriyeti sosyal ve ekonomik eşitlikle ahenge götürme gayretindedir.

Şimdiye kadar, demokratik sosyalizm sade İsveç, Norveç, Danimarka, Yeni Zelanda. Avustralya, Ingiltere gibi dünyadaki en güçlü siyasi hürriyet geleneğine sahip olan ve bunu kamu hayatındaki yüksek bağlılık standartıyla eşleştiren ülkelerde başarılı oldu. Sosyalist doktrine giden yol basit olabilir, fakat sosyalist gerçeklik karmaşıktır: Demokratik sosyalizmin yalnızca siyasi bakımdan en çok olgunlaşmış ülkelerde gelişip yönetimi alması bir tesadüf değildir. Halbuki faşizm gibi totaliter komünizm de siyasi bakımdan daha az tecrübe sahibi olan ülkelerde kök salabilmiştir. Onların siyasi demokrasi gelenekleri pek istisnalı değil ve yönetme standartları da pek yüksek değil.

Eğer siyasi demokrasi başarısını düşünceye, çabaya, iyi niyete ve yurttaşlarının karakterine borçluysa, siyasi hürriyetten fazlasını isteyen ve bütün insan ilişkilerinde demokrasiyi gerçekleştirmek isteyen bir topluluğun daha çok düşünceye, çabaya, iyi niyete ihtiyacı vardır ve yurttaşlarının karakteri daha da yüksek olmak zorundadır. **Eflatun**'un *Devlet*'te gösterdiği gibi hiçbir toplumsal veya siyasi teşkilat-

lanma onu meydana getiren erkek ve kadınların niteliğinden daha iyi olamaz. Demokratik sosyalizm tasarısının nihai kaderi, bu sebeple, böyle bir tasarıyı hür insanlığın gelecek aşaması sayan kimselerin üstün niteliklerine bağlı olacaktır.

REFAH DEVLETİ

Devletin asli mahiyeti refah kavramını özünde taşır Devletin biçimi veya hedefi ne olursa olsun -ister demokratik veya totaliter, ister cumhuriyetçi veya monarşik, ister komünist veya faşist, ister kapıtalist veya kollektivist olsun- bütün topluluğu hakim öyle güçlü bir duygu yeterince kaplamalıdır ki, kendi refahına, yönetimin işleyen organları tarafından etkili bir şekilde hizmet edilmelidir. Hatta *laissez faire* çağında bile, devlet dogmatik *laissez faire* teoristlerinin kabul edebilecekleri[illegible]den çok daha fazla refah fonksiyonu ifa etmiştir. Modern iktısat biliminin kurucusu **Adam Smith** *Milletlerin Zenginliği*'nde (1776) güçlü bir *laissez faire* felsefesi takdim etmiştir, ama bu, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda **Adam Smith**'in kendi kendilerine şahidi ve takipçisi olmayı seçmiş kişilerin irtikap ettikleri *laissez faire*'in doktriner karikatürü değildir. Yani, **Smith** servet toplamanın insan varlığının ne tek ne de asıl amacı olmadığının her zaman bilincindeydi. Hele onun *savunma servetten önce gelir* (defence comes before opulence) ünlü sözü devletin ilk görevinin çok ağır mali fedakârlıklar gerektirse bile yabancıların saldırılarına ve köleleştirme niyetlerine karşı halkın hürriyetini korumak olduğunu hatırlatan bir anıt gibi durur. İkinci olarak, **Smith** devletin toplumun her üyesini bir diğer üyenin adaletsizlik ve baskısına karşı koruma görevini tanımıştır. Hakkaniyet

ve eşitliğe dayalı hukuk ve adaletten mahrum bir toplulukta hiçbir gerçek refah bulunamaz ve kanuni güvenliği ve yurttaşlar arasında kayırmazlığı sağlamak devletin görevidir. Üçüncü ve belki de refah devletinin modern teorisi açısından en önemlisi olarak, **Smith**, devletin topluma geniş manada faydalı olacak kamu işlerini ve kamu kurumlarını inşa etmek ve muhafaza etmek görevi olduğunu ileri sürmüştür; bu kurumlar kâr beklentileriyle harekete geçirilmedikçe hiçbir birey veya az sayıda bireyler topluluğu tarafından kurulup korunmayacaklardır. Yollar, limanlar ve kanallar gibi temel faydalı işler için sorumlu oluşuna ilaveten devlet **Adam Smith**'e göre halkın eğitimi ve halk sağlığı (salgınların yayılmasına karşı korunma çalışmaları gibi) ile bilhassa ilgilenmelidir. Sonuç olarak, pazarın fiyat mekanizmasına hükümetin karışmasına genel anlamda karşı çıktığı halde, **Smith** yine de insan ihtiyaçlarının iktisadi kanunlar ve çıkarlardan önce geldiği durumlar bulunduğunu anlamıştır; meselâ, eğer ekmek tedariki bir tekelin hakimiyetindeyse, **Smith** devletin ekmek fiyatını halkı haksız sömürüye karşı korumak gayesiyle tespit etme imtiyazına sahip olması gerektiğini savunmuştur.

Geniş anlamda, refah kavramı modern iktisatçıların laissez faire'i tebarüz ettirdikleri halde şu veya bu gerekçelerinde ileri sürülmüş değil, fakat onların bütün olarak bakış açıları içine giren bir kavramdır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl başlarının klasik iktisatçıları iktisadi tahlillerini ve iktisat politikalarını rasyonalizmin sağlam temeline oturtmayı gözetmişlerdir. Bu temeli baskıcı siyasi denetimin akıl dışı yüklerinden kurtarmak, çok eski çağlardan kalma âdet ve alışkanlıkların felç edici etkisinden ve farklı teolojik sistemlerin çatışmalarından salim kılmak istemişlerdir. Bağımsız bir iktisat bilimi kurma çabası insan bilgisinin sınırlarını bütün cephelerde genişletme yolunda üstün çıkan arzuyla genel olarak iştirak halindedir, fakat bu istek iktisadi refahın bu yolla çok sayıda insanın hizmetine sokulmasını bekleyen ahlâkî telakkilerle de harekete geçirilmiştir.

İktisadi tahlili iktisat politikasıyla bağlantılı kılan anahtar kavram fayda idi. Fayda sağlanabilirse hiçbir siyaset veya kurum bütün zamanlar ve yerler için mutlak geçerliliğini ilan edemezdi ve fakat her teklif veya görüş insan mutluluğuna yaptığı nihai etki ölçü alınarak değerlendirilebilir, hükme bağlanabilirdi. Uzun süre, klasik iktisadın sözcüleri insan mutluluğunun *laissez faire* ilkeleri uygulandığı takdirde elde edilebileceğini öne sürmüşler, hiç olmazsa bunu ummuşlardır. Fakat, **Adam Smith**'den **John Stuart Mill**'e kadar klasik iktisadın kurucuları ümitlerinin katı entellektüel dogmalar haline gelmesine izin vermemişlerdir. Bilhassa, gerek **Jeremy Bentham** ve gerekse daha da güçlü biçimde **John Stuart Mill** bakış tarzlarının dikkate değer bir değişimine katlanmış, bunu göze almışlardır. Onların *laissez faire*'e nispeten aşırı bağlılıklarıyla ortaya çıkan durum on dokuzuncu yüzyıl sınaîleşmesinin halkın günlük hayatına olan etkisiyle tecricen değişime uğramış ve hem **Bentham**, hem **Mill** yirminci yüzyıl refah devleti anlayışına çok yakın bir sosyal ve siyasi felsefeyi benimsemişlerdir. Böyle iken, şunu hatırlamak önemlidir ki, *laissez faire*'den devletin daha müspet rolü kavramına dönerken, **Bentham** ve **Mill**, kullanılan araçların mahiyeti değişse de insan mutluluğu hedefini zihinlerinde açıklıkla tutmuşlardır.

Klasik Batılı liberalizm hareketinin ardındaki güçler *laissez faire*'den refah devletine kadar iktisadi, siyasi ve psikolojikti. On sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında tarım, ticaret ve iş alanında hüküm yürüten iktisadi birim nispeten küçüktü ve çoğu kez bir ailenin işletmesinde; idaresinde ve mülkiyetindeydi. O zamanlar insanların istedikleri, hükümet baskısının cehalet ve müdahalesinden kurtulmaktı; iş adamı kendi başına bırakıldığı takdirde işini daha iktisadi ölçülerde yürütebilecek hem de bağımsızlık ve kendini tatma gibi ruhî tatminler elde edebilecekti. İktisadi bağımsızlık için duyulan ruhî arzu nispeten küçük boyutlarda en etkili şekilde işleyen birimin teknolojik gerçekliğine tetabuk ediyordu. On sekizinci yüzyıl *laissez faire*'inin mantığı-

nın ardında bağımsız çiftçiler, zanaatkârlar ve tüccarlardan oluşan bir toplum gerçekliği vardı.

Fakat endüstri fabrikalarda maddi temsilciliğini ve anonim şirkette hukuki temsilciliğini kurarak yüksek bir gelişmeye uğrayınca, nüfusun büyük bir kısmı madenlerde, fabrikalarda, bürolar ve çiftliklerde çalışmakla o güne kadar bilinmeyen boyutlardaki bir bağımlılık içinde kaldı. Hatta görünüşte bağımsız kalanlar bile -küçük dükkan sahipleri ve küçük çiftçiler- kendilerini endüstrinin, bankaların ve sigortaların devasa girişim çarkına tedricen bağımlı buldular. İş çevrelerinin geniş gayri şahsi gücü, özel yatırım kararları ve hükümetlerin mali politikaları milyonlarca erkek ve kadının bir işte çalışacaklarının veya işsizliğin iktisadi sefalet ve ruhî aşağılanmasına muhatap olacaklarının belirleyicisi oldular ve aynı kuvvetler onların gelir ve ücretlerinin ne kadar olacağını tespit edebildiler. Ferdin çaresizliği beklenmeyen hastalık veya ölümlerin kendine veya ailesine ulaştığı zamanlarda zirveye ulaştı. Özel yardım ve ianelerin bu hastalıklı durumların imdadına yetişemeyişi, bunalım dönemlerinde, milyonlarca eve aynı anda ulaşmanın imkânsızlığı, devleti, diğer bütün aile ve mahalli topluluk kaynakları yetersiz kalınca ferde yardım edecek tek [araç] işleyiş halindeki güç durumuna getirdi. Bu anlamda refah devletini kabul etmek, yirminci yüzyıl iktisadi hayatında insanların çoğunun ücret ve maaşla geçinen kimseler olduğunu, yani iktisadi bakımdan bağımlı oldukları iktisadi ve teknolojik gerçeği tanır olmak demektir. İktisadi gelişmenin ışığında görüldüğünde, refah devletinin amacı (diğer kurumlar gibi, meselâ sendikalar) günümüz iktisadiyatında kaçınılmaz olarak ferdi tehdit eden iktisadi bağımlılık ve çaresizliğin zararlı etkilerini azaltmaktır.

Refah devletinin tekamülünün arkasındaki ikinci güdücü kuvvet *siyasi*dir. Yirminci yüzyılda birçok Batılı ülkede zirvesine varan âlemşümul oy hakkı suretiyle halkın oy vermede daha çok etkin oluşu yüzünden, seçmenler oy verme

hakkının sadece Parlamento'ya veya Kongre'ye temsilci göndermekle değil, aynı zamanda geniş sosyal ve ekonomik iktidarlar hakkında karar vermeyi de içine aldığını keşfettiler. Genişleyen oy hakkının ilk safhasında, halk hâlâ devlet hizmetine *"daha iyileri"* seçmeye ve bu seçimlerinde adayların sevk kabiliyeti ve düşüncesini ön plana almaya şartlandırılmışlardı. Fakat zaman geçtikçe insan yığınları öğrendi ki, ihtiyaç ve fakirlikle malûl geleneksel yaşama şartlarını iyileştirmede, oy hakkı güçlü bir siyasi araçtır. Kim daha çok sayıda seçmene artan sosyal ve ekonomik faydalar vadederse kamu hizmetine seçilmede daha büyük bir şansı elinde tutar ve kim bu vaadlerine uygun yaşarsa seçimde daha da büyük bir şans temin eder. Bu vakıa İngiltere ve Birleşik Devletler'deki büyük iki partinin gittikçe artan benzerliği ardında yatan temel sebeptir. İngiltere'de Muhafazakâr Parti ve Birleşik Devletler'deki Cumhuriyetçi Parti, İşçi Partisi ve Demokratlar gibi kendilerini refah devletinin felsefe ve pratiğine bağlamışlardır; bu yaklaşımın birçok karmaşık sebebi vardır fakat 'ek ana sebep sosyal ve ekonomik güvenlik ve refahın geniş programına karşı duyulacak düşmanlık veya ilgisizliğin, aldırışsızlığın siyasi başarıya ister istemez aşılamaz bir engel koyacağının kesinlikle anlaşılmış olmasıdır.

Refah devletinin gelişmesinin ardındaki üçüncü kuvvet *psikolojik*tir. Dünyanın hiç bir yerinde -az gelişmiş ülkelerde olduğu kadar gelişmiş ülkelerde de- halk sefalet ve ihtiyaç içinde bulunmayı kaderin değişmez düzeni olarak kabul etmek istemedi. Dinin etkisinin azalması, gelecek dünyada daha iyi bir hayat vaadinin insanın zihninde eskisi kadar güçlü bir yer tutmayışı anlamına vardı ve dinî inanışların güçlü olduğu yerlerde bile, insanın öbür dünyadaki ruhî saadetinden tamamen bağımsız olarak, burada ve şimdi iyi bir hayat hakkı sahibi olduğu duygusu gelişti. Avrupa'da iktisadi güvenlik ve sosyal adalete dayalı daha iyi bir hayat için duyulan istek, bir yüzyıldan beridir -sosyalist olsun veya olmasın- sosyal reform bekleyen çeşitli hareketler içinde siyasi anlamda ifade edilmişti; Birleşik Devletler'de de iktisadi gü-

vensizlik ve sosyal eşitsizlik karşısındaki protesto **Andrew Jackson**'un demokrasisinden bu güne zaman zaman siyasi ifadesini bulabildi. Bilhassa yirminci yüzyıl **Theodore Roosevelt**'in Âdil Paylaşım'ının **Woodrow Wilson**'un Yeni Hürriyeti'nin, **Franklin D. Roosevelt**'in Yeni Paylaşım'ının ve **Harry S. Truman**'ın Dürüst Paylaşım'ının yükselişini gördü. 1952'deki Cumhuriyetçi zafer Yeni Paylaşım'a karşı bir haçlı seferi düzenleyeceğine, **Dwight D. Eisenhower**'in yönetiminde ilerici muhafazakârlığın orta yolunu açtı. Bu felsefe aşırı sosyal reformcuların gözünde pek ileri gidememişse de Cumhuriyetçi Parti'nin gelenekçi unsurlarının gözünde çok ileri gitmiştir. Onlara göre **Eisenhower**'ın bakışı Yeni Paylaşım refah devletinin sulandırılmış *"ben de"* çeşitlemesinden başka bir şey değildir.

Az gelişmiş ülkelerde millî bağımsızlık hareketlerinin ardındaki psikolojik güç millî bağımsızlığa yöneldiği için kısmen siyasi mahiyettedir, fakat dünyanın geri kalmış bölgelerindeki karışıklıklar aynı zamanda daha iyi bir maddi hayat, hızlı sanayileşme ve daha yüksek hayat standardı için duyulan arzu tarafından güdülenmiştir. Dahası, refah devleti politikaları için dünya ölçüsünde istek sadece duygu ve psikolojik güç temelinde yükselmez: İnsanlık tarihinde ilk defa, insanoğlu yeryüzünden acımasız fakirliği silecek ölçüde tabiata ve tabiî kaynaklara hakim olmaya yetecek bir gücü ele geçirme safhasına nihayet vardı. Sanayi ihtilalinden önce fakirlik önlenemez kader tarafından düzene sokulmuş görünüyordu; buna insanoğlu eğilebilir, ama değiştiremezdi. Bugün, azgelişmiş bölgelerde olduğu kadar, gelişmiş bölgelerde de insanlar fakirliğin tabiatın değiştirilemez kurallarından değil toplumun değiştirilebilir kurumlarından doğduğuna gitgide daha fazla inanır olmuşlardır.

Refah devletinin ana ilkeleri izafi olarak basittir: Önce, topluluğun her üyesine, sadece insan olduğu için asgari bir *yaşama seviyesi* tanınmasıdır. İkincisi, ne zaman ki özel teşebbüs iktisadi istikrarsızlık ve çöküş tehdidini kendi başı-

na önlemeye güç yetiremez, o zaman refah devleti müdahale yoluyla şiddetli dalgalanma dönemlerini atlatmak için bir *iktisadi* istikrar ve ilerleme siyaseti uygulamakla bağımlıdır. Üçüncüsü, refah devleti kamu siyasetinin baş önceliği olarak *tam istihdam*'a bağlıdır. Bin dokuz yüz otuzların Büyük Bunalım'ı sadece işsizliğin iktisadi azgınlığını değil, fakat çalışabilir olup çalışmak isteyenlerin üzerinde hiçbir denetim kuramadıkları şartlar yüzünden iş bulamadıkları bir eziyet sebebiyle insani bir aşağılanmaya uğradıklarını gösterdi. Refah devleti taraftarları, devletleştirme aşırılıklarına gidilmeksizin özel teşebbüsün tam istihdam politikası yoluyla korunup güçlendirilebileceğine inanırlar. Zenginlik ve bunalım dönemlerine göre ayarlanmış vergilendirilme, cari ve gelecekteki iktisadi ihtiyaç ve şartlara göre ayarlanmış hükümet kararıyla belirlenen faiz oranları, milletin en çok faydayı temin edeceği şekilde dengelenmiş olarak satın alma gücünün yeniden dağıtımına ayarlanmış mali politikalar, durgunluk dönemlerinde özel teşebbüse yatırım teşvikleri, işsizliği doğrudan gidermek için devlet hizmetleri, ev yapan veya ev alacaklara hükümet kredileri -bunlar bir ekonomiyi temellerini değiştirmeksizin istikrara kavuşturmak için alınabilecek hükümet tedbirlerinden sadece birkaçıdır.

Sosyal güvenlik alanında, ihtiyaç, hastalık ve yaşlılık durumunda alınan koruma tedbirleri, sadece insani düşüncelerle istenen şeyler değil aynı zamanda iktisadi zeminde yeri olan işlerdir, çünkü asgarî satın alma gücüyle bolluk ve darlık dönemlerinde sanayinin işlemesi mümkün değildir. Emek ve idare arasında müşterek pazarlık daha müstakar ve müreffeh bir ekonomi yönünde bir başka temel katkıdır, çünkü yüksek ücretler -yeter ki daha fazla üretime dayalı olsun örgütlü çarpıtmaya değil- sanayi ve tarımın ürünleri için daha geniş bir pazar demektir. Benzer şekilde, etkin bir tarım destekleme programı, çiftçiye ürünü için taban fiyatı temin ederek sadece çiftçinin yararını gozetmiş olmaz, aynı zamanda işçi ve sanayici bundan yararlanır, çünkü gelişmiş sanayi gelişmiş tarıma dayalıdır.

1929 Ekiminde Wall Street'de başlayan Büyük Bunalım 1932'de zirvesine ulaştığında, *laissez faire*'in ortodoks felsefesine olan inancı berheva etti. Güya dışardan hiçbir müdahale olmazsa bozulan denge kaçınılmaz olarak kendiliğinden sağlanacaktı. Amerikan ekonomisi nüfusun dörtte birinin işsiz kaldığı, çiftçilerin ürettiklerini makul bir fiyata satarak geçinemedikleri, iş yerlerinin ya iflas ettiği veya ücret ödeyemez olduğu ve hisse sahiplerinin kâr elde edemeyeceği derecede sarsılınca bir şeyler yapılması zorunlu oldu. 1933'de Başkan **Franklin D. Roosevelt** New Deal'i ilk devresinde başlattı. Bu, üzerinde önceden çok düşünülmüş felsefi prensiplerin, Amerikan halkına, acil millî meselelere çözüm getirmek için bir dizi kurtarma tedbiri gibi dayatılması değildi.

Refah için topluluk planlaması kavramı Amerikan kıtasında, hele Birleşik Devletler'de yeni bir şey değildi. İleri sürülebilir ki, herkes için iyi bir hayat düşüncesi modern tarih içinde önce Amerika'da doğmuştu. On yedinci yüzyıldan itibaren İngiltere ve Avrupa kıtasından gelip buraya yerleşenler beraberlerinde bu fikri getirmişlerdi. Başlangıçta iyi hayat anlayışı dinî ve ruhî bir öze sahipti, yeni yerleşenler Eski Dünya'nın dinî ve zihnî diktası ve baskısı olmaksızın herkesin yeni bir hür hayat kurabilecekleri yeni bir ülke, memleket arıyorlardı. Göçmenler kısa zamanda Amerika kıtasının -Avrupa ölçülerine göre hayale sığmaz derecede- geniş kaynaklar barındırdığını keşfedince iyi hayat anlayışı ruhî zeminden maddi zemine kaydı. Dünyanın her yerinden göçmenler sürekli Birleşik Devletler'e aktı; aradıkları, hem sosyal ve milli köklerine bakılmaksızın insan onuruna sahip olabilecekleri bir siyasi ortam, hem de daha bol maddi varlık, geldikleri ülkedeki gibi güvensiz ve kıt olmayan gelirdi. Sınır boyları Amerika'ya yeni gelenlere bir bolluk timsaliydi. Hatta on dokuzuncu yüzyıl sonunda tarım sınırı kapandıktan sonra bile Amerikalılar dokunulmamış muazzam kaynaklar ve üstün teknolojik hünerle Sanayi İhtilali'nin aralıksız yeni ufuklar yarattığını anladılar. Bu yeni alan tarım sınırlarının sunmayı başardığından çok daha cömert vaadleri taşıyordu.

Bundan öte, topluluk refahı için kamu planlaması düşüncesi Amerika'da her zaman bir bulanık psikolojik duygudan fazla bir şeydi. Bazılarınca Anayasa millî planlamanın ilk büyük yasasıdır. Anayasa sadece hür bir halk hükümetinin kuruluşunu değil, aynı zamanda kendini ticaretle, tarifelerle, para basım ve diğer iktisadi meselelerle ilgili kılmıştır. Cumhuriyetin daha ilk başlarında **Alexander Hamilton** (hiçbir köktenci amaç taşımayan) *Üreticiler Üzerine Rapor*'unda (1791), Amerikan endüstrisinin gelişmesine en iyi yardımı yapabilmek için hangi yöntemin uygulanması gerektiğini teklif etmiştir. Bundan çok kısa bir zaman sonra **Jefferson** ve **Jackson** -büyük Amerikan devlet adamları listesinden sadece ikisini anarsak- büyüyen Amerikan ekonomisini büyüyen Amerikan milletine uygun kılma hususunda yeni düşünce ve siyasetler tedarik etmişlerdir. Toprak siyaseti alanında, kamu planlaması iki büyük hedefi gerçekleştirmiştir: Birincisi, bin sekiz yüz altmışlardaki çiftçilik siyaseti toprağın ilk evlada kalmasını ve satılamayacağını öngören eski Avrupa sisteminden kesinlikle farklılık koyarak Birleşik Devletler'de bağımsız bir çiftçi sınıfı teminini tasarlayan niteliktedir. Bu sınıf kendi ayakları üzerinde durabilecek ve yurttaşlık ve yönetim sorumluluklarını yerine getirmeye ehil olacaktı. İkincisi, toprak satışını mümkün kılan siyaset eğitimle bağlantısını kurunca, Birleşik Devletler'e dünyadaki en demokratik en ileri yüksek öğrenim sistemini sağladı.

Sanayi İhtilali, İç Savaş'tan sonra yoğun bir güçle yayılınca daha önceleri kamu politikasının müspet kanunlarıyla çözülen yeni meseleler çıkardı. Her ne kadar *laissez faire* dillerde idiyse onunla birlikte gücü azaltılmayan iktidar yanyana devam etti. Bin sekiz yüzlerin sonlarından itibaren ihdas edilen Eyaletler Arası Ticaret Komisyonu, Federal Piyasa Komisyonu ve diğer hükümet temsilciliklerinin kurulması iş hayatını kamu yararına düzenleme amacındaydı. Tekelcilik meselesi (gerek kamu yararı düşüncesiyle kurulan *"tabiî tekeller,"* gerekse onlara karşı rekabetin mümkün ve istenilir olduğu diğer yapay tekeller) ve onunla bağlantılı büyük

işletme meseleleri gittikçe artan bir hızla Amerikan siyasi sahnesini işgal etmiştir ve geleneksel iki parti sistemi dışında birçok protesto hareketleri olmuştur: Popülistlerden, iktisadi gücün çığırından çıkmaması için endişelerini dile getiren *"Old Bob"* **La Follette** yönetimindeki ilericilere kadar. O halde, geniş tarihî perspektiğin ışığında görüldüğünde bin dokuz yüz otuzların Yeni Paylaşım'ının, Amerikan hayatındaki bir dönem izafi olarak sessiz ve etkisiz kalmış, bir başka dönemde kendini ortaya koymuş ve güçlenmiş bulunan reformist eğilimin bir safhasından başka bir şey olmadığını anlarız. Bir önceki **Coolidge-Hoover** izafi *laissez faire* çağı ile karşılaştırıldığında Yeni Paylaşım yeni, köktenci ve bazılarına ihtilalci göründü. Daha uzun bir geçmiş gözönüne alınıp da **Theodore Roosevelt**'in tekel yıkan tutumu veya **Woodrow Wilson**'un Yeni Hürriyeti'yle karşılaştırıldığında ise Yeni paylaşım daha evcil, uysal ve geleneksel göründü.

Acil ihtiyaçlar ve yardımlara bir çare olmak üzere Yeni Paylaşım refah devletine ağırlık verecek pragmatik bir tarzda geliştiği için, refah devletinin teorik bir İncili ve hatta âlemşümul kabul edilmiş otoritesiyle öğretisini sunan bir **Karl Marx**'ı yoktur. Yine de refah devletini inceleyen herkes, bilhassa bu kavramın Birleşik Devletler'de gelişmiş haliyle, Yeni Paylaşım'ın asli mimarı **Franklin D. Roosevelt**'in bu konuda ne düşündüğünü bilmek isteyecektir. **Roosevelt** (1882-1945) kendi geçmişi, terbiyesi ve derhal çözüm bekleyen sosyal çevresinin meseleleriyle çıkan çatışma içinde düşüncelerini geliştirdi. Daha 1912'de uzak kuzeni **Theodore Roosevelt**'e karşı **Woodrow Wilson**'u destekledi ve o zamandan itibaren hükümet ve kamu işleriyle derinden ilgilenmeye başladı. 1928'den 1932'ye kadar milletin ilk sanayi eyaleti New York valiliğinde bulundu ve Empire State'deki bunalım tecrübesi, onun üzerinde büyük etki yaptı. 1932'de Demokratik Parti'nin başkan adayı seçildiğinde bunalım derinleşmişti ve **Roosevelt** Cumhuriyetçilerin altı eyaletteki başarısına karşılık kırk iki eyaletin oylarını alarak seçildi. Seçim kampanyası sırasında **Roosevelt** ülkenin her yanında

birçok dinleyicisi önünde felsefesini dile getirme teşebbüsünde bulunmuştur. 23 Eylül 1932'de seçkin ticaret ve iş adamlarından oluşan San Francisco Memleket Klübü'nde siyasi inancının en sistematik ifadesini sundu. **Roosevelt**, liberal demokratik felsefenin ana öncülünün yönetimın ve ekonominin insanın hizmetinde olduğu ve tersi olmadığı sözleriyle başladı. **Jefferson**'un adını Amerikan milletinin başlangıcına işaret için zikretti. Amerikan tarihinin başlangıç safhasında sosyal çatışma hükümet müdahalesini davet edecek kadar şiddetli değildir, çünkü ne zenginler çok zengin, ne de fakirler çok fakirdir. Bütün bu durum on dokuzuncu yüzyıl ortalarında gelen Sanayi İhtilali'yle birlikte değişti.

Başka ülkelerdeki sosyal reformcuların tersine makinanın gelmesinden önceki bu hayatın saflığı gibi romantik düşünceler veya makinanın yıkıcı etkileri düşünceleriyle zevklenen biri değildi. Dünyadaki bir başka ülkeden daha fazla Birleşik Devletler haklı olarak, doğru bir şekilde (diyor **Roosevelt**) acıyı tatlıyla birlikte tamamen kabul etti. Amerikan sanayi yayılmasının ilk dinamik safhasında hükümetin rolü edilgen bir yan destekçi olmaktan fazla değildi. Demir yollarının ve ticaret filosunun gelişimi büyük ölçüde hükümet yardımından istifadeyle oldu ve yabancı rekabetine karşı sanayi koruyucu tarifeler istedi ve aldı. *Laissez faire*'in yükseliş dönemlerinde bile teori pratikle her zaman uyuşmadı; herkes başkaları için *laissez faire* isterken *"Her grup (holding) kendi özel çıkarı için devlet desteği aradı, bunu yaparken devletin görevinin kişi hürriyeti ve bütün yurttaşlarının özel mülkiyetini koruma pahasına bir küçük grubu memnun etmek olmadığını düşünmediler."* On dokuzuncu yüzyılda sınırları kapaması ve sınaî ve mali gücün gelişmesiyle Amerika'da fırsat meselesi yeniden ortaya çıktı. Yabancı ülkelerden göçe, hatta Amerika içinden göçe bile sınırlar getirilmesi eğilimi belirdi. 1932'de **Roosevelt** *"kendi insanımıza şimdi sıkıntılı bir hayat sağlıyoruz"* demiştir.

Kendinden önceki **Theodore Roosevelt** ve **Woodrow**

Wilson gibi bilhassa, iktisadi gücün birkaç büyük şirket elinde yoğunlaşması ve küçük insanın iş dünyası ve sanayi tarafından ezilmesinden rahatsız oluyordu. Altı yuz civarında şirket Amerikan sanayisinin üçte ikisini kontrol ediyordu ve on milyon küçük iş adamı geri kalan üçte birde dağılmış haldeydi. Amerikan ekonomisindeki bu dengesizlik, diyor **Roosevelt** *"değerlerin yeniden gözden geçirilmesi"*ni gerektirir. Bu, tabiî kaynakların işletilmesi kadar önemli, hatta tüketimi üretime göre ayarlamaktan daha zorlayıcı olan *"refah ve ürünlerin daha eşit hakkaniyete uygun dağıtımıdır Nasıl güçlü hükümet dizginlenmeli ve anayasal işleyişe uydurularak millî refaha bağımlı kılınmalı diyorsak, büyük şirket de bir çeşit anayasal düzen altına alınmalı, özel menfaatlerini bütün topluluğun menfaatleriyle uzlaştırmalıdır. Muhtaç olunan, 'bir iktisadi haklar beyannamesinin, bir iktisadi anayasal düzenin gelişmesidir.' Bu, hem devlet, hem de iş dünyası tarafından çözüme götürülecek bir görevdir. Her insanın yalnızca yaşamaya değil, aynı zamanda rahat bir hayata sahip olmaya hakkı vardır."* İnsanlar bu hakkı *"tembellik veya suça yönelerek"* kullanma durumuna düşebilirler. Fakat hem devlet hem de sanayinin herkesin kendisi ve ailesi için nezih bir hayat kurma fırsatına sahip olmalarını tanımaları gerekir. Mamafih **Roosevelt** savunur ki, *devlet, iktisadi faaliyetleri* ancak özel teşebbüsün başarısızlığa uğradığı zaman *sadece son çare olarak düzenlemek* üzere işe karışmalıdır. Devletin asıl işi fertlerin bizzat yapmaları gerekenlere fazlaca girmek değil, *"her ferdin eğer isterse bir yer sahibi olacağı"* bir dengeyi sağlamak olmalıdır. Sonuç olarak, **Roosevelt** Amerikan girişimciliğinin başarısına olan güçlü inancını dile getirir, fakirlik ve bunalımın karanlık günlerinde *"başarısızlık bir Amerikan alışkanlığı değildir"* dediği için onun inancı iyimser görünmektedir. Memleket Klübü'ndeki konuşmasından kısa bir zaman sonra başkan seçilen **Roosevelt**, 4 Mart 1933'deki ilk açış konuşmasında o zamandan beri meşhur olan *"korkacağımız tek şey korkunun kendisidir"* sözünü söyleyerek Amerika'nın sınırsız fırsatlarına olan inancını tekrarlamıştır.

Demokratik Parti'nin 1932 seçim kampanyasında hedefi, yönetimi sırasında (1929-1933) Büyük Bunalım'ın başlayıp 1932'de en üst noktaya ulaştığı başkan **Hoover** idi. Başkan **Hoover** (1874- 1964) siyasi muhalifleri tarafından birçok saldırılara, sık sık küfürlere, hatta alaya müstehak görülmüştür, yine de o Yeni Paylaşım refah devletinin Amerikan hürriyet geleneğinden tehlikeli bir sapış olduğu inancından caymamıştır. **Hoover** bilhassa merkezîleşmiş yönetim ve onu yöneten geniş bürokrasiden endişe etmiştir. 10 Ağustos 1949'da yetmiş beşinci yaş günü şerefine verilen bir davette yaptığı Stanford Üniversitesi konuşmasında, **Hoover** federal harcamaların dev artışına işaret eder, yine de bu harcamaların dörtte üçünün önceki savaşların doğurduğu mecburiyetlerden ve şu andaki millî savunma giderlerinden oluştuğu acı hakikatini de belirtir. Kore Savaşı'ndan (1950-1953) beri devlet harcamaları daha da artmış ve aynı zamanda bu harcamalar içinde askerî harcamaların payı geçmiş, şimdiki zaman veya gelecek için yükselmiştir. Dahası, nüfusun daha büyük bir kısmı, doğrudan veya dolaylı olarak devlete gitgide daha bağlı kılınmaktadır. **Hoover**'a göre bu vakıa hür bir toplumda bütün fert ve devlet ilişkileri bakımından ciddi meseleler ortaya çıkarmaktadır.

Amerikan hürriyetine gerçek tehdit Amerika daki birkaç yüzbin komünist değil, fakat onların dümen suyundan giden ve onlara yakınlık duyanlardır, bunlar *"hür insanla Avrupalı hastalık arasında bir uzlaşma sağlayabilmek için çalışmaktadırlar."* Amerikalıların çoğunluğunun kollektivizme karşı olmalarına rağmen **Hoover** yüksek devlet harcamaları ve yüksek vergilerle Amerikan ekonomisinin yavaş kollektivizasyonunun başarıldığını hissetmektedir: *"mülkiyetin sosyalizsasyonu yönünde pek ilerlemedik, fakat halkın tasarruflarını devlet harcamaları haline dönüştürmekle, kollektivizme giden son kilometreleri aşıyoruz."* Böylece, refah devleti kavramı **Hoover** tarafından şöyle tanımlanır: *"harcamalar yoluyla kollektivist devlete kılıf uydurmak."* O da **Jefferson**'a ferdiyetçiliğin kavramı için başvurur ve **Roose-**

velt'in refah devletini savunmak için **Jefferson**'un yararlandığı fikirlerinden tamamen değişik bir sonuç çıkarır. Ferdî bağımsızlık (insiyatif) girişim yeteneği ve hürriyet *"bir kollektivizm öğünü"* ile takas edilmemelidir, sonucuna varır **Hoover** ve merkezîleşmiş devletin gelişmesiyle ortaya çıkan belalardan ötürü baskı gruplarını ve uzlaşmacı siyaset adamlarını suçlar.

Refah devletine karşı muhalefet yirminci yüzyılın en etkili yargıçlarından **Roscoe Pound** (1870-1964) tarafından ortaya konmuştur. 1910'dan 1947'ye kadar Harvard'da hukuk okutan **Pound** Birleşik Devletler'deki hukuk ve yönetim teorisine olduğu kadar pratiğine de insanileştirici bir etkide bulunan, kanun ve yargılamada *"sosyolojik mektep"* kurucularından biridir. İlk gençlik yıllarında **Pound**'un düşünceleri daha liberal ve reformist yönde harekete geçmiş ve ilerlemiş idi; daha sonraki yıllarında, bilhassa refah devletinin fiilî işlemlerine tanık olduktan sonra, daha muhafazakâr oldu. Common Law ve hukuk felsefesinin bir inceleyicisi olarak, **Pound**'un refah devletine olan ilgisi (veya *"hizmet devleti"*ne, onun tercih ettiği deyimle) tabiatıyla refah devletinin düşünce ve uygulamalarının Amerikan geleneğinde kavrandığı ve geliştiği şekliyle anayasal yönetime olan mümkün etkileri üzerinde odaklanmıştır.

Pound bugünün karmaşık sınaî toplumunda devletin, etkinlik çerçevesini hukuku ve düzeni sağlamakla sınırlandıramayacağını teslim eder, halkın beklediği ve özel teşebbüsün yapamadığı birçok şeyi devletin yapması gerektiğini kabul eder. Bununla birlikte, **Pound**'un muhalefet ettiği, devletin *birçok* kamu hizmetini geleneksel hukuki, siyasi, iktisadi ve sosyal düzeni altüst etmeden yürütmesi değildir, fakat *bütün* kamu hizmetlerinin *"devlet tarafından yürütülmesinin zorunlu ve mümkün olduğu, siyasi olarak örgütlenmiş toplumun ve sadece onun herşeye deva olacağı ve onun insanlığa yapacağı hizmetlerde hiçbir sınır olmadığı"* kavramıdır. Böyle bir kalıp, *"üstün-insan yöneticiler"* veya *"gücü herşeye yeten*

ve her şeyi bilen tam-bilge çoğunluk" varsaymayı gerektirir. Gereklilik gereği, diye iddia eder **Pound**, böyle *"üstün hizmet devleti"* geniş bir bürokrasi geliştirmek zorundadır ve nihayette Marxist komünizm ve onun şeceresinden siyasi mutlakiyetçilikle biten bir *"totaliter devlet"*e varır. **Pound** kendini öne sürme ve kendini belirleme hürriyeti yerine ihtiyaç ve korkudan kurtulmanın hürriyetin bir anlamı olarak konulmasını teklif eden refah devletinin hürriyet kavramını takbih eder. Geleneksel hürriyet kavramının refah devleti tarafından çürütülmesi Amerikan insan hakları kavramını kundaklamaktadır; hele hükümet baskısı korkusunun yerine hayırhah pederşahî devlete bağımlılık duygusu yerleştirilirse. Bundan da öte, **Pound** refah devletinin çok fazla vaadettiğini ve *"siyasi ve ekonomik olarak başarılamayacak beklentiler yaratan ve kurumlara inancı zayıflatan vaad senedlerine bağlanmış hakların totaliter devlete doğru atılmış bir adım"* olduğuna inanmaktadır

Refah devletinin iktisadi yönü **J.M. Keynes**'ten sonra en önemli yirminci yüzyıl İngiliz ekonomisti olan **A.C. Pigou** (1877-1959) tarafından vurgulanmıştır. Onun *Refah Ekonomisi* (1920) adlı devasa incelemesi modern iktisat ilminin başlıca eserlerindendir ve birçok yazısında iktisat teorisi ve uygulamasıyla uğraşmıştır. *Sosyalizm Kapitalizme Karşı*'da (1937) **Pigou** meselenin ekonomik liyakatiyle uğraşır ve ahlâkî değerler ve siyasi hedefler meselelerini tartışma çerçevesinin dışında bırakır. *Refah Devletinin Bazı Yönleri*'nde (1954) **Pigou** kendini daha sonraki yıllarda gittikçe meşgul edecek bir meseleye döner. Bir ekonomist olarak **Pigou** öncelikle iktisadi reformla ilgilenir. Bunu iktisadi şartlardan duyulan tatmin ve tatminsizlik olarak tanımlar. İktisadi şartlar bir topluluk için kısmen reel gelirinin miktarına, kısmen bu gelirin fertler arasında nasıl dağıldığına, kısmen de zaman içinde bu dağılımın nasıl yapıldığına bağlıdır. Halk için iktisadi refah hedefi, refah devletini ihtişam, askerî iktidar veya ırk üstünlüğünün yükseltildiği devletlerden ayırır. Mamafih, **Pigou** refah devletinin demokratik olması gerektiği hususundaki

yanlış kavram karşısında uyarıda bulunur, çünkü bir polis devleti de (diğer şeyler arasında, en azından) halkın refahını amaçlayabilir, hedefine varmak için muhbirler ve korkutmayı kullansa da. Bu çoğu kez görmezlikten gelinen vakıa -yani refah devletinin demokratik devlet olma tekelini elinde tutmadığı, hiç olmazsa onunla özdeşleştirilemeyeceği vakıası- neden modern faşist rejimlerin (Nazi Almanyası veya Peronist Arjantin gibi) fakir sınıflardan hatırı sayılır destek bulduğunu açıklamaya yardımcı olabilir.

Pigou refah devletinin işleyişini iktisadi alanda çözümler. Bunu basit bir evet veya hayırla cevaplandırılabilecek genel bir mesele olarak değil, ferden ele alınması gereken özgül durumlar dizisi olarak ele alır. En geniş uzlaşma alanıyla başlar: Silahlı kuvvetler gibi kollektif ihtiyaçlar, polis, mahkemeler, hükümet mekanizması, kamu yapıları devlet tarafından tedarik edilmeli en azından para devletten çıkmalıdır. Ferdî ihtiyaçların tatminine gelince, şahıs olarak fert genel olarak ne istediğini ve onu nasıl elde edeceğini en iyi kendisi bilmek zorundadır. Yine de bu alanda bile ferdin sık sık karşılaşılan hile ve yanlış yoruma karşı [(sahte olabilen) reklamlar gibi, (zararlı olabilen)] uyuşturucu ve ilaçlar gibi korunması gerekir. Üstelik, devletin bu düzenleyici işlevi hep olumsuz (engelleyici) olmamalı, aynı zamanda olumluyu cesaretlendiren (okul çocuklarına parasız süt ve öğle yemeği verme veya bunları düşük fiyatla satma gibi), nitelikte olmalıdır. Tekel olayı, ferdî tüketicinin, devlet otoritesini üretimin sun'i olarak kısılması için veya tekelci sömürüye karşı kendini koruması için harekete geçirmediği takdirde çaresiz kaldığı bir durumdur. Üretimin kastî kısılması tüketiciye hayat pahalılığı getirir; fakat milletin üretici gücünü tekelin menfaati için bilerek düşük tutmak savaş ve barışta millî menfaate ciddi etkilerde bulunabilir.

Refah devletinin işlevini mülkiyetin zenginden fakire aktarılması suretiyle refahın dağıtılmasıyla ilgili sayan **Pigou** son yüzyılda toplumsal düşüncenin geçirdiği derin bir

değişikliği belirtir. Bir zamanlar fakirlik bir suç değilse bile, insanın bir hatası olarak görüldüğü halde, bugün *"bir kısım insanların fakirliği artık onların kabahati değil, başka insanların refahının sonucu"* olarak anlaşılmaktadır. Bu bakış Birleşik Devletler'den ziyade, muhtemelen Britanya'da baskındır, yine de **Pigou**'un beyanının ilk yarısı günümüz sanayi toplumlarının çoğunda muhtemelen doğru kabul edilmektedir. Refahın zenginden fakire aktarılması bakımından **Pigou** bu işin maliyetinin bir zamanlar sanıldığından çok daha düşük olduğunu savunur. Zengin insanlar yüksek miktardaki vergilendirme yoluyla bazı lükslerinden vazgeçmekle fakir kişilerin günlük hayatın basit ihtiyaçlarını tatmin suretiyle kazandıklarından daha az kayba uğrarlar.

Herkese hayatın asgari nezahatini temin etmenin gerektirdiği siyaseti takib etmekle refah devleti ne kadar mülkiyet dağıtımını yürürlüğe koyacaktır? Bir dönemde asgari kabul edilen, bir başka zamanda yetersiz sayılabilir ve **Pigou** bir siyasetçi veya ekonomist tarafından matematiksel olarak çizilebilecek hiçbir mutlak sınır olmadığını kabul eder. Yine de makul düşüncenin genel bir sınırı olarak ona öyle görünmektedir ki, artık devletin yalnızca aşırı mahrumiyet altında bulunan insanlara yardım edebileceği yolundaki eski kavramdan gitgide uzaklaşmaktayızdır. Devletin yardım vazifesinin başlaması için son derece yoksulluk ve çaresizlik anını beklemeyi düşünmüyoruz. Bununla birlikte, sınır çizgisini aşma tehlikesi vardır. Pastayı çok küçük dilimlere bölmek, zenginleri aşırı derecede vergiye zorlamak, onların tasarruf, yatırım ve üretim heveslerini kıracak ve sonuçta pastanın paylaşılacak hacmi küçülecektir. Refah devletinin heyecanlı ama niteliksiz taraftarlarının görüşlerinin zıddına, **Pigou** refah devletinin *"üretkenliğe kendi içinde toplu bir tehdit taşıdığı, bunun aynı zamanda refah devletinin devamına da bir tehdit oluşturduğu"* hususunda uyarıda bulunur. *"Bu tehdit aralıksız ve dikkatle gözlenmelidir. Çok açılmamalı veya çok hızlı gitmemeliyiz."*

Zaman geçtikçe şu anlayış yaygınlaşmaktadır ki, *refah devleti, karşılığını vermeden birşeyi almanın bir yolu değildir ve refahın her parçası için bir bedel ödemek gerekir.* Britanya ve Birleşik Devletler'de vergilendirme *"zenginlerin suyunu çıkarma"* ile elde edilenden fazlasını sağlayamayacak düzeye vardığında, her büyüyen sosyal fayda düşük gelir gruplarının artan vergilendirilmeleriyle ödenmelidir. Refah devleti meselesi felsefi ilkenin bir meselesi olmaktan uzaklaşmakta ve bir sigorta hesabının, vergilendirme aritmetiğinin meselesi olmaktadır daha çok.

Refah devletinde halk, gelirlerinin yuksek bir kısmının devlet tarafından belli refah amacıyla harcanması konusunda anlaşmaya varmışlardır. Tecrübe, insanların bir tasarruf hesabında miktarı değişen aylık depozitolara bağımlı kılınmaktansa, kendilerini bir sigorta poliçesine veya ipotek senedine sabit aylık ödemelerle bağlayarak daha kolay para biriktirmeye eğilimli olduklarını gösteriyor. Refah devletinde buna benzer bir durum vardır. Fert hastalık, yaşlılık veya ölüm gibi acil ihtiyaçlar durumunda tasarruf görevini devlete bırakmaktadır. Bu ihtimaller karşısında harcayacakları paraları insanlar kendileri tasarruf edebilseler refah devleti gereksiz olacaktı. Fakat ortalama insanlar her ay veya her yıl, nihayette kendi sosyal güvenlik harcamalarının yapıldığı daha yüksek vergiler ödemeyi, aynı masrafları böyle durumlar karşısında kendi şahsi tasarruflarından yapmaktan daha kolay buluyorlar. Bu insan zayıflığı ve devlete bu güveni kabul etmenin kötü bir tarafı yok. Devlet kapsamlı bir sigorta sisteminin etkili idaresiyle bu işleri yüklenir ve bu sistemin maliyeti vergidir. Dolayısıyla refah devletinin ardındaki mali ilke, mülkiyetin zenginden fakire aktarılmasından ziyade yarının ihtiyaçları için kişi ve kamu tasarruflarını bugünden kayıt altına almaktır.

Refah devleti kapitalizmle uzlaşır mı? Refah devletinin temel ölçüleri yirmi yıl önce Birleşik Devletler'de takdim edildiği zaman refah devletinin komünizmin ilk adımı veya en

azından sosyalizme bir kayış olduğu söylenmişti. Vakıalar bu korkuyu boşa çıkardı. Aşağı yukarı otuz yıllık refah devleti politikasından sonra, hem Demokratik hem de Cumhuriyetçi yönetimlerde taraftar bulan bu sistem Amerikan ekonomisini önceki herhangi bir zamandan daha sağlıklı kıldı, yaşama düzeyi her zamankinden çok yükseldi, üretim arttı, halk daha iyi ve daha uzun yaşıyor ve çeşitli gelir grupları arasında eskisinden daha çok iktisadi eşitlik var. Kıskançlık ve sınıf çatışmasına varmak şöyle dursun, refah devleti günden güne iki büyük Amerikan siyasi partisi arasındaki farkları azaltti ve ihtilalci görüşler ve partiler önce olduğundan çok daha az cazibe sahibidir. Herşeyden öte, refah devleti Amerikan ekonomisinin teşebbüs ruhunu ve çabasını hiçbir şekilde ifsat etmedi; ihtiyaç ve güvensizlik ilerleme için en iyi rehber değildir ve asgari sosyal ve ekonomik güven ortamı sağlamakla refah devleti ekonomiyi bütünüyle güçlendirdi. Amerikan ekonomisinin II. Dünya Savaşı ve sonraki yıllardaki performansı (müessiriyeti), komünist ülkeler dahil, bütün dünyayı şaşırttı. Amerikan ekonomisi refah devletiyle yumuşama ve durgunluğa sürüklenmek şöyle dursun muazzam bir dinamizm, sevk gücü ve girişim yeterliği göstermiştir.

Otuzlu yılların başında refah devleti iki büyük Amerikan siyasi partisini sertçe ayıran partizan siyasetin bir meselesiydi, şimdi bu iki parti arasında temel ilkeler bakımından pek az karşıtlık kalmıştır. Refah devletinin iktisadi ve sosyal sonuçları ne olursa olsun, onun uzun vadeli siyasi sonuçları daha da önemlidir. Refah devleti yönetimin temel biçimini veya yaşama biçimini değiştirmeksizin demokrasiyi, güvenliğini, öz-saygınlığını ve hürriyetini güçlendirmiştir. Dünyanın, sınıf nefreti ve sınıf savaşının tamamen silinmesi yüzünden komünizmin bir iç tehlike olmadığı iki büyük ülkesi Britanya ve Birleşik Devletler'de bu iki toplum refah devletinin bina edilmesinde öncülük etmiş toplumlardır.

FREUD

Eflatun'un kalıcı etkisinin sebeplerinden biri onun kendi devlet teorisini bir *insan teorisi* üzerine oturtmuş olmasıdır. Onun insan tabiatı kavramı bugün vakti geçmiş görünse de, birçok yönden insan şahsiyetinin dikkate değer bir kavranılışını göstermektedir. Onun aristokratik, antidemokratik siyasi bakışının, gerçekliği nesnel olarak ele alışına engel teşkil ettiği ve felsefesindeki bilim dışı mistik unsurların insanın tabiatı konusundaki görüşlerine yansıdığı yerler psikolojik hipotezlerinin en zayıf olduğu yerlerdir. Yine de, bu psikolojik kusurlarına rağmen onun siyasi teorisi onun şu anlayışından dolayı büyük kazançlar sağladı: Hiçbir devlet ve toplum incelemesi insanın tabiatı ve güdülerinin sistematik bir kavramına oturtulmadıkça verimli olamaz. Hususen, **Eflatun**'un sosyal ve siyasi meselelerin karmaşıklığı anlayışı onların yalıtılmayla ele alınamayacağı kavrayışında kök salmıştır ve onlar insan tabiatı ve varlığının mütenakız ve akıl dışı unsurlarıyla karışmış halde nihai olarak insan meseleleridir. **Eflatun**'un siyasi teorisindeki bu psikolojik unsur, siyasi Platonizmin sonuçlarına sahip çıksak veya onları reddetsek de bu teorinin taze fikirler telkin edici tarafını oluşturur.

Modern siyaset teorisinde **Rousseau** insanın sadece siyasi davranışlarından ziyade onun bütünlüğüyle ilgilenen

belki son yazardır. **Eflatun** gibi **Rousseau** da insanın akıl dışı güçlerini ıslah etmenin ve onları devletin güç ve tutarlılık elde edebileceği sosyal bakımdan arzulanır faaliyetlere çevirmenin süreci olarak eğitimle yoğun olarak ilgilenmiştir. **Rousseau**'dan sonra siyasi spekülasyon devletin tabiatının insanın tabiatıyla bağlantılı olduğu yolundaki Platonik ve Orta Çağ eski geleneğini gitgide artan şekilde terketmiştir. On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren klasik siyasi doktrinler bir basitleştirilmiş rasyonalist insan kavramı varsaydılar. Bu kavram dikkatle deneysel bir çözümlemeye uğramadı. Böyle bir varsayım üzerine devlet ve toplum teorisi kurma yolunda ilerlediler. Teorinin çerçevesine uymayan gerçekler olağanüstü, anormal, kural dışı veya akla aykırı görülerek dışta bırakıldı. İnsan ilişkilerindeki akıl dışı, saldırgan ve yıkıcı gerçeklerin varlığını ve sebebini hesaba katmayışla doğan entellektüel başarısızlık daha sonraları böylesi eğilimlerle daha geniş beynelmilel ölçülerde uğraşmadaki pratik zayıflığa yansıdı.

İnsan davranışını anlamada yeni bir boyut **Sigmund Freud**'un (1856-1939) eserlerinden ilave oldu. **Freud**, mesleğine pratisyen hekim olarak Viyana'da başladı ve onun psikolojik teorileri daha önce kafasında bulunan düşüncelerden değil nörolojist ve psikiyatr olarak geçirdiği tecrübelerden tekamül etti. Onun çağ açıcı katkısı -tıbba, psikolojiye, psikiyatriye- insan zihnindeki *bilinçaltı*'nın süreçleri ve mekanizmasını keşfetmesiyle ilgilidir. **Freud** öncesi psikoloji zihnî olanı bilinç süreciyle fiilen özdeşleştirdiyse de **Freud** (*Psikoanalize Genel Giriş*'te (1916-1917) *"zihnî süreçler aslen bilinç dışıdır ve bilinçli olanlar bütün psişik varlığın sadece yalıtılmış eylemleri ve parçalarıdır"* görüşünü ileri sürdü.

Klinik çalışmalarına nevrozluların baskı ve çatışmalarını incelemekle başlayan **Freud**, kısa süre sonra bu çatışmaların nevrozlulara mahsus olmadığını, bunların aynı zamanda iyi-uyumlu şahısların da karakteristiği olduğunu ve nevrozların kelimenin geleneksel anlamıyla hastalıklı değil,

psikolojik stresler ve gerginliklerin etkisiz ve çarpıtılmış hal yolları olduğunu gördü. İlk büyük eserlerinden biri, *Günlük Hayatın Psikopatolojisi*'nde (1904), **Freud** şimdiden, alelâde dil kaymalarının, bilinen yakın isim ve olayları unutmak ve günlük hayatta normal şahısların diğer hatalı eylemlerinin bir kaza eseri olmadığını, fakat bilinç altının bastırılmış düşünceleri olduğunu gösterdi. Bunlar onları gizleme ve bastırma teşebbüsüne rağmen yüzeye çıkan düşüncelerin işaretleridir. Bilinçaltının incelenmesi **Freud'u** rüyaların mahiyetini tetkike ve zihnin bilinçli katmanında hoşgörülemeyecek düşünce ifadeleri olarak şakaların ve zeka oyunlarının mahiyetini tetkike götürdü.

Freud'un bastırılmış cinsel güdülerin hayati rolü üzerine vurgusu büyük bir muhalefet doğurdu. Bilinçaltının bilimsel çözümlemesi sonucunda insandaki akıldışı güçlerin yıkıcı etkilerinin azaltılmasının mümkün olduğu anlaşılınca bu muhalefet yatıştı: Akıldışı güçlerin mekanizma ve sürecini anlamada ne kadar ilerlersek nihayette onları akli olarak kontrol altına alma da o kadar başarılı oluruz.

Freud bütün tabiat olaylarında olduğu gibi psikolojik fenomenlerin de nedensellik yatağı içinde aktığına sıkıca inandığı için yetişkinlerdeki nevrotik çatışmaların kaynağını çocukluk deneylerindeki baskı ve çatışmalarda aradı. Nevrotiklerin ve çocukların zihnî süreçleri arasında çarpıcı benzerlikler buldu. Aynı benzerlikleri ilkel insanların zihnî süreçlerinde de buldu. Nevrotiklerin patolojik davranışları büyük ölçüde ve aslen geriye çekilmedir, normal fonksiyonların gelişmesindeki çocukluk dönemi safhaları ve ilkel insanların mitosları Batı dünyasındaki zihnen hasta bazı sınıfların fantazileriyle çarpıcı benzerlikler gösterir. Yaşı ilerledikçe, **Freud** arkeoloji, etnoloji, antropoloji, din, folklor ve mitoloji çalışmalarına daha çok dalmış ve bireyin zihin gelişmesiyle bütün olarak insan ırkının düşüncüleri arasındaki kayda değer benzerliklere dikkat çekmiştir.

Freud'un en genel eserlerinden biri *Medeniyet ve Ra-*

hatsızlıkları'dır (1930). **Freud** modern medeniyeti insanın içgüdüsel hayatındaki iki temel tipi esas alarak tahlil eder: İnsanoğlu bir yandan sevmek ve işbirliği yapmak, yardımlaşmak itkisine sahiptir, diğer yandan saldırmak ve yıkmak. Birinci itki (**Eflatun**'un *Devlet*'te söylediği gibi) **Freud** tarafından **Eros** olarak adlandırılır ve bunun dışa vuruşu cinsî sevgi yoluyla olur. Erotik dürtünün amacı birşeyi bir şeye bağlamak, daha büyük bir bütünü kurmaktır, halbuki ikinci dürtü, ölüm iç güdüsü saldırmak, çözmek, yıkmak ve nihayet yaşayan nesneleri inorganik ölüme indirgemektir. **Freud** medeniyetin kendi varlığını, bir kimsenin kendi ailesi için taşıdığı sevgiyi grup, toplum ve nihayet devlet için duyduğu daha geniş dostluk ve sadakate yüceltmesine borçlu olduğunu gösterir.

Oysa, sevginin bu dönüştürüm ve yüceltilmesinin bizatihi eylemi insandaki saldırgan dürtüyü güçlendiren gerginlik ve tatminsizlikleri (kalakalmayı) yaratır. Medeniyetin ilerlemesi böylelikle insanın içindeki yardımlaşmacı ve saldırgan dürtülerin sürekli çatışmasından doğar. İnsanın kalakalışı ve çatışmaları kendine veya başkalarına saldırgan tavırlara dönüşür.

1930'da dünyanın izafeten emin ve müstakar göründüğü bir zamanda, **Freud** *Medeniyet ve Huzursuzlukları*'nda der ki, *"medeni toplum bu insanın insana ilksel düşmanlığıyla doğan çözülme tarafından sürekli tehdit edilmektedir."* **Freud** özel mülkiyetin ilgasıyla kişisel ve toplu saldırganlığın ortadan kalkacağı komünist teze karşı görüştedir. Özel mülkiyetin iktisadi bakımdan istenir olup olmamasında bir tarafı tutmaksızın, **Freud** 1930'da demiştir ki, Sovyetler Birliği'nde özel mülkiyetin ilgasıyla birlikte bir sevgi ve yardımlaşma çağı açılmayacaktır. Tam tersine, **Freud** burjuva sınıfının eritilmesinden sonra Sovyetler Birliği'nde zulmün sona ermeyeceği ve Rus komünistlerinin kaçınılmaz olarak saldırgan eğilimlerini dış dünyaya yöneltecekleri uyarısında bulunmuştur.

İnsanları birbirine rapteden duygusal *"libidinal"* bağlar medeniyetin ilerlemesi arttıkça, demek ki, *"insandaki doğal saldırganlık içgüdüsü tarafından, tek insanın herkese ve herkesin tek tek herkese düşmanlığı tarafından"* hiç durmaksızın tehdit edilmektedir. Kültürel tekamülün manası bu yüzden *"Eros ve Thanatos"* arasındaki sürekli çatışmada bulunabilir. **Freud** saldırganlık ve yıkımın yardımlaşma üzerinde muzaffer olacağı yolunda kehanette bulunmayı reddetmiştir ve yeni bir gerilim kaynağıyla rahatsız olmaktadır. İnsanları tabiat güçlerine o nispette boyun eğdirmişlerdir ki, bütün insan ırkının yokoluşu başlıbaşına bir ihtimal haline gelmiştir ve **Freud** bu vakıaya (atom ve hidrojen bombalarının gelişmesiyle binlerce kez yoğunlaşmıştı) devamlı artan bir rahatsızlık, keder ve kaygı durumu olma yeri vermektedir ki, bu, daha büyük düşmanlık ve saldırganlık yolunda ilerlemektedir.

1932'de Milletler Birliği [Cemiyet-i Akvam] ve Aydınların Beynelmilel İşbirliği Enstitüsü, **Albert Einstein**'dan, ki **Newton**'dan bu yana en büyük fizikçidir, devrimizin önemli bir meselesini seçmesini ve kendi seçtiği bir şahısla meseleyi tartışmasını istemiştir. **Einstein** *"İnsanlığı savaş tehdidinden kurtarmanın bir yolu var mıdır?"* meselesini insanlığın en önemli meselesi seçmiş ve **Freud**'u bu meselenin sebebleri ve çevresini aydınlatmada en nitelikli kişi olarak seçmiştir. Bu mektuplaşma Milletler Birliği tarafından *Neden Savaş?* başlığı altında yayınlanmıştır 1933'te. Bu zamanda Almanya'da Nazi rejiminin kurulması meseleyi trajik olarak en uygun zamana rast getirmiştir.

Yine iki temel kavramı, erotik ve yıkıcı güdüleri uygulayarak **Freud** şu sonuca varmaktadır ki, *"İnsanlığın saldırgan eğilimlerini bastırabileceğimiz ihtimali yoktur"* **Freud** iddia eder ki, savaşı ortadan kaldırma meselesi insandaki saldırgan güdüleri doğrudan doğruya yok etme gayretiyle ele alınamaz, fakat bu, dolaylı olarak bu güdüleri savaştan başka kanallara saptırmak ve insanları ortak çalışma ve eğlen-

cede bir araya getiren duygusal bağları güçlendirmek suretiyle ele alınabilir. **Freud** aynı zamanda toplumun geleneksel otoriter önderlik şemasına uymak yerine rasyonel ilkelerle örgütlenmesiyle barış güçlerinin dolaylı yoldan sağlamlaştırılabileceğine inanır. Bütün bu dolaylı yöntemler, yine de şunu kabul etmesini zorunlu kılar: *"son derece yavaş öğüten bir değirmenin çirkin hayalini onların gözü önüne dikerseniz, un hazır olmadan, insanlar açlıktan ölür"*

Ancak, iki ana gerçek yüzunden, **Freud** savaşı ortadan kaldırma konusunda tamamen kötümser değildir: Birincisi, insanın iç güdüsel hayatına entellektüel olarak gitgide daha çok hakim oluşu ve ikincisi, *"gelecek savaşların ne şekilde olacağının iyi temellendirilmiş korkusu."* Medeniyet esas itibariyle insanın iç güdülerini uysallaştırma ve evcilleştirme sürecidir ve **Freud** bu sürecin gelecek safhasının nasıl olacağını bilmemektedir. Fakat tümden ümitsiz sayılmayacak bir belirtişle sonuca varır: *"Bu arada kültürel gelişme için ne yapılırsa savaşa karşı işe yarayacaktır teminatına dayanabiliriz."*

Freud hayatının birçok eserini iyimser, rasyonalist liberalizm döneminde verdi. O, çağının rasyonalizminin ve optimizminin nasıl çerden çöpten temellere sahip olduğunu gören birkaç bilim adamından biriydi. Rasyonalizm her zaman insanın bilinç altında pusuya yatmış karanlık ve demonik (ifritî) akıldışılığın az bilinen gücü tarafından tehdit edilmektedir. Eğer medeniyetin ilerlemesi bilinmezin sınırlarına doğru ilerlemekten ibaretse, cehalet ve ızdırap daha çok geriletiliyorsa, **Freud**'un geleneksel bilimsel hümanizme katkısı muazzamdır. **Freud** bizzat psikanalizin kapsayıcı bir hayat felsefesi, bir *Weltanschaung* olmasını kesinlikle reddetmiş ve (*Psikanaliz Üzerine Yeni Giriş Konferansları*'nın (1933) sonuncusunda) psikanalizin özelleştirilmiş bir bilim ve psikolojinin bir dah olarak bütün bilimlerin genel felsefi yönelimini paylaştığı görüşünde ısrar etmiştir: *"O iddia eder ki, dikkatle doğrulanmış gözlemlerin sistematik entellektüel analizi -ki*

gerçekte bu, araştırma denilen şeydir- dışında kainatın bilinmesinin bir başka kaynağı yoktur ve hiçbir bilgi ilham, sezgı veya vahiy yoluyla edinilemez."

Gerçi **Freud** bilimsel düşüncenin *"hâlâ çocukluk çağında"* olduğunu ve bilimin ele alamayacağı, başedemeyeceği birçok meselenin hâlâ bulunduğunu iyi anlamış bulunmakla birlikte, aklın kendi içinde bir amaç olduğu görüşünde değildir. Batılı hümanizmin büyük geleneğinde, aklın hedefe varmak için bir araç olduğunu konumlamışdır. Amaç, insanın mutluluğunu artırmak ve acılarını azaltmaktır.

Eflatun hakikati bilme yuce eylemini görüş alanı içine aldığı halde ve otoriter önderliğin temeli olarak akıldışı mitosları kabul ettiği halde, **Freud** gerçeklenebilir, doğrulanabilir tecrübeyi bilginin yegâne kaynağı olarak görür. Ve toplumun rasyonel organizasyonunu -Platonik düşünce denetimi ve aristokratik hakimiyet olmaksızın- hürriyet ve mutluluk dolu bir hayatın aracı olarak görür. Nesnel bilincin rakiplerinin iktidarı kazandığı -faşist, komünist ve diğer- devletlerde **Freud**'un adı tehlikeli ve bozucu kabul edildi. Öte yandan nerede düşünce hür ve bilim kelepçesiz ise, **Freud**'un insan zihninin karanlık hücrelerini aydınlatışı ve bilimsel geleneği güçlendirişi, hümanist rasyonalizmin kilometre taşı olarak şereflendirilecekti.

A.V.Dicey: 54.
A.C.Pigou: 434, 435, 436.
Adam Smith: 280, 289, 309, 310, 356, 420, 421, 422.
Adams: 60.
Adeimantus: 34.
Afrika: 57, 62, 86, 87, 110, 114, 280, 361, 399.
Aquinumlu Ermiş Thomas: 60, 108, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 141, 142, 143, 153.
Albert Einstein: 443.
Alexander: 375, 428.
Alexis de Tocqueville: 103, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 350.
Almanya: 54, 109, 165, 166, 180, 181, 182, 183, 185, 211, 236, 319, 320, 321, 328, 333, 335, 343, 359, 360, 361, 362, 363, 369, 372, 373, 374, 380, 384, 401, 403, 404, 405, 435, 443.
Amerika: 19, 62, 181, 182, 183, 203, 213, 279, 280, 286, 291, 297, 300, 302, 304, 307, 308, 361, 368.
Amiral Coligny: 184.
Amsterdam: 367.
Andrew Carnegie: 348, 390.
Andrew Jackson: 425.
Antonius: 64, 80.
Aquinumlu Thomas: 99.
Arıgnon: 310.
Aristo: 38, 254.
Aristoteles: 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 79, 91, 92, 101, 103, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 140, 150, 152, 153, 158, 162, 167, 197, 239, 257, 396.
Arjantin: 435.
Asya: 19, 57, 62, 71, 213, 361, 386, 399, 407, 417.
Atina: 36, 37, 43, 45, 63, 71, 164, 237, 247.
Atlantik: 199, 260, 307.
Attlee: 398, 410, 411, 412, 413, 416.
Augustinus: 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 102, 108, 114, 116, 119, 137, 140.
Avrupa: 57, 62, 99, 109, 113, 129, 145, 148, 151, 165, 185, 199, 218, 220, 233, 234, 235, 245, 246, 261, 263, 267, 274, 275, 277, 278, 291, 299, 300, 301, 318, 319, 332, 338, 360, 361, 362, 371, 372, 373, 375, 376, 386, 388, 399, 404, 405, 407, 412, 417, 424, 427, 428, 432.
Avustralya: 405, 418.
Avusturya: 236, 401.
Bacon: 202.
Bakunin: 362.

Batı Avrupa: 129, 199, 277, 371, 375, 417.
Bowood: 285.
Beatrice Webb: 293, 408.
Belçika: 332, 418.
Bentham: 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 308, 339.
Berlin: 220, 320, 333, 362, 412.
Bernard Shaw: 408.
Birleşik Devletler: 82, 156, 228, 229, 240, 258, 261, 262, 283, 287, 296, 297, 298, 299, 300, 304, 308, 309, 319, 331, 347, 348, 349, 352, 358, 371, 372, 374, 375, 378, 380, 394, 400, 409, 410, 415, 424, 427, 428, 429, 430, 433, 436, 437, 438.
Birmingham: 289.
Bismark: 276, 326.
Black: 62.
Blackstone: 280,
Bodin: 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 239, 304
Boniface: 160, 190.
Borgia: 170, 171.
Bourbon: 296.
Brandeis: 62.
Bristol: 289.
Britanya: 278, 317, 352, 353, 357, 381, 394, 397, 409, 412, 414, 436, 437, 438.
Brüksel: 362.
Bulgaristan: 360, 398.
Burke: 53, 100, 124, 242, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 281, 282, 284, 286, 295, 296
Büyük Britanya: 195, 280, 394, 398, 411, 415.
Büyük Frederick: 72, 182.
Calvin: 162, 183.
Cambridge: 188, 288, 289, 353.
Cardozo: 62.
Catilina: 63.
Cenevre: 235, 245, 246, 247, 285.
Cephalus: 34, 35.
Cezayir: 85.
Chalcis: 37.
Chambers: 244.
Charlemagne: 97.
Charles James Fox: 262.
Cicero: 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 90, 92, 165.
Cole: 408, 414, 415.
Coolidge-Hoover: 429.
Cromwell: 209, 210, 216.
Çekoslavakya: 388.
Çin: 361, 386, 398, 417.
d' Alembert: 244.
Danimarka: 417, 418.
Dante: 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 151, 162.
Darwin: 341, 346, 350.
David Ricardo: 309.
Deli Petro: 293.
Demostenes: 45
Descartes: 202.
Dış Moğolistan: 398.
Diderot: 244, 251.
Doğu Almanya: 360.
Doğu Avrupa: 388, 417.
Domitian: 71.
Duce: 331.
Dunning: 280.
Dwight D. Eisenhower: 425.
Earl of Chesterfield: 236.
Earl of Shaftesbury: 219, 220.
Edward H. Harriman: 390.

Eflatun: 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 51, 52, 54, 57, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 79, 88, 89, 90, 91, 92, 108, 109, 114, 115, 116, 167, 254, 257, 295, 309, 313, 329, 418, 439, 440, 442, 445.
Elbe: 319.
Elbert H. Gary: 390.
Emile: 248.
Empire State: 429.
Engels: 317, 362, 363, 366, 367, 369, 370, 371, 372, 377, 385, 386, 387, 401.
Epiktetus: 71, 72, 74, 75, 77, 79, 80.
Ermiş Augustınus: 86, 87, 91.
Eros: 447.
Etienne Dumont: 285, 286.
F.S.C. Northrop: 415.
Filip: 37, 45.
Finlandiya: 377.
Flavius Arrian: 71.
Fourier: 317, 406.
François Ravaillac: 207.
Franklin D. Roosevelt: 352, 408, 425, 427, 429.
Fransa: 83, 191
Frederick: 24.
Freud: 14, 441, 442, 443, 444, 445.
G.D.H.Cole: 408, 414, 415.
G.W.F.Hegel: 320.
Galieo: 202.
Gamaliel Smith: 291.
General Porfirio Diaz: 213.
George Bernard Shaw: 210.
George Washington: 286.
Giacomo Matteotti: 333.
Giovanni Gentile: 331
Girit: 33.
Glaucan: 22, 34.
Godwin: 278.
Gori: 383.
Gustave de Beaumont: 298.
Güney Amerika: 280, 291, 407.
Güney Kore: 386, 388.
H.G.Wells: 408.
Haileybury: 410.
Haller: 244.
Hannover: 286.
Hans Kelsen: 153
Herbert Spencer: 304, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 352.
Harold J. Laski: 408.
Harry S. Truman: 425.
Harvey: 202.
Hegel: 50, 138, 256, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 368, 369, 372, 373.
Heinrich: 320.
Helvetius: 244.
Henry Ford: 390.
Henry Reeve: 300.
Herodotus: 57, 309.
Hesiod: 30.
Hindistan: 231, 274, 399.
Hitler: 176, 329, 333, 335.
Hobbes: 38, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 220, 221, 224, 225, 229, 252, 253, 254, 272, 309, 346.
Holbach: 244.
Hollanda: 183.
Holmes: 62, 153, 304.
Homer: 30, 309
Homeros: 30.

Hubert Languet: 185.
Hughes: 62.
I. Charles: 188, 201, 274.
I. James: 200, 202, 207.
II. Charles: 202, 208, 210, 216, 217, 220.
II. Francis: 97.
II. Henry: 100.
II. James: 216, 217, 218, 220, 224.
II. Julian: 171.
II. Wilhelm: 176.
III. Alexander: 375.
Immanuel Kant: 50, 76.
Isparta: 33, 36, 45, 247
IV. Adrian: 100.
IV. Henry: 148, 207.
IV. Philip: 145, 146, 147, 148, 149, 190.
İllinois: 287.
İmparator Justinian: 81.
İmparator IV. Henry: 99.
İngiltere: 84, 98, 100, 109, 123, 132, 145, 155, 165, 180, 181, 182, 185, 189, 195, 199, 200, 201, 202, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 216, 217, 219, 220, 221, 228, 233, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 243, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 269, 274, 275, 277, 278, 279, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 296, 299, 308, 309, 310, 318, 319, 328, 338, 347, 348, 349, 351, 352, 362, 368, 371, 374, 378, 388, 399, 400, 401, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 413, 417, 418, 424, 427.
İrlanda: 263, 264, 274.
İskandinavya: 180, 331, 388.
İskender: 37, 45, 56, 69.
İskoçya: 181, 183, 286, 289.
İspanya: 98, 113, 183, 201, 217, 279, 285.
İsrail: 417.
İsveç: 399, 417, 418.
İsviçre: 38, 183, 185, 231, 236, 255, 258, 285, 333, 380.
Italya: 19, 87, 97, 98, 109, 113, 132, 133, 137, 138, 141, 147, 148, 150, 165, 166, 172, 184, 197, 199, 211, 236, 237, 246, 329, 331, 332, 333, 335, 359, 399, 417
J.M.Keynes: 434.
J.S. Mill: 100.
Jacgues Maritain: 128.
James Madison: 286.
James Mill: 288, 294, 308, 309.
James Watt: 280, 289.
Jandunlu John: 151.
Japonya: 333, 359.
Jean Bodin: 190.
Jean Jacques Rousseau: 245, 246, 251, 259.
Jefferson: 60, 231, 428, 430, 432, 433.
Jeremy Bentham: 278, 279, 309, 422.
John D. Rockefeller: 390.
John Dewey: 38.
John Maynard Keynes: 353.
John Ruskin: 407.
John Stuart Mill: 103, 288, 294, 307, 308, 309, 317, 413, 422.
Justice Brandeis: 292.
Justice Holmes: 304.
Kafkasya: 383, 384.
Karl Liebknecht: 380.
Karl Marx: 320, 356, 361, 410, 429

Kautsky: 401, 402, 403, 404.
Kazan: 375.
Keynes: 14, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 414.
Kıbrıs: 71
Kıta Avrupa: 62, 291, 318, 372, 405, 407.
Kıta: 202, 246, 263, 278, 318.
Kral I. Edward: 145.
Kral I. James: 200, 207.
Kral III. George: 263, 279, 281.
Kral III. Henry: 191.
Kral XV. Louis: 235.
Kral X. Charles: 296.
Kral III. George: 263, 279, 281.
Kraliçe Caroline: 236.
Krupskaya: 376.
Kuzey Afrika: 86, 87, 110, 114.
Kuzey Almanya: 180, 181.
Kuzey Amerika: 62, 181, 182, 183.
Kuzey Atlantik: 260.
Kuzey İtalya: 148, 155, 333.
Kuzey Kore: 386, 388.
La Follette: 429.
Latin Amerika: 19, 62, 213, 279, 286, 299, 412.
Leed: 289.
Lenin: 331, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 397, 398, 400, 401, 402, 411.
Leonardo da Vinci: 166.
Limehouse: 411.
Liverpool: 289.
Lloyd George: 351.
Lo stato: 19, 190.
Locke: 38, 60, 100, 104, 187, 189, 209, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 236, 252, 253, 254, 257, 258, 260, 267, 270, 272, 322, 331, 338, 347, 351, 370, 413.
Londra: 201, 220, 236, 244, 264, 265, 279, 283, 285, 286, 288, 289, 362, 401, 406, 410.
Lord Ashley: 219.
Lord Carden: 280.
Lord Cavendish: 201.
Lord Lindsay: 415, 416.
Lord Monsfield: 280.
Lord Shelburne: 285.
Lorenzo di Medici: 166.
Louis Blanc: 317.
Louis de Secondat: 234.
Lucrezia: 170.
Luther: 162.
Macaristan: 401.
Machiavelli: 162, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 190, 197, 210, 282, 328.
Makedonya: 36, 37, 45, 56, 57.
Manchester: 4.
Marcus Avrelius: 71, 72, 74, 77, 80.
Margaret: 414.
Martin Luther: 116, 166, 180, 181, 182, 183.
Marx: 226, 317, 331, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 385, 386, 387, 397, 398, 399, 400, 401, 407, 413.
Mary: 217.
Meksika: 213.
Mexico City: 383.
Michel de l'Hôpital: 192.
Milano: 333.
Mirabeau: 284.
Montesquieu: 47, 60, 234, 235,

236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 284, 296, 304, 307.
Morellet: 244.
Mornay: 185.
Moskova: 150, 375, 404, 413.
Mussolini: 176, 331, 332, 333, 334, 335, 336.
Nadezhda: 376.
Napoleon: 176, 274, 278, 288, 296, 318, 319, 320.
Nero: 71.
New England: 38.
New Jersey: 14.
New York: 429.
Newton: 234, 260, 443.
Niccolò: 166.
Nogaret: 147, 149.
Norveç: 417, 418.
Owen: 317, 406.
Oxford: 109, 113, 188, 201, 219, 279, 288, 289, 410, 415.
Paduali Marsilio: 60, 99, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162.
Paine: 278.
Papa Gelasius: 94, 95, 96.
Papa IV. Adrian: 105.
Papa John XXII.: 143.
Papa VIII. Boniface: 144, 145, 146, 147, 148, 149.
Papa X. Pius: 128.
Papa XI. Benedict: 149.
Papa XIII. Gregory: 184.
Paris: 100, 109, 113, 151, 202, 207, 220, 235, 236, 244, 246, 247, 286, 353, 362.
Petesburg: 375.
Philip Beackamp: 291.
Philippe Duplessis: 185.
Platon: 17, 18, 23, 37.
Pliny: 77.
Polemarchus: 34, 35.
Polonya: 360.
Polybius: 57, 58, 59, 60, 239, 309.
Prens Guillame d'Orange: 217.
Prens Maetternich: 261.
Prens William: 217.
Prenses Marie d'Orange: 220.
Presbyterian. 16, 207.
Princeton: 14.
Proudhon: 362, 406.
Prusya: 72, 182, 275, 320, 321, 325, 332, 362. 369.
Quesnay: 244.
Quintus Fabius Maximus Cunctator: 407.
Rapin: 279.
Reading: 289.
Ren: 319.
Rhineland: 361, 362.
Richad Carlile: 291.
Roma: 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 72, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 93, 97, 98, 100, 102, 105, 106, 110, 112, 119, 120, 125, 128, 129, 132, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 155, 160, 162, 164, 166, 170, 172, 180, 181, 183, 184, 186, 192, 200, 201, 207, 208, 211, 217, 218, 235, 237, 248, 300, 327, 332, 412.
Romanya: 360.
Romilly: 286, 290.
Roosevelt: 358
Rosa Luxemburg: 380.
Roscoe Pound: 433, 434.
Rousseau: 189, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257,

258, 259, 282, 318, 439, 440.
Rusya: 150, 211, 280, 293, 298, 343, 359, 360, 361, 372, 373, 374, 375, 376, 384, 385, 386, 398, 399, 402, 404, 409, 410, 417.
Saint Simon: 317.
Salisburly John: 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 124.
Samuel Bentham: 309.
Samuel Romilly: 285.
San Francisco: 430.
Sezar: 64, 160, 165, 171
Sheffield: 289.
Sibirya: 261, 376, 384, 385.
Sidney: 293, 408.
Sigmund Freud: 440.
Simbirsk: 375.
Sir Hercules Langrishe: 270.
Sir William Harcourt: 378, 379.
Sokrates: 17, 29, 34, 35, 71.
Sophocles: 309.
Sovyetler Birliği: 361, 383, 386, 388, 402, 404, 442
St. Paul: 82.
St. Peter: 208.
Stalin: 375, 383, 384, 385, 386, 387, 402.
Stephen Junius Brutus: 185.
Stuart Mill: 228, 279.
Sutherland: 62.
Swansee: 289.
Şili: 418
Tertullian: 110, 116, 117.
Thanatos: 443.
Theobald: 100.
Theodore Roosevelt: 352, 425, 429, 430, 431, 432.
Thomas Becket: 100.
Thrasymachus: 34, 35.
Therese Levasseur: 247, 251.
Thucydides: 57, 304
Tiflis: 384.
Tito: 387.
Tokyo: 412.
Tom Paine: 263, 275, 284, 296.
Treitschke: 320, 329.
Trotsky: 377, 383, 387.
Turgot: 244.
Uruguay: 418.
V. Clement: 149.
VI. Alexander: 170, 171.
VII. Gregory: 99, 148.
VII. Louis: 100.
Viyana: 220, 278, 401, 440.
Vladimir Ilyich Ulyanov: 375.
Voltaire: 234, 236, 237, 243, 244, 279, 284.
Wall Street: 427.
Westminster: 288, 310, 399.
William Ebenstein: 14.
William Morris: 407.
Wilson: 16.
Wiltshire: 285.
Woodrow Wilson: 352, 408, 425, 429, 430.
Xenophon: 309.
XI. Pius: 412.
XIII. Leo: 127.
XIV. Louis: 217, 233, 239.
Yeni Zelanda: 405, 418.
Yugoslavya: 398.
Yunanistan: 37, 45, 51, 56, 68, 69, 70, 71, 245, 280, 292.
Zenon: 71, 79.
Zeus: 75.