SİYASET FELSEFESİ SÖZLÜĞÜ

Yayına Hazırlayanlar:
Philippe Raynaud ve Stéphane Rials



İLETİŞİM

Fransa Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla yayımlanmıştır.
Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la Culture-Centre National du Livre.

Dictionnaire de philosophie politique
© 1996 Presses Universitaires de France

İletişim Yayınları 962 • Sözlük Dizisi 4
ISBN 975-05-0196-9 • ISBN 975-05-0206-X (Ciltli)
© 2003 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2003, İstanbul (2000 adet)

EDİTÖR Mustafa Bayka
YAYIN DANIŞMANI Ahmet İnsel
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FOTOĞRAFI "John Locke", Godfrey Kneller
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
DİZGİ Hasan Deniz
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Metin Pınar
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

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

Siyaset Felsefesi Sözlüğü

Dictionnaire de philosophie politique

YAYINA HAZIRLAYANLAR
Philippe Raynaud
ve
Stéphane Rials

ÇEVİRENLER
İsmail Yerguz - Necmettin Kâmil Sevil
Emel Ergun - Hüsnü Dilli

İLETİŞİM

Önsöz

Bu sözlüğün amacı yalnızca "siyasal düşünceler tarihçesi"nin başlıca verilerini sunmak değil, aynı zamanda da eğitimli okuyucular topluluğunun siyaset felsefesinin temel öğelerine yalnızca tarihsel olmakla kalmayıp, özellikle sorunsal olan bir yoldan ulaşılmasını kolaylaştırmaktır. Yayın yönetmenleri aynı zamanda hem siyaset felsefesinin doğası üstüne bir tezden, hem de bu tezin Fransız kültüründeki durumu üstüne bir saptamadan yola çıkmışlardır. Siyaset felsefesi, felsefenin basit bir bölümü değildir; çünkü sorunları ona, kendiliklerinden özümsenmiş ve çelişkili argümanlar üreten insan topluluklarının yaşamı tarafından esinlenmiştir; genel felsefenin tarihçesiyle yalnızca kısmen kesişen kendine özgü bir tarihçesi olmasının nedeni de budur; söz konusu kesişmeye karşı, "siyasal düşünceler" tarihçesiyle birbirine karışmaz; yalnızca, tartışmanın bir arada yaşama ilkelerini "kurucu", ama aynı zamanda da "jenealojik" ya da "eleştirel" olabilecek bir bakış açısından söz konusu ettiği zaman ortaya çıkar. Ne var ki, siyaset felsefesi günümüzde Fransa'da iyice canlı olsa da, incelenmesi hâlâ, fiilen bağlı olduğu bilim dallarının ve kurumların dağınıklığından zarar görmektedir. Dolayısıyla da, bu sözlüğün amacı, bir yandan konusunun gerektirdiği bir kavrayışa dayanmakla birlikte, bir yandan da çağdaş hukukçuların, siyasetçilerin ya da toplum felsefesi uzmanlarının katkıları ile felsefe tarihçilerinin katkılarını birleştiren siyaset felsefesinin sorunlarının, açıkça anlaşılmasına katkıda bulunmaktır.

Bu tasarı, birkaç yöntem seçimi yapmayı gerektirmiştir. Bunlardan birincisi, Fransız halkının zaten elinin altında bulunan yapıtlar ya da yazarlar sözlüklerine -çoğu kusursuzdur- bir yenisini eklemekten kaçınmaktı: En büyük düşünürlere hak ettikleri yeri ayırmış olsak da, yazarların incelenmesinden çok, akımların, özellikle de sorunların ve kavramların incelenmesine ağırlık vermeyi yeğledik; okuyucu bu yapıtta, kuşkusuz Platon'la, Aristoteles'le, Machiavelli'yle ya da Rousseau'yla ilgili maddeler bulacak, ama aynı zamanda da "Epikurosçular"ın siyasetinin ya da "liberalizm"in ve "sosyalizm"in gelişmesini inceleyebilecek, dahası, "demokrasi" konusundaki, "doğal durum ve toplum sözleşmesi" konusundaki, "doğa ve tarih" arasındaki ilişkiler ile "savaş ve barış" arasındaki ilişkiler konusundaki düşüncesini enforme edebilecektir; bu seçim bize özellikle, çağdaş felsefe ile toplum bilimleri açısından gerekli göründüğünden, çalışma arkadaşlarımızdan, bize başlıca yazarlarla ilgili monografiler hazırlamak yerine, günümüzün büyük tartışmalarını ("Komünote ve Komünotarizm", "İletişim ve İntersübjektivite", "Eleştirel Usçuluk", vb.) ortaya koymalarını istedik. Yapmamız gereken ikinci seçim, siyaset felsefesini, alışılmış akademik sınırların ötesine açmak oldu: Avrupa dışı bazı geleneklerin ("Çin'de klasik siyaset felsefesi", İslam siyaset felsefesi") incelenmesi aracılığıyla coğrafi bir açılım; ama aynı zamanda da, hukuk, tarih, iktisat ya da toplumbilim ("Devletler hukuku", "Partiler", "İktisat bilimi", "Toplumbilim", "Yapısalcılık") gibi başka bilim dallarına doğru bir açılım. Ayrıca, yapıtta yer alan okullar ya da tutumların çok büyük çeşitliliğinin -isteğimiz dışı olan ve bazıları bu kitabın yayınlanmasını geciktirmiş olan birkaç eksiğe karşın- de kanıtladığı gibi, kararlı biçimde çoğulcu olmasaydık, yaşayan siyaset felsefesinin zenginliğini yansıtmamız kuşkusuz olanaksızlaşırdı: dolayısıyla, bu Sözlük'te yer verilmiş maddeler, halkın bilgisini ya da kültürünü artırmayı hedef almakla birlikte, aynı zamanda da, yazarlarının özel bakış açılarını yansıtan birer denemedirler. Bu anlamda, bu kitap, bir ortak yapıttır.

Philippe Raynaud
Lille II Üniversitesi profesörlerinden

Stéphane Rials
Paris II Üniversitesi Profesörlerinden
Hukuk Felsefesi Merkezi yöneticisi

Teşekkür

Elyazmasının ilk okumasını yapan Mlle Éliette Abécassis'ye ve provaların son -ve değerli- okumasını gerçekleştiren Mme Anne-Marie Dauzat'ya teşekkür ederiz. Katkıları olmasa, bu kitabın olduğu şey olamayacağı M. Reynal Sorel'e şükranlarımızı belirtmek isteriz. Sözlüğün özellikle yeniden okumasını ona borçluyuz.

Madde Başlıkları

Adalet (Otfried HÖFFE)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Ahlak (Luc FERRY)
Çev. Emel Ergun

Ahlak Felsefesi (Monique CANTO-SPERBER)
Çev. İsmail Yerguz

Akıl ⇨ Us

Amerikan Devrimi (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz

Ampirizm (Michel MALHERBE)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Anarşizm (Pierre BOURETZ)
Çev. İsmail Yerguz

Anayasa ve Anayasacılık (Olivier BEAUD)
Çev. İsmail Yerguz

Antik Kuşkuculuk (Voula Tsouna KIRAHAN)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Antik Stoacılık (Jacques BRUNSCHWIG)
Çev. İsmail Yerguz

Aquinolu Tommaso (Michel BASTIT)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Aristokrasi (Janine CHANTEUR)
Çev. Emel Ergun

Aristoteles (Pierre PELLEGRIN)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Augustinus (Jeannine GUILLET)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Aydınlanma (Simone GOYARD-FABRE)
Çev. Emel Ergun

Barış ⇨ Savaş ve Barış

Birey ve Bireycilik (Alain RENAUT)
Çev. İsmail Yerguz

Bodin, Jean (Simone GOYARD-FABRE)
Çev. İsmail Yerguz

Cemaat ve Cemaatçilik ⇨ Komünote ve Komünotarizm

Ceza Hukuku (Jean-Marie CARBASSE)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Cicero (Claude MOATTI)
Çev. Emel Ergun

Common Law (Franck LESSAY)
Çev. İsmail Yerguz

Comte, Auguste, 1798-1857 (Annie PETIT)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Cumhuriyet (Simone GOYARD-FABRE)
Çev. İsmail Yerguz

Çin (François JULLIEN)
Çev. İsmail Yerguz

Demokrasi (Jean-François KERVÉGAN)
Çev. İsmail Yerguz

Deneycilik ⇨ Ampirizm

Descartes, René (François AZOVI ve Jean-Marie BEYSSADE)
Çev. İsmail Yerguz

Despotizm ⇨ Tiranlık

Devlet Çıkarı (Yves Charles ZARKA)
Çev. İsmail Yerguz

Devlet ve Sivil Toplum (Catherine COLLIOT-THÉLÈNE)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Devletler Hukuku (Denis ALLAND)
Çev. İsmail Yerguz

Dil (Olivier CAYLA)
Çev. Emel Ergun

Din (Pierre COLIN)
Çev. İsmail Yergun

Dinsel-Siyasal Sorun (Jeannine QUILLET)
Çev. İsmail Yerguz

Direnme Hakkı (Jean-Fabien SPITZ)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Doğa (Michel MALHEBRE)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Doğa ve Tarih (Philippe RAYNAUD)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi (Jean-Fabien SPITZ)
Çev. İsmail Yerguz

Doğal Hukuk ⇨ Hukuk

Doğal Yasa ⇨ Hukuk

Egemenlik (Olivier BEAUD)
Çev. İsmail Yerguz

Eğitim (Alexis PHILONENKO)
Çev. Emel Ergun

Ekonomi Politik ⇨ Siyasi İktisat

Eleştirel Kuram
(Christian BOUCHINDHOMME)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Eleştirel Usçuluk (Alain BOYER)
Çev. Emel Ergun

Epikurosçuluk (Jacques BRUNSCHWIG)
Çev. İsmail Yerguz

Erdem (Jean-Louis LABARRIÈRE)
Çev. İsmail Yerguz

Eskiler ve Yeniler (Philippe RAYNAUD)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Estetik (Luc FERRY)
Çev. İsmail Yerguz

Eşitlik (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz

Etik ⇨ Ahlak

Fichte, Johann Gottlieb (Alain RENAUT)
Çev. İsmail Yerguz

Fransız Devrimi (Philippe RAYNAUD)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Grotius, Hugo, 1583-1645
(Catherine LARRÈRE)
Çev. İsmail Yerguz

Halk (Jean-François KERVÉGAN)
Çev. İsmail Yerguz

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
(Bernard BOURGEOIS)
Çev. İsmail Yerguz

Hikmet-i Hükûmet ⇨ Devlet Çıkarı

Hiyerarşi ⇨ Eşitlik

Hizipler ⇨ Partiler

Hobbes, Thomas (Michel MALHERBE)
Çev. İsmail Yerguz

Hoşgörü (Élisabeth LABROUSSE)
Çev. İsmail Yerguz

Hukuk (Jean-Marc TRIGEAUD)
Çev. İsmail Yerguz

Hukuk ve Siyaset (Alexis PHILONENKO)
Çev. İsmail Yerguz

Hukuki Pozitivizm ⇨ Tüzel Olguculuk

Hume, David (Didier DELEULE)
Çev. İsmail Yerguz

İhtiyaç (Claude GAUTIER)
Çev. İsmail Yerguz

İhtiyat (Gil DELANNOI)
Çev. İsmail Yerguz

İlerleme (Alain PONS)
Çev. İsmail Yerguz

İletişim ve İntersübjektivite
(Jean-Michel BESNIER)
Çev. İsmail Yerguz

İmparatorluk (Marguerite BOULET-SAUTEL)
Çev. İsmail Yerguz

İnsan Hakları (Guy HAARSCHER)
Çev. İsmail Yerguz

İrade (Nicolas TENZER)
Çev. İsmail Yerguz

İslam (Rémi BRAGUE)
Çev. İsmail Yerguz

İstenç ⇨ İrade

Kamuoyu (Dominique REYNIÉ)
Çev. İsmail Yerguz

Kant, Emmanuel (Alexis PHILONENKO)
Çev. İsmail Yerguz

Karşı-Aydınlanma (Mark LILLA)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Kartezyanizm ⇨ Descartes

Kilise (Jean-Louis GAZZANIGA
ve Philippe SÉGUR)
Çev. İsmail Yerguz

Komünote ve Komünotarizm
(Philippe de LARA)
Çev. İsmail Yerguz

Komünote ve Toplum (Pasquale PASQUINO)
Çev. İsmail Yerguz

Kölelik (René SÈVE)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Rotuluk (Denis ROSENFIELD)
Çev. İsmail Yerguz

Liberalizm (Philippe RAYNAUD)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Locke, John (Philippe RAYNAUD)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Machiavelli, Niccolo (Pierre MANENT)
Çev. İsmail Yerguz

Marsilio, Padovalı (Jeannine QUILLET)
Çev. İsmail Yerguz

Marx, Karl (Dominique COLAS)
Çev. İsmail Yerguz

Materyalizm ⇨ Özdekçilik

Mit ⇨ Söylence

Modern Kuşkuculuk (Catherine LARRÈRE)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Modern Stoacılık (Jean-Louis THIREAU)
Çev. İsmail Yerguz

Modern Yahudilik (Dominique BOUREL)
Çev. İsmail Yerguz

Monarşi (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz

Montesquieu (Catherine LARRÈRE)
Çev. İsmail Yerguz

Muhafazakârlık ⇨ Tutuculuk

Mutlakiyetçilik (Henri MOREL)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Mülkiyet (Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ)
Çev. İsmail Yerguz

Nietzsche, Friedrich (Philippe RAYNAUD)
Çev. Hüsnü Dilli

Olağanüstü Hal (Jean-François KERVÉGAN)
Çev. İsmail Yerguz

Otorite (Philippe PORTIER)
Çev. İsmail Yerguz

Özdekçilik (André COMTE-SPONVILLE)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Özgürlük (Alain RENAUT)
Çev. İsmail Yerguz

Öznellik ⇨ Sübjektivite

Partiler (Pierre ROSANVALLON)
Çev. İsmail Yerguz

Paulus, Aziz (Jeannine QUILLET)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Platon (Monique CANTO-SPERBER)
Çev. İsmail Yerguz

Protestan Reformu (Alain JENNY)
Çev. İsmail Yerguz

Psikanaliz (Cornelius CASTORIADIS)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Pufendorf, Samuel de (Catherine LARRÈRE)
Çev. İsmail Yerguz

Rasyonalizasyon (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz

Rejimler (Catherine LARRÈRE)
Çev. İsmail Yerguz

Roma Antikitesi (Jean-François LECOQ)
Çev. İsmail Yerguz

Rousseau, Jean-Jacques (Catherine LARRÈRE)
Çev. Emel Ergun

Savaş ve Barış (Pierre HASSNER)
Çev. İsmail Yerguz

Seçkin (Giovanni BUSINO)
Çev. Emel Ergun

Sempati (Pierre MACHEREY)
Çev. İsmail Yerguz

Site (François HARTOG)
Çev. İsmail Yerguz

Siyasal Adcılık (Nominalizm)
(Jeannine QUILLET)
Çev. İsmail Yerguz

Siyasal Fenomenoloji (Görüngübilim)
(Robert LEGROS)
Çev. İsmail Yerguz

Siyasal Romantizm (Jean-Yves GUIOMAR)
Çev. İsmail Yerguz

Siyasal Sistem (Jean-Louis VULLIERME)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Siyaset Felsefesi (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz

Siyasi İktisat (Gilbert FACCARELLO)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Skolastik (İkinci)
(Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ)
Çev. İsmail Yerguz

Sofistler (Barbara CASSIN)
Çev. İsmail Yerguz

Sosyalizm (Jean-Paul THOMAS)
Çev. İsmail Yerguz

Sosyoloji ⇨ Toplumbilim

Söylence (Jean-Michel BESNIER)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Spinoza, Boruch (Christian LAZZERI)
Çev. İsmail Yerguz

Stoacılık ⇨ Antik Stoacılık

Sübjektivite (Öznellik)
(Jean-Marc FERRY)
Çev. İsmail Yerguz

Şiddet (Sergio COTTA)
Çev. İsmail Yerguz

Tarihsel Hukuk Okulu (Alfred DUFOUR)
Çev. İsmail Yerguz

Teknik (Dominique BOURG)
Çev. İsmail Yerguz

Temsil (Lucien JAUME)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Teodise (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz

Tiranlık ve Despotluk
(Jean-Louis LABARRIÈRE)
Çev. İsmail Yerguz

Tocqueville, Alexis de (Philippe RAYNAUD)
Çev. İsmail Yerguz

Tolerans ⇨ Hoşgörü

Topluluk ve Toplulukçuluk ⇨ Komünote ve Komünotarizm

Toplumbilim (Giovanni BUSINO)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Toplum Tercih (Philippe MONGIN)
Çev. İsmail Yerguz

Toplum Sözleşmesi ⇨ Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi

Totalitarizm (André ENEGRÉN)
Çev. Hüsnü Dilli

Tutkular ve Çıkarlar
(Harvey C. MANSFIELD JR)
Çev. İsmail Yerguz

Tutuculuk (Philippe BÉNÉTON)
Çev. Emel Ergun

Tüzel Olguculuk (Michel TROPER)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Ulus (Lukas K. SOSOE)
Çev. Emel Ergun

Uluslararası Hukuk ⇨ Devletler Hukuku

Us (Alain RENAUT)
Çev. Emel Ergun

Uygar Olma ve Uygarlık (Alain PONS)
Çev. İsmail Yerguz

Ütopya (Alberto TENENTI)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Wolff Christian (Marcel THOMANN)
Çev. İsmail Yerguz

Yahudilik (Rémi BRAGUE)
Çev. İsmail Yerguz

Yapısalcılık (Vincent DESCOMBES)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Yararcılık (René SÈVE)
Çev. İsmail Yerguz

Yargıç (Philippe RAYNAUD)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Yasa (Simone GOYARD-FABRE)
Çev. İsmail Yerguz

Yasaların Derlenmesi (Jean CARBONNIER)
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

Yurttaşlık (Lucien JAUME)
Çev. İsmail Yerguz

Yurttaşlık Hümanizması (Jean-Fabien SPITZ)
Çev. İsmail Yerguz

Madde Yazarları

Denis ALLAND
Paris II Üniversitesi'nde (Panthéon-Assas) profesör (Devletler Hukuku)

François AZOUVI
CNRS'de araştırmalar yöneticisi ve EHESS'te eğitim yöneticisi (Descartes, Jean-Marie BEYSSADE ile birlikte)

Michel BASTIT
Bourgogne Üniversitesi'nde profesör (Aquinolu Tommaso)

Olivier BEAUD
Lille II Üniversitesi'nde profesör, Fransa Enstitüsü üyesi (Anayasa ve Anayasacılık, Egemenlik)

Philippe BÉNÉTON
Rennes I Üniversitesi'nde profesör (Tutuculuk)

Jean-Michel BESNIER
Compiègne Teknoloji Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(İletişim ve İntersübjektivite)

Jean-Marie BEYSSADE
Paris IV Üniversitesi'nde profesör
(Descartes, François AZOUVI'yle birlikte)

Christian BOUCHINDHOMME
Felsefe profesörü (Eleştirel Kuram)

Jacqueline BOULET-SAUTEL
Paris II Üniversitesi'nde (Panthéon Assas) emérite profesör (İmparatorluk)

Dominique BOUREL
CNRS'de araştırmalar yöneticisi ve Kudüs Fransız Araştırma Merkezi sorumlusu
(Modern Yahudilik)

Pierre BOURETZ
Paris I Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(Anarşizm)

Dominique BOURG
Felsefe doktoru (Teknik)

Bernard BOURGEOIS
Paris I Üniversitesi'nde profesör (Hegel)

Alain BOYER
Caen Üniversitesi'nde profesör ve CREA üyesi
(Eleştirel Usçuluk)

Rémi BRAGUE
Paris I Üniversitesi'nde felsefe profesörü
(Islam, Yahudilik)

Jacques BRUNSCHWIG
Paris I Üniversitesi'nde émérite profesör
(Epikurosçuluk, Antik Stoacılık)

Giovanni BUSINO
Lozan Üniversitesi'nde profesör
(Seçkin, Toplumbilim)

Monique CANTO-SPERBER
CNRS'de Araştırmalar yöneticisi
(Ahlak Felsefesi, Platon)

Jean-Marie CARBASSE
Paris II Üniversitesi'nde profesör
(Ceza Hukuku)

Jean CARBONNIER
Paris II Üniversitesi'nde onur profesörü
(Yasaların Derlenmesi)

Cornélius CASTORIADIS
Yazar ve psikanaliz uzmanı, Toplum Bilimleri Yüksekokulu'nda eğitim yöneticisi (Psikanaliz)

Barbara CASSIN
CNRS'de araştırmalar yöneticisi (Sofistler)

Olivier, CAYLA
Toplum Bilimleri Yüksekokulu'nda eğitim yöneticisi (Dil)

Janine CHANTEUR
Paris IV Üniversitesi'nde émérite profesör
(Aristokrasi)

Dominique COLAS
Paris Siyasal İncelemeler Enstitüsü'nde profesör (Marx)

Catherine COLLIOT-THÉLÈNE
Fontenay-Saint-Cloud Yüksek Öğretmen Okulu'nda konferans yönetisi
(Devlet ve Sivil Toplum)

Pierre COLIN
Paris Katolik Enstitüsü'nde onursal felsefe duayeni (Din)

Sergio COTTA
Roma Üniversitesi Hukuk Felsefesi Enstitüsü yöneticisi (Şiddet)

André COMTE-SPONVILLE
Paris I Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(Özdekçilik)

Didier DELLEULE
Paris X Üniversitesi'nde profesör (Hume)

Gil DELANNOI
Siyasal Bilimler Ulusal Vakfı'nda Araştırma görevlisi (İhtiyat)

Vincent DESCOMBES
Toplum Bilimleri Yüksekokulu'nda eğitim yöneticisi (Yapısalcılık)

Alfred DUFOUR
Cenevre Üniversitesi'nde profesör
(Tarihsel Hukuk Okulu)

André ENEGREN
Sevr Merkezi'nde konuk profesör
(Totalitarizm)

Gilbert FACCARELLO
Paris II Üniversitesi'nde profesör
(Siyasi İktisat)

Luc FERRY
Caen Üniversitesi'nde profesör
(Estetik, Ahlak)

Jean-Marc FERRY
Brüksel Libre Üniversitesi'nde profesör
(Sübjektivite)

Claude GAUTIER
Picardie Jules Verne Üniversitesi'nde konferans yöneticisi (İhtiyaç)

Jean-Louis GAZZANIGA
Toulouse I Üniversitesi'nde profesör
(Kilise, Philippe SEGUR ile birlikte)

Simone GOYARD-FABRE
Caen Üniversitesi'nde émérite profesör
(Aydınlanma, Bodin, Cumhuriyet, Yasa)

Jean-Yves GUIOMAR
Edebiyat doktoru (Siyasal Romantizm)

Guy HAARSCHER
Brüksel Libre Üniversitesi'nde profesör
(İnsan Hakları)

François HARTOG
Toplum Bilimleri Yüksekokulu'nda eğitim yöneticisi (Site)

Pierre HASSNER
Siyasal Bilimler Ulusal Vakfı'nda araştırmalar yöneticisi (Savaş ve Barış)

Olfried HÖFFE
Fribourg Üniversitesi'nde (İsviçre) profesör
(Adalet, çeviren Jean-Christophe Merle)

Lucien JAUME
CNRS'de araştırmalar yöneticisi
(Yurttaşlık, Temsil)

Alain JENNY
Littoral Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(Reform)

François JULLIEN
Paris VII-Denis Diderot Üniversitesi'nde profesör (Çin)

Jean-François KERVÉGAN
Cergy-Pontoise Üniversitesi'nde felsefe profesörü (Demokrasi, Halk, Olağanüstü Hal)

Jean-Louis LABARRIÈRE
CNRS'de araştırma görevlisi
(Erdem, Tiranlık ve Despotluk)

Élisabeth LABROUSSE
CNRS'de araştırmalar yöneticisi
(Hoşgörü)

Philippe de LARA
Ulusal Ponts et Chaussées Okulu'nda araştırmacı, Lille Siyaset İncelemeleri Enstitüsü'nde öğretim görevlisi
(Komünote ve Komünotarizm)

Catherine LARRÈRE
Bordeaux III Üniversitesi'nde profesör
(Grotius, Modern Kuşkuculuk, Montesquieu, Pufendorf, Rejimler, Rousseau)

Christian LAZZERI
Franche-Comté Üniversitesi'nde ve Paris IEP'te konferans yöneticisi (Spinoza)

Jean-François LECOQ
Amiens Üniversitesi Formation des Maîtres Enstitüsü'nde profesör (Roma Antikitesi)

Robert LEGROS
Caen Üniversitesi'nde profesör (Olgubilim)

Frank LESSAY
Yeni Sorbonne-Paris III Üniversitesi'nde profesör (Common Law)

Mark LILLA
Yardımcı profesör, New York Üniversitesi
(Karşı-Aydınlanma)

Pierre-MACHEREY
Lille III Üniversitesi'nde profesör (Sempati)

Michel MALHEBRE
Nantes Üniversitesi'nde profesör
(Ampirizm, Doğa, Hobbes)

Voula Tsouna MAC KIRAHAN
Felsefe profesörü
(Antik Kuşkuculuk)

Pierre MANENT
Toplum Bilimleri Yüksekokulu'nda eğitim yöneticisi (Machiavelli)

Harvey MANSFIELD
Harvard Üniversitesi'nde profesör
(Tutkular ve Çıkarlar, çeviren Denis Baranger)

Claude MOATI
Paris I Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(Cicero)

Henri MOREL
Aix-Marseille III Üniversitesi eski profesörlerinden (Mutlakiyetçilik)

Philippe MONGIN
CNRS'de araştırmalar yöneticisi
(Toplumsal Tercih)

Pasquale PASQUINO
CNRS'de araştırma görevlisi
(Komünote ve Toplum)

Pierre PELLEGRIN
CNRS'de araştırmalar yöneticisi (Aristoteles)

Annie PETIT
Montpellier III Üniversitesi'nde profesör
(Comte)

Alexis PHILONENKO
Rouen Üniversitesi'nde profesör
(Eğitim, Hukuk ve Siyaset, Kant)

Alain PONS
Paris X Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(İlerleme, Uygar Olma ve Uygarlık)

Philippe PORTIER
Rennes I Üniversitesi'nde siyasal bilim profesörü (Otorite)

Jeannine QUILLET
Paris XII Üniversitesi'nde profesör
(Siyasal Adcılık, Augustinus, Marsilio Padovalı, Paulus, Dinsel ve Siyasal Sorun)

Philippe RAYNAUD
Lille II Üniversitesi'nde profesör
(Rasyonalizasyon, Amerikan Devrimi, Doğa ve Tarih, Eskiler ve Yeniler, Eşitlik, Fransız Devrimi, Liberalizm, Locke, Nietzsche, Monarşi, Siyaset Felsefesi, Teodise, Tocqueville, Yargıç)

Alain RENAUT
Paris IV Üniversitesi'nde profesör
(Birey ve Bireycilik, Fichte, Özgürlük, Us)

Marie-France RENOUX-ZAGAME
Rouen Üniversitesi'nde profesör
(Mülkiyet, Skolastik İkinci)

Dominique REYNIÉ
Siyasal Bilimler Ulusal Vakfı'nda araştırma görevlisi (**Kamuoyu**)

Pierre ROSANVALLON
Toplum Bilimler Yüksekokulu'nda eğitim yöneticisi (**Partiler**)

Denis ROSENFIELD
Brezilya Rio Grande do Sul Federal Üniversitesi'nde profesör (**Kötülük**)

Philippe SÉGUR
(**Kilise**, Jean-Louis GAZZANIGA'yla birlikte)

René SÈVE
CNRS'de araştırmalar yöneticisi
(**Kölelik, Yararcılık**)

Lukas SOSOE
Montréal Üniversitesi'nde profesör (**Ulus**)

Jean-Fabien SPITZ
Paris X Üniversitesi'nde konferans yöneticisi
(**Direnme Hakkı, Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi, Yurttaş Hümanizması**)

Alberto TENENTI
Toplum Bilimleri Yüksekokulu'nda eğitim yöneticisi (**Ütopya**)

Nicolas TENZER
Le Banquet dergisi yöneticisi (**İrade**)

Jean-Louis THIREAU
Paris I Üniversitesi'nde (Panthéon-Sorbonne) profesör (**Modern Stoacılık**)

Marcel THOMANN
Strasbourg III Üniversitesi'nde profesör (**Wolff**)

Jean-Paul THOMAS
Paris Üniversitesi formation des maîtres Enstitüsü'nde profesör (**Sosyalizm**)

Jean-Marie TRIGEAUD
Bordeaux IV Montesquieu Üniversitesi'nde hukuk felsefesi profesörü (**Hukuk**)

Michel TROPER
Paris X-Nanterre Üniversitesi'nde profesör, Fransa Enstitüsü üyesi (**Tüzel Olguculuk**)

Jean-Louis VULLIERME
Siyasal bilimler doktoru
(**Siyasal Sistem**)

Yves Charles ZARKA
CNRS'de araştırmalar yöneticisi
(**Devlet Çıkarı**)

A

ADALET

Aykırılık aklın almayacağı boyutlardadır. Başlangıcından bu yana insanlığı yönlendiren amaçlardan birisi de adaletin egemen olduğu bir dünyadır. Bununla birlikte, adaletin yalnızca gerçekleşmesi değil, tartışmalara konu olan adaleti istediklerinde insanların gerçekten neyi amaçladıklarını öğrenme sorunudur. Tartışmalar, özel durumları ve bunların temelinde yatan kuralları konu almaktadır, ama gerçek başlangıç, ilkeler üzerinde bir görüş birliği de bulunmamaktadır.

İlkelerin tartışmalı olması genelde felsefenin de kavgaya karışmasına yol açar. İlk kez Yunanistan'ın site Devletlerinde -bugün için olmasa da onların çağı için "olağanüstü" bir şeydir bu- adalet, yöntemli bir düşüncenin konusunu oluşturmuştur. Bizim çağımızda kuşkusuz başka bir biçim altında skandal yinelenir. Tümü kapsayıcılık savını güden adalet üzerine en eski inceleme olan *Cumhuriyet* [Devlet] (ya da *Doğru Üzerine*) yerinde olarak bu tartışma durumundan yola çıkar. Birinci kitap, o zamanlar yurttaşlar ve aydınlar, Sofistler arasında geçerli olan rakip düşünceleri ele alır. Ama Platon'un kendi yapıcı tasarısı da yüzyıllar boyunca kendisini izleyecek olan tasarılarla aynı yazgıyı paylaşır: Adalet ilkelerine ilişkin felsefi bir tasarıda bile bir uzlaşıma varılamaz.

Bu nedenle yadsıma kendini duyumsatır. Adalet düşüncesi, en azından bilimde bırakılır. Kuramcı ve kamu hukuku profesörü Hans Kelsen gibi ödünsüz hukuk pozitivistleri de bu sonuca varmışlardır. Ama adaletin gerekliliği daha temel görünür. Temelinde, bilimsel bir kararın öyle kolayca silemeyeceği bir beklentiyle karşılaşılır: Dünyada kaba gücün, katışıksız keyfiyetin ya da yalın yararcılığın egemen olamayacağı beklentisi. Ümitle birlikte bu ümide daha kesin bir felsefi profil kazandırmak ve var olma hakkının yanında ya da ona karşı olan kanıtlar üzerinde düşünmek çabası da sürer.

İlk olarak tartışmalara yüklenen abartılı dikkatten kendimizi çekip alalım. Adalet, yönlendirici bir amaç olma savını, ancak son derece belirsiz de olsa tartışmasız öğelerin var olması durumunda sürdürebilir.

Antropoloji ve etik

Tartışma götürmeyen şey, ilk önce adalet söylemine bir anlam kazandıran ve bizim adaletin uygulanma koşulları olarak adlandırdığımız önvarsayımlardır. Adalet kavramının kendisiyle aynı zamanda ortaya atılan bu önvarsayımları bir anlambilimsel çözümlemeyle ortaya koyabiliriz ve bu çözümleme ancak yalın betimsel anlambilimi aşması durumunda geçerlik kazanır.

Adalet, çıkarları, gereklilikleri ve rekabete dayalı yükümlülükleri bakımından insanlar arasındaki ilişkileri kapsar. Uygulama alanı, kişisel ilişkileri, iş ilişkileri ve kurumlarla toplumsal dizgeleri, özellikle de hukuk ve Devlet içinde kendini gösteren her türlü sürtüşmeyi kapsar. Ayrıca adalet, Devletlerin kendi aralarındaki ilişkilere ve *last but not least* canlılarla gelecek kuşaklar (söz gelimi, çevrenin korunması) arasındaki ilişkilerle de ilgilenir.

Kişinin kendine yönelik adaleti de düşünülebilir. İnsanoğlu gereksinimi ve rakip çıkarları olmaksızın ve yaşamının farklı evrelerinde kimi gerilimlerle ister istemez karşılaştığından, adaletin temel görevi sürtüşme içindeki çıkarlara bir denge bulmaktır. İnsanoğlunun tartışmasız türdeş ve tam olarak "kendi içinde toplumsal" olmayan bir karşılaştırma birimi olduğu varsa-

yıldığına göre, onun durumunda sakınımlılıktan söz edilmesi yeğlenir. Adaletin uygulanmasında üç koşul ayırt edilir: *1)* toplumsal ilişkilerde gerekliliğin olmaması, bir başka deyişle şeylerin, gerçekte oldukları gibi ama değişik olarak da, farklı biçimde düzenlenebileceği olgusu; *2)* gerçek örgütlenimleri bakımından insanların ortak sorumlulukları; bu ortak sorumluluk olmaksızın, adalet haklarını yitirir (bu nedenle hayvanlar arasında adaletten söz edilemez; bu, bizlerin hayvanlarla ilişkilerimizde adaletin etkin olması durumuna karşın böyledir); *3)* son olarak, var olan örgütlenim insanların ilgisiz kaldığı bir sorun olmamak durumundadır: İnsanlar, şu ya da bu örgütlenimin ötekine yeğlenebilir olup olmadığına karar vermek durumundadır.

Kavramsal bir çözümleme, yalın olasılık koşullarını dile aktarır. Yalnızca antropolojik koşullar -aynı zamanda insanların zekası üzerine bilgiler ve insanoğlunun "öteki bütün hayvanlardan daha belirsiz olduğu" (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* ["Ahlakın Soykütüğü Üzerine"], 3. diss., aforizma 13) olgusu söz konusudur. Bu gözlemler, bu koşulların insanlık durumunun bir parçası olduğunu gösterirler; böylelikle de adaletin antropolojik temeli bir yasallık kazanır.

Üçüncü koşul, daha açık bir anlatımla "en iyi / en kötü" yargısı, antropolojinin ötesinde yeni bir boyuta: Ahlak boyutuna götürür. Yöntembilimsel bakımdan, adalet düşüncesi antropolojiyle ahlağı birleştirir. Bu düşünce, ahlak yanı bakımından hem "doğalcı mantığa aykırılıktan" ve antropolojik yanı bakımından da benzerinden: "buyurucu mantığa aykırılıktan" (Höffe, 1981, Bölüm 1) kaçar. Felsefecilerin, bu son yanı bir kenara atma eğilimi vardır.

Bu "en iyi / en kötü" yargı nitelemeleri karmaşıktır ve bu nedenle de farklı buyuruculuk düzeylerine gönderme yaparlar. Toplumsal ilişkiler "en iyi / en kötü" ya da olumlu bir anlatım kalıbı almak gerekirse, etkinlikleri açısından "iyi / kötü"dür. Ama, etkinlikten ancak kimi amaçları varsayarak söz edebiliriz. İlk kuralcılık düzeyi olan teknik, araçsal ya da işlevsel -"bir işe yarayan"- kuralcılık bu şeyin ya da amacın kim için iyi olduğu sorusunun yanıtını havada bırakır. Bu soruya yanıt vererek, ikinci düzleme ulaşılır. Kılgısal kuralcılık -"birisinin işine yaramak"- birbirlerinden köklü bir biçimde farklı iki anlam taşır. *Özel*in kılgısallığı -"herkes için değil de kimisi ya da kimileri için iyi olan"- kurallar bakımından yetersizdir. Bu durumda adalet düşüncesi ilk olarak kılgısallıkla karşıtlaşır ve herkesin çıkarlarının göz önüne alınmasını gerekli kılar. Eğer bu diretme göz önünde bulundurulursa, *toplum*un kılgısallığının -"herkes için iyi"- zorunluluk derecesi ile karşı karşıya kalırız. Herkesin iyiliği (toplumun iyiliği anlamında) böyle adlandırılır ve adli ve siyasi ahlak geleneği içinde, bu belli bir gerekçe olmaksızın adalet düşüncesinin bir yorumu gibi görülür; ama kuşkusuz bu yalnızca bir ilk yorumdur. Ortak iyilik, bir dış ve iç güvenliğe bağlı, ekonomik bakımdan mutluluk anlamına gelebilecek amaç gibi görülebilir.

Bir soru boşlukta kalmıştır: Herkesin iyiliği düşüncesi, ortak mı yoksa her bireyé bölüştürülmüş iyilik olarak mı anlaşılmalıdır? Felsefi yararcılık, kişiselin pragmatizmininkiler kadar uç noktalarda yer alan ayrıcalıkları ve ayrımları artık kabul etmez. Ortak çıkara katkıda bulunurlarsa, ayrıcalıklar ve ayrımlar her şeye karşın kabul edilmiş olur. Toplum üyeleri, cemaatler ve bireyler ancak bütünü oluşturan yapı taşları gibi görüldüklerinden, adalet düşüncesi ikinci kez karşıtlık eylemi oluşturur. İlgili taraflardan her birinin, yalnızca topluluğun öğesi olarak değil, olduğu gibi tartışma konusu edilmesini gerekli kılar ve üçüncü bir kuralcılık düzeyi oluşturur. Başkalarının iyiliği için artık birilerinin kurban edilmemesi ancak bu düzeyde gerçekleşir; yalnızca burada, "her bireyin çıkarına" tanımında adaletin yönlendirici düşüncesi, bir başka deyişle şiddet ve keyfiyetin bir kanıt olarak alınmaması tam anlamıyla gerçekleştirilir. Yalnızca bu düzey, kavramın dar ve kesin anlamında "törel" olarak nitelendirilir.

Böylelikle bir ara sonuca ulaşılır: Adalet, toplumsal sorunlar karşısında ahlaki bakış açısı, başka yükümlülükler adına etkisiz olarak ilan edilemeyecek bir yükümlülüktür. Her zaman toplumsal kılgıya bağlanan bu adalet, bir yüce adalet, koşulsuz bir yükümlülük düşüncesini varsayar. Adalet içinde, koşulsuz toplumsal kategorik buyrum, kuralcı-ahlakçı tanımı içinde olmasa bile en azından koşulsuz buyrumun üstahlaksal tanımı içinde varlığını sürdürür.

Yalnızca toplumsal kılgıya bağlanan ahlak,

her şeye karşın adalet değildir. Koşulsuz toplumsal buyrum, yeniden parçasal iki düzey kapsar. İnsanların karşılıklı olarak birbirlerine borçlu oldukları şey, bir borç olmayan değerli bir ekten ayrılır. Adalet düşüncesi içinde, toplumsal ahlağın yalnızca en az dayatmacı olan parçası söz konusudur; bu parça, borçlu kalınan parçadır ve yakınlara duyulan sevgi ya da kardeşliğin sunduğundan daha dayatmacı yardım değildir.

Kişisel adalet ve siyasal adalet

Uygulamada, adalete ilişkin iki kavramdan söz edilebilir; daha doğrusu adalet düşüncesinde iki uygulama alanı vardır. Kurumsal ("nesnel") ve özellikle siyasal içlemde, adalet, Hegel'de "ahlaki yaşam" adı verilen bir ahlaktır; bir başka deyişle bu yaşam, kurumların ve eşler ve aile gibi toplumsal düzenlerin, ekonomik dünya ve eğitimin, özellikle tüzel ahlakın ve buna uyan toplumun ahlak anlayışıdır. Adalet, her şeyden önce hukuğun yönlendirici ve anlambilimsel ilkesidir. Kökeninde, hukuk ve adalet "neredeyse" çakışır. Bugün adalet olarak tanımlanan şey içinde, eskiden dillerimizde genel çıkar olan şeyin tınılarını buluruz. Yunanca *dikaion* için olduğu denli Latince *iustum* sözcüğünde ve Roman türevlerinde, İngilizce *right* ile Almanca *Recht* sözcüklerinde aynı şey söz konusudur: Bu sözcükler, (neredeyse) birim anlamını olumlu içerikle kuralcı içerik arasında bir bölünme olmaksızın taşırlar. Yazılı hukuğun hızlandırdığı izlenimi uyandırdığı dolaysız bir ayrımlaşma sırasında ve kodlanmış bir hukukta daha da büyük oranda karşılıklı bir gerilimi daha önceden içinde barındırdığı söylenen şey varoluş ve yükümlülük, gerçek değer ve kuralcı geçerlilik, tam olarak hukuk ve adalet kazandırmak üzere birbirlerinden ayrılır.

Kişisel ("öznel") bakımdan adalet, Kantçı ahlak anlayışı içinde sınıflandırılır. Yakınlarımız için, iyilikten cömertlikten, dostluktan ve acımadan ya da aşktan farklı olarak ne kişisel eğilime bağlı olan ne de yakınlarımıza yönelik yükümlülüklerimizi aşan şeyin bedelidir. Adil ("dürüst") insan, kurumsal adaletin zorunlu kıldığı şeyi doyurur ve bunu da yalnızca rastlantısal ve ceza korkusuyla değil, kendiliğinden, gönüllü olarak, kesin bir biçimde ("alışıldığı üzere") yapar. Bu bakımdan Aristoteles'ten ve *Digeste*'den (I, 1, tit., leg. 10) esinlenen Aquinolu Tomasso'da (*Summa theologica*, II-II, q. 58, mad. 1), aşağıda yer alan ve o zamanlardan beri de kurala dönüşmüş olan şu tanımı okuruz: "Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens." Kurumların ve yapıların değil de bireylerin bir iyeliği olarak, adalet bir kişilik özelliği, temel erimi bakımından çevresinde kalan her şeyin bir zıvana (*cardo*) çevresinde döner gibi döndüğü erdemlerin, daha açık bir söyleyişle temel erdemlerin bir parçası olan ahlaki bir erdemdir. Hegel'in ünlü teoremine göre (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* ["Hukuk Felsefesinin İlkeleri"], s. 141 ve dvm. ve başka yapıtlar) ahlak anlayışı yalnızca ahlak yaşamından önce gelen bir düzey oluşturur. Ama her iki durumda da aynı adalet varlığını korur, toplumsal kılgının farklı yanlarına uygulanabilir. Hegel'in teoreminin söz konusu ettiği şey, bireysel kılgıyla toplumsal kılgı arasında bir hiyerarşiden çok, bütünleyicilik ilişkisinin bulunduğudur.

Kendini, başkaları karşısında avantajlı duruma getirmek istemeyen kişi, daha büyük olan gücü ve zekasına karşın ve adalet düşüncesine bağlı kalarak -yürürlükteki hukuğun gerekleri karşısında aşılmış olmasına ya da bunları benimsetmeyecek denli güçsüz olduğunda bile- kişisel adaleti uygular. Bu adalet: ekonomik, toplumsal ve siyasal ilişkilere, adaletin büyümesi yönünde katkıda bulunur. Üstelik, bir topluluğun açıkça adaletten yoksun bir Devlete kaymasına engel olur. Son olarak, adalet ahlağının, özellikle de yargıçların meslek ahlakının gerekli bir öğretisini oluşturur.

Olumsuz, olumlu ve doğal adaletler

Eğer adalet düşüncesinin gücünü yaşanmış dünya içinde ararsak, deneyimimiz bize her şeyden önce alabildiğine etkili olan bir adaletsizliğin işleyişini gösterir. Bütün devirler ve kültürler için geçerli olan bu gözlem, son derece önem taşır. Adaletin özüne bağlıdır. Bir yandan, biçim bakımından karşılıklı olarak birbirimize yükümlülüklerimizin çiğnenmesine karşılık verilen yanıt basit bir saygı isteği değildir. Adaletsizliğe güçlü bir ses yanıt verir: İtiraz. Öte yandan, içeriğe gelince, adalet *via negationis** daha iyi dile getirilebilir. Adalet duygusu adaletsizliklere

(*) "Olumsuzlama yoluyla" - ç.n.

karşı duyulan duygu içinde en güvenli biçimde ortaya çıkar.

Kuşkusuz, en bilinen kalıp tümce, dilbilgisel bakımdan olumlu: *suum cuique*dir.* Ama herkese kendisinin olanı kimin vereceğine değinilmemektedir. Dolayısıyla, bu tümce boş olması bir yana kavramsal bir tartışmaya çanak tutar. Adaleti üstlenenin istediği tek şey, tam olarak ona ait olan, kendisinin olan şeydir. Gerçekten de bunun içeriği sorunu açık kalmaktadır. Ama, veremeyeceği ve vermek istemediği şeyi bu tümce içinde aramamak gerekir. İçeriği düzleminde bir ayar yerine, biçimsel bir tanım sunar. Yalnızca eşitlik ilkesi, içerik için bir ölçüt sağlar, ama burada da tözsel bir ayar değil, orantısal, sözcüğün düz anlamında "benzer" bir ayar söz konusudur: Eşit olanı, eşitliği oranında eşit biçimde ele almak gerekir.

Bir şeyin birisine ait olup olmadığını, ya da yasal olanın nerede yattığını öğrenme konusunda ortaya çıkan sürtüşmelerde, adalet hiç kimseyi gözetmeyen bir yargıya varılmasını gerekli kılar. Bu amaçla, "doğal adalet"in bir parçası olarak gözlemlenebilecek iki asgari koşulun yerine getirilmesi gereği açık bir biçimde kendini gösterir: Yöntemlerin adil olması için hiç kimsenin hem yargıç hem de taraf durumunda olmaması gerekir (*nemo est iudex in casa sua*) ve her zaman karşı tarafların dinlenmesi zorunluluğu vardır (*audiatur et altera pars*). Olumsuz bir ayar öğesi olan bu iki koşul, çekirdeğini oluşturan keyfiyetin yasaklanmasıyla birlikte tarafsızlığın temel ilkesini oluştururlar.

Güzel sanatlar, tarafsızlığı gözlerin şeritle kapatılmasıyla simgeler. Adaletin kimi gösterimlerinde bu simgenin yokluğu, onun ek çabasını, bir uzlaşmazlık içinde, özü, yerinde ve açıkgörüşlülükle kavramaya dayanan olumsal çabayı vurgular.

Her türlü uzlaşmanın yadsınmasıyla, adalet bilinçli olarak fanatizm damgasını yer. Düz anlamda yorumlandığında, *fiat iustitia, pereat mundus* atasözü, adaletin hizmetinde bütün dünyanın yıkıma sürüklenebileceği anlamını taşır; gerçekte, toplumsal kategorik buyruk *ad absurduma* götürür. Ama bu tümce başka bir anlama gelir: *mundus* bir "geçici güç" ayırtısıyla "kibir" anlamına gelir (Papa VI. Hadrianus'un eğittiği İmparator I. Ferdinand, bu özdeyişi döviz olarak seçecektir). Gerçekten de bu özdeyiş adalet fanatizmini değil, tartışmasız bir tarafsızlığı gösterir.

(*) Roma hukukunda yer alan "Herkesin malı kendine" anlamındaki ilke - ç.n.

Yer değiştirilebilir adalet örneği

Eğer adaletin görevini yerine getirmek ve yalın güçle, katışıksız keyfilikle karşıtlaşmak gereği doğarsa, buraya değin tasarlanan tözsel saptamalar yetersiz kalır. Ama daha kesin olmaya çalışılırsa, giriş bölümünde anımsatılan ateşli kavga patlak verir: Söz gelimi ekonomik liberalizm, "ürettiği şeye göre herkese" seslenir. Hukuk devletiyse "herkese hakları uyarınca" seslenir (hangi haklar uyarınca olduğu sorununu havada bırakarak); sosyalizm "herkesten gereksinimleri doğrultusunda" diretmede bulunur ve demokrasiye hâlâ bir yer veren birçok aristokrasi "herkese hak ettiği şeyler uyarınca" seslenir - ve "herkese atalarının (ya da dostlar ve akrabalar) hak ettiği şeyler" ilkesini fiilen uygulaması da pek seyrek değildir.

Buna daha yakından bakıldığında, yine de bu tartışmaların özellikle bir alanı, dağılımcı adalet alanını ilgilendirdiği görülür. Ne yer değiştirebilir adalet ilkesi üzerinde ne de daha önce de değinilen yöntemsel tüze alanında ciddi bir kavgaya tanık olunur. İyeliklerin ya da karşılıklı hizmet yükümlülüklerinin hangi değeri olduğunu bilmek için sorulan betimsel soruyu yanıtlamak genellikle güçtür. Buna karşılık buyurucu ilkenin tartışma kaldırmadığı söylenebilir. Güzel sanatların teraziyle simgelediği ilke uyarınca, iddia edilen ve alınan şey arasındaki eşdeğerlik ilkesi uyarınca gerçekleştirilen bir takas adildir.

Adalet üzerine birçok canlı tartışma dağılımcı adalete ilişkindir. İlkeleri tartışılır olduğundan onu, kanıtlama stratejileri gerekçeleriyle bilsa yer değiştirilebilir adalete yeğleriz. Özdeksel bir kanıt da bu seçim adına işler: Dağıtılacak bir şeye sahip olmadan önce, onu "üretmek" gerekir, bu gerekçeyle ortaya çıkan ya da ona bağlanan adalet sorunlarının yer değiştirilebilir bir niteliği vardır; yetkeler, yükümlülükler ve ürünler takas edilir.

Antik Çağ'a karşı yeni çağ

Günümüze değin, Platon ve Aristoteles, siyaset felsefesi içinde büyük bir paradigmatik önem

taşımışlardır. Son derece çözümsel ve kurgusal, aynı zamanda deneyim bakımından olağanüstü zengin olan düşünceleri kuram ve deneyimin eşsiz, ele alınan sorunların şaşırtıcı zenginliğiyle perçinlenmiş bir birleşimini sunar. Bununla birlikte bir konu burada tartışılmaz (ve bu durum Aristoteles'te, Platon'da olduğundan çok daha kesindir). Bu şaşırtıcı eksiklik ve bunu giderme çabası, Yeniler'in felsefi-siyasal tasarısının belirleyici bir adımını oluşturur. Bu eksiklik toplumun adaleti içinde, siyasal adalet içinde yer alır.

Yeni öncesi felsefe, özellikle iki değişkeyi sorgular. Kişisel değişke -yalınlaştırmak gerekirse, Platon'un *Cumhuriyet*'inin değişkesi- bir hükümdarın adil olmak için yerine getirmesi gereken koşullar üstünde yoğunlaşır, bir egemen sınıfın gerçekleştirdiği kurumsal değişke -yalınlaştırmak gerekirse, Platon'un *Nomoi*'si ("Yasalar") ve Aristoteles'in *Politika*'sı ("Devlet")- doğrudur. Bu sorunu tek başına ele almak, adalet üzerine bir varsayımla çalışmaktır. Bir egemenliğin kurumsal olarak örgütlenmesi ya da kişisel olarak uygulanmasında adalet düzeyi ne olursa olsun, bu örgütlenme kamu yetkelerinden oluşur, dolayısıyla kısıtlayıcı bir niteliğe bürünür. Burada, insanlar arasında bir egemenliğin ya da bir hükümdarın bulunmasının en azından adaletsiz olmadığı varsayımı öne atılır.

Bu varsayımdan yola çıkılarak, Yeniler yeni bir soruyu gündeme getirirler: Kısıtlama yetkisiyle donanmış -ve hiçbir toplumun yadsımadığı- kamu erkleri neden yasaldır? Bu yeni soru içinde, adalet düşüncesi değişmeden kalır, ama yeni bir rol oynar. Her ne denli Antik Çağ ve Ortaçağ, kurallarını hukuğa ve Devlete veren bir düşünceyi tartışırsa da, Yeniçağ yasal olana ilgi duyar -bu yeni bakış açısı ilkinin yerini almaz. Sistematik bakış açısından, öncelik açık bir biçimde bu ikinci role bağlanır; öyle ki yeni dönem adalet üzerinde tartışmayı genişletmekle yetinmez, onu derinleştirir. Hukuğa ve Devlete yasal geçerlik kazandıran adalet, kurallarını hukuğa ve Devlete veren bir düşünce gibi anlaşılan adaletten önce gelir.

Yasallaştırma sorununu kuşkusuz Antik Çağ tanımamıştır, ama Platon ve Aristoteles'ten gelen yanıt paradigması açık bir biçimde yenidir. Buyuruculuk bakımından, yer değiştirebilir adaletin bir ölçütünden yola çıkar ve karşılıklı bir avantajı içerir ve antropolojiyle kurumlar kuramı içinde yeni düşüncelerle betimsel bölümünü geliştirir. Ayrıca, Antik Çağ'dan gelen ve Aristoteles aracılığıyla Batı antropolojisinin temel bir sözcüğü, bir başka deyişle *physei politikon zoon* olan düşünce geçerliğini korur. Bütün ve çok sayıda içsel ayrımlaşmalar içeren bir kurum olarak Devlet, yurttaşlara yaşamak ve hoş ve güvenli bir yaşam sürmek olanağı vermekle kalmaz, kişinin kendini geliştirebilmesinde yüksek düzeyde serbestlik sağlar. Yine de, bu bakış açısının, toplumun olumlu yanını ele almakla yetindiğini ve madalyonun öteki yüzünü, daha açık bir deyişle kısıtlama yetkilerini gözardı ettiği ileri sürülebilir.

Hukuğun ve Devletin takas kuramı yoluyla temellendirilmesi

Takas kavramlarının yasallaştırılmasındaki kusurları gidermek için üç soruna çözüm bulmak gerekir: *1)* takas işlemine bir kimlik kazandırmak; *2)* bu işleme katılmanın "daha usçul" olduğunu göstermek; *3)* takas sırasında alınan şeyle verilen şey arasında bir eşdeğerliğin, dolayısıyla adaletin gerçekleştiğini göstermek.

Çoğu kez takas olumlu bir işlemi: Mal alıp vermeyi, hizmet yükümlülüklerini, parayı akla getirir. Ama, aynı zamanda olumsuz bir takas da vardır; hukuk ve Devlet için temel bir öğe oluşturan yadsıma takası. İnsan hakları, en azından özgürlük hakları bu biçimde doğarlar. Biyolojik bakımdan, her insan şiddetin olası kurbanı olabileceği denli gerçekleştiricisi de olabilir. Gerçekten de, eğer delinemez bir zırhı yoksa, "araçların aracı" (Aristoteles) olan el -ve yalnızca o da değil- ötekine karşı şiddet uygulamaya izin verir.

Oysa, ilk olarak, zor ve şiddet yollarının karşılıklı olarak geri çevrilmesi bir takas niteliği taşır; bu bakımdan uygulanma alanı çok geniştir. Beden ve yaşamın, ama aynı zamanda iyelik, bir dinin uygulanması, vd. şiddet yollarının tehdidi altındadır. İkinci olarak, bu yadsıma herkes için yadsımayı yadsımaktan daha kazançlıdır. Bunu daha yakından incelersek, herkes ne kurban ne de suçlu olmak ister, tersi yeğlenmez. Hobbes'un ve yüzyılımız hobbesçularının insanların temel amacının yaşamlarını sürdürmek olduğunu savunan düşüncesi ("ölü olmaktan çok, kızıl") kuşkusuz yanlıştır. Eski zamanların ve bu-

günün din savaşları bunun en iyi kanıtıdır: Çok sayıda insan, başka amaçların daha önemli olduğunu düşünmektedir. Ancak, bu amaçlar bütün insanlar için aynı değildir. Kimileri dinsel, siyasal idealleri başkaları onuru yeğler, başkaları da -unutmayalım ki- yaşamdan nefret duyar.

Tanımını böyle yöntemli biçimde değiştirsek bile, yaşam yine de başat amaç olarak değil de eylem gücünün koşulu olarak, üst bir mantıksal düzeyin özgün yanı olarak (görece bakımdan) aşkın bir özgün yan olarak gereklidir. Yaşam için gerekli olan şey, başka şeyler için de gerçektir. İnsanoğlu yalnızca canlı varlık değil de, dilsel, toplumsal, vd. varlık olduğundan, aşkın çıkarlardan oluşan alacalı bir demet söz konusudur.

Aşkın niteliği nedeniyle herkes, yadsımayı yadsımak yerine şiddeti yadsımayı yeğler ve herkes bunu her türlü bilinçli seçimden bağımsız olarak yapar. Bu da eyleme geçme yetisinin koşulunu oluşturur. Buna denk düşen aşkın takas, sonuçta ikinci koşulu yerine getirir; herkes için yeğlenebilir, dolayısıyla daha iyi seçeneğinden daha akılcıdır. Ve madem ki herkesin verdiği şey, özünde herkesin aldığıyla aynı olduğuna göre bu takas üçüncü koşulda dile getirilen özellik üzerinde hak iddia edebilir; bu, adildir. Şiddete başvurmanın bu evrensel yadsınmasında, herkes temel hakları ve buna denk düşen insan haklarını benimser: Beden ve yaşama ilişkin haklar, iyelik, din özgürlüğü ve düşünce özgürlüğüne ilişkin haklar.

Temel haklara uzanan bu takas herkes için yeğlenebilir ve dolayısıyla adil olduğuna göre - yer değiştirilebilir adalette, kişisel çıkar adaletle örtüştüğünden- kısıtlamanın kamuca serbest bırakılması yasalara aykırı düşebilir; çünkü kendisiyle birlikte özgürlüğe ek kısıtlamalar getirebilir. Sonuçta, her türlü egemenliğin ortadan kaldırılması istenen bir şey gibi görünebilir ve toplum düzleminde, yalnızca egemenlik içermeyen birlikte yaşam ("an-arşizm") adil görünmektedir. Bu durumda yasa koyucu insan haklarını daha kesin bir biçimde tanımlamak zorunda kalır. Bu arada, daha kesin tanımlarla bile tartışma olasılığı varlığını sürdürür. Tüzecinin gündelik ekmeği buna ilişkin anlaşmazlıkları gidermektir ve bir kamu erki söz konusu olduğuna göre bir tüzel düzen kurmaktır. Son olarak karışık bir durumdan söz edilebilir: Bedelini ödemeden karşılıklılıktan, daha açık bir deyişle bu karmaşıklığa kişinin kendi katkısından söz edilebilir. Özellikle burada üstünlükler ayrımsal bir yükümlülüğe dönüşür, dolayısıyla burada bugünden üstünlükler toplanır ama bunların bedeli ancak aşkın takas içinde yasadışı bir yolcu gibi davranılabildiği günün ertesinde ödenebilir. Bu durumla, evrensel bir üstünlülüğün asalak bir biçimde sömürülmesiyle başedebilmek için, üçüncü bir kez bir kamu erkinin, dolayısıyla bir benimsettirme erkinin, "adaletin kılıcının" müdahalesi gerekir.

Adaletsizliği cezalandırarak buyruklarını dayatan her güç adil biçimde davranmış olur (*dengeleyici* ya da *ödünleyici* adalet). Ceza tüzesi, yer değiştirebilir adaletin ek bir görevidir. Cezanın artması rastgele olmamalı, ne de suçluyu toplumun bir aracına dönüştürme pahasına yalnızca caydırıcı ölçütlere göre gerçekleştirilmemelidir. Adil bir ceza, öncelikle hukuğun çiğnenmesindeki şiddete ve eylemlerdeki sorumluluk derecesine bağlıdır. Caydırıcı, cezalandırıcı ve topluma yeniden kazandırıcı yanlar, ancak ek bir biçimde yasallık taşır.

Adalet kuramı bakımından kamu yetkelerinin belirlenmesi, yeniden bir takas niteliğine bürünür, bir kez daha olumsuz nitelik taşır. Takas edilen şey, hakların kişisel biçimde dayatılmasının yadsınmasıdır. Herkes aynı şeyi yadsıdığında, bu ikinci takas da adil gibi görünebilir, ama sistematik açıdan ilk olan takasa oranla yalnızca ikincil bir biçimde ve yardımcı olarak. Yeniçağın Antik Çağ sorununa verdiği yanıt şudur: Bir toplum, insan haklarının gerçekleşmesine katkıda bulunduğu ölçüde adildir: Kamu erkine yasallık kazandıran takasa herkes aynı katkıda bulunur, dolayısıyla takasın sonucuyla ilgili olarak, özellikle kamu erkleri karşısında herkes aynı haklara sahiptir. Buna ilişkin ve ikinci temel hukuk öbeğini oluşturan katılım konusundaki demokratik haklar yer değiştirilebilir tüze araçlarıyla da yasallaştırılabilirler.

Üçüncü bir temel haklar ve insan hakları, toplumsal ve kültürel haklar öbeğinin yasallaştırılması işlevsel biçimde gerçekleşir. Özgürlük ve demokrasi hakları söz konusu olduğunda, ilk iki temel hakları ve insan hakları öbeğini ciddiye alan bir toplum, aynı zamanda, genel bir geçerlik taşıyan görgül koşullarla da ilgilenmek zorundadır; bu koşullar olmaksızın ya bu haklar hiçbir biçimde gerçekleştirilemez, ya da

bunların son derece önemsiz bir bölümü gerçekleştirilebilir.

Siyasal adaletin stratejileri

İnsan hakları gibi adalet ilkeleri somut olgu ve devinimleri ancak kısmen düzenler. Birçok durumda, ancak, hukuğun ve Devletin kesin bir siyasal düzen tanımlamaksızın uymak durumunda olduğu genel ölçütler söz konusudur. Adalet ilkeleri, yargılama yetkisi için buyruk niteliği taşır, yoksa, söz gelimi bir indirgemenin öncülleri olamazlar. Bunlar, kurallar ya da yapıların doğrudan çıkarsanabileceği ne ideal planlar ne de somut ütopyalardır. Somut olarak, yaşam koşulları ve ilgili yasalar göz önünde bulundurulmalıdır. İnsan hakları gibi adalet ilkeleri de siyasetin, toplumun ve ekonomiyle somut durumların işlevsel gerekliliklerinden ılımlaştırılmak zorundadır. Buradan iki tür tartışma doğabilir. Buyrumsal adalet düşüncesi üzerinde görüş birliği içinde olunduğunda bile fiili sorunlarda olduğu gibi işlevsel gerekliliklerde de farklı bir düşünce ortaya çıkabilir.

Üstelik, her somut durum içinde ortaya çıkan etmenler, ülkeye ve döneme göre değişim gösterdiğinden siyasal adalet, dünyanın dört köşesindeki hukuki-siyasal ilişkilerde özdeş bir örgütlenim gerektirmez. Adalet ilkelerinin evrenselliği, tüzel ilişkilerde tekbiçimlilik anlamına gelmez. Farklı uygarlıklara ve dönemlere farklı olma hakkını, ancak adalet arayan tanır.

● PLATON, *La République* ve *Le Politique*, *Œuvres complètes*'de çeviri ve notlar L. Robin & M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 2. cilt, 1977-1981; *Les Lois*, *Œuvres complètes*'de, Paris, Les Belles Lettres, cilt 11 ve 12, 1951-1965. - ARISTOTELES, *La Politique*, çeviri J. Tricot, Paris, Vrin, 1982. - AQUINOLU TOMMASO, *Somme théologique* ("Summa Theologica"), çeviri, A.-M. Roguet, eşgüdümcü A. Raulin, Paris, La Cerf, 4 cilt, 1984-1986, q. 94, a. 4-6 ve q. 95. - HOBBES T., *Léviathan: traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, çeviri ve notlar F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971 (Bölüm 13-18). - ROUSSEAU J.-J., *Discours sur les sciences et les arts* (1750), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) ve *Le Contrat social ou Principes du droit politique* (1762), *Œuvres complètes*'de, yayıncı B. Gagnebin & M. Raymond, Paris, 3 cilt, 1964. - KANT E., *Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point*, çeviri J. Rivelaygue, *Œuvres philosophiques*'de, yayın yönetmeni F. Alquié ve diğerleri, Paris, Gallimard 3 cilt, 1980-1986, III. cilt; *La Métaphysique des mœurs*, I. Bölüm: *La Doctrine du droit*, çeviri V. Delbos & F. Alquiné, *a.g.y.*, III. cit; *Projet de paix perpétuelle*, gözden geçirilmiş çeviri H. Wismann, *a.g.y.*, III. cilt. -FICHTE J. G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, çeviri, A. Renaut, Paris, PUF, 1984. - HEGEL G. W. F., *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, de sa place dans la philosophie pratique et son rapport aux sciences positives du droit*, çeviri ve notlar B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972; *Principes de la philosophie du droit*, çeviri R. Derathé & J.-P. Frick, Paris, Vrin, 1982. -MILL J. S., *De la liberté*, çeviri ve yorum G. Boss, Zürih, Grand Midi, 1987.

► BARRET-KRIEGEL B., *Les Droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, PUF, 1989. - BÜHLER P. ve diğerleri, *Justice en dialogue*, Cenevre, 1982. - DWORKIN R., *Prendre les droits au sérieux*, Fr. çev. M.-J. Rossignol & F. Limare, Paris, PUF, 1995. - FERRY L., *Philosophie politique*, Paris, PUF 3 cilt (son cilt A. Renaut'nun işbirliğiyle), 1986, 1987, 1992. - GOYARD-FABRE S., *Essai d'une critique phénoménologique du droit*, Paris, Klincksieck, 1972. - HART H. L. A., *Le Concept de droit*, Fr. çev. M. Van de Kerchove, Brüksel, Saint-Louis Üniv. Yay., 1976. - HAYEK F. A., VON *Law, Legislation and Liberty*, Şikago / Londra, 1976 (2. cilt, *The Mirage of Social Justice*, Fr. çev. *Droit, législation et liberté*, cilt 2: *Le Mirage de la justice sociale*, Paris, PUF, 1986). - HÖFFE O., *Ethik und Politik*, Frankfurt / Main, 1984; *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'État*, Fr. çev., Paris, PUF, 1991; *Kategorische Rechtsprinzipien. Kontrapunkt der Moderne* (1990), Fr. çev., J.-C. Merle, *Principes du droit*, Paris, Le Seuil, 1992; *Vernunft und Recht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1996. - KELSEN H., *Was ist Gerechtigkeit?*, Viyana, 1953; *Théorie pure du droit* (2. basım, 1960), Fr. çev., Paris, Dalloz, 1962. - LERNER M. J. & ROSS M., *The Quest for Justice. Myth, Reality, Ideal*, Toronto, 1974. -LUCAS J. R. *On Justice*, Oxford, 1980. - LUHMANN N., *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt/Main, 1981. - MILLER D., *Social Justice*, Oxford, 1976. - MOORE B., *Injustice. The Social Basis of Obedience and Revolt. White Plains*, New York, 1978. - NOZICK R., *Anarchie. Etat et utopie*, Fr. çev. E. d'Auzac de Lamartine, Paris, PUF, 1988. - PERELMAN C., "De la justice", *Justice et Raison*, Brüksel, 1963. - PIEPER J., *Über die Gerechtigkeit*, Münih, 1953. - RADBRUCH G., "Gesetzliches Unrecht und übergezetsliches Recht", *Rechtphilosophie*, yayıncı E. Wolf & H.-P. Schneider, Stuttgart, 1973. - RAWLS J., *Théorie de la justice*, Fr. çev. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987; *Le Libéralisme politique*, Fr. çev., C. Audard, Paris, PUF, 1995. - RENAUT A. & SOSOE L., *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991. - ROSS A., *On Law and Justice*,

Londra, 1958. - STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, Fr. çev. M. Nathan & E. Dampierre, Paris, Plon, 1954. - VILLEY M., *La Formation de la pensée Juridique moderne*, Paris, Monchrestien, 1975.

Otfried HÖFFE

Almanca'dan çeviren Jean-Christophe Merle;
Türkçe'ye çeviren Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Ahlak Felsefesi; Aristoteles; Aquinolu Tommaso; Devlet ve Sivil Toplum; Eşitlik; Hegel; Hukuk; İnsan Hakları; Kant; Platon; Yararcılık.*

AHLAK

Kant ve Rousseau'nun mirasçıları olan biz Modernler (Yeniler) için ahlaksallık düşüncesi kimi aşkın normları gerçekleştirmek ya da bunlarla denk olmak için harcanan bireysel çaba düşüncesine bağlıdır. "Meritokratik" terimiyle adlandırabileceğimiz bir mantığa göre, eylemlerimiz ancak böyle bir çabayla orantılı olarak erdemsel bir boyut kazanacaktır. Felsefe bilimi çerçevesinde özel bir yeri olan ahlak, görev, gereklilik, iyi niyet, umursamazlık, bencil eğilimlere direnç gibi kavramlar üzerine kurulu bir düşünce gibi görünür. Kaldı ki, temelde, böyle bir "ahlaksal dünya görüşü", bugün hâlâ, Avrupa'daki hukuk sistemlerinin çoğunluğuna, özellikle ceza hukukuna yol göstermektedir. Bu nedenle, şimdi temel ilkelerini incelemekle başlamak, ardından erdemin diğer betimlemeleriyle karşılaştırma yaparak sınırlarını belirlemek koşuluyla, uygun görünmektedir.

Modernlerin meritokratik ahlak anlayışı

Bu ahlak anlayışının kökenindeki meritokratik ilkeyi Kant'ın *Critique de la raison pratique* (Fr. çev.) başlıklı yapıtında açıkladığı biçimde kavrayabilmek için, Aydınlanma çağında oluşan bir antropolojinin ortaya çıkış biçimi üzerinde durmak gerekir; çünkü bu antropoloji olmaksızın sözünü ettiğimiz ahlakın pek bir anlamı olmazdı. Bu alanda kesin sonuca götüren düşünceye Rousseau'da rastlarız. *Eşitsizliğin Kökeni*'nde insanlığı birkaç yüzyıl boyunca etkileyecek düşünceyi birkaç satırla özetlediği çarpıcı bölümlerin birinde Rousseau, insanın ayırıcı niteliğinin tanımını yapar. Bu tanım olmasaydı felsefe evrenimizin bugün ulaştığı yerde olmayacağını söylemek hiç de abartılı bir düşünce değildir. Rousseau'nun, çok geleneksel bir yaklaşımla, insanın insansallığı sorusunu hayvansallığın karşıtı olarak şu anlatımla dile getirdiğini anımsatmayı gerekli görüyoruz:

"Her hayvanı doğanın kendi kendini yaşatabilmesi ve kendisine zarar verecek ya da kendisini rahatsız edecek her şeyden sakınması için duyular verdiği, ustaca üretilmiş makinadan başka bir şey olarak değerlendirmiyorum. Aynı şeyleri insan denilen makinede de görüyorum; aradaki ayrım, hayvan söz konusu olduğunda tüm işlemleri tek başına doğa yapıyor; oysa insan özgür eyleyen olarak kendi işlerini kendisi yapıyor. Birincisi seçer ya da içgüdüsel olarak reddeder; diğeri bunları özgür bir edim olarak gerçekleştirir; bu da hayvanın kendi yararına bile olsa, kendisine buyurulan kuraldan kaçınamamasına, insanın da zararına bile olsa, çoğunlukla bu kurala boyun eğmemesine yol açar. İşte bu nedenle, güvercin en lezzetli etlerle dolu bir kabın önünde, kedi de meyva ya da yem yığınının önünde açlıktan ölebilir. Oysa ikisi de denemeyi düşünebilseler beğenmedikleri bu yiyeceklerle çok iyi beslenebilirler. Yozlaşmış insanlar da, kendilerini ateş ya da ölüme sürükleyecek aşırılıklara teslim olurlar çünkü zihin duyuları bozar ve doğa sustuğunda bile istek varlığını sürdürür."

Metin pek çok katman içermekte. Yüzeyde, doğa ve özgürlük karşıtlığını görüyoruz. Her şeyden önce bu, hayvanın "içgüdü" adı verilen bir kodla programlandığı anlamına gelir. İster tanecil, ister etobur olsun, hayvan, eylemlerini yöneten doğa kuralından kurtulamaz. Hayvanın belirlenmeciliği o denli güçlüdür ki, kendi normu karşısında en küçük bir özgürlüğün bile kolaylıkla yaşamasına olanak tanıyabileceğine karşın, ölümüne yol açabilir. İnsanın durumu bunun tam tersidir. İnsan belirlenmezciliğin doruk noktasındadır: doğanın yol göstericiliği o denli zayıftır ki, insan yaşamını yitirecek oranda ondan uzaklaşabilir. Örneğin, içmekten ölecek kadar "özgürdür" ve özgürlüğü. Eskilerin düşündüğünün tersine, kötülüğe de yer verebilir. *Optima video, deteriora sequor*: doğaya karşı olan varlığın formülü budur işte. Burada, insanın insanlığı tanımının olmaması, doğasının da, doğasının olmadığı, ancak onu tutsak edeceği-

miz her tür koddan kurtulabilme yeteneğine sahip olması olgusundan kaynaklanmaktadır.

Kuşkusuz bu bakış açısı "idealist" olarak değerlendirilebilir ve buna karşı çıkılabilir. Bireyin toplumsal ya da biyolojik bir bütüne aidiyetiyle belirleneceğini olumlayan koyutu onaylayan biyoloji ve sosyoloji öğretilerine önem verilmemesi de bu bakış açısının eleştirilmesine neden olabilir. Aslında konu o denli iyi biliniyor ki, üzerinde durmaya gerek bile yok. Rousseau'nun açmış olduğu görüngeye uyan yanıt, her ne olursa olsun, *durum* ile *belirleme* aynı kavrama yerleştirilemez; bir bedenimizin olduğu, toplumsal bir ortamda, bir ulusun bireyi olarak bir kültür ve bir dil aracılığıyla iletişim kurarak yaşadığımız herkesçe bilinmektedir. Bir kaplan kadar yükseğe sıçrayamadığımız doğrudur, bunu yadsıyamayız. Ancak bu durumda kaplan kadar özgür olmadığım söylenebilir mi? Özgürlük olumlaması katı gerekliliğin varlığını yadsımak demek değildir. Ancak bu, insanın kendisini nesneye dönüştürmekle tehdit eden şeylerden kurtulabileceğini, şeyleşmeden sakınabileceğini gerektirir. İnsanın yalın duruma ilişkin olguların belirlemeye dönüşmesinin (kuşkusuz buna her zaman olanak vardır) önüne geçebileceğini ileri sürmek gerekir. Dahası, her bireyin kısmen şeyleştiğini, sosyoloji ve psikanalizin bu "yabancılaşma" olgularını açıklayabileceklerini belirtebiliriz. Kaldı ki, böyle bir çalışma anılan bilimlerin işidir. Daha kötüsü; şeyleşmenin yaşamımızın son ufku olduğundan korkmamız için çok nedenimiz var; bu da özgürlük kahramanlığına gerçek bir kült oluşturan demokratik bir evrende yaşlanmanın niteliği ile ilgili korkulan sorunun sorulmasına yol açmakta. Ancak, kimsenin koşulunun üstüne çıkamayacağını ileri sürmek, neden ırkçılıktan ya da cinsiyetçilikten daha iyi olduğu anlaşılmayan bir tür "sınıflandırmacı"lığa saplanmaktır. Kuşkusuz aşkınlığın varlığı kanıtlanamaz. Ancak bunu yadsımak da, insanın toplumsal ya da biyolojik yaşamın doğal boyutuyla (bilinçsiz) bağlarını koparan bir evren oluşturma yetisini göz ardı etmek olacaktır. Rousseau, meritokratik ahlakın yolunu açan metninde en azından felsefecileri bunlara ilişkin düşünce üretmeye çağırmaktadır.

İnsanın ayırıcı özelliği sorusu - birey öznenin tanımı - aslında, insanın amaçları ve eylemlerini gerçekleştireceği sınırlar sorusundan ayrılamaz gibi görünmekte. Bu koşullarda, Eskilerin, örneğin Aristoteles'in mantığının insanın doğal ereği üstüne bir düşünceden yola çıktığı yerde, Modernlerinki bir "iyi niyet", özgür ve özerk istenç kuramından başlamakta. Böyle bir kalkış noktası ahlaka ilişkin düşünceye iki soru getirmekte. Kant'ın *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Fr. çev.) başlıklı yapıtında bu sorular son derece yetkin bir düzeyde izlekselleştirilmiştir: *öznel bir bakış açısıyla*, zihnin hangi konumlarının erdemli niteliğine yaraşır olduğunu belirlemek söz konusudur. Bu tarafta, çıkar peşinde olmayan eylem sorunsalıyla, bir başka deyişle, ilkesini yukarıda belirttiğimiz Rousseau'cu antropolojiye göre insanın duyusal doğasına ters eylem sorunuyla karşılaşıyoruz; *nesnel bir bakış açısıyla*, özgür istencin gerçekleştirmek istediği tüm amaçları içinde hangilerinin tam anlamıyla "ahlaklı" olduğunu saptamak gerekiyor; burada da karşımıza çıkan, "genel çıkar"ın yeni biçimi olarak evrensellik sorunudur.

Kant'ın ahlak üstüne düşüncesinin en önemli noktasını oluşturan bu iki yönü kısaca ele alalım. Öznel olarak, - her ne olursa olsun bir etkinliğe yön verecek amaçlar karşısında - "iyi niyet", "çıkarsız istenç" biçiminde tanımlanmakta. Kant'ın *Fondements de la métaphysique des mœurs* başlıklı yapıtında yöntemli bir biçimde çözümlediği nedenler gereği, Modernler sadece çıkar peşinde koşmayan eylemi ahlaklı olarak değerlendirme konusunda uzlaşmaya varmışlardır. İşte bu Kant'ın "yasallıkla" "ahlaklılık" arasında yaptığı ünlü ayrımı dile getirmekte. Her zaman çıkarım gereği bir yasaya uygun davranabilirim (*Fondements*; hırsızlık yasağı örneği): bu çıkar, burada yakalanma ve tutuklanma korkusudur. Ancak kuşkusuz, çıkarın "olumlu" olabileceği başka örnekler verilebilir, belki de bunlarda çıkar ceza korkusu yerine ödül umudu olabilir. Burada bizi ilgilendiren bakış açısı doğrultusunda, iki neden de eşdeğerdir, çünkü ikisi de çıkara dayalıdır. Bu koşullarda eylemim kuşkusuz yasaldır (*Gesetmässig*: "yasaya uygun"), ancak herkes kabul edecektir ki, bunun erdemli denilecek bir özelliği yoktur. Erdem düşüncesini, düşünmeksizin çaba düşüncesine bağlıyoruz. Liyakat ise, bizim için, herhangi bir biçimde istencin kişisel çıkarlarla, bencillikle mücadelesi anlamına geliyor. Demek ki, ahlaklı eylem, nedenleri bakımından, salt yasa saygıyla

gerçekleşecektir. Bu durumda, salt iyi niyetin tam anlamıyla ahlaklı olarak adlandırılacağı anlaşılıyor: doğal yetenek biçimindeki eğilimlerin kendileri içinde hiçbir ahlaksal değerleri yoktur. Akıl, güç, güzellik, dahası yüreklilik bencil çıkarlarımızın gerçekleşmesi için araç olmakla kalmaz, suçun bile oluşumuna destek verir. Erdemin doğal yeteneklerimizde, insanın özel doğasına uygun bir işlevin gerçekleşmesinde yer alması şöyle dursun; içimizdeki doğallığa karşı bir savaşım, özel doğamızın eğilimlerine direnebilme yetisi olarak ortaya çıkıyor o. Kant ahlakının olağanüstü onur kavramından tümüyle uzaklaşmamızın olanaksızlığından kaynaklanıyor. Kuşkusuz, Spinoza'dan Nietzsche'ye birçok öğreti bu konuda kendini sınamıştır. Ancak, liyakat kavramı felsefe kapısından kovulsa bile, günlük yaşamın ve önemsiz değer yargılarının penceresinden girer. İstesek de istemesek de liyakat kavramı ancak modern bir bakış açısıyla anlam kazanabilir. Yeterince düşünüldüğünde, liyakatın her zaman, içimizdeki doğaya direnme gücü olarak, başka bir anlatımla, çıkar düşünmeksizin davranabilme yetisi olarak özgürlük düşüncesini gerektirdiği anlaşılacaktır. Aynı nedenlerle, büyük, güçlü, güzel ya da bedensel ve düşünsel etkinliklerde becerikli olmayı erdem olarak değerlendirmeye olanak yoktur. Bu meziyetlerin çekiciliği ne denli büyük olursa olsun, uyandırdıkları hayranlık ne denli güçlü olursa olsun erdemden söz etmeye olanak yoktur. Çünkü çekicilik biz Modernler için ahlak düzleminde değil, güzelduyu düzleminde yer alır. Öznel bir bakış açısıyla, liyakat ahlakı bir görev ahlakıdır. Eskilerde olduğu gibi doğasına uygun olarak davranmak söz konusu olmadığına göre, tersine, çoğunlukla doğaya karşı savaşım söz konusu olduğuna göre, kurallar neredeyse her zaman buyruk biçiminde ortaya çıkar. Ahlaksal gereklilik bir "mecbursun!" ya da bir "yapman gerekli!" biçimini alır.

Ayrıca, bu dünyada ereklerimizin kesin içeriklerinin *nesnel olarak* neler olduğunu belirlemek gerekir. Kant ahlakının ikinci yönü de işte budur. Çünkü söz konusu olan sadece çıkar gözetmemek ya da kendi özel doğasından kopmak değildir: Bu kendinden ayrılışın da hangi yönde gerçekleşeceğini belirtmek gerekir. Erdemli davranış öznel olarak çıkar gözetmiyorsa amacı nedir?

Herkesin bildiği gibi terimin çift anlamı var. Bu anlam kökeni kantçılığa dayanan çağdaş "nesnel us" kavramından yararlanmaya çalışır. Amaç erktir, ancak aynı zamanda öznel olmayandır, benim için değeri olmayanın başkaları için de yoktur. Demek ki, ortak yarar çift yönlü bir erektir. Kant'ın buyruklar doktrininde de bunlar üç düzeyde açıklanır: beceriklilik, sakınım ve ahlaklılık. Bir dereceden diğerine geçerken, hem amaçlar eşiğinde, hem de nesnellik eşiğinde yükselinir. Gerçekten de, beceriklilik buyrukları ancak araçlara yansır. Bunlar salt teknik ya da araca yöneliktirler ve "X amacının gerçekleşmesini istiyorsan Y yap" derler ve bu amacın peşinde koşmak gerekli mi ya da çıkarlarımın evrenini aşıyor mu türünden soruları göz önünde bulundurmaz bu tür buyruklar. Kant'a göre beceriklilik Epikuros'un ahlakının ya da dar anlamıyla bencil bir hazcılığın (yararcılığın gerçekten de evrenselcilik olduğu anlaşılacak) karşılığıdır: becerikliliğin ulaşmayı olanaklı kıldığı erekler, doğruyu söylemek gerekirse, henüz tam anlamıyla öznel ve özel niteliklidir. Sakınımla - Aristoteles'in *phronesis*'ini dile getirir - nesnellikte bir derece daha yükseliriz: sakınımlının peşinde koştuğu hedefler insanlığın ortak hedefidir, becerikliliğe söz konusu olduğu gibi herhangi bir bireye ait özel hedefler yoktur. Bunun en temel örneği, herkesin ancak dileyebileceği sağlıktır, hiç değilse bedeninin bakıma gereksinimi olan hayvan olarak insanın dileğidir bu. Görüldüğü gibi sakınım bizi, genel alana, güzel bir biçimde dile getirildiği gibi "mantığın" alanına yükseltir. Yine de, ahlaksallığın ereklerinin belirgin özelliği olan evrenselliğe ulaştırmaz. Bunun kanıtı, ahlak gerektirirse "sakınımsız" olmayı da bilmek zorunda olduğumuzdur. Özgürce özveride bulunuluyorsa, bu özveri modern ahlaktan dışlanamaz.

Görüldüğü gibi, gerçek nesnellik alanına ahlaksal amaçlarla giriyoruz. Burada, eylemlerimizin amacı kesinlikle herkes için geçerli olan evrensel bir yasa niteliğinde kendini kabul ettirir. Ancak, bu yasa akıl yasası olarak bizim yasamız olduğu için *özerklik* söz konusudur (dinsel bir ahlak anlayışında böyle olamazdı). Aşkınlığın burada içkinliğin içinde kurulu olduğunu söyleyebiliriz: kişisel çıkarımızı gözardı etmemizin nedenlerini (aslında tek neden söz konusu) kendi içimizde aramalıyız. Onur bencil arzula-

rın özelliği ile erdemin utkusunu kutsadığı yaşamın iç gerilimine bağlıdır.

Modern ahlakın iki noktası - çıkar gözetmeyen niyet ve seçilen ereğin evrenselliği - yetkinleşme ya da hiçlik olarak insan tanımında uzlaşır. Sonuncu kaynaklarını da bu felsefi antropolojide bulurlar: özgürlük her şeyden önce "doğal", bir başka deyişle özel çıkarların belirlediklerinin dışında eyleme geçme yetisi anlamına gelir. Özel karşısında mesafeli durarak, evrensele, ya da öbür insanın göz önünde bulundurulmasına doğru yükseliriz. Meritokratik ahlakın esin kaynağı demokrasidir: onurun doğuştan yeteneklerden farklı bir yerde konumlanması nedeniyle, hiç kimse ondan *önsel olarak* yoksun değildir. "Sadece" iyi niyet gerektirir.

Antropolojik birlikleri çerçevesinde Kant ahlakının iki temel ilkesini ("iyi niyet" ve evrensellik) böylece sunduktan sonra ahlakın öbür üç betimlemesinden neden ayrı görüldüğü daha iyi anlaşılır. Gerçekten de görev ahlakı zorunlu ve açık biçimde Eskilerin aristokratik ahlakıyla (özellikle Aristoteles'inki), yararcılıkla, Spinozacılıkla karşıtlaşır.

Antik ahlaklardan kopuş

Rousseau ile birlikte ortaya çıkan yeni insan anlayışının ahlak sorusunun verilerini köklü bir değişikliğe uğrattığı apaçık ortada: insan olan "yetkinleşebilme" ve doğal ya da tarihsel her tür belirlemeden kopabilme becerisi biçiminde algılanan özgürlükle tanımlandığı andan itibaren, Eskilerin "işlevselciliği" sona ermiştir. İnsan özü nedeniyle kendine özgü işlevden yoksun olan tek yaratıksa, doğal bir teleoloji düşüncesi de anlamını yitirir. İnsan bir "hiç" ise, herhangi bir görevin çözülebileceği hiçbir "doğası" yoksa, erdemli etkinlik ereklilik düzleminde düşünülemez. Bu durumda erdemlilik doğuştan doğal yetenekler düşüncesiyle de bağdaşmaz. Kökende her insan bir hiç olduğu için, tüm öbür insanlara eşittir.

Genel olarak, Yunanların ahlak görüşüne, tersine, büyük oranda Aristoteles'in üstün aristokratlık kavramının egemen olduğunu söyleyebiliriz. Öze gitmek için, bu kavramı yetkinlik, bir başka deyişle, her yaratık için doğasını oluşturup böylelikle de işlevini belirten olguların gerçekleşimi biçiminde tanımlanacaktır. İşte, burada Aristoteles'in aristokratik erdem anlayışının örnekçesi olarak görülen *Éthique à Nicomaque* (Fr. çev.) başlıklı yapıtının zorunlu olarak erek üstüne bir düşünceyle başlamasının nedeni budur. Bu erek öbür varlıklar arasında yer alan insanın ereğidir:

"Aslında, flüt çalgıcısının, yontucunun, ya da herhangi bir sanatçının durumunda olduğu gibi, genel olarak belirli bir işi ya da etkinliği olan herkes için geçerli olan, yaygın düşünceye göre, 'başarılan' şey işlevden kaynaklanır. İnsan için de aynı durum söz konusudur. İnsana özgü belirli bir işlevin var olduğu doğruysa, aslında bu hiç kuşku götürmeyen gerçekliktir, bir ayakkabıcının ya da doğramacının işlev ve etkinlikleri olduğunu, ama buna karşın, insanın hiçbir işlevi olmadığını, doğanın onu yapılacak her işin dışında bıraktığını düşünmek çok anlamsız olur" (1197 *b* 25).

İşte burada doğa insanın amacını saptar ve ahlaka götüren yönü gösterir. Bu, bireyin kendi işini yaparken güçlüklerle karşılaşmadığı, ayrımlama yetilerini ve istencini işe koşmaya gereksinim duymadığı anlamına gelmez: ancak, tüm öbür etkinliklerde olduğu gibi ahlakta da aynı şey söz konusudur, örneğin; bir müzik aletini çalmayı öğrenmek. En iyi, en üstün olabilmek için uygulama yapmak, çalışmak gerekir, ama her şeyden önce de *yetenek* gerekir: istencin belirli oranda kullanımını dışlamasa da, sadece doğal bir yatkınlık izlenecek yolu belirleyebilir ve güçlüklerin aşılmasını sağlayabilir (Aristoteles'in "düşünüp konuşma" üstüne yazdığı metinleri bu görüngeden okumak gerekir, bunları çağdaş "elindelik" kuramının ilk biçimi olarak değerlendirmek yanlıştır). İşte bu nedenle de erdem, "doğru ölçüm" üstünlükle örtüşür. Doğal yönelimimizi yetkinlikle gerçekleştirmek gerekiyorsa, bu yönelimimizin ancak ortalama bir konumda yer alabileceği kesindir: yüreklilik gevşeklikten ve gözüpeklikten uzak durur, öyle ki, doğru ölçünün burada "özdekçi" bir konumla ilgisi yoktur. Varlıkbilimsel bir bakışaçısıyla, (Aristoteles'e göre töz düzeninde) kuşkusuz ölçü doğruluktur. Doğasını ya da özünü yetkin biçimde gerçekleştiren varlık tanımlarına uygun olabilmek için ürküçlüğe yaklaşan uçlardan eşit uzaklıktadır. Ancak yine de, "üstünlük ve yetkinlik düzeninde erdem bir tepedir" (1107 *a* 5).

"Erdemli" bir at ya da gözden söz etmeye olanak tanıyan üstünlük ahlakının modern anla-

yışlar karşısında hangi açıdan tuhaf olduğu sorgulanabilir: bu durumda, her erdemin, böyle nitelenmelerini sağlayan neden gereği, sonuçta bu nedeni iyi duruma getirmek ve kendi işini iyi bir biçimde gerçekleştirdiğini gözlemlemek zorundayız: örneğin, göz erdemi hem gözü hem işlevi, yetkin kılmak durumundadır, çünkü gözün erdemi sayesinde görmemiz gerektiği gibi gerçekleşir. Aynı biçimde, atın erdemi, atı hem kendi içinde yetkin, hem de yarış için, binicisinin düşmana direnmesini sağlaması için yetkin kılar" (1106 *a* 15). Erdemli varlık iyi çalışan, dahası doğaya ve işlevlerine yaraşır biçimde çalışan varlıktır. Mutçuluk mantığına göre, erdemli varlık mutluluğu çalışmasında bulur. Böyle bir etik anlayışında, sınırlar sorunu "nesnel" bir çözüme ulaşır: bunun izini nesneler düzeninde, Dünya gerçekliğinde aramak gerekir. Burada fizyolojist benzetmesini yapabiliriz, çünkü o da organların işlevini anlarken bir yandan da işlevlerinin sınırlarını görür. Biz Modernlerin tüm güçlüğü böyle kozmik bir okumanın olanaksızlaşmasından kaynaklanır. Bu eksiklik Evrenin yetkin bir biçimde incelenememesinden ve doğanın çözümlenme yetersizliğinden kaynaklanır.

Yararcılığın çıkmazları

Her şeye karşın, Aristoteles'in ve daha genel olarak antik dönem ahlakçılarının "mutçulukçu" sorunsalı ahlakın çağdaş betimlemelerinde her zaman yerini aldı. Anglo-sakson çevrede egemen olan yararcı kuramlar, insan etkinliğinin amacının mutçuluk olduğu düşüncesini yeniden ele alıp düzenlediler. Bu bakımdan, yararcılık, çok yerinde bir biçimde kantçılığın kökten bir alternatifi olarak görünebilir. Hiçbir biçimde çok eskilere dayanan bir tartışmayı birdenbire kesip atmayı iddia etmeden, şimdi, genel çizgileri burada kısaca belirlenen antropolojik görüngeye bağlı kalarak, yararcılığın temel hedefini belirlemekle yetineceğim.

Çok sık rastlanılan bir anlaşmazlığı ortadan kaldırmakla başlayalım: pek yerinde olmayan yaygın genel kanının tersine, yararcılık, genelleştirilmiş kişisel bencillik öğretisi değildir. Tersine, tüm büyük kuramcılar -özellikle Henry Sidgwick, düşünürün en önemli yapıtı *The Methods of Ethics*'den başvuru yapıtı olarak yararlanabiliriz- yararcılığı, temel ilkesinin şöyle dile getirilebileceği bir evrenselcilik biçiminde algılar: bir eylemin iyiliği kendisini ilgilendiren insan sayısının çokluğu ile ve bunları ulaştırdığı mutluluk derecesiyle bağlantılıdır. Tersi durumda da kötü bir eylem söz konusudur. Bu ilkenin bencil bir mutçuluk ilkesiyle pek aynı şey olmadığı görülüyor. Bu ilkenin, hiç değilse çift düzeyde mutçuluk ilkesiyle çeliştiğini bile söyleyebiliriz.

Her şeyden önce, *benim* mutluluğumla çoğunluğunki arasında uyuşmazlık olabilir. Sidgwick, buna bağlı olarak da, evrenselci ahlakı egosantrik mutçuluğa yeğlememin nedenlerini araştırmıştır. Çünkü, bir terimden (bencillik) diğerine (genel mutluluğun göz önünde bulundurulması) geçiş, yararcılığa esin veren antropoloji çerçevesinde, salt süreklilik kipine bağlı kalarak anlaşılamaz artık: insan her şeyden önce bir hesap varlığıysa, onu canlandıran usçuluk çıkar usçuluğuysa, başkalarınınkini göz önünde bulundurmak için kendi çıkarlarından nasıl ve neden vazgeçebileceğini anlamak pek kolay gözükmüyor. Kuşkusuz kimi duyguların bir geçiş oluşturabileceği düşünülebilir: örneğin, acıma ya da sempati duyguları başkalarının mutluluğu sorununa duyarsız kalmamama ve başkalarının mutluluğunun kendi mutluluğumun parçası olmasına yol açabilir. Burada, yararcılığın kantçılıkla ne denli karşıtlaştığını görüyoruz: bencillikle başkalarınıdüşünme arasındaki geçişin, kendi çıkarlarını düşünmekten arınma yetisi biçiminde tanımlanan özgürlüğü işe koşacak erdem olgusu niteliğini taşıması bir yana, tersine, başkaları sorusunu kendi *ego*mun alanına sokmamı sağlayacak bir duygu içinde konumlanır. Ancak, Rousseau ve Kant'ın antropolojisiyle karşıtlaşmasının ötesinde, yararcılığın sorunları, Sidgwick'in de belirttiği gibi, son derece karmaşık. Gerçekte, salt *ulamsal* bir değer bireysel çıkarlarımın gerçek sınırını oluşturabilir. Oysa bu türden her buyruk, kesinlikle - bu konuda Kant'ın tanıtlamasının karşı çıkılacak bir yönü yoktur - kendinden kopma yetisi, çıkar usçulluğu ile karşıtlaşan bir yetenek gerektirir.

Bundan da, yararcılığın sorunsal oluşturduğu, bu kez kolektif nitelikli ikinci düzey kaynaklanır. Çünkü en çok sayıdaki insanın en büyük mutluluğu ilkesi yalnız *benim* kimileyin kendi çıkarlarımdan vazgeçmeye (yukarıda

açıkladığımız, kendinden sıyrılma olarak algılanan özgürlük düşüncesi olmadan yararcılık çerçevesinde açıklanması kolay olmayan vazgeçmedir burada sözü edilen) *kendi kendime* karar vermemi içermez, ortak yarar için başkalarının beni yapmaya zorladıkları şeylerle yetinebilir. John Rawls'in yetkin bir biçimde gösterdiği gibi, yararcılık çok güçlükler içeren özveri sorusuna takılıp kalmanın önüne geçemez. Böylelikle de, modern bireycilik alanını terk eder ve çok sayıda insanın çıkarının herhangi bir bireyinkinden üstün olduğu yeni bir biçime bürünür.

"Etoloji" olarak Spinozacılık

Rousseau ve Kant'ın antropolojisi başka açıdan eleştirilir. Hegel ünlü "dünya'nın ahlaksal bakış açısı" eleştirisinde iki tür özgürlük karşıtlığının aşılması gerektiğini dile getirmiştir: birincisi spinozacı (ya da stoacı) "gereklilik anlağı"ndan kaynaklandığını ileri sürer, diğeri, kant-fichteci olan zorunda-olmak adına varlığın istenci savaşında yer alır. Bu çatışkı içinde Hegel Spinoza tarafını seçer çünkü, gerçekliğin usçul olduğuna inanmak düşüncesinin gerektirdikleriyle bağdaşan onunkidir. Dünyanın usdışı gözüktüğü insanın sonlu bilinci görüşü sonlu bilinç yanılsamalarına, özellikle de, özgürlüğümüzün içkin olarak bir alternatifin birçok terimi arasında seçim yapabilme olanağına bağlı olduğu şu ünlü "olanaklıların yanılsamalarına" yönlendirilmiştir. Bu görüşte dünya, ideale yönelik *praxis* (edim) tarafından dönüştürülmek zorundadır. İşte düşüncenin aşıldığı ve spekülasyonda saklı tutulduğu "spekülatif önerme"nin anlamı budur. *Phénoménologie de l'Esprit*'nin tüm çabası seçim özgürlüğünün varlığına inanan, felsefi olmayan doğal bilincin, Hegel'in "deneyim" adını verdiği süreç sonunda nasıl gerçeğin usçul, usçulun da gerçek olduğunu bilen felsefi düşünceye ulaştığını göstermektir. Ancak, insan bitimliliğine bağlı yanılsamalar geçerliliğini korur. Öyküsü Kant felsefesinde yer alan bir eğretilemeyi ele alalım; ışığın sıvı içinde kırılmasından kaynaklanan yanılsamanın geçersiz olmasının nedeni optik yasalarını bilmemiz değildir. Bilimin (ya da eskiden beri uğruna dünyanın akışının belirlendiği bilgeliğin) elde tutulması yanılsamayı konumlandırır, onu yok etmez. İşte böylece Hegel düşünce bakış açısını kurgununkine sokar.

Bu aynı zamanda onun Spinoza'nın felsefesiyle uyuşup Kant ve Fichte'ninkiyle karşıtlaşmasının nedenidir. *Éthique*'de (Fr. çev.) olduğu gibi, aslında amaçlı eylem düşüncesi bile "saçma" olarak değerlendirilir çünkü olanaklıyla (biçimlendirilen proje) gerçeklik (projenin gerçekleşimi) arasındaki ayrımı içerir. Kuşkusuz tüm sorun, beklenilenlerin yasallığıdır. Bunlar adına sonlu bilincin özünde olan inançlar aşılmak istenir. Eleştiriciliği, her zaman "dogmacılık" olan nesneye inançtan ayıran gerçek ölçüt burada yer alır. Öze inmek için, birincinin kesinliklerden vazgeçmeyi reddettiği, ikincininse gerçeklik adına bunları bıraktığı söylenebilir. Olanaklılar yanılsaması durumunda, geleceğin belirsiz olduğu, eylemlerimizin seçimleri dile getirdiği düşüncesini yadsıyamayız. Bu noktada Spinoza ve Kant'ın görüşleri örtüşebilir. Ancak, Spinoza daha yüksek bir gerçekliğe inanç için, insan bilinci bakış açısını aşmak ister. Bu inanca göre gerçek eskiden beri mutlak bir zorunluluğa göre ne olduğunu belirler. Bu durumda *Éthique* buyruklar öğretisi biçimini alamaz: olanaklı düşüncesi yanılsamaysa hiçbir şey buyruk konusu olamaz. İşte bu nedenle Gilles Deleuze Spinoza'nın bir "etoloji" adına sıradan ahlak görüşünü aştığını söyleyebilmiştir. Oysa, dogmacılığın hiçbir zaman yasallığına ulaşamadığı işte bu aşma olgusudur, çünkü tanımı gereği, sonlu bilincin, dolayısıyla da insan deneyiminin ulaşamadığı yerde konumlanmıştır. Bu aşma insanın kendinden öteye sıçrayışını gerektirir. Bu sıçrayışla dogmatik olan her zaman kendisinin, yalın sonlu bilincin sonlu bilincin gerçeklerini aşmayı iddia eden olması gibi bir olguyu ayraç içine almak zorundadır. Burada bir çevrim söz konusu; çağdaş felsefe terimcesine bağlı kalırsak, buna "edimsel çelişki" adını verebiliriz. Spinozacılığın temel güçlüğü buradan kaynaklanır: doğal bilincin yanılsamalarını hiçbir insanın örtüşemeyeceği bir konumdan kalkarak belirler. Bu nedenle olanaklı her tür deneyimin ötesinde yer alan "üçüncü tür" bizim için hâlâ gizemliliğini korur.

Meritokratik ahlak krizde mi?

Çaba, liyakat, görev, buyruk, saygı, yasa, erdem: Kant'ın ahlak anlayışına biçim veren terimler son derece anlamlı. Ahlaksal idealin gerçekleşiminin ne denli güç, dahası tabi olan kişi için ne denli zorlayıcı olduğunu yeterince dile getiri-

yorlar. Her şey, kısa bir süre önceden bu yana, demokratik bireyciliğin olağanüstü çıkışına bağlı bir değişim yaşadığımızı belirtiyor. Gerek Amerika'da, gerekse Fransa'da yapılan yetkin çalışmalar özellikle 60'lı yıllardan bu yana hazcı ve özsever ideolojilerin geleneksel ahlak sorunlarıyla uğraştıklarını göstermekte. Bu çalışmaların terim dizelgesi belirlenecek olsa, anahtar terim üstünlük olmazdı, liyakat hiç olmazdı, ama kesinlikle özgünlük olurdu. Burada, çözümlere yer vermeden, kısaca ahlak alanında çağdaş bireyselciliğin belirgin özelliği olan çift eğilimi anımsatabiliriz: her şeyden önce, önemli olan zorlayıcı dış normları karşılamak değil, kendi kişiliğinin anlatımına, kendi gelişimine ulaşmaktır. Amerikalı toplumbilimci Daniel Bell'in özlülüğü ve doğruluğu ister istemez onaylamamızı sağlayan bir formülle belirttiği gibi: "Bugün ruhbilim ahlakın yerini almıştır, kaygı da suçluluğun yerine geçmiştir." Aşkınlık kavramı geçerliliğini yitirince, buna bağlı olarak da insanın kendisiyle baş başa kaldığı ileri sürülünce, varoluşsal kopukluk ve kötü-varlık ancak "ruhsal çatışmalar"la yorumlanabilir: tıbbın ahlak karşısındaki utkusu artık kesindir. Diğer taraftan özgünlük kaygısı *be yourself* özseverliğini hoşgörü aşırılığıyla ve Öbürüne duyulan saygıyla telâfi etmektedir. Günümüzde "Başkalık" dünyada en çok paylaşılan değerdir, vazgeçilmez, tartışılmaz paroladır. Bu bakımdan, İnsan Hakları Bildirgesi söyleminin, başlangıçta devrimcilerin geometrik evrenselciliğinin en yetkin anlatımı olması, ancak bugün "farklılığa hakkı olma" ile eşanlamlı olmaya eğilim göstermesi son derece anlamlıdır.

Özgünlükçü yeni ideolojilerin daha ayrıntılı toplumbilimsel çözümlemesini yapmadan da ahlak gereklilikleri bakımından ortaya attıkları sorular belirlenebilir. Herkes kendisi için kendi normunu isterse tüm bireylerin ortak yasaları nasıl belirlenebilir? İçkinlik ahlaksal ideal aşkınlığından üstün gelirse, bireysel istençlere kabul ettirilmesi gereken sınırların belirlenmesinin keyfiliğe düşmesi nasıl önlenebilir?

Bu sınırların kökeni sorusu karşısında iki tutum tümüyle çatışmaya eğilim göstermekte: birincisi geleneksel yasa anlayışlarını geçerli kılmaya çalışıyor.

Bunlara göre hukukun ve ahlak kurallarının kaynağı us ve istencin dışında kalır.

Heidegger ünlü *Hümanizma Üstüne Mektup*'unda gelenekselci yasa kaynağına gönderme yapar.

Bu kuramsal karşı- hümanizmanın karşıtında kanıtlamacı usçuluk terimleriyle normların oluşturulmasını yeniden düşünmeye çağıran yeni yolları keşfetmeye çalışmak olanaklıdır. Bugün, Amerika'da, Almanya ya da Fransa'da Kant'ın izleyicileri olduklarını ileri sürenler bu yönde ilerlemektedirler. Örneğin, çalışmaları çok farklı olsa da John Rawls ya da Karl Otto Apel'i sayabiliriz.

Kanıtlama ahlakı

Burada da güçlüğü küçümsememek gerekir. Çünkü, kanıtlama, değerliliği ne olursa olsun, her şeyden önce *boş biçim*, yalın bir yöntemdir. Oysa, salt yöntemsel bir usçulluk düşüncesinin bir anlamı olduğu kesin değildir. Kuşkusuz herkes konuşmayı şiddete, barışı savaşa yeğler, öyleki, hiç değilse demokrasilerde tartışma ahlakı değerleri kolay kolay açık seçik bir biçimde dışlanamaz. Öte yandan, demokratik ideoloji, bizi kuşkusuz, söyleşiden önce var olan her tür dogmayı yadsımaya yönlendirir. Bununla birlikte, hiçbir şey *önsel* olarak söyleşiye dayalı yöntemin, salt kendi erdemi sayesinde doğru kararlara yönlendireceğine ilişkin bir güven vermez. En azından tümüyle keyfi olarak, doğası ve içeriği ne olursa olsun, düzgün bir biçimde gerçekleştirilmiş her konuşmanın sonucunun "doğru" olarak belirtilmesinde uzlaşmaya varılabilir. Üstelik, yalın bir biçim nasıl özü belirleyebilir? Örneğin, kanıtları olan bir konuşmanın sonuçta sadece görgül uzlaşmaların oluşmasına yöneleceğinden çekinmekte haklı değil miyiz? Sonuçta, kuralı ancak soruşturularla ya da referandumla belirleyebiliriz. Oysa, herkesin bildiği gibi, gerçeklik bir oylama konusu olamaz ve çoğunluk yanılmaz değildir.

Yöntemsel usçuluğun yandaşlarının gelenekçilerle olan tartışmalarında karşı koymanın gücünü kabul etmeleri kendi yararlarına olacaktır. Tartışma yönteminin tözsel sınırları ne oranda yasallaştırabileceği sorusunu yanıtlayabilmek kolay değildir. Üstelik, ahlaksal kanıtlama kesinlikle matematik tümdengelim biçimine bürünemez. Kaldı ki, bundan da pek bir kazancı olmazdı, çünkü ancak varsayımsal-tümdengelimli, başka bir anlatımla, kanıtlanmamış öncül-

lere bağımlı olabilirdi. Oysa ahlak, şu ya da bu dönemde amaçların kesin bir biçimde saptanmasını gerektirir. Bununla birlikte, mantıksal-matematikselden farklı kanıtlama biçimlerinin olduğu bilinmekte. Ahlak alanında, bugün "edimbilim" terimiyle ne belirtildiği düşünülebilir. Öze inmek için, bu dal, edimsel çelişkilerin kuramı biçiminde tanımlanacaktır. Söz konusu çelişkiler sözcelerde değil, sözceleyenle sözcesi arasında ortaya çıkabilir. Belirgin örneği biliyoruz: "Batan bir gemideydim, ne yazık ki kurtulan olmadı." Ya da "Bu önermeyle doğru önerme olmadığını olumluyorum". Burada önemli olan, genel olarak edimsel çelişkilerin sözceleri söyleyen *öznenin* bütünlüğüne ya da kimliğine zarar verebileceklerini anlamaktır. Herhangi bir önerme, genel olarak her sözcelemin olanaklılık koşullarının karşıtını belirttiğinde, o önerme bir aşkın edimsel çelişkidir, bir başka deyişle nesnellik düşüncesinin olumsuzlamasıdır. Burada, bu çelişkileri giderme isteğinin kanıtlamalı bir mantık kurduğu anlaşılmakta. Bu mantık sadece biçimsel değildir, ama aşkın olanak koşulu olarak *öznellik saygısını, ya da başka bir terimceyi yeğleyecek olursak, Rousseau ve Kant'ın antropolojisinde gördüğümüz biçimiyle, soyut hümanizmanın değerlerini benimsemeyi* içerir ya da gerektirir. Bugün, Apel ve Habermas'ın düşündüklerinin tersine, edimsel kanıtlama "bilinç felsefesi" dışında düşünülürse tüm anlamını yitirir. Daha açık bir anlatımla: aşkın edimsel çelişkileri giderme çabası insanın her tür özel ırk, ulus, sınıf vb. belirlemelerinden kopabilen varlık biçiminde tanımlanmasını gerektirir. Hiç kuşkusuz bu insanın bu tür belirlemelerden tümüyle soyutlanabileceği anlamına gelmez, ancak, *bir kanıtlama sırasında bu belirlemeleri ayraç içine almak zorundadır.* Kaldı ki, bu zihinsel gereklilik Hem Apel ve Habermas'ın edimbilimlerinde hem de Rawls'in "bilgisizlik örtüsü" kuramında yer almaktadır.

Demek ki, öyle görünmesine karşın, kanıtlama yalın bir yöntem değildir. Ya da daha doğru bir deyişle, böyle bir yöntem seçiminin kozmik bir düzene başvuru, teoloji, dogmacı neden ya da soruşturu ve referandum yoluyla elde edilen yalın uzlaşımlar gibi olanaklara karşıt olarak, alınacak kararların *içeriğine* ilişkin son derece önemli sonuçları vardır. Böylelikle, örtük bir biçimde de olsa, soyut bir hümanizma biçimi benimsenmeden böyle bir seçimin -burada edimbilim olarak belirlenen anlıksal tutarlılık alanında- gerçekleştirilemeyeceği inandırıcı bir biçimde gösterilebilir. Örneğin cinsiyet ya da ırk ayrımcılığı uygulamalarının savunulmasının insanlararasındaki soyut eşitlik ilkesine ters düştüğü oranda kanıtlanabilir olmaktan çıktığı düşüncesini destekleyebiliriz. Burada biçim seçimi kimi açılardan içerik seçimine yol açmaktadır.

Burada yaptığımız gibi, kısaca ele alınırsa bile, çeşitli temel ahlak anlayışlarının öykülerinin aşamalı bir "öznelleştirme" öyküsü olduğunu görmek son derece ilginç ve şaşırtıcı. Aristoteles'den Kant'a dek sınırların içselleştiğini *Cosmos*'dan *insan usuna* doğru yol aldıklarını söyleyebiliriz. Kant'tan günümüze de, herkesin bilincine dışarıdan zorla kabul ettirilmek istenen dogmaların ortadan kaldırılması gerekliliğiyle birlikte aynı süreç yinelenmekte kanımızca. Bu durumda, kanıtlamalı konuşma- tartışma ahlakının Kant'ın özerklik terimiyle başlattığı içselleştirme tasarısını izlemekten öteye gitmediği düşünülebilir.

► APEL K. O., *Penser avec Habermas contre Habermas*, Combas, L'Éclat, 1990. - AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963. - BOURGEOIS B., *La pensée politique de HEGEL*, Paris, PUF, 1969. - DELEUZE G., *Nietsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1967. - FERRY L., *Philosophie politique II. Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, PUF, 1983. - HABERMAS J., *Morale et communication*, Paris, Le Cerf 1986. - HEIDEGGER M., *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Gallimard, 1966. - LEGROS R., *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990. - LEVINAS E., *L'Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972. - MATHERON A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971. - PHILONENKO A., *L'Oeuvre de Kant*, Paris, Vrin, c. II, 1972; *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966. - RAWLS J., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.

Luc FERRY
Çev. Emel Ergun

⇨ *Ahlak Felsefesi; Estetik; İhtiyat; Kant.*

AHLAK FELSEFESİ
Büyük ahlak felsefesi öğretileri

Ahlak felsefesi siyaset felsefesine çok sıkı biçimde bağlıdır. Çok sayıda siyaset felsefesi kavramı ahlak felsefesi alanı içinde yer alır. Bu bağlamda sözgelimi kısmen eylem felsefesine bağlı olan özgürlük ve özerklik kavramlarından söz edilebilir. Öte yandan sözgelimi ahlaklı toplum kavramı gibi ahlak felsefesinin bazı önemli kavramları açıkça siyaset felsefesinden alınmış kavramlardan oluşur. Özellikle bu iki dönüşümlü disiplin arasındaki kavramsal bağlar çok sıkı biçimde, ahlak ve siyasetten oluşan iki tür insan davranışıyla desteklenen kavramsal ve tarihsel ilişkilere bağlıdır. Genel olarak Antikite'den bu yana ahlak ve siyaset arasındaki ayrıma denk düşen özel amaçlar ve genel amaçlar alanı arasındaki ayrım bağlamında iki önemli soru söz konusudur. Ilki ahlakın siyasetin amaçlarını tanımlamaya ya da değerlendirmeye katkıda bulunup bulunamayacağını öğrenme ya da bu amaçların özel bir gerekliliğe bağlı bir düzene bağlı olup olmadıklarını öğrenme sorusudur. Ikincisi ise siyasetin amaçlarının ne şekilde, bireye, arzu ya da tercihlerine özgü ahlaksal bir değerle veya özellikle bireylerin oluşturduğu topluluğa ait ahlaksal bir nesnellikle ilgili ya da daha önce var olan ahlaksal bir gerçeklik tarafından belirlendiğini bilme sorusudur. Bu sorular birbirleriyle karışmazlar. Çünkü siyasetin kendi amaçlarını belirlediğini kabul etmek, bu amaçların, bireylerin amaçlarına saygı göstermeden ya da benimsemiş oldukları ahlaksal tanımlardan ayrı olarak gerçekleşebileceği anlamına gelmez.

Bu yazıda sunulacak büyük ahlak öğretilerinin her biri bu sorulara yanıt vermeye çalışmıştır. Ama ahlak felsefesi de siyaset felsefesi de yaratılmasına katkıda bulundukları gerçeklerle ilgilidirler. Yeni bir birey ve toplum tanımına olanak veren belli düşünceler ileri sürme gibi bir ortak noktaları vardır. Sözgelimi modern ahlak felsefesinde temel bir rol oynayan ve antik düşüncede gerçek anlamda eşdeğerleri olmayan bireysel özgürlük düşüncesi ve insana bağlı haklar düşüncesine tanıklık ederler. Ama ahlak kategorilerinin bir tarihi olduğunu düşünmeyi reddetmek saçma olsa da tarihselcilik ahlak felsefesinde tek bir perspektifin yerini tutamaz. Bunun birinci nedeni bütün ahlak kuramlarının aynı derecede kültürel ya da sosyal koşullara bağlı kavramlardan oluşmamasıdır. Ikinci neden ise ahlak felsefesi tarihinin ilginç bir etki ve geri dönüş kesişmesi panoraması sunmasıdır. Antikite filozoflarının başvurduğu ahlak kavramları şematik biçimde formüle edilebilirler ve böylece Yeni-Aristotelesçilik ya da Yeni Tommaso'culuktaki son gelişmelerin gösterdiği gibi çağdaş bir gerçeklik içine yerleştirilebilirler. Öte yandan aynı temel kavramlar birbirlerine tamamen zıt teoriler doğurmuştur. Toplum sözleşmesinin ve özerkliğin modern teorilerinin kökenleri ne kadar farklı olursa olsun bu kökenler aynı zamanda onlarla zıtlaşabilen yararcı teorilerin kökenleridir ve tümü antik ahlaksal kavramlarla karmaşık bir ilişki içindedir. Kesinlikle Antikite'ye bağlı olduklarını iddia eden mükemmelci teoriler aynı zamanda onları tamamen modern bir tarihselciliğe ve kültüralizme bağlayan özellikler gösterirler.

Antikite'den başlıyoruz çünkü Platon ve Aristoteles'in ahlak anlayışları, aralarındaki farklılıklara rağmen, en iyi ahlakı ve siyasal anlamda gerçekleşmesinin koşullarını tanımlamış olmak gibi ortak bir özellik taşırlar. "Ahlaksal mükemmelcilik" adıyla tanımlanan bu kavramlar ahlak felsefesi ve siyaset felsefesi arasındaki ilişkilerin kökenini ve ideal biçimini oluştururlar. Ahlaksal kuşkuculuk ve siyasal uzlaşmacılıkla zıtlaşırlar. XVII. yüzyıl başında değişmiş doğal yasa kavramı ve anlaşmaya dayalı ve bireyci kavramların ortaya çıkışı modern çağın başında iki önemli akımın doğuşuna yol açmıştır: Kantçılık ve Yararcılık. Bu akımlar, daha eski başka teorilerle birlikte belli başlı çağdaş ahlak öğretileri arasında yer alırlar.

Mükemmelci kavramlar ya da ahlaksal amaçların siyasal realizasyonu

Ahlakın mükemmelci Grek kavramlarının ortak tezi ahlaksal gerçekliğin, gerçeklik koşullarını bulduğu siyasal düzende tanımlanabilmiş olması fikrini desteklemektir. Ruhun selametinin aklın belirlediği ve rasyonel tartışma ve tercihlerin desteklediği bir düzen, bir uyum olduğunu açıklayan sokratik düşüncenin belirgin bir siyasal içeriği vardır. Gerçekten de Sokrates'in yurttaşlarının ruhlarını düzeltmek ve onları adil olmaya ikna etmek amacıyla kendisinin

baş vurduğu rasyonel inceleme ya da inançların gerçek anlamda etkili olabilmeleri için bir site çerçevesi içinde büyük ölçüde uygulanmaları şarttır. "Ruhla ilgilenen sanat"ın politika olduğunu söyleyen (*Gorgias*, 464b) sokratik bildirinin anlamı budur. Platon, ayrıca ruhun mükemmelliğini siyasal bir modele göre anlar: ruhun temel erdemleri, ölçülülük ve adaletten, biri ruhun çeşitli bölümleri arasındaki hiyerarşiden, öbürü ruhun yeteneklerinin istikrarlı paylaşımından gelir.

Ama siyasal düzene yurttaşların ahlaksal açılardan iyileştirilmeleri amacını da yükleyen bu anlayış aynı zamanda ahlaksal nitelikle, iyi yönetimin yani bilime dayanan yönetim biçiminin dağılımını her çeşit özel yönetimden daha iyi yapacağı bir adalet ve iyiliği özdeşleştirme eğilimindedir. İnsani arzular, ailevi aidiyetler, gelenekler ve alışılmış konsensüs biçimleri bu ahlaksal niteliğin oluşmasına katkıda bulunamazlar; çünkü ahlakın, her halükârda yöneticilerde bulunan ahlakın en yetkin biçimi her şeyden önce bilgiden oluşur. *Devlet*'teki iyi sitenin bekçileri sınıfında belirgin özelliği dört temel erdem (adalet, hoşgörü, cesaret ya da bilgi) olan sitenin ahlaksal gerçekliğine entegre edilmemiş hiçbir özel ahlak alanı (aile bağlarından, kişisel değerlendirmelerden ya da ahlaksal duygulardan oluşan) yoktur. Ahlaksal amaçlarla ilgili bir konsensüs tartışma ve araştırması olan bütünüyle siyasal gerçekliklerin yerini aklın yönetimi modeliyle ilgili otoriter bir kavram almıştır. *Devlet*'de yurttaşların ahlaksal niteliğe ulaşma olasılığı onların, içinde yaşadıkları ve bir yere sahip oldukları *politeai* ya da yapıya bağlıdır. Dolayısıyla bir ahlak sitesinin gerçekleşmesi bir yapının, toplumun örgütlenmesinin, baskının tanımlanması gibi özellikle siyasal olanaklara teslim edilmiştir.

Devletin adaletinin ve bireyin adaletinin ortak bir tanımını önerme ya da devletin adaletini bir ahlak düşüncesi yapma bağlamında tek filozof değildir Platon kesinlikle, ama bu adaleti evrensel bir gereklilik, bir norma uygunluk zorunluğu ya da bir angajmanları onurlandırma isteği yerine özel bir var olma biçimi ve bir "iç eylem" gibi (*Devlet*, 443*d*) anlama bağlamında tektir. Bu anlayış *Devlet*'le ilgili olarak sitenin adaletinden çok *sitede* adaletin gerçekleşmesinden söz edilmesini haklı gösterir. Siyasal amaçtan bağımsız olabilecek hiçbir ahlaksal değerlendirme kaynağı yoktur, insan gerçekliğini iyinin ve güzelin yasalarına uygun kılmayacak hiçbir ahlaksal inisiyatif verilmemiştir yurttaşlara (484*d*). Sitenin ahlaksal anlamda varolabilmesi gerçekliği yurttaşların çok küçük bir bölümü için (yöneticiler ve muhafızların bir bölümü) adaletin tanınması, tüm öteki yurttaşlar için de hiçbir şeyi rastlantıya bırakmayan bir eğitimin kazanılması anlamında bir psikolojik alışkanlıklar ve davranışlar bütünüyle ilişkilidir. Ve bu, Platon eskatolojisinde ölümden sonraki yaşam tercihlerine denk düşen etik bir farklılık biçimine ya da karakterler uyumuna ulaşır. Platon'a göre karakterlerin dağılımı değişirse sitenin iç uyumunun kaybolması kısa sürede bir ahlak çöküntüsüne, daha sonra siyasal çöküntüye yol açar ve devleti yok eder.

Platon'un siyaset ve yasaların, devletin verdiği aklın eğitimi ve tutkulara egemen olma yoluyla yurttaşları erdemli kılabileceği kesinlemesine Aristoteles karşı çıkar ve Platon reformunun siteyi kurtarmak istediği kötülüklerin siteye rağmen kalacağı düşüncesini ileri sürer çünkü bu kötülükler ona göre insanın kötülüğüne bağlıdır ve hiçbir siyasal gerçeklik çare bulamaz bu duruma. Buna karşılık en küçük bir ahlaksal gerçeklik biçimine özel bir alanda ulaşılabileceğini inkâr eden Platoncu kavramlar, gene Aristoteles'e göre, birlikte yaşama biçiminden gelen gerçek anlamda siyasal olan bu yararlara kavuşabilme olasığını yurttaşların elinden alırlar.

Bu tür eleştirilere rağmen Aristoteles ve Platon bireyin kendisini ahlaksal anlamda gerçekleştirmesinin ancak siyasal düzende mümkün olabileceği ve bu düzenin bireyin ya da ailenin ulaşamayacağı ahlaksal gerçeklikler bütününü teşvik etmesi gerektiği düşüncesini paylaşırlar. Hatta her ikisi de bu gerçekliklerin insan mutluluğunun temel unsurları olduğunu söyleyecek kadar ileri giderler. Ama Platon'da ahlak nesnel bir gerçekliğe (adaletin ruhta yarattığı denge) indirgenmişken, Aristoteles onu, sitenin oluşturduğu bu kompozisyon birliğinin amacının refah ya da ahlaklı yaşam olması dolayısıyla erdemin gerçekleşmesi biçiminde tanımlar. Bununla birlikte Aristoteles de, Platon gibi, bütün yurttaşların sitenin ahlak yaşamına eşit ya da benzer biçimde katılmaları gerektiğini kabul etmez. İnsanın en büyük iyiliği erdemin tam anla-

mıyla gerçekleşmesi ve ondan yararlanılmasıyla ilişkili olduğundan siteyi oluşturan yurttaş toplulukları bu erdeme farklı yollardan ulaşabilirler. Aristoteles'in mükemmel sitesinde yurttaşların çoğunluğu, mesleki etkinlikleri ve bu etkinliklerin getirdiği karakter nedeniyle ahlaksal yaşam ve yurttaşlıktan çok az pay alabilirler ve bunlar özellikle *scholè*'den, ancak maddi gerekliliklerden kurtulabildikleri takdirde ulaşabilecekleri etkinliklere bağlanma özgürlüğünden yararlanan yurttaşların payına düşer. Aristoteles gerçek ahlaksal farklılıkların bulunmadığı bir site tasarlayan Platon'u bu anlamda eleştirir. Buna karşılık sitede eşitlik ve farklılıkların eklemlenmesi Aristoteles'e göre özellikle ahlaksal bir fikirdir ve bu fikir olmadan *siyasetin* temelinde orantılı biçimde yer alan adalet ve eşitlik uyumu mümkün olamaz. Öte yandan Aristoteles, Platon'a karşı bireylerin ahlaksal spontanlığının zenginliği ve yurttaşlara gerçek bir ahlaksal inisiyatif veren baskıcı olmayan düzenlemeleri gerekli kıldığı düşüncesini ileri sürer. Siyasal topluluk, yurttaşların, kendileri için hissettikleri duygulardan hareketle ortaklaşa oluşturdukları bir gerçeklik olarak tanımlanmıştır; amacı siyasi olan ve gelenekler ve dostlukla beslenen bir çıkarlar entegrasyonuyla ilişkili olan çeşitli topluluk biçiminde gösterilen birlikte yaşama konusunda bilinçli bir tercihin yinelemeli biçiminden kaynaklanır. Ruhun arzu üstündeki gücü gibi yurttaşlar üstündeki güç de siyasaldır (*Politika*, I, 1254*b* 4-5).

Aristoteles felsefesi insanın kendi amacıyla siyasal amaç arasındaki eklemlemenin ilk belirtik girişimini temsil eder. Bireyler ham tözlerdir ve her bireysel yaşamın eğilimi onların temel yetkinliklerini ve potansiyellerini geliştirmektir. Aynı zamanda sadece bazıları site tarafından belirlenmiş özel amaçlara da yönelirler. Bununla birlikte bireylerin gelişmesi onların arzularını, yeteneklerini ve erdemlerini kısmen yapılandıran bir sitede optimal biçimde gerçekleşir. Platon'da çok belirgin biçimde rastlanmayan özel bir ahlak alanının tanınması sitenin yararının bireyin yararından üstünlüğünü unutturmamalıdır: Aristoteles'e göre "sitenin yararını gözetmek ve korumak kesinlikle çok daha önemli ve çok daha mükemmel bir amaçtır: çünkü iyilik bir birey için hoştur ama bir ulus ya da sitelerde görüldüğünde daha hoş ve daha kutsaldır" (*Nikomakhos Ahlakı*, I, 1, 1094*b*). Aristoteles aynı zamanda, daha sonraki teorilerin, amaçların bir araya getirilmesi şeklinde tanımlayacakları problemi tanımlayan ilk düşünürdür; yani siyasal amaçların gerçekleşmesinin bireysel amaçlar üstündeki baskısının getireceği zorlamaların tanımlanması. Ama *pronimos* figürüne, ahlaksal yargısıyla özel amaçlar ve siyasal amaçlar arasında karşılıklı düzenleme olasılığını temsil eden ihtiyatlı insana önem verilmesi de, siyasal düzeni hiçbir şey borçlu olmaksızın en iyi ve en yüce insani potansiyelleri gerçekleştiren derin düşünce ve bilim yaşamı gibi tasarlanan mükemmel bir yaşam biçiminin tanınması da ahlaksal amaçları ve siyasal amaçları uzlaştırma girişiminin getirdiği zorlukları ortadan kaldıramaz. Bu zorluklar her tür mükemmelci teoriyi bozarlar ve doğal yasa teorileri içinde de yer alırlar.

Ahlaksal doğal yasa teorisi

Nomos (toplumda geçerli olan ve ancak insanların yasal eylemiyle meşruiyet kazanan yasa) ve *phusis* (doğa ya da gerçeğin değişmeyen düzeni) düzeni arasındaki tartışma Yunan düşüncesini V. yüzyıldan itibaren etkilemiştir. Sofistler bu tartışmanın belli ölçüde başlatıcıları olmuşlardır ve bu tartışmayı insan dünyasının bir değişme ve uzlaşma dünyası, bir *nomos* ve *phusis* dünyası şeklinde daha genel bir biçimde anlaşılmasına destek yapmışlardır. İnsani kurumlar da, bireylerin ahlaksal inançları gibi hiçbir nesnel gerçekliğe dayanmazlar, bu uzlaşmaların sonuçlarıdır. Böyle bir ahlaksal uzlaşmacılık, çok erken dönemde birçok biçim almıştır. Sofist Protagoras, adını taşıyan Platon diyalogunda şu görüşü ileri sürer: yasaları insanlar yaratmışlarsa da bütün insanlar için zorunludurlar ve nedeni de Zeus'un, onlara ortak zorunluluklara boyun eğmeleri amacıyla armağan ettiği iki niteliktir: utanç duygusu ve adalet duygusu. Bu zorunluklar, siyasal gerçekliklerin insanlara görünme biçimine bağlı olmalarına rağmen keyfi değildirler. Protagoras'ın savunduğu uzlaşmacı yasalar teorisi, dolayısıyla bir rölativizm değildir, oysa Kalikles'in ona karşı çıkmak amacıyla *Gorgias*'da sergilediği teori, yasaları, zayıfların güçlüleri engellemek amacıyla yararlandıkları koşullara ve güçlere sıkı biçimde bağımlı olanaklar haline getirme eğilimindedir.

Uzlaşmacı kavramlar tanrıların empoze ettiği ya da onlara empoze edilen yazılı olmayan bir yasa fikriyle kendiliklerinden mücadele ederler. Sophokles'in oyunundaki Antigone düşüncesi ve insan davranışının sadece sosyal yasalarla düzenlenmediğini, insan doğasına da bağlı olduğunu ileri süren Platoncu tez bu düşüncenin iki farklı anlatımını verirler. Ama antik uzlaşmacı kavramların yıkılması konusunda en fazla etkili olanlar özellikle Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlakı*'nın V. Kitabında (böl. 10) geliştirdiği eleştirilerdir. Gerçekten de Aristoteles bu tür bir karşıtlığın yok edilmez özelliğini meşru ve uzlaşmacı adaletin yanında "her yerde aynı güce sahip olan ve şu ya da bu düşünceye bağlı olmayan" (1134*b* 18-20) doğal bir adalet bulunduğunu göstererek eleştirir. Bu tez insan dünyasının değişme ve potansiyelden oluştuğunu reddetmez ama insan yaşamını yöneten ilkenin akıl olduğunu ve değişiklik içeren bir ilkeden kaynaklanan insan eylemlerinin rasyonel bir anlayışın ışığında düzenlenebileceğini belirtir. Buna benzer bir düşünce Stoacılarda da vardır ama her tözün içinde yer alan ve insanların rasyonel düzenin, *kosmos*'u yaratan ve birleştiren *logos*'un parçaları gibi kabul edildiği *kosmos*'un belirleyici bir tanımına bağlı bir iç sürecin varlığı varsayımından (Aristotelesçi varsayım) kopuktur bu düşünce.

Doğal dünyada değişime uygun normatif bir düzenin bulunmaması... doğal yasanın ilk Aristotelesçi ve Stoacı kavramlarının paylaştığı düşünce budur. Stoacılar bu tezi belirginleştirirken şu görüşün altını çizmişlerdir: eğer doğa yasası *insan* doğasının yasasıysa bu anlamda aklın, hiçbir özel amacın bozmadığı aklın yasasıdır. Cicero doğal yasa üstüne ünlü çalışmasında bu yasanın, temelini insan doğasının oluşturması (ayakta durma, dil, davranış, tutku, rasyonel düşünce gibi ortak özelliklerle de belli olan) anlamında doğal olduğu olgusu üstünde durur. "Adaleti ve adaletsizliği ölçen kriteri, düşünen insanın zekâsı ve aklı verir" (*Yasalar*, 1, 6). Rasyonel insan varlıkları yaşamlarını ve işlerini aklın yönetimine göre düzenlerler ve akıl ahlaksal uzlaşmacılıkları yok etmeyecek kadar açık ve buyurgandır.

Ortaçağ düşüncesinin bu doğal yasa öğretisine getirdiği bir yığın değişikliğe rağmen bu tez Aquinolu Tommaso'nun *Somme théologique* (Fr. çev.) adlı yapıtında doğal yasa anlayışını sergilerken yinelediği tezdir kesinlikle. Aquinolu Tommaso'nun yapıtının amacı çok büyük ölçüde dinsel ve metafiziktir ama bu filozof doğal yasanın "doğal" ve "meşru" karakterini özellikle akla dayanarak açıklar. "Aklın düzenine aykırı olan her şey insan doğasına da aykırıdır; ve mantıklı olan her şey insan doğasıyla uyumludur" (*Somme théologique* Ia-IIae, qu. 71 *a*.2C). Yasa "bir akıl işi" olarak tanımlanmıştır, "kural ve ölçü"yü temsil eder ve "düşünen insanda ebedi yasanın paylaşımı" olarak ilan edilmesi ve tanınması gerekir" (q.90, *a*.1-4). Tommaso'nun düşüncesi, doğal yasa ve ebedi yasa, doğal yasa ve insan yasaları (insan aklına göre doğal yasadan gelen özel durumları bir araya getiren) arasında ne gibi ilişkiler bulunduğunu belirlemeye çalıştığından Cicero'nun düşüncesini aşar. Doğal yasa ve Tanrı'da var olan aklın kendisi ebedi ilahi yasa arasındaki ayrım doğal yasanın ilahi yasaya göre belli ölçüde bir bağımsızlığının tanınması noktasına götürecektir. Öte yandan aziz Tommaso ebedi yasa ve doğal yasa arasındaki ilişkinin değişmeyen bir yasayla sürekli değişen insani bir yasa arasındaki değişmez bir ilişki olmadığını gösterme çabası içinde olmuştur. Çünkü doğal yasanın kendisi birincil ve ikincil ilkelere ayrılmıştır. Doğal yasa, çoğu zaman verilen ve biraz deforme edilmiş bir tanımın tersine her topluma, her insani davranışa hiçbir ayrım gözetmeden uygulanabilen sabit ve değişmez kurallar bütünü gibi tanımlanmamıştır. Ortaçağ'ın doğal yasa kavramları, ahlaksal kuşkuculuğa antik kavramlardan daha az karşıt değildir hiç kuşkusuz. Doğal yasa öğretisi, her türlü ahlaksal sorunun, bu soruların birçok doğru yanıtı olduğu gerekçesiyle, yanıt olarak sadece uzlaşmaları, kabul edilen ve bilinen konsensüs biçimlerini kabul ettiği düşüncesini yok etmek ister. Doğal yasa öğretisi yanlıları ahlaksal inançlarımızın doğal ve nesnel bir temeli olduğunu ve ahlaksal sonuçların *sub specie aeternitatis* olarak tanımlanabileceğini kabul edecek kadar ileri giderler. Ama bu ifadeyi doğal yasanın belli bir değişebilirliğinin kabul edilmesiyle uzlaştırabilme biçimi bu anlayışa bağlı en büyük zorluklardan biridir. Çünkü onu insani gerçekliğe daha uygun kılabilme çabaları aynı zamanda bugün ona getirilen en büyük eleştirinin ortaya çıkmasına izin vermezler: ahlaksal so-

runlara rasyonel ve doğal çözümlerin bulunduğu yolundaki soyut varsayımdan hareketle kurallar ve özdeyişler formüle etmek nasıl mümkün olacaktır?

Benzer bir eğilim modern doğal yasa teorilerinde kuşkuculuğu ortadan kaldırma bağlamında görülür. Grotius *De jure belli ac pacis* (Otuz Yıl savaşları ortalığı kasıp kavururken 1625'de yayımlanan) adlı yapıtında uluslara empoze edilen ve barış getirebilecek olan bir ahlaksal anlayış bütünü geliştirme çabası içinde olmuştur. Grotius'un yapıtının giriş bölümünde anlattığı bu girişimin ilkeleri modern doğal yasanın temelini oluşturur. Grotius insan yasalarının ve ahlakının doğaya dayanmadığını, bunların, yararlı olduğu için kabul edilen uzlaşmalar olduğunu ileri süren Karneades'e (Antikite'nin en ünlü doğal yasa eleştirmenlerinden biri) argümanlarını eleştirirken, kendisinden önce Cicero'nun yaptığı gibi insan doğası ve yararlılık arasında kurulmuş olan karşıtlığı reddederek ve sadece doğal yasayla uyumlu olduğu kabul edilen yasaların insana yararlı olabileceğini belirterek yanıt verir. Grotius ayrıca, belirgin farklılıkları ne olursa olsun, insani yararların gizli yakınlıklar içerdiğini belirtir. İnsanların doğal gereksinimlerine ve arzularına indirgenen özellikle insani yararların var olduğunu ileri süren benzer tez de bu anlayışın belirgin özelliğidir. Ahlaksal inançların doğal temelleri olduğu görüşünü ve ahlakın rasyonel olarak doğrulanabileceği postulatını doğrular. İnsanın rasyonel doğasına dayanan "doğal" nedenlere başvurma Aristoteles'in aynı ifadeye verdiği neredeyse biyolojik anlamı yinelemez hiçbir biçimde. Ama doğal yasa teorisi insanların doğal ihtiyaçlarına ve arzularına dayalı bu tür gerekçelerden yararlandığında, insan ahlakını özellikle özerklik ya da irade özgürlüğü gibi doğal düzenli ahlaksal ve heterojen nedenlere göre tanımlama bağlamında her türlü girişimle kesin biçimde zıtlaşır. Modern doğal yasa öğretisi, insan yararları konusunda yok edilmez bir farklılık biçimi olduğunu reddederken, sürekli, tanımlanması oldukça zor rasyonel bir insan doğasına gönderme yaparken, öte yandan da antik ve Ortaçağ'a özgü biçimlerin karakteristik zorluğunu (çok genel bu eylem ilkelerinin insanların yaşamlarını yönlendirebilecek somut tanımlarla nasıl ifade edilebileceğinin bilinememesi) gösterir.

Aziz Tommaso'nun düşüncesinde doğal yasanın tanınmasının ve insanın akla boyun eğme kapasitesinin ne derecede Tanrı inancına bağlı olduklarını belirginleştirmek zordur. Çünkü doğal yasayı bize veren Tanrı'dır ama bu yasa aynı zamanda bizim akıldan yararlanma kapasitemizin belirlediği doğamızın yasasıdır. Aynı soru Grotius'ta daha açık bir yanıt bulmuş gibidir: "Söylemiş olduğumuz her şey korkunç bir suç işlediğimiz anlamına geliyor sanki: Tanrı kesinlikle yoktur ya da varsa bile insani işlerle ilgilenmez" (*Önsöz* XI). Radikal gibi gözüken bir özelliği ayrıntılandıran bir ifadedir bu. Çünkü Grotius doğal yasayla ilgili bilgilerimizin mutlaka Tanrı'ya bağlı olduğunu söylemez görünse de bizim bu yasaya bağlılık nedenlerimizin Tanrı'ya bağlı olduğunu belirtir.

Ama doğal yasanın modern tarzda yeniden formüle edilmesinin en ilginç getirisi bu öğretiyi, bir insan hakları teorisinin ilk taslağı olarak nitelendirilebilecek bir anlayışlar bütünüyle çok sıkı biçimde ilişkilendirmek olmuştur. Grotius bu tür yasaları tanımlayan ilk filozof olmamıştır belki ve modern doğal yasanın tüm savunucuları da peşinden gitmemiştir onun bu konuda (sözgelimi 1672'de çıkan *La Loi de la nature et des nations* adlı yapıtında bunlara aynı derecede önem vermez gözüken Pufendorf). Grotius ahlaksal alanın bir bireysel haklar alanı gibi yorumlanabileceğini belirtir: "Hukuk bir kişiye bağlı ahlaksal bir niteliktir ve onun gücü sayesinde bazı şeylere meşru biçimde sahip olunabilir ya da bazı şeyler yapılabilir" (*De jure*, I, I, IV). Bu "ahlaksal nitelik" aslında bir ahlaksal güç biçimidir. Bu tür bir anlayış daha önceki ahlak teorileriyle karşılaştırıldığında belirleyici bir değişikliğe tanıklık eder. Çünkü ahlak artık, insani ilişkilerin karşılıklı bağımlılığının gerekli kıldığı karşılıklı zorunluluklar bütünü gibi değil ahlaksal açıdan bağımsız etkenler arasındaki gönüllü anlaşmaların bir sonucu gibi algılanır. Böylelikle başka bir ahlaksal düşünce, kişilerin ayrılığı düşüncesi, siyasal meşruiyet teorilerinin ya da bir konsensüsün temelinde yer almış olur. Doğal yasa öğretisinin modern formülasyonunun bu göreli zayıflığı zorunluluk kavramını oluşturma ve bireylerin gönüllü olarak boyun eğdikleri angajman ve ödevlerin nasıl var olduklarını ve onlardan kurtulmalarını istemelerine rağmen nasıl etkileri altında kaldıklarını açıklama zorluğudur.

Bu zorluk, ayrıca, bu yarar optimal bir durum ya da insan doğasına özgü bir gerçekleşme biçimi olarak tanımlansa da insan yararına indirgenen ahlak felsefelerinde de görülür.

Çekici ahlak ve buyurgan ahlak

Ele aldığımız ve en önemli tarihsel referansları antik filozoflar ve Ortaçağ filozofları olan ahlak anlayışları, bireyin tüm ahlaksal oluşumlarını mutluluğunun temel bir aracı gibi görür. Doğal yasa ahlakı, hiç kuşkusuz, bu insani ve rasyonel yasaya bir yasa statüsü verir ve bu özelliğiyle Stoacıların ve Cicero'nun ahlakı dışında Antikite'nin egemen ahlak anlayışlarından farklıdır. Ama ahlak yasasının bireye, kendisini, doğasından bağımsız biçimde empoze eden ve özel ve bütünüyle ahlaksal nedenler alanına baş vurarak doğrulanan zorunluluk ahlaklarından daha radikal biçimde farklılık gösterir.

Burada radikal anlamda zıtlık gösteren iki anlayış vardır ve XIX. yüzyıl sonu İngiliz filozofu Henry Sidgwick bu anlayışları ahlak felsefesi tarihine ayırdığı yapıtının başında mükemmel biçimde göstermişir. Antik ahlak felsefesinin (özellikle Aristoteles felsefesinin) ve Aquinolu Tommaso'nun örneklendirdiği ilk anlayış çekici ahlak anlayışı biçiminde tanımlanmıştır. İlk ahlaksal kavram olarak iyilik düşüncesini gösterir. Böylece ahlaksal bir eylemin değeri, isteği doğru ve belirgin olan ve arzularının ve amaçlarının niteliği konusunda yeterli derecede bilgili olan bireyin istediği şeye indirgenir. Erdem pratiği her bireyin arzulayabileceği, her bireyin rasyonel insan doğasının son amacı olarak arzuladığı mutlu yaşamın temelidir. Bireyin ahlaksal niteliğinin düzenlemeleri ya da iradesinin yönelim biçimleri gibi tanımlanan erdemler bütünüyle insani bir yarar olan faktörün yararının gerçekleşmesini sağlarlar. Bu "çekici" ahlak anlayışının karşısında, temeli yasanın ve doğruluğun üstünlüğü olan "buyurgan" bir ahlak anlayışı vardır. Bu anlayışın merkezinde ödev anlayışı yer alır, tıpkı çekici anlayışın merkezinde erdem kavramının bulunması gibi. Bu buyurgan anlayış bugünün bireylerinin ahlaksal tanımlarını çok etkili biçimde belirlemiş gibidir.

Yararcı akımlar

Yararcı filozoflar mükemmelciliğin ve de doğal yasa teorilerinin ateşli eleştirmenleridir. Bu ahlak öğretilerini insan doğasını tanımlama ve ondan en küçük bir eylem kuralı çıkarabilme konusunda yetersiz olmakla suçlarlar. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yararcılık öğretisinin kurucusu Jeremy Bentham'a göre "doğal yasa" ifadesi iyilik ve kötülüğün belirleyicisi olan tek, dış ve bilimsel ölçüt uygulandığında anlamı boşalan ifadelerden biridir.

Bu ölçüt yararlılıktır. Yararlılık burada zevk ve acısızlık olarak tanımlanan mutluluk üreticisi bir eylem eğilimini belirtir. Bentham yararlılık ilkesini "söz konusu yararın payını azaltır ya da çoğaltır gibi gözüken eğilime göre" (*Principles*) her eylemi değerlendirme olanağı veren yararlılık ilkesi gibi tanımlar. "Tüm ahlak ve meşruiyet gerçekliği" bu ünlü zevk ve sıkıntı *felcific calculus*'una dayanır (1, 2). Jeremy Bentham ve yararcılığın ikinci kuşağının en ünlü temsilcisi John Stuart Mill eylemlerin değerlendirilmesine uygulanan bu tür bir hazcılığın temel özellikleri konusunda uzlaşırlar ancak Mill, Bentham'ın tersine tüm zevk ve sıkıntı biçimlerinin türdeş olduğunu kabul etmez ve bazı zevklerin (anlık, imgelem ve bilinçle ilgili olanlar) daha üstün bir niteliğe sahip olduklarından daha çekici olduklarını belirtir. Ama ahlaksal değerin kaynağı sadece ve sadece zevkse eğer, bazı zevklerin "ötekiler"den daha üstün olması, niceliksel olarak daha güçlü zevkler olmaları dışında nasıl açıklanabilir?

Tüm yararcı filozoflar psikolojik bir hazcılık (temel tezi, zevk anlayışının her türlü insan davranışının temelini oluşturduğu düşüncesidir) biçimini savunurlar ve buna ahlaksal bir hazcılığı eklerler: insanlar kendi zevk tanımlarına uygun biçimde davranmakla kalmazlar, bu şekilde davrandıklarında, yaptıkları ahlaksal açıdan da doğrudur. Mill genel mutluluğun sadece psikolojik olarak mümkün olmadığını, aynı zamanda ahlaksal açıdan arzu edilebilir olduğunu göstermeye çalışırken yararlılık ilkesinin temel özelliğini doğrular. Ama bu tezin psikolojik açıdan pek de gerçeğe uygun olmadığı belirtilmiştir çoğu zaman. Her birimizin kendi mutluluğumuzu istememiz, niçin gene her birimizin aynı zamanda herkesin mutluluğunu istemesini gerekli kılıyor? Olabildiğince çok sayıda insanı olabildiğince büyük bir mutluluğa kavuşturma arzusu ve buna denk düşen evrensel iyi niyet duygusu her bireyin kendi mutluluğunu

arzu etmesinden nasıl çıkartılabilecektir? Yararcılığın destek verdiği genelleştirilmiş özgeciliğin dayandığı temel eylem gerekçeleri her zaman özellikle yararcıların talep ettikleri gerçekçi ve doğalcı bir ahlak psikolojisi çerçevesi içinde, oldukça kuşkulu özelliklerle donanmış gibi gözükmüştür. Üstelik yararcı bir zevk değerlendirmesi şu ya da bu eylemin sonuçlarından etkilenmiş insanlar arasında var olabilecek farklılıkları dikkate almamak koşuluyla mümkündür ancak. Mill, yararcılık değerlendirmesinin bireysel yaşamı ve her bireyin kendi yararının peşinde olması özgürlüğünü yüceltmesiyle uyuşmaz olmadığını göstermeye çalışmıştır ama farklı insanların yararlarını (ya da özel ve iç öznel doyumlarını) karşılaştırma konusunda bütün girişimler çok kuşkulu gözükmüştür.

Yararcı teorilerin, sürekli olmayan güçlü ikisi kısmen ona bağlı olan ahlak psikolojisinin basitliğinden ve insani motivasyon anlayışından, hiçbir aşkınlık biçimine başvurmamalarından, ahlaksal çatışmaların çözümü vaadinden ve ahlaksal amaçların karşılaştırılabilirliğinin olumlanmasından gelir. Ama yararcılığın bu çekiciliklerinden her biri aynı zamanda bir yığın güçlüğü de barındırır içinde; örnek: ahlaksal değerler mutluluğa indirgenemezler kesinlikle ya da aralarında karşılaştırılabilmeleri mümkündür; öte yandan yararcı değerlendirme belirsizlik koşullarına ve bilgilerin sınırlı olmasına bağlıdır ve değerlendirmenin kendisinin dikkate alması gereken bir bedeli belirtir.

Çağdaş yararcılık kısmen eleşirilere karşı koymak, kısmen ortak ahlaka yaklaşmak için önemli öğretisel revizyonları yüceltmiştir. Artık eylem yararcılığı *(act-utilitarianism)* adıyla anılan klasik öğreti anlayışının (önemsenen yararın eylemin yararı olduğu) karşısına, bireysel eylemlere değil genel davranışlara (sözgelimi kuralın yararcılığında kuralların yararı, *rule-utilitarianism*) bağlı bir yarar anlayışı çıkarılmıştır. Bu yararcılık biçimi doğruluğu yararlılık ilkesine göre tanımlanmış olmayan ahlak ilkelerini (vaadin mutlak değeri gibi) kabul etmek anlamına gelir. Şunu da belirtmek gerekir ki yararcılık, yararcılığa dayanan ya da dayanmayan sonuçları değerlendirme biçiminin belirttiği mantıkçılık gibi ahlakın çekici kavramlarından çok farklıdır. Konunun belirginleştirilmesi gerekir çünkü yararcılık çoğu zaman ve haklı olarak, ahlaksal eylemleri bir kurala göre değil, optimal ve arzu edilen bir sonuç (bu durumda, klasik teoride bu koşulların getirdiği yarar ya da mutluluğun niceliği) durumuna göre değerlendiren teleolojik teoriler arasında gösterilir. Oysa yararcılık bağlamında bu teleolojik anlayış insani unsurlarla ilişkisi bütünüyle belirsiz soyut ve evrensel bir yarar tanımı gerektirir. Yararcılık insani arzudan hareket ettiğini ve iyiliği arzuların büyük bölümünün olabildiğince tatmin edilmesi şeklinde tanımladığını iddia etse de yararcı ahlaksal eylemin göstermesi gereken evrensel iyi niyet eğilimi doğasında yoktur pek ve empoze edilmiştir ona. Ahlaksal mükellefiyet kavramının da kesin bir yararcılık çerçevesine oturtulması zor gözükmektedir. Bu boşluk, ahlaksal mükellefiyetlerin meşrulaştırma ve doğrulama girişiminin, sözleşmenin ve ahlaksal özerkliğin modern kavramlarının temelini oluşturması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda yararcı akımlar için daha zararlı olmaktadır.

Sözleşmecilik ve Kantçılık

Ahlakın gerekliliklerinin insanların toplumsal ilişkilerini düzenleme amacıyla kabul ettikleri bir anlaşmadan geldiğini iddia eden tez ahlak felsefesinde sözleşmeciliğin farklı biçimlerinde ortaktır. Varsayımsal bir doğal durumda eşit ve karşılıklı bağımsızlık içinde yaşamak isteyen insanlar sözleşmeyle bir siyasal otorite ve bu otoriteye bağlı mükellefiyetler getirmek amacıyla bu konumlarını bırakırlar. Sözleşme teorileri gerçekten, bireylerin şu ya da bu yönetime itaat etme bağlamında doğal ya da ilahi bir ödev bulunduğunu kabul etmezler, buna karşılık bireylerin uyacaklarına söz verdikleri bir itaat etme ödevi bulunduğunu kabul ederler; bu vaadin temsil ettiği kişisel bir zorunluğun değerlendirilmesi bağlamında da ahlaksal bir ödev vardır. Dolayısıyla sözleşmenin doğrulayıcı gücünün kısmen sözünü yerine getirmek olan bir doğal haklar ve ödevler teorisine dayandığı görülür. Bu durumda bir sorun ortaya çıkmaktadır: sözleşmeden gelen gereklilikler neyle ilgilidir ve bunlar her bireyin mantıklı ve özgür bir biçimde boyun eğmesi gereken ahlaksal normlar gibi meşruiyet kazanmışlar mıdır?

Hobbes ve Rousseau tarafından görkemli biçimde ve farklı perspektiflerde sunulan klasik toplum sözleşmesi teorisi sayısız eleştiriye yol

açmıştır. Sözleşmenin klasik teorileri içinde sadece varsayımsal olan ve gelecek kuşakları birbirlerine bağlayamayan bir vaadin gerçek siyasal zorunluğu ortaya çıkarma zorluğunu belirttik. Öte yandan bir yönetimin meşruiyetini kökenlerine göre oluşturma girişimi de kuşkulu gözükebilir. Nihayet sözleşmeden doğan zorunlukların doğrulanması bütünüyle sözünü tutma zorunluğunun tanımlanamayan özelliğine bağlı gibidir.

Modern toplum sözleşmesi teorileri bu eleştirilere karşılık vermek amacıyla sadece siyasal zorunlukları değil aynı zamanda klasik teorilerin bir kazanım gibi dayandıkları kişisel zorunlukları da meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Ve bu, başlıca iki yolla gerçekleşir. Kant ve Kantçılığı referans alan çağdaş filozofların yaptıkları gibi, kişisel zorunlukların özgürlük ve bireysel özerklik pratiğine bağlı olduklarını belirterek. Bu zorunlukların uzlaşmaya dayandığını, yurttaşların karşılıklı etkileşiminden doğduğunu ve ancak önemli insani çıkarların gerçekleşmesini güvence altına almalarıyla meşru olduklarını göstermeye çalışarak. Bugün kendilerini "sözleşmeciler" olarak tanımlayan bu son kavramın destekleyicileri Hobbes'a dayanırlar. Ahlaksal sözleşmeciliğin bu iki anlayışı arasındaki rekabet çok sayıda çağdaş tartışmayı belirlemiştir.

Hobbes'un doğal durumda kabul ettiği ilk eşitlik biçimi her bireyde var olan fiziksel eşitlik, ortak haksızlığı ve verdiği zararları dile getirme kapasitesiyle ilişkilidir (*De cive*, II, 1, III). Bireylerin özellikle kendilerine ait hakları ve ahlaksal statüleri yoktur. Siyasal birlik istenmiştir çünkü her bireyin varlık ve çıkarlarını güvence altına alan uzlaşmaları kabul etmek karşılıklı yararlar sağlar. Hobbes'çu anlayış nesnel ahlaksal değerlerin varlığını yadsımaya bağlıdır. Uzlaşmaların meşruiyeti, bireylerin öznel tercihlerinin düzenlenmesinden kaynaklanmış olması olgusuna bağlıdır. Tanımları herkesin kendi çıkarını ön plana çıkarmaya çalıştığı bir diyalog biçiminin sonucudur. Bu sözleşme biçimi, bazı özelliklerini güvence altına almaya katkıda bulunsa da ahlaksal zorunluğun geleneksel kavramlarının savunusu değildir kesinlikle. Bu teorinin modern temsilcilerinden biri olan David Gauthier böyle bir sözleşmeden çıkan ahlak kuralı konusunda şöyle der: "rasyonel tercih ahlaksal olmayan öncüllerden çıkmış rasyonel bir zorunluk gibi doğmuştur". Bireylerin ahlaksal niteliğinin bu diyalogun temel koşulu olacağına, ona bağlı olduğu bundan daha iyi biçimde dile getirilemez. İnsanların ahlaklı davranmalarının nedeni kesinlikle ahlaka değer vermeleri değildir, sonsuz bir güce sahip olmadıklarından ahlakın içerdiği zorunluklara boyun eğmek zorunda olmalarıdır böyle davranmalarının nedeni. Eylemlerinin doğrulanması da ahlaksal bir nitelik taşımaz kesinlikle ve daha çok rasyonel bencilliğin ön plana çıkmasını amaçlayan düşüncelere bağlıdır. Bununla birlikte bu yararların çok mağdur olanlara empoze edebileceği gerçekliği ne kadar zararlı olursa olsun, hakların herkese yararlı olduğu varsayılan bir işbirliğinin zorlamalarından geldiği düşüncesi, tam tersine en mağdur olanlara karşı ahlaksal yükümlülüklerinin arttığını düşünenlerin ahlak duygusuyla zıtlaşan bir düşüncedir. Dolayısıyla şu gerçek soru ortaya çıkar: karşılıklı anlaşma kavramları ahlaksal bir seçimden başka bir şey değil midir yoksa insani ilişkileri düzenlemenin olası bir biçimini tanımlayabilmeleri ve doğal ödevlerin ya da nesnel değerlerin yokluğunda karşılıklı mükellefiyetleri tanımlama anlamında ahlaktan bağımsız mıdır?

Çok büyük ölçüde Rousseau düşüncesinden esinlenen Kantçı sözleşme anlayışı bununla çok kesin biçimde zıtlaşır. Sözleşme kişilerin ahlaksal eşitliğine dayanır ve bu kişilerin kabul ettiği mükellefiyetleri ahlaksal açıdan doğrulamaya çalışır. "Karşılıklı sözleşme" anlayışının tersine, sözleşmenin amacı şudur: bireylerin ahlaksal statüsünün tanımının daha sonraki diyalogun koşullarını yaratması. Ahlakın gerekliliklerinin temelinde insanların toplumsal etkileşimlerini düzenlemek amacıyla altına imza attıkları bir anlaşma vardır. Bu sözleşme biçimini, onun ifadesi olan Kant felsefesinin en önemli tezlerini anmadan sunmak mümkün değildir. İnsan özgürlüğüne ve insan onuruna tanınan mutlak değer, ahlaksal mükellefiyetin Tanrı'dan ya da insani otoritelerden gelmediği, tercihlerden veya arzulardan da gelmediği, insan özgürlüğüne özgü bir rasyonaliteden geldiği inancı Kant'ın ahlak felsefesinin en önemli konularıdır. Gerçekten de bizim özgür irade postulatımız olmadan kendimizi etkin ve ahlaksal bireyler gibi göremeyiz. İnsan özgürlüğü de, özerk biçimde davranma kapasitesi de nedensel düzenin sürdüğü ve bi-

zim tanıma iddiamızın kısıtlı olduğu doğal dünyaya bağlı değildir. Kant'a göre, ahlaksal özdeyişlerin ya da eylem ilkelerinin belirlenmesi ne insan iyiliğinin bir sözde tanımına (mükemmelci etikte olduğu gibi) ne de arzulardan, tercihlerden ya da ortak ahlaksal inançlardan oluşan öznel iyilik (yararcıların inandıkları gibi) kavramlarına dayanır. Kant, aşkın bir ahlaksal gerçeklik postulatına dayanmadığı gibi gerçek ahlaksal inançlara da belirleyici bir ağırlık vermez. Doğal yasa teorilerinin geliştiği dinsel çerçeveyi de, XVIII. yüzyıl etiğine özgü inanç ve duyguların potansiyel konsensüsünü de reddeder.

Kant ahlakının temel ilkelerinin tanımı bu görüşten kaynaklanır. *Törler Metafiziği* adlı yapıtının başında iyi niyeti koşulsuz biçimde olabilecek tek iyilik gibi kabul eden Kant insanların, arzuları, çıkarları ya da toplumsal ilişkileriyle ilgili her türlü hipotezden bağımsız olarak benimseyebilecekleri ahlaksal ilkeleri belirler. Bu girişim bir kesin buyruk formülasyonuna götürür ve bu formülasyonun en tanınmış versiyonu "Öyle davran ki eyleminin dersi evrensel bir ders olsun"dur. Böyle bir ilkeden sözgelimi şöyle bir sonuç çıkabilir: tutulmayacak sözler vermek ahlaksal açıdan kötü bir şeydir ve nedeni de getirdiği kötü sonuçlar değil (yararcıların düşündükleri gibi), verilen sözün bütün anlamını yitirmeden böyle bir şeyin evrensel bir yasa gibi istenemeyeceğidir. Bu açıdan, Kantın önerdiği ödev tanımının bazı dış eylem şemalarıyla kesinlikle özdeşleşemeyeceğinin altını çizmek çok önemlidir; ödeve uygun biçimde davranmak o kadar önemli değildir, özellikle ödev gereği davranmalıdır. Kesin buyruğun bir başka versiyonu çok sıkı bir kişiye saygı formülü verir; başkalarının, herkesin benimseyebileceği ahlaksal kurallara ve ilkelere göre davranma kapasitesini bozulmamış biçimde bırakarak eylemeyi empoze eder. Bu saygı olasılığının koşulları tüm rasyonel varlıklar için evrenselleştirilebilecek ilkeler gibi tanımlanan adalet ilkeleridir.

Rousseau'cu sözleşme kavramını yineleyen Kant, herkesin aynı zamanda özerk ve yasayla bağlı olduğu, aynı özerkliğe herkesin sahip olabileceği biçimde, kendisinden hareketle ve kendisi için yasa yaptığı bir "amaçlar krallığı" düşüncesi geliştirir. İrade özerk bir tercihin koşulsuz kapasitesi olduğundan, bu özgürlük pratiği doğal alışkanlıklardan ve sosyopolitik koşullardan bağımsız bir biçimde bireyleri eylemlerinden sorumlu tutar ve onları yurttaşlığa uygun bireyler haline getirir. Rasyonalite, nedenselliği koşulsuz ve özgür bu irade pratiğinin koşulunu temsil ettiğinden rasyonel özerkliğin siyasal izdüşümü birbirlerine saygılı bir eşitler topluluğu olacaktır ve bu toplumda herkes gerekçelerini rasyonalize eden kuralların evrensel olabilecek ilkelerle yönlendirilebilmesini ister. Bu Kantçı anlayışın siyasal sonuçları cumhuriyetçi bir yapı, düşünce ve din özgürlüğüne saygı, devletler arasında sürekli bir barış programı geliştirme olanağı getirirler.

Kant'ın ahlak felsefesine yöneltilen en önemli eleştirilerden biri onun bölünmüş etkin insan anlayışı üstünde yoğunlaşır. Gerçekten de Kant, bireyleri doğanın parçası gibi kabul eder (buna göre insanlar arzularla ve eğilimlerle donanmış yaratıklardır ve sıradan nedensel açıklamalara elverişli eylemler gerçekleştirirler) ama aynı zamanda da ahlak kurallarına uygun bir otodeterminasyon ve determinasyon yetenekleri vardır. Kant bu zorluğu önce erdem ve mutluluk arasındaki güvenli bir koordinasyon düşüncesiyle çözmeye çalışmış, daha sonra, son yazılarında doğanın ve özgürlüğün insan doğası bağlamında birbirleriyle uyuşabilen iki görüş açısı oluşturduğu düşüncesini savunmuştur. Başka bir eleştiri de Kant ilkelerinin formalizmi ve soyutlamasıyla ilgilidir. Şu bir gerçek ki Kant, asla, arzu edilen ya da tercih edilen nesneyi (bu nesne evrensel arzular ve tercihler nesnesi de olsa) referans almaz. Ayrıca Kantçı evrenselleştirme kuralının reddedilmesi gerekecek kuralları gösterebilecek bir prosedür belirlediği ve Kant'ın ahlak felsefesinin hiçbir insani motivasyon teorisi sunmadığı, mükellefiyet çatışmalarını giderme olanağı sağlamadığı ve insanların ahlaksal yaşamının pek de geçerli olmayan bir tanımını verdiği de belirtilmiştir.

Günümüzde Kantçılık ahlak felsefesi alanında çok etkilidir. Bununla birlikte "Kant etiği" olarak tanımlanan kavram Kant'a sadece kısmen sadıktır. Gerçekten de bu tanımlamaya evrensel ilkelere ya da insana saygıya dayalı bütün teoriler taliptir. Günümüzde Kantçılığın bu biçiminin en tanınmış örneği Amerikalı filozof John Rawls'ın "eşitlik olarak adalet" teorisidir ve filozofun kendisi bu teoriye *kantian constructivism* adını vermiştir. Rawls, her bireyi geçerli

ilkelerin özerk kaynağı durumuna getirirken, bireylerin ahlaksal statü açısından eşit olduklarını ve aynı değerde olduklarını kabul ederken Kantçı bir düşünceyi yinelemiştir kesinlikle. Rawls'çı anlayışta bu bireyler, kendilerine özel amaçlarına ulaşma olanağı sağlayan enstrümantal bir rasyonaliteye baş vurarak yaşamlarını yönlendirecek olan ahlak ilkelerini tercih ederler. Bu ilkelere göre tanımlanmış siyasal kurumların adaleti bu insanların orada buldukları karşılıklı yarardan değil onların amaçlar olarak düşünülmesinden gelir. Buna denk düşen toplum sözleşmesi düşüncesi tarafsız bir temele dayanarak öteki bireylerin, özgür ve eşit öteki bireylerin ihtiyaçlarının dikkate alınmasına olanak veren bir yöntem düşüncesidir. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki Rawls'a göre esas sorun sözleşmenin taraflarının ilgili olup olmadıklarının bilinmesi değil bunlardan hareketle oluşan koşullarda gerçekleşen diyalogun eşitlik koşullarında gerçekleşip gerçekleşmediklerinin bilinmesidir. Oysa bu eşitlik, bir cehalet perdesi arkasındaki bireylerin toplumdaki yerlerini ve yararlarını bilemedikleri ilksel bir konum hipoteziyle tanımlanmıştır. Bireylerin bu cehalet koşuluyla birleşen kişisel çıkar kaygısıyla davrandıkları varsayımı, bu bireylerin, aslında tarafsız bir iyi niyet tavrı benimsemiş oldukları düşüncesine götürür. Ama yararcılığa karşı olmasına rağmen, dinbilim ya da tercihlere dayanmayan evrensel ahlak ilkelerini savunmasına rağmen Rawls'ın ahlaksal rasyonalitesinin temeli Kant'ın rasyonalitesinden çok farklıdır. Ulaşılan ahlaksal eşitlik biçimi aslında bir kuralın (kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma) genelleştirilmesidir.

Buyurgan bir etiğin gerekliliklerini açıklayan bütün bu ahlak anlayışlarında tarafsızlık kavramı temeldir. Bu görüş, her birey aynı derecede önemlidir düşüncesinden hareket eden bir bakış açısı olarak kabul edildiğinden bu teorilerin en son versiyonları bu tarafsızlığı ahlak açısından temel bir özellik haline getirmek istemişlerdir. Bu inanç Kantçı etiğin yeni formülasyonlarında da ortaya çıkar ama bireylerin Tanrı'nın yaratıkları olarak düşünüldüğü Hıristiyan geleneğinde ve yararcı düşüncede de vardır. Modern siyasi liberalizmin temelini oluşturan özgürlük ve eşitlik gerekliliklerinin formülasyonunu sağlar. Ama bu teorilere yöneltilebilecek en önemli eleştiri sadece düşündürdükleri ahlaksal yargılarımızı doğrulayamamalarıdır. Bağlı oldukları ahlaksal ilkelerin ifadesini daha belirgin ve daha açık kılarlar, aynı zamanda bunlara bağlılıklarını daha güçlü kılarlar ama bu ilkeleri doğrulayamadıklarından, bizden önceki angajmanlara niçin bağlı olmamız gerektiğini açıklamak zorundadırlar. Hobbes'a dayanan sözleşmeci akımlar, arzu ve tercihlerden oluşan bu insani gerçekliklere dayandıkları ölçüde bu noktada daha az kırılgandır. Kantçı sözleşmeciler bu eleştiriye cevap vermek için bu ahlaksal ilkelere itaat etme nedenleri olarak etik normların rasyonalitesini ve temel özelliğini öne sürerler. Aynı zamanda da demokratik liberalizmi, çekiciliği tarihsel olarak koşullanmış kurumlara dayanan normatif bir kavram gibi tanımlamak isterler. Bu tür bir anlayışın bu ilkeleri paylaşmayanları ikna edememesi mümkündür ve bu bağlamda onu yasaklayıcı bir eleştiri için elde malzeme bulunduğu kesin değildir. Ama siyasi liberalizmin ahlaksal doğrulaması olasılığı çevresinde dönen bu tartışmalar şu soruyu gündeme getirir: liberal bir siyasi sistemde özgürlük ve eşitliğin temel özelliği gibi kabul edilen şey iyiliğin tözsel bir kavramını mı temsil eder yoksa bunlar sadece ahlaksal bir plüralizmin olasılık koşulları mıdır? Siyasal iktidarın ahlaksal sınırları sorusu günümüzde de çok tartışılır.

Liberalizm ve komünotarizm: Dünyanın ahlaksal vizyonu ve siyasal gereklilikler

Bugün, bu rasyonalist ve bireyci gelenekten çıkmış liberal kavramlarla birincilerin temel ilkelerini reddeden komünoter ve da neo-Aristotelesçi denen öteki kavramlar arasındaki tartışma ahlak felsefesiyle siyaset felsefesinin kesişme noktasında yer alır ve bu maddenin giriş bölümünde değindiğimiz problemlere geri götürür bizi.

Demokrasi ve özgürlüğün dinsel çerçeveye göre temel kazanımlarından biri doğru yaşamı kavrama biçimlerinin ve inanç farklılıklarının yok edilmezliğinin kabul edilmesi, bir başka deyişle ahlaksal plüralizmin kabul edilmesidir. Ahlaksal ideallerde de, yaşama biçimlerinde de yok edilmez bir etik farklılık vardır. Bu unsurlar tartışılmaz biçimde aşkınlığın reddedilmesinin karakterize ettiği ve ahlakı rasyonalite pratiği içine oturtma girişiminin meşrulaştırdığı modern döneme bağlı gözükmektedir. Argümanla-

rın evrenselleşmesi prosedürü olarak tartışma etiği önemli bir gelişmedir. Bir başka kazanım da devletin yansızlığıyla ilişkilidir ve bu anlayışa göre devlet minimal bir ahlak anlayışı, evrensel bir katılıma olanak veren temel bir ahlak biçimi dışında hiçbir gerçek iyilik kavramını ön plana çıkarmamalıdır.

Oysa bu iki düşünce, özellikle son on yıllarda birçok eleştiriye hedef olmuştur. Bu eleştirilerin tümü mutlaka kuşkucu esinli değildir. Gerçekten de sözleşmeciliğin ve Kantçılığın modern yinelemelerinin nesnel ya da evrensel ahlaksal değerlerin varlığı postulatından nasıl kopabilecekleri ve mutlak bir temel düşüncesinden ne kadar uzaklaşmış oldukları görülmüştür. Bunlar daha çok, Kant ve Mill gibi birbirlerinden çok farklı düşünürlerin önemini vurguladıkları özerklik ve bireysellik düşünceleri üstünde yoğunlaşırlar, uzantısı olan yansızlık ilkesini de hedeflerler. Bu eleştiriler, günümüzde, "komünotarizm" denen hareket içinde yer alsalar da romantik esinlidir. Akımın egemen düşünceleri XVIII. yüzyıldan bu yana bireyciliğin bütün eleştirileri içinde yer alırlar: karşı devrimci Fransız kuramcıları Joseph de Maistre ve Bonald'da ve İngiliz ve Alman romantiklerinde. Komünotercilere göre özerklik idealleri peşinde koşmak gerçek ahlak ilkelerinin yok edilmesine katkıda bulunabilir. Çağdaş düşünürler arasında bu tematik bir modernite eleştirisiyle birleşir. 1981'de yayımlanan ve bayağı büyük yankılar uyandıran *After Virtue* adlı bir kitapta MacIntyre modern toplumların geçmişten hiçbir miras devralmadıklarını, sadece genellikle aralarında uyuşmayan parçalar, modern insanın ahlaksal inançlarını temsil eden parçalar devraldıklarını iddia etmiştir. Çağdaş ahlak teorileri bu ayrı parçaları birleştirmeye olanak veren bir tutarlılığı yeniden bulma yolunda belirsiz çabalar göstermişlerdir. Ama bu teorilerden yararlanma, açık seçik hırslarının doğrulanamamasının değerlendirildiği sezgiler gibi düşünülen ahlaksal inançlar oluşturur çünkü bu inançlar heterojen, karışık ve düzensiz ve içinde yer aldıkları gelenekten kopuktur. MacIntyre'ın salık verdiği Aristoteles felsefesinin esinlediği insanın iyiliği kavramına dönüş, böylelikle, bu inançlar arasındaki tutarlılık biçimine yeniden kavuşmanın en iyi aracı, aynı zamanda da örnek bir yaşam biçimi oluşturabilecek erdemleri tanımlayabilme ve insan yaşamına bir anlam verme şeklinde sunulmuştur. Yeni-Aristotelesçiliğin bu biçimi ahlaksal karakter kavramına tüm etik değerlendirmeler içinde en önemli yeri veren bütünüyle ahlaksal başka anlayışlarla birleşir. Bir yaşam biçimi, bir kültür ve bir geleneğe hiçbir biçimde katılmayan bir kopuş ya da özerklik konumundan hareketle yaşam biçimlerinin ya da ahlaksal ve siyasal gerçekliklerin değerlendirilmesi konusunda en küçük bir kesinliği tanımayı reddeder. Soyut birey, yasa yapan saf akıl hayaldir. Bu teoriler aynı zamanda, devletin tarafsızlığı yerine esas iyilik kavramının savunusunu yaptıklarından siyasal liberalizme karşıdır. Bu bağlamda, devletin gücüne ahlaksal sınırlar getirilmiş olsa da esas doğru yaşam kavramını korumanın gene de devlete düştüğü Yunan ve Ortaçağ kavramlarına açık ve kesin bir dönüş söz konusudur. Böylelikle günümüzde mükemmelci ve liberal anlayışlar arasında bir rekabet biçimi çıkar karşımıza gene.

Bu temel ahlak öğretileri incelemesi ahlakın çekici biçimleri ve buyurgan biçimleri arasındaki rekabeti göstermektedir. Günümüz komünotercileri, kuşkucular ya da yeni Aristotelesçiler gibi bireye, arzularından, tarihinden, projelerinden ya da topluluktan hatta ait olduğu kültürden bağımsız soyut ahlaksal mükellefiyetler olabileceği düşüncesine karşı çıkmaktadırlar. Buna karşılık Kantçı sözleşmeciler ya da çağdaş yararcılar hiçbir ahlaksal değerin bir topluluğa ya da bir geleneğe ait olma olgusuna bağlanamayacağını ve böyle bir aidiyeti ahlakın kaynağı yapmanın evrensellikten ve tarafsızlıktan vazgeçmek anlamına geleceğini belirtirler. Bu iki tavır, özellikle ahlaksal olabilecek tavırlar gibi tanımlandığından her türlü keyfilik, bireycilik ve ayrımcılık biçimlerine karşıttırlar.

Farklı görüş açılarını destekleyebilmek amacıyla birçok argüman daha getirilebilir ama önemi teslim edilen bireysel ahlakın, ahlaksal yaşamın biçimlerinin artan farklılaşması üstüne düşünce olarak somut pratiklerin değerlendirilmesinin kendi içlerinde kesinlikle ahlaksal rasyonaliteyi mahkûm etme gibi bir durumun söz konusu olmadığı, rasyonalitenin değeri karşısında kuşkucu bir saptamanın da görülmediği bir orta yolun salık verilmesi daha uygundur. Ahlak felsefesinin gelecekteki amaçlarından bi-

ri bir uzlaşma noktası belirlemektir; ahlaksal teorilerin göreli başarısızlığının ve ahlaksal yaşam deneyimine ait olan özel karakterin tanınmasının bizim ahlak tanımlarımızın evrenselci ve formalist yönelimini tartışma konusu yapmayacağı bir noktadır bu.

► ARISTOTELES, *Éthique à Eudème*, Fr. çev. V. Decarie, Paris, Vrin, 1978; *Éthique à Nicomaque*, Fr. çev. J. Tricot, Paris, Vrin, 1972; *Les Politiques*, Fr. çev. P. Pellegrin, Paris, Flammarion "GF", 1990.- BENTHAM J. *An Introduction of the Principles of Morals and Legislation* (1789), *The Collected Works of Jeremy Bentham*, J. H. Burns, Londra Üniversitesi, The Athlone Press, 1970. - Cicero, *Traité des lois*, Fr. çev. G. de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1959; *De la république*, Fr. çev. E. Bréquet, Paris, Les Belles Lettres, 1980. - FINNIS J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford Üniv. Yay., 1980. - GAUTHER D., *Morals by Agreement*, Oxford Üniv. Yay., 1986. - GROTHIUS H., *De jure belli ac pacis* (1625), Fr. çev. J. Barbeyrac, *Le Droit de la guerre et de la paix*, Caen Üniv. Yay., 1984. - HAMPTON J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge Üniv. Yay., 1986 - HOBBES T., *De cive* (1642 ve 1647), Fr. çev. S. Sorbière, Paris, Flammarion "GF", 1982 - KANT E., *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, Œuvres *philosophiques*'in içinde, Paris, Gallimard "Pléiade", 1985, s. 242-337; *Critique de la raison pratique*, *a.g.y.*, s. 607-804. - MACINTYRE A., *After Virtue*, Londra, Duckworth, 1981; *Whose Justice? Which Rationality?* Londra / Duckworth, Univ of Notre Dame Yay. (Indiana), 1988 (Fr. çev. M. Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, 1933). - MILL J. S., *Utilitarianism* (1861) Fr. çev. G. Tanesse, *Utilitarisme*, Paris, Flammarion "Champs", 1988; *On Liberty* (1859), Fr. çev. F. Pataut, *De la liberté*, Paris, Pocket, 1990 ve çev. F. Lenglet, Dupond White, Paris, Gallimard, 1990. - PLATON, *Protagoras*, *Gorgias*, *La République*, *Lois*, *Œuvres complètes* içinde, Paris Gallimard "Pléiade", 1950, c. I ve II. - PUFENDORF S. DE, *De jure naturae et gentium* (1672), Fr. çev. *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard Üniv. Yay., 1971 (Fr. çev., C. Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987); *Justice et Démocratie* (derleyen ve sunan C. Audard), Paris, Le Seuil, 1993; *Political Liberalism*, Columbia Üniv. Yay., 1993 (Fr. çev., Paris, PUF, 1994). - ROUSSEAU J. - J., *Le Contrat social*, *Du Contrat social*, *Ecrits politiques* içinde, Paris, Gallimard "Pléiade", 1964, c. III. - SIDEWICK H., *Outlines of the History of Ethics* (1902), Hackett Publ. Co., 1987. - THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Fr. çev., Paris, 1952-1967. - WILLIAMS B., *Morality. An Introduction* (1972), Cambridge Üniv. Yay., 1976, s. 96-112 (Fr. çev., J. Lelaidier, *La Fortune morale* içinde, Paris, PUF, 1994). - *Les Stoïciens*, É. Brehier tarafından çevrilen parçalar, ed. P. - M. Schuhl, Paris, Gallimard "Pléiade", 1962.

Monique CANTO-SPERBER
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Ahlak; Aristoteles; Hobbes; Kant; Kötülük; Platon; Teodise; Yararcılık.*

AKIL ⇨ US

AMERİKAN DEVRİMİ

Amerikan tarihinin, her şeyden önce sahnesini ABD'nin oluşturduğu *deneyim*'in önemine, ama aynı zamanda da *gelenekleri*'nin özellikle *felsefi* zenginliğine ve derinliğine bağlı olan siyaset düşüncesinde özel bir yeri vardır. Amerikan devrimi hem İngiliz *liberal* devrimlerinin sonuncusu hem de ilk modern *demokrasi*'nin kökenidir; dolayısıyla XVIII. yüzyıldan başlayarak Aydınlanma Gelişmesi'nin önemli bir dönemini oluşturur; kimilerinin-özellikle Fransa'da-çok fazla İngiliz geleneğinden esinlendiği ama "Akıl"dan çok fazla esinlenmediği eleştirisini getirmesi, durumu değiştirmez. ABD, daha sonraki yüzyılda siyasal açıdan ılımlı, hem demokratik, hem liberal geleneklere sadık bir ülke imajı verir ama aynı zamanda da birçok Avrupalı'ya göre demokratik modernitenin kusurlarının (sıradan bir yararcılık, konformizm, "çoğunluk despotizmi") ayrıcalıklı bir örneğini oluşturur. Öte yandan da "Kurucu Babalar" eylemi-"Bağımsızlık Bildirisi"nden (1776) on yıl sonra özellikle yenilikçi ilkeleri olan bir anayasanın kabulü (1787) -Amerika tartışmalarında her zaman gündemde kalan bir geleneğin temelini oluşturan çok derin bir öğretisel düşünceden ayrı tutulamaz.

Dolayısıyla ABD'nin temelinin yorumlanması kaçınılmaz bir biçimde modern demokrasi sorununu ve İngiliz koloni halklarının"haklarını"nı alma mücadelesinden Ayrılık Savaşı'na (1861-1865) götüren bunalıma kadar geliştiği biçimiyle Amerikan siyaset geleneğinin özgünlüğü sorununu gündeme getirir. Tarihçiliğin

büyük tartışmaları 1776 Devrimi'nin entelektüel *kaynakları*'yla, bu devrimin, XVIII. yüzyıl sonunda eski Avrupa düzenini ortadan kaldıran devrimler içindeki yeriyle, 1787 anayasal dönüm noktasının anlamıyla ve nihayet "Kurucu Babalar" fikrinin tarihsel yazgısıyla ilgilidir.

1776: Radikalizm mi yoksa ılımlılık mı?

Amerikan bağımsızlığına götüren fikirleri ve olayları anlamak için önce 1776 Devrimi'nin hiçbir "ütopik" ya da yenileştirici bir özlem söz konusu olmaksızın Amerika koloni halklarının (kolon) haklarının savunulmasından başka bir amaca yönelik olmadığından, *aslında* "ılımlı" bir devrim olduğu düşüncesinden kurtulmak gerekir. Gerçekten de yakın dönem tarihçiliğinin çok çarpıcı biçimde göstermiş olduğu gibi Amerikan devriminin belli başlı aktörleri ve sözcüleri her şeyden önce *radikal*, otantik bir geleneğin, saray nüfuzuna en çok düşman olan (B. Bailyn, 1967, s. 55-93; G. S. Wood, 1972, s. 3-45) liberal İngiliz akımları geleneğinin (*whig'ler*) mirasçılarıdır. *Whig* geleneğinin açık siyasal amacı hiç kuşkusuz özgürlüğün en kesin güvencesi gibi görülen "İngiliz anayasası"nın *korunması* idi; bu anlamda *whig'ler* dinsel, toplumsal ve siyasal (Kilise, *Lordlar* aristokrasisi, Monarşi) olmak üzere üçlü düzlemde çok sayıda geleneksel unsur sunan bir rejimi savunuyorlardı; ama İngiliz liberalleri arasında en radikal anlayış "anayasa"ya meşruiyetini veren karma "İngiliz" rejiminin bu özellikleri değildi. İnsan doğasının son derece kötümser bir vizyonundan gelen, "Makyavelyen" (J. G. A. Pocock, 1975) ve de "püriten" kökenli radikal *Whig* düşüncesinin en önemli sezgisi, aslında *Özgürlük* ve *İktidar* arasındaki yok edilmez bir *gerilim* olmasıdır. XVIII. yüzyıl başının iki ünlü radikal polemikçisi Trenchard ve Gordon'un dedikleri gibi "halk için iyi olan her şey Yöneticileri için kötüdür; ve Yöneticiler için iyi olan her şey Halk için zararlıdır" (*Cato's Letters*, Wood içinde, 1972, s. 18); iktidar etkinliğinin denetlenmesini isteyen liberal talep bu ilk sezgiye dayanır ama hemen, 1776 deneyimi içinde görülen demokratik ve neredeyse anarşist "sivil" bir renk alır. Gerçekten de bir yandan, yöneticiler, doğal olarak halkı baskı altına alma eğilimi içinde olsalar da yönetilenlerin kamu işlerine katılımı onlar için en iyi korunma biçimidir; öte yandan halk ve iktidar karşıtlığı kaçınılmaz biçimde halkı özgürlüğün doğal bekçisi durumuna getirse de son tahlilde yönetenler ve yönetilenler arasındaki ayrımın aşılmazlığını hatırlatır (bkz. Machiavelli, *Dicorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio*).

Bununla birlikte sömürge Amerika'sında bu fikirlerin başarısı isyancıların getirdikleri *siyasal problem*'in özü doğru olarak kavranamazsa, tam olarak anlaşılamaz. Çatışma Amerikan kolonlarının metropolün, kolonlara danışmadan koyduğu vergiyi kabul etmemesinden çıkmıştır. Dolayısıyla Amerikan devrimi, başlangıçta, gücünü "temsili" karakterinden alan (1776 bu anlamda büyük İngiliz devrimlerinin sonuncusudur) yasamanın onaylamadığı hiçbir vergiyi meşru kabul etmeyen *whig'lerin* geleneksel bir talebine dayanıyordu; ama aynı zamanda İngiliz geleneğinden önemli bir kopuşu da gerekli kılmıştır: itiraz edilen vergiler İngiliz parlamentosu tarafından kabul edilmişti, dolayısıyla davalarını ancak İngiliz temsil anlayışını derinlemesine değiştirerek savunabilen Amerikalıların gerçek hasmı İngiliz parlamentosuydu.

Gerçekten de XVIII. yüzyıl sonunda İngiliz rejimi, en açık seçik formülasyonu Burke'ün Bristol seçmenlerine karşı diplomasisinde bulunan modern temsil yetkisi kavramına doğru yönelirken bayağı derin oligarşik bir yapıya da sahiptir. İngilizlere göre parlamenterler kendilerini yetkilendirenlerin elçileri değildi çünkü onların görevleri tartışmak, karar vermek ve tüm ülke için istemekti ve bunlar seçmenleri karşısında siyasal açıdan sorumlu olsalar da onların talimatlarına uymak zorunda değildiler ama "gerçeğin ve doğanın talimatlarına" (E. Burke) uymak zorundaydılar sadece. Amerika isyancılarının hasımları bu genel çerçeve içinde onların iddialarına karşı çıkabilirlerdi: meşru bir parlamento meşru vergiler çıkardığında bunların "kabul gördüğü" düşünülebilirdi çünkü Parlamento *krallığın bütünü*'nü temsil ediyordu ve sadece seçmenleri temsil etmiyordu; Amerikalıların durumunun kesinlikle sayıları daha fazla olan ve oy verme hakkı olmayan İngilizlerin durumundan farklı olmadığı söyleniyordu (unutmayalım ki mülkiyet koşulları dışında, metropoller Londra'ya temsilci göndermiyorlardı, oysa kalabalık kentlerin milletvekilleri vardı). İngiltere'nin resmi argümantasyonu görünüşte ne

kadar kesin olursa olsun, önemli zayıflıklar (Amerika kolonlarıyla çok çabuk uzlaşma yanlısı bir tavır gösteren Burke'ün tavrını kısmen açıklar bu zayıflıklar) gösteriyordu. "Potansiyel" de olsa temsil ancak temsilcilerin temsil ettikleriyle ortak bir yanı varsa mümkündü; ve Amerikalıların doğrudan seçime katılmadan, gerçekten temsil edilebilmeleri için en azından koşullarının metropol sakinlerinin koşullarına denk olması gerekirdi ki bu da uzak bir durumdu: mülk sahiplerinin bile seçmen olma şansları azdı, Parlamento üyeleri kolonların meseleleri konusunda doğrudan bilgilere sahip değillerdi kesinlikle ve seçmen olmayanlar da dahil olmak üzere İngiltere göçmenlerinin tersine Amerikalıların Parlamento'yla ve parlamentoyu temsil edenlerle hiçbir ilişkileri yoktu (bu konularla ilgili olarak bkz. J. Ph. Reid, 1989, *N. B.* s. 43-62). Dolayısıyla on üç koloni davası İngiliz düşüncesinin geleneksel terminolojisi içinde bile savunulabilirdi; ama eski *Whig'lerin* radikal geleneğiyle birleşen siyasal mücadele mantığı hem çıkarların gerekli *belirtik* [sarih] temsili düşüncesine hem de egemenliğe yasama tarafından el konulması riskleri karşısında belli bir çekingenlik düşüncesine dayanan farklı anlayışlara götürecektir. Gerçekten de Amerikan siyasal kültürünün iki belirgin özelliği bu deney içinde kök salmıştır: çıkarların farklılığının tanınması yasa koyucunun gücünün sınırlanmasının araştırılmasıyla at başı gider.

Dolayısıyla Amerikan devriminin kökeninde kesinlikle "radikal" bir gelenek vardır ve aynı zamanda demokratik ve anarşist eğilimlerin bulunduğu bu geleneğin belirgin özelliği kendisini neredeyse doğal olarak siyasal liberalizmin sınırları içinde tutan iktidara *kuşku*'yla bakmasıdır. Bu anlamda yakın dönemdeki tarihçilerin, Amerikan devriminde radikal bir akımın önemini yeniden keşfetmeleri, Amerikan siyasetinin belli başlı iç bölünmelerinin tümünün asla ciddi biçimde eleştirilmeyen liberal bir geleneğin içinde olduğunu düşünen tarihçi Louis Hartz'ın klasik tezini geçersiz kılmaz (Hartz, 1983).

Devrim çağında Amerikan düşüncesinin çeşitliliği özellikle İngiliz anayasasının değerlendirilmesinde ortaya çıkan önemli farklılıklarla yansır; bu ayrılıklar özellikle John Adams'ın düşüncesiyle Thomas Paine'in düşüncesi karşılaştırıldığında ortaya çıkar.

ABD'nin ikinci başkanı (1796-1800) John Adams İngiliz geleneğinin bilinçli bir mirasçısıdır; Adams güçler dengesine ve *bunların temsil ettiği sosyal güçler*'e dayanan *karma rejim*'in özgürlüğün en kesin güvencesi olduğu düşüncesine bağlıdır: amacı yeni koşullarda (cumhuriyetçi) halk, aristokrasi ve klasik olarak İngiliz Anayasasının gerçekleştirdiği monarşi ilkesi arasında eklemlenmenin bir eşdeğerini yaratmaktır. Dolayısıyla düşüncesi neredeyse "klasik" bir perspektife oturur: halk ve aristokrasi ayrımı sürekli bir veridir ve en iyi rejim bu ayrımdan özgürlük ve ortak çıkar adına en iyi sonucu çıkarmaktır. 1776'da Devrim bağlamında, Adams bu iki güç arasındaki uzlaşmaya hizmet eden halk ve icra gücü (yani İngiltere kralı), aristokrasi (ve siyasi temsili, Lordlar kamarası) arasındaki çatışmayı ön plana çıkarıyordu (bkz. *Thoughts on Government*). Turgot'nun eleştirilerine yanıt olarak yayınlanan (bkz. ileride) *Amerikan Anayasalarının Savunulması* adlı yapıtında ise tersine, aristokrasinin çokdeğerliliği üstünde durur: bu sınıfın zenginlik düşkünlüğü ve hırsı sürekli bir tehlike yaratmakla birlikte onur ve bilgeliğin de doğal merkezini oluşturur; dolayısıyla problem "tutkularından korkulmaması" gereken aristokrasinin "bilgeliği"nin yararına sahip olunacak bir rejim yaratmaktır ve çözüm bir lordlar kamarası kurumunda yatmaktadır, bu bağlamda yasama gücünün (başkanlık) işlevi halk ve aristokrasi arasında aracılık etmektir (bu konularla ilgili olarak bkz. Wood, 1972, s. 567-592). Dolayısıyla İngiliz rejiminin şeması, fonksiyonları değişmiş olsa da her zaman, hep varolur.

John Adams'ın ılımlılığı ve whig geleneğine sadakati karamsar bir antropoloji içinde kök salar ve bu onu, düşüncesini cumhuriyetçi Amerika'nın siyasetin sürekli verilerini değiştirebileceği düşüncesini reddetmeye götürür: insanların tutkuları hep aynı kalacaktır (hak eşitliğiyle daha da canlanarak) ve *kalıtımsal* farklılıkların ortadan kalkması aristokrasi ve halk arasında temel eşitsizliğin sonu demek değildir. *Sağduyu* (1776) adlı yapıtı büyük ilgi gören Thomas Paine Adams'la neredeyse taban tabana zıttır: ona göre Amerikan devrimi insanlık tarihinde radikal anlamda yeni bir dönem açar ama aynı zamanda bu devrimin, amaçlarına ancak İngiliz kurumları anlayışıyla radikal bir kopuş gerçek-

leştirebildiği takdirde ulaşabileceğini söyler. Paine'in yergisi gerçekten de aynı zamanda Amerikan bağımsızlığına bir övgü ve "İngiliz anayasası"nın şiddetli bir eleştirisidir. Aynı şekilde gerekli güçler ve ilkeler arasında ince bir dengeyi gerçekleştirmekten uzak olan İngiliz rejimi Paine'e göre, tek meşru unsuru ("anayasal") avam kamarası (İngiltere'nin özgürlüğünün dayandığı) olan, Kral ve denkleri monarşik ve aristokratik "zorbalık kalıntıları"ndan başka bir şey olmayan "kendisine karşı bölünmüş bir hanedan" rejimidir (Paine, 1983, s. 65-67). Amerikan devriminin amacı İngiliz rejiminin aristokratik ve monarşik unsurlarını bütünüyle yok etmek olduğundan, sadece temsil ilkesinden hareketle siyasal düzenin bütünlüğünü yeniden oluşturabilmek amacıyla onları temsil eden kurumları (Lordlar kamarası ve Kral) reddetmek zorundadır ve bu girişim sadece yasanın egemen olacağı tek meclisli bir rejimi gerekli kılar. Ama bu *demokratik* düşünce "yönetim" in tek meşru işlevinin bireyleri korumak ve toplumu tanımlayan ("toplum ihtiyaçlarımızın sonucudur ve yönetim de sapkınlığımızın sonucudur: birincisi duygularımızı birleştirerek mutluluğumuza *pozitif* katkıda bulunur, ikincisi günahlarımızı barındırarak *negatif* etki yapar", Paine, 1983, s. 58-59) spontan ilişkilerin gelişmesini serbest bırakan derin, liberal düşüncenin öteki yüzünden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Paine'in bakışı geleceğin Amerikan demokrasisine açılan geleceğe yönelmiştir ama *whig* duyarlığının belirgin özelliği olan kötümserlikten de izler taşır: hükümetin gerekliliği (sürekli despotizm olasılığı getiren) bizim düşkün durumumuzun bir sonucudur ve Amerikan devrimi olan *ideal an*'ı kavramak gerekir. Çünkü bu olmadığı takdirde geçmişin güçleri doğal olarak baskın çıkacaklardır.

İngiliz geleneğinde ve Locke düşüncesinde birlikte var olan iki düşünceyi açıklayan Adams ve Paine arasındaki karşıtlık aslında 1776 deneyiminin tümünü kapsayan bir anlam belirsizliğini yansıtır. Amerikan devrimi kesinlikle hem ılımlı hem radikaldir: İngilizlerin haklarından yola çıkar ama insan haklarına dayanır, iktidarın sınırlanmasını hedefler ama halk egemenliğine eğilimlidir. Bu iç ikilem eski kolonilerin *Haklar Bildirisi (Bills of Rights)* ve Jefferson tarafından Birinci Kongre adına kaleme alınan *Bağımsızlık Bildirgesi* olan hukuksal ve siyasal başyapıtlarda olabildiğince açık seçik biçimde açıklanır. Birinciler (*N. B.*, Virginia'ninki) İngiliz özgürlüklerinin kurucu metinlerinden esinlenir ama bunlara hukuksal, doğal ve rasyonel yeni bir içerik verir. Doğal hukuk ve direniş hakkı arasındaki klasik eklemlenmeye dayalı gözüken o şahane Bağımsızlık Bildirgesi'ne gelince, o aslında son derece incelikli bir biçimde radikalizm ve ılımlılığı birleştirir. Hükümetler meşru önyargılardır ama "yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı" olan bu doğal hakları korumak için oluşturulmuşlardır. Bunların görevlerini yerine getirip getirmediklerini yargılamak *halk*'ın işi olduğundan halk egemenliği ilkesi, aslında örtük olarak, siyasal düzenin gerçek temelidir. Öte yandan biçimsel düzlemde Bildiri evrensel ilkelerden hareket eder ama dönemin Avrupa güçleri nezdinde Amerikan ayrılığını meşrulaştırmak amacıyla argümantasyonunu George III'ün suistimallerinin bitmez tükenmez tartışmasına dayandırır.

Amerikan devriminden Fransız devrimine

Eski Avrupa'da Amerikan devrimi, aydınlar tarafından iyi karşılanmıştır genellikle. İngiltere'de radikaller (üniteri din adamı Richard Price gibi) bu devrimi 1688 "*Glorious Révolution*" unun mantıksal bir uzantısı gibi görmüşlerdir, öte yandan sözgelimi Burke gibi ılımlı *vhig*'lerin en zeki olanları da kolonların İngiliz özgürlükleri mücadelesinin meşruiyetini kabul ediyorlar ve sonuç olarak Amerikan bağımsızlığıyla uyuşuyorlardı çünkü bu bağımsızlık Londra rejimine Parlamento üstünlüğüne dayalı iç yapısını koruma olanağı veriyordu. Fransa'da (sözgelimi Voltaire'inki gibi bazı istisnalar dışında) İngiliz rakibinin karşıtlarına monarşinin sağladığı destekle cesaret bulan Amerikalılara duyulan sempati de çok güçlü olmuştur çünkü onların mücadeleleri "Filozoflar"ın ve yönetici elitlerin aydın kesiminin endişelerini buluyordu karşılarında. Ama bu onaylama Fransa'da XVIII. yüzyıl sonundaki iki büyük devrimden gelen gelenekler arasındaki sonraki ayrılıkları aydınlatan bazı eleştirileri de getiriyordu yanında.

Bu bağlamda en anlamlı metin hiç kuşkusuz Turgot'nun 1778'de Price'a yazdığı ve 1778'de yayınlandığında özellikle John Adams'ın *ABD Anayasalarının Savunusu* adlı parlak metnini kaleme almasına vesile olan mektuptur. Amerikan

kolonilerinin özgürleşmesinden mutluluk duyan Turgot bunların, anayasaları konusunda İngiliz rejimlerinden esinlenmiş olmalarına şaşırır: *iki meclisli sistem* ulusun birliği ilkesine ters düşer (ancak aristokrasinin var olmasıyla bir anlam taşır bu sistem) ve *yasa* egemen olduğunda ve bu yasa aklın ve ulusun getirdiği bir yasaysa icra güçleri yöntemli biçimde ortadan kalkmalıdır. Dolayısıyla Turgot monarşi ve düzen toplumu bağlamında doğan *checks and balances* sisteminin "bütün yurttaşların eşitliğine dayalı cumhuriyetlerde" yararsız hatta zararlı olduğunu düşünür çünkü "farklı topluluklar oluşturan her şey" "bölünme kaynağı"dır (bu tartışmayla ilgili olarak bkz. R. R. Palmer, 1970, I, s. 238-282, *N. B.* s. 267-270).

Bu eleştiriyi destekleyen Amerikalıları, sadece akıldan esinlenecekleri arkaik bir gelenek içine hapseden İngiliz mirasının radikal bir inkârıdır. Bununla birlikte Turgot ve Amerikalılar arasındaki ayrılıkların toplumsal içeriğine gereğinden fazla değer vermekten ya da bunları "radikalizm" ve "ılımlılık" arasındaki çok basit bir karşıtlık aracılığıyla düşünmekten kaçınmak gerekir: Turgot Amerikalılara siyasal sistemlerinde, toprak mülkiyetinden doğan farklılıkları yeteri kadar dikkate almadıkları eleştirisini getiriyor ve aynı zamanda da İngiliz geleneğinin "cumhuriyetçi" özelliklerine karşı çıkıyor; bunlar ona göre bireylerin haklarının korunmasından çok popüler zorbalığa yatkındır. Aslında Turgot'yu en iyi ifade eden Fransız aydın elitlerinin kültürünün merkezinde yer alan siyasal ve toplumsal reformun koşullarıyla ilgili bir vizyondur: insan haklarını savunma devletin güçlerinin artmasıyla at başı gider çünkü mantık bir yandan eşitliğin gelişmesinin önündeki dirençlerin kırılmasına yardım ederken devleti kendi alanında kalmaya (yani ekonomiyi yönlendirmekten ya da vicdanları etkilemekten vazgeçmeye) zorlar.

Öte yandan Amerikan deneyiminin İngiliz özgürlükleri geleneğini sürdürmekten başka bir şey yapmadığını ve aynı zamanda da en eksiksiz ifadesini Thomas Paine'de bulan bir *insan hakları devrimi* olduğunu gördük. İşte bu nedenle Amerikan devrimi İngiliz geleneğine olan sadakatine rağmen sonunda, özellikle Turgot'nun siyasal yoldaşları olduktan sonra Devrimde "Girondin"ler safında yer alan Rabaut Saint-Étienne, Condorcet, Clavière ya da Brissot gibi isimlerin derin bir hayranlığını çekmiştir. Bunların Paine ve Jefferson arasında bir yerde bulunmalarının ortak noktalarını oluşturduğunu söylemek mümkündür: Yeni Dünya'da hüküm süren eşitlikçi anlayışı severler, "tarım reformu"ndan yanadırlar, Pennsylvania'nın "iyi quaker" imajını yüceltirler, Aydınlanma düşüncesini yaygınlaştırmak ve halkın aydınlatılması için basın özgürlüğüne güvenirler ve Jefferson tarafından gerçekleştirilen ya da ortaya atılan reformlara (ticaret özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, erkek üstünlüğünün kaldırılması, siyasal sistemin periyodik anayasal "uzlaşmalar" ya da yarı-doğrudan demokrasi mevzuatlarıyla denetlenmesi) yakın bir siyasal ve toplumsal programı savunurlar.

Dolayısıyla Aydınlanmanın Fransız mirasçıları açısından Amerikan devrimi hem büyük bir olay hem de tutulmamış bir vaaddi. Gene dolayısıyla kolayca anlaşılır ki ulusal "canlanma" etkinliğine angaje olan Fransız devrimi insanları Amerikalı selefferinden daha ileri gitmek istemişlerdir ama bu o zamandan beri iki büyük devrimci geleneği ayıran yoğun ayrılıkları açıklamaya yetmez.

Amerikan örneği çoğu zaman kurucu meclis tartışmalarında (özellikle İnsan ve yurttaş hakları bildirisi tartışmalarında) gündeme gelir. Fransız milletvekillerinin çoğuna göre Amerika İngiliz geleneğini aşma ve özgürlüğün ancak evrensel ilkelerle kurulabileceğini anlama gibi bir avantaja sahip olmuştur. Ama Amerikan örneğine karşı bu olumlu yaklaşım (o dönemde Paris konsolosu olan Jefferson'ı çok mutlu eden) önemli bazı çekinceler de getirir: Amerikan bildirileri yeteri kadar rasyonel bir düzeni izlemezler, zaten eşitlik içinde yaşayan bir halktan gelir bunlar, oysa Fransızlar, belirgin özelliği eşitsizlik ve mutlakçılık deneyimi olan uzun bir tarihin mirasçılarıdır ve bunlar insan haklarının evrenselliğini sanıldığından daha fazla açıklayan Amerikan yurttaşlarının haklarını yüceltirler. Bu eleştiriler mutlaka "sol"dan gelmiyordu: Fransa'nın durumu ve Amerika'da hüküm süren eşitlik hem haklar dinamiğini engellemek isteyen ılımlıları (Malouet gibi) hem de tersine Bildiri'yi Fransanın bir dönüşümünün aracı haline getirmek isteyen radikalleri (M. Gauchet, 1989, s. 36-59 S. Rials, 1988, s. 365-369) çeki-

yordu. Gene de Fransız Aydınlanması'nın rasyonalist esiniyle birleşmiş olan durumun mantığı Amerikan görüş açısından neredeyse kaçınılmaz biçimde bir radikalleşmeye götürüyordu: Fransa uzun bir eşitsizlik geçmişinin mirasına sahip olduğundan daha radikal bir hareket noktasını benimseyerek "Amerika'yı aşmak" zorundaydı (Gauchet, 1989, s. 58).

Fransız devriminin daha sonraki gelişmesi bu ayrılığı çok büyük ölçüde yoğunlaştırmış, Fransız ve Amerikan *egemenlik* anlayışları arasında çok güçlü bir çelişki ortaya çıkarmışlardır. Bunun kökeni hiç kuşkusuz iki devrimin siyasal problemleri arasındaki farktan gelir. Amerikalılar İngiliz parlamentosuyla çatışmaları sonucunda yasama gücüne karşı belli bir çekince eğilimi gösterirlerken Fransızlar temsili bir rejim *yaratacaklardı*. Bu amaçla hükümdarın niteliklerini meclise aktarmak zorunda kaldılar, oysa 1789'larda insan hakları mantığının belirsiz biçimde genişlemesine yol açıyorlardı ve bu devlete karşı basit temel özgürlüklerin korunmasının çok ötesine gidecekti. Dolayısıyla Fransa *checks and balances*'ı da *yasa*'nın *insan hakları*'na bağlanmasını da reddetme noktasına gitmişti. Sonuç olarak Condorcet ve Girondin'ler gibi bazı ikinci plandaki aktörler üstünde etkili olmasına rağmen Amerikan devrimi "radikaller"inin fikirleri aslında devrimci Fransa'ya "ılımlılar"ının fikirleri kadar yabancı kalmıştır (iki devrim arasındaki ilişkiler konusunda bkz. Raynaud, 1989).

Federalistler ve antifederalistler

Amerikan devriminin özel önemi sadece, *whig* liberalizminin sonuçlarından yararlanarak ve büyük bir Avrupa gücüne meydan okuyarak eski toplumsal düzenin yıkılmasına katkıda bulunmasından gelmez: 1776'da girilen süreç aynı zamanda pozitif bir kurumsal esere götürmüştür: anayasanın ve ilk düzenlemelerinin kabul edilmesiyle mümkün olan ABD'nin kuruluşu (1787-1789). Ama Amerikan anayasa tartışması aynı zamanda siyasal *düşünce*'ye de kesin katkı sağlamıştır çünkü daha sonra *liberal demokrasi* adı verilen kurumun ilkelerinin ve problemlerinin ilk derin tartışmalarından birine vesile olmuştur.

Anayasa tasarısı on üç eyalet arasındaki problemleri irdelemek amacıyla Philadelphia'da toplanan bir komisyonda ele alınmış ve Konvansiyonda hızla oluşturulmuştur. Özellikle Konfederasyonun Maddeleri'ne (1778) dayalı eski rejimin zayıflıklarına bir cevaptır; egemenlik problemini neredeyse atlayan bu rejim, farklı eyaletlerin siyasetini düzenleyememesinden ve eylemleri hem mülkiyet hakkını hem kamu düzenini tehlikeye düşüren (bkz. borçlu Massachusetts çiftçilerini topraklarına el koyulmasına karşı ayaklandıran Shays başkaldırısı) borçlanan yurttaşlar ("borç alan çiftçiler") tarafından bunların yasa koyucularına yapılan baskılardan kaynaklanan ve gittikçe artan zorluklarla karşılaşıyordu; özgür Amerika anarşi ve halk kökenli, yeni tür bir despotizm arasında gidip gelmeye mahkûm gibiydi. Amerikan tarihçiliği uzun süre, 1787'den önceki dönemle ilgili olarak çok kara bir tablo çizmiştir çünkü bu dönem, karşıtıyla zıtlık oluşturarak kurucuların dehasını belirginleştirmeye olanak veriyordu; daha sonra Charles A. Beard gibi "ilerici" tarihçiler anayasa karşıtlarının itibarını iade etmeye çalışmışlar ve anayasanın kabulünün tüccar sınıfların yararına halk unsurlarının bozgunu olduğunu gösterdiklerini iddia etmişlerdir (C. A. Beard, 1913, çeşitli sayfalarında). Bu tez, günümüzde Beard'ın takdim ettiği "ekonomist" biçimi altında tutarsız olsa da yeni rejime götüren siyasal ve toplumsal dönüşümlerin anlamı sorununu açıkça ortaya koymuş, aynı zamanda da *antifederalist* tavırların daha adil biçimde değerlendirilmesini mümkün kılmıştır.

Anayasa karşıtlarının temel çekinceleri *merkezi iktidarın eyetatlerin zararına* güçlendirilmesinde, rejimin "aristokratik" eğilimlerinde ve özgürlüklerin korunmasının kurumsal koşulları üstünde yoğunlaşıyordu (ilk projede *Bill of Rights*'ın olmaması). Bölünmüşlüklerine ve stratejik beceriksizliklerine rağmen, belli başlı antifederalistlerin (Patrick Henry, George Mason vb.) savundukları tavırlarda belli bir birlik bulmak mümkündür: Cumhuriyetin ancak toplumsal yapısı nispeten basit, küçük ülkelerde mümkün olabileceği düşüncesine (bkz. Montesquieu) bağlıydılar, hem birliğin güçlerinin büyümesine hem de mantıksal olarak federalistlerin istediği tüccar cumhuriyetten doğması gereken "karmaşık yönetim"e karşıydılar. Bununla birlikte bu ortak tavır çeşitli biçimlerde yorumlanabilir. Antifederalistler toplumsal ve si-

yasal eşitsizliklerin artmasına karşı olmalarıyla Beard gibi ilericilerin sempatisini kazandılar ama onların en güçlü editörüyle birlikte şunu da söylemek gerekir ki o zaman Amerika bağlamında kesinlikle "muhafazakâr" bir tavır söz konusuydu (Storing, 1978, *Giriş*, böl. 2). Öte yandan bu muhafazakârlığın doğası da sorunsaldır. Gordon Wood burada İngiliz siyaset kültürünün "premodern" özelliklerine ve organik devletin birliği anlayışına bağlılığın bir işaretini görür; buna karşılık Herbert Storing anayasa karşıtlarının argümantasyonunun birbirlerinden kesinlikle ayrılmaz *liberal* ve *demokratik* özelliklerini çok iyi değerlendirmiştir. Yurttaşların cumhuriyet yönetimine bağlılıkları sadece "küçük bir cumhuriyet" te hem bireylerin özgürlüğünü hem de yasalara gönüllü itaati mümkün kılar (Storing, 1978, *Giriş*, böl. 3). Aslında antifederalistlerde iki tavır birliktedir ve her ikisi de radikal *whig* kültüründen gelir. 1787 projesinin karşıtlarının çoğu, iş bölümünün belli ölçüde gelişmesinin kaçınılmaz olduğunu kabul ediyorlardı ve buradan şu sonucunu çıkarıyorlardı: *rejim tam bir cumhuriyet olamayacağından* özgürlüğü korumak için bir *checks and balances* sistemine dayanmak gerekiyordu; ama öte yandan da anayasa projesine, rejimin demokratik olmayan özelliklerini tekyanlı olarak vurgulama ve özellikle de *doğal* temelden yoksun olduğundan *yapay* bir güç dengesi sistemi yaratma eleştirisini getiriyorlardı (Storing, 1978, *Giriş*, böl. 7). Oysa antifederalistlerin anlayışının "premodern" özelliklerini ve Amerikan anayasası yazarlarının ve savunucularının modern siyasal teoriye en önemli getirisini anlayamamalarını gösteren de özellikle bu noktadır. Burada Montesquieu'nün gerçek halefleri olan 1787 insanlarının dehası özellikle "organik" temsillerin, geleneksel olarak bağlandığı karma rejim fikrini ayırmak olmuştur ve böylece bireyci ilkeler ve liberal anayasal mekanizmalar arasında yeni bir sentezi mümkün kılmışlardır (Wood, 1972, *N. B.* böl. XIII ve XV).

Philadelphia projesinin en inandırıcı savunusu New York Eyaleti seçmenlerine yazılan mektuplar derlemesi olan ve Alexander Hamilton, John Jay ve James Madison tarafından Publius ortak takma adıyla, anayasanın onaylanmasından önceki kampanya sırasında yayınlanan *Federalist*'te yer alır.

Federalist'in amacı anayasa projesinin, cumhuriyet yönetimini tehlikeye düşürmek şöyle dursun, tersine özgürlük ve iktidarı güçlendirmeyi sağladığını göstermektir. Bu amaçla Publius *Cumhuriyet* ve *demokrasi* arasına temel bir ayrım koyar ve böylelikle Cumhuriyetin büyük bir ülkede mümkün olamayacağını gösterme iddiasında olan itirazları çürütme olanağı bulur. Bunların yanılgısı aslında "bir cumhuriyet ve bir demokrasinin her zaman karıştırılmasından ve cumhuriyete demokrasinin niteliğinden alınmış itirazların uygulanmasından gelir"; oysa, der Publius (Madison), bu iki yönetim biçimi bütünüyle farklıdır birbirlerinden: "bir demokraside halk bir araya gelir ve kendi kendini yönetir; bir cumhuriyette halk bir araya gelir ve temsilciler ve memurlar aracılığıyla yönetir. Sonra, demokrasi küçük bir alanla sınırlanmalıdır" (*Federalist*, 1957, no. 14, s. 100; ve no. 10, s. 73). Dolayısıyla bir cumhuriyet rejiminin gerçekleşme koşullarını bir araya getirmek, bir demokrasinin koşullarını bir araya getirmekten daha kolaydır; *kuşkusuz*, hükümetin "yetkilerini doğrudan ya da dolaylı olarak halkın çoğunluğundan alması gerekir" ve "görevlerini belli bir süre için geçici olarak üstlenmiş ya da davranışları iyi ve yerinde olan kişilerce temsil edilmesi gerekir" ama bunun dışında "hükümeti temsil eden kişilerin halk tarafından doğrudan ya da dolaylı biçimde atanmış olmaları gerekir" (*Federalist*, no. 39, s. 311-312). Bununla birlikte temsili cumhuriyet *en az kötü olan* gibi düşünülmemelidir: tersine geçmişin demokrasilerinden ("Yunanistan ve İtalya'nın küçük cumhuriyetleri") *üstün* bir siyasal biçimdir ve temsil sisteminin bulunması olan siyaset biliminin *gelişmesi* aracılığıyla mümkün olmuştur (*Federalist*, no. 6, 9, 10, 14). Dolayısıyla yeni Amerikan rejiminin kuruluşu, iki biçimde anlaşılabilen klasik cumhuriyetçiliğin eleştirisinden ayrılamaz. *Federalist* bir yandan geçmişin demokrasilerine (çalkantılı, tutkulara ve hiziplere yem olabilecek) karşı, onlara Platon'dan beri yöneltilen suçlamaların temeliyle ilgilenirken siyasal sorunun her türlü aristokratik ya da monarşik çözümünü reddeder: Amerikan cumhuriyetinin temeli *halk*'a dayanmalıdır. Ama bu proje de insanlar arasındaki ilişkileri canlandırmak ve zenginleştirmek amacıyla yeteneklerin ve ilgi alanlarının farklılığı olan doğal temele dayanan tüc-

car bir Cumhuriyet'e özgü yeni bir *ethos* değerlendirmesiyle desteklenir.

Yeni anayasanın önerdiği "federal" ve "ulusal" yeni sistemin (*Federalist*, no. 39, s. 318-319) Publius tarafından savunulmasını bu çerçevede anlamak gerekir. Bu anayasanın amacı bağımsız Amerika'nın cumhuriyetçi temelini korumak ve bu anayasayı birliğini sağlamak ve sürdürmek için onu oluşturan "eyaletler"den daha yaygın bir cumhuriyet yaratarak oldukça güçlü bir federal iktidarla donatmaktır. Büyük bir federal cumhuriyetin yaratılması, özgürlük için tehdit oluşturmak şöyle dursun "halk cumhuriyeti alanını genişletmek" ve "Monarşinin yararlarıyla cumhuriyetçi yönetimin yararlarını birleştirmek" için en iyi yoldur (*Federalist*, no. 9, s. 62, Montesquieu'ye bir göndermeyle birlikte: *Kanunların Ruhu*, IX, böl. 1, savunulan teze destek olarak). 1787 federalizmi gerçekten de küçük cumhuriyetten (ideal anlamda sivil erdeme dayanan ama aslında "hizipler" çatışmasıyla yıpranan) büyük ticaret cumhuriyetine geçişte her ikisini de destekleyen iki yenilik getirir. Bir yandan Birlik güçlerinin hem ulusal hem federal bir kaynağı vardır ve otoriteleri sadece eyaletlere dayanmaz aynı zamanda onları oluşturan *bireyler*'e dayanır: böylece vatandaş "eyalet"ininkinden daha geniş ve daha çeşitlendirilmiş bir toplumla entegre olur. Öte yandan Birlik, *Cumhuriyetin boyutlarını yaygınlaştırmayı sağladığı ölçüde* karışıklıklara karşı en iyi ilaçtır çünkü "hizipler"i yok etmeden verebileceği zararları ortadan kaldırır ve azınlığın haklarını ya da çıkarlarını tehdit edebilecek çoğunluk koalisyonlarının oluşumunu yaygınlaştırır ve etkili olur bu bağlamda (*Federalist*, no. 10).

Yeni cumhuriyette hiziplerin etkinliğinin çözümlenmesi *Federalist*'in en bilinen getirilerinden biridir ama aynı zamanda da yorumlanması en zor getirilerindendir. Tam ve gerçek içeriğini kavrayabilmek için birbirleriyle ilişkili iki yanılgıdan kaçmak gerekir: bu bağlamda sadece bir "iktisadi determinizm"in ve tüccar sınıflar lehine tarafı olmanın yansımasını gören Charles A. Beard'ın yanılgısı ve onu liberal siyaset içinde "plüralizm"in kesinlikle iyimser bir teorisi yapan yanılgı. Gerçekten de bir yandan, Madison (*Federalist* no. 10 yazarlarından) "mülkiyet alanındaki ve doğasındaki eşitsizlik"ten doğan bölünmelerin üstünde dururken ve borçlular ve alacaklılar arasındaki ilişkiler örneğine dayanarak mağdur durumdaki bir çoğunluğun ulusun en zengin kesimi için oluşturabileceği tehlikeleri gösterirken bölünmenin (dinsel anlaşmazlıklar, hırslı siyasi liderlere bağlılıklar vb.) öteki nedenlerini de dikkate alır ve özellikle de biçimsel özlü argümantasyonu *genel olarak* çoğunluk ve azınlık arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Öte yandan Madison'un teorisi "hizipler"i bir *kötülük* gibi görmez artık ve bu durum "plüralizm"in mutlaka yararlı olmasını gerektirmez.

Hiziplerin varlığı "özgürlük"ün ("hava ateş için neyse özgürlük de hizip için odur) ve insan doğasının (fikir ayrılığı insan aklının yanılabilir olmasından doğar ve yeteneklerin farklılığı da mülkiyet eşitsizliği doğurur) *gerekli sonucu*'dur; dolayısıyla hiziplerle *nedenler*'i ortadan kaldırarak mücadele etme iddiası hayaldir; böyle bir şey ya özgürlüğün ortadan kaldırılmasıdır ya da insan doğasının değiştirilmesidir. Birinci yanılgı zorba rejimlerin yanılgısıdır, ikincisi ise çok büyük olasılıkla bireylerin topluma tam anlamıyla entegrasyonunun sağlayabileceği iddiasındaki sahte cumhuriyetçiliğin yanılgısıdır; dolayısıyla en etkili ilaç "hiziplerin *etkileri*'ni düzeltmeye çalışmaktır (*Federalist*, no. 10, s. 71) ve "Cumhuriyet" in üstünlüğü de özellikle burada yatar. Gerçekten de "bir demokrasi"de bir azınlık hizbinin entrikalarını engellemek mümkündür ama bir çoğunluğun kamu yararına ya da bireylerin haklarına vereceği zararları hiçbir şey engelleyemez; burada bir "Cumhuriyet", tersine, hiziplerin negatif etkilerini nötralize etmek ve bunları kamu yararıyla işbirliğine yönlendirmek için çok etkili iki olanaktan yararlanır. Bu bağlamda etkili olabilecek ilk çözüm, "anlık ya da taraflı" düşünceleri aşma olanağı verecek biçimde" ama aynı zamanda yararları da dikkate alarak "kamusal düşüncenin güçlendirilmesini ve yaygınlaştırılmasını" sağlayacak temsil mekanizmalarının adil biçimde düzenlenmesinde yatar; federal anayasa temsil sisteminin görünüşte çelişkili bu iki gerekliliği arasındaki sentezin aracıdır: "genel çıkarlar ulusal mevzuata, özel ve yerel çıkarlar eyaletlerin mevzuatlarına bırakılmıştır" (*Federalist*, no. 10, s. 75). Hiziplerin *etkileri*'yle mücadele etmenin ikinci yolu hem daha paradoksal hem daha güçlüdür; bu bağlamda partileri ve çıkarları, kalıcı ve tutarlı hizipler içinde istikrar kazanmalarını engelleye-

cek biçimde *çoğaltmak* söz konusudur: "alanı (toplumun) genişletin, parti ve çıkarlar bağlamında daha büyük bir çeşitlilik gösterecektir, bir çoğunluk içinde öteki yurttaşların haklarına tecavüze yönelik ortak gerekçeler görmekten o kadar korkmayacaksınız ya da böyle bir ortak gerekçe olsa bile böyle bir işe kalkışacak olanların kendilerinde böyle bir güç bulabilmeleri ve birlikte hareket etmeleri o kadar kolay olmayacaktır" (*Federalist*, no. 10, s. 75).

Federalist'te geliştirilen hizipler teorisinin kökleri Amerikan deneyiminde yatar ama aynı zamanda modern temsili rejimin özünün derinlemesine kavranmasına da dayanır. Çıkar ve özellikle de fikir ayrılığı, vatanları dinsel tarikatların çeşitliliğinden (ve birinin ötekine egemen olamamasından) doğan Amerikalıların neredeyse doğal koşuludur (*Federalist*, no. 51, s. 433); ayrıca Publius'ün anladığı şekliyle federalizm İngiltere'nin getirileriyle (temsilcilerin, ulusu temsil etmeleri için kendilerini seçen kısıtlı gruplar karşısında belli bir bağımsızlığa sahip olmaları gerekir) isyancıların taleplerini (özel çıkarların kurumlar içinde belli bir rol üstlenmesi gerekir) süsleyen anlayışı birleştirmeyi sağlar. Çıkarlarını çeşitliliğinin kabul edilmesi ve hizipleri, onlara siyasal alanda kısıtlı bir yer vererek derleyip düzenleme çabası zaten Amerikan devrimi zihniyetini Fransız devrimine hâkim olan zihniyetten kalıcı biçimde ayıran özelliklerdir (Ph. Raynaud, 1989, s. 40-41). Ama *Federalist*'in öğretisi aynı zamanda liberal felsefede zaten var olan fikirlerin sistemleştirilmesine dayanır. Hiziplerin rolünü anlamaya olanak veren şema (çıkarların karşıtlığı ve rekabetiyle en iyi duyguların eksikliğini telafi etmek) Montesquieu'de, güçler ayrılığı çözümünü destekleyen şemayla aynıdır: "karma rejim" olsun, çıkarların çeşitliliği olsun mesele mevcut güçler arasında bir uzlaşma oluşturmaktan çok en önemli etkisi bireylerin özgürlüğünü koruma olması gereken dinamik bir durum yaratmaktır. Öte yandan Douglass Adair bu vizyonun, Hume'un partilerin rolü ve "büyük cumhuriyetler"in olumlu yanları üstüne düşüncesine çok şey borçlu olduğunu göstermiştir (Adair, 1974). Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki Publius bir noktada Hume'den ve Montesquieu'den ayrılır: bu düşünürler *iki partili* İngiliz rejiminin özgürlüğü destekleyen etkilerinin çözümlemesinden hareket ederken *Federalist* hiziplerin *çoğalması*'na dayalı bir sistemi savunur; bu ayrılık sadece Amerikan deneyiminin bir yorumu değildir çünkü hiç kuşkusuz teorik nedenleri de vardır: *Whig'ler* ve *Torie'ler* karşıtlığı aristokrasi ve halk arasındaki bölünmenin kökleri kısmen geleneksel tipteki bir bölünmede yatar oysa Amerikan cumhuriyetinin özel amacı yeteneklerin gelişmesini destekleyecek bir dinamik yaratmak ve bir yandan da böyle bir bölünmenin kristalizasyonunu engellemekti.

Federalist'in getirileri sadece federal sistem çözümlemesi ve "hizipler" dinamiğinin çözümlemesi değildir; çünkü *Federalist* aynı zamanda temsili rejimde yasamayla işbirliği içindeki öteki iki "güç"te de dikkat çekici gelişmeler (aslında Hamilton'a özgüdür bunlar) önerir.

Federalist'e göre icra gücünün işlevi temsili rejime Cumhuriyetin amaçlarını gerçekleştirmesi ve "toplumun dış tehlikelere karşı güvenliğinin sağlanması" için gerekli *enerji*'yi vermektir (*Federalist*, no. 70, s. 582). Böylece yasama genel rasyonalite araştırmasını yerel çıkarların da dikkate alınmasıyla eklemlerken icra *aciliyet*'i dikkate alma ve çıkar çatışmalarından etkilenmeden özel olanla ilgilenme eğilimiyle tanımlanır; dolayısıyla icra, yeni cumhuriyetin kurucularının yaratmaya ve geniş yetkilerle donatmaya ve onu "anayasallaştırırken" özel sınırlar içinde tutmaya aday oldukları gerekli ve tehlikeli temsilin tamamlayıcısıdır (H. C. Mansfield, 1989, s. 181-278). Yargı gücü de benzer bir problem koyar ortaya; Hamilton mahkemelere çok geniş yetkiler tanır: sözgelimi "anayasaya karşı gözüken yasama etkinliklerinin boşluğunu ilan etmek" (*Federalist*, no. 78, s. 647), ama mahkemelere bırakılan bu yetkinin "anayasada ilan edilen, halkın iradesinin" "yasalarla ifade edilen yasama iradesi"ne üstünlüğünden başka varlık nedeni yoktur (*a.g.y.*, s. 649). Halkın egemenliğine dayanan anayasal düzenin üstünlüğü haklı nedenlerle *Federalist* yazarlarının en "aristokratiği" -ve en az demokratı- kabul edilen Hamilton'ın son sözüdür.

Federalist'i Amerikan siyaset literatürünün başyapıtı yapan sadece yazarlarının, Philadelphia Konvansiyonu'nun yarattığı rejimin mantığını son derece doğru biçimde anlamış olmaları değildir. Hamilton, Jay ve Madison'ın yapıtı, Amerikan deneyiminin ötesinde liberal *siyaset*

teorisinin en derin iki sorununun metodik araştırmasını da getirir.

Bu sorunlardan birincisi *temsil*'in bütünüyle liberal mantığı ve *eşitlik*'in demokratik mantığı arasındaki eklemlenmedir. *Federalist*'in düşüncesinin en kalıcı getirisi bir yandan liberal demokrasinin en önemli paradoksunu kesin biçimde formüle ederek liberal teoriyi "organik" tüm unsurlarından sistemli biçimde arındırmasıyla ilişkilidir: halk egemenliği meşru iktidarın olası tek kaynağıdır ama asla kendi kendini temsil edemez çünkü ancak iktidarın bölünmesiyle ve bireylerin ve toplumun özgürleşmesinin koşulları olan halk ve temsilciler arasındaki belirsiz mesafeyle ortaya çıkabilir.

İkinci sorun, tarihte ortaya çıktığı biçimiyle çıkarların spontan etkisine tanınması gereken sınırlar sorunudur. Bazı yorumculara göre Amerikan devrimi ticaret ve pazar mantığı aracılığıyla adil ve doğal düzenin spontan biçimde gerçekleşmesi inancına dayanmıştır (J. Habermas, 1975); daha ayrıntılı bir çözümleme 1776 Devriminin radikal akımları karşısında açıkça adaletsiz olan bu yargının, çıkarların ancak bilinçli ve rasyonel biçimde oluşturulmuş bir rejimde birbirleriyle uyumlu hale gelebileceğini iddia eden *Federalist*'in öğretisine hakkını vermediğini göstermektedir (bkz. *Federalist* no. 6 içinde, sadece ticaret mantığına dayalı Cumhuriyetlerin zayıflıklarının çözümlenmesi). Hamilton ve arkadaşlarına göre Amerikan özgürlüğünün kaderinin özellikle insanların düşünce ve iradesine bağlı olduğu kesindir: "Genellikle dikkat çektiği gibi bu önemli sorun (toplumlar iyi bir yönetimi düşünce ve tercih yoluyla mı seçerler yoksa siyasal yapılarını rastlantı ve güçle oluşturmaya mı mahkûmdurlar) konusunda karar vermek büyük olasılıkla, tavır ve tutum ve örnek oluşuyla bu ülkenin halkına ait olmuştur" (*Federalist*, no. 1, s. 1).

Amerikan devriminin mirası

1767-1787 dönemi hiç kuşkusuz o dönemde belirgin özelliği teori ve pratik arasında özellikle talihli bir kombinezon olan Amerikan siyasal düşüncesinin en yaratıcı dönemidir. Öte yandan bu başarı, kurucuları birleştiren unsur onları bölen unsurdan daha önemli olmasaydı mümkün olamazdı; oysa anayasal yapının tamamlanma ve büyük cumhuriyetin ilk yıllarında, siyasal yaşamın örgütlenme biçimini açıklayan özellikle temelin bu uyumudur (gerçek siyasal çatışmaların ötesinde). Antifederalistler kesinlikle kaybetmişlerdir çünkü anayasa kabul edilmiştir. Gene de anayasal yapının tamamlanmasına önemli katkıları olmuştur çünkü Amerikan anayasacıları onlar sayesinde, Hamilton ve Madison'a karşı anayasaya, Amerikan özgürlükleri şartını oluşturan *Bill of Rights*'ı biçimlendiren ilk düzenlemeleri eklemişlerdir. Ayrıca anayasa tartışması özellikle daha sonraki daha geniş tartışmanın dönemlerinden biri gibi görülmelidir. Özellikle Hamilton ve Jefferson karşıtlığında ifadesini bulan "Federalistler" ve "Cumhuriyetçiler" çatışması aslında bu kez anayasanın *yorumlanmasından* hareketle ortaya atılan aynı problemlerin tekrarlanmasına dayanır (o dönemde Paris konsolosu olan Jefferson 1787 anlaşmasını onaylamış, bir yandan da yerel demokrasinin Amerikan vatanseverliğinin temeli olduğu düşüncesine bağlı kalmıştır). Birlik içinde iktidarın merkezileşmesi sayesinde gerçekleştirilmiş bir sanayi devrimiyle ilgili Hamilton projesi Jefferson'ın küçük toprak sahiplerinin yerel demokrasisi idealiyle karşıtlaşsa da bunlar Amerikan siyasetinin iki tamamlayıcı özelliğini açıklarlar; Jefferson'ın yurttaş hümanizması onun pazarın eşitleyici erdemlerine inanmasına engel değildir ve Hamilton'ın dinamik tutuculuğu siyasal açıdan liberaldir: Jefferson daha "Fransız" ve Hamilton daha "İngiliz" olsa da her ikisi de Aydınlanma felsefesinden gelirler.

Ne kadar ilginç olursa olsun, Amerikan anayasacılarının başarısı mükemmel olmamıştır çünkü Birlik, anayasanın kabul edilmesinden yetmiş yıl sonra aslında Amerikan devriminin gerçek anlamda tamamlanması olan kanlı bir iç savaşla (1861-1865) darbe yemiştir. Oysa Kuzey ve Güney arasındaki çatışma Philadelphia'da egemen olan *uzlaşma kültürü*'nün sınırlarını gösterir. Amerikan anayasacılığı "insan hakları mantığı"nı Amerikanlaşan İngiliz özgürlükleri mantığına bağlıyordu ama Ayrılık Savaşından önceki yıllarda olup bitenler kesinlikle bu iki mantık arasındaki yeni bir ayrılıktır. Anayasayı yürürlükten kaldırma yanlıları Bağımsızlık bildirisi anlayışına dayanırlar ama köleliğin mümkün ve meşru olduğu bir hukuk çerçevesi yaratan anayasayı reddederler; güneyin teorisyenleri ise Bildiri ilkelerinden yavaş yavaş uzak-

laşarak sadece *Amerikan yurttaşlarının hakları*'na (kölelerin mülkiyet haklarının savunulması da dahil olmak üzere) dayanırlar; Güneyin en iyi düşünürü senatör John C. Calhoun da Madison'ın aslında Güney ve Kuzey çıkarlarının bölünmesinin neredeyse organik yeni bir temeline götüren hizipler öğretisinin yeniden formülasyonunu öneriyordu. Lincoln ise ancak 1787 siyasal kültürünün sınırlarını reddederek etkin olabilmiştir: seçilmeden önce köleliğin yayılmasına karşı mücadele etmiştir, doğal yasanın *self-government* demokratik ilkesine üstünlüğünü hatırlatmış ve daha sonra da Başkanlığa anayasanın öngörmüş olduklarının da ötesine geçecek geniş yetkiler tanımıştır.

Amerikan devrimi tarihçiliği bu devrimin hem "talihli" yanlarını hem de zayıflıklarını yansıtır. Gerçekten de bir yandan, ABD'nin kuruluşunu sağlayan siyasal kültür içinde en farklı akımlar görülebilir çünkü bu oluşum hem tutucu (bkz. Storing) hem liberal (Becker) hem de "cumhuriyetçi" radikalizmin mirasçısıdır (Arendt, Bailyn, Pocock); öte yandan da dengesini asla ciddi biçimde eleştirilmeyen liberal bir gelenekte bulan bu siyasal kültürün modern siyasetin trajedileri karşısında doğal olarak savunmasız kaldığı düşünülebilir (Hartz).

● HAMILTON A., JAY J., & MADISON J., *Le Fédéraliste* (1788), Fr. çev., Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1957. - JEFFERSON T., *Writings*, New York, "The Library of America", 1984. - PAINE T., *Les Droits de l'homme (1791-1792)*, Fr. çev., Paris, Berlin "Littérature et politique", 1987. - STORING H. J. ed., *The Anti-Federalists*, 7 c., Univ. of Chicago Press, 1978.

► ADAIR D., "'That politics may be reduced to a science': David Hume, James Madison and the Tenth Federalist" (1957), *Fame and the Founding Fathers* içinde, New York, 1974. - ARENDT H., *De la Révolution* (1963), Fr. çev., Paris, Gallimard, 1967. - BAILYN B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1966. - BEARD C. A., *Une relecture économique de la Constitution des États-Unis* (1913), Fr. çev., Paris, Economica, 1989. - BECKER C. E., *La Déclaration d'indépendance* (1922), Fr. çev., Paris, Seghers "Vent d'Ouest", 1967. - GAUCHET M., *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989. - HABERMAS J., *Théorie et pratique*, Fr. çev., Paris, Payot, 1975. - HARTZ L., *The Liberal Tradition in America: an Interpretation of American Political Thought since the Revolution* (1955), New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983. - LACORNE D., *L'Invention de la République, Le modèle américain*, Paris, Hachette "Pluriel", 1991. - MANSFIELD H. C. Jr., *Taming the Prince, The Ambivalence of Modern Executive Power*, New York, The Free Press, 1989 (Fr. çev., Paris, Fayard, 1994). - PALMER R. R., *The Age of the Democratic Revolution: a Political History of Europe and America, 1760-1800* (1959-1964), 2 c., Princeton Univ. Press, 1970. - POCOCK J. G. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton Univ. Press, 1975 (Fr. çev. Paris, PUF "Léviathan"). - RAHE P. A., *Republics, Ancient and Moderns*, Chapel Hill/Londra, Univ. of North California Press, 2. baskı 1994, c. 3, *Inventions of Prudence: Constituting the American Regime*. - RAYNAUD Ph., "Révolution française et révolution américaine", F. FURET ed., *L'Héritage de la Révolution française* içinde, Paris, Hachette, 1989. - REID J. Ph., *The Concept of Representation in the Age of the American Revolution*, Univ. of Chicago Press, 1989. - RIALS S., *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette "Pluriel", 1988. - WILLS G., *Inventing America. Jefferson's Declaration of Independance* (1978), New York, Vintage Books, 1979. - WOOD G. S., *The Creation of the American Republic 1776-1787*, New York, Norton, 1972 (Fr. çev., Paris, Belin "Littérature et politique", 1991).

Philippe RAYNAUD
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Fransız Devrimi; Montesquieu; Partiler; Tocqueville; Yargıç; Yurttaş Hümanizması.*

AMPİRİZM

Siyaset felsefesi bir bilimdir ama pratik, daha açık bir söyleyişle yapıtlar içinde gerçekleşen bir bilimdir. Oysa bir yapıt oluşturmak, her şeyden önce, belli bir konuda (bir insan topluluğunun tarihsel gereci) ve belli bir biçim uyarınca (anayasalar, hükümetler ya da yasalar) ideal olarak sunulan belli bir amacı (insanların iyiliği) gerçekleştirmektir. Dolayısıyla siyaset biliminin ötekiler gibi basitçe oluşan bir konusu yoktur (siyaset biçimleri); bu konu aslında bu alanı yönlendiren ve iyiyi temsil ettiği için gerçekleşmesi gereken amaca bağlıdır. Kaldı ki, siyaset bilimi yalnızca anayasanın, hükümetin ya da ideal yasanın temsili olmadığından, ve de her amacın gerçekliğe dönüşmesi gerekliği bulunduğundan,

her zaman özel koşullar altında belirlenmesi gereken bu idealin gerçekleştirilmesi için bir bilimin oluşturulması gene bir gereklilik olarak kendini gösterir. Aristoteles, bunu *Politika*'nın IV. Kitabında oldukça güçlü bir biçimde dile getirmişti: Şu konuların incelenmesi aynı bilimin alanına girer *1)* Uygulanması için karşısında hiçbir engelin bulunmadığını varsayarak en iyi toplum için en yetkin siyasal biçim hangisidir? Ama aynı zamanda 2) Ampirik çözümleme bakımından ille de en iyisi olmasa da, belli bir topluma uyarlanabilecek en iyi biçim hangisidir? Ama aynı zamanda ve son olarak 3) Var olan belli bir durumdan yola çıkılarak, tarihin belli bir toplumsal bütün üzerine kazıdığı bir siyasal biçim nasıl iyileştirilebilir? Uygulandığı somut toplumu inceleme gereği duymayan bir siyasal devrim (biçim değişimi) yoktur; dahası, ideallik gücü ne olursa olsun siyaset bilimi, kimi koşullar altında, bir reformun bir devrimden daha işe yarayabileceğini gözardı edemez.

Aristoteles'i okumak tarihin (çağdaş tarih de dahil olmak üzere) kimi üzücü olaylarından kaçınmaya yardımcı olabilirdi. Peki bugün Aristoteles'i okuyabilecek düzeyde miyiz? Onun önerdiği siyaset biliminin dikkate değer yanı, ayrımsız bir biçimde olanın ve olması gerekenin bilimi olması, insan toplumlarının tarihinin bilimi olması ve en iyinin bilimi olmasıdır. Ideal ve gerçeklik arasında, biçimle olay arasında pek sık karşılaşılmayan bir dengeye yönelir ve iyilik anlayışı, biçimler ve yargı bilimini uzlaştırmaya çalışır. Oysa Aristoteles'in siyaset felsefesi, her şeyi bir arada göz önünde bulundurabilecek bir nedensellik kuramınca desteklediği için bu tür bir kusursuzluğa ulaşabilecek yeterliktedir. Siyasal yapıt, hem en son nedenselliğe (en iyinin gösterimi), hem biçimsel nedenselliğe (filozof bir yasa koyucunun tanımladığı biçimiyle hükümetin, yasanın özü), hem özdeksel nedenselliğe (insan toplumlarının tarihsel gerçekliği), hem de son olarak yararcı nedenselliğe (yetke becerisi) göre gerçekleşir.

Olgulara geri dönmek

Ampirizm modern bir şeydir. Bilgi felsefesinde olduğu gibi siyaset felsefesinde de Aristoteles'ten etkilenebileceği tartışma götürmez. Yine de, felsefe tarihi içinde belirleyici olan bir olgu nedeniyle: Biçimsel nedenliliğin tartışma konusu edilmesi yüzünden Aristoteles'ten kesin bir biçimde ayrılmıştır. Bu olay, doğal felsefe içinde ortaya çıkmıştır: Doğanın modern bilimi artık, doğanın ya da maddenin özünü tanıdığı savında ayak diretmez. Oysa, doğal felsefeyle ahlak felsefesi arasında hangi ayrım yapılırsa yapılsın, bu olay etkilerini ikincinin içlerine değin hissettirmiştir. Siyaset felsefesi, özün bilimi olduğu savını da, daha açık bir söyleyişle bir şeyin ne olduğunu söyleyerek, kusursuzluğu aracılığıyla yönelmesi gereken şeyin ne olduğunu söyleyebilecek bilim olduğunu iddia edemez. Biçimsel nedensellik, tam anlamıyla olunması gerekenin ve olanın birliğinin çimentosudur ve felsefenin anladığı anlamda siyasal kılgının fizikötesi temelidir. Pişmanlık duyulsun ya da duyulmasın (ki bu birim uzun süre aranmıştır) fizikötesi dayanağın çökmesi gerçeklik bilimiyle ideal bilimi arasındaki çatlağı ortaya çıkarmıştır. Çünkü, biçimsel nedensellik ve dolayısıyla yararcı nedensellikle birlikte bir temel üzerine oturan özdeksel nedensellik kaybolmaktaydı; geriye, artık siyasal yapıtı yönlendiren birbirlerinden ayrı iki nedensellik biçimi kalmıştır: genelde usçul bir çıkarsamaya dayanan ideal gösterimin gücü ve kucaklanabilmesi olanaksız bir *ampirinin* gücü. Fizikötesi temellerinden yoksun kaldıklarında, siyaset biliminin incelediği siyasal biçimler artık bundan böyle ya ilke olarak konulmuş usçul bir gerekliliğe ya da olguların özdeksel gerekliliğine dayanmak durumundadır.

Ereksel nedensellikle yararcı nedensellik arasındaki bu ayrım yıkıcı niteliktedir. Siyaset bilimi, gerçekle ideali birleştirme zorunluluğunu ortadan kaldırır. Düşünür ya da felsefeci olan kimileri, siyasetteki düşüncelerin bilimlerdeki ilkelerden farklı olarak olguların yerini alması gerekmediği kanıtına dayanarak *ampiriyi* gözardı edebileceklerini düşündüler; ve (sözde) usçulluğu adına toplumsal ve tarihsel gerçekliğe şiddet uygulayarak ideali zorla benimsettirmeyi denediler. Ama, usçul olsa bile iyeliğin yolunun insanların kurban edilmesinden geçmesi ya da yaşamlarını tehlikeye atacak denli ileri gitmesi doğru olur mu? Eğer tarihin sağladığı toplumsal bir dokuyu yok ediyorsa usçul biçimin gerekliliği gerçekten zorunlu mudur? Bu sorunun özgün olmadığı tartışma götürmez, ama geçerliliğini her zaman korur. Siyasal düşünce adına işlenmesi amaçlanan bu gerçekliğin, çok daha ya-

vaş işleyen ve bu nedenle bütün devrimci başlangıçlara oranla çok daha güçlü bir geçicilikten yararlandığı için kendini korumayı başardığı ortaya çıkarıldığında yeni bir ümit ışığı doğar.

Ampirizme gelince, kuralı olgulara geri dönmeye dayanır. Dolayısıyla siyaset felsefesi içinde aşırı uşçulluğun karşısına bir seçenek çıkarır ve genel olarak (özenden yoksun olmakla birlikte) uşçul bir düşünce niteliğiyle sunar. Bu düşünce, insan toplumlarının siyasal gerçekliğini tarihsel deneyimin sunduğu biçimde göz önünde bulunduracak yeterliktedir. Bununla birlikte, o da olguyla ideal arasındaki farkı kapatma zorunluluğundan kaçınamaz. Amaçlar bilimi olmayan bir siyaset biliminden söz edilemez. Bu durumda ampirizm bir siyaset felsefesini destekleyebilir mi?

Olgulara geri dönmek gerekir; çünkü bunlarda ister iyi ister kötü gerçekliğin kendisiyle karşılaşılır. Bunların değiştirilmesi denenebilir, ama yapılacak ilk şey güçlerini kabul etmektir. Ve bu güç içinde, yalnızca gerçekliğin kendisi için değil kurgu için de belirleyici olan bir şey vardır. Söz gelimi ilkel ya da toplumsal sözleşme düşüncesini alalım. Sözleşme yanlıları toplumun kökeninin karşılıklı kabullenmeye dayandığı düşüncesini öne sürmekle yetinmezler; bu kabullenişi siyasal bir ideal ve güncel toplumlar için bir kural durumuna getirirler. Bu durumda, her bireyin direnme hakkına ve halkın boyun eğmeyi kabul ettiği hükümet biçimine karar verme hakkına geçerlik kazandırırlar. Oysa, der Hume *Essays, Moral and political*'ın ("Ahlaki ve Siyasal Denemeler") birinde ("Primitif sözleşme"), başlangıçta insanlar arasında herhangi bir kabullenme biçiminin olması, bu biçim konusunda karar verme söz konusu olsa bile, gerçeğe ters düşmez. Kaldı ki, halkların özgürlüğü düşüncesi tümüyle saygınlıkla karşılanması gereken bir düşüncedir, ama doğru değildir. Evrensel tarih, var olan bütün rejimlerin, başlangıçta şiddet ve elkoymayla ortaya çıktıklarını, devrimlerin bir *tribunus*un,* bir generalin, bir partinin halkın özgürlüğü adına tiranlığı egemen kıldığını, halkın ilk hareketinin itaatsizlik değil, otoriteye itaat etmeyi öğrenmek olduğunu bizlere öğretmiştir. Hükümet otoritesi düşüncesini alalım. Gerçek otorite, ancak kabul edilen otoritedir ve bütün siyasal düzenler, hükümdarın gücünden çok, tebanın boyun eğmesi ya da sadakati sayesinde kendilerini koruyabilirler. Bireylerin, gerek varoluşlarının gereklerini karşılamanın en iyi yolu olarak gördükleri için, gerekse ideal bir adalet düzeni olarak gördükleri için boyun eğmeye rıza göstermesi istenir. Ama burada bir kez daha gerçekliği bir kurala dönüştürmek savı güdülmektedir. Oysa deneyim ortak bir tanıklık ortaya koyar: Bir hükümet, yasal geçerliğinin yurttaşların düşüncesinde yansı bulmasıyla değil, kendisine boyun eğenlerin yakınlığı ve görüşüyle egemen olur; öyle ki, yönetenin becerisi, kendisine uygun alışkanlıklar ve bakış açıları yaratmaya dayanacaktır. Hukuğu olguya dayandırması, bir yasallık araştırısını bir yetkenin uygulanmasına dayandırması bakımından böylesi bir kanıt belki de kinik görünebilecektir; ama bunun nedeni, siyasetin ideal olduğu ya da siyaset içinde gerçeğin uşçul olduğu postülası öne sürülerek işe başlanılmasıdır. Oysa durum ortadadır. Tanım ve gösterimin ötesinde, siyaset bir eylem ve davranış işidir. Bu nedenle, işe, olgulara yer vermeden başlayan her türlü ideal gösterim, salt spekülatif olmanın ötesine gidemez; uygulayımsal olmayı amaçladığında şiddetlerin en kötüsünü, spekülasyon şiddetini doğurur.

Demek ki olgular söz konusu; ama olgular, her zaman nedenlerin ürettiği sonuçlardır. Ne denli denetlenemez olurlarsa olsunlar, temellerini kendi kendilerine atamazlar. Açıklamalı bir dizge içinde her zaman başka olgulara bağlanırlar. Demek oluyor ki siyaset bilimi bu bakımdan sonuçların üretildiği bilim olacaktır. Söz gelimi, siyasette güç olarak adlandırılan şey, görüşleri davranışlarla, olayları görüşlerle, eylemleri olaylarla ve tutkuları eylemlerle birleştiren birçok nedensel bağa dayanır. Ve siyasal erki elinde bulunduran kişi, bu sayede ne idüğü belirsiz bir erdeme ya da uşçul bir inandırıcılığa değil, çıkarsama ve öngörü yetisine sahip olur.

Olgular arasındaki bu bağıntı düzenini doğa olarak adlandıralım. Hiç kuşku yok ki, böyle bir dizge içinde bir yandan tarihsel olgularla siyasal olgular, öte yandan fizik olgular arasında bir ayrım yapmanın anlamı yoktur. Doğada hiçbir şey varlıkbilimsel ayrımlar yapmaya elverişli değildir. Bu nedenle siyasal düşünce hem iklimsel, hem nüfusbilimsel hem de ekonomik olguları,

(*) Eski Roma'da "Halk Temsilcisi" - ç.n.

insan yaşamının dokusunu oluşturan, insanların içinde yaşadıkları dünyada olayı oluşturan her şeyi göz önünde bulundurmalıdır. Yine bu nedenle, açıklama ve çıkarsama biçimi tarih bilimlerinde ve fizik bilimlerinde aynıdır: Nedenselliğin özünü belirlemek ve tarihle doğanın akışlarını sürdürebilmelerini sağlayan gücü tanımak savını bu dallardan birinde ötekinden daha fazla savunmak olanaklı değildir. Hume'un sonuna değin vardırdığı, doğa işlemlerine değin uzanan metafizik nedensellik kavramının eleştirisi, aynı zamanda insan toplumlarını ve tarihsel olayları kapsayan yeterli neden kavramının eleştirisi için de geçerlidir. Gereklilik ve özgürlük, doğal belirlenim, duygu ya da amaç arasındaki sözde sürtüşme, belli bir enerji, güç ya da herhangi gizli bir doğrulama bulma çabasına son verilir verilmez ortadan kalkar: Burada nedensellik bir düzenlilikler dizgesinden başka bir şey değildir, akıl, olsa olsa olgular arasındaki bağıntıdır.

Demek oluyor ki, siyaset bilimi hiçbir biçimde bir özler ya da anlam bilimi olmasa da çabasını yerine getirebilir: Düzenlilikler ortaya koyarak, bunları birbirlerine düzelttirerek, aşamalı bir biçimde olabildiğince tutarlı, ama her zaman bir geçerlilik sınamasına açık bir bütün oluşturarak, çözümleme yoluyla, *ampirik* olarak belirlenmiş bir ölçek uyarınca en genel olguların, daha açık bir söyleyişle yasalar olarak adlandırılan şeylerin düzeyine çıkacaktır. Bunun için, Montesquieu'nün *Esprit des lois*'nın ("Yasaların Ruhu") başında açıkladığı gibi hem tarihsel oldukları için siyasal yasalar ve törelerin ilkelerce (evrensel çekimin, Newton'ın dünyasında bir ilke olması anlamında) düzenlenmediğini savunan kuşkucu girişimden hem de bilimi bir model vererek siyasal şeye dönüştürmeyi amaçlayan doktrinci bir girişimden (doğal hukuk okulununki gibi) sakınmak gerekir. Bir siyaset bilimi, genelleşme yoluyla değişmeyen yasalar ortaya çıkardığında ve çeşitliliği ne olursa olsun (olabildiğince) tekbiçimli bir dizge içinde insan toplumlarını kapsadığında olanaklıdır.

Siyasetçinin kaynağı: Tutkular

İlkeler genel olgular olarak ele alındıklarında, ilk nedenler ya da etkinliklerini, ürettikleri şeye ileten gizli nitelikler gibi görmemek gerekir. İlkeler, öğeler arasında genel bağıntılar kurarlar. Oysa siyaset alanında, ilkeler, klasik felsefenin tutkular olarak adlandırdığı şeyin içinde bulunurlar. Romantik bir tanımdan kaçınmasını biliyorsak, tutku özünde bireyin çevresiyle ilişkisidir. Tutkular çeşitli olabilir ve çok sayıda etki üretebilirler, ama bunların içinde temelde görece olan, edilginlikleri içine yerleşmiş bir nitelikle karşılaşılır: İnsanoğlu kendi kendine yeterli değildir; çevresi içinde varlığının tümleyicisini bulmak zorundadır; ama bu araştırı, ancak onun öncelikle bu çevre tarafından belirlenmesi nedeniyle olanaklıdır. İnsanoğlunun, ister yaşamında, ister düşüncelerinde, isterse eylemlerinde çevresine böyle bağımlı olması olgusu öylesine evrenseldir ki insan doğasının temelini oluşturur. Bu temel, insanoğlunu hem gereksinim duyulan hem de gereksinimleri olan bir varlık durumuna getirir. Demek oluyor ki insan doğası her şeyden önce bir doğa, doğanın bir parçasıdır, genel dizge içinde kendisini farklı ya da üstün bir düzeye taşımasına olanak tanıyacak ayrıcalıktan yoksun bir bağıntılar alt dizgesidir. Bizler yerçekimi yasasına boyun eğeriz, doğar, ölürüz, varlık ve nesnelerden etkileniriz, çevremizi değiştirerek tözümüzü üretiriz, başka varlıklarla, hayvanlarla ve insanlarla ilişkiye gireriz. Tutkularımızın genel sarmalı işte böyledir. Bütün davranışlarımızı ve özellikle de siyasal kurumu yönlendiren gereklilik işte böyle bir şeydir. Yine de, doğa, insan doğası aynı zamanda insanın bir parçası olmasına karşın bunu inceleyen törel felsefe doğal felsefeyle karışmaz. Bunu bir kanıt gibi görerek, varlığı insanın dünyasında tanıdıktan sonra onu hemen dünyadan koparma, ancak kendisinin olan, bilinç, özgürlük ya da varoluş olarak adlandırılan bir kusursuzluk verme isteğine kapılabiliriz. Ama böyle düşünce yürütüldüğünde, ya insanoğlunun içinde ürkünç bir ikilik (ruh ve beden, bilinç ve doğa, özgürlük ve gereklilik) ortaya çıkarılır ya da herhangi bir çıkarıp alma veya bilinçlenme yöntemi aracılığıyla daha önceden kabul edilmiş bir gerçeklik yadsınır. Oysa, tutkular insana özgü olsalar da, doğallıklarını sürdürürler. İnsanoğlunun bu konuda ulaştığı bilinç kuşkuları yok etmediği gibi gizemli kimi dönüşümlere de bağımlı kılmaz; yeryüzündeki varlığının bilincine varıp, insanoğlu tutkulardan oluşan bu genel yasaları fizik yasaları gibi ele almasa bile bu geçerlidir. Bu saptama geniş sonuçlar barındırır.

Genelde insan türü ve özelde de siyasal düzen ne denli özgül olursa olsun, doğadan kesinlikle kopuk değildir. *Ampirist* siyasal düzen, artık özdeksel ya da teknolojik biçiminde adlandırılan, içinde insanoğlunun anlamı ya da özünün geliştiği temiz bir dünyayı yeniden yaratacak bu tür ikiliği her zaman geri çevirecektir. Yalnızca bir tek dünya vardır.

Ama, eğer insanların, aynı zamanda evrensel çekim yasası ya da görecelik ilkesi tarafından da yönlendirilen bu dünyadaki davranışlarını tutkunun genel yasası yönlendiriyorsa, bu yasada nasıl özgül bir yan bulunabilir? Tutkuları aracılığıyla insanlar çevrelerine ve yakınlarına bağlıdırlar. Ama tutkuların ikili karakteri vardır. Bir yandan edilgin olmalarına ve kendi nesnelerinden doğmuş olmalarına karşın, bu nesnelere değerlerini yine kendileri kazandırır, bunları iyeliklere dönüştürürler. Bir iyelik, peşinden gidilen ve betimlendikten sonra peşinden gidilmeye değer görülen şeydir. İlkilerin yararcı zinciri içinde bir değerler nedenselliği ortaya çıkar. Tutku, nesnesinin bilincindedir, ona bir değer biçer; bir bakıma kendisini etki altına alan nesneyi yaratmıştır ve uyguladığı nedenselliğe bağımlı kalarak onu eylemin gerekçesine dönüşen bir amaç durumuna getirir. Bütün törebilimcilerin çizdiği bir şema uyarınca belirlenen bu edilgenlik ve kendiliğindenlik düzeneği, son nedenselliğin yararcı nedensellik içine bu katılışı bütün kaygılarımızın ve beklentilerimizin kaynağı bir etmen olan zaman tarafından üretilmiştir. Tutku, bütün yasalar gibi etkilerini zaman içinde gösteren bir yasadır ama burada, yaşanan zaman söz konusudur; bu, koşullu olarak doğanın tüm düzenine bağlanan doğal zamansallıkla arzunun anlık zamansallığı arasındaki sürtüşmenin damgasını vurduğu bir zamandır.

Edilgen olmakla birlikte kendiliğinden ortaya çıkan, hem duygu hen de eğilim niteliği taşıyan tutkular, doğanın bütünü içinde bir tür bireycilik adacıkları yaratırlar. Haz ve acı, iyeliklerin değerine katılır ve kendiliğindenliğin içlerinde kök saldığı bu iki içgüdü *afekt*lerin* birleşimi aracılığıyla bir süreklilik biçimini sürdürür; böylelikle bir başvuru çekirdeği, içinde oluşturulmuş bir örneğe göre *afekt* ve *apetisyon*dan** oluşan ikili karakterle karşılaşıldığı bireyin kendisini ortaya çıkarır. Bireyselliğin sınırları özne ve nesne arasındaki ayrımla belirlenmez. Birey, her zaman bedeninden daha fazlasıdır, toprağına, az çok geniş, az çok hareketli, içinde güvenlik ve rahatını bulduğu bir sarmala bağlanmış yaşamıdır. İnsan, bireyselliğini kendine özgü olan alana yaymaksızın yaşayamaz. Ve kendisini harekete geçirecek, hatta bazen özveriye yönlendirecek daha hassas gerekçeler ne olursa olsun, bu güvenlik her türlü siyasal kurumun temel gerekçesi ve koşulu olarak kalır. Sırası geldiğinde bu öz, sarmal yakınlık ya da uzaklık derecesine göre yayılım gösterme yetisine sahiptir. Ve ne kadar çok yayılırsa sahiplenme derecesi bireyselliğini o oranda yitirir ve etten kandan bağın yeri o oranda geriler. Yaşamsal bağ aşamalı bir biçimde uçsul bağa dönüşür. Önceleri yaşamımın özünü oluşturan iyelikler, daha sonra yaşamıma hizmet eden nesnelere dönüşürler. Böylelikle, özden yararlıya, bireyciliğe gerekli olan iyelik, ağlarının alanını genişletir ve bunları uçsullaştırarak karmaşıklaştırır.

Siyasetin amacı: Adalet

Hiç kuşku yok ki, bireyselcilik tek başına ele alındığında siyasal olan konusunda henüz hiçbir şey söylenmemiş demektir. Bununla birlikte, bireyselcilikten söz ederek işe başlandığında, siyasi olana ilişkin birkaç kavram belirlenmiş demektir. Öncelikle, siyaset kurumu bireylerin hizmetindedir: İlerleme, yararcılık dizgesi aracılığıyla elde edilmiş genelleştirmedir. Kendisinin bir parçası olan ideallik, türev bir idealliktir ve tam anlamıyla siyasal bir zorunluluk var olduğuna göre bunda bir idealliğin varlığını tanımak gerekir. Siyasal ideallik anlaşılır bir iyelik üzerinde düzen göstermez; her zaman oluşum bakımından ele alınmalıdır. İlke, onun bir sonuç olduğudur. Bir bakıma, siyasal olanın özü törel değil, ekonomiktir. Daha sonra, *ampirist* bir anlayışın karşıtı olarak sık sık yinelenen bir itiraza yanıt vermek yerinde olur: Kaynağında doğal bireysellik bulunan ve kendi amaçlarını buna yükleyen siyaset kavramı, önünde sonunda genel olarak doğanın bütünü içinde özgül bir sonuçtan başka bir şey değilse insanlar yasa ve buna bağlı olan genel zorunluluk bilincine nasıl kavuşabilirler, kendi çıkarları anlayışından genel, herkesin iyiliği anlayışına nasıl geçebilirler?

(*) Ruhbilimde, "temel duygu durumu" - ç.n.

(**) Leibniz'de, "bir algıdan ötekine geçiş eylemi" - ç.n.

Bu sorunun yanıtı oldukça sıradan bir nitelik sunar: Siyasal gerçek bir kurumdan kaynaklanır; siyasal devletin belirgin özelliği olan genellik anlayışını akıllara sokacak kimi hileler gereklidir. Bu noktada *ampirizm* doğal hukuk kuramcılarının kimi görüşlerini paylaşır. İnsanlar, herkesin yürütebileceği çıkar hesaplarının üstünde yer alan özgün bir hesap aracılığıyla bireysel gereksinimden siyasete kayarlar. Kuşkusuz birey düşünce geliştirebilir ve güvenliğiyle özgürlüğünün benzerleriyle anlaşması ve senin malınla benim malım arasındaki dağılımı belirleyecek yasalara boyun eğerek benzerlerinin iyeliklerine saygı göstermesi durumunda daha güvenlikli olacağını keşfedebilir. Siyaset kurumunun koşulu insan anlığının ilerlemesidir. Ama bu açıklama da yeterli olmayabilir. Bu genellik bilincinin gelişmesinden başka, genelliğin sivil yaşam içinde ağır basması, tutkuları gerçek anlamda ılımlandırması, genel olarak insanlık adına, bize en yakın olanlara ve hepsinden önce de kendimize karşı doğal olarak beslediğimiz ilginin tersine bir iyiliği güçlendirmesi gerekir. Ve, hiç kuşku yok ki burda sonuç nedenin ötesine geçmektedir: eğitim, alışkanlık kazanma, bilgide ilerleme, koşullar yavaş yavaş sivil bir durum ve ortak iyelik bilinci yaratan etmenlerdir. Bir bakıma, siyasal yaşamı düzenlemek durumunda olan kamu iyeliği ideali yurttaşların bilincinde ancak daha önceden biraz da olsa somut bir biçimde gerçekleşmişse, hesapla ya da alışkanlık yoluyla kamu çıkarı belli bir ölçüde kişisel çıkar karşısında öne çıkarsa biçimlenebilir. *Ampirizm*'in siyaset düşüncesini adalet düşüncesi üzerinde temellendirmesi de buradan kaynaklanır (bu, bizim üçüncü noktamızdır).

Adalet, bireyler arasındaki ilişkileri belirler, ve buradan yola çıkarak siyaset kurumunun kendi yapısına bir düzen getirir. Kuşkusuz adalet bir erdem, ve belki de en temel törel erdem gibi görülebilir. İnsanların adil eylemlere değer verdikleri ve adil olmayı bir görev gibi gördükleri tartışma götürmez. Burada, törel yargının usçul, doğal ya da bir eğitimden kaynaklanmasının pek bir önemi yoktur: İnsanların adalete özlem duyduklarını gözlemlemek ve bu değeri bir görev durumuna getirmek yeterlidir. Ama adalet yalnızca bu değildir: Özel bir yükümlülük tipinin bağlandığı, adalet duygusunun kendisinden farklı ve özel konularla eylemleri ilgilendiren yasalar içinde dile getirilir. Bu anlamda, kendisini nitelendiren biçimsel ilkenin yalın bir usçul bilinci olarak aktarmakla yetinilemez: Zorunluluğun gösterimi, ancak somut olarak betimlendiğinde anlam kazanır. Bir başka deyişle, adaletin tam anlamıyla ne olduğunu saptayabilmek ve zorunluluğun içerik ve sınırlarını yasalar çerçevesinde belirleyebilmek için uygulanması gereken özel gerçeklikle ilintilendirmek gerekir. Adalet yasalarının uygulama alanı, aynı zamanda bu yasaların gerçeklik koşuludur. Bunun nedeni, insanların genelde iyeliklerin sınırlı olduğu ve bunları üretmek gereğinin bulunduğu bir durum içinde yaşamalarıdır; bunun bir başka nedeni de insanların, içinde başkalarına karşı ne tümüyle kötü ne de tümüyle iyi oldukları, hakları belirlemenin ve yükümlülükleri kayıt altına almanın: belirli hakları belirlemenin ve belirli yükümlülükleri kayıt altına almanın gerektiği bir toplum içinde yaşamalarıdır. Hukuğun belirlenmesi belli bir döneme ve belli bir topluma ilişkin ekonomik ve törel gerçeklikten ayrı tutulamaz.

Adalet yasalarının tarihsel koşullara böyle incelikle eklemlenmesi, genellikle yararcılık ilkesi içinde dile getirilir; adalet yasaları bu eklemleme uyarınca belli bir tarihsel durumu biçimlendirir ve aynı zamanda bir dizi zorunluluğa uymak zorunda bırakır. Adaletin gerekçesi ve amacının kamu yararı olduğu söylenir. Yararcılık düşüncesiyle birleştirildiğinde, adalet yasaları temelde mülkiyet ya da belli bir toplum içindeki bireyler arasında iyeliklerin dağılımı yasalarıdır. Böylece bireylerin her biri doğrudan adalet tarafından esinlenir; çünkü adalet herkesin hakkını belirler. Adaletin özel çıkarı doyurması nedeniyle her bireyin adalet lehine davranmasında çıkar vardır. Ama adalet, özellikle özel çıkarı, özel bir yasallıkla donanmış bir kamu yararı düzeni kurarak doyurur -kaldı ki, akıl ya da törellikten yoksun olmayan tarihsel bir durum içinde yaşayan insanlar genellikle bunu kabullenmeye hazırdır. Yasa yaptıkları sırada insanlar en genel çıkar ilkesi üzerinde görüş birliği içindedirler. Bununla birlikte, bu durum her bireyin kişisel çıkarı için kamu çıkarının ne olduğunu belirlemez. İyelikleri adalet içinde nasıl dağıtmak gerekir? İlk bir törel ilke anımsatılabilir: Herkese layık olduğu kadarını vermek. Peki ama kimin ne kadar layık olduğunu kim ölçe-

cek ve bireyin, kendisine verilen özel mülkiyetle toptan kamu mülkiyetinin büyümesine katkıda bulunabilecek denli ahlaklı olduğu beklentisi içinde kim bulunabilir? İkinci bir törel ilke akla getirilebilir: Herkese eşit iyelik dağıtmak. Ama bu başlangıçtaki eşitliğin zamanla yozlaşmayacağına ve bu iyeliği durmaksızın büyütmek isteğinin en kötü siyasal zorbalıkları üretmeyeceğine inanacak denli insan doğasını kim tanımaz? Bu durumda, şöyle bir sonuca varmak gerekir: Adaletin amacı olan kamu yararını artırmak için, düşüncenin, görece bir eşitsizlik durumu olan, adaletin tanımının kaldırabileceği ve bu tanımla uyumlu belli bir toplumsal gerçekliği göz önünde bulundurması gerekir; yeter ki bu eşitsizlik çok büyük olmasın ve insanlar, başkasının hakkına saygı gösterecek denli ahlaklı olsunlar. Yasa koyucunun adalet yasalarının olası bir haksızlığından kaçınmak için göstereceği bütün beceri, belli bir tarihsel durumun adaletsizliğini, işte bunu yeniden üretmekle başlayarak düzeltmektir.

Ampirik akıl

Böylece, *ampirizm*'in sivil toplum ve bu toplum içinde ekonomik, törel ve hukuki etmenler arasında ortaya çıkan bağıntı konusunda adalet kurumunun kendisinden çok daha özenli olduğu açıkça ortaya çıkar. Hatta gerekirse siyaset sorununa (cumhuriyet, egemenlik, halkın hakkı, vd.) özgü her türlü uşçulluğu göz ardı edebilir. Bu, böylece ortaya konulmuş sorunların boşuna olduğu ve söz gelimi, hükümdarın yetkilerine sınırlar koymak gerektiği anlamına gelmez. Ama bu soruların yanıtı yalın bir uşçul tanımla geçiştirilemez. Siyaset düşünürleri hiçbir zaman dünyayı değiştirmemişlerdir. Gerçekten de siyasal örgütlenim, ancak yukarıda değindiğimiz çıkar mantığı içinde belirlenebilir. Bir toplum, adalet yasalarını yürürlüğe koyacak ve bunlara uyulmasını sağlayacak, kısacası adaleti yönetecek bir hükümete gereksinim duyar. Hükümetin varlık nedeni, genel çıkarı kişisel çıkarın üstüne koymasıdır. Adalet ve çıkar toplumunun oluşturulmasına ilişkin gözlemlerin, aynı zamanda hükümetin kurulmasında da geçerli olacağı kesindir. Her türlü düzenleyici ya da düzeltici ilkenin düzenlenecek ya da düzeltilecek olan şeyin bir parçası olduğu *ampirizm*'in genel bir kanıtıdır. Kendiliğinden uşçul ve bu yolla yasal biçim olabilecek bir siyasal biçim yoktur: Bunu savlamak, öz metafiziğinin eski sorununu yeniden canlandırmak olurdu. Buna karşılık, belli bir toplumsal ve siyasal durum karşısında en yetkin hükümet biçiminin hangisi olduğu sorusu akla gelebilir. Siyaset analisti tarihe bakacak ve belli bir hükümet biçimiyle sivil toplumun belli bir özelliği arasında bağlılaşım gösteren genel yasaları ortaya çıkarmaya çalışacaktır.

Böylece siyaset felsefesinin alanından bütün uşçulluğu önsel (*a priori*) olarak çıkararak, *ampirizm* bütün tutuculuk biçimlerini doğrulamaya tutsak edilmiş olmaz mı? Fransız Devrimi'nin amansız rakibi Burke, en önemli temsilcisinin Hume olduğu bir kuşaktan gelmekte değil midir? Bu sorunun yanıtı, hem ilkeleri hem de olguları kapsar. İlkeye gelince, iki uşçulluk biçimi karşısında bir sürtüşmeyle karşı karşıya kalınır: bunlardan, neden ve sonuçları incelediği için görece olarak düşkırıklığı uyandıran birincisi, hiçbir zaman yeterli gerekçe sağlamaz; öteki anlaşılırlığı içinde o denli güvenilirlik edinmiştir ki, bundan pratik bir gereklilik çıkarır. Olgulara gelice, ilki tarihsel gerçekliğe eşlik eder, en yetkin dönüşümler elde edecek biçimde onu uyarlar ve düzeltir, ama hiçbir zaman tümden dönüşümleri amaçlamaz; ikincisi olgularla olan bağını koparır ve akla az çok önemli bir gerçeklik değeri kazandırır. Ama, siyaset felsefesi pratik bir bilim olduğundan her iki kesim arasındaki yargı tarihe bağlıdır.

▶ ARISTOTELES, *Politikos*, Paris, Flammarion, "GF", 1990. - BURKE E., *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette, "Pluriel", 1989. - HUME D., *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, Kitap III, 1946; "Le contrat primitif", *Essais politiques*, Paris, Vrin, 1972. - LOCKE J., *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1967. - MILL J. S., *L'Utilitarisme*, Paris, Flammarion "GF", 1988; *De la liberté*, Paris, Gallimard "Folio", 1990. - MONTESQUIEU, *De l'esprit de lois*, Paris, Le Seuil, 1964. - RAWLS J., *La Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.

Michel MALHERBE
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Aristoteles; Eleştirel Uşçuluk; Hume; Kant; Locke; Us.*

ANARŞİZM

"Toplumda en yüksek düzen, düzeyi en yüksek düzeyde bireysel özgürlükle açıklanır yani tek kelimeyle anarşiyle." Proudhon'un bu paradoksu hiç kuşkusuz anarşizmi, amacını ve yazgısını, çoğu zaman onu eleştirenler tarafından maskelenen gerçeğini ve iktisadi düşüncenin ve modern siyasetin eleştirisinin sonunda oturtulması gereken ufkunu en iyi özetleyen formüldür. Özgürlüğünün en yoğun biçiminin iktidarın mutlak biçimde olumsuzlanmasıyla birleşmesi şaşırtıcı değildir çünkü bireyin radikal bir biçimde ortaya çıkacağı alanı açmak için liberalizm ve sosyalizmi biribirinden üstün görmeyen bir öğretinin gerekçelerinin sergilenmesi söz konusudur: "Yönetmek amacıyla elini üstüme koyan biri bir zorbadır, gasıptır, düşmanımdır" (*Confessions* [İtiraflar], s. 23). Ama bu kaynaşmanın toplumsal düzenin en kesin ilkesinin keşfine açılmasının daha da şaşırtıcı olması gerekir. Anarşistlerin babasından, Rousseau ya da Hobbes'a karşı büyük bir titizlikle kanıtlanmış olan aynı endişeyi beklemek. Marx'ın onunla birlikte getirdiği hayal kırıklığına uğramış tutkuyu yeniden sorgulamaya zorlamak. Nihayet sözgelimi Nozick'le birlikte devlet, anarşi ve ütopyanın birbirine kesinlikle yabancı figürleriyle yeniden bağ kurduklarında uzak anarşist mirasçılarının mantığını yakından irdelemeye davet etmek.

Özgürlüğün iktidarın olumsuzlanmasıyla eşdeğerli olmasını isteyen bir tez geliştirmekle ilgili olan Proudhon'un mantığı modern siyasal düşünceye karşı güçlü bir polemik anlayışına eklemlenir. "O halde bütün olguları bir kenara itmekle başlayalım işe" diyordu Rousseau ikinci Söylevinin başında. Yeniden oluşturalım onları çünkü sadece onları tanıyabilmek egemenliklerinden kurtulma olanağı verir, diye yanıt verir gibidir Proudhon. Filozoflar şimdiye kadar sadece, biçimlerini düzenleyebilmek amacıyla iktidarın nedenlerini sergilemişlerdir. Başkaldıran devrimciyle birlikte insanlık siyasal sorgulamanın anlamının da ters yüz edilmesini ister: "Niçin benim üzerimde hüküm sürmek ve beni yönetmek istiyorsunuz" (*Idée*, s. 132). Dolayısıyla yakınmaları aslında, Cenevre yurttaşına, hassas ruhunun palavra saldırganlıklarına ve özellikle onu ve düşünür kardeşlerini karakterize eden o harekete yöneliktir: "Git gide batıyordu ve suçladığı toplumun masumiyetini ilan ediyordu." Suçladığı toplumu masum ilan etmek: işte artık sadece özgürlüğün, son anda iktidarı oluşturan ve onu herkesin avucuna koymak için yeterli bulan o sahte uzlaşmazlıklarından nefret eden otoritenin radikal bir eleştirisinin temeli. Ama bu aynı zamanda anarşizmin yazgısının da bir bölümüdür çünkü Marx insanın yabancılaşma sorununu siyasal hayal alanından iktisadi gerçeklik alanına kaydırmak için açıkça çaba harcadığını gösterdikten sonra Proudhon'a karşı bu eleştiriyi yöneltecektir.

Proudhon'un Rousseau'ya karşı argümanı ve temsil ettiği modern siyaset düşüncesinin sözleşmeci ideali çok iyi bilinir: birçok yüzü olan ve özü itibariyle dağınık uygulamalara dayanan bir anarşizmin bir tür entelektüel temeli. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı yapıt mülkiyetin ortaya çıkışına parmak basarak insanın yabancılaşmasının kaynağını belli belirsiz yakalayabilmişti. Ama *Toplum Sözleşmesi* yurttaşlık aracılığıyla yani paylaşılan iktidar uygulaması aracılığıyla bir özgürlük tasarısını desteklemek amacıyla bu buluşu unutmuştu. Rousseau halkta bu gerçeğin ve bir yandan inkâr ettiği kolektif varlık kişiliğinin bulunduğunu varsayarak bir hayal yaratmıştı: insanın, oluşmasına katkıda bulunduğu bir yasaya itaat ederek, sadece kendisine itaat ettiği hayali. Yasanın böylelikle, her zaman halka empoze ettiği silahlı koluyla var olduğunu görmeden: Rousseau'nun arkasında da Robespierre vardır. Birincisinin sözleşmesi sadece "kapitalist ve ticari zorbalığın kodu"nu doğurur (*Idée*, s. 124) oysa ikincisinde onlarla birlikte devletin gücünü oturtmak amacıyla Thermidor yandaşları tarafından "aptalca giyotine gönderilmek" ten başka bir şey eksik değildir. İtiraf etmek gerekir ki burada Proudhon hem Rousseau'ya karşı haksızlık eder hem de çelişkilerinin pratik yorumları konusunda son derece açık seçik görüşlere sahiptir. Partiler tarafından medyatize edilmiş demokrasinin biçimleri, temsil ya da çoğunluğun yasasını aşma çabası içinde olan bir düşünceyle ilgili yaygın bir karşıt anlamı paylaştığı eleştirisini mi getirmek gerekir ona. Bu arada, belki de bir sosyal saydamlık fantasmasının ve toplumun kendi üstündeki mutlak otoritesinin olası kullanımları bağlamında açık seçikliğine saygı duymak daha uygundur. Sözgelimi ona,

Fransız sosyalizmi içindeki Rousseau'nun sözde mirasçılarına karşı, halka verilmiş biçimiyle anlaştırılmış bir iktidarın "yönetim olma eğilimindeki bir hükümet" olduğunu söyleten açık seçiklik (*İtiraflar*, s. 292).

Yeni bir formül Proudhon'un niyetini ve onun modern siyaset düşüncesi eleştirisini yönlendiren alt-üst etme etkinliğini özetleyecektir: "demokratik yönetim ve doğal din iki çelişkidir meğer ki iki gizemleştirme olarak görmeyelim onları" (*İdée*, s. 142). Dolayısıyla siyasal demokrasi hayalinin yerine ekonomik gerçeklik içinde kök salmış, daha sonra bir birleşme ilkesine göre örgütlenmiş bir özgürlük arayışı getirme projesi. Önce Rousseau'nun aydınlattığı ama buluşunu ne yapacağını bilemediği bu yabancılaşma muamması vardır: "mülkiyet hırsızlıktır" der Proudhon. Bu görüş tüccar toplumun temeline yeniden yerleştirildiğinde kapitalizmi bir *İktisadi Çelişkiler Sistemi* olarak tanımlama, sonra da hem saçma bir artık değer mekanizmasıyla engellenmiş üretici güçlerin özgürleşmesini hem de bireyin, çıkar çatışmalarını maskeleyen siyasal yasalar despotizminden koparılmasını amaçlayan *Sefaletin Felsefesi*'ni uygulama olanağı sağlar. Bununla birlikte sonuç olarak, her halükârda mülkiyetin kolektifleştirilmesinin reddedilmesinin ve toplumun bireyler üstünde hâkimiyetinin ifadesi bir mülkiyet kalıntısı vardır. "Kamu gücüne karşı denge işlevi görmesi" gereken, "devleti ve devlet aracılığıyla bireysel özgürlüğü garanti altına alan" bir mülkiyet" (*Théorie*, s. 138). Bu iki durum arasında toplumsal alanı yeniden oluşturmayı sağlaması gereken sözleşmedir: bu, aktörlerin ekonomik kimliğinden beslenen birlik bağlarını genelleştirir ve atölyeden hareketle karşılıklı ekonomik ilişkilere, daha sonra devletsiz bir toplumu birleştiren bir federasyon biçimine doğru giden bir mimarinin her düzleminde onların eşitliklerini korur.

Rousseau'nun günahının, bireylerin rızasına dayandırdığı yeni bir meşruiyetin pılı pırtısının iktidarı iddiası olduğu yerde Proudhon iktidarsız bir birlik hatta iktidara karşı sosyal dinamiğin düzenlenmesinin bir biçimini düşünür. Rousseau'ya göre siyasal özgürlüğün simyası "her bireyin herkesle birleşirken sadece kendisine itaat ettiği bir birlik biçimi bulmakla" ilişkiliydi. Proudhon'a göre ise bu "farklı çıkarları birleştiren, özel çıkarla genel çıkarı özdeşleştiren (...) böylelikle bütün ekonomik çelişkileri çözen bir anlaşma biçimi bulmaktır; dolayısıyla her birey aynı zamanda ve eş anlamlı olarak üretici ve tüketici, yurttaş ve hükümdar, yöneten ve yönetilen olacaktır; bireyin özgürlüğü de kesinlikle hiçbir şeyi yabancılaştırmasına gerek kalmadan sürekli artacaktır" (*İdée*, s. 135). Bu durumda böyle bir alt-üst oluşun ufku iktidarın mantığını kıramayan siyasal demokrasinin otantik olmayan karakteriyle bireysel güçlerle birleşen ama onları çoğunluk hatta halk gibi kitlelere indirgemeyen bir toplumsal özgürlük gerçekliğinin karşıtlığıdır. Bu koşullarda sorunun özü hiç kuşkusuz Proudhon'un hem Rousseau'yla hem Robespierre'le hem de temeli seçim mekanizması olan parlamenter demokrasinin olası tüm biçimleriyle karşıtlaştırdığı çoğunluğun eleştirilmesinde yatar. Demokrasi, içinde bir yönetim biçimi barındırmakla birlikte yapay bir şeydir ve endişe verici bir soruyla karşı karşıyadır: "çoğunluk fikri size inanç ya da güçten daha rasyonel, daha otantik, daha ahlaksal bir şey sunuyor mu?" (*İdée*, s. 143).

Bununla birlikte bu şekilde takdim edilen çoğunluğun eleştirisi hiç kuşkusuz göründüğünden daha karmaşıktır. Sonuç olarak, Proudhon'un, öğrencilerinin yeterince ilgilenmedikleri düşüncelerinin bağlı olduğu çifte bir temele bağlı olduğu bile söylenebilir bu kavramın. Proudhon, iktidarı son derece tehlikeli ve zararlı bir biçimde doğruladıkları gerekçesiyle doğal hukuk kuramlarını reddediyordu ama bu kuramları büyüleyici de buluyordu öte yandan, öyle ki Grotius ya da Vattel, Rousseau ve Kant'tan sonra devletler hukuku konusunda bir el kitabı yazma işine girişebilmişti. Oysa *Savaş ve Barış* insani toplumsallık düşleri içindeki okuyucu için bazı sürprizler oluşturur. Gerçekten de bu yapıtta Rousseau'nun abbé de Saint-Pierre'in, Kant'ın ebedi barış ütopyasının alaycı bir biçimde eleştirildiği görülür. Genellikle iyi bir şöhreti olmayan Hobbes'a gelince bir zamanların Jean-Jacques'ının gördüğü muameleyi görür o: "Mantıklı bir tavırla savaşın insanlığın doğasında varolduğunu kabul ettikten sonra (...) bu doğal durumun bir hayvanlık durumu olduğunu, savaşın vahşi ve kötü olduğunu söyleyerek kendisiyle çelişir ve devletin varlık amacının savaşı engellemekten başka bir şey olmadığını iddia eder" (*Savaş ve Barış*, s. 55). Hobbes'çu bir tavırla devle-

tin kutsallaştırılmasını amaçladığında görüşün kesinlikle tutarlı olduğu görülmekle kalmıyor, tersine bir de Proudhon'da, Hegel'ci tarih felsefesini neredeyse hoş bir gevezelik yapan savaşın gerekliliği değerlendirmesi şaşkınlık veriyor. Ve "budala birtakım barış yanlıları" tarafından tasarlanan savaşın olası bir ortadan kaldırılması düşüncesinin sorgulanması şu soruları ortaya çıkardığında bir Carl Schmitt'in de kıskanılacak hiçbir tarafı yoktur: "zeki, dindar, adil, özgür, şahsiyet sahibi ve bütün bu özellikleriyle savaşçı olan insanı ne yapacaksınız? Bağımsız, yayılmacı ve özerk toplumun gücü ulusu ne yapacaksınız? Ebedi istirahati içindeki insan türü nedir?" (*a.g.y.*, s. 72).

Hiç kuşkusuz Alexis Philonenko ile birlikte, burada Proudhon'un tarihin, kamuoyunun gücün hukukunu yüceltiği ve savaşların kesilmesini ilahi bir karar gibi gördüğü anını anarak "tanrıların sessizliğinde" konuştuğunu kabul etmek gerekir. Ama buna en azından şu da eklenebilir ki Kant'a, Rousseau'nun, öncülerinin yargısını reddettiğinde "abbé de Saint-Pierre'in cüppesinin içine girdiği yerde" bu güç hukukunu reddettiğinden "ütopyaya bulaşmış olduğu" eleştirisini getirmek fikir tarihçiliği mesleğini renklendirenlerin paradoksundan gelmektedir. Burada ikonoklast düşüncelerin büyüsünü oluşturan o neşeli çelişkilerden birini mi keşfetmemiz gerekiyor? Tersine, çok büyük olasılıkla düşünülmesi gereken, Proudhon'un, tarihin ciddiliği üstüne gerçekçi bir görüş açısı gerçeğini Hegel'in elinden almaya çalışırken olduğu kadar ciddi olmadığıdır. "Savaşa selam!" diye yazar aynı üslupla ve "mülkiyet hırsızlıktır" der. Ve yaklaşık yüz sayfa ötede "insanlık savaş istemiyor" diye ekleyebiliyorsa büyük olasılıkla insanlığın amacından sapmış ama devletin karşısındaki bireyin gücünün yedeği gibi korunan bir mülkiyete benzer biçimlerde kendisine ihtiyacı olabileceğini kabul etmeliyiz. Dolayısıyla çoğunluğun ve biçimsel demokrasinin eleştirisinin gizli yüzünün açığa çıkarılması: "oy pusulalarını sandığa atan yurttaşların tanıklığı kanlarını döken askerlerin tanıklığı yanında nedir?" (*a.g.y.*, s. 398). Raymond Aron'un keskin gözünden kaçmayan bu tuhaf çelişki kafa karıştırır bu durumda. İktisadi, toplumsal ya da siyasal çelişkilere verilen radikal gerçekçi anlamla insan özgürlüğünün en saf imajları üstüne ütopik bir derin düşüncenin ufku arasında gidip gelen anarşist bir öğreti içinde bir Barrès'in reddetmeyeceği bu gerekçeyi ne yapmak gerekiyor?

Anarşi eleştirilerinin en verimli olduğu dönemeç buradadır hiç kuşkusuz. Yiğidin hakkını vermek gerekir. Bu belirsizliğin en can alıcı yerine dokunan Marx olmuştur. *İktisadi Çelişkiler Sistemi*'nin Proudhon'unu selamlarken bilimsel bir kesinliğe dönüştürmesi gereken bir sezgi doğar içinde: savaş kahramanlığı emek kahramanlığına dönüşür ama insanın kendisine karşı mücadelesi sürer ve özgür bir toplum da bu amansız mücadeleden doğacaktır. Bununla birlikte Rousseau gibi Proudhon'un pratik yanlışı da tersi olmadıkça teorik görüş keskinliğinin düzeyindedir. *Sefaletin Felsefesi* adlı yapıtı ahlaksal ifşaat alanında kaldığından kendi boşluğu dışında bir şeyi (*Felsefenin Sefaleti*) göstermez. Kapitalist sistemin muammalarına saldırmak amacıyla yola çıkan Proudhon birdenbire kendini toplar, heyecanlanır, vergilerden sonra bir de Himaye bölümü koyar yapıtına. Dağ fare doğurur ve "sefalet içinde sefalet"ten başka bir şey görmeyen, iktisadi çelişkiler yığını içinde sadece iyi yanları kötü yanlardan ayıran zavallı bir diyalektik uygulayan tembel bir zihin ortaya çıkar. Ortaya çıkan bilançoya göre her şeyin yeniden inşa edilmesi gerekmektedir: "İngiliz [Ricardo] insanları şapkalara dönüştürür, Alman [Hegel] şapkaları fikirlere dönüştürür" (*Sefalet*, s. 73), ve Proudhon metafiziğe dönüştürülen ekonomi politiğin baş ucunda nöbet bekleyen gülünç bir doktor Quesnay'den başka bir şey olmaz artık.

Artık değerin yaratıcısına atfedilen karışık övgüler, daha yoğun bir ütopya eleştirisine doğru meyleden bir şemaya göre Marx'ın siyasal Proudhon'a karşı duyduğu öfkeyi izler. Burada yanılgıya düşmemek gerekir, bu bağlamda Marx'ı Proudhon'la karşı karşıya getiren mantık devrim sonrası Fransa'nın toplumsal eleştirisi dünyasında Proudhon'un özgünlüğünü oluşturan mantığın aynısıdır. O da bir bilim adamı kisvesi altında zamanın sosyalizminde dinsel, mistik, sapkın bir düşüncenin izlerini arıyordu ve özgürlük hareketini gerçeğin içine, toplumsal çatışmaların canlı gücünün içine ve işçi sınıfının kapasitesine yerleştirmek istiyordu. Bununla birlikte, genel olarak siyasal ütopyada zaten dinde var olan ve "evin direklerini sağlam bıra-

kan bir özgürlük hayali hedefleyen" Marx'ın da ona karşı çıkardığı gerekçe budur. Böylelikle kötülükten daha beter gözüken bir hayal çünkü sefaleti yok etme konusunda güçsüz olmaktan da öteye gider: yabancılaşma içindeki insanlıkla yüz yüze gelir ve bu insanlığa, rahatlatan ve uyutan bir afyonun çok iyi bilinen erdemleri biçiminde yaşanan uzaklardaki bir özgürlüğün düşünü sunar. Bu durumda Proudhon'a göre Marx'ın düş kırıklığının anlamını belirginleştirmek mümkündür: Ütopyacılar gibi, "toplumsal sorunların çözümü" için *a priori* bir formül bulmak amacıyla sözde bir "bilim" arayışı içine giriyor, oysa tarihsel hareketin, özgürlüğün maddi koşullarını üreten hareketin eleştirel bilgisinden çıkarması gerekirdi bilimi.

Özgürlüğün koşullarının bilimsel olarak açıklanmasında aşırı arz, düş ve gerçek diyalektiği, iktisat ve siyaset çatışması... öyle gözüküyor ki anarşizmin kaderi bu çelişkiler sistemine kapanmış durumda. Proudhon'un az ya da çok doğrudan mirasçıları olan XX. yüzyıl anarşistleri adeta Marx ve halefleri tarafından yabancılaşmanın ortadan kaldırılması projesini toplumsal dünyanın ampirik olarak tanınması projesine bağlayan giriş kapısından mahrum edilmişlerdir. Dolayısıyla bir Stirner'in düşüncesini harekete geçirebilen savaş içindeki cumhuriyetçi İspanya'da ya da sovyetleşen Rusya'da bile olsa; iktidarın bütün biçimlerine karşı radikal bir bireycilik içine kapanma. Gene dolayısıyla "gerçek sosyalizm" olguları içinde otoritenin partizan ya da bürokratik şeyleşmesinin biçimleri karşısında bir açık seçiklik. Sözgelimi hem masal hem tanıklık olan bir Orwell'in eseri çağdaş totaliter dünyada bir zihniyetin ve anarşist bir mücadelenin sürekliliğine tanıklık eder. Ama öğreti, bugün kendini yenileyerek sürüp gidiyorsa bunun, Adam Smith'in disiplinsiz uzaktan öğrencileri tarafında bulacağımız bir yansıma aracılığıyla gerçekleştiğini kabul etme zorunluğu vardır. Liberal ve anarşist ideolleri aynı özgürlük kökenine bağlamak isteyenler bu öteki XX. yüzyıl yazarlarıdır. Bireysel olarak yaşanmış dünyanın gerçek yeri ve iktidardan kopuk bir özerkliğin somut alanı olarak bir ekonomiyi yeniden gündeme getirenler kesinlikle bu anarşist denen kimselerdir.

Bu öğretilerin sadece en belirgin özellikli olanını irdelemek amacıyla şunu söyleyebiliriz ki Robert Nozick'te, özgürlük adına iktidar eleştirisi himayeci ya da totaliter devletin çağdaş olgularından eski felsefi doğal devlet hayaline, Keynes ya da Marx'tan Rousseau ve İskoçyalı iktisatçılar ya da felsefi iktidar eleştirisine kadar gider. İlginçtir, "Niçin anarşi olmasın?" (*Anarchie*, s. 20) diye sorduğunda Nozick de Proudhon'u taklit eder. Ve yeniden, otoriteden kurtulmuş bir toplumsal bağ tasarlamak amacıyla sözleşme paradigmasına çevirir yüzünü. Ama bir kez daha, felsefi antropolojilerinin niteliğini bir anlamda reddeden bir mantık içinde yer aldığında Locke ve Rousseau eleştirisi içinde yer alır. Gerçekten de bu düşünürler, Hobbes'a karşı insanın doğal varlığının barışçı bir vizyonunu tasarlamışlardı ve bu bağlamda her zaman devlet güçlerinin uzaktan doğrulanmasını sağlayan herkesin herkese karşı savaşı hayaletini saf dışı etmişlerdir. Bununla birlikte, deyim yerindeyse doğal özgürlüğü savunmalarına Hobbesvari bir özellik katarak bu hayaletin tuzağına da düşmüşlerdi. Bir hakaret, telafi edilmemiş bir haksızlık, tutkuların doğuşu, "küçük dalgalanmalar, bir yığılma, bu çok güzel düzeni bozar ve alt-üst eder" (J.-P. Dupuy). Böylece her zaman gerekliliğini oluşturmaya yaramış olan gerekçeleriyle devleti yeniden icat ettiklerini görmezler: bir ilk şiddetin, intikam duygusunu davet ettiğini ve siyasal kurumun cehennemi zincirleme öç alma olgusundan kaçabilmek amacıyla yaratıldığını görmezler.

Prudhon'la siyasetin gerçeklikten uzak oluşuyla iktisadi gerçekliği karşıtlaştırmak söz konusu olduğundan Nozick minimalist bir mantığın dört etabını önerir. İlk olarak, bireylerin, kendilerinin üstlenmiş oldukları polis ve adalet görevlerini özel kurumlara bırakmak amacıyla marjinal bir yararlılık paradigmasını harekete geçirmeleri doğal özgürlüklerinden hareketle gerçekleşir. Sonra, her bölgede, pazar mekanizmaları aracılığıyla yarı tekel eğilimli himaye kurumları bölgesi oluşur. Dolayısıyla bireylere özel şiddeti yasak eden "ultra-minimal" bir devlet ortaya çıkar. Nihayet son bir etap kalır: yönetilen müşterilerin herkese açık hizmetlerden alınan vergiyle finansman sağladıkları etap. Kolayca anlaşılacağı gibi Nozick mülkiyetin ve savaşın Proudhoncu şemasını devletin anarşist takıntısına karşı kısmen burada harekete geçirir. Bu durumda Nozick'in, Rousseau'nun siyasal

başarısızlığından ve Proudhon'un iktisadi yanılgısından sonra modern sosyal düşüncenin çözümsüzlüğünü ortaya attığı anlaşılıyor: iktidar hâkimiyeti olmadan bireylerarası ilişkilerin istikrarını düşünmek; her türlü otorite ilkesi dışında insani ilişkilerin uyumunu sağlamak. Bununla birlikte bu simyanın nasıl gerçekleştiği sorusunun yanıtını öğrenmek ya da deyim yerindeyse minimal zorlayıcılık içinde maksimal düzenin Proudhoncu programını hangi ölçüde gerçekleştirdiğini belirlemek gerekmektedir.

Gerçekten de pazarın siyasete karşı garanti altına aldığı radikal bir bireysel özgürlüğün çağdaş kuramlarının oluşturduğu birleşme budur büyük olasılıkla. Bu olgu hiç kuşkusuz Hayek'te, Nozick'e göre daha açık seçiktir. Ama *Droit, législation et liberté*'den *Anarchie, État et utopie*'ye kadar tartışma sadece gece bekçisi devletin, ifşa edilmiş toplumsal adalet öğretisiyle olası uyumuyla ilişkilidir, oysa bireysel bağımsızlığı, toplumsal tutarlılığı pazarın aynı spontan örtüsü altında birleştiren temel şema değişmez. Öyleyse görünmedikçe daha da güçlenen bir ilke, kendisini her türlü iradenin ve dolayısıyla her türlü belirsizliğin hatta tartışmanın dışına çıkaran farklı çıkarları daha güvenilir biçimde birbirlerine bağlayan neredeyse doğal bir güç değilse nedir bu düzen? Proudhon'un kalkış noktası olan paradoks böylece yeni bir biçim altında ortaya çıkacaktır: en etkili iktidar biçimi iktidarı her türlü insani eylemin beri yanına, değiş-tokuş yapılarındaki mekanizmaların içine yerleştiren yönetim biçimidir. Dolayısıyla her türlü belirsiz uygulama görünümünü toplumsal aktörlerin özgürlüğüne bırakan ve siyasal ve hukuksal kurumların varlığını kaba bir yabancılaşmanın karanlığına gönderen bir oyunla gerçekleşir bu. Ama belki de sadece Marx'ın kurumunu determinist bir tarihin ağırlığından kurtaran bir sistem içinde, özgürlük ve toplumsal tutarlılık bağlamında sadece yaşamın ekonomik temelinin belirleyici olduğunu ileri süren fikri koruyarak.

İşte o zaman anarşizm, projesinin biçimselleştirilmiş varyantlarıyla toplumun hiperrealist öğretilerinin kötü yazgısını paylaşır. Siyasetin yapaylığını ve insan iradesinin tehlikeli karakterini iktisadi gerçeklik ve ihtiyacın gücüyle karşıtlaştıran öğretiler. İnsani ilişkinin örgenci bir vizyonunu, herhangi bir dönemde sadece, ister Proudhon'daki çatışkıların görünür şiddeti ve Marx'a göre sınıflar savaşı olsun, isterse Hayek ya da Nozick de olsa yasalardan daha güçlü bir gerçeklik ilkesi gibi işleyen görünmez bir pazar düzeninin daha gizli şiddeti olsun, şiddetin gerçek olmasını isteyen bir duyguyla karşılaşabilme riskiyle paylaşan öğretiler. Buna karşılık en iyi koşullarda anarşizme, kimi zaman kendi sistemiyle ve rakiplerinin darbeleri altında teptiği programının bir parçası kalacaktır: deyim yerindeyse ütopya parçası. Tam bir özgürlük ve iktidarın medyatize edilmiş biçimlerini ve özerkliğin kurumsal ifadelerini bıkmadan usanmadan, himaye altında olmayan bir bireyin modern idealinin soluk yaklaştırmalarına gönderen toplumsal uyum türünde bir ütopya. Dolayısıyla Marx'ın yaptığı gibi, mücadele etmeyi engelledikçe yabancılaştıran bir düş gibi gibi işlenmemesi gereken bir ütopya. Kant'ın *Yetenekler Çatışması*'nın bir notundaki muzipçe iyi niyetinin üstüne oturtulacağı bir ütopya. Olabildiğince uzun süre uygulanabilir olmayı istedikçe ve dolayısıyla adeta insanın dünyanın yaradılışında var olmasıyla insan düşüncesinin tatlı bir rüya gibi hayal ettiği mükemmel toplumların bulunduğunu söyleyebilmek için. Ama aynı zamanda da hemen bunları fikir olarak yinelerken güzel olabildiklerini ve dolayısıyla "oraya sürekli daha çok yaklaşabilmenin sadece *düşünülebilir* olmadığı aynı zamanda ahlakla bağdaşabilirliği nedeniyle bir *görev* olduğu"nu eklemek için (*Yetenekler Çatışması*, II, s. 9).

Paradoks için paradoks, bu durumda çıkarılması gereken sonuç şudur: anarşist özgürlüğün parlak vizyonlarına bağlılığımız doğal durum ya da şenliğin Rousseaucu tanımları için hissettiğimiz türden bir bağlılıktır büyük olasılıkla. İnsan siyaseti içinde sonluluğun izlerini silemeyeceğini ve de kurumlarımızın noksanlığı konusunda bizi teselli edemeyeceğini bilerek, özgürlük içinde gerçek bir yaşamı kavrayabilmek amacıyla bakışlarımızı çevirdiğimiz güzel bir resim.

► DUPUY J.-P., *Le Sacrifice et l'envie, Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992. - GUÉRIN D., *L'Anarchisme*, Paris, Gallimard, 1987. - HAYEK F. A., *Droit, législation et liberté*, 3 c., Fr. çev. R. Audoin, Paris, PUF, 1983. - MARX K., *Misère de la philosophie*, Fr. çev. M. Rubel, *Œuvres, Économie I*, Paris, Gallimard "Pléiade", 1965. - NOZICK

R., *Anarchie, État et utopie*, Fr. çev. E. D'Auzac de Lamartine, Paris PUF, 1988. - PHILONENKO A., "Proudhon ou Le silence des dieux", *Essais sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 1988. - PROUDHON P.-J., *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle OC*, c. X, Paris, Librairie internationale, 1868; *La Guerre et la Paix Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens, OC*, c. IX; *Confessions d'un révolutionnaire, OC*, c. IX, 1868; *Théorie de la propriété, Œuvres posthumes*, Paris, Librairie internationale, 1866.

Pierre BOURETZ
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Liberalizm; Marx; Sosyalizm; Ütopya.*

ANAYASA VE ANAYASACILIK

Giovanni Sartori şöyle diyor: "bugün çok kötü biçimde "anayasa" sözcüğünü her tür devlet örgütü için, "yasa" sözcüğünü de hükümdarın kendisinin getirdiği yönetim biçiminin ifadesi olan her kural için kullanır olduk. [...] Bütünüyle biçimsel tanıma göre yanlış bir yasa yasa olarak kalır. Dolayısıyla yasama tamamen bir zorbalık yasası olabilir ve ona sadece meşru denmez, meşru olarak tanınması istenir" (*Théorie de la démocratie*, Fr. çev., s. 248-249). Böylece modern anayasa anlayışı, bir anayasanın baskıcı ve hatta zorbaca olması ölçüsünde yasallık ve meşruiyet arasında kesin bir kopuşu yansıtır. Olguları (siyasal ve hukuksal gerçeklik) bilimsel açıdan inceleme kaygısında olan anayasal pozitivizm, anayasal bir yasanın hukuksal biçimine sahip bir metnin bir anayasa gibi tanımlanması gerektiğini düşünür. Buna karşılık anayasa aracılığıyla bireysel özgürlüğü korumayı amaçlayan anayasacılığa göre her gerçek anayasa doğrudur ya da modern siyaset deyimiyle söylersek liberaldir yani pozitif üstü ilkeleri, insan haklarını ve iktidarları sınırlandırmaya yönelik güçler ayrılığını tanır. Dolayısıyla kavramsal açıdan, anayasacılık ve anayasal pozitivizm yapısı arasında bir karşıtlık olacaktır. İlk bakışta bu karşıtlık doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki klasik ve eski çatışmayı körüklemekten başka bir işe yaramıyordu. Durum böyle olsaydı, anayasa ve anayasacılık ilişkileri sorusuna yanıt bulmak için bu sözlüğün Hukuk (doğal hukuk ve pozitif hukuk) ya da Eskiler ve Yeniler maddelerine başvurmak yeterli olurdu.

Bununla birlikte biz öyle sanıyoruz ki anayasa ve anayasacılık arasındaki ilişkinin tanımlanması bu doğal hukuk sorunsalıyla ortadan kalkmış değildir. Çünkü bir yandan anayasa ve anayasacılık kavramları kesinlikle tek anlamlı olmadıklarından, onları karşılaştırmadan önce anlamlarını belirlemek gerekir ve öte yandan da anayasa ve anayasal pozitivizmin gerekli kıldığı yasa arasındaki eşdeğerliğin (anayasa kavramı çözümlendiği takdirde kendiliğinden olmayan bir eşdeğerlik) üstünde acilen durmak gerekir.

Anayasa ve anayasacılık kavramları

Latince *constitutio* (Fr. constitution) sözcüğünden gelen anayasa, önce hem tıbba (bir bütünün durum, düzen ve örgütlenmesini tanımladığı) hem de papalık ve manastır metinlerini ve bir tür otantik anlaşmayı belirttiği hukuka gönderme yapmıştır. Aynı şekilde hem bir birey bedenine ("insan yapısı") hem de toplumsal ya da soyut bir bütünceye gönderme yapar. Sözcüğün zengin çokanlamlılığı çok yaygın bir kullanım olanağı sağlamıştır. Anayasa kavramına gelince iki anlayış arasındaki radikal bir karşıtlık söz konusudur burada: *kurumsal* (Bobbio) ve *kuralcı*.

Kurumsal ya da "organik" anlayışa göre anayasa siyasal "düzen"dir ya da "siyasal birliğin veya siyasal düzenin ilk ilkesidir" (Fioravanti). Organizasyon olarak, anayasanın yaşamı ve hareketin de fiziksel bedeni düzenlemesi gibi devletin etkinliğini ve yaşamını düzenler. Dolayısıyla buradan çıkan sonuca göre her devletin bir anayasası vardır "çünkü var olan her şeyin iyi ya da kötü, akla uygun olan ya da olmayan bir yaşam biçimi vardır" (P. Rossi). Bu anayasa kavramı çoğu zaman antiliberal bir siyasal düşünceye bağlıdır çünkü bu siyasal düzen önceliği böyle bir düzeni yaratabilecek ve sürdürebilecek otorite(ler)nin kabul edilmesini gerektirir. Bu durumda anayasa, kendisini sürekli tehdit eden merkezkaç güçlere (devlet içinde ya da dışında) karşı bir halkın birliğinin korunmasına olanak sağlar. Bu bağlamda referanslar Hobbes, Hegel ve Carl Schmitt'tir. Ama belli bir düzen şemasına katılmadan kurumsal bir anlayışı benimseyen Aristoteles ya da Montesquieu gibi başka yazarlar da vardır. Buna karşılık *kuralcı* anlayış

anayasayı temel bir yasa gibi yani egemen bir hukuksal norm gibi kabul eder. Constant ve Rawls'dan geçerek Locke'a kadar giden ve anayasayı bireysel özgürlüğün güvencesi iktidarın kısıtlanmasının bir tekniği gibi gören siyasal düşünce akımına tekabül eder.

Anayasacılık kavramı anayasa kavramı kadar çokanlamlıdır. En geniş anlamıyla *(lato sensu)* alındığında "siyasal ve devletle ilgili etkinliklere gerçek engeller getiren bir tekniği" tanımlar (C. J. Friedrich). Anayasacılık, bu şekilde tanımlandığında siyaset felsefesinin iki temel ve eski düşüncesini özetler: kısıtlı bir yönetimin yüceltilmesi ve insanların yönetiminin yerini alacak olan yasanın yönetimi. Ve böylelikle hem Site iktidarının ("eski anayasacılık") hem krallık iktidarının bir gelenek görenek hukukuyla ("Ortaçağ anayasacılığı") kısıtlanmasının hesabını verir. Buna karşılık çok kısıtlı (*"stricto sensu"*) anlamıyla anayasacılık kesinlikle siyasal iktidarın kısıtlanması düşüncesini belirtir ama bu siyasal iktidar sadece modern devlettir. Anayasacılık özel ya da toplumsal alan ve kamusal ve siyasal alan arasında yani devlet ve sivil toplum arasında ayrım yapan (eski anayasacı düşünce biçimlerinde olmayan bir ayrımdır bu) liberal demokrasi felsefesinin aslında bütünleyici parçasıdır.

Burada sadece anayasacılığın dar anlamdaki kavramı üstünde durulacaktır çünkü eski ya da Ortaçağ anayasacılığı egemenliğin ve modern devletin doğuşundan sonra geçerliğini yitirmiştir. Anayasacılık "anayasa" denen şeyi oluşturan bir dokunulmaz kurallar bütününü gerekli kılar. Ama Mac Ilwain'in düşüncelerinin tersine, modern devletin (egemen olan) doğuşu *Ortaçağ* anayasacılığını, Egemenliğin devletsel olmayan hukuku (sözgelimi gelenek görenek hukuku) Egemenin emrine vermesi ölçüsünde tamamen gözden düşürmüştür. Bir başka deyişle, egemen devlet, keyfine göre, siyasal nedenlerle pozitif hukuku (gelenek, görenek kuralları "anayasa"yı oluşturan) bütünüyle değiştirebilir. Bununla birlikte bu tespit bir modern anayasacılık düşüncesini gözden düşürmez ve bunun, bu anayasanın bir tür türev süreciyle devlet *içinde* gelişmesi gibi çok basit bir nedeni vardır. Dolayısıyla devlet egemenliği modern anayasacılık anlayışına karışmıştır. Modern anayasacılığın amacı devletin bu gücünü "anayasal" denen ve yöneticilerin güçlerinin dışında olan "dokunulmaz" kurallar aracılığıyla sınırlamaktır. Daha belirgin biçimde ifade edilirse *modern anayasanın doğuşu yöneticilerin yurttaşların haklarını korumaya yönelik iradelerinin pozitif hukukunun bir bölümünü eksiltme çabasına tanıklık eder.* Anayasacılık *trust* (Locke'a özgü; ilk kuramcısı Locke'tur) düşüncesinden ayrılmaz ve bu düşünceye göre egemen olan halk *(community)* yöneticilere güven duyar ve yurttaşların haklarına saygılı olmaları konusunda denetler onları. Ve böylece insan hakları ve halkın egemenliği ilişkisi içinde yer alan anayasacılık Locke programına itaat eder: "Halk gerekli gördüğü alanlarda *ayrıcalığın sınırlarının ne olması gerektiğini* açık seçik biçimde dile getirmiştir" (*Second traité*, Fr. çev., s. 162). Tarihsel açıdan, onun zaferi her şeyden önce krallık "ayrıcalığı"nın yani monarkın mutlak gücünün gerilemesidir. Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür: Locke'tan bu yana siyaset konusunda temel karşıtlık keyfi olarak nitelenen *mutlak* güç ve *anayasal* olarak nitelenen *sınırlı* güç arasındadır. Dolayısıyla bir anayasa devletinde yöneticiler kendilerini iktidarın haksızlıklarına karşı koruyan hukukla bağlıdırlar. Anayasacılık monarşiyle uyuşabilir ve Fransa bağlamında "sınırlı monarşi" (S. Rials) ve genel olarak da "meşruti monarşi" denen şeyi yaratabilir. Dolayısıyla yönetim biçimi (monarşik ya da demokratik) sorunu anayasacılığın ilkeleri ve teknikleriyle ikinci plana atılmıştır.

Bununla birlikte anayasacılık kesinlikle liberal siyaset felsefesi aracılığıyla etkin olsa da özgünlüğü, amaç edindiği siyasal gücün sınırlanmasının *hukuksal* olarak kabul edilen anayasa aracılığıyla gerçekleşmesi olgusundan kaynaklanır. Bu açıdan bakıldığında hem Grek anayasacılığından (düzen-anayasa) hem de Ortaçağ anayasacılığından (gelenek, görenek anayasası) ayrılır. Nasıl modern hukuk hukuksal norma eğilimliyse modern anayasacılık da anayasanın yaygın tanımlarında görüldüğü gibi norm-anayasaya doğru eğilim gösterir. Bu anayasa yaygın anlamıyla (yani *kuralcı*) alındığında "global ve tek bir biçimde, öteki tüm normların, kendi formasyonu içindeki siyasal iktidarın ve uygulama biçimlerinin üstünde bir yasayla yönetme iddiasındadır" (D. Grimm). Bu tanımdan normanayasanın *dört* büyük özelliği çıkar.

Bunlardan birincisine göre devletin kamu görevlerinin intikalini ve işleyişini düzenler ve ör-

gütler. Yöneticileri, yetenekler haline gelen görevlerini belirleyerek ve sınırlayarak etkin olmaya alıştırır. Hukuksal olarak emir vermekten çok bir alıştırma sözleşmesidir. Bu anayasanın ikinci özelliği bireyin haklarını yönetimin olası istismarlarına karşı korumaktır. Bu onun, insanın doğal hakları sorunsalını yöneticilerin gücünün sınırlanması düşüncesine bağlaması bağlamında özellikle ilk liberal boyutudur. Üçüncü özelliğine göre bu anayasa iktidarın uygulamalarını sınırlar ve güçlerin ayrılmasını örgütleyerek yani devletin etkin güçleri tarafından gerçekleştirilen işlevlerin ayrılmasıyla bu sınırlamayı güvence altına alır. Bilindiği gibi 1789 insan ve yurttaş hakları bildirisinin 16. Maddesi de bu son iki özelliği özetler ve şöyle der: "Hakların güvence altına alınmadığı, güç ayrılığının belirlenmediği bir toplumun kesinlikle anayasası olamaz." Nihayet modern anayasanın son özelliği kesinlikle, öteki hukuksal normların üstünde, tek bir belgeyle ifade edilen egemen bir yasa olmasıdır. Sadece bazı ülkelerde, özellikle Britanya ve İsrail'de anayasa yazılı yasadır, bir tür anayasal koddur (G. Stourzh).

Anayasacılık ve norm-anayasa: İngiliz, Amerikan ve Fransız anayasacılıkları

Amerikan ve Fransız devrimleri sırasında modern anayasacılık kuralcı bir anayasa anlayışını benimser. Burada anayasal bir paradigma değişikliğine tanık olunur: Bolingbroke anayasacılığı ve Amerikan ve Fransız devrimcileri (Thomas Paine ve Sièyes) anayasası arasındaki karşıtlık.

Gelenek görenek anayasası ve İngiliz anayasacılığı. 1733 yılında, iktidarlar dengesi siyaseti kuramcısı olarak tanınan Bolingbroke şöyle bir anayasa tanımı getirir: "Açık seçik ve doğru konuşuyorsak eğer, anayasa yasalar, kurumlar ve gelenekler toplamıdır; aklın bazı dokunulmaz ilkeleri buradan kaynaklanır ve bunlar kamu yararının bazı dokunulmaz unsurlarını verirler, toplumun yönetilme konusunda uzlaştığı genel sistemi oluştururlar (*A Dissertation on Parties*, 1733-1734). *Siyasal* anayasa adı verilebilecek bu anlayış iktidar örgütlenmesi olarak klasik anayasa anlayışıyla İngiliz ve gelenek, görenek anayasası anlayışını birleştirir. Klasik siyasal düşüncenin mirası anayasayı bir yönetim biçimi, siyasal bir rejim (Grekler*in politeia*'sı) gibi kabul eder. Bu noktada, Bolingbroke daha çok, ideal bir Cicerocu karma yönetim biçimi düşünür (*De Re publica*, I, 45) ve İngiliz anayasasının temellerinin oluşturduğu "denge"yi salık verir. Burada cumhuriyetçi *constitutio*'nun dört unsurunu buluruz: eskiliği, daha sonra da siyasal ve toplumsal güçlerin karşılıklı dengesiyle elde edilmiş düzen sayesindeki otoritesi, yurttaşların özgürlüğünü koruma bağlamındaki işlevi ve görevi ve nihayet süreklilik ve istikrar (H. Mohnhaupt). Bu anayasa anlayışının ikinci kaynağı İngiliz anayasa pratiğidir. Gerçekten de İngiliz yönetimi kesinlikle iktidar dengesini tanır ama özellikle akla ve "anayasa" denen İngiliz ulusu kurumlarındaki ilkelere göre etkinlik gösterir. Bu anayasanın belirgin özelliği krallığın gücünü yazılı yasayla değil yargıcın kabul ettiği bir gelenekten gelen ayrıcalık ve haklarla kısıtlamaktır. Dolayısıyla *geleneklere, göreneklere dayanan* bu tip anayasada hukuksal örnek kurumların ve yasaların yaşam ilkesidir. Burke, İngiliz anayasası ilkelerini Fransız devrimine karşı korurken bu geleneği referans almıştır.

Amerikan anayasacılığı. Amerikan anayasacılığı yazılı anayasayı yaratmıştır. Gelenek, göreneğe dayalı İngiliz anayasacılığının karşısında anayasayı yazılı bir yasa gibi kabul eden modern anayasacılık vardır. Sözcüğün bu yeni anlamı önemli bir değişikliğe tanıklık eder: anayasa sözcüğünün temel yasa ifadesiyle birleşmesinden doğan anayasanın "hukuksallaşması". Onu "yönetimin değil, bir yönetim oluşturan halkın bir sözleşmesi olarak" tanımlar ve "anayasasız bir yönetim hukuksuz bir iktidardır". Ve devam ediyor: "anayasa hükümetten eskidir; ve hükümet sadece anayasanın eseridir." Anayasanın hükümete göre eskiliği şunu gösterir ki sadece anayasal bir demokraside yaşamaya layık iktidarlar anayasal iktidarlardır ("kamu erkleri" denir Fransa'da) ve anayasa yöneticilerin dikte ettiği şeylerin hepsinin üstünde hukuksal bir sözleşmedir. "Temel yasa"dır. Anayasanın "temel yasa"yla birleşmesi nereden geliyor ve gücü nedir?

"Temel yasa" ifadesinin önemi dokunulmaz (ya da "anayasal" *lato sensu*) kurallar yani Hükümdarın iradesi dışına çıkarılmış kurallar (aynı yöneticilerin iradesine tabi dokunulmaz olmayan kurallar) belirleme olanağı tanımasıdır. Bununla birlikte bu ifade anayasal amaca hiz-

met etmemiştir her zaman. Başlangıçta Fransız monarşisi yasa yapıcıları, çok kısıtlı anlamda, çoğul kullanmışlardır bu sözcüğü: temel yasalar Hükümdarın bozamayacağı krallığın kamu hukukunu oluştururlar çünkü bu kamu hukuku devleti tahtta oturan kişinin muhtemel yanılgılarına karşı korur. Bodin tahtın nimetlerinin devredilmezliği kuramını bu anlamda tanımlar ve James I Stuart ve Bacon da onu "Tahtın devredilmez öncelikleri"ni tanımlamak amacıyla kullanırlar: *common Law* ilkelerine karşı *Jus Regis*. Ama "temel yasalar" ifadesinin anlamı İngiliz parlamentosu savunucuları, dinsel kökenli iç savaş sırasında Fransız Protestan hukukçular tarafından ortaya atılan sözcüğün anlamını burada yineleyerek kralın yok edemeyeceği bireylerin tüm hakları olarak adlandırdıklarında liberal bir anlama dönüşmüştür. Bu dönemden başlayarak, "temel yasalar" düşüncesi "yurttaşlar"ın ya da farklı toplumsal grupların özgürlüklerini ve ayrıcalıklarını savunmak amacıyla kullanılmıştır.

Son niteliksel sıçrama, temel yasa ifadesi egemen yasanın özellikle hukuksal bir anlam kazanması ve daha sonra anayasa fikrine eklenmesiyle gerçekleşmiştir. Bu olay ABD'de Amerikan devrimiyle sonuçlanan bağımsızlık hareketiyle gerçekleşmiştir. Böylelikle Devletin egemen yasası yani öteki normlardan üstün olan ve bunların geçersiziğini ya da tamamen kaldırılmasını sağlayabilecek modern anayasanın doğuşuna tanık olunmuştur. Bu kaçınılmaz olgu ikili bir olgudan çıkmıştır. Birincisi hukuksal anayasasızlığın yerini siyasal çatışmaların hukuksal bir barışa varmasıyla sonuçlanan direniş hakkının almasıdır. İngiliz anayasa hukuku anayasaya ters düşen bir yasaya karşı tepki göstermekte zayıf kalırken ve muhaliflere direniş hakkından başka bir şey bırakmazken Amerikan anayasa hukuku siyasal çatışmayı barışçı yollarla ve örgütlü mevzuatlarla çözümlemek amacıyla yeni çözümler üretmiştir: öncelikli olarak anayasallığın denetiminin gelişmesi ama aynı zamanda da geçici kurucu meclisler (ünlü "anayasal uzlaşmalar") oluşturma ve yazılı anayasalarda anayasal revizyon mevzuatlarını hayata geçirme gibi başka teknikler. İkinci önemli olay öteki normal yasalardan kural açısından farklı, yazılı bir anayasanın ortaya çıkmasıdır. Bunun sonucu olarak anayasa hukuksal, dolayısıyla yöneticiler için *zorunlu* bir hukuksal değer kazanmıştır. Bu kavramsal devrim insan haklarının hukuksal bir mevzuat içine güçlü bir biçimde oturmasını sağlamıştır. Egemen hukuksal norm olarak anayasa ve iktidarın istismarına karşı ilaç olarak anayasasızlığa başvurma arasındaki irtibatı yargıç Marshall sağlamıştır: ABD yüksek mahkemesinin *Marbury v. Madison* kararıyla (1803). Burada modern anayasanın hukuksal anlayışı formüle edilmiştir: "Yazılı anayasalar yapanların tümü bunları ulusun egemen ve temel yasa oluşturucuları gibi görürler ve dolayısıyla bu tip yönetim biçimlerinin anayasaya karşı bir yasama sözleşmesi olması gerektiği teorisi anlamsızdır." Böyle bir anayasa kavramı, dolayısıyla hukuksal normların (Kelsen'den bu yana normlar hiyerarşisi denir) farklılaşması kavramını gerekli kılar. Normal yasanın anayasa kurallarından aşağı olması ya da organik tabirle Parlamentonun yargıcın denetlediği Kurucu meclise bağlı olması "Amerikan devriminin büyük yeniliği"dir (G. Stourzh).

Fransız anayasacılığı. Fransız devrimi norm-anayasa pratiği uygulamasında başarısızdır, buna karşılık bütün Avrupa'ya yeni anayasal paradigmanın en soyut anlayışını sunar. Soyut anlayış çünkü anayasa insan ve yurttaş hakları bildirisinde görkemli biçimde belirtilen felsefi düzen ilkeleri üstüne kuruludur: insanın doğal haklarını "pozitive etmek" amacına yönelik bir araç gibi kabul edilir. Rahip Sieyès'in yapıtı, bu bakımdan son derece eksiksiz bir yapıttır, hatta belki de Condorcet'nin yapıtından da mükemmeldir. Parlamenterler tarihsel haklar terminolojisiyle düşünürlerken, o, Aydınlanmanın ve Fizyokratların mirasçısı olarak doğanın ve aklın yasalarını getirir. Yeni anayasa "bilimi"ne çok inanan biri olarak soyut aklın (gerçek "anayasa kodu") gerekliliklerini ve insan haklarının korunmasının hukuksal gerekliliklerini bağdaştıracağı kabul edilen yazılı bir anayasa yaratmak ister.

Qu'est-ce que le Tiers État da (*QTE*) çelişkili gözüken iki kavramı, ulusal egemenliği ve anayasa kavramını birleştirmeyi başarır. Egemenlik ve kurucu iktidar düşüncesi sayesinde, yönetim gerçek anayasayı ihlal ettiğinde baskıya karşı direniş hakkını doğrular. Dolayısıyla yapıtı klasik siyaset düşüncesinden, Bolingbroke'un düşüncesinden kopuşu belirtir kesinlikle: söz konusu

düşünce anayasaya saygı duymamanın sonucu hükümetin-kötü hükümet-gözden düşmesidir ama hiçbir somut siyasal sonuç yoktur ortada. Bununla birlikte başkaldırı hukukunu doğrulamaktan hoşnut olmayan Sièyes işlemsel bir anayasa modeli önerir. İktidarların düzenlenmesi ya da örgütlenmesi *(politeia)* olarak klasik anayasa anlayışıyla temel yasa olarak modern anayasa anlayışını kaynaştırır.

Bir yandan siyasal "topluluk"un organik eğretilemesi aracılığıyla yapının örgütsel boyutunu kavrar. Böylece yapının tıpsal-biyolojik anlayışının kaynağından yararlanabilir. "Yöneltilmek istenen işlevleri yerine getirebilmesi için bir organizasyon, biçimler ve yasalar yüklemeden bir amaç için bir beden yaratmak mümkün değildir. Buna bedenin *yapısı* denir" (*QTE*, böl. 5). Ama öte yandan da devletin var olması ve siyasal iktidar işlevi görebilmesi için "yönetim" anayasası gerekliyse bu anayasa aynı zamanda bireylere yararlı ve uygun olmalıdır. Ona göre ulus "seçilmiş kamu yönetiminin yetki verenlere asla zararlı olamamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla anayasaya karışmış ve eksiklikleri durumunda iktidarın yasa dışı kabul edileceği yönetimin temel kuralları olan yığınla siyasal önlem vardır" (*QTE*, böl. 5). Artık *temel yasa* gibi görülen anayasanın ikinci liberal boyutu budur. Amerikan Devriminin babalarında görüldüğü gibi halkın egemenliğini yöneticilere karşı korumanın *hukuksal* bir aracı gibi kabul edilmiştir çünkü kurulmuş iktidarların (kamu erkleri) kurucu iktidara (ulus) bağımlılığını gerektirir. Sièyes modern yüce anayasa normu düşüncesiyle yönetim biçimi olarak eski anayasa düşüncesini oluşturmayı başarmıştır.

Ayrıca anayasa normu güvence mekanizmalarının, anayasallığın hukuksal korunmasının da ortaya çıkardığı gibi kesin önemini de kavramıştır. Ama bazı devrimcilerin anayasa düşüncesi ve Fransız devriminin anayasa pratiği arasındaki önemli sapma da işte bu anayasa güvencesi (insan haklarının güvence altına alınması) ve hukuksal etkinliği noktasında ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de o dönemdeki anayasacılık, hakları güvence altına almak amacıyla yasaya aşırı güven duyan "yasamerkezcilik" (S. Rials) tarafından "genel irade ifadesi" (DDHC, madde 6) yasaya tanınan bir tür kutsallıkla bozulmuştur. Siyasal açıdan karışık bir dönemde bazı Girondin milletvekillerinin ve Condorcet'nin (yurttaşları anayasa muhafızları olarak ön plana çıkarması) anayasal güvenceyi kurumsallaştırmak amacıyla aydınca girişimleri başarısızlığa uğramıştır, öyle ki anayasa yönlendirilen bir aygıt olarak kalmış ve ABD'de elde etmeyi başardığı "Yüce yasa statüsü" (L. Jaume) alamamıştır.

Amerikan ve Fransız devriminin incelenmesinden çıkan sonuca göre bunlar, daha önce ayrı olan anayasanın siyasal ve hukuksal kavramlarını birleştirmeyi başarmıştır. Anayasa hukuksal bir kavram olur çünkü legal ve illegal arasındaki ayrımı gerçekleştirir ama aynı zamanda da siyasal bir kavramdır; çünkü Devletin gücünü örgütler ve sınırlar. Niklas Luhmann'ın dediği gibi "Şimdi anayasa, aynı zamanda bir Devletin siyasal yapısını belirleyen hukuksal bir metin gibi düşünülüyor." Böylece hukuk ve siyaset, anayasa ve anayasacılık birleşir. Daha sonra göreceğimiz gibi anayasacılık ve anayasa yakınlaşması yeniden tartışma konusu olacaktır.

Fransız devriminden sonra anayasa ve anayasacılığın ayrışması

Avrupa anayasacılığı Jakoben ve Bonaparte geleneklerinin etkisindeki Fransız devriminin anayasa çalışmalarından sonra ikili bir meydan okumayla karşı karşıya kalır: anayasa ve halk egemenliği uzlaşması ve devrimci anayasacılığa karşı tepki gösteren Hegel'in saldırısı. Bu iki meydan okumanın ortak noktası anayasa ve anayasacılık arasında bir kopma olayına neden olmalarıdır.

Benjamin Constant ya da norm-anayasa ve anayasacılık arasındaki kopuş. Anayasacılık demokrasinin gelişmesi sırasında yeni bir işlevle zenginleşir: çoğunluğun zorbalığına karşı mücadele etmek. Fransız devriminin tartışmaya açtığı konu halkın egemenliği ve halkın özgürlüğü arasındaki potansiyel karşıtlıktır: halkın egemenliğinin, onu getirenlerin eline geçmesi nasıl engellenecektir? Amerikan devrimi aktörlerinin en önemli düşüncesi olan bu sorun (bkz. *Federalist*) Fransız devriminin bazı uyanık aktörleri tarafından sahiplenilmiştir kesinlikle. Bununla birlikte Fransız Devrimi'nin "başarısızlığı" gibi gördükleri şeyi irdeleyen bazı liberal düşünürler tarafından daha sonra kavramsallaştırılmıştır bu

düşünce. Avrupa'da anayasacılığı yenileyen bu sonuncular arasında en önemli isim Benjamin Constant'dır; Constant kuralcı anayasa anlayışıyla siyasal anayasacılık arasındaki ayrılığı ilk teşhis eden yazardır.

Constant'a göre Modernlerin özgürlüğü huzurlu bir özel bağımsızlık keyfinde yatar. Dolayısıyla iyi bir anayasanın amaçlarından biri bu bireysel özgürlük keyfini güvence altına almak olmalıdır. Bu güvence yöneticilerin her zaman mümkün olabilecek keyfi tavırlarına karşı bir korumadan başka bir şey değildir. Ona göre anayasa "otoriteye sınır koyduğuna göre bir kuşku belgesidir". Ama öte yandan da apolitizmin getireceği tehlikelerin de farkındadır: "Modern özgürlüğün tehlikesi, özel bağımsızlığın keyfine dalan ve özel çıkarların peşine düşen insanların siyasal iktidarı paylaşma hakkından kolayca vazgeçmemeleridir" (*De la liberté des Anciens et des Modernes*). Dolayısıyla anayasanın öteki amacı oy hakkı, basın ve toplantı özgürlüğünü tanıyarak siyasal yaşama katılımı örgütlemektir. Siyaset felsefesinin bu çifte aksiyomundan anayasa kavramı için sayısız sonuç çıkar.

Bunların birincisi niteliğiyle ilgilidir: doğrulayıcı ve bildiricidir ve pozitivist öğretinin öne sürdüğü gibi kurucu değildir. Sadece "insanın her türlü topluluktan bağımsız hakları olması dolayısıyla toplumdan daha eski olan bireyin haklarını bildirir" (*Fragments*, VIII, 8). Bu sonuçlardan ikincisine göre anayasanın tek içeriği "özgürlük ilkelerinin tümü"dür yani *anayasal ilkeler* bütünüdür. Özgürlüğü güvence altına alan bu ilkeler arasında basın özgürlüğü, devlet görevlilerinin ve yardımcılarının sayısız ve bağımsız bir temsil sorumluluğu (*Principes de politique*, böl. XVIII) ve ayrıca "keyfi tutuklanmama, doğal yargılayıcıların dikkatsiz yargılamaması, geriye doğru işleyen yasalarla ve başka birtakım önemsiz ilkelerle mağdur olmama güvencesi vardır" (*Des réactions politiques*). Bu ilkelerin yer aldığı listenin sonu gelmez tabii ki, dinamik bir anayasa vizyonuna uygun olarak toplum geliştikçe gelişebilir. Bundan çıkan sonuca göre Constant'ın anladığı şekliyle anayasa biçimsel bir yapı yani yazılı bir belgeye konmuş özel bir yasa değildir. Constant sözgelimi anayasa ihlalinden çıkarılabilecek *maddi* bir anayasa tanımı önerir (*Fragments*, VIII, 11). Bu anlayış ünlü formülünde mükemmel biçimde özetlenmiştir: "Anayasa bir halkın güvencesidir: dolayısıyla özgürlüğe bağlı olan her şey anayasaldır ve gene dolayısıyla ona bağlı olmayan hiçbir şey de anayasal değildir." Bir başka deyişle anayasal bir yasada, kurallar dışında yer almasına rağmen bazı ilkeler daha az *anayasal* değildir. Buna karşılık kuralcı anayasa (anayasa metni) maddi anlamda anayasal olmayan ve yanlış bir anlayışla "tamamen kutsal" tanınan, tamamen "mevzuata dayanan" ya da "yönetimsel" düzenlemeler içerebilir (*Fragments*, VIII, 11). Anayasa Konseyinin (ya da öteki Mahkemelerin) Cumhuriyet yasaları tarafından tanınan temel ilkeler, bütünüyle standart yasalardan alınmış anayasa ilkeleri üstüne öğretiyle yargılandığı taktirde böyle bir yorumun güncel olduğunu söylemek mümkündür.

Nihayet, son sonuç, anayasa aynı zamanda bu ilkeleri güvence altına almaya yönelik bir mekanizmalar bütünüdür. Constant özellikle insan topluluklarının koruyucu ilahileri olan mevzuatların ve "biçimler"in önemi üstünde durur. Günümüzde liberal anayasanın *etkinliği*'yle ilgilendiği söylenebilir çünkü bireysel özgürlüğü, "bireysel özgürlüğe sürekli tecavüz edilmiştir" (*Principes de politique*, böl. XVIII), güvence altına alan anayasaların varlığına rağmen Fransız devriminden ders çıkarmıştır. Dolayısıyla anayasaya karşı suçların ya da tecavüzlerin engellenmesi yollarını düşünür. Bu nedenle anayasa ilkelerini daha iyi korumaya yönelik mekanizmalar ve kurumlar önerir. En bilinen ve en ilginç kurum ünlü "tarafsız iktidar" ya da "Constant'a mal edilen "koruyucu iktidardır. Hakemlik eden bu iktidar anlayışının kaynağı anayasa sistemi mantığının empoze ettiği bir gerekliliktir. Sadece tek bir iktidar tanıyan ve çatışma riskini saf dışı eden monarşik yönetimde olup bitenlerden farklı olarak özgür anayasalardaki aktif ve eşit iktidarların birlikteliği siyasal çatışmaların bir kaynağıdır. Bu iktidarlar arasındaki mücadele kaçınılmaz biçimde yer alır orada çünkü "özgürlük mücadeleleri kendiliklerinden durulmaz ve savaşçılar birbirlerinden uzaklaştırılmadıkları taktirde özgürlük teslim olur" (*Fragments*, VIII, 4). Böylece "tarafsız" iktidar, "aktif iktidarlar" (yasama gücü ve icra gücü) arasındaki çatışmaya hakemlik edebilecek üçüncü bir "otorite" (iktidar değil) olarak gerekli olur.

Sonuç olarak Benjamin Constant anayasacılığın en önemli sorununu çözebilmek için anayasal "kod"a ve "anayasal yasa"ya güvenmez artık. Çözümü anayasal ilkeler ve bunların olağanüstü bir otorite tarafından korunması arasındaki uyumlu bağlantıda yatar. Onun yapıtlarının önemi hukuk normu olarak anayasa ve iktidarın sınırlanması biçimi olarak anayasa arasındaki ayrılığın liberal bir düşünür tarafından bilinçlenmeyi gösterdiğinden önemlidir.

Hegel'e göre anayasa ve anayasacılık arasındaki kopma. Alman filozof Constant'dan farklı olarak sadece norm-anayasayı değil "kurumsal" bir anayasa anlayışına dayanarak anayasacılığı da dışlar o. Benzer düşünceleri paylaşan bu iki çağdaş düşünürden her biri gene de farklı sorulardan hareket eder. Liberal bir anayasanın gerçek güvencesinin araştırılması Constant'ın siyasal düşüncesinin temelini oluşturur; buna karşılık Hegel modern Napoléon imparatorluğu tarafından yenilgiye uğratılan yaşlı Alman İmparatorluğunun çöküşünün incelenmesiyle başlatır anayasa düşüncesini. *Almanya Anayasası* adlı denemesinde Devletin eksikliğinin sakıncaları üstünde durur ve yeni bir Makyavel olarak Almanya'yı yeniden gerçek bir Anayasaya yani güçlü bir Devlete kavuşturmak ister. Kant sonrası idealizme ve Fransız devriminin rasyonalist ve tarihi hesaba katmayan evrenselciliğine karşı, kendisine göre Devleti sadece bireysel özgürlüğün sunağında kurban eden anayasacı vizyonu aşmak ister. Bu nedenle de *rule of law*'ın ve toplum sözleşmesi teorilerinde yatan bireyciliğin iki tipik düşüncesini tartışmaya açar. Devrimci Fransız anayasaları (kuralcı anayasa anlayışı) anlamında *Konstitution*'u "Devlet örgütlenmesi" (siyasal ya da "kurumsal" anayasa) anlamında *Verfassung*'la karşıtlaştırarak egemen anayasacı düşünceden ayrılır.

Hegel sitenin yurttaşlardan önce geldiğini ve üstün olduğunu öngören düşüncelerini aldığı Eskilerin (her halükârda Aristoteles'in) siyasal düşüncesini modernleştirmek ister. Bu açıdan Hegel, kendi anayasa kavramını belirleyen Devlet anlayışını ortaya koyar. Bobbio'nun dediği gibi "Organik olarak devlet, örgütlü bir şeydir ve devletin örgütlenme ilkesi de tabii ki anayasadır" (s. 135). Devletin anayasası, siyasal yapı kaçınılmaz biçimde *halkın anayasası*'dır çünkü devlet halkı organik bir bütün haline getiren kişilerüstü bir kurumdur. Hegel'de anayasa kuralcı yapıya değil siyasal örgütlenmenin gerçek yapısına denk düşer (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*). Devlet dedikleri soyutlamayı somutlaştırır. Hegel'in bu bağlamda söylemek istediği anayasanın bir halkı, üstün etik bütünlük olan devlet aşamasına getiren yapı ya da farklılaşmış yapılardan oluşan bütün olduğudur. Bir başka deyişle Hegel'e (siyasi) göre anayasa devletin birliğinin "biçim"i ya da ilkesidir.

Bu *devlet yapısı* egemenliğin iki biçimini, iç ve dış biçimini barındırır. İç versiyonunda siyasal yapı "devletin örgütlenmesi ve kendisine göre örgütlü yaşamının sürecidir (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*) ve devletin etkinliğini engelleyen bir bütün ya da yöneticiler ve aşılması gereken "engeller" karşısında bir korku ve çekinme olamaz (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*). Hegel'e göre "bir anayasada önemli olan, onu oluşturan güçlerin ayrı olması ama aynı zamanda da özgürlükleri içinde onları kendi aralarında birbirlerine bağlayan tek bir amaca yönelmeli, daha da önemlisi tek bir organik bütün oluşturmalarıdır" (*Raison dans l'histoire*; Fr. çev.). Halkın ayrılmasının ve bütünleşmesinin iç yapısına özgü iki gereklilik böyle ortaya konmuştur. Anayasa böylece bu farklı toplumsal grupların bölünmesini yansıtır-aynı zamanda yönetenler ve yönetilenler arasındaki bölünme ve farklı toplumsal gruplar arasındaki farklı güçlerin dağılımı-. Ama toplumsal bölünmenin açınlayıcısı anayasa aynı zamanda bu toplumsal grupların kabul edilmesinin de vektörüdür. Kaçınılmaz biçimde ayrılmış (ayrılmaları desteklendiği taktirde devletin birliğine zararlı olabilecek) grupları karıştırır. Anayasa bireysel özgürlüklerin güvencesi olmak şöyle dursun, toplumsal bütünlüğün üyelerinin birliği ilkesidir ya da sivil toplumun ("dış devlet") kendini aşmasının ve devletin ileri aşamasına ulaşmasının bir aracıdır.

Ama bu anayasanın bir de uluslararası (dış) yüzü vardır: bireysel özne olan devlet kişiliğini ötekiyle yani öteki devletler olan dış güçlerle yüz yüze gelmesiyle gösterir. "Bireysellik olarak özel bir birimdir ve öteki birimlerle ilişkiye (çatışmaya) girer (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*). Böylece etkin olan farklılaştırma ilkesini devlet bireyselliği formasyonu içinde, Milletler Cemiyetinin oluşturduğu heterojen siyasal birimle-

rin birlikteliği içinde gösterir. Ve zaten halk da anayasaya bağlılığını öteki devletlerle kaçınılmaz biçimde yüzyüze gelmesiyle gösterir. Buradan çıkan sonuca göre bireylerin "bu özsel bireyselliği, devletin bağımsızlığını ve egemenliğini koruma ve sürdürme görevi vardır" (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*). Yurttaşlar topluluğuyla (halk) bu özsel bağ Hegel'in kurumsal anayasa kavramına katılımını açıklar: anayasa ahlaksal-siyasal (devlet gibi) bir kategoridir ve aynı zamanda da halkın anlayışına dayalı hem tarihsel hem de yaşayan bir gerçekliği tanımlar. "Halkın anayasası, dini, sanatı ve felsefesiyle birlikte ya da en azından bunların yansımaları ve düşünceleriyle genel olarak kültürünü [...], tek bir özü, tek bir düşünceyi oluşturur" (*Leçons phil.de l'hist.* Fr. çev.).

Buradan devrimci (anayasacı) anlayışa göre iki önemli değişiklik çıkar. Öncelikli olarak anayasanın varlığının temel unsuru olarak halkın düşüncesine önem verilmesi Hegel'i bir anayasa yaratabilecek kurucu iktidarın varlığını yadsımaya götürür (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*). İkinci olarak bu "organik" anlayış anayasayı var olması gerekenin öğütlenmesinden çok varolanın tanımlanması durumuna getirir. Yurttaşların gerçek duygularının yansımasıdır ve arzuları olması gereken şeylerin emredilmesi değildir. Bir başka deyişle, "zihniyet"ini yansıtması gereken halka özgü bir şey olarak kabul edilir. Dolayısıyla "her halkın kendisine uygun ve kendisiyle uyumlu bir anayasası olduğuna inanan" (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*) Hegel Aristoteles ve Montesquieu'yü taklit eder. Dolayısıyla anayasa yöneticilerin gücünü kısıtlayan bir kural (ya da kurallar bütünü) olmaktan çok devlet ve siyasal topluluk arasındaki bir uyumun ifadesidir. Böylece anayasanın etkisi anayasa (hukuk) normlarının devlete özgü bir yaptırımından çok halkın kabulüne bağlıdır. Bir anayasa halkın anlayışına uygun olduğu için *gerçek*'tir.

Hegel mirası. Hukuk normlarına göre siyasal gerçekliği ön plana çıkaran anayasanın bu Hegelci anlayışının Almanya'da sol ve sağ Hegelciler tarafından sürdürüldüğü bilinir. Birinciler arasında (yani Marx ve Marksistler) Ferdinand Lassalle ünlü konferansında "bir anayasanın özü" konusu üstünde durmuştur. Böyle bir anayasa ulusun zihniyetini öteki yasalara esinleyen bir güç ama aynı zamanda da varlığı sadece basit olasılığa değil gerekliliğe bağlı tartışılmaz bir *ilke* olarak tanımlanır. Bu anayasal *gereklilik* bundan böyle Marksist terimlerle tanımlanmıştır; "belli bir toplumda" yani ulus içinde "var olan gerçek güç ilişkileri"nin ifadesidir. Birey ve siyasal olması gereken-birey arasındaki yakın ilişkiye tanıklık eden bu gereklilikten anayasa metninin, dolayısıyla tartışmalı siyasal gerçekliğin saf ve basit biçimde yazıya geçirilmiş hali gibi kabul edilen anayasa normunun rölativize edilmesi çıkar. Böylece siyasal anayasadan "hukuksal anayasa"ya geçiş "gerçek güç ilişkilerinin bir kâğıda geçirilmesiyle" eş anlamlı olur. Bu anayasa yazısı "hukuk, siyasal kurumlar" olan bu güç ilişkilerini dondurur; dolayısıyla "bunlara saldıran herkes cezalandırılır". Ama yazılı anayasa hukuku, hukuksal yapıyı her an değiştirebilecek siyasal gerekliliğin demir yasasına boyun eğmiştir. Her kurumsal hukuk anlayışı gibi Marksist hukuk anlayışı da ilerlemecidir ve hukuk normu karşısında siyasal gerçekliği ön plana çıkarır. Anayasa normunu sadece ekonomik ve toplumsal ilişkilere bağlayarak Hegelci projeyi radikalleştirir.

Sağ Hegelciler de, tersine, Ustalarının diyalektik düşüncesini otoriter bir yöne çekerler. Anayasayı "Bir devletin global siyasal yaşamının yasası" (Rudolf Smend) olarak tanımlayarak anayasacılığa karşı siyasal düzeni ön plana çıkarırlar. Bu kurumsal anlayış siyaset aracılığıyla tanınabilen siyasal varlık (*Sein*) ve hukuksal anayasanın olması gereken-varlık (*Sollen*) arasındaki hukuksal pozitivizmin çizdiği radikal karşıtlığın geçerliğini anayasa bağlamında şiddetle reddeder. Siyasal gerçekliğin anayasa fikrinin bütünleyicisi olduğunu düşünür. Bu akımın en önemli temsilcisi Carl Schmitt anayasayı "siyasal bir karar"ın sonucu olarak tanımlar. Kurucu güce ait olan bu kararın amacı halkın "siyasal birliğinin biçim ve türü"nü oluşturmaktır (*Théorie de la Constitution*, Fr. çev., böl. III, 1). Özetle anayasa devleti oluşturur. Aristoteles, Montesquieu ya da Hegel'de görüldüğü gibi bu anayasal otodeterminasyon mutlaka liberal olması gerekmeyen, bir halkın ya da tarihinin anlayışına özgü bir devlet örgütlenmesi biçimine açılabilir.

Bununla birlikte Schmitt, bireyciliğin diyalektik olarak aşılması girişiminde liberal düşün-

ce dönemlerini korumaya çalışmış olan Hegel'den farklı olarak Hegelci düşünceyi otoriter ve karşı devrimci bir biçimde radikalleştirir. Devletin bireyler üstündeki egemenliği aracı topluluklarla yaygınlaştırılmamıştır ya da güçlerin gerçek ayrılığıyla yansımamıştır ve bu arada sivil toplum da anarşiyle bir tutulmuştur. Üstelik toplumun kolektif yaşamının önemli dönemlerini-savaş ya da savaş tehdidi- ön plana çıkaran karar ağırlığına sahip bu anayasa anlayışı anayasacılığı bütünüyle inkâr eder ve hikmeti hükümeti sürekli biçimde hukuk normunun üstüne çıkarır. Locke gerçek bir liberal olarak "ayrıcalığı" daraltmak ve sınırlamak, "anayasallaştırmak" isterken Schmidt tersine, mutlak gücü elinde bulunduran bir liderin kendi başına karar alabilmesi olgusunun anayasal ağın tüm kıvrımlarına nüfuz edebilmesi için bütün kısıtlamalardan kurtarmak ister.

Anayasa ve anayasacılık arasındaki kopuşa tanıklık eden anayasal öğreti ve uygulama

Anayasal uygulamada kopuş. Norm-anayasa iki önemli yeni olay karşısında çaresiz gözükür: doğrudan demokrasinin ortaya çıkışı ve toplumsal devletin doğuşu.

Avrupa'da 1848 devrimi halkın oy hakkı uygulaması içinde yer alan demokratik diktatörlük tehlikesini açığa vurarak halkın *gerçek* egemenliği sorununu tartışmaya açar. Böylece anayasacılık ve halkın *gerçek* egemenliği arasındaki ilişki tartışmalıdır. Anayasacılığın anayasal mekanizmaları anayasanın bireyleri (ulusun üyeleri) iktidarlara karşı koruma düşüncesini hayata geçirmek amacıyla yaratılmıştır. Oysa demokrasi bireysel özgürlükler için tehlikeli olabilecek oy hakkının getirilmesiyle gerçekleşir: *plebisit tehlikesi*. Bu tehlike kesinlikle siyasal ve hukuksaldır. Önce anayasaya göre sürekli güncelleştirilebilen halk iradesinin üstünlüğüyle ortaya çıkar ve halkın oy hakkını Anayasanın üstüne çıkarmaktan ibarettir. Anayasacılık ve halk egemenliği arasındaki potansiyel çatışma önce halkın (çoğunluk) yürürlükteki anayasaya bağlı olup olmadığının ya da istediği gibi ortadan kaldırabileceğinin veya değiştirebileceğinin bilinmesi sorusuna ilişkin olarak ortaya çıkabilir. Son tahlilde sorun hem liberal hem otoriter bir anayasayı anayasal olarak getirip getiremeyeceğinin bilinmesidir. Bu son durumda çoğunluğun kararı biçiminde anlaşılan egemenlik mantığı anayasanın liberal (anayasacı) mantığını yok edecektir. Anayasacı yorum anayasal demokrasinin kuruculuk döneminde halkın kuruculuk gücünün uygulama alanını kısıtlamayla ilişkilidir.

Bununla birlikte halkın iradesi ve anayasa arasındaki çatışma kurucu iktidarın rastlantısal uygulanma sorununu aşar, özellikle gündelik siyasal yaşamla ilgilidir. Bir demokraside anayasacılığın temel ilkelerinden biri siyasal partilerin *çoğulculuğu*'na saygı göstermektir. Devletin siyasal çoğunluk-parlamenter (parlamenter demokrasi) ya da başkanlık sistemine dayalı (icracı demokrasi) - tarafından yönetilmesinin anayasanın bozulmasına ve çoğulculuğun temel ilkesinin ortadan kalkmasına neden olmaması için ne yapmak gerekir? Bu açıdan siyaset felsefesi "anayasa adaleti" adına siyasal partilerin eşit bir dağılım içinde örgütlenmeleri ya da "siyasal otoritenin örgütlenme ve siyasal otorite bağlamında eşit bir rekabet biçimi" talimatını verir (Rawls, *Théorie de la justice*, Fr. çev., s. 263). Bir başka deyişle siyasal katılım ve siyasal temsil ilkesi (ve aynı zamanda parlamenter ilke) siyasal anayasacılık temeli ilkelerine aittir.

Anayasa mühendisliği norm-anayasayı güncelleştirmek ve ona anayasacı bir anlam vermek için çoğunluğun potansiyel istismarlarına karşı azınlık haklarını korumaya yönelik (yani azınlık partilerini çoğunluk partilerine karşı koruma) önlemler alarak ve bu önlemlere uyulmasını sağlayacak hukuksal teknikler ekleyerek anayasanın içeriğini güncelleştirmiştir. Bu teknikler içinde en belirgin özellikli olanı kesinlikle anayasayı, çoğulcu demokrasi anlayışı gereği siyasal çoğunluk iradesine egemen kılma (anayasacılığın temel ilkeleri) düşüncesine denk düşen yasaların anayasallığının denetlenmesidir (H. Kelsen). Bu açıdan bakıldığında bu hukuksal denetim azınlıktaki siyasal partileri çoğunluk parti ya da partilerinin olası baskı riskine karşı korumaya yönelik hukuksal silahlardan biridir. Ama aynı zamanda şu da bilinir ki anayasanın sadece yargıç tarafından korunmasının genellikle, sözgelimi acil durumlarda siyasal eyleme göre pek etkili olmayan, hukuksal etkinliğe özgü sınırları vardır.

Demokraside plebisit tehlikesi dışında Tocqueville sosyolojisi anlamında *çoğunluk* zorbalı-

ğı riski de vardır. Bu risk *toplumsal güç*'ün, demokraside geleneksel güçler (kamu erkleri) kadar önemli olan "kamu gücü"nün varlığından gelen tehlikeyi belirtir. Tocqueville bu bağlamda özellikle toplumsal konformizm tehlikesi görüyordu: daha az fark edilebilir olduğundan anayasacılık tarafından daha az tehlikeli bulunan. Bugün şu soru sorulabilir: gerçek tehlike halkın gücünün halkın zorbalığına dönüşebilmesi olasılığı var mıdır... "Tartışma yoluyla" bir yönetim için mücadeleden doğan liberal anlamda kamuoyu bugün yeni ifade biçimleriyle saptırılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. İfade özgürlüğü "tartışma yolu"yla sürekli yönetimin simgesiydi ve temsil ilkesiyle birlikte anayasacılığın belirgin özelliklerinden biriydi. Oysa görsel işitsel medyaların ortaya çıkması ve güncel egemenlikleri, heyecan ya da tutkunun yerine aklı getirerek bu tür yönetimi tehdit etmeye başlamıştır. Medyaların gücünün kamuoyunun gücünün niteliğini bile bozabildiği ve demokrasinin en katılımcı biçimlerini desteklediği söylenebilir. Medyatik gücün kamuoyu gücünün yerini almasının önemi icracı demokrasinin üstünlüğünün yöneşen hareketiyle rastlaşmasıyla daha da artmıştır. Modern devlete empoze edilmiş gerekliliklerin ağırlığı altındaki "itici güç devlet", parlamenter demokrasinin icracı demokrasiye dönüşmesi aynı zamanda "iktidarın kişiselleşmesi" noktasına varmıştır. Genel tartışma koşullarındaki bu değişim parlamentarizmin bazı biçimlerini ve anayasacılığın bazı klasik tekniklerini geçersiz kılma eğilimindedir.

Anayasacılığın bir başka sınırı onun temelini ve etkinliğini büyük ölçüde değiştiren *toplumsal devlet*'in ortaya çıkışından gelir. Toplumsal-siyasal tarih açısından değerlendirilen liberal anayasa devlet ve sivil toplum (Hegelci anlamda) arasındaki ayrımın ortaya çıkışına tanıklık eder. Devlet gücünü sınırlamakla yetinmesinin nedeni toplumun, liberal-bireyci modele göre kendini yönetmek zorunda olmasıdır. Dolayısıyla bireysel girişimlerin gerçekleşmesine ve kamusal alan ve özel alanın belirgin biçimde ayrılmasına olanak veren liberal devletin hukuksal enstrümanlardan birini oluşturur. Oysa anayasanın dış önvarsayımları toplumsal dönüşme ve sanayi devrimiyle yeniden tartışmaya açılmıştır. Hegel ve Marx'ın gösterdikleri gibi "iktisadi güçler" insan özgürlüğünü ve onurunu siyasal güçlerden daha fazla tehdit ederler ve liberal özgürlüğün eşitsizlikçi mekanizması eşitlik ve özgürlük arasındaki dengeyi bozar. XIX. yüzyılın ortasında "toplumsal sorun" sadece bireysel özgürlüklerin güvencesi olmayan, aynı zamanda da kapitalist toplumun ve sanayi toplumunun kurbanlarına yardımlar sunan *toplumsal* devlet olan devletin doğasını değiştirir. İnsan haklarından sonra toplumsal haklar gelir ve bu haklar farklı nitelikte alacak-haklardır çünkü bir vazgeçme zorunluluğu değil ama devlet müdahalesi zorunluğu getirir.

Burada kaba hatlarıyla çizilen toplumun temel gelişiminin sonuçları iki çeşittir: birincisi "anayasacı" ya da "liberal" anayasa etkinliğini ya da düzenleyici gücünü yitirir çünkü özellikle iktisadi ya da mali gücü denetlemek için değil siyasal gücü kısıtlamak için tasarlanmış ya da "donanmıştır". Oysa bu siyasal güç artarsa "klasik" anayasa gerçekçilikten yoksun olması nedeniyle boşluklar gösterir ve iktidarın (hukuksal yapı) görünümünden çok gerçek ya da hakiki (bütünlüğü içinde iktidarlar) yerini düşünürler. İkinci olarak iktisadi müdahaleciliğin sonucu olarak, eskiden ilke olarak yasak ya da sınırlı olan devletin özel alana karışması neredeyse normal hale gelir ve özel meşru güvenceler gerektirmez artık. Nihayet devletin amaçlarının "maddi" gelişmesi nedeniyle anayasa düzenleyici işlevini büyük ölçüde yitirir çünkü sosyal devletin işleyişi anayasa hukukundan çok idari hukuka dayanır (D. Grimm). Devletin eskiden dokunulmaz kabul edilen haklara müdahalesini sınırlamaya yönelik öğretisel ve hukuksal çabaya rağmen sosyal devletin yeni müdahalesinin yapısı hukuk ve anayasa etkinliğine sınırlar empoze eder. Sözgelimi "himayeci" denen devletin etkinliğini hukuksal olarak sınırlamak "jandarma" denen devletin etkinliğini sınırlamaktan zordur. Hakların güvencesi olma bağlamında birincisi "geriye dönüşlü ve düzenli biçimde" etkili olur ve etkinlik türü hukuksal norm tarafından, norm altındaki klasik bir özel olgu işlemi aracılığıyla rahatça kabul edilebilir. İkincisi, tersine, sosyal yükümlülük işlevi içinde "ileriye yönelik ve genel biçimde" (D. Grimm) etkili olur ve özellikle bir gerçekleştirme amacına dayalı bu ikinci tür etkinlik hukuksal mantık işleminden kısmen kaçar.

Toplumsal sorunun siyaset sahnesine girme-

sinin ikinci sonucu modern anayasaların *içeriği*'nin değişmesidir. Bunlar artık yeni toplumsal haklar ve "çağımızda özellikle gerekli olan" ilkeler içerirler (1946 Fransız anayasasının önsözü). Düzenlemeleri tamamen *örgütsel* ve "negatif" sorunları çözmeye yönelik liberal anayasaya karşıt olarak sosyal anayasa "pozitif ve maddi nitelikli" sorunların çözümüne yönelik düzenlemeler içerir. Modern anayasaların programla ilgili ya da "ideolojik" işlevini belirtmek amacıyla "program-anayasalar"dan söz edilmeye başlaması bu döneme denk düşer. Ama anayasanın içerik ve işlevindeki bu önemli değişiklik hukuksal engellerle karşılaşır. Bunlar arasında anayasanın içeriğinin değişmesi hukuksal olma iddiasında olan ama belirsiz kuralcı özellikler taşıyan düzenlemelerle dolu bir metnin etkinliğini yitirmesi anlamına gelir. Bu gelişmenin sonucu anayasanın siyasal gücün siyasal etkinliğini global biçimde yönetemeyeceğidir: etkinliğini ve görkemini yitirir. Böylelikle sosyal devletin ortaya çıkışının sonucu anayasa "anayasacı" olmayan bir işlev yükleyerek anayasacılığın egemenliğini sınırlamak olmuştur.

Antianayasacı anayasal pozitivizm anlayışı. Hukuksal (anayasal) öğreti demokratik ve endüstriyel devrimlerden çıkmış yeni siyasal ve toplumsal gerçekliği görmezlikten gelmemiştir. Ama bundan kötü bir sonuç çıkarmıştır: tamamen hukuksal bir anayasa anlayışı içine kapanmak ve böylelikle anayasayı anayasacılıktan ayırmak. Gerçekten de egemen hukuksal öğreti hukuksal anayasa metnini tanır ve anayasayı kamu erkleri içindeki ilişkileri ve kamu erkleriyle bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen bir "hukuk kuralı" olarak tanımlar. Bu pozitivist hukuk anlayışının özelliği iki alanı, hukuk ve siyaset alanını radikal biçimde ayırmaktır. Hukuksal yasalar ve siyasal yasalar.

Buradan çıkan sonuca göre anayasa düşüncesi "hukuk normu"nun hukuk sunağında kurban edilmiştir. Bu, en tutarlı hukuk ve anayasa kuramcısı kabul edilen Hans Kelsen'de çok belirgindir. Kelsen hukuk bilimini özerkleştirme isteğiyle pozitivist anayasa vizyonunu "yasa" ya da "hukuk normu" olarak radikalleştirir. Özel bir mevzuatla revize edilebilen hukuk normlarından oluşmuş çok özel ve çok önemli bir belge olan *kuralcı* anayasa ile genel hukuk normlarının yaratılmasına ilişkin kurallar içeren maddi anayasayı ayırır. Kelsen, sadece bu maddi anlayış içinde, neredeyse hiç istemeyerek bir yurttaş hakları ya da insan hakları veya güçlerin ayrılması listesini dahil etme olasılığını (gerekliliğini değil) kabul eder. Bu iki tanımdan hiçbiri anayasanın siyasal işlevini dikkate almaz ve her biri kuralcı görüşü yansıtır ki bu görüşe göre anayasa, geçerliliği tümdengelimli-varsayımsal temel bir norma dayanan hukuksal bir normdur. Hukuk sistemi gözlemcisi tarafından ortaya konan bu temel normun "Hükümdarın keyfi" gibi bir içeriği de olabilir ve dolayısıyla yöneticilere tam yetki verme anlamına da gelebilir.

Bu tür bir pozitivist anlayış, bu durumda anayasacılığın zıddı olur çünkü sonuçta her türlü devlet statüsünü anayasal bir yasa içinde şifrelenmiş ve tüm öteki yasaların üstünde hukuksal bir "değer"le donanmış anayasa olarak kabul eder. Böylece herhangi bir otoriter devlet başkanı sözgelimi siyasal etkinliği tek bir partiye veren (1977 Sovyetler Birliği anayasasının 6. Maddesi) tamamen yalan inanç açıklamalarını ya da otoriter (ve o kadar iki yüzlü olmayan) düzenlemeleri anayasaya uygun gösterebilir. Dolayısıyla anayasanın içeriği gerçek anlamda kendi niteliğine *kayıtsız* hale gelmiştir. Bu durumda sahte anayasaları ("otoriter" anayasalar) liberal anayasalardan ayırmak mümkün olmaz. Sözgelimi anayasa anayasacılıktan ayrılmıştır çünkü keyfiliğin sınırlanmasının bir aracı olduğundan devlet keyfiliğinin ifadesi durumuna gelmiştir (ya da daha doğrusu her an bu duruma gelebilir). Dolayısıyla kuralcı anlayış birçok bilim adamının bu arada Sartori'nin de tanımladığı gibi anayasa kavramının kuralcı anlayışının bir türevini yansıtır. Böylelikle hukuksal pozitivizm anayasal *telos* sorunu karşısında sessiz kalır çünkü bu siyasal soruyu metodolojik saflık (olguların ve değerlerin yargılanmasının ayrılması) ve özellikle de yasanın kendi içine kapanması adına feda eder. Ve böylece anayasacılık ilkesinde yatan çok önemli soruya yanıt vermeyi ihmal eder: "Bir anayasanın siyasal işlevi nedir?" (C. J. Friedrich).

Sonuç olarak, öyle gözükmektedir ki anayasacılık günümüzde entelektüel ve pratik olmak üzere ikili bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Öncelikli olarak kuramsal bir meydan okuma: anayasa bilimi ve modern siyaset *kuralcı* bir

anayasa kavramının kabul edilmesiyle ilgili bir meydan okumaya bağlı olmalıdır. Ama *kuralcı* anlayışlar olasılığını düşünebilmek için anayasadaki nesnellik unsurunun bulunması gerekir ve bu arada da bilginin öteki alanlarına bağlı tamamen etik ya da aksiyolojik (doğal hukuk) bir tanıma düşmemek gerekir. Tüm önemli anayasa-siyaset yapıtlarının gösterdiği gibi sadece siyasal tarih ve yaşam incelemeleri kurumsal anayasa kavramlarının çoğuna özgü eski bir düzen nostaljisini bir yana bırakırsak pozitivist anlayışın "anayasal nihilizm"inden ve bir tür "anayasal ahlak"tan kaçmayı sağlayabilen bu nesnellik unsurunu gösterebilir. Ama pratik bir meydan okuma daha vardır: kamusal alanın yeniden yapılandırılmasından doğan iktidarın yeni uygulama ve örgütlenme biçimlerinin ortaya çıkışı. İktidara karşı koruma biçimleriyle bu iktidarın değişmesinin at başı gitmeleri isteniyorsa anayasal demokrasiyi iktidarın-"icracı demokrasi", iktidarın kişileşmesi ve "medyalaştırılmış" biçimi-modern biçimleriyle uzlaştırmak gerekir. Ancak bu yeni biçimler karşısında siyasal iktidarı norm-anayasayla kısıtlayan anayasacılık kısmen güçsüz gözükür oysa tersine iktidarı ve yaygın biçimlerini kısıtlayacak anayasal (hukuksal ve siyasal) çözümler aramak ve bulmak zorundadır. Anayasacılığın belli bunalımı da yeni kurallar ve teknikler bulamamaktan kaynaklanmaktadır belki de.

► BOLINGBROKE, *A Dissertation on Parties* (1733-1734), *Works of Bolingbroke* içinde, ed. 1809, c. 3, s. 157. - BOBBIO N., "Sur la notion de constitution chez Hegel", *Annales de philosophie politique*, no. 12, 1980 (*Cahiers Vilfredo Pareto*, 1980), s. 133-144. - FIORAVANTI M., "Costituzione e Stato di dirito", *Filosofia politica*, no. 2, Kasım 1991, s. 324-350. - FRANKLIN J., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste* (1973), Fr. çev., Paris, PUF, 1993. - FRIEDRICH C. J., *La Démocratie constitutionnelle*, Fr. çev., Paris, PUF, 1958. - GRIMM D., "Entstehungs- und Wirkungsbedingungen des modernen Konstitutionalismus", GRIMM D., *Die Zukunft der Verfassung* içinde, Suhrkamp, 1991, s. 31-66. - JAUME L., "Garantir les droits de l'homme: 1791-1993", revue *Tocqueville*, 1993, c. XIV, no. 1, s. 49-65. - KELSEN H., *La Démocratie. Sa nature, sa valeur* (2. baskı, 1929), Fr. çev., Paris, Sirey, 1932. - Luhmann, N., "Verfassung als evolutionäre Errungenschaft", *Rechtshistorisches Journal*, 1990, s. 175 sq, (Fr. çev., *Droits*, no. 22, 1995, s. 130 ve devamı no. 23, 1996, s. 145 ve devamı). - MAC ILWAIN C. H., *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ythaca, Cornell Univ. Press, 1940. - MOHNHAUPT H., "Verfassung", BRUNNER O., CONZE W. & KOSELLECK R., *Grundgeschichtliche Begriffe* içinde, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, c. 6. - RAWLS J., *Théorie de la justice*, Fr. çev., Paris, Le Seuil, 1987. - RIALS S., "La question constitutionnelle en 1814-1815: dispersion des légitimités et convergence des techniques (Une grande étape du constitutionnalisme européen)", *Annales d'histoire des facultés de droit*, 1986, no. 3, s. 168; *La Déclaration des droits de l'homme*, Paris, Hachette "Pluriel", 1988, - SARTORI G., "Constitutionalism: a preliminary discussion", *American Political Science Review*, 56- 4, Kasım 1962, s. 853-864; *Théorie de la Constitution*, Paris, PUF "Léviathan", 1993. - STOURZH G., "Constitution: changing meanings of the term from the early 17th to the late 18th century", BALL T. & POCOCK J. G. A. dir., *Conceptual Change and the Constitution*, Lawrence, Univ. Press of Kansas, 1988, s. 35 ve devamı; *Neue Wege der Grundsrechtsdemokratie*, Viyana/Köln, Böhlau Verlag, 1989.

Olivier BEAUD
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Amerikan Devrimi; Common Law; Demokrasi; Egemenlik; Liberalizm; Yargıç.*

ANTİK KUŞKUCULUK
Pyrrhon ve Pyrrhonculuk

Pyrrhoncu kuşkuculuk İ.Ö. IV. yüzyılın ikinci yarısında Yunanistan'da ortaya çıkmış bir düşünce akımıdır. Adını, kurucusu Pyrrhon'dan alır, ve Pyrrhon'un tanınmasını öğrencilerinden Timon'un yapıtları sağlamıştır. Pyrrohonculuk, Timon'un ölümünden (İ.Ö. – 230) sonra ortadan kaybolur ve ancak İ.Ö. I. yüzyılda, eski bir Akademi üyesi olan, Arkesilaos ve Karneades'inkinden daha köktenci bir kuşkuculuk oluşturmak üzere Platon Okulu'ndan ayrılmış olan Ainesidemos sayesinde yeniden ortaya çıkar. Kuşkucu yönteme ilişkin en yetkin sunuşla, bir olasılıkla İ. S. II. yüzyılda yaşamış deneyci bir hekim ve Pyrrhonculuğun son ödünsüz yandaşlarından biri olan Sextus Empiricus'un yapıtlarında karşılaşılır. Pyrrhoncu felsefeciler, yöntemlerini insan deneyiminin çeşitli alanlarındaki araştırma olarak tanımlarlar. Onların

bakış açısına göre, bu araştırma, ne nesnesinin tanınmasına ne de böyle bir tanımanın olanaksız olduğu sonucuna henüz ulaşmamıştı. Oysa, Pyrrhoncular kimi konularda görüş bildirmeyi kabul etmezler ve yargının askıya alınmasıyla (*epokhe* / epoch) dile gelen kuşkucu bir tutum benimserler.

Pyrrhoncu kuşkuculuğun her türlü kuramsal düşünce karşısındaki bu eleştirel ve olumsuz niteliği göz önünde bulundurulduğunda, siyasete ilişkin geçişlerin tümden yokluğu hiç de şaşırtıcı değildir. Bu durum yine de yeni ve çağdaş çok sayıda bilginin eski kuşkuculara hem gizli hem de iyi tanımlanmış bir siyasal tutuculuk niteliği yüklemesine engel olmaz. Bu yorum, özellikle kılgısal denilen, Pyrrhoncunun gündelik yaşamındaki davranışlarında göz önünde bulundurduğu ve birçoğunun Sekstos Empeirikos'un yapıtlarında yer aldığı ölçütü sunan metinlerden kaynaklanır. Yunan düşüncesi siyasetle ahlakı birbirlerinden açık bir biçimde ayırmadığı için ve ahlak da eylem kuramları içerdiğinden eski felsefecilerin siyaset karşısındaki tutumları, geleneksel olarak eyleme ilişkin törel bakış açılarına bağlıdır. Oysa Yeniler, Pyrrhoncu ölçütü genellikle bir eylem kuramı ölçütüne göre çözümlemişlerdir ve bu nedenle de ona tutucu sonuçlar yüklemişlerdir. Burada amacımız, Pyrrhoncuların kılgısal ölçütünü incelemek, ahlak ya da siyaset kuramı oluşturmadığını kanıtlamak ve eski kuşkuculuğun özü gereği tutucu olduğu savını çürütmek olacaktır. Genelde, eylem üzerinde, özelde de siyasal eylem üzerinde kuralcı ve dizgeleştirilmiş kanılar içermemesi koşuluyla Pyrhhoncu kuşkuculuğun siyasal tutumların benimsenmesini dışarlamadığını savlamaktayız.

Kuşkucunun "kimi eylemlere girişirken ve kendini kimilerinden sakınırken" göz önünde bulundurduğu ölçüt, Sekstos'a göre görüngüdür (*phainomenon* / jainomenon) (*Pyrroneioi Hypotyposeis* ["Pyrrohoncu Tasvirler", *PT*], I, 21). Kılgısal sorunlar söz konusu olduğunda, bu, Pyrrohoncunun sıradan dört davranış ulamı [kategori] izlediği anlamına gelir; bu ulamlar, gündelik yaşamın görünümlerini: doğanın gösterimlerini, temel duygu durumlarının zorlayıcı gücünü, yerel yasa ve göreneklerin geleneğini ve kimi sanatların öğretimini tümüyle deneysel bir biçimde gösterir ve kodlandırır (*PT*, I, 23-24).

Eylemin rehberi olarak doğa kavramı Pyrrhoncuya kimi sorunlar çıkarmaz da değildir. Doğa, kesin olmayan bir şeydir (*adelon* / adhlon) ve bu niteliğiyle dogmatikçilerin bilimsel ve felsefi kuramlarının merkezinde bulunur. Sekstos, doğa kavramının açık olmadığını belirttiği ve bu doğanın var olduğunu ya da nesneleri algılamamızda belli bir rol oynadığını varsaymak için bir gerekçe bulunmadığı sonucuna vardığı Üçüncü Değişmece'de bu kavramın kullanımına saldırıda bulunur. Bununla birlikte, "nesnelerin doğası", "doğanın kesin olmayan şeyleri", "doğaları gereği iyi ya da kötü olan şeyler", "insanların doğası" ya da "hayvansı doğa" deyimlerine sık sık başvurduğu tartışma götürmez. Demek oluyor ki, Sekstos'un rakipleriyle aynı tuzağa düştüğü söylenebilir; çünkü bir doğanın varlığını önvarsaydığı izlenimi uyandırır ve bu nedenle de kavrama ilişkin bir çözümleme yapmak zorunda olduğu görünümü sunar. Böylelikle de dogmatiklerin çözülüşüne (*diaphonia* / diajwnia) katkıda bulunur.

Aslında, durum böyle değildir. Sekstos, "doğa" terimini felsefi anlamda değil, daha çok, kendiliğinden ortaya çıkan bir olguyu, bir görüntüyü ve dolayısıyla dogmatik sonuçlar içermeyen ve doğrulanma gerektirmeyen sıradan anlamı içinde kullanır. Pyrrohoncunun pratik bir rehber olarak doğanın buyurucu belirtileri üzerine söyleyeceği her şey, doğanın "duyarlılık ve düşünme yeteneğimizi sağlayan şey"i (*PT*, I, 24) oluşturmasıdır. Farklı tarihlerde kaleme alınmış birçok Yunan yazın metninde olduğu gibi bu bağlamda da, "doğa" adı ve "doğası gereği" belirteci yalnızca ve yalnızca gerçek olanı belirtir. Sekstos'un, bizlerin doğamız gereği duygu ve akıl taşıyan varlıklar olduğumuz yönündeki savı, gerçekten de var olan bir görünüşün betiminden başka bir şey değildir, bir başka deyişle insanlar söz konusu edilen yetkeleri ellerinde bulundururlar.

İkinci olağan kurala göre, kuşkucu kendi ilksel duygu durumu uyarınca hareket eder. "İlksel duygu durumu" terimi, Yunanca *pathe* / paqh sözcüğünü, bu sözcüğün türsel karmaşıklığıyla birlikte aktarmaktadır. Çünkü, Sekstos tarafından kullanımı, kısa süreli (*PT*, I, 13) ya da neredeyse sürekli (*PT*, I, 198), ruhsal olduğu (*PT*, I, 198) denli fizik (*M*, XI, 143), doğasının

karanlıkta kaldığı ve gerek etkilenen bireyde gerekse nesneler dünyasında yerel bir etmence devindirilen durumlara gönderme yapar. Bu duygu durumları "istençdışı" (*PT*, I, 19), "gerekli" (*PT*, I, 23), "usdışı" (M, XI, 143) ve "tartışılmaz" olarak belirlenmiştir. Bu terimlerin kesin anlamı, Sekstos'a göre her zaman bir ilksel duygu durumundan etkilenen kuşkucunun, ne bu ilksel duygu durumunun varlığını ya da kimliğini yadsıma seçeneği vardır ne de bu ilksel durumun buyurduğu eylemi denetleme olanağına sahiptir. Böylece, yiyecek yokluğu bir açlık *pathos*una yol açar; bu da dolayısıyla Pyrrhoncuyu yemek yemeye zorlar, aynı biçimde, bir susama ilksel duygu durumuna ulaşır ulaşmaz, kuşkucu su içecektir (*PT*, I, 22). Bu örneklerde, açlık ve susuzluk *pathes*i (*pathos*un çoğulu), bir başkasını değil de belli bir eylem yönünü: kuşkucuya yemeyip içmemekten çok, yiyip içmesi gerektiğini gösterdikleri için bir eylem ölçütü oluştururlar. Üstelik, kuramsal ve felsefi değil, kılgısal bir ölçüt gibi ele alınırlar; çünkü eylem yönlendiricisi olarak işlevleri buyurucu değil, görgüldür. Eğer kuşkucuyu sıcak basmışsa, sıcak bastığı olgusuna karşı çıkmayacak (*PT*, I, 13) ve paltosunu çıkarmada duraksamayacaktır. Ama bu eylem genelleştirilemez ya da evrenselleştirilemez; çünkü, bireysel ilksel duygu durumuna bazen otomatik bir biçimde verilen yanıttır ve ve doğası gereği, törel sonuçlar içermez.

Pyrrhoncu, ülkesinin geçerli ve törel geleneklerini kabul eder ve "dindarlığın bir nitelik, inançsızlığınsa bir hastalık olduğunu" desteklemeye hazırdır (*PT*, I, 24). Toplumun bir parçası olmak istiyorsa onun kurallarını izlemek zorunda olduğunun bilincindedir. Bir anlamda, kendi ülkesinin geleneksel kurumlarına boyun eğmek, Pyrrhoncu için kendi ilksel duygu durumlarına boyun eğmek kadar gereklidir. Çünkü, yurttaş olarak sitesinde yasa ve görenekleri kabul etmeksizin yaşaması seçeneği yoktur. Tersi durumda cezalandırılacak, acı duyacak ve dolayısıyla huzurunu yitirecektir; bu da kuşkucu yöntemin amacına ters düşer. Demek oluyor ki, Pyrrhoncu, sitenin göreneklerine karşı değil, bunlarla uyum içinde davranacaktır.

Eylemin son sıradan eylemi, kimi sanatların öğretimine ayarlıdır. "Sanat" (*technê* / tecnh) teriminden, Sekstos -en azından yalnızca ve yalnızca- güzel sanatları değil, çok sayıda sıradan mesleği anlar. Bu meslekler dogmatik tartışmalara konu olmadıkça, kuşkucu bunları uygulamaya, dolayısıyla etkin bir profesyonel olmaya onay verir. Pyrrhoncuyla metodik doktor arasındaki ünlü benzerlik (*PT*, I, 236-241), Pyrrhoncunun mesleğini nasıl uyguladığına ışık tutar: Kesin olmayan şeyler üzerine açıklama yapmaktan kaçınır, buna karşın görünüşe önem verir, çıkarsamalara güven duymaz ama anımsatıcı göstergelere duyarlıdır, dogmatik kavramları dogmatik olmayan bir biçimde kullanır, kısacası rakiplerinin düşüncesi için hassas ve gerekli olmayan öğeleri sürekli bir biçimde dışarlayarak hareket' eder. Sekstos'un bu sözcüklerle doktorluk mesleğini kendisinin nasıl uyguladığına ilişkin bir betimleme yaptığını anımsatıyoruz: Yöntem bakımından, tıbbın deneyci akımının bir doktoru değil de metodik okulun bir üyesi olduğu görüntüsü uyandırır.

Mesleki davranışa ilişkin kuşkucu anlayış, dikkate değer güçlükler sunar; bu, özellikle yol açtığı ve bu, ansiklopedi maddesinin konusundan uzaklaşmadan tartışamayacağımız özgünlük ve yaratıcılık söz konusu olduğunda geçerlidir. Öte yandan, Pyrrhonculuğun mesleki uygulamada metod okuluyla olan benzerlikleri sanatlarla sınırlı değildir; yaşama sanatına ilişkin bir örnek oluştururlar. Bu örneğin belli bir davranış esnekliği sağlayıp sağlamadığı ya da, tersine, çok katı olup olmadığını öğrenme sorunu, doğrudan Pyrrhoncu kuşkuculuğun törel ve siyasal düşüncesine ve özellikle de tutuculuk konusuyla doğrudan ilintilidir.

Kılgısal ölçüte göre hareket etmek, Pyrrhonculuğun bilimkuramsal bir yorumu uyarınca, doğanın ve Pyrrhoncu geleneğin görünümlerine ilişkin belli sayıda inançla ve Pyrrhoncu geleneğe göre davranış göstermek demektir (*PT*, I, 13). Bu inançlar, gerçeklikleri ortaya çıkaran felsefi ve dizgeli bir usyürütme aracılığıyla kazanılmış olmaları bakımından değil, kişilerin insan olarak sahip oldukları sıradan usçulluk aracılığıyla dogmatik inançlardan ayrılırlar (*PT*, I, 17). Üstelik, her dogmatik düşünce (sıradan dogmatik bireyinki kadar felsefecinin düşüncesi de), gerçek inançların yalnızca kendi inançları olduğu ve dolayısıyla dogmatiğin eylemlerinin her türden ve her dönemin dogmatizmine belirgin niteliğini kazandıran bir dirençle gerçekleştiği inancıyla yaratılmış bir ruhbilimsel

yoğunluğa kanıt oluşturur (*PT*, I, 30; *M*, XI). Öte yandan, kuşkucu, görünümlerinin aldatıcı olabileceğini ve her şeye karşın olguların düşündüğünden farklı olabileceğini kabul eder. Buradan, Pyrrhoncunun inançları bakımından özerk bir tutum izlediği ve onlarla özdeşleşmediği sonucu çıkar (*PT*, I, 28). Bunları inanç olarak koruyarak ve bunlara göre bir davranış biçimi benimseyerek, görünüşlerin tersini göstermesi durumunda kuşkucu bu inançlarını bırakma olasılığını da elinde tutar. Kuşkucunun kendi inançlarına ilişkin anlıksal ve ruhsal tutumu, eylemlerinin etkinliğini tehlikeye atmaksızın Pyrrhonculuğun amacına: Ruh huzuruna (*PT*, I, 28) ulaşmada kendisine yardımcı olur. Çünkü, doğasının ve geleneğinin görünümlerini izleyerek "doğru" (*PT*, I, 17), daha açık bir söyleyişle törel ve öteki koşullar uyarınca hızla, düzenli ve etkin bir biçimde davranır (*M*, XI, 204).

Oysa, doğa ve geleneğin pratik rehberler olarak kullanımı, akılcılıkla, kuramsal ve fizikötesi düşünceye meydan okuma, kendi inançlarından ruhbilimsel bakımdan kopma ve son olarak da deneyci bir biçimde, salt törel değil de doyum durumları bakımından tanımlanmış ruh dinginliği ve mutluluk kavramlarının varlığı, Pyrrhoncunun tutucu birisi olduğunu gösterir. E. Burke'den (*Reflections on the Revolutions of France*, 1790) M. Oakeshott'a (*On Human Conduct* ["İnsan Davranışı Üstüne"], Oxford, 1975) son iki yüzyılın tutucuları, akılcıların Akıl'a duydukları güveni, tehlikeli olduğu denli naif de olan mükemmeliyetçiliklerini, kendi siyasal ütopyalarını, tekbiçimlilik ve bilimsel öngörü kuramlarına ilişkin takınaklarını, ahlak kuramları içindeki gerçeklik ve erdem arasındaki zorunlu bağı gösterir. Tersine, insanların siyaset konusundaki davranışlarının bilinçli değil otomatik olduğunu gözler önüne sergileyerek insan doğasına ilişkin görgül betimlemeler sunarlar; seçimleri ve eylemleri katıksız, özel koşullardan kopuk bir manı kça değil, geleneksel, toplumsal ve ekinsel bir bağlamca koşullandırılmıştır. Buradan, insanın, gerçekliği unutarak "doğru bir biçimde" davranabileceği, akılcı kuramlardan sakınarak tümüyle mantıksal bir hareket biçimi benimseyeceği sonucu çıkar. M. Oakeshott'a göre (*Rationalism in politics* ["Siyasette Akılcılık"], Londra, 1962) eyleme ilişkin tutucu kavramlar, ahlaki bakımdan değil de salt işlevsel bakımdan tasarlanmış siyasal işlevlere göre belli bir ruhbilimsel yansızlık düzeyi içerirler. Bu bilimsel koşullara uyulması koşuluyla, tutucular bireyin amaçlarını sürdürmek ve yalnızca kendisinin tanımlama hakkına sahip olduğu bir mutluluğa ulaşmak için seçtiği her türlü etkinlik, inanç ya da yaşam biçimine hoşgörüyle yaklaşırlar. Ama Pyrrhonculuğun kuramsal ve felsefi tutuculukla olan benzerlikleri, Pyrrhonculuğun siyasal ve toplumsal bir tutuculuk içerdiği inancına ilişkin ne tek, ne de temel gerekçedir. Bugüne değin sunulmuş olan temel kanıt, kuşkucunun eylem karşısındaki tutumunun, sıradan insanın tutumuyla aynı olduğudur: Kuşkucu, siyaset konusunda tutucu sonuçları da olan eylem söz konusu olduğunda bir sağduyu kavramını savunur. Demek oluyor ki, Pyrrhoncu bu ışık içinde, sıradan yaşamın temel yapılarını koruyarak gerçekleştirilmiş ve uzlaşımsal düzeni koruyan, törel ve siyasal seçeneklerin değerlendirilmesinden kaçınan ve reform ya da yenileştirme düşüncesine tepki gösteren kişi ortaya çıkar. Şimdi, ilk olarak kuşkucunun sıradan tutuculuğun savunucusu olduğu savını çürütmeyi deneyeceğiz; ikinci olarak, Pyrrhonculukla kuramsal tutuculuk arasındaki farklılıklara dikkat çekeceğiz.

Kuşkucu yöntemi sağduyu felsefesiyle özdeşleştirmek bir yana, Pyrrhoncu kendi ruh durumunu birçok kereler sıradan insanın ruh durumundan ayırır. Sekstos, sokaktaki insanın, felsefecilerinkine yakın çarpıcı bir dogmatizmi sık sık örneklendirdiği olgusu üzerinde durur (*PT*, I, 30; *PT*, III, 236-238; *M*, XI, 50-51; *M*, XI, 157-159). Çünkü, bunların her ikisi de inandıkları şeyin mutlak gerçekliğinden emindirler ve bunlara ve kendi eylemlerine karşı kuşkucunun kınayıp sakındığı bir direngenlik gösterirler (*PT*, I, 28; *M*, XI, 112-113). Örneğin Sekstos kuşkucunun dinsel inançlarını, sıradan insanınki kadar felsefecilerin dinsel inançlarıyla da karşıtlaştırır; bunu da birincilere Pyrrhoncunun alışılagelmiş göreneklerine bağlayarak ve ikincileri dogmatik gerçeklik kavramıyla bağdaştırarak gerçekleştirir. Üstelik, kuşkucunun tersine, sıradan insanlar, ilksel duygu durumlarının törel değeri üstünde dogmatik inançlar besleyerek böylece biri fizik bir acıdan kaynaklanan ve biri de söz konusu acının "yaratılışı gereği" (*PT*, I, 30; *PT*, III, 236) bir acı olduğu iki yanlı bir acıyı yaşarlar.

Kaldı ki, Pyrrhonculuğun kuramsal tutuculukla olan benzerliği yadsınamaz olduğu denli yüzelseldir de; çünkü, tutuculuğun belirgin özellikleri, eylemin kimi buyurucu kurallarını gerçekleştirmeyi amaçlarken buna karşılık Pyrrhonculuğun pratik ölçütü buyurucu hiçbir erimi olmayan bir dizi görünümü betimler yalnızca. Sekstos'a göre, kuşkucu kılgısal ölçütü eylemin rehberi olarak aşağıdaki biçimde benimser: Eyleme ilişkin her türlü felsefi ölçütü dışarladıktan sonra kuşkucu yöntemin uygulanmasında, kuşkucu, kendini eylemsizliğe tutsak etmemek için felsefi olmayan bir ölçüt aramak zorunda kalmıştır; sıradan yaşamın kurallarını da böylece izlemiştir. Buradan, Pyrrhoncunun kılgısal ölçütü ille de bunu düşünmeden ve değerlendirmeyi denemeksizin kullandığı sonucuna ulaşabiliriz. Gündelik yaşamın görünümleri, genelde felsefi tartışmaların konusunu oluşturmaz; *epokhe*'yle (yargının askıya alınması) sonuçlanan dogmatik sürtüşmelerin bir parçası değildir. Kuşkucu bunlarda, elinin altında bulundurabileceği ve doyurucu bir eylem rehberi bulmuştur. Bu, gelecekte dogmatizm bakımından kılgısal ölçütün dokunulmazlığını güvence altına almaya ya da dogmatizmi bir içkin değeri olan bir eylem kuramı olarak önermeye hazır olduğu anlamına gelmez. Kuşkucunun, modern ve çağdaş tutuculuktan farklılığı bu düzlemde ortaya çıkar: Kuşkuculuk, tutucu özellikler olmaksızın da düşünülebilir buna karşılık tutucu kuramlar böyle değildir. Kılgısal ölçütü eylemin tutucu bir kuramı gibi yorumlamayı denersek, Pyrrhoncu eleştiriden hemen etkilendiği görülecektir: Doğanın gelenekle ters düştüğü durumlar olacaktır ya da ilksel duygu durumlarının gücü, Onuncu Değişmece'de örnek alınacak biçimde, kuşkucuyu yargının askıya alınmasına ve dolayısıyla eylemsizliğe indirgeyerek mesleki istekleri ortadan kaldıracaktır. Pyrrhoncu, eylemleri bakımından bu sonuncu olasılığı hiçbir yerde tasarlamadığına göre, kılgısal ölçütün özü gereği tutucu bir törel kuram olarak yorumlamasının yanlış olduğu açıktır.

Kılgısal ölçüte göre hareket etmenin, devrimci bir anlayıştan çok, uzlaşımsal bir varoluş örneğini gösterdiği bir gerçektir. Kuşkucunun huzurlu ve düzenli bir yaşam sürdüğünü ve doğasına ters düşen veya geleneklerini tehlikeye atan reformları benimsemede hiç de acele etmediğini (tersine tanıklık eden metinlerin mutlak kesinlikle var olmaması dikkat çekicidir) anımsatalım. Tam olarak siyasal tutumları söz konusu olduğunda gericiliğe kaçmadan gerçekçi ve deneyci olduğunu, tersi durumlar için açık seçik ve kesin gerekçeleri olmadıkça sözünün eri olduğunu, yönetime katılmaktansa yönetilmeyi yeğlediğini, yurttaşlık görevlerini doğru bir biçimde ve soğukkanlılıkla yerine getirdiğini düşünüyoruz. Sonuç olarak, tutuculuğun kuramcısı olmamakla birlikte, özel sorunlar karşısında genellikle tutucu bir tutum benimsemesi olasıdır. Bize kesin gibi görünen şey, Pyrrhoncu'nun hiçbir zaman görünümlere karşı hareket etmediğidir. Eğer görünümler siyasal durumun doyurucu olduğunu gösterirse, o zaman yurttaş rolüne bürünme eğilimi gösterir, ama belli bir rejime ya da kuramsal olarak belirlenmiş bir siyasal tutuma kesinlikle bağlı değildir ve görünümler kendisini altüst ederse başkaldırmada duraksamaz. Pyrrhoncunun amacı ne toplumsal ne de siyasaldır. Ona göre, en önemli şey huzurlu olmasıdır. Sivil ya da uygar bir düzenden çok, huzurunu korumayı arzular.

● SEKSTOS EMPEIRIKOS, çevirmen ve yayıncı, R. G. Burry, Londra/Cambridge (Mass.), 4 cilt (Loeb Yay.), 1933-1949; *Opera*, yay. H. Mutschman, Lipsiae (yay. Teubner), 1914. - *Pirrone testimonianze*, yay. F. Decleva Caizzi, Napoli, Bibliopolis, 1981. - LLOYD-JONES H. & PARSONS P., *Supplementum Hellenisticum*, Berlin, 1981, s. 368-395 (Timon üzerine).

► ANNAS J. & BARNES J., *The Modes of Scepticism*, Cambridge, 1985. - CAUJOLLE-ZASLAWSKY F., *Qu'est-ce que la méthode sceptique?*, Devlet doktorası tezi, Paris, 1982. - CONCHE M., *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 1994. - DAL PRA M., *Lo Scetticismo greco*, Milano, 1950, 2. basım Roma/Bari, Laterza, 1975. - DUMONT J.-P., *Les Sceptiques grecs*, Paris, PUF, 1966; *Le Scepticisme et le Phénomène*, Paris, Vrin, 1972. - FREDE M., *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987. - GIANNANTONI G. yay., *Lo Scetticismo antico*, 2. cilt, Roma, 1980 / Napoli, 1981. - LONG A., & SEDLEY D., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987. - ROBIN L., *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, PUF, 1944.

Voula Tsouna MAC KIRAHAN
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Modern Kuşkuculuk; Tutuculuk.*

ANTİK STOACILIK

Felsefe teori ve pratiğinin birbirlerinden ayrılmasının zor olduğu Antik Çağ'da bile bir düşünürün siyaset felsefesine gösterdiği ilgi, onun herhangi bir kamusal etkinliğe angaje olma yoğunluğuyla ve bu bağlamda öğrencilerine verebileceği coşkuyla ölçülemezdi. Platon, Aristoteles, Epikuros... her biri kendi türünde çok farklı tanıklıklardır bu alanda. Bu bağlamda Stoacılığın durumu daha da karmaşıktır. Şurası kesindir ki okulun resmi sloganı, her zaman öğrencilerini kamu sorunlarına katılmaya teşvik etmek olmuştur. Ama bu slogan koşullara ve bireylere göre çok farklı konuları içerebilirdi: en sıradan toplumsal işlevlerin (evlenmek, çocuk yapmak) yerine getirilmesinden yönetim etkinliklerine, siyasal kurumlara katılmaya, geçici ya da sürekli kamusal, dinsel ya da resmi görevlerin kabulüne kadar... Birçok stoacı ya da stoacılıktan etkilenen kişiler yüksek devlet görevlisi, elçi, kraliyet öğretmeni, kral danışmanı hatta imparator olmuşlardır. Ama birçoğunun da böyle şeylere ayıracak zamanı ve arzusu olmamış ya da fırsat bulamamışlardır ve sözlü, yazılı ya da örneklerle erdem teorisi ve pratiği dersleri (ve başka alanlarda dersler) vermekle yetinmişlerdir.

Üstelik siyasal angajman ilkesi bazı aykırılıkları da kaldırıyordu. Seneca ilginç bir simetriye dikkat çeker bu bağlamda (*De otio*, III, 2): Epikurosçu bilge, özel bir durum kendisini çekinmedikçe kamu işlerine karışmaz, Stoacı bilge, özel bir durum kendisini engellemedikçe karışmak zorundadır bu işlere. Meşru biçimde yasaklayıcı olan bu koşulların tanımı oldukça zengindir: bireysel (otorite, güç, sağlık eksikliği) ya da kolektif (devletin çaresiz biçimde yozlaşması). Gene Seneca'nın, dostlarından birine, muziplikle söylettiği gibi (*De tranqu. an.*, I, 10) eski stoacılığın hocalarından hiçbiri kamu işlerine bulaşmamış ama başkalarını angaje etmişlerdir. Her şeyden önce, Stoacılığa katılım özel bir siyaset için militanlığa angaje olmak, sözgelimi belli bir rejimin, monarşi, aristokrasi ya da demokrasinin kurulması ya da güçlendirilmesi için çalışmak değildir. Kimi zaman tamamen bu okula mal edilen "karma yapı" lehinde tercihler, temsilcilerinin bu sorunla ilgilendikleri ender dönemlerde yani özellikle bu karma yapı kavramı Grek entelektüelleri tarafından Roma cumhuriyetini tanımlamak ya da övmek amacıyla kullanıldığında kendini gösterir ancak. Stoacılar çok farklı eğilimler ve siyasal kamplar içinde olabilmişlerdir: Stoa felsefesi asla bir parti olmamıştır.

İlke ve istisnanın Stoa düşüncesi içinde önemli bir yeri vardır. Başlangıçta, okulun büyük, küçük üyelerinin siyasal düşünce ve pratik düzleminde benimsemiş oldukları olağanüstü farklı tavırlara bir tür teorik doğrulama verir bu. Bu farklılık aynı zamanda, kesinlikle yaşamının çok uzun olması ve Roma ortamında (I.Ö. II. yüzyıl'dan başlayarak) dış ve iç evrimleri, köken, karakter, toplumsal statü açısından olağanüstü çeşitliliği, bir araya topladığı ya da etkilediği insanlarla büyük başarı göstermesiyle de açıklanır. Onun siyasal alana müdahalelerine kısa bir bakış dış öyküsü çerçevesi içinde farklı tavırlarını yerine oturtma olanağı verir.

Stoacılar, angajelangaje olmayan entelektüeller

Kurucular ve ilk ustalar Kıbrıslı Zenon (-332-~262), Assos'lu Kleanthes (331?-~232), Khrysippos (~280-~206) vatandaşları olmadıkları Atina'da ders verdiler; ilk ikisi vatandaşlık önerisini reddetmiş, üçüncüsü kabul etmiştir. Zenon Makedonya kralı tarafından danışmanlık hizmeti için saraya davet edilmiştir; kendisi yaşlı olduğu bahanesiyle bu daveti reddetmiş ve iki öğrencisini göndermiştir oraya. Buna karşılık Khrysippos, söylentilere göre, kralların dostluğunu aramamıştır. Sayısız yapıtından hiçbirini, hiçbir krala adamamıştır. Belki belli bir rahatsızlık duygusu içinde çalışkan birer öğrenci ve hoca yaşamı sürdüren bu ilk üstatlar öte yandan siyaset üstüne de yazılar yazmışlardır. KayboImuş yapıtlarının başlıkları ve bunlarla ilgili bazı bilgiler ve alıntılar tanıklık eder buna. Zenon'un *Devlet*'i en ünlü metinlerinden biridir; *Yasa Üstüne* adlı bir yapıtı da vardır. Aynı konuları Kleanthes ve Zenon'un öteki öğrencileri de işlemiştir; Khrysippos'un da *Devlet*, *Adalet Üstüne*, *Uyum Üstüne*, *Yasa Üstüne* gibi yapıtları vardır. Onlar için siyaset felsefe eğitiminin tamamlayıcı bir parçası gibiydi; çoğu siyaseti etik'ten kesin biçimde ayırmıyordu ve bu onun önemini azaltan değil tam tersine artıran bir tavırdı.

Bu yazı ve teori dünyasına kapanma olayında siyasal eylemin şansları ve var olma nedenleri konusunda bir umutsuzluktan söz etmemek ge-

rekir kesinlikle. İlk Stoacılar yaşadıkları çalkantılı dönemlerde sitelerin gerçek anlamda "yozlaşması"nı çok yoğun biçimde yaşamışlardır; ama onlar bundan insanın fethedilmesi mümkün olmayan bir kaleye kapanmaktan başka çaresi kalmadığı ve daha sonra stoacılığın bir özeti gibi benimsenecek olan "katlan ve hiçbir şey yapma" sloganını benimseme sonucunu çıkarmamışlardır. Roma tarihinin ünlü ama sınırlı bazı epizodları daha sonra stoacılığa, doğan ya da muzaffer olan baskıya karşı kahramanca ve boş bir direnmenin figürü niteliğini yükleyeceklerdir. Yitirilmiş bir davanın kurbanlarından Cato Sezar'la mücadele ettikten sonra 46'da intihar eder; "Senato muhalefeti"nin önderleri Thrasea Paetus, daha sonra Helvidius Priscus en zorba imparatorlar Neron ve Vespasianus'dan büyük baskılar görmüşlerdir. Stoacılık, o dönemden beri, "büyük genel felaketler karşısında direnme ve avunma" felsefesi olarak kabul edilir (Yeni Stoacı Guillaume du Vair'in Din savaşları sırasında dile getirdiği düşünce).

İlk Stoacılar, tersine, Zenon örneğinde görüldüğü gibi, gerektiğinde bir alan stoacılığı uygulama görevini öğrencilerine vermişlerdir. En azından iki durumda, büyük bir gayretle reformlara girişmiş siyaset adamları çevresinde stoacı filozoflara rastlanır (söz konusu filozofların oynadıkları gerçekten önemli rol farklı yorumlara yol açmış olsa da durum budur): Sparta'nın devrimci kralları Agis'ler ve Kleomenes'in (İ.Ö. III. yüzyılın üçüncü çeyreği) yanında Sphairos ve Roma'da Gracchus'lar (133-121) yanında Blossius de Cumes.

Stoacılık tarihinin zaman ve mekânda çizdiği muazzam yayın öbür tarafına geçelim ve eski stoacılığın son iki büyük figürünün simgesel çelişkisine dikkat çekelim: azad edilmiş köle Epiktetos (50-130) ve imparator Marcus Aurelius (121-180). Onları bir biçimde her ikisinde de görülen başka bir çelişkiyle yeniden karşı karşıya getirmek uygun olacaktır. Epiktetos eğitim verir ve özellikle Epir'in mütevazı ama İtalya ve Yunanistan arasında iyi bir konumda bulunan bir kasabasında ahlak dersleri verir; Roma'dan dönen ya da oraya giden çok sayıda insan bu ünlü kişinin bulunduğu yeri ziyaret eder. Marcus Aurelius ise saltanat döneminin büyük bölümünü İmparatorluk sınırlarındaki askeri kışlalarda geçirir; *Kendim İçin Düşünceler* adlı kitabını Yunanca kaleme almıştır ve bu yapıtın sadece adı, onun hiçbir siyasal boyutunun olmadığını göstermeye yeter. Stoacı imparator iktidar ve devlet yönetimi konusundaki özel ilkelerini bile açıklamaz burada. Bir senatör kendisini, esprisi *secta*'sı yani stoacı okulunkiyle uyuşur gözüken bir vergi düzenlemesi önerisi dolayısıyla topluluk önünde övmüştür. Ama o bu özel kararların Stoa felsefesi ilkelerine bağlanabilecek yollarını kendisi göstermez. Sadece işini "diktatörlük edecek kadar" fazla sevmeden ve ciddiye almadan, iyi yapmaya çalışan biri gibi gösterir kendini.

Fazla bir güçleri olmayan bu hocaları ve fazla siyasal teorisi olmayan bu imparatoru birbirlerinden ayıran zaman içinde bu hocaları, bilinçli bir şemalaştırma pahasına, stoacı düşünce ve siyasal eylemin birleştiği bazı dönemler kolayca saptanabilir. Böyle bir birlik çoğu zaman karşılıklı bir uyarlanma rahatlığı içinde gerçekleşir: bunun en iyi örneği hiç kuşkusuz 129-109 arasında okulun önderliğini yapan, Roma *nobilitas*'ına yakın ve Scipio Aemilianus çevresi denen topluluğa yakın Rodos'lu Panetius'tur. Bu buluşma kimi zaman da iyi ya da kötü koşullarda gerçekleşmiştir: bu bağlamda yüksek devlet görevlerinden alınıp sürgüne giden, Agrippina'nın gözdeliğinden, imparator olan geleceğin büyük Neron'unun öğretmenliğinden münzevi bir yaşama doğru gidip İ.Ö. 65'te, intihara zorlanarak ölen Seneca'yı düşünebiliriz.

Seneca'nın kendisi, kendi etkinlik ve "boş zaman" ve stoa filozoflarının siyasal yaşamına farklı yönlerde daha genel bir gelişme-ya da gelişmeme-olanakları veren teorik ilkeler almaşmalarına bir geçiş fikri verir. "İki devlet" ister (*De otio, IV, 1*): "biri büyük ve gerçekten halkın hizmetinde olan, tanrıları ve insanları bir araya getiren ve herkesin sürekli siteyi, sitenin durumunu ve koşullarını düşündüğü bir devlet; öbürü, koşulları, insanlara doğar doğmaz verilen devlet-bu Atina ya da Kartaca veya bütün insanların değil sadece birkaç kişiye ait olan başka bir kent olabilir". Bu metin bizi iki odaklı olduğu söylenebilecek bir siyaset felsefesi içine sokar.

Zenon'un "Devlet"i: İki kilit için bir anahtar mı?

Sahip olduğumuz sınırlı bilgilerle ve eski tartışmaların ve modern yorumların farklılığıyla ön

plana çıkan bu bilgilerin bulanıklığından yararlanarak Zenon'un *Devlet*'indeki bu iki kutuplu düşüncenin kökenlerini ortaya çıkarmanın yararlı olmadığı söylenemez belki. Zenon çoğu zaman ardıllarına ve yorumcularına anlamlı bir dünya bırakabilmek için oldukça kesin ve özlü bir ifade kullanmıştır.

Bununla birlikte bu yitik metinlere olumlu yaklaşımın da doğrulanması gerekir. Gerçekten de skandal sonuçlar çıkabilmiştir bu çalışmalardan öyle ki daha sonra gelen bazı Stoacılar, bunların, özgünlüklerini inkâr ederek ya da saptırarak veya bunları bir gençlik günahı gibi görerek içeriklerini küçümsemeye çalışmışlardır. Gerçekten de Zenon kynik Krates'in öğrencisi olmuştur. *Devlet* adlı yapıtında onun etkisi kesindir: bu yapıtta sitenin, eğitim sistemi, tek eşli evlilik kurumu, tapınak inşaatı, paranın kullanımı gibi gelenek, göreneklerinin ve geleneksel kurumlarının radikal eleştirileri yer alır. Özel ve dolayısıyla yapay ve sözleşmeye dayanan yasalarla sınırlanan, özelleşen gerçek bir topluluk olan sitenin kendisi böyle bir eleştiriye konu olur. Kölelik, zenginlik ya da güç eşitsizliği gibi gerçek sitenin temel kurumlarının çoğu konusunda bu tür yargıların polemiklere yol açan ve yıkıcı yanlarını küçümsememek gerekir. Stoacı metinler toplumsal ve siyasal grupların antropolojik oluşumunu tanımlamaya yönelmiş olsalar da Zenon'un *Devlet*'i ve ilk stoacı üstatların çalışmaları "siyaset bilimi" yapıtları değildir. Hukukları ve çeşitli kurumlarıyla çok sayıda, farklılaşmış devletlere bölünen insanlığın güncel durumunun basit tarihsel, coğrafi ya da iktisadi bir açıklamasından çok ahlaksal ve olumsuz (karşılıklı açgözlülük ve çekingenlikle) bir açıklamasını vermeye çalışırlar.

Ama toplumsal sözleşmelerin ve siyasal kurumların kinikleştirici eleştirisi Zenon'un *Devlet*'inin son sözü değildir. Sivilize olmuş sitenin sınırlarında bir tür kışkırtıcı yabanıl yaşamla yetinen kinik yaşamdan farklı olarak Zenon kesinlikle Platon'un sitesine rakip olacak ideal bir site önerir.

Geriye bu ideal sitenin idealliğinin gerçek düzeyini değerlendirmek kalıyor ki, hiç de kolay değildir bu; bu noktada yorumlar ilginç biçimde farklılık gösterir. Kimi zaman, Stoacıların ideal sitesinin tam anlamıyla gerçekleşmiş olduğu, görülen dünyanın "büyük cumhuriyeti"inden başka bir şey olmadığı anlamında sıfır derece olduğu düşünülür. Böylece stoacıların kozmik teolojisi onları tam bir siyasal tutuculuğa mahkûm eder. Onların çoğu zaman evreni bir site gibi, insanların ve tanrıların ortak sitesi gibi tanımladıkları bir gerçektir; burada hüküm süren şaşmaz kader, bu kozmik sitenin tamamen rasyonel ve koruyucu yasası olarak sunulmuştur. Ama buradan ancak Stoacılara, kendilerinin, yazgı kuramından gelmediğini kesinlikle kanıtlamaya çalıştıkları o "tembellik argümanı" mal edilerek (her halükârda olacak olan olacağına göre herhangi bir şey yapmanın bir yararı yoktur) tutucu sonuçlar çıkarılabilir.

Aslında Stoacıların siyasal ve etik bağlamda esasen normatif bir biçimde düşündükleri pek kuşku götürmez; bu tür bir düşünce onların, gerektiğinde siyasal arenaya inme kararıyla tamamen uyuşur. Onlara göre, büyük ya da küçük bir sitenin belirgin özelliği nüfusu değil, bu siteyi yöneten yasadır. Ama onlar yapay biçimde büyük devletin ve küçük devletin bir olduğunu göstermek amacıyla büyük devleti yöneten "doğal" yasaya betimlemeli bir anlam ve küçük devleti yöneten "siyasal" yasaya kuralcı bir anlam vererek, yasa kavramının açık seçik belirsizliğinden yararlanmazlar. Bundan, küçük sitenin yasalarının "doğal yasa"nın betimlemeli modeline göre düzenlenmesi için de yararlanmazlar. Tem tersine, onlar, büyük bir olasılıkla büyük sitenin yasalarının sivil yasaların kuralcı modeline göre düzenlenmesini tasarlamışlardır (Romalı bir hukukçu Khrysippos'un şu tanımını aktarır bize: "Yasa ilahi ve insani her şeyin kraliçesidir; güzel ve utanç verici her şeyi göstermesi gerekir, yönlendirmesi ve yönetmesi gerekir ve aynı zamanda da doğrunun ve yanlışın kuralı olmalıdır, doğal olarak siyasal hayvanlara [insanlara] ne yapmaları gerektiğini emretmeli ve yapmamaları gereken şeyi yasaklamalıdır"). Rasyonel emrin yasallığı etkililiğinden bağımsızdır: Stoacılar insanların büyük çoğunluğunun ona itaat etmekten uzak olduklarını bilirler. Ama bunun insanların çoğu üstünde motive edici ya da yasaklayıcı etkisinin olması yasa için kötü bir işaret değildir: insanların çoğu için kötü işarettir bu. İdeal sitenin yasası sözleşme ve anlaşmaların yapaylığına dayanmaması anlamında *doğa yasası*'dır; insanların her zaman ya da çoğu zaman nasıl davran-

maları gerektiğini anlatmaması anlamında bir *doğa yasası* değildir.

Dolayısıyla Zenon'un *Devlet*'inin ideallik düzeyi kesinlikle boş değildir. Gerçekleşmesinin koşullarına bütünüyle kayıtsız kalan kozmopolitik bir ütopyadan, bir "filozof düşü"nden (Plutarkhos'un dediği gibi) söz edilebilecek kadar şaşırtıcı mıdır? Bazı özelliklerine bakıldığında doğanın ve aklın yasasının var olduğu ideal sitenin sadece bilgelerden yani mükemmel insanlardan oluştuğu sanılabilir. Sadece onlar gerçekten "özgür yurttaşlar, dostlar, akrabalardır; dolayısıyla sadece, gerçek bir anlaşmayla birleşmiş ve gerçek özgürlüklerden yararlanan insanlardan oluşmuş onların topluluğu gerçek site olmalıdır. Ama Stoacılara göre bilge insan bulmak çok zordur; öyle ki bilgeler sitesi bulmak da zordur. Hatta belki site belli bir yerdeki fizik varlığından vazgeçebilir; bu durumda bazı yorumculara göre, oturabilecekleri bir yer bulabildikleri takdirde, bilgeleri birleştiren bütünüyle teorik toplumsal bir ağdan başka bir şey değildir site.

Buna göre böyle bir sitenin anlatılması bilgenin kendi tanımına koşut bir tür kavramsal deneyim olacaktır. Her alanda aklı ön plana çıkan, akıllı hayvan doğasına tam anlamıyla uygun bir insan neye benzeyecekti? Bütünüyle rasyonel hayvanlardan oluşmuş, insan topluluğu özüne uygun bir site neye benzeyecekti? Tanıdığımız, bildiğimiz toplumsal ve siyasal tavırlardan ve kurumlardan, bunlar bir kez doğallığın, ahlakın ve rasyonalitenin en güçlü ölçütlerinin kalburundan geçtikten sonra geriye ne kalacaktı? Platon sitesinin hiyerarşisi ve sınıflarının farklılaşması bireysel ruhta ve kolektivite içinde irrasyonel kurumların sürekliliğini ve istikrarlı itaatini gerekli kılan aklın somutlaşma biçimlerinden birine denk düşer; buna karşılık Zenon'un devletinde yurttaşların tam eşitliği, yaşam biçimlerinin çok sıkı biçimde birbirine benzemesi, yönetenler ve yönetilenler arasında ayrım olmaması "tam bir karışım" ve iç içe geçme içinde tipik stoacı bir rasyonalizasyon biçimine denk düşer.

Bu koşullardan bir tür rasyonalist anarşizm doğar: bilgeler sitesi mevcut sitelerin yasama kodlarının yerini, saygın akıl ve doğa markasıyla değiştirerek de olsa aynı tipte hiçbir kodla doldurmaz. Gerçekten de bilgelik bir iç düzenlemedir; hiçbir biçimde gözlenebilir tipte bir tavır ve tutumla otomatik biçimde yansımaz. Bilgenin yaptığı her şey iyidir; bütün eylemleri tanım olarak gerçekleşmiş eyleminin tam olarak ifadesini bulduğu (belli koşullarda doğru kararı verebilecek tek kişi olsa da rezil ve ahlaksız bir tavır içinde olabilir ya da belli ahlak ve toplum kurallarına göre şaşırtıcı bir tavır sergileyebilir) bütünüyle uygun eylemlerdir (*katorthomata*). Eylemin erdem olarak değeri eyleyenin uyguladığı kuraldan gelmez; eyleyenin eylemlerinin mükemmelliğinden gelir. Zenon'un "katortomatik" devletinde her yurttaş, sözcüğün gerçek anlamında kraldır: hiç kimseye hesap vermeden iktidarını uygular.

Bununla birlikte Zenon'un *Devlet*'inin katıksız bir bilgeler sitesi gibi anlaşılması en azından bir noktada engelle karşılaşır. Bilgeler sitesi zorunlu olarak olgun kişiler sitesidir. Burada her iki cins de yer almalıdır çünkü akıl Stoacılara göre bir erkek ayrıcalığı değildir. Dahası açıkca bir kadınlar topluluğu isterler onlar. Dolayısıyla bilgeler sitesi kimsenin kimseyi görmediği bütünüyle ideal bir ağ değildir. Bu sitede çocuklar doğacak, belki de daha ortaya çıkmamış bilgelik yetenekleri olan ve eğitilmeleri gereken yeni yetmeler büyüyecek ve yurttaşlar olacaklardır. Sitenin idealliği kesinlikle bir derece azalmıştır: sitede şimdi her türlü yakınlık, akrabalık, sevgi ilişkilerinin örüldüğü kısıtlı bir topluluk tasarlanmaktadır. Eros, çoğu zaman unutulmuş bir tanıklığa göre (Athene, XIII, 561 *c*) Zenon tarafından anılmıştır ve özellikle *Devlet*'te sitenin selametine katkıda bulunan bir Tanrı gibi gösterilmiştir. Sitede dostluk, özgürlük ve kardeşlik ilişkilerinin yerleşmesinde çok büyük rolü olmuştur. Zenon'un sitesi bu özelliği ve daha başka birçok özelliğiyle mevcut sitelere, "küçük devletler"e yaklaşır; kesinlikle devrimci bir eşitlikçilikle ilgili ama sadece siyasal kuramın geleneksel amaçlarına (evrensel olmayan bir devletin birlik, güvenlik, kardeşlik, uyum, istikrarı) ulaşabilmek için ötekilerden daha etkin yollar olan reformlar önerir. Akıl burada gerçekleşir ve kendini burada bulur ancak sadece siyasal olmayan ve hemen siyasal olmayan siyasal bir hayvanın doğa, eğilim ve içgüdüleriyle ilişkilerini de kesmez. Kuşağın ve eğitimin dinamiği statik ideali ve katortomatik sitenin soyut evrenselliğini sarsar. Zenon'un bu dinamiği *Devlet*'inde ele almış olduğu bir gerçektir ama şunu da söylemek gerekir ki o bu yapıtında "küçük

devlet"e, Seneca'nın deyimiyle hepimizin dünyaya gelme koşullarıyla tabi olduğumuz devlete hitap eden planları göstermiş, en azından taslaklandırmıştır.

Yurttaşlık mesleği, burada ve şimdi

Zenon'un *Devlet*'inin bu temel özelliklerinin ikinci yorumu bizi doğrudan doğruya Stoacıların ahlaksal ve siyasal düşüncesinin öbür tarafına götürür ve öbür taraf dediğimiz, *kathekon* (uygun eylem, "iş", uygun işlevin yerine getirilmesi) ya da daha doğrusu "orta *kathekon*) veya "aracı" kavramıyla özetlenir. Bilge kişinin gerçekten mükemmel eylemleri *(katorthomata)* aslında mükemmel *kathekonta*'lardır ve içerikleriyle değil biçimleriyle kazanmışlardır bu özelliklerini; ama içerik söz konusu olduğunda benzeri bir eylem, bilge kişi (şaşmaz bir etik dehaya sahip olduğundan) ve bilge olmayan kişi (bazı kuralların uygulanmasıyla) tarafından gerçekleştirilir. Eylemin içeriği ahlaksal açıdan önemli değildir; erdemi ifade etmez, sadece erdemin sağlayabileceği mutluluğa bir katkısı yoktur. Ama-bu Stoacıların belki iki tarafı da keskin bir kılıç gibi en önemli buluşudur-yüce erdem ve mutluluk amacı dışındaki amaçlar ahlaksal açıdan önemsiz olmakla birlikte çeşitli düzeylerde seçici bir değere sahiptirler. Kaldı ki tercih açıksa, her şey birdir, sağlık hastalığa, zenginlik yoksulluğa, güç güçsüzlüğe tercih edilir. Rastlantıyla içinde bulunduğumuz küçük sitede kamusal işlere katılım bu "tercih edilir kayıtsızlıklar" hanesine yazılır.

Ahlaksal açıdan önemsiz şeyler arasındaki bu tercih edilebilirlik farklılıklarının temeli nedir? "Doğa"ya uygunluktur ve bu bağlamda doğanın akıldan önce geldiği ve aklın mükemmel oluşum ve tamamlanmasını hazırlamaktan başka bir şey yapmadığı kabul edilir. Böylelikle tercih edilebilirlik farklılıkları bir ilk doğal eğilimler teorisine dayanır ve bunların akılsız hayvanda ve yeni doğmuş bir insanda yani aklı oluşmamış bir insanda gözlemlenebileceği kabul edilir. Stoacıların sorunu, kendilerini sadece görmek istediklerini görmekle itham etme durumuna düşülmemesi için ve aynı zamanda fazla yapaylığa düşmeden, çok önem verdikleri, insanın doğal toplumsallığının kanıtlarını bulabilmek için bu eğilimleri oldukça gerçekçi bir biçimde tanımlamaktı. Bu soruya verdikleri yanıt her şeyden önce bireyin kendi kendisiyle bir ilişkisini, canlı varlığı kendisine bağlayan ve yaşamını sürdürmesini ve yeteneklerini hayata geçirmesini sağlayan tavır ve tutumlar içinde doğrudan ifade edilen ilişkiyi belirten karmaşık *oikeiosis* (bağlanma, yakınlaşma, sahiplenme) içindedir. Ama bireyin kendisine odakladığı bu bağlılıktan başkasına göre ilkel olabilecek bir bağlılığa nasıl geçilecektir? Ayrıcalıklı, özel aracı akrabalık ilişkisidir büyük olasılıkla: insanın kendisine bağlılığı kendisini oluşturan parçalara uzanır ve dolayısıyla bunlar çocukları olan kendi parçalarıdır. Stoacılık bir kez yakın toplumsallık düzeyine ulaştıktan sonra toplumsal ilişkiyi her bireyi kuşatan konsantrik çemberlerin bir düzeyinden öbür düzeyine gerçek anlamda bir değişikliğe uğramayarak genişleyen bir toplumsal ilişki gibi takdim edebileceğine inanır. Gerçek anlamda siyasal katılım düzeyi bütünüyle rasyonel bir "doğallık" ölçütünün uygulanmasıyla değer yitimine uğramaktan kurtulur; tersine "doğallık"ın prerasyonel bir ölçütünün kullanılmasıyla değer kazanır. Site git gide (özellikle Romalılar'da) "vatan" olarak adlandırılmaya başlar; her biri kendisine göre, beri tarafta aile, öbür tarafta bütün insanlık olarak doğal topluluklar arasındaki homojen bir aracı gibi anlaşılır. Bütün insanlık, bakışımlı olarak, bu iktidar dizisi içinde büyük bir site gibi, insan toplumu gibi düşünülmelidir (şimdi ve gerçekte).

Iki düzeyli düşünce, katortomatik bir siyaset ve katekontik bir siyaset arasındaki stoacı eklemleme her zaman kolay gerçekleşmez. Bazı stoacıların, bir elleriyle doğrulanmaz gibi gösterdikleri şeyi öbür elleriyle doğrulamak için ondan yararlanma biçimlerinin kaypakça hatta oldukça iki yüzlüce olduğu söylenebilir: özel mülkiyet, eşitsizlik, kölelik, emperyalizm, mevcut iktidarlara itaat, oldu bittileri kabul etme. Ilkeler düzleminde çıtayı çok yukarı çekerken, bu ilkelerin uygulanması söz konusu olduğunda kendilerini çıtayı çok aşağı çekme olasılığına adadıkları söylenemez bile; gerçekten de onlar pratikte sadece uygulanmaları söz konusu olan koşullarda uygulanmaları için ikinci düzeyde öteki ilkelerin tanımlanması zorunluğu içindeydiler.

Ama hiç değilse birkaç kelimeyle Stoa madalyonunun bu tersinin yüzünü de göstermek gerekir. Stoacılar teorik düzlemde ahlak ve siyaset arasında ince bir eklemlemeyi hayata geçirmiş-

lerdir ve bu eklemleme hem onları birbirinden tamamen koparmama hem de onları tamamen birbirine benzetmeme olanağı sağlamıştır. Pratik düzlemde ise, bir şekilde, hem "mesafeli" hem ciddi biçimde siyaseti düşünmeyi ve gereğinde de yapmayı taslaklandırmışlar ama bunu yaparken bir etkenden çok bir aktör gibi davranmışlardır. Yapılması gereken budur ve ben onu yapacağım: oynanması gereken rol budur ve ben o rolü oynayacağım. Ama önemli olan insanın ne yaptığı değil ne olduğudur, önemli olan insanın oynadığı rolden çok bu rolü oynama biçimidir.

● *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed., H. von Arnim, Leipzig, 3 c., 1903-1905. - *Les Stoïciens*, ed. É. Bréhier & P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard "Pléiade", 1962. - Cicero, Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius'a ait metinler, Paris, Les Belles Lettres.

► ERSKINE A., *The Hellenistic Stoa, Political Thought and Action*, Cornell Univ. Press, 1990 (geniş bibliyografya). - GRIFFIN M. T., *Seneca: a Philosopher in Politics*, Oxford Clarendon Press, 1976. - GRIFFIN M. T. & BARNES J. ed., *Philosophia Togata, Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press, 1989. - GRIMAL P., *Sénèque ou La conscience de l'empire*, Paris, Flammarion, 1979. - POHLENZ M., *Die Stoa*, 2. baskı Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. - RODRIGO P., "La politique stoïcienne: contradictions internes et continuité de la doctrine", *Philosophie*, no. 25, 1990. - SCHOFIELD M., *The Stoic Idea of the City*, Cambridge Univ. Press, 1991.

Jacques BRUNSCHWIG
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Ahlak Felsefesi; Cicero; Epikurosçuluk; Eskiler ve Yeniler; Hukuk; Modern Stoacılık; Platon; Roma Antikitesi.*

AQUINOLU TOMMASO, 1224-1274

Aziz Thomas'ın düşüncelerinin, özellikle de siyasal düşüncesinin yorumları çok sayıda ve birbirlerinden farklıdır. Ne olursa olsun Doctus Angelicus'un metinlerinin dolaysız okunması bunlara ilişkin yorumlara başvurulmasını gereksiz kılar. Okumaya başlar başlamaz, okur egemen, dingin ve sade bir zeka ile karşı karşıya bulunduğunu anlar. Aziz Tommaso'nun kavramayı amaçladığı gerçek, eksiksiz bir gerçektir. Teslis ya da Bedenleşme gibi en yüksek tanrıbilim gizlerine ulaşmayı amaçladığı kadar, üremede tohumlamanın yerini anlamayı ya da sarhoşluğu incelemeyi de amaçlar. Ayrıca, tüm yaşamı boyunca bir bütün olarak felsefeyle de ilgilenecek, burada açınlanmış gerçeği daha iyi kavramaya katkıda bulunabilecek her şeye, bunların ışığını dünyanın her yanına yaymak için ilgi duyar. Bu amaçla, Aquinolu bir felsefeye ötekilerinden daha çok önem vermeye yönelmiştir. Yeni Platonculuktan kimi şeyler almış olsa da belki de özellikle de gençlik dönemlerindeki yapıtlarında yer alan seçimi, kararı bu bakımdan oldukça açık seçiktir: Düşüncesi için gerekli kavramsal gereci Aristoteles'ten alacaktır. Burada, kendisini çevreleyen kültürün basit bir etkisi değil, bir karar söz konusudur.

Siyasal sorunun Doctus Angelicus'un düşüncesinde yer almasını sağlayacak terimleri betimlemeden önce, Aziz Tommaso'nun hiçbir gerçek siyasal felsefe incelemesi yazmadığını anımsatmak yerinde olur. Bu bakımdan, düşüncesinin anlatımını aşağıdaki konularda aramak zorundayız:

1) Aristoteles Yorumları, özellikle de tümüyle Aziz Tommaso'nun olan *Ethika Nikomakheias* yorumu; Buna, Aristoteles'in *Politika*'sı üzerine yorumu da eklemek yerinde olur ama bu yapıtın yalnızca ilk üç kitabının Aziz Tommaso'nun kendi elinden yazılmış olduğunu bilmek gerekir; yapıtı, kendisine az çok bağlı bir kişi sürdürmüştür.

2) Siyasetle doğrudan ilgili bir metin, *De regno* ya da *De regimine principum* vardır. Burada, Kıbrıs kralının isteği üzerine onun için yazılmış bir öneriler metni söz konusudur. Bilginler, yalnızca I. ve II. kitapların, IV. bölüme değin olan kesiminin Aziz Tommaso'nun olduğu konusunda görüş birliği içindedir.

3) *Summa theologiae*'nin Ahlak üzerine yazılmış ve iki altbölüme ayrılan ikinci bölümü, Aziz Tommaso'nun, Platon ya da Aristoteles gibi ahlakı siyasal boyutu olmaksızın düşünmeyen (ve tersi de geçerlidir) bir klasik olması ölçüsünde, siyaset üzerine çok sayıda düşünce barındırır.

XIII. yüzyılın başıyla birlikte, siyaset üzerine düşünce geliştiren herkesin karşısında iki yol açılır. Tanrıbilimci siyasal Augustinusçuluğa,

bir başka deyişle siteye pek fazla yer vermeyen, hatta papanın ya da Hıristiyan imparatorun yönetimindeki dünya kilisesi dışında onun gerçekliğini yadsıyan bir düşünceye yönelebilirdi; bu yaygın bir akımdı. Bu arada, Aziz Albertus Magnus'un başlattığı ama sonuna değin götüremediği başka bir yol açılmaktaydı. Bu kez, tersine, gerçekliğin düzenlerinden herbirine, ve özellikle de ele aldığımız durumda kendi içinde ve kendi için kent düzenine gereken yeri vermek söz konusuydu. Böylece alındığında, her gerçeklik, özgüllüğü nedeniyle öteki tüm gerçekliklerle bir uyum gösterebilirdi. Bu ikinci yolu açan da yalnızca Aristoteles'in yeniden keşfedilmesi değil, aynı zamanda, değişmekte, daha fazla yoğunluk kazanmakta ve özerkliğini giderek daha fazla benimsettirmekte olan siyasal gerçeklikti. Siyasetin bu rönesansına katkıda bulunan olgular arasında site yaşamı ve üniversitenin gelişimini anımsatmak gerekir; özellikle İtalyan ve Hansa sitelerinin gerçek birer cumhuriyete dönüşmelerine olanak tanıyan bu gelişim, paganların tanıdığı ve yeni *Scientia civilis*'in bağlandığı laik, özgül bir gerçekliğin varlığını yeni okurlarının gözleri önüne sergileyen *Corpus juris civilis*in yeniden keşfedilmesini sağlamıştır. Tüm bunlara, öncülleri Benediktenlerden daha fazla kentli nitelik taşıyan dilenciler, Dominikenler ve Fransiskenler tarikatlarının gelişimini, krallıklara, imparatorluğun ve büyük feodallerin aksine kimliklerini ortaya koymaya olanak tanıyan İmparatorluk'un görece bir biçimde gücünü yitirmesini ekleyelim. Aziz Tommaso siyasal düşüncesi içinde duraksamaksızın bu temiz, bu tüm ötekilerden farklı gerçekliği tanıma yolunu seçecektir. Ama Aziz Tommaso bu incelemeyi kendi içinde sürdürerek onu hiçbir zaman yitirmeyeceği tanrıbilimci kişiliğinin bileşimi içinde yeniden bütünleştirmekten kendini alıkoymayı aklına getirmez. Sorun, O'nun öğelerinin yarattığı umut denli yalın değildir. Doğrudan siyasal düzenli Aydınlanma tanrıbilimi içine açılabilen Augustinusçuluk bu güçlükten kurtulmaktaydı. Aziz Tommaso'nun düşüncesi, gerçekçiliği nedeniyle yok olma tehdidi altındadır: Siyasal düzene, fiziğe bütün özerkliğini tanıdıktan sonra bunlar daha önceden sağlanmış bir özerkliği ortadan kaldırmayan bir düzenle nasıl birleştirilebilir?

Tommasocu yanıt ilkesi, düzenler arasındaki farklılıkların kendilerinin hiç de bir düzen oluşturmadığına dayanır. Bu düzeni ortaya çıkarmak için, Aziz Tommaso dünyayı kavramayı sağlayan ve dolayısıyla bütün düşüncesini yapılaştıran iki kavramı elinde bulundurur. Birincisi, orantısallığa ilişkin örnekseme, bir başka deyişle farklı düzenlerde benzeri bağıntıların; örneğin kent ve yurttaş arasındaki bağıntının Kilise ve Hıristiyan arasındaki bağıntının benzeri olabileceğini savunan Aristotelesçi düşüncedir. İkincisi, her gerçekliğin, kendi düzenine göre, bir devindirici gücün etkisiyle kendiliğinden ve aynı anda, asıl ve kalıcı olan ve arada yer alan tüm devindirici güçleri harekete geçiren bir ilk devindirici güç yönünde kaydığına dayanan ereklilikliktir.

Demek ki, Aquinolu'nun siyasal düşüncesi bir ereklilik içinde yer alacaktır; bu ereklilik, doğa ve doğaüstü sayesinde (işin içine çifte ereklilik katan), insanlar (yurttaşlar) kendi yerlerini kazanırlar.

Bu devinimin betimlenmesi dört yön içinde sürmek durumundadır. İlk aşamada, Aziz Tommaso'nun tüm siyasal düşüncesini belirleyen genel felsefi verileri kesinlemek gereği bulunmaktadır. Daha sonra siyasal yaşamın, mutluluğun araştırısı içinde nasıl yer alabileceğinin araştırılması gelir. Ardından, siyasal topluluğun birlik ve çeşitliliği içinde incelenmesi zorunluluğu ortaya çıkar. Son olarak, kendi doğaüstü tanrıbilimi ya da *doctrina sacra*, bir başka deyişle kaynak olarak açınsamanın ışığına sahip olan tanrıbilimi çerçevesinde siyasal toplum yaşamını yeniden gündeme getirme olanağını Aziz Tommaso'ya neyin sağladığını sorgulamak yerinde olur.

Genel felsefe

Summa teologiae'nin planına bakarak, tanrıbilimci Aziz Tommaso'nun yöntemini görece olarak ortaya koyan bir düşünce geliştirmek olanaklıdır. *Sacra doctrina*nın ötekilerden ve özellikle de tanrıbilim adı verilen felsefenin kesiminden farklı bir bilim olduğunu gösterdikten sonra, Aziz Tommaso, Tanrı'nın varlığını beş farklı biçimde kanıtlamaya çalışır ve ardından: yalınlık, gerçeklik, iyilik... gibi sanlarını inceler. Daha sonra, Tanrı'nın her şeyi nasıl yarattığını gösterir ve buradan yola çıkarak başlıca yaratıkları daha açık bir söyleyişle melekleri, insanları,

tözel olarak birleştirilmiş beden ve ruhları ve doğal şeylerin bütününü inceler.

Bu farklı gerçekliklerin incelenmesi, örneksene yoluyla gelişen varlıkbilimsel kavram çiftlerini işin içine katar. Farklı gerçeklik düzenlerini yapılaştıran ilkeler, bu düzlemlerin her birine göre farklı bir biçimde anlaşılır. Yine de, bir kaosa değil, bir düzene ulaşılır. Bu ilkelerin, gerçekliğin yorumlanma biçimleri değil, varlıksal ilkeler, bir başka deyişle var olanın oluşturucuları olduklarını eklemek gerekir. Bilen kişinin aklının ürünleri değildirler, Aziz Tommaso'ya göre bu gerçekliğin gerçek varoluş nedenleridir. Bu ilkeler, çiftler biçiminde işler. Her şeyden önce, her gerçeklik olduğu şeyin, tözünün, başka bir söyleyişle kendisini olduğu biçimiyle ve temel öğeleriyle tanımlayan şeyin varlığını alır; buna karşılık öteki öğeler rastlantısaldır, köklü bir değişime yol açmazlar. Bir insan yer değiştirirken, yürürken ya da koşarken, ister şişmanlasın isterse zayıflasın, isterse saçlarına ak düşsün, vd. kendine özdeş kalır.

Aziz Tommaso daha sonra düşüncesine son derece önemli, dinamik ve doğrudan Aristoteles'ten devraldığı bir bakış açısı kazandırır. Her ne denli töz, öğeleri bir araya getirerek varlığı ortaya çıkaran şeyse de, varlığa ilişkin bu ilk veri bir bakıma eksiksiz değildir. Bir çocuk, insan türünün bir bireyi olması ölçüsünde erkektir ama tam anlamıyla erkek olmamıştır; çünkü biyolojik büyümesi ve eğitimi onu tam anlamıyla erkek kılmayı hedefleyecektir. Başka bir anlatımla, başlangıçtaki varlık zamanla tanımı içinde dile getirilen şeye olabildiğince yaklaşmak üzere gelişim gösterir. Aziz Tommaso'nun deyişiyle, her doğal varlık, daha açık bir anlatımla devinen her varlık böylece yetersiz bir biçimde bulunduğu durumdan yetkin bir biçimde var olması belirtilen duruma geçer. Her varlık daha önceden belirlenmiştir, yani tam olarak nasıl bir varlığa dönüşeceğini belirleyen bir ilk varlıkca oluşturulmuştur. Ama, ancak yetersiz bir bir biçimde var olduğu şeydir, dolayısıyla ancak gücül olarak odur. Gücül olarak olmak, kusursuz biçimde olacağı şeye dönüşmek gerektiği anlamına gelir. Bu yetkinleşme, bu kusursuzluk durumu, yetkinlik hareketinin ulaştığı ikinci eylemdir. Siyasetin, bireyleri kavuşturmak için kendine bir görev olarak kabul ettiği iyiye ve mutluluğa doğru yol alışın varlıkbilimsel kökeni burada yatar.

Fizik bakış açısından ele alındığında, gücüllük eksikliktir, her şeye dönüşebilecek gerecin neden olduğu bir belirsizliktir. Tersine, belirleyici olan töz ve sonuçlandırıcı olan yetkinleştirme eylemi biçim, bir başka deyişle gerçek bir bütün oluşturmak için dağınık öğeleri bir araya getiren şeydir. Bir yanda belirlenim, töz, biçim ve varlığı üreme içinde ve daha da ötesinde yaratım içinde ortaya çıkaran ilk eylemdir. Bu anlamda, yaratım her şeyin oluşumudur ve bu oluşum Tanrı'nın kendisinden geldiği için de Aziz Tommaso burada bir ayin eylemi görür; bu yeni-Platoncu kavramı da, yaratılmış tözlerin özerkliği yönünde değiştirerek yeniden gündeme getirmiş olur. Bir yanda, yetkinliğin son devinim ya da ikinci eylem aşamasına sürüklenmiş bütün gerçekliklere özgü bir devinimini gözlemlemekteyiz. Ama bu eylemin kendisi de, varlıkların bütününü kendine çeken bu eylemin en son ve kalıcı nedeni dışında başka bir şeyle açıklanmaz. Böylece Tanrı, bilinen ve sevilen bir şey olarak devindirici neden olarak görülür. Her varlık için eşanlı olarak bir sonun tamamlanması devinimi, dolayısıyla olduğu şeye dönüş, hem varlığın etkili kaynağına dönüş hem de bu kaynağa doğru yükseliş ve kendisini devindiren şeye ulaşma söz konusudur. Evrenin tümü, her şeyi kökeninden sonuna yönelten bu çifte akış ve duraksama devinimi içinde yer alır. İnsanın tüm yaşamı, tüm siyasal yaşamı, yıldızların bütün hareketi sonu nihai devinim olarak ayrıcalıklı bir yere koyan bu çerçeve içinde yer alır.

Summa theologiae'nin ikinci kesiminin başındaki sorunlar, tüm insan eylemini bu şema içinde yeniden oluşturmaya yöneliktir ama her ne denli bu eylem kozmik devinimin bir parçasıysa da her şeyden önce siyasaldır.

Kent içinde insan eylemi

Summa'nın *IIa pars*'ının başında Aziz Tommaso bize amacına doğru yürüyen bir insanı betimler. Bu amaca ulaşmak için iki yetiyle, zeka ve iradeyle donanmıştır; bunlar, karşılıklı bir nedensellik uyarınca her insan eylemi içinde birleşirler. Zeka, iradeyi eylemi gerçekleştirmeye yönlendiren gerekçenin tanınmasını sağlar, buna karşılık irade gerekçenin ortaya konmasında ve onunla ilgili olarak karar alınmasında zekayı kullanır. İkili gerekirlik ve belirsizlik boyutu nedeniyle var olmak ile var olmak zorunda ol-

mak arasında kopukluk tanımayan bir varlık düşüncesinin akıldaki çevrimidir.

Amacına doğru yol alırken, insan eylemlerini çoğaltır. İyi ya da kötü olmalarına göre bu eylemler onu amacına yaklaştırır ya da uzaklaştırır. Bu amaç nedir? Aziz Tommaso burada son derece açık bir biçimde Aristoteles'i yineler: Bütün öteki gerekçelerin yetersizliğinin de gösterdiği gibi erdemden, bir başka deyişle ilahi derin düşüncenin eşlik ettiği bir zeka eyleminden başka bir şey söz konusu olamaz. Bu bakış açısı, insanın amacına ulaşabileceği yer olarak siteyi dışarlamak zorunda olduğu izlenimi uyandırır. Bununla birlikte durum böyle değildir. Her ne denli Aziz Tommaso insanın nihai amacını sitenin ötesinde olarak öngörmekteyse de, siyasal amaç dışında bu amaca ulaşılamaz. Kaldı ki ayrı ruh durumu, kentin özelliklerine benzeyen kimi özellikleri koruyan belli bir topluma bağlanmayı ortadan kaldırmaz. Nihai amaca, insanın doğal mutluluğa kavuşmasında gerekli olan siyasal aracılık olmaksızın ulaşılamaz. Ama, bu mutluluğun başka bir mutlulukça, bu kez doğaüstü bir mutlulukça aşılmaktan kurtulamayacağı da bir gerçektir. Dolayısıyla bu, siyaset ve kentin kendi türleri içinde, bir başka deyişle doğallık ve uygulayım içinde nihai olduklarını düşünmeye olanak tanır. İnsanın amacı ancak siyaset ve kent içinde gerçekleşmiştir.

İnsan yaşamının bu siyasal boyutu, *Summa* ile Aziz Tommaso'nun, Aristoteles'in erdemlere ilişkin incelemesini olabildiğince bağlı kalarak yinelediği *Ethika Nikomakheias*'da çarpıcı bir biçimde ortaya çıkar; yine de, örneğin dini adalete katarak listeleri bir ölçüde uzatır. Gerçekten de bütün insan yaşamının oluşturduğu devinim içinde insan yapmış olduğu hareketleri yineleye yineleye eski alışkanlıklarına, alışkılarına kavuşur. Bu alışkanlıklar her zamanki davranışlar değil, doğal bir dinamizmin gerçekleşmesidir. Ne denli yürekli davranış ortaya koyarsa o denli yürekli olur: Alışkanlık, ikinci bir karakteri biçimlendirir; bu karakter, başlangıç aşamasındaki bir gelişim anlamında alınmalıdır. Bir alışkı biçimlenir, gerek, erdemli davranışların ürettiği giderek daha fazla vurgulanan rahatlık ve kolaylığın habercisi olduğu mutluluğa yöneliştir, gerekse, tersine, erdemden yoksun davranışların sürüklediği, giderek daha fazla belirginleşen acı ve dağılma içinde biçimlenen bir ölüm yolu oluşturur.

Ama bu insan eylemleri tek başlarına gerçekleşemez. Her biri bizleri farklı düzeylerde başkasıyla ilişki içine sokar. İnsanların kusurları, insanın kapalı ve kusursuz, kapalılığa tutsak bir monad olduğu düşüncesiyle karşıtlaşır. Bütün insan yaşamı, tersine, bir tamamlanmaya yönelik devinimdir. Oysa devinmiş olandan farklı bir devindirici güç olmaksızın hiçbir hareket gerçekleşmez. Dolayısıyla mutluluğa yöneliş daha önceden kusursuzluğa ulaşmış, daha yetkin, daha az kusursuz olanları devinime geçirebilecek insanların varlığını gerektirir. Aile yaşamı ve ebeveynlerce çocukların eğitimi, aynen yurttaşların yasalarca eğitilmesi gibi bunun bir örneğidir. Demek ki, siyasal yaşam bu bakımdan insan mutluluğunun olmazsa olmaz koşulu ve gerçekleştiği yer olarak ortaya çıkar. Siyasal yaşam bu bakımdan ahlak içinde, ahlağın ancak siyasal bakımdan gerçekleşebileceğine ve tersine siyasetin, ahlağın gerçekleşim yerinden başka bir şey olamayacağına ilişkin her iki anlamda kök salar. Bunlardan birisi, ötekisi olmaksızın var olamaz, yoksa karşılıklı olarak birbirlerini yok ederler.

Bu koşullar altında, iki erdem, içerdikleri başkasına açılım ve dolayısıyla siyasal nitelikleri nedeniyle açık bir biçimde son derece özel bir anlam kazanırlar. Bunlar, Aziz Tommaso'nun hem Aristoteles'i yorumlayarak hem de kendi düşüncelerini betimleyerek bizleri beslediği sakınım ve adalettir. Adalet, adil eylemlerin üretici ilkesi olarak tasarlanır, "principium boni actus [...] proprie circa ea quae ad alterum sunt" - "şeylere yönelik olan ve bizleri başkasıyla ilişki içine sokan doğru davranışın ilkesi [...]" (*Summa theologiae, IIa IIae, quaest. LVIII, mad. 1*). Doğru eylemler, doğru olan şey aracılığıyla ölçülür (*Summa theologiae, IIa IIae, quaest. LV*) ve adalet nesne üzerinde hak sahibidir, dolayısıyla *jus*, sözcüğü sözcüğüne "ipsam rem justam" anlamına gelir (*Summa theologiae, IIa IIae, quaest. LVII, mad. 1*). Bu doğru şey, bir eşitlik ilişkisinin merkezinde bir ortamdır "materia justitiae est exterior operatio, secundum quod ipsa, vel res cujus est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam; et ideo medium justitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem: aequale autem est realiter medium inter majus et minus, ut dicitur in 10. Mat.; unde justitia habet medium

rei" (*Summa theologiae, IIa IIae, quaest. LVII, mad. 10*). "Adaletin gereci dış bir eylemdir; buna göre kendisi ya da kullanılan şey başka bir kişinin bir parçası olan orantıyı alır; ve bu nedenle adalet ortamı dış bir kimsenin dışında bir şeyle orantılı herhangi bir eşitliğe dayanır: Ama eşit, gerçek anlamda, Mat. 10'da söylendiği gibi daha fazla ile daha az arasındaki ortamdır; adaletin de şeyin ortasında yer alması da buradan kaynaklanır."

Bununla birlikte, eğer yurttaşların sitenin bir parçası olduğu düşüncesi benimsenirse, sitede üç ilişki türü vardır. Önce, yurttaşların gerçek anlamda sitenin bireyleri olduğu bir ilişki, parça-bütün ilişkisi vardır. Daha sonra, parçaların kendi aralarındaki ilişki, bir yurttaşın başka bir yurttaşla ilişkisi gelir. Daha sonra da sitenin yurttaşlarla ilişkisi, bütünün parçayla ilişkisi vardır. Ama en genel olması ölçüsünde ilk ilişki, en azından belli bir astlık açısından öteki ikisine boyun eğer. Bu, bir tür doğru ilişki belli bir evrensel biçim altında, daha açık bir anlatımla yasa biçimi altında dile gelir; öyle ki, yasanın yönlendirdiği yurttaş yaşamı, yazılı olsun ya da olmasın toplumun bütününden kaynaklanan yasanın uygulanmasıdır. Yasada dile getirilen bu adaletin gerekleri yurttaşın dışındaki işlemlerin bütününü ilgilendirdiğinden, yasanın eğittiği törel yaşamının bütünü de bu duruma uyar. Yurttaş açısından, siyasal yaşam adalet ve onu belirleyen yasa aracılığıyla gerçekleştirilen eğitimden başka bir şey değildir: "intentio legislatoris est facere cives bonos, inducendo eos ad virtutes, per assuefactionem bonorum operum" - "Yasa koyucunun amacı, yurttaşların iyi davranışlarını alışkanlığa dönüştürüp onları erdeme yönlendirerek iyi insanlar yapmaktır" (*Summa theologiae, IIa IIae, quaest. 92, mad. 1*).

Adalet ölçüsünü tanımlamak için, varlıkla iyeliğin birbirlerine dönüştürülebilir olmasına dayalı temel düşünce uyarınca bilgiye başvurmak gerekir. Ne var ki burada, katıksız bilimin alanı içinde bulunmamaktayız. Tümüyle zorunlu bir düzenle karşı karşıya değilizdir; işimiz, belirleme ve belirsizlikleri bir araya getiren ve sonuçta da olmadıkları şeyler olabilen gerçekliklerledir. Burada ulaşılabilmesi olanaklı bilgiye bu eksiklik aracılığıyla ulaşılmış olacaktır, dolayısıyla bu bilgi gerçekliklere uyarlanabilmek için büyük bir esneklik gerektirecektir. Bu bilgi olgulardan yola çıkar ve özel durumlarla ilişkisi içinde ayrıntılanarak oraya geri döner. Ancak yaklaşık, "çoğu durumda" *ut in pluribus* bir gerçekliği savlayabilir. Dolayısıyla geleneğin aktardığı deneyime, belleğe ve duyarlılığa büyük bir yer verir. Özel bir isim olan sakınımlılık adını alır. Bu bilgi siyasal yaşamda yurttaşları yönlendirir. Onların doğru olanı, bir başka anlatımla adaletin içeriğinin genelde ne olması gerektiğini belirlemelerine yardımcı olur. Oysa bu, insanın amacının gerçekleşmesinin özel bir biçiminden, bir başka deyişle bu amaca yönelik eğilim olarak doğasından başka bir şey olamaz.

Sonuç olarak, bir uçta siyasal toplumunun yasalarınca eğitilmiş yurttaşı buluruz ve öte uçta eğitici, daha açık bir söyleyişle adil ve sakınımlı yasaları kabul ettirebilecek kişi yer alır. Yasamacı kişiliğinde, adalet ve sakınım erdemleri olabilecek en kusursuz bir biçimde gelişir; öyle ki, yasamacı bunları yasa sayesinde bir biçimde yurttaşlarına yükleyebilecek niteliktedir. İlkece, yasamacı yurttaşların en kusursuzudur. Yurttaşın mutluluğa doğru devinmesi, bir sav olarak, yurttaş niteliğiyle siyasal toplumun oluşturduğu bütünün bir parçası olmasıyla bir koşul altına alınmıştır.

Siyasal toplum

Tommasocu çözümlemeyi ele almadan önce, Aziz Tommaso'nun siyaset olarak adlandırılan daldan ne anladığını açıkladığı, *Aristoteles'in Politikaları Üzerine Yorum* başlıklı kitabın girişinde yer verdiği metni okumak yerinde olur. Doctus Angelicus, üstadın düşüncesini bir ölçüde ortaya koyan Stageiroslu'nun* Yunanlı yorumcularının ulamlarını kullanarak, felsefenin bir kolu olan aynı zamanda kökenbilimsel anlamı doğrultusunda politika olarak adlandırılan siyaset bilimini site biliminden (*civilis scientia*), eyleme bulaşmış siyaset adamının elinde tuttuğu bilimden ayırır (oysa Aristoteles, insana ilişkin yazılarında bilim nitelendirmesini kullanmaz). Felsefenin bu kesimi, dolaysız bir işlemin üretim ilkelerini aydınlatmaya yönelik bir bilim olarak, uygulayımsal felsefenin ve ahlak felsefesinin bir parçasıdır. Bu niteliğiyle en yüksek uygulayımsal bilim olacaktır; çünkü, site gibi siyaset de insana özgü bü-

(*) Aristoteles, Stageiros kentinde doğduğu için Stageiroslu adıyla da anılır - ç.n.

tün etkinlikleri kapsar. Bununla birlikte, sitenin kendisi gibi, ilahi şeylere bağlanan kurgusal düşüncenin kendi eylemince açılır ve aşılır. Siyasetbilim ve tanrıbilim de kuşkusuz bu noktadan başlayarak birbirlerine eklemlenir.

Siyasetbilimin önceliği, uygulayımsal bilimlerin basamaklanımı içinde, sitenin, parçaları karşısındaki önceliğinin aktarımından başka bir şey değildir. Tommasocu inceleme, burada Aristoteles'in incelemesinde kullandığı bütün öğeleri kullanır. Site, ast konumda bulunan bütün toplulukları içinde barındırır; çünkü, insanın amacına ulaşmasına, bir başka deyişle iyi yaşama ve mutluluğa yalnızca o olanak tanır. Burada, sonsuz mutluluğun değil de insan mutluluğunun söz konusu olduğu tartışma götürmez; ama, insan mutluluğu olmaksızın sonsuz mutluluk peşinde de koşulamaz. İnsanın yeryüzündeki en son amacına ulaşabilmesi için siyasal topluluk kendi kendine yeterlidir: Kusursuz bir topluluktur. Ast konumdaki topluluklar olan aile ve köy, insanın ancak yaşamasını olanaklı kılar, insanı iyi yaşama ancak kent ulaştırabilir. Site, kendi parçalarını da; eğitimleri kentli konumunda olmalarına bağlı bulunan kentlileri de içerir. Aziz Tommaso, bunları içinde yer aldıkları bütünü oluşturan parçalar olarak adlandırmada ve bu bütünle bireysel çıkarlara yapacağı katkıları birçok kereler anımsatmada duraksamaz. Yurttaşların çıkarı, ancak bu bütünün bir parçası olmakta yatmaktadır. "Sic igitur patet quod totum est prius naturaliter quam partes materiae, quamvis partes sint priores ordine generationis. Sed singuli homines comparantur ad totam civitatem sicut partes hominis ad hominem [...] Si autem contingat quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam praevitatem, est peior quam homo et quasi bestia [...] civitas est prius secundum naturam quam unus homo" - "Böylece, ortaya çıkış düzeni içinde daha önce yer almalarına karşın özdeksel parçalardan daha önce bütünün geleceği açıktır. İnsanın parçalarının kendisiyle karşılaştırılabilmesi gibi, insanların kendileri de siteyle karşılaştırılabilir [...] Eğer birisinin ahlak bozukluğu nedeniyle siyasal toplulukla iletişim kuramaması söz konusu olursa, bu kişi bir insanın altında neredeyse hayvan gibidir [...] site, doğasına uygun olarak insandan daha önce gelir" (*In politicorum Aristotelis expositio*, no. 38).

Site, parçalardan ayrı tutulamayan bir gerçeklik oluşturur; bu bakımdan soyut bir evrensel söz konusu değildir, parçaların toplamı olmadığı anlamında, parçalardan ayrı bir bağıntıdır. Bunlar parça olmakla birlikte, bütününkinden farklı olan eylemlerini sürdürürler. Siyasal bakımdan parçalarla bütünün birliği, söz gelimi hep birlikte bir arabayı çeken bir kalabalığın oluşturduğu bütünden ayrılır; bu son durumda, kalabalık düzenin oluşturduğu birimden daha güçlü bir birim oluşturmaktadır; çünkü, her parça kendi için hiçbir işlem yapmamaktadır. Arabayı çeken herkes, bu çekimden kaynaklanan ve burada bireysel güçlerin toplamı olan gücün oluşumuna katılır; öyle ki, düzen, bireylerin hem toplamı hem de bunların bütün içinde soğurulmasıdır. Aristoteles çizgisinde, birimin çoğul olduğunu bilir, bu da ona, siteyi, aynen herbir askerin eylemlerinin ordunun eylemi anlamına gelmediği ve topluluğun kendi eylemine sahip olduğu orduda olduğu gibi içinde parçaların kendilerine özgü bir eylemi korudukları bir düzen olarak tasarlamasına olanak tanır. Bir ordunun geri çekilme harekatı çerçevesinde, bir devriye kolu düşmanı yanıltmak ya da durdurmak için saldırı yapabilir. El ve ayağın birbirlerinden ayrılamaması gibi insan da sitesiz yapamaz. Buradaki canlı eğretilemesi, mekanik eğretilemesiyle açık bir biçimde karşıtlaşır. Örnek, canlı, kendi dolaysız devinimine sahip olduğu için daha ilahi doğadır. Siyasetin önceliği, insan yaşamının yöneliminin bir sonucudur.

Kaldı ki, Stageiroslu'dan sonra, insan yaşamının, işbirliğinin kaynağı olan gereksinim ve topluluk içinde iyeliklerle ünvanların paylaşımına ilişkin iletişimin kaynağı olan eklemli dil doğrultusunda gerçekleşen ortaya çıkış biçimleri içinde, siyasetin doğallığını okumak olanaklıdır. Her ne denli bu olgular temelde yer almaktaysa da, son aşamada beklentilerin tümüyle doyurulmasını yalnızca site sağlayabilir. Aile üretiminden kaynaklanan iyeliklerin takasıyla gereksinim ve genel adaletin kapsadığı erdemler bütününün gelişmesi aracılığıyla eklemli dil.

Demek oluyor ki site, bir uzlaşımın ürünü olmadığı gibi bir kısıtlılık düzeninden de kaynaklanmaz. İnsana özgü kurumların, bir kesinti söz konusu olmaksızın derinleştirip yetkinliğe ulaştırdığı bir doğa tarafından üretilmişlerdir.

Site dışında yaşamak insanı bir şey değildir;

insanlık ve site arasında köklü bir birliktelik vardır. Böylece bir gerçeklik ortaya çıkar; bu, varlığını parçalarının her birinden alan, dolayısıyla bir ilişki anlamına gelen ama gerçekliğinin, parçalarının toplamının gerçekliğinden başka bir şey olduğu siyasal topluluktur. Bu gerçeklik, kendi iyeliğini elinde bulundurur; tanımı gereği bu iyelik herbir bireyinin özel çıkarlarının ötesinde yer alır. Tersine, başkasıyla sürdürdükleri, yalnızca dağılımsal bakımdan değil, aynı zamanda toplumsal bakımdan da ele alınan ilişkileri göz önünde bulundurmak zorunda olduklarından bir bakıma kendi öznelliklerinden yoksun kalırlar. Bu yoksunluk, içlerinde belirsizliğini koruyan şeyi ellerinden alır ve onları kendileriyle uyumlu kılar, daha önce oldukları şeye dönüşmelerine yardım eder. Ortak iyelik, insanın öz ve özüne daha yakın olan iyelikten daha evrensel olması ölçüsünde onlara yardım eder. Ayrıca, bunlara katılarak yurttaşlar insanlıklarının ayrımına daha iyi varırlar ve böylelikle de amaçlarına ve mutluluklarına yaklaşırlar.

Ortak iyelik, siyasal toplumun bir iyeliği olduğu için onun doğası içinde ve buradan da insanın doğası içinde kök salmıştır. Ama insan doğası hem kalıcı hem de değişkendir. Ortak iyeliğin kendisi de bu ikili özelliği taşıyacaktır. Bu doğanın, doğal yasanın en temel ilkelerinde dile gelen temel yönelimlerini doyurması bakımından kalıcıdır. Kendine özgü bir içeriğe sahip olmaması bakımından da değişkendir. Böylece, sonuç olarak sözcüğün her iki anlamında da değişkendir; çünkü, temel ilkeler burada ancak şu ya da bu toplumun temel ilkelerine göre gerçekleşir. Bununla birlikte, bu değişkenlik ortak iyeliği az çok gerçekleştiren toplumların hiyerarşini oluşturmaya hiçbir biçimde engel olmaz. Ayrıca, ortak iyelik, adil ve adil olmayan rejimler arasında ayırıcı ölçüt olmayı savlar. Siyasetin kendisi adaletin bir belirlenimi olduğuna göre, ortak iyeliğin varlığı ya da yokluğu doğru bir siyasal rejimin varlığını ya da yokluğunu, daha doğrusunu söylemek gerekirse siyasal toplumun kendisini belirler. Doğru rejim, bu topluma yararlı olan, dolayısıyla onun iyiliğini sağlayan rejimdir. Bunu sağlayamayan rejim, toplumu yıkar ve özü gereği adil değildir. Halka ve siyasete özgü şeylerin doğası birbirlerine karışır ve nasıl iyilik doğanın gelişmesiyse kötülük de yıkımıdır. Ama siyasal toplumun doğası bu genellik düzeyinde kalamaz. Farklı rejim türleri içinde ve son aşamada da belirli bir rejim içinde kesinlik kazanır. Her rejim kendi yapısına sahiptir; bu, geçmişi ve toplum mülkiyetiyle belirginleşen bir yapıdır. En iyi rejimin hemen şuracıkta belirlenmesi felsefi bilgeliğin işi değildir ve bir bakıma tarihin kötü cilveleri sonucunda bir rejim kurmak zorunda kalmış kişilerin sakınımı anlayışından kaynaklanır.

Demek ki, bu en iyi rejimin Tommasocu seçimi içinde ortaya çıkarılabilecek değişimlere çok fazla dikkat etmemek yerinde olur. Aziz Tommaso'nun monarşiye hoşgörüyle baktığını söylediği *De regimine* ile çok daha az biçimsel olduğu *Summa theologiae* metinleri birbirleriyle karşıtlaşmaz. Her iki metnin yapısının farklı olduğunu anlamak yeterlidir. *De regimine* Aziz Tommaso'nun kendisinin sakınımlılık konusunda yaptığı alıştırmadan kaynaklanan, koşulları göz önünde bulundurarak kaleme alınmış bir mektuptur. Burada Tommaso, belli bir bağlam içinde en iyi rejim konusunda görüş bildirir: bu rejim, XIII. yüzyıl Kıbrıs monarşisidir. Zorbalığa dönüşmemesi için özünden kaynaklanan gerekleri de anımsattığı monarşiyi o dönemde övmesinde şaşırtıcı bir yan yoktur. "Principatus regalis est propter bonum populi, tyrannicus autem est propter bonum tyranni" - "Krallık yönetimi halkın gönencini amaçlar, zorbalık, tersine zorbanın gönencini amaçlar" (*II. S. th. IIa-IIae, quaest. 42, mad. 42, mad. 2, ad 3 m*).

Summa theologiae, Aristoteles'in yaptığı üç doğru ve üç sapkın rejim konusundaki sınıflandırmayı Tommaso'nun soğukkanlılık içinde ele aldığı daha kuramsal bir metindir; kimi bakımlardan ılımlı, içine aristokrasi ve demokrasi karışmış olan rejimin siyasetin doğasına daha yakın olmasına karşın, Tommaso bunların biri yönünde bir görüş belirtmez; çünkü, az sayıda aristokratla çok sayıdaki halktan bireyler arasında denge yaratan bir ortalama söz konusudur.

Siyasi şeyin doğası, *quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* formülü döneminde yetkenin son derece geleneksel çerçeve içinde aktarımına açıklık getirir. Kilise hukukçularının sık sık başvurduğu bu Roma kökenli özdeyiş, ilgili herkesin bir kararla buna katılmasına olanak tanıyordu. Önceleri kilise hukuku yasa metinleri içinde kullanılan bu özdeyiş, bütün toplumun yaşamını düzenlemeye başladı.

Bu bakımdan, Aziz Tommaso'nun formüllerinde gerek modern türden bir siyasal demokrasi yanında doğrudan yer alma, gerekse yetkenin ilahi kökeni kavramının terk ediş görmek tümüyle abartılıdır. Aziz Tommaso'nun düşüncesini doğalcılığı çerçevesinde yeniden oluşturmak yeterlidir. Hiç kuşku yok ki doğanın kendisi de Tanrı'ya bağlıdır; öyle ki yetke de ilahi bir kökenden gelir. Ama doğa dolaysız ilkesine sahiptir; öyle ki, bir yetkenin var olması toplumun doğası içinde yer alır, ilk nedeninin nedenselliği ikinci nedenin nedenselliği aracılığıyla kendini gösterir, öyle ki Tanrı'dan gelen yetke toplum aracılığıyla sunulduğu adli biçim içinde, siyasetin doğasına burada da saygı gösterildiğinden bunu elinde bulundurana verilir.

Siyasal yaşamın, rejimler arasındaki ayrımın ve yetkenin devrinin çeşitli düzlemlerinde herkesin iyiliği siyasal yaşamın nihai amacı ve açıklamasıdır. Saygın yeri Aziz Tommaso'yu Aristoteles'in güç dolu formüllerini yeniden almaya yönlendirir: ortak gönenç, bireysel gönencin üstündedir, tek kişilik gönençten daha iyi ve ilahidir. Bu nedenle, yalnızca anayasanın değil, aynı zamanda yasa koyucunun toplu gönenci egemen kılacağı yasanın da kaynağı ve ölçüsüdür. Prensin görevi temelde yasa koymaktır, "Legispositiva est principalis inter partes politicae" - "Yasa koymak, siyasetin temel bölümüdür" (*Ethicorum Aristotelis expositio*, no. 1201), çünkü bu yönetme biçimi, genel niteliği nedeniyle bir toplumun gönencine en iyi uyan biçimdir. Bu sonuncusu yasanın ölçüsü olacak, buna uygunluk göstermeyen adaletsiz olacak, dolayısıyla bir prensin değil, bir zorbanın işi olacak. Tersine, ortak gönenç gerçek yasa koyucuyu kendi yasasına boyun eğmeye zorlar; çünkü, yürürlükte olduğu bütün dönemler için adil olanın, gerçek anlamda genel adaletin anlatımıdır. Sonuçta, siyaset hem yurttaşın hareketini mutluluk yönünde, hem de yasa koyucunun hareketini toplumun kendi gönenci yönünde bütünleştirir.

Tanrı ve Sezar

Siteye böylece tanınan güvenirlik büyüktür: "Civitas est communitas perfecta" - "Kent, kusursuz bir toplumdur" (*S. th. Iia IIae, quaest. 90, mad. 2*). Simgesel bir role indirgenemez ya da Kilise gibi doğaüstü bir bütün içinde ayrışamaz. Bu doğruluk, yurttaşları, amaçlarına yönelten biçiminden kaynaklanır. Ve bu biçim onu yetkinleşmeye, daha açık bir söyleyişle iyi yaşamın geliştiği yer olmaya yönlendirir. Demek oluyor ki site, yurttaşları örneğinde olduğu gibi bir dinamik içinde yer alır; bu dinamik de düzenlerinden her biri içinde yer alan doğanın dinamiğidir. Siyasal yaşamın bütünü, kendisi de bir İlk Devindirici Güç'e, kusursuz bir amaca doğru yönelen kozmik bir düzen içinde gelişir. Siyaset, salt bildik olana ilişkin şeyin yüzeysel anlamı bakımından doğal değildir; kozmosun, ay ile dünya arasında en yüksek olan parçasıdır, "ars imitatur naturam" formülü de buradan kaynaklanır. Hareketi de evrenin hareketinin bir parçasıdır; öyle ki siyasetin nihai kökleşmesi, doğa aracılığıyla ilahi şeylerle sürdürdüğü bağıntı içinde yer alır. Oysa evrenin kendisini devindiren Tanrı'dır; bu bakımdan Aristotelesçi gönenç gibi sitesi karşısında prensinkini andıran bir durum içinde bulunur; ya da bu durum, ordusu karşısında generalin durumunu andırır. Evren, kendi ortak gönencini içeren ve bu niteliğiyle sonsuz ve doğal yasalarda dile gelen bir bilgelik aracılığıyla Tanrı tarafından yönetilir. Bunlar aynı anda hem oluşturucu hem de yönlendiricidir. Oluşturucudurlar, çünkü, yaratıcı eylemin şeyleriyle birlikte ortaya çıkar, özünü dile getirirler; ve, bireylerin özünün gerçekleşimine eşlik etmeleri bakımından yönlendiricidirler. Bu doğal yönetimin ötesinde, ve sonsuz yasa içinde kapsanmış olmakla birlikte, son olarak, eski ve yeni ilahi yasalarca dile gelen doğaüstü yönetim yer alır. Yönetim ve yasanın amacı, düşüşün ardından insana site tarafından verilen güzelliğin ötesinde, bunu yok etmeden (bu, Tanrı içinde, daha sonra istenççi tanrıbilimcilerin geliştirmekte duraksamayacağı karşı konulmaz bir çelişkiye yol açardı) bir güzelliğe ulaşmanın yollarını sağlamaktır. Aziz Tommaso, Augustinus'un geliştirdiği iki kent arasındaki ayrımı yeniden ele alır; ama bunu, birini öteki içinde eritmek için değil felsefeyi tanrıbilimden, doğayı lütuftan ayırmasına olanak tanıyan oransallık örneksemesini devindirmek için yapar. Buradaki iki site, ilahi ve dünyaya ilişkin, birbirlerinden ayrılan iki kent olacaktır. Ayrıca Kilise de, kendi kendine yeterli bir *societas perfecta* gibi tasarlanmıştır. Her birinin kendine ayrılmış alanı bellidir; öyle ki, zaman, dolayısıyla siyaset bakımından Kilise'den çok, siteye uymak yeğlenir: "Za-

mana bağlı gerçeklikler konusunda toplumun yararına olan şeyleri doğal hukukun belirleyici yasal öğretilerine dönüştürmek laik prenslerin işi olduğu gibi, tinsel gönenç konusunda inanmışların ortak çıkarlarına bağlı olan şeyleri kararlarıyla buyruk altına almak da Kilise rahiplerine düşer" (*IIa IIae, quaest. 147, mad. 3*; rahipler, oruç tutma konusunda yasamada bulunma olanağını kendilerinde görürler).

"Tinsel ve geçici yetkelerin her biri, Tanrı'nın yetkesinden kaynaklanır [...] siyasal gönenç söz konusu olduğunda, tinsel yetkeden çok, laik yetkeye uymak daha iyidir" (*Sent. II. böl. 44*). Bununla birlikte, bu noktada Aziz Tommaso'nun düşüncesinin tam anlamıyla açık olmadığını kabul etmek gerekir. İki yetke arasındaki ilişki sorununu dizgeli bir biçimde ele almamıştır; bu alandaki doktrinini anlamaya olanak tanıyan kalıplar, her zaman belli bir sorun gerekçesiyle kaleme alınmıştır. Ayrıca, özellikle gençlik yazılarında teokratik bir eğilim de sezilir. Söz gelimi şöyle bir metin yazmıştır: "Papa, bütün öteki yetkelerin kaynaklandığı tinsel ve geçici yetkeyi tam anlamıyla elinde bulundurur; kral ve rahiptir" (*2 Sent., böl., 44*). Oldukça seyrek olan bu tür görüşler, bir Gilles de Rome ya da bir Jacques de Viterbe'i, Augustinusçuları.. yakından tanıdığı, Kiliselerin krallıklar üzerinde dolaylı ve dolaysız bir olağanüstü egemenlik taşıdığı düşüncesini dile getirmeye yönlendirmiştir. Daha biçimsel ve Doctus Angelicus'un olgunluk dönemlerine tarihlenen başka metinler, rahiplerin yetkesinin mutlaklığını Kiliseye bırakır (*IIa IIae, quaest. 89, mad. 9, ad 3 m*). Bu da, Jean de Paris (aynı zamanda Jean Quidort adını taşıyan) gibi tilmizlerinin, *De potestate regia et papali*'sinde her iki alanı, birbirleriyle karşıtlaştırmaksızın ayırdığını vurgulamalarını, Aziz Tommaso'nun düşüncelerini daha doğru bir biçimde yorumlamalarını düşünmemize olanak tanır.

Bu son okuma, yasanın doktrininin tanrıbilimsel bütünleşmesi içinde kararlı bir destek bulur. Bu, çeşitli yönlerde dile getirilir; öyle ki, site yasası ya sonuçlanmış ya da doğal yasadan türemiştir ve doğal yasa da ilahi yasaca aşılmıştır, her üçü de birliğini ilahi düşüncede ya da evreni yaratan ve yöneten ebedi yasada bulur. Ama diye belirtir Aziz Tommaso, eski yasanın tüzel hükümleri bakımından yok olmasından bu yana yürürlükte olan yeni ilahi yasa özü gereği lütufun ürünü içsel bir yasadır. Dolayısıyla burada bir Hıristiyan siyasası söz konusu değil, yalnızca insana özgü, adil olması ölçüsünde Hıristiyan yasayla uyuşan bir siyaset söz konusu olabilir.

Leo Strauss ile birlikte klasik siyasetin kendisini ölçen ve yargılayan bir niteliğe göre tanımlandığı benimsenirse, Aziz Tommaso'nun siyaset düşüncesi kaçınılmaz bir biçimde klasik kimliğine bürünür. Bireyin ya da yetkenin yüceltimi olmadığı gibi tarihin ululanması hiç değildir. Her ne denli bu sonuncuya bir yer verirse de, onu bir yetkinleşme ya da bir olasılıkla bir yozlaşma hareketi gibi görür. Kutsal Metnin köktenci bir okunması aracılığıyla siteyi ilk masumluğa dönüş içinde yıkmaya çalışan Hıristiyan bir siyasa da değildir. Siyasal metinlerin pek gönderme yapmadığı bireye ilişkin siyaset de değildir. Aziz Tommaso daha çok, akıl ve inanç arasında bir birleşim gerçekleştirmeye çalışır, dolayısıyla bizim alanımızda siyasal niteliğin bütün oluşturucu öğelerini çözümlemeyi amaçlar; bunların bilinmesi de insanlara, kendi mutluluklarına ulaşmak ve bu hareket içinde Yaratıcı'nın doğaya verdiği atılımı yakalamak üzere, adalet ve dostluk içinde yaşama olanağı sağlar. Böylelikle insanlar mutlak bir güç vermek gereği duymaksızın O'na şükrederler; bu mutlak güç de kendi yapıtını yadsımak yetisi içinde ortaya çıkabilir.

Aziz Tommaso bu klasisizmi hiç kuşkusuz sık sık başvurduğu ve kendisine yakın gördüğü Aristoteles'i okumalarına borçludur. Ama Stageiroslu'ya yapılan göndermeler yüzeysel mi kalmaktadır? Böylesi bir yaklaştırımı deneyen Aziz Tommaso hem Stageiroslu'yla hem de Kutsal Kitap'a ihanet etmiş olmuyor mu? Doctus Angelicus'un gerçek sentezi aslında köklü bir yeni-Platonculuk sayesinde gerçekleşmiyor mu? Aristoteles'ten alınan ve alanları ayırma olanağı veren orantısallık örneksemesi aracılığıyla birinci soruya hayır yanıtı verebileceğimizi göstermeye çalıştık. İkinci soruya gelince, önde gelen yetkili isimler Gilson, Fabro ve daha sonraları Javelli, en azından kuramsal düzlemde olumlu bir yanıt vermeyi dener. Siyasetin bir parçasını oluşturduğu pratik düzlemde, öyle görünüyor ki aynı durum geçerli değildir; Doctus Angelicus'un Aristoteles'e duyduğu bağlılık

burada süreklilik taşımaktadır. Bunda şaşıracak bir şey yoktur; çünkü, doğa burada kendi nedenlerine bırakılmışların ikincil eylemi içinde gelişmektedir. Bu gözlem belli bir ölçüde spekülatif alana yayılma ve en azından Aquinolu'nun aşırı yeni-Platoncu okumalarını ılımlandırma eğilimi ortaya koyabilir mi? En iyi site üzerine içerdiği öğretilerin yanısıra Aziz Tommaso'nun siyasal felsefe okumalarının akla getirebileceği sorulardan birisi de budur.

● *Summa theologiae* ("Somme théologique", Fr. çev., Paris, 1984); *Préface à la politique*, Paris, 1974. - *Du royaume*, Fribourg/Paris, 1946. - *In decem libros ethicorum Aristotelis expositio*, Turin, 1964. - *In octo libros politicorum Aristotelis expositio*, Turin, 1966.

▶ BASTIT M., *Naissance de la loi moderne. La pensée et la loi de Saint Thomas à Suarez*, Paris, PUF, 1990. - DI CARLO E., *La Filosofia guiridica e politica di san Tomaso d'Aquino*, Palermo, 1945. - DE CORTE, *Cours de philosophie morale*, Liège, tarihsiz, fotokopi çoğaltı. - DELOS T., *Notes doctrinales thomistes sur le traité de justice*, Roma, 1948. - GALAN Y GUITTEREZ R., *La Filosofia politica di santo Tomas d'Aquino*, Madrid, 1945. - GILBY T., *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago, 1958. - GILSON E., *Le Thomisme*, Paris, 1965. - KONINCK Ch. DE, *De la primauté du bien commun*, Montréal, 1943. - LACHANCE L., *L'Humanisme politique de St Thomas*, Paris/Ottawa, 1965. - LAGARDE G. DE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, cilt II, *Secteur social de scolastique*, Paris/Louvain, 1958. - SCHILLING O., *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin*, Münih, 1930. - SCHWALM, *La Société et l'État*, Paris, 1937. - TISCHELDER P., *Urspung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des Heiligen Thomas und seiner Schule*, Münih, 1923. - WIEGAND H., *Die Staatslehre des Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, Berlin, 1930. - ZEILLER J., *L'Idée de l'État chez saint Thomas*, Paris, 1910.

Michel BASTIT
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Ahlak Felsefesi; Aristoteles; Augustinus; Ceza Hukuku; Hukuk; İrade; Monarşi; Otorite.*

ARİSTOKRASİ

Aristokrasi (*aristocratie*) sözcüğünün ortaya çıkışı kuşkusuz çok eskilere dayanmaktadır. Kimi filologlar, "Sanskritçede yüksek bir dereceyi gösteren ve Yunanca üstünlüğü belirten *ari-* önekine de denk düşebilen" *ari-* sözcüğünün kökenini Hint-Avrupa dil ailesine dayandırmayı düşündüler. Daha genel bir biçimde ama daha kesin olarak, aynı yazara göre, *ari-* etnik bir özelliği gösterir. Bir toplumu kendine komşu olan bir toplumdan ayırır ve onun karşısına koyar: *arya*, bir yandan yabancıya göre, öte yandan kölelerine göre, özgür bir adamdır. Arya'lar, kimi üyelerinin birbirleriyle rekabet edebileceği ancak "yine de düşman sayılan komşularına göre kendi kişiselliğinin" belirlediği aynı etniye ait olmaları gerekmeyen "toplumsal bir bütün" oluştururlar. Bu arada, aynı etninin içinde, "toplumun ayrıcalıklı bir sınıfına" ancak uygun düşebilir *ari-* ya da *arya* biçimi. Görüldüğü gibi, etimolojisinde de, büyük bir anlam çeşitliliği bulunmaktadır: yalnızca üstünlük düşüncesini korumak yetersizdir. Sonuçta, kullanımı tarih boyunca değişen, *aristocratie* sözcüğünün kullanımındaki olası farklılıklar, etimolojinin haklı çıkardığı bir takım anlamları kapsamaktadır.

*Ari-*köküne, ikinci bir sözcük, *kratos* ekleniyor. Dilbilim, anlamsal zenginliğini de ortaya çıkarmaktadır: öncelikle, iki kahraman arasındaki bir güç karşılaşmasına rastlantısal olma özelliğini veren ve *kratos*'un, tanrıların isteği anlamını da çağrıştırdığı fiziksel avantaj. Kahraman için zafer geçicidir, tanrı *kratos*'u bahşettikçe sürebilir ancak. Öncelikle savaşta, üstünlük demek olan *kratos*, bir kurulda da ortaya çıkıyor ve yöneticinin gücüne bağlanıyor. Böylece kralın kişisel ve sürekli bir avantajı oluyor artık. *Kratein* eylemi şöyle çevriliyor: avantajlı olmak, zafer kazanmak, üstün gelmek, hatta komutanlık etmek, güç uygulamak (Benveniste). Aristokrasi sözcüğünün iki bileşeni, ona anlamsal zenginliğini vermektedir ve aynı zamanda hem aristokrasinin farklı tarihsel gelişim biçimlerini ve geçmişteki ve günümüzdeki işlevlerini anlamayı sağlıyor hem de *kratein*'in *dêmos*'un yönetilmesine gönderme yaptığı demokratik toplumlarda koruyabileceği meşruluk biçimiyle ilgili soruyu soruyor.

*Ari-*önekinin anlamı ne olursa olsun, bir gru-

bu ya da bir halkı bütün ötekilerden ayırdığı sürece, ayrılan kesim, kendine verdiği ya da başkasının onda gördüğü üstünlükten yola çıkarak, ötekilere göre az sayıda insandan oluşmaktadır. Bu arada, aristokrasiyi, sayısı gerçekten daha az bir bütün oluşturan oligarşi gibi tanımlamak yanlış olacaktır. Oligarşi, az sayıda insanın yönetimidir ve zorunlu olarak değerdüşüklüğünü içermez ancak özellikle de olumlu değerler taşımaz. Genelde, daha çok, kendine karşı, olumsuz bir yargıyı çağrıştırır. Buna karşılık, aristokrasi değerinin tanımı önceleri olumlu değerlerin tanınmasıyla başladı. Sözcüğün kökenini, farklı işlevlerini ve gelişimini araştırmak önemlidir.

Aristokrasi öncelikle bir etninin üstünlüğünü tanımlar

Gerçekten de aristokrasi, üyelerinin kökenince belirlenen ve ayrıcalıklı bir toprakta efsanevi köklenişini ilgilendiren bir farklılığın bulunmasıyla tanımlanmaktadır. Böylece, Grekler, Homeros'un kullandığı sözcüklerin de tanıklık ettiği gibi, aynı kökten doğmuş olduklarını düşünüyorlardı: onlar, aynı ağacın tomurcukları gibi birbirleriyle kardeştirler. Bu anlamda, aristokratik bir toplum oluşturuyorlar: hiçbir Atinalı örneğin, ama hiçbir Yunanlı da bir ötekini köle yapamaz. Onlar, sınırlar dışındaki Barbarlar ve site içindeki köleler dışında, doğuştan özgürdürler. Bu ilk anlamda, aristokrasi, toprağa, soydan gelmeye, kan bağına olduğu gibi, farklılığının özentisi içinde, bir etniye özgü gelenekleri aktaran eğitime de bağlı görünüyor. Bu tür bir tanım bir yandan, etninin üyesi olmayanlara kapanmayı içerir ve yerlileri, ötekini, farklı olanı, varsayılan ya da olası değerler bağlamında düşünmeye çağırır. Öte yandan, soru sormaya yönlendirir bizi: bir etni, terimin tam anlamıyla, kendi üyeleri arasında siyasal olarak bir farklılık gözetebilir mi? Herkes aynı düzeyde aristokrat değil midir? Belli bir etni içinde gözlemlenen yönetim biçimleri arasındaki farklılıklar, kaçınılmaz olarak, doğal olmaktan öte daha çok uzlaşımsal değiller midir, madem ki bir etni içinde herkes, *öteki*'nin onsuz düşünülemeyeceği, *aynı*'ya katkıda bulunuyor. Sözcüklerin benzerliğine karşın, Yunan demokrasisini, günümüzdeki çağdaş demokrasilerden farklı kılan nedenlerden biri budur belki de. Siyasetin kabul edilen ilk işlevi (bu anlamda, gerçekten de aristokratik bir siyaset söz konusudur) süregiden zamana karşın, en uzak atalardan en yakın kuşaklara, değişmeden, dokunulmadan aktarmak zorunda olduğu maddi ve manevi bir mülkün korunmasıdır: ilke olarak, bir etninin kendinden başlayan, olası bir tarihi, üyeleri arasında varolabilecek çatışmalara karşın geri dönüşü yoktur; tarih ona ancak dışarıdan ulaşabilir, tarih dışarıya, düşmana özgüdür. Kendi içinde, o değişmezdir.

Aristokrasi, üstün savaşçılığın belirlediği bir kasttır

Her etni, iç düzeni ne olursa olsun, ötekilerine göre yalıtılmış olma durumundan ötürü, kaçınılmaz olarak ötekilerinin arzularının hedefi oluyor. Kendi de, tamamıyla içe dönük olarak yaşayamaz. Üretemediğini fethetmesi gerekir, başka deyişle, kendini savunmalı ve saldırmalıdır. Gerçek ya da potansiyel savaş hali, grubun normal halidir. Savaş gerçekliğiyle, aristokrasi kavramı da zenginleşmektedir: grup içinde savaşan ve bunu iyi yapan adamların tümüdür aristokrasi. Terimin yananlamı olan üstünlük kavramı, savaşta üstünlük anlamını alır. Savaşta fiziksel güç gerekli olduğu gibi zafer için de yiğitlik, yürekililik hatta kahramanlık ve ölümü küçümseme gereklidir ve savaş alanında bu nitelikler sayesinde farklılaşanlara özgü bu erdemler, aristokrasiye aynı zamanda daha dar ve daha özel bir anlam vermektedir. Aristokrasi, savaşta göstermiş olduğu nitelikler sayesinde edinmiş olduğu sınıfı kanıtlayan ve bir bölümü savaşçının kendine kalan ganimet ve onur getirerek, davranış biçimiyle grubu koruyan bir savaşçılar topluluğu oluyor. Böylece, zafer kazanma yetenekleriyle kendilerini gösteren az sayıdaki adam, etnideki öteki üyelere kendilerini bir kast olarak kabul ettiriyorlar: yiğit savaşçılar kastı. Toprağın, kan bağının, yürekliliğin ve kimi ayrıcalıkların belirlediği aristokratlığı oluşturuyorlar. Platon da, öte yandan *République* (II, ve III; Fr. çev.) adlı yapıtında, siteyi korumaya layık görüleceklerin sahip olmaları gereken nitelikleri betimliyor ve her ne kadar VIII. Kitapta, tam olarak aristokratik demese de, aristokratik kastın iktidarda olduğu (timarşik ya da timokratik adını verdiği) rejimin yetersizliklerini gösterse de, *Devlet*'te olduğu kadar *Yasalar*'da da *agnostik* eğitimi çok ayrıntılı bir biçimde vermi-

yor değil. "İlk ustası ve yol göstericisi, (...), Yunanistan'ın eğitmeni" olan Homeros'tan öğrenmiş olduğu kahramanlık idealini, bir çocuğu ve bir genci yetiştirmede en uygun yöntem olduğunu düşünüyor. Çocuk çok erken yaşta savaşmayı öğrenmeli hatta, en iyilerinde bile, yalnızca tohum olarak bulunan yüreklilik erdemini geliştirmek için savaşa katılmalıdır. Aristoteles'e gelince, yüreklilik erdemi ve savaş arasındaki bağı en iyi tanımlayan filozoflardan biridir. Gözü peklilik ve korkunun tam ortasında, yüreklilik, ne karşı saldırı korkusuyla gerçekleştirilmiş bir eylemi beraberinde getiren yiğitlik, ne tehlikeye alışmış olmanın getirdiği umursamazlık, ne de kendini beğenmişleri ve bilinçsizleri öne sürükleyen itici güçtür; kimi insanları sitenin kurtuluşunun söz konusu olduğu en soylu durumlarda, yaşamını riske atabilecek duruma getiren bir ruh halini gösterir. Farklı türden bir tehlike karşısındaki soğukkanlılık, kendi ölümü karşısındaki yüce gönüllülük, değeri yalnızca kendiyle değil, siteyle ilgili olan, yürekli adamı farklı bir yere koyan erdemler kadar kusursuz değildirler (*Éthique à Nicomaque*, III, 9, 10, 11, 12 [Fr. çev.]).

Ari- kökü, üstünlüğüyle öne çıkan anlamını taşıdığından, savaşçı aristokratlığı Homeros'ta ve Yunan filozoflarında görüldüğü biçimiyle, farklılıklara rağmen, Doğulu *kshatriyas* kastına yaklaştırmak mümkündür. Her ikisi de, erkeklik nitelikleri değişmez bir geleneğe göre uzun süre eğitilmiş adamlardan oluşmaktadırlar. Hiçbirinin amacı kendi değildir, ikisi de savunmasını, olası yayılmasını, gücünü ve onurunu sağladıkları topluluğun hizmetindedirler. Ancak siyasal topluluğun kendisi, savunmak ve korumak zorunda olduğu ve kendinin yaratmadığı bir örgütlenmeden alır değerini: site, dünya düzeninin bir görüntüsüdür, herkes işlevini belirleyecek olan yeri alır. Bu nedenle, savaşçıların olduğu gibi *kshatriyas*'ların da işlevi, dış güçlerce tehdit edilen sitenin bütünlüğünü korumaktır öncelikli olarak. Bununla birlikte, *kshatriyas*'lar siteyi hukuksal olarak yönetme hakkına sahip bir kast oluştururlarken, aristokraside böyle bir zorunluluk yoktur ve aristokrasi yalnızca savaşçılık görevine bağlıdır. Geleneksel olarak, *kshatriyas*'lar tinsel bir otoritenin üstünlüğünü kabul ederler: dünyevi iktidarın kullanımını, dünya düzeninin, site düzeninin aracılığıyla korunması anlamına gelen, aşkın düzeyde bir amaca hizmet edecekse ancak *hakkedebiliyorlar*. Ortaçağ'ın kimi siyasal toplumlarında, en azından ilke olarak, Kilise ve devlet arasındaki ilişkilerde bulduğumuz da budur. Fransa'da kralların kutsanması törenleri, dünyevi otoritenin boyun eğerek, tinsel otoriteyi tanımasını simgeliyor aslında. Doğu'da olduğu gibi Batı'da da savaşçılar kastı, geleneksel olarak siyasal gücü uygulama eğilimindedir. Bir hükümdar, aristokratik kastın bir birime indirgenmesidir yalnızca, *par inter pares*'tir ve o da tinsel otoriteye boyun eğmektedir. Bu perspektifte, onu mutlak hükümdar olarak (*ab-solutus legibus*) adlandırmak uygun olmayabilir: eğer sitede yasayı *söylüyorsa* da, onu *yapmıyor*. Yasayı, dünya düzenini tanıyan, papazlık kastından alır ve pozitif yasalar, tanrısal yasayı dile getirmek zorundadırlar (ya da en azından tersini söylememelidirler). Platon'da, görevi bilgelik olan filozofların aynı zamanda yönetmek zorunda olduklarını da anımsatalım. Bu da, ender olarak betimlenen bir tinsel ve dünyevi birleşmedir.

Aristokrasi ahlaksal ve siyasal bir üstünlüktür

Aristokrasi sözcüğünün anlamsal zenginliği, kavramın tanımıyla ilgili, aynı anda daha geniş ve daha derin bir soru sormamıza olanak sağlıyor: ciddi bir eğitim sayesinde, dünyanın düzenini kavrayabilecek düzeye gelmek için kusursuz yeteneklere sahip olan, site içindeki adamlar, gerçek aristokratlar değiller midir? Yunanca'da, *aristos*, daha önce de gördüğümüz gibi, öncelikli olarak soylu, doğuştan soylu anlamlarına gelen *agathos*'un süperlatifidir, ancak *agathos*'un ikinci anlamından *iyi*'yi de gözönünde bulundurmak gerekir. *Çok iyi, en iyi* süperlatifi üstünlük, kusursuzluk düşüncesini dile getiriyor. *İyilik* kavramı basit ahlak kavramından daha zengindir (zaten bu anlamından da yoksun değildir); doğanın, olabildiğince kusursuz bir biçimde tamamlanmasını içermektedir: bu süperlatif, anlamlar demetini mutlaklaştırıyor ve sıfatın belirttiği niteliğin en üst dereceye ulaştığı kişileri, bütün ötekilerden ayırır. Bu arada, tüm bu anlamlardan yola çıkarak, papazlık kastını ilk ve gerçek aristokrasi olarak kabul etmemizde hiçbir sakınca yoksa da, kan yasası gereğince, içinde hiçbir toplumsal devingenlik bu-

lunmayan savaşçı ve siyasal kasta ayırmak gerekir bu sözcüğü: bir etninin içinde aristokrasi mutlaka kalıtımsaldır. Çok az sayıda kişide, topluluğa verdiği özel hizmetlere bağlı olarak, bunun az sayıda istisnaları bulunmaktadır. Toplumsal devingenlik düşüncesi, temelde Platon'cu siyasette vardır, ancak buyurduğu öjenik [soyarıtımı] hükümlerin bunu neredeyse tümüyle işlevsizleştirir. Buna karşılık, papazlık kastının üyeleri, genelde savaşçı aristokratların oğullarını yanlarına alsalar da, gerekli tinsel nitelikleri olan, her türlü akrabalıktan uzak, ancak gerçekte, sayıları en yüksek görevde bulunanların yanında çok sınırlı, ama alt düzeydeki görevlerde daha önemli olanların, hukuksal olarak kasta katılmalarına hiçbir engel yoktur. Aslında, hukukta olduğu gibi, aristokrasi adı savaşçı kasta bağlıdır ve doğal olarak aynı soydan gelecek olanları da kapsar. *Kratos*'u *aristos*'la birleştirerek, değeriyle farklılaşan grubun üstünlüğünün tanınmasından, ilke olarak dünyevi iktidarla yükümlü olan bu grubun işlevine geçmiş olduk. Herkes için gerekli ama ağır olan bu işlev de, aristokratlığa bağlanan *ayrıcalık* kavramını doğruluyor. Ayrıcalığın ilk anlamı, işlevin zorluğunun karşılanması düşüncesini içermektedir. İnsanın tamamlanmamış doğası en iyilerinde bile desteğe gereksinim duyar: ayrıcalığın görevi de buradadır. Hizmete sunulan güçlerin maddi ya da manevi desteğine artık kesin olarak uymuyorsa, bu ayrıcalık kötüye kullanılmış olur: aristokrasi yozlaşır. Önemli görevler arasında bir fark olması doğal olarak aristokratlığın kendi içinde de bir hiyerarşinin oluşmasına yol açmaktadır. Böylece, soyluluk düzenlenmesinde, görevler, sanlar ve eşit değerde olmayan mallar bile hiyerarşik olarak düzenlenirler. Ancak Ortaçağ'da örneğin, mal varlığı, bir zırha, bir kılıca ve bir ata sahip olmakla sınırlı kalabiliyordu, çünkü maddi zenginlik her zaman sahiplerinin değerine bağlı değildir: aristokratlığın en arı dolayısıyla da en yüce kişiliklerini temsil eden kimi şövalyelerin hemen hemen hiç kişisel mülkü olmamıştır. Kral Arthur destanının kahramanlarını bir düşünelim... Geleneksel anlamda aristokrasi, kökleri çok eskilere dayanan bir yerleşim yeri, başka bir kastla karışmamış safkanlılık ve daha kesin olarak kimilerine topluluk içinde görev, sınıf ve ayrıcalık sağlayan tinsel, ahlaksal ve siyasal nitelikler sayesinde öteki etnilerden ayrılır. Aristokratlığın gerçek tanımı şu özellikleri içermektedir: üyelerinin, dünyaya kavranabilir olma özelliğini veren aşkın ilkelere boyun eğmesi, bu kişilerin siteyi korumak için yüreklilik göstermelerinin, kendi eğilimlerine hâkim olmalarının yanısıra, dünyevi hiyerarşinin en üst basamağında oldukları için, kendilerinden dana aşağı olan ve böylece kendilerine boyun eğenleri sorumlulukları altına almak: insanlar arasında siyasal olarak var olan buyruk verme ve buyruğa uyma ilişkisini doğrulamanın başka hiçbir yolu yoktur. Demokraside, herkes, temsilcileri aracılığıyla yapılmasına katkıda bulundukları *yasaya* boyun eğer. Aristokratik rejimde, alt kastlar, kendilerini yükümlülükleri altına alan üst kastlara boyun eğerler. Bununla birlikte, alt kastların (zanaatçılar, köylüler, kol işçileri), aynı kastın içinde ancak farklı bir hiyerarşiye göre, görevlerinde kendilerine buyruk verenlere doğrudan yardım eden ve aynı zamanda aristokrat olan vasalların bağlılığından farklıdır. Aristokratlığı tanımlayabilmek için, başlangıç noktası olabilecek ilkeler bunlardır. Aristokrasinin işleyişindeki mantığı üç gözlem ortaya koyacaktır. İlk olarak, bir grup içinde, kendini ortak davaya adamış kişinin değerliliği, aristokrasinin oluşması için gerekli bir ölçüttür. Ancak her zaman en görkemli eylemler, soyun başlangıcında yer alan atalara aittir. Oğullar da, başkalarının yaptığı gibi, mümkün olduğunca, kendilerini ötekilerden ayıracak eylemler gerçekleştirerek onlara öykünmek zorundadırlar. Ancak yenilik yapmaları gerekmez, çünkü bunu, çok uzak hatta efsanevi bir geçmişte, bir toprağa ve iyice belirlenmiş bir gruba ait olma hakkını sağlamış olan babaları yapmıştır. Oğullar sürdürmeleri için, kendi kastlarının örflerini ve değerlerini öğreten bir eğitim alıyorlar. Zamanla, çok güçlü alışkanlıklar belirir, ancak bunlar belli bir işlevin gerçekliğiyle canlı tutulmadıklarında hem dışardan hem de içerden, XVIII. yüzyılda Fransa'da liberal soylularda görüldüğü gibi, yadsınırlar. Öte yandan, toprağa ve kana bağlılık, kast içindeki evliliklerle korunur. Ancak aristokratlığın tarihi hatta mantığı, bu durumun farklı türden bir ilişki uğruna çoğu zaman yok edildiğini gösteriyor. Avrupa'da, belli bir Devlet içindeki aristokrasi, öteki devletlerdeki aristokrasilerle bağları olduğunu kabul eder: değerler aynıdır. Böylece, Av-

rupalı bir devletin soyluları, kendi ülkelerindeki burjuvalara karışmaz ama başka ülkelerdeki soylularla kolaylıkla görüşürler, evlenirler (kralların örneği çarpıcıdır), hatta düşmanlık kavramını belirsizleştiren dostluklar kurarlar: Fransız Devriminin suç saydığı ittifaklar, Devrimden önce daha hoş karşılanıyordu. Düşman tarafına geçen ve ardından yeniden kendileri için savaştığını gören halkın hayranlığıyla karşılaşan Condé prensini bir anımsayalım. Bunlar, ortak ilkeler ve değerlerdir, ve aristokrasiyi topraktan daha çok tanımlamaktadırlar. Bu perspektiften bakınca, örneğin, dışarıya göçle ilgili yargıların (ilkeler ve zihniyet aynı olmadığı için) tek bir anlamı olamadığını anlarız. Bu arada, aristokrasiyle ilgili olarak, sözcüğün Kant'taki anlamıyla, ne bir kozmopolitizmden söz edebiliriz ne de *a fortiori* bir enternasyonalizmden. Burada söz konusu olan, birbirlerine düşman olmuş, ama birbirlerine saygı duyan ve birbirleriyle kendi ülkeleri adına savaşan adamlar arasındaki savaş olasılığını da dışlamayan, manevi hatta ailevi bir yakınlıktır. Etninin, yabancı bir aristokrasinin üyesi olan *aynı*'ya doğru gidişi ve kendi etnisindeki *öteki* karşısındaki çekilmesi olan bu çift hareketi sözcüğün çokanlamlılığının da gösterdiği gibi aristokrasinin karakteristik özelliklerinden biridir. Son olarak da, savaşçı aristokrasinin savunduğu ama aynı zamanda da yönettiği yerlere yerleşmesi, önemli sonuçlara yol açmıştır. Derebeyinin aynı zamanda kralın vasalı olduğu feodal topraklarda, derebeyi kendi özgürlüklerinden ve ayrıcalıklarından vazgeçmeyi düşünmediği gibi, kendi vasallarınınkilerinin de iktidarca tanınmamasını kabul etmemektedir. Marc Bloch, aristokrasinin aynı zamanda savaşçı ve toprağa bağlı düzenlenişinde, en azından manevi olarak, tarafları bağlayan sözleşmeye dayalı bir hukukun kökenini görmüştür. Blandine Kriegel, *L'État et les esclaves* (Devlet ve Köleler) adlı yapıtında, bu verileri göz önünde bulundurarak, imparatorluk yapısı içine çekilmemiş devletler için bir *Hukuk Devleti* kuramı oluşturur.

Anlamın gelişimi ve aristokratlığın gerilemesi

Aristokrasi, içerdiği ilkeler ve sözcüğün kökeninden yola çıkarak şematik olarak tanımladığımız biçimiyle ikili bir süreçle tarihsel olarak yıkım tehlikesiyle karşı karşıyadır: içsel olan ilki, onun var olma nedeni olan ve dolayısıyla ona özünü veren üst kastın otoritesine karşı onu ayaklanmaya yöneltir. Tinsel otoritenin aşılması onu da kendini yok saymaya sürükler:gerçek bir üstünlüğü olmayan bir *oligarşi* haline gelir, zamanla iktidara hizmeti değil iktidarı, hemen sonra da iktidarın avantajlarını amaç edinir. Temel çıkarı zenginlik olmaya başlayınca, bu yozlaşmanın en alt sırasına düşer ve artık ona en uygun ad *plutokrasi* olur. Plutokratlar arasında aristokrat olmayan insanlar da bulunur çünkü *plutokrasi*'ler kazançlar ve kayıplar adına sürekli birleşip ayrılırlar. Platon, bu rejimde, erdemin nasıl kılık değiştirmiş bir kusur olduğunu muhteşem bir biçimde göstermiştir: cimrilik ya da savurganlık yürekliliğin, spekülasyon da kendine hâkim olmanın yerini alır. Aristokrasi dış bir süreç tarafından da gerilemeye uğratılabilir: iktidar tek bir Hükümdarın elinde olur, aristokratlara, yerine getirilmesi gereken bir görev değil de yalnızca oynanacak bir rol kalır: her türlü anlamdan yoksun bırakılmış *courtisan* rolü. Yararsız aristokrasi artık özünü kaybetmiştir, aylak ve lüks içindeki varlığının bir anlamı kalmamıştır: onlara ayrılan ayrıcalıklar aşırıya kaçmıştır ama bu da, sırası gelmişken, hiçbir biçimde giyotini haklı çıkaramaz. Fransız aristokrasisi Devrimde çok ağır bir bedel ödedi. Bunu kabul etmek, saygının herkese eşit ölçüde adaleti yaymayı gerektirdiği insan haklarının değerine zarar vermez.

Aristokrasiye anlamını veren ilkelerin bırakılması, sözcüğün çok bulanık bir biçimde tanımlanmasına yol açar: böylece Montesquieu, *L'Esprit des lois* adlı yapıtında, yalnızca "toplumun bir kesiminden" söz etmektedir. Toplumun eşit olmayan iki parçasının kökeninde ne vardı? Bu söylenmedi. Adına aristokrasi denen ve "egemen gücün belli sayıda bir insanın elinde bulunan" cumhuriyetçi bir yönetim vardır aslında (II, 3). Venedik'teki gibi ölçülülük ilkesine göre yönetilmesi gereken kapalı bir oligarşi söz konusudur. Üstünlük ilkesi artık yok oldu ve tanımlamaya alınmak zorunda değil. Montesquieu'nün aristokrasiye uygun gördüğü temel rol, İngiltere'deki gibi örneğin, iktidarı sınırlandırmak, "ılımlılaştırmaktır". Bu ılımlı kılma rolü herkesin güvenliğini ve özgürlüğünü sağlıyor ancak burada etimolojiye göre alınan mesafeyi görüyoruz.

Bu anlamı, Nietzsche'nin *La Généalogie de la morale* (I, 5) [Fr. çev., Ahlakın Soykütüğü] adlı yapıtında betimlediği: "Ari ırkının sarı saçlı fatihlerinde" de bulabilir miyiz? Bir yandan, Nietzsche'nin savaşçı aristokrasisi her noktada ruhban kastına ters düşmektedir. İlkinin tüm düşünce biçimini "güçlü bir beden yapısı, iyi bir sağlık ve unutmadan, bu taşkın gücün korunması için gerekli olan savaş üzerine" kurmaktadır. Eyleme geçmenin aristokrasideki simgesel anlamı kayboldu. Öte yandan, Nietzsche'ye göre papazlık kastı, itici işlevini betimlediği kölelerden oluşmaktadır: "gözden düşmüş, yenilmiş, doğuştan sakat olanlar, insanlar arasında yaşamdan en çok şikâyet edenler, en güçsüz olanlar, yaşamı, insana ve kendimize duyduğumuz güveni zehirleyen ve onu sorgulayan onlardır" (III, 14). Papazlık kastı da güçsüzlükle nitelendiriliyor: "Güçsüzlük onlarda, korkunç, uğursuz, kötü, entelektüel ve zehirli bir kinin büyümesini sağlıyor" (I, 7). Nietzsche'nin bakış açısına göre, savaşçı aristokrasi, papazlık kastının "metafizikten tükenmiş" entellektüalizminin ve güçsüzlüğünün tuzağına düşmüş olmanın etkisiyle yozlaştı. Kendini kanıtlayabilecek ve *bireyi* kendinden öteye, sürekli oluşmakta olan, değişmez, sonsuz ve aşkın olarak almaktan çok kendinin yarattığı değerlere götürebilecek bir *iktidar iradesinin* ortaya çıkmasını ender bireylerde koruyabilmiştir: "insan, üstün gelinmesi gereken bir şeydir" (*Ainsi parlait Zarathoustra*, III, 3) [Fr. çev.: Böyle Buyurdu Zerdüşt]. İnsanlar arasındaki bütün geleneksel, toplumsal, tinsel ilişkileri koparan bu yeni bakış açısıyla, aristokrasinin, kökenine ve tarihine borçlu olduğu doğasını, işlevini ve meşruiyetini kaybettiği çok açıktır. Günümüzde, hem Nietzsche'deki anlamının, hem de geleneksel anlamının tersine sözcüğün kullanımı anlamsızlaşmıştır ve *oligarşiyle* aynı anlamda kullanılmaktadır. Böylece, mali, sporcu ve hatta entelektüel aristokrasiler -eğer son saydıklarım derin bilgi biriktirme ve oluşturma sanatında da yalnızca bir üstünlük görüyorlarsa, bunlar yalnızca birer oligarşidirler.

Kalıtımsal aristokrasinin soyundan gelenler kalıyor geriye. Çağdaş dünyada neyi temsil ediyorlar? Bir işlevleri var mıdır? Basit bir temsil işlevinden öte bir kast olarak başka bir görevleri olmadığını anlıyoruz (Büyük Britanya tacı ve Lordlar Kamarası onurlu bir ayakta kalıştan başka bir şey değillerdir). Modern demokrasiler, aristokratik elitleri oluşturan ölçütlerden çok aynı ölçütlere dayanarak kendi elitlerini oluşturuyorlar. Öte yandan, evrensel, zaman aşımına uğramayan, devredilemeyen insan haklarının kabulü, aristokrasinin klasik konumuyla bağdaşmamaktadır. Bu arada, eski aristokrasilerin üyeleri, kendi kastlarının büyüklüğüne ve türüne özgü erdemlerin ve değerlerin kanıtı olma işlevini koruyabilirler. Her insanın üstün saygınlığının (gurur aristokrasinin bir kusurudur, özü değildir) tanınması için, bütün iyi niyetli insanlarla mücadele etme görevini üstlenerek, bu anlamda çağdaş demokrasilere, Bergson'un çok doğru olarak adlandırdığı "ruhsal katkıyı" sağlamaya katılarak çağdaş dünyada yer edinebilirler.

▶ ARISTOTELES, *Éthique à Nicomaque*, çev. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959; *La Politique*, J. Aubonnet Yay., Paris, Les Belles Lettres, 4 cilt, 3. basım, 1989.- BENVENISTE E., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 2 c., 1969. - BERGSON H., *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 1959 (Centenaire Yay.). - BLOCH M., *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 2 c., 1939, 1940.- GUENON R., *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, Vrin, 1929. - HOMÈRE, *L'Iliade*, P. Mazon yay., Paris, Les Belles Lettres, 4 c., 1937-1938.- KANT E., *Doctrine du droit*, Fr. çev., Paris, Flammarion "GF". - KRIEGEL B., *L'État et les esclaves*, Paris, Calmann- Lévy.- MAISTRE J. de, *Considérations sur la France* (1797), eleştirel basım, Cenevre, Slatkine, 1980; *De la souveraineté du peuple*, Paris, PUF, 1992.- MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois* (1748), eleştirel basım, Paris, Les Belles Lettres, 4 c., 1950-1961.- NIETZSCHE F., *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885), *La Généalogie de la morale (1887)*, Fr. çev., Paris, Mercure de France.- PLATON, *La République; Le Politique; Les Lois*, Fr. çev., Paris, Les Belles Lettres.- THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, çeviri ve metin, Paris, Les Belles Lettres, 6 c., 1953-1972.

Janine CHANTEUR
Çev. Emel Ergun

⇨ *Cumhuriyet; Monarşi; Nietzsche; Rejimler.*

ARİSTOTELES

Aristoteles'in birçok yapıtının, siyasete ilişkin sorunları ele aldığı düşünülmektedir: *Politikos* ("Devlet Adamı"), *İskender ya da Sömürgeler Üzerine*, *Peri basileias* ("Krallık Üzerine) ile Platon'un *Politeia*'sından ("Devlet") ve *Nomoi*'sinden ("Yasalar") yaptığı alıntılar kuşkusuz eğitime yöneliktir. Elimizde başlıklarından başka fazla bir kalmadığı için hemen hemen hiçbir şey bilmediğimiz bu yapıtlar üzerine hiçbir şey söylemeyeceğiz. Öte yandan, kesin olarak belirlemenin güç olduğu bir tarihte, ama bir olasılıkla Platon Akademisi'nin üyesi olduğu sıralarda, Aristoteles'in Platon Okulu'nda kural olduğu üzere bir ekip çalışmasının ardından bugün toplumsal antropoloji, siyaset antropolojisi ve kurumlar tarihi olarak adlandıracağımız alan üzerine son derece önemli bir dokümantasyon oluşturmuştu. *Barbar Gelenekler*, böylece belirli bir düzen -alfabetik, coğrafi ya da başka bir düzen- içinde derlenip sınıflandırılmıştır. Burada, "gelenekler" (*nomina*) sözcüğünü en geniş anlamıyla, ortak davranışlar ya da kurallar kadar yasamayı da kapsayacak biçimde anlaşılmalıdır. Ayrıca, eski yazarlar, döneminin belli başlı sitelerinin anayasalarını bir araya getiren bir derlemenin Aristoteles'in olduğunu öne sürerler -elimizdeki en iyi kaynaklara göre 158, kimi metinlere göre sayısı 255'e ulaşan anayasa. Doxa yazarı Diogenes Laertios'un verdiği biçimiyle bu derlemenin tam başlığı: *Demokratik, Oligarşik, Tiranik, Aristokratik türlere göre sınıflandırılmış 158 Sitenin Anayasası*'dır. XIX. yüzyılın sonunda, I. yüzyıldan kalma, bir çiftçinin hesaplarının bulunduğu bir Mısır papirüsünün arka yüzünde bu anayasalardan birisinin, Sir Frederic Kenyon'un 1891'de yayınladığı Atina anayasasının nerdeyse eksiksiz metni bulundu. Bir başka deyişle, Aristoteles'in derlediği *dokümantasyon* büyük ölçüde kaybolmuştur. Ama, bir yandan bunları derlemeye çalıştığını ve bu dokümantasyondan yola çıkarak ya da buna koşut olarak oluşturduğu "siyaset felsefesi"nin, Aristoteles'in bütüncesi içinde yer alan etik incelemelerde (*Ethika Nikomakheia* ["Nikomakhos'a Etik"], *Ethika Eudemeia* ["Eudemos'a Etik"]) ve sekiz kitaptan oluşan, bir bölümü kaybolmuş -özellikle sonuç bölümü- ama Aristotelesçi bütüncemizin [derleme] en uzun incelemelerinden birisi olduğu tartışma götürmeyen *Politeia*'da ("Devlet") günümüze dek ulaşmıştır.

Antik yazarlarla Yunanlı, Bizanslı ve Arap yorumcular Aristoteles'in *Politeia* konusunda o denli ketumdur ki çağdaş yorumcular bunun nedeni olarak bu incelemenin onların ellerinde olmamasını gösterirler; metinlerin dikkatli bir incelemesi bunu kesin bir biçimde yalanlar. Aristoteles'in siyaset felsefesinin zorlu yazgısını açık bir biçimde ortaya koymak yerinde bir yaklaşım olacaktır: Bu metin hiç bilinmiyor değilse bile, uzun bir süre karanlıkta kalmış, XII. yüzyılda yeniden gün ışığına çıkarken büyük ölçüde bozulmuştur. Eskiler'in siyaset konusunda Aristoteles'in savlarına pek fazla başvurmamalarının nedeni, görünüşe bakılırsa temelde bunların aşılmış ve dolayısıyla kendi siyaset düşünceleri bakımından yararlanılamaz oldukları izlenimi uyandırmalarıdır. Bunun nedeni de, bu incelemelerde olduğu kadar -siyaset yapıtının "olumlu" yanı olarak nitelendirebileceğimiz- siyasette yenileştirmecilik heveslilerine verdiği önerilerde de -buyurucu yan- Aristoteles siteyi (*polis* / polix) düşüncesinin çerçevesi olarak alır. Oysa çağında, Yunan sitesi öylesine belirleyici bir değişim geçirir ki neredeyse yok oluşla özdeşleşir: Önce Makedonyalı ardından Yunanlı büyük monarşiler bağımsız sitelerin sonu olur. Kuşkusuz yeni Devletler içinde siteler kısmen özerk, bazen parlak ve genellikle de çalkantılı bir varoluş biçimini sürdüreceklerdir; ama kendini belediye yapısına dönüştürerek, *polis*, niteliğini bozan bir *siyasetten arınma* süreci izler. Bu hareketin yine Makedonyalılarca başlatıldığını da ekleyelim; yurttaşları Aristoteles de yalnızca Demosthenes'in gözünde değil birçokları için bir ajan gibi görülmüştür.

Aristoteles'in siyaset felsefesi Ortaçağ'da Batı düşün sahnesinde yeniden göründüğünde, yaratıcısının kavram ve tasarılarına yabancı tartışmalar içine çekilmiştir. En azından, bu karmaşanın gölgesinde, Aristoteles'in, varlığına Batı'da El-Farabi'nin yapmış olduğu göndermeden yola çıkan Toledolu Domingo Gundisalvo aracılığıyla XII. yüzyılda varılan *Politeia*'sı, XIII. yüzyıldan başlayarak birçok çeviri ve yoruma konu olmuştur. Aristoteles siyasasının son ve günümüze değin uzanan son temel değişimi, en azından XIX. yüzyılın başına uzanır. Cumhuriyet'in V. yılında (1797), "Institut des Boursiers du

Collège de l'Égalité'nin Müdürü" olan yurttaş Champagne, Aristoteles'in metninin çevirisini -*La Politique d'Aristote ou La Science des gouvernements*- yayınladığında, önsözde, kendisinin de bir üyesi olduğu küçük burjuvaların siyaset tutkularını Aristoteles'in otoritesine bağlar: "Gerçek cumhuriyet, der [Aristoteles], içinde bir azınlığın zenginliğin getirdiği ayrıcalıkla Devlet'in dizginlerini ellerinde bulundurduğu bir oligarşi değildir. İçinde herkesin çoğunluk olmanın getirdiği etkiyle yönettiği bir demokrasi hiç değildir. İyelik bağlarıyla vatana bağlı olan orta sınıfın siyasal tercihidir; bu sınıf, bütün uluslarda düzene duyduğu aşırı sevgiyle, devrimlere düşmanlığıyla, yetenekleriyle, erdemiyle kendini gösterir." Böylece Aristoteles'i bir tür merkeziyetçi, seçmen olmaktansa "yüksek görevlere seçilebilir olmak" için daha yüksek ödediği *census* vergisine dayalı cumhuriyet yanlısı bir soylu konumuna yerleştirerek Champagne şöyle yazmakta duraksamaz: "Aristoteles'in sergilediği ve siyaset anlayışı içinde durmaksızın kantladığı bu genel niteliklerin, Fransız halkının toplumsal sözleşmesini temellendirdiğini kim kabul etmez?" Bu kuramsal hile, *Abrégé des vies des anciens philosophes*'unda ("Eski Felsefecilerin Yaşam Öyküleri") Aristoteles'i "Monarşik Devlet" yanlısı gibi gösteren Fénelon'dan daha beter değildir.

Sitenin felsefecisi

Aristoteles'in *Politeia*'sını kaybetmiş olsaydık, Yunanlılar'ın yalnızca en önemli toplumsal uygulayımlarından kimilerini değil, tam anlamıyla Yunanlılar'a özgü olduğu konusunda görüş birliği içinde bulunulan tarihsel özellikleri bile kuramlaştırma konusundaki yeteneklerine ilişkin ciddi kuşkularımız olurdu. Antik dünyanın temel olgusu olan köleliği inceleme ve mantıksal temellerini ortaya koyma -bu, aynı zamanda köleliğe ideolojik bakımdan geçerlilik kazandırmak demektir- ya da *polis* denen özgül Yunan gerçeğini düşünme çabasıyla *Politeia* dışında başka hiçbir yerde karşılaşılmaz. Aslında, başlangıçta oldukça ilginç bir biçimde "apolitik" bir kişi -Makedonya uyruklu bir kimsedir bu; çünkü Aristoteles bir *poliste* değil, bir krallıkta doğmuştur-, yıkılmak üzereyken siteyi eksiksiz bir insan yaşamının koşulu ve çerçevesi durumuna getirmiştir.

Aristoteles'e göre site, doğal bir gerçekliktir. Bu bakımdan, örnek olarak "sofist Lykophron"u gösterdiği, bunlara en azından Protagoras ile Antiphon'u katabileceğimiz (*Politeia*, III, 9, 8) uzlaşımcıları karşısına alır. Bu sav, şu ünlü tümcede de dile gelir: "İnsan doğası gereği siyasi bir hayvandır" (I, 2, 9); Aristoteles de *Politeia*'nın daha ilk kitabının ikinci bölümünde ortaya koyar. Aslında, burada temel savın bir varsayım olduğu ve de sitenin doğallığına ilişkin "kanıt"ın -Aristoteles, sitenin doğal olan topluluklardan, karıkoca, aile, köyden, "son noktasını" (I, 2, 8-9) sitenin oluşturduğu birimlerden kaynaklandığı için doğal olduğunu belirtir- son çözümde oldukça zayıf kaldığı görülür. Site, insan topluluklarının son noktasıdır, çünkü insan, Aristoteles'in, Homeros'ta "rahat yaşam"ı (*Odysseia*, XIX, 79) anlatan ve Platon'da törel bakımdan güzel yaşamı dile getiren (*Criton*, 48 *b*; *Protagoras*, 351 *b*) deyimi alarak, genellikle "mutlu yaşam" olarak çevrilen, sözcüğü sözcüğüne "iyi yaşam" olan *eu zen* / eu zhn olarak adlandırdığı gönenç durumuna ancak sitede ulaşabilir. Gerçekten de site, Aristoteles'in *autarkeia* olarak adlandırdığı, "özyeterlik"ten çok, "özerklik" olarak çevrilmesinin uygun olacağı mutlu yaşamın bu koşulunun tam anlamıyla gerçekleştiği yerdir. Bir canlı gibi -siyasal bir topluluğu bir organizmayla ilk karşılaştıran Aristoteles'tir-, gerçek site kendi kendine yeterli olmakla kalmaz, işleyişini belirleyen kuralı kendi kendine üretir. Bu özerklik, sitelerin kendi aralarında ya da krallıklar içinde oluşturdukları rastlantısal ya da uzlaşımsal topluluklar içinde kaybolur. Bu nedenle "tek bir siyasal örgütlenmeyi başarabilmesi koşuluyla Yunan ırkının bütün halkları yönetebileceğini" (VIII, 7, 3) dile getiren ünlü sözün nasıl yorumlanacağı konusu pek açık değildir. İnsanoğlunun tek "siyasal hayvan" olduğu da: Sürü güdüsü taşıyıp da bir "ortak çaba"ya katkıda bulunan hayvanlar arasında yer alan arılar da böyledir. Ama insanoğlunun siyasal hayvan niteliği son derece belirgindir; çift eklemli dil (*logos* / logox) yetisine yalnızca insanoğlu sahip olduğu için, bireylerinin karşılıklı olarak hayvanların da çığlıklarıyla yapabileceği gibi yalnızca hoş ve katlanılmaz olanı değil, yararlı ve zararlı olanı, "*ve ardından da*" haklı ve haksızı (I, 2, 10-12) iletebilecekleri toplumlar oluşturmalarıdır. Demek oluyor ki, eğer insan

doğası bütün gizilgüçlerini kullanma olanağı bulursa, insanlar sonunda siteler kurabilmekteler. Çok çeşitli gerekçelerle, özellikle de Batılıları son derece aptal Doğuluları da son derece gevşek kılan (VII, 7) iklime bağlı gerekçelerle bu evreye ulaşamayan barbarlar, bir bakıma yarım insanlardır.

Aristoteles'in birçok temel kavramında olduğu gibi pek fazla aydınlatılmamış bir kavram olan bu "mutlu yaşam", aslında tam olarak siyasal bir nitelik taşıyan alanı tanımlayan ölçüttür. Aristoteles'i de Antik filozof ya da kısaca filozof, siyasetin özgüllüğünü en kesin biçimde ortaya koyan filozof konumuna yerleştirir. Bunu, özellikle Platon'a yönelttiği eleştirilerden birinde görebiliriz. Platon, sitenin salt uzlaşımsal bir kuruluş olduğunu düşünmekle kalmaz; bu kuruluşun varlığını insan gereksinimlerinin dinamiğiyle açıklar: İnsanlar kendi kendilerine yeterli olamadıkları için önce işbirliğine dayalı bir öbek biçiminde birleşirler, bu işbirliğinin listesi de, temel gereksinimlerin, çiftçinin, duvarcının, dokumacının, ayakkabıcının... ortaya çıkışına yol açan gereksinimler doğrultusundadır. Burada, siyasal birleşme en az iki doğal temele dayanır: doğal olarak insanoğlu kendi kendine yeterli değildir (*Politeia*'nın ["Devlet"], II, 369 *b*) ve insanlar doğuştan farklı yeteneklerle donanmıştır (370 *a*). Kuşkusuz Aristoteles sitelerde bir araya gelenlerin bilinçli olarak kendilerine saptadığı amacın, gereksinimlerinin kusursuz bir biçimde doyurulması olduğunu tartışmaksızın kabul eder. Ama, sitede yaşam, bu sitenin bireylerini insanlığın daha üst, bir bakıma daha yüce bir düzeyinde: "Mutlu yaşam" (I, 2, 8) düzeyinde konumlandırmak üzere gereksinim sarmalından ve mantığından koparır. Sitenin bu özgüllüğü her alana yayılır; *Politeia*'nın başında (I, 1, 2) Platon ve Ksenophon'u kapsayan Sokratesçi geleneğe yönelttiği eleştirinin mantığı burada yatar: Efendinin köleler üzerindeki ya da babanın aile bireyleri üzerindeki gücü siyasal erkten nitelik farkıyla değil, doğası gereği ayrılır. Bir site büyük bir aile olmadığı gibi yüksek görevliler de yurttaşlarının efendisi değildir. Platon'un, "mutlu yaşam"ı site yaşamının ilkesi ve amacı olarak kabul etmemesinin bir başka sonucu, yurttaşları mutsuzken ortaya atılan bir sitenin "mutlu" olabileceği saçmalığıdır (II, 5, 27).

Aristoteles siteyi, insanları ne idüğü belirsiz aile ve boy dayanışmasından koparıp alacak bir uşçulluk uzamına açılış olarak kabul etmekte miydi? Kuşkusuz, bilinçsizce bir araya gelmenin yerine düşünceyi ve göreneğin yerine yasayı getiren site yaşamı mantıklı varlıklara seslenirken aynı zamanda bu mantığı da geliştirir. Bu nedenle eksik insanlar olan köleler, kadınlar ve çocuklar -ruhun, kendilerini kusursuz kılacak bütün parçalarına sahip olmayan ya da henüz sahip olmayan- tam anlamıyla politik olmamışlardır, daha açık bir söyleyişle kendilerini siteler içinde var edemezler (I, 13, 7; III, 9, 6). Bununla birlikte, Platon'un yaptığı gibi siyaset öncesi toplumları indirgenmeleri gereken usdışının alanına atmak bir yana, Aristoteles bunları aşarak korumayı amaçlar. Özellikle, *Politeia*'nın ikinci kitabında Platoncu tasarılar üzerine yaptığı ve sezdirmeden yan tuttuğu eleştirisinde bunu gösterir: Yurttaşlık kurumlarının siyasallaştırmayı üstlendiği insanları siteye kazandırma çabasını ailelere ve soylara bırakmak gerekir; bunun nedeni yalnızca Platoncu komünizm aracılığıyla ailelerin yıkılmasının ahlaki bakımdan hoşgörülecek -söz gelimi cinsel yoğunluk, kendisini mahrem zinaya götürür- bir şey olmamasından ve gerçekten yıkıcı olmasından değil, -çünkü bir adam, çalışma yaşamının özverilerine katlanmayı, kalıtını çocuklarına bırakmak için kabul eder- aynı zamanda Platoncu tasarının, bir site için en uygun tipin ne olduğu konusunda yanılmasından da kaynaklanır. Burada da Platon siyaset adamının özgüllüğünü oluşturan şeyi düşünemez: Site, ailenin gücünü oluşturan kaynaşımsal birliği kaldıramaz. Aristoteles bizlere, "gerçekten de bir sitenin, benzer kişilerden değil, birbirlerinden özgül biçimde ayrılan" (II, 2, 3) kişilerden oluştuğunu söyler; bu da onun sözcük dağarcığında, biyolojik nitelikli cins ve yaş farklılığından daha büyük farkları belirtir. Olabilecek en eşitlikçi, bütün yurttaşların yönetime aynı koşullarda ulaşabilecekleri rejimlerde bile, siyasiliğin koşullarından biri olan farklılıklardan yararlanmak gereği bulunur. Bu nedenle, site yaşamı bireylere *doğrudan* "mutlu yaşam" sözü vermezler; bu sözü, doğuştan bağlandıkları topluluklar *aracılığıyla* verirler: "Bir site, mutlu yaşam topluluğudur, bir başka deyişle amacı aileler ve soylar için kusursuz ve kendine yeterli olan toplumdur" (III, 9, 12). Siyaseti tamamlayıcı olarak adlandırılabilecek etkinlikler için de aynı

durum geçerlidir: Bunları, kendi yasalarını benimsettirmeye olanak tanımadan siyasal yaşamın amaçlarına yönlendirmek gerekir. Söz gelimi, üreticileri sitenin çıkarları için kendi alanları içinde üretimde ve generalleri sitenin kurtuluşu için savaşlar kazanmada serbest bırakmak gerekir. Ama, Atina gibi tüccar Devletler ya da Sparta gibi savaşçı Devletlerin yaptığı gibi bu türden etkinlikleri ortak yaşamın güdücüsü kılmaktan kaçınmak yerinde olur. Siyasetin, öteki etkinliklere oranla "yapı kurucu" olduğunu söylerken Platon'un bu sözcüğünü kullanarak Aristoteles bunu dile getirir: Siyaset, bu etkinliklere boyun eğmeden bunları kullanır (*Ethika Nikomakheia*, I, 1, 1094 *a* 27).

Demek oluyor ki site, önceki toplumların yıkıntıları üzerinde dikilmekle kalmayacağı gibi site yurttaşlığı da soy yıkıntıları üzerinde kurulmayacaktır; ama yurttaşlık uyumu bazen örneklerini siyaset öncesi toplumlardan alarak kendini perçinleyecektir. Böylece, der Aristoteles, siyasi dostluk "yasamacıların, adaletin kendisinden daha büyük bir değer verdiği bağdır" (*Eth. Nik.*, VIII, 1, 1155 *a* 22) -çünkü adalet, herkese sahip olduğunu vermektir; buna karşılık, dostluk, sevilen adına sahip olunandan vazgeçebilmektir- babanın çocuklarına duyduğu sevgi örneğine göre oluşturulmuştur; bunun örnekleri de hayvanlara değin uzanır. Aynı biçimde Aristoteles en iyi oluşturulmuş yasaların göreneklere dayanan yasalar olduğunu gözlemler (III, 16, 9).

Törel kusursuzluk siyasal kusursuzluk

Site yaşamı "mutlu yaşam" için gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Çünkü mutlu yaşam yurttaşlara bir *törel kusursuzluk* durumundan kaynaklanan bir yaptırım uygular. Burada, törel bakış yalın ama temel bir gerekçe şu dolaylı gözlemi zorunlu kılmaktadır: Aristoteles, kimilerinin savunduğu gibi siyaset ve töreyi iki farklı bilim konumuna taşımamıştır. Bu ayrım, ancak stoacılarla birlikte kullanılmaya başlanacaktır. Aristoteles'e göre törel soruşturu "bir siyaset biçimi"dir (*Eth. Nik.*, I, 1, 1094 *b* 10). Bunun nedenini kısaca açıklayalım.

Töre incelemelerinde, Aristoteles törel erdemin -ya da kusursuzluğun, bu iki sözcük Yunanca'da aynı terimle, *arétè* / areth ile aktarılır- mutluluğun, tek değilse bile temel koşulu olduğu savını ileri sürer; mutluluk, herkesin, en azından tüm Yunanlılar'ın beklentisi doğrultusunda insan etkinliğinin amacı ve bireylerin törel yetişiminin yönelmesi gereken hedeftir. Oysa bu "törel kusursuzluk" günümüz insanlarının "törel erdem" olarak anlattığı şey değildir. Törel kusursuzluğun soyut tanımının yorumlamada hassas sorunlara yol açması ölçüsünde, Aristoteles'in özel somut kusursuzluk üzerine yaptığı çözümleme "kusursuz insan"dan ne anladığını açıkça ortaya koymaktadır. Her şeyden önce kusursuzluk, bireyin sahip olduğu bir durumdur ve bir eğitim ve/ya da alışkanlığın konusunu oluşturur: Yürekli insan, her şeyden önce her durumda cesaretine güvenebilen kişidir; çünkü, cesaret onun kişiliğinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Ayrıca kusursuzluk iki aşırılığın tersi olduğu için bir "doğru ölçü" durumuna gelmiştir: Gerçek cesaret hem korkaklığın hem de aşırı cesaretin zıttıdır. Son olarak kusursuzluk, bireyin somut durumuna bağlıdır; buna, içinde bulunduğu durum da dahildir: "Doğru çevre ve kusursuzluk, yapılması gerekeni gerektiğinde, koşulların oluştuğu, kişilerin ortaya çıktığı durumda güdülmesi gereken amaç olarak yapmaktır" (*Eth. Nik.*, II, 5, 1106 *b* 21). Böylece, özgür bir adam ya da köle, bir erkek ya da kadın, çocuk ya da yetişkin... karşısında kanıtlanması gereken yalnızca ılımlı tutum olmadığı gibi, savaş zamanında bir değer taşıyıp barış zamanı gülünç bir Don Kişot'a dönüşen cesaret de söz konusu değildir. Çeşitli erdemlere ilişkin yeterince uzun bir uygulamanın ardından birey, aşırılıkların çekiciliğine karşı artık direnmesi gerekmeyen kendine egemen olma durumuna ulaşır: Bu durumda da doğru yerde bir çaba göstermeden kalır ve burada, gerçek anlamda insancıl bir yaşamın ölçülüp biçilmiş, bir başka deyişle her bakımdan sağlıklı doyumlarını tadar. Mutluluk, "mutlu yaşam" budur. Değeri erek içinde kalan törel eylemden ve günaha karşı verdiği savaşımda kendini tüketen azizden kuşkusuz uzakta bulunmaktayız.

Oysa erdem ve mutluluk araştırısında, bir başka deyişle törel araştırının özü konusunda, Aristoteles "bunun siyasete bağlı olduğunu" söyler (*Eth. Nik.*, I, 13, 1102 *a* 12). Bu konuda birçok gerekçe ileri sürülebilir; biz, ikisini vereceğiz. Önce, erdem evrensel bir törel kurala uygunluk konusunda tek başına sürdürülen bir uygulama değil, mutluluğu arayan bir bireyin,

daha açık bir söyleyişle yurttaşın durumudur. Çünkü site, her türlü mutlu yaşamın zorunlu çerçevesini oluşturur. Aristoteles'in törel araştırmalarında incelediği erdemler, başkasıyla ilişki içindeki ve toplumsal yapıda bulunduğu konuma göre duygularını yönlendiren bireyin durumunu betimler. Örnek: Öfke erdem midir yoksa kusur mudur? Aristotelesçi olmayan yanıt: "Tatlılık" olarak adlandırılan bu erdeme sahip olmayan kişi, gerekli olan şey, kime karşı gerektiği, gereği gibi olup olmaması, ne kadar süre gerektiği konusunda öfkeye kapılır" (*Eth. Nik.*, IV, 11, 1125 *b* 31). Öteki neden, töre ve siyaset arasında daha güçlü bağlar oluşturur. Dikkate değer bir bağlantı, kusursuzluğun uygulamayla elde edileceğini ortaya koymakla birlikte, bunun her şeyden önce bireyin aldığı eğitime bağlı olduğunu gösterir; bu eğitim de, son aşamada sitenin, yürürlükte olan siyasi rejimi işleten yasalarına bağlıdır. Bu da, bir bakıma yasa koyucunun, yurttaşlarının törel yazgısını, dolayısıyla mutluluğunu ellerinde tuttuğunu gösterir. Çünkü Aristoteles, tutkularının aşırılığa ittiği genç kişilere iyi alışkanlıklar kazandırmanın ve böylece eğilimlerinin karşısında kişiliklerini oluşturmalarının temel yolunun zorlama olduğunu ve zorlamanın da önünde sonunda yasaların gücüne dayandığını çok iyi bilir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre eğitimden daha köklü bir siyasallık içeren başka bir sorun yoktur ve *Politeia*'nın ne yazık ki kısmen kaybolmuş son kitabını da bu konuya ayırmıştır. Yorumcuların uzun bir süre gözlerden uzak tuttuğu sonuç, buradan kaynaklanır: Törel araştırmalar kesinlikle bireyin ahlaki eğitimini hedeflemez -çünkü, bunlar erdemli kişi için yararsızdır ve kusurları olan kişi için de etkisizdir-, ama her şeyden önce erdemi yurttaşlar arasında yayma uğraşı içinde bulunan kişilere, daha açık bir söyleyişle eğitimcilere ve her şeyden önce de bunlar arasında ilk sırada bulunan yasa koyuculara yöneliktir. Böylelikle siyaset, kendine törel bir temel ve hedef belirler. Söz gelimi Aristoteles'in, yukarıda değinilen, farklı toplumsal makamlardan kaynaklanan bireylerin "siyasallaşması"na getirdiği sınırlar bunu ortaya koyar. Bu sınırlar *törel*dir, kusursuzluk konusundaki yetersizliklerinin kendilerini yurttaşlıktan dışarladığı kişiler vardır; oysa bunlar sitenin yaşamını sürdürmesinde varlıklarına gerek duyulan bireylerdir -Aristoteles, bunların sitenin bir parçası değil ama zorunlu öğeleri olduklarını söyleyecektir. Köle olmanın kendileri için hem doğru hem de bir avantaj olduğu doğuştan köleler (I, 6, 9-10), kadınlar, zanaatkârlar, genellikle zengin ama tiksindirici olan kişiler (III, 5), adına yaraşır bir sitede yurttaş olamayacaklardır. Zorunlu ve temel olanı birbirine karıştırmak, Aristoteles'e göre sitenin törel temellerini yadsımak ve onu mutlu bir yaşamın değil yalnızca yaşamın sürdürüldüğü toplum durumuna getirecektir (I, 9, 16).

Ama, her ne denli törel kusursuzluk önünde sonunda yasaların doğruluğuna bağlıysa da, bu kusursuzluğun, daha açık bir deyişle mutluluğun gerçekleşmesi sitenin kusursuzluğunu gerektirir. Platoncu yüce ütopyanın aşırılıklarının ardından, çok fazla tiksinti uyandırmayacak bir site örgütlenimiyle yetinecek bir Aristoteles imgesini artık bir yana bırakmak gerekir. Son derece yaygınlık kazanmış olan, Platon'un "ideal site" düşlerinin ardından, Aristoteles'le birlikte insan toplumları üzerine deneysel bilgi alanına girildiği düşüncesini bırakmak gerekir. Kuşkusuz, Aristoteles'in *Politeia*'sında gerçek bir toplumsal antropoloji taslağıyla karşılaşılır. Ama, bir yandan Platon da somut çözümlemeler konusunda elini sıkı tutmamıştır ve öte yandan Aristoteles'e göre insan toplumları üzerine bu nesnel bilgi, amacı Platoncu girişimle: Doyurucu bir insan toplumu oluşturmakla birleşen kuralcı bir girişime bağlanır. Aristoteles'in siyasal hedefi kusursuzluktur. Bu kusursuzluğa ulaşmak için önerdiği stratejileri görmeden önce, üç saptama aracılığıyla bu kavrama açıklık getirmek gerekir. Ve bundan önce de, Aristoteles'le birlikte siyasal çözümleme alanını yeniden tanımlamak gerekir.

Her ne denli siyasal düşüncenin konusunu site dolaysız bir biçimde oluşturuyorsa da, sitelerin benzerlik ve çeşitliliği, ancak Aristoteles'in site (*polis*) sorununu anayasa (*politeia*) sorununa indirgemesiyle düşünülebilir duruma gelmiştir. Çünkü, sitenin, her şeyden önce zaman içinde nerede başlayıp nerede bittiğini söylemenin yollarını elimizde bulundurmamız gerekir. Her yasa koyucunun kariyeri sırasında karşılaşacağı sorun şudur: Bir site geçmiş yöneticilerin yaptığı sözleşmelere bağlı kalır mı (III, 3, 2)? Sitenin kimliği sorununa "siyaset öncesi" bir yanıt getirilir: Halkı aynı kaldığı sürece site aynı

kimliği taşır (III, 3, 3). Ama, eğer Atina, yurttaşlarının ve iyeliklerinin bir bölümünü yitirirse Atina olmaktan çıkar mı? Gerçek yanıt, sitenin "ruh" değiştirdiğinde değiştiğidir ve Aristoteles bir sitenin ruhunun, "yaşam"ının (IV, 11, 3), "onun çeşitli yüksek memurluk görevlerinin örgütlenmesi" olduğunu söyler (III, 6, 1); Yunanlılar bunu sitenin *politeiası* olarak adlandırırlar. Bir site, halk yönetimi getirmek üzere bir tiranı devirdiğinde artık eski kimliğini bırakmıştır. Kuşkusuz siteyi oluşturan insanlar biyolojik olarak aynı kalacaklardır, ama siyasal bakımdan durum böyle değildir: Tebaların oluşturduğu kitle, yurttaşların oluşturduğu halka dönüşür. Bu durumda, kusursuzluk sorunu kendini şöyle gösterir: Kusursuz bir anayasa hangi koşullarda ve hangi yollarla oluşturulabilir?

Aristoteles en azından Herodotos'a uzanan bir gelenekten, herkesçe benimsenmiş anayasaların, iktidardaki grubun büyüklüğüne göre sınıflandırıldığı bir yaklaşım benimser: Eğer tek bir kişi ailesiyle birlikte yönetimdeyse bu monarşidir, eğer sınırlı bir grup söz konusuysa oligarşidir, eğer yöneten halksa bu, demokrasidir. Platon, bu sınıflandırmaya bir değer ölçütü katar: Monarşinin, biri iyi -krallık-, öteki kötü -tiranlık- iki biçimi olabilir; aynen aristokrasiyle gerçek oligarşinin birbirleriyle karşıtlaşması gibi. Aristoteles bu ayrımı alarak dizgeleştirir: Bir anayasanın, Aristoteles'in terimcesine göre "doğru" ya da "sapkın" olduğunu söylememize olanak tanıyan bir ölçüt vardır: Doğru bir anayasa iktidardaki grup ya da kişinin "ortak çıkarlar" doğrultusunda yönettiği, sapkın anayasa da yönetimin, iktidardaki kişilerin kendi çıkarları yönünde gerçekleştiği anayasadır. Böylece ortaya üç doğru -krallık, aristokrasi, anayasal hükümet (*politeia*)- ve üç sapkın biçim -tiranlık, oligarşi, demokrasi- ortaya çıkar. Söz gelimi, kral halkının çıkarları doğrultusunda yönetim gösterecektir, bir başka deyişle kusursuzluk, dolayısıyla mutluluk yolunda ilerlemenin olanaklarını halka vermeye özen gösterecektir. Tersine, tiran, devleti kendi çıkarları yönünde ve ikincil düzlemde de kendini çevreleyen çetenin çıkarı doğrultusunda yönetir.

Anayasalara uygulandığında, Aristoteles kusursuzluğu iki yönde düşünür. Bir anayasa, uyarlanmış bir eğitim sistemiyle erdemi yurttaşların bütününe yaydığında kusursuzdur. Bu doğrultuda, kusursuzluğu da bu yurttaşların "mutlu yaşam"ıyla kendini gösterir. Ama bir başka bakış açısından, bir anayasa "iyi işlemesi" durumunda kusursuzdur (IV, 14, 1). Bu da, çoğu zaman kendini oluşturan yurttaş öbeklerinden hiçbirini hor görmeden, farklı çıkarlar arasında bir denge kurmayı başardığı anlamına gelir. Bu anayasa, kusursuzluğunu süresiyle gösterecektir. Uyuşum göstermemekle birlikte, bu iki doğrultu yorumculara oldukça güçlükler çıkaran kimi metinsel uyumsuzluklar üretmiştir.

Son olarak, Aristoteles'e özgü kusursuzluk kavramı konusunda temel bir önem taşıyan üçüncü bir özelliğin altını çizmek yerinde olacaktır. Platon, usçul bir temel üzerinde sitenin yeniden oluşturum planı önerdiğinde tek, görünüşe bakılırsa bu siteyi kuracak her insan öbeğine uyarlanmış bir örnek gösterir. Bu anlamda *Politeia*'nın ("Devlet") sitesinin "ideal" olduğunu söylemek yanlış olmaz; çünkü, bütün gerçek kusursuz sitelerin örneği olacaktır. Aristoteles *Ethika Nikomakheia*'da "her yerde kusursuz olabilecek tek bir anayasa vardır" (V, 1, 1135 *a* 5) dediğinde bu deyişi dağılımsal anlamda almak gerekir. Bu gözlemden önce gelen satırlarda, Aristoteles uzlaşımsal ve doğal olan arasında bir ayrım yapar. Bir bakıma doğal olan, evrenseldir: Söz gelimi ateş, Yunanlılar'da olduğu denli Persler'de de doğal bir biçimde yanar; buna karşın şarap ya da buğdayın ölçü birimi uzlaşımsaldır. Ama hukukun -sözcüğü sözcüğüne "adil" olanın- kuralları bu ilk sınıflandırmayı altüst eder. Gerçekten de kimi Sofistler'in yaptığı ve değişken oldukları için uzlaşımsal nitelik taşıdıkları yönündeki çıkarsama doğru değildir. Tarihsel bakımdan belirlenmiş şu ya da bu insan grubuna ilişkin olup doğallıklarını koruyan yasa ve kurallar vardır. Bu olgu, yasaların anayasaya bağlı olmasından kaynaklanır; tersi geçerli değildir ve her anayasa her insan topluluğuna uygun değildir.

Yasalar, ancak bir anayasaya bağlandıkları durumda işlevlerine uygunluk gösterirler; bunun nedeni de, söz gelimi siyasal yüksek memurluklara ulaşılmasında sınırlayıcı koşullar getiren ve aristokratik bir sistem içinde yerini bulan bir yasa, bir halk rejimi içinde, özüyle çelişki içinde kalacağından amacından sapmış olacaktır. Öte yandan, söz gelimi kusursuzluk kavramını bir kişi ve onun soyundan gelenlerin

taşıması durumunda, yetkeyi bu saygın aileye bırakacak bir krallığın kurulması hukuka uygun ve kazançlı olacaktır. Kaldı ki kralın erdemi kahramanlığa dayalıdır; çünkü, tebasının kusurları içinde kalmasına özen gösteren bir tiranın tersine, tebasının gönencini yükselterek krallığın yıkılması koşullarını oluşturacaktır; çünkü, bir aristokrasinin kurulması için yeterli sayıda kusursuz insanın bulunduğu yerde monarşik yetkeyi sürdürmek zararlı olacak ve doğaya aykırı düşecektir. Böylesi bir anayasal örgütlenim ve ardından böylesi yasalar, sonuçta Pireneler'in berisinde doğal olacak, ötesinde de doğaya aykırı düşecektir; öyle ki her ne denli "belli bir insan topluluğu için en yetkin anayasa hangisi olacaktır?" sorusu, yasa koyucu için merkezi bir konuma yerleşecektir. "En iyi anayasa hangisidir?" gibi zorlu bir soru ise Aristotelesçi değildir ve Fénelon ile Champagne birbirlerine taban tabana zıttır.

Aristoteles'in, kusursuzluğun peşinde koşmasının pek ses getirmemesi ve tersine, vasat bir yeterliliğe boyun eğmesinin nedeni, bunun evrensel bir yan taşımasından kaynaklanır. Çünkü, Aristoteles sözcüğün tam anlamıyla *reformist*tir; bu da bugün sürmekte olan bir önyargının tersine, kendisini böyle bir boyun eğmeye yönlendirmemiştir. Reform yapmak gereklidir, ama bunu kusursuzluğa değin sürdürmek gerekir. Burada da Platon'a göre oldukça belirgin bir fark vardır: Var olan kurumların kapatılmasının, kusursuz bir anayasa koşuluna bağlı olduğunu düşünmek bir yana, Aristoteles birçok durum ayırt eder. Bir grup insanın ne pahasına olursa olsun bir site kurmayı amaçlamaları durumunu Aristoteles gözardı etmez: *Politeia*'nın ("Devlet Adamı") VII. Kitabında, kendisine en elverişli gibi görünen dış koşulları: Coğrafi durum, iklim, nüfusun büyüklüğünü... genel çizgileri içinde inceler. Ama bu dış koşullar, bu niteliklerinin ötesine gidemez ve özde, daha açık bir söyleyişle arzulanan anayasa biçiminde belirleyici olamaz. Bu son sorunun, ancak ele alınan insan grubunun "etik durumu"na oranla işlenebileceğini anımsatalım. En sık durum, kanunları iyi çalışmayan, daha önceden var olan bir sitenin durumudur. Dolayısıyla iki olasılık vardır. Gerek yürürlükteki anayasa yönetmeyi amaçladığı halka uygun düşmemektedir; söz gelimi yetkeye katılımlarını haklı bir biçimde savunabilecek yeterince kusursuz büyük bir insan topluluğu zenginlerin kurduğu bir parti tarafından dışarlanabilir. Böyle bir rejim yerini halk rejimine bırakmak zorunda kalacaktır. Gerekse yürürlükte olan anayasa ele alınan halka uygun düşer ama iyi işlemez; söz gelimi bir halk rejimi demagoji içine düşmüştür ve yoksulların çoğunluğu zengin sınıflarına giderek daha yoğun bir öfke duyar. Bu durumda, niteliğine dokunmadan anayasaya düzenleme getirmek gerekir. Ama *Politeia* okunduğunda bu üç durum arasındaki ayrımın salt kuramsal nitelikli olduğu görülür. Gerçekten de birincisiyle oldukça seyrek karşılaşılır ve öteki ikisi de *uygulama*da özdeş süreçlere yol açar. Aslında Aristoteles şiddet içeren devrimlere karşı değildir ve zaman zaman iyi yanlar içerdiğini kabul eder. Ama, öze ilişkin bir gerekçeyle bu tür devrimlerden nefret eder: Bir halkın etik yaşamını birden durdurarak, adına erdem denen billurlaşmaya engel olurlar. Kaldı ki yasalar gerçek anlamda etkili olmaya belli bir sürenin sonunda, bir bakıma yönetmeyi amaçladıkları insan grubu bireylerince içselleştirilmeleri durumunda başlarlar. Aristoteles'in yasaları değiştirmekten olabildiğince kaçınmaya yönelik önerisi buradan kaynaklanır; bu yaklaşım, onun haksız yere bağnaz bir tutucu gibi görülmesine yol açmıştır. Yasaları küçük müdahalelerle değiştirmeleri ve anayasaları daha iyi işleterek geliştirmeleri daha yerinde olur. Oysa küçük değişimlerin tümüyle farklı durumlara yol açtığı gözlemlenmiştir (V, 3, 10). Bu da, hedef var olan durumu değiştirmek bile olsa istenen değişimleri aşamalı bir biçimde gerçekleştirme gereğini ortaya koyar.

Bu durum, yukarıda değinilen kusursuzluk ilkelerinin ikili niteliği üzerinde yeniden durmaya yönlendirir. Aristoteles'in tutumunun mantığını benimsersek, etik ve dolayısıyla siyasal kusursuzluğun neden *zamanla* her yerde kendini kabul ettiremediği sorusu aklımıza gelebilir. Eğer yurttaşlar ve özellikle de gençler iyi yasalarca erdeme doğru yönlendiriliyorsa toplumsal yapı içinde erdemin bulaşıcı bir etki yapması gerekir. Oysa erdem, mutluluğun temel koşulu olduğu için, erdemli ve mutlu yurttaşların, atalarının kusurlarına kapılmamaları için hiçbir gerekçe kalmaz. Önce, bu itirazda sağduyulu bir yanıt bulunmaktadır: Mutluluk vaadi bile olsa, erdem o denli güçlü sapkın eğilimler-

le savaşmalıdır ki ulaşılması son derece güçtür ve bir insan topluluğu içinde artık yok edilemez bir biçimde yer ettiğine inanabilmek için enikonu iyimser olmak gerekir. Ama Aristoteles'in bu görünürdeki kötümserliğinde metafizik bir gerekçe bulunmaktadır: Üzerinde yaşadığımız bu dünya, kaypaklık ve düzensizlikle belirgin nitelik kazandığından, burada hiçbir şey bütünüyle ve kesinlikle oluşmuş ya da sağlanmış değildir. En iyi anayasanın işleyişi de bir tür antropik bir eğilimin gelişmesine engel oluşturmayacaktır; bu eğilim yönetenlerin sürekli bir dikkat içinde olmasını gerektirecektir ve yönetenlerin en önemli silahı yasanın ödünsüzlüğü olacaktır. Bu dünyanın kargaşa dolu faniliği yine de temelden karmakarışıktır. Yıldızların düzenli ve gerekli yuvarlaklığına oranla kuşkusuz bir kusurun belirtisidir. Ama, Pierre Aubenque'in *La Prudence chez Aristote* ("Aristoteles'te Sakınımlılık") üzerinde yaptığı ünlü incelemenin de gösterdiği gibi, bu kusurun kendisi insan eylemine bir uzam açar: Bu dünya önemsiz ve rastlantısal olduğu için burada "sakınımlı" etkin, daha açık bir söyleyişle "göz önünde bulundurulan" bir eylem ortaya koyabilir. Öyle ki, kusursuzluğun kalıcılığını tehdit eden bu geçiciliğin, insan kurumlarının kusurlarının gözden geçirilmesine katkıda bulunması beklenebilir. Demek ki siyaset adamının en önemli yeteneği, zamanı kendi adına kullanabilmek olacaktır. İyi ve uzun süre işlev görerek, bir anayasa, kendi kusurlarından arınacak ve yurttaşları erdeme koşullanacaktır. Aristoteles'e göre anayasalar için sürenin önemi buradan kaynaklanır: Eğer bu denli mutlak bir biçimde baskıcı olmazlarsa, bu durumda gerçek anayasa niteliklerini yitirirler (II, 10, 14; IV, 4, 30; V, 9, 8), onlara kendilerini düzenlemeleri için yeterli zamanı tanımak gerekir.

Aristoteles'in reformcu beklentilerini ölçebilmek için yorumcuların dikkatini çeken bir örneği, tiranlık örneğini yeniden ele almak yerinde olur. *Politeia*'nın V. Kitabında, Aristoteles tiranlığı sürdürmeleri için tiranlara önerilerde bulunur. "Tiranlıklarda kurtuluş birbirlerine tümüyle zıt iki biçimde gelir; bunlardan birisi geleneksel biçimdir" (V, 11, 4) bunu bütün tiranlar bilir: Tebasını aşağılamak ve kurnazlıkla bölmek. Ötekisi, tiranın rejimini olabildiğince rejimine denk düşen hukuk anayasasına, söz gelimi krallığa yaklaştırmaktır; bunun için kamu fonlarını saçıp savurmamalı, tiranların bildik erotik aşırılıklarına kendini kaptırmamalı, ya da sitesini güzelleştirirken bundan kendine bir övünç payı çıkarmamalıdır... Tüm bunlar, belirgin özelliği "tebaların rızası olsa da olmasa da" (V, 11, 18) yönetmek olan tiranlığı ortadan kaldıramayacak ve her türlü tiranlığın artık kemikleşmiş olan sapkın niteliğini ortadan kaldırmayacaktır: Davranışını düzelttikten sonra, tiran "kötü değil, yarı yarıya kötü olacaktır" (V, 11, 34). Ama Aristoteles'e göre, tiranlığın iyileşmesinin olası bir nedeni ortaya çıkacaktır. İyi alışkanlıkların sonunda erdeme ulaştıkları anımsanırsa, ortaya bir "etik" iyimserlik çıkar: Ilımlı gibi görünmeye başlasa bile, tiran belki de sonunda bundan zevk almaya başlayacaktır.

Siyaset ve felsefe

Platon, yetkeyi, bilimi ellerinde bulunduranlara vermeyi önererek karşı karşıya kaldığı etik değerlerin bunalımına siyasal bir çözüm getirdiğine inanmıştı. Bu bilimin onları özellikle yasaların üzerine getirdiği bilinmektedir. Daha sonra Platon, böylesi bir tasarının pek fazla uygulanabilirliği bulunmadığını acı içinde kabul ettiğinden, yasaların yönetenlerin girişimlerine karşı bir güvence oluşturduğu bir düzene ağırlık vermişti. Bu durumda felsefeci artık yönetmez, temel bir noktada siyasetçiye esin kaynağı oluşturur: Sitenin iyi işleyebilmesi için oluşturulması gereken yasaları gösterir. Aristoteles'te bilgi, evrenin temel durağını yansıtan bir kopuşa boyun eğmiştir: Bu dünyada, insan eyleminin üzerinde temellendiği bilgi türü, felsefecinin elinde bulunan katı bilimsel bilgiden farklı *pratik* bir bilgidir. "Sakınımlı"ya göre, olağan bir dünyanın böylesi özel koşulları altında ne yapılması gerektiğini, söz gelimi bugün şu ya da bu savaşımda, görevde gözüpek olabilmek için hangi ince direniş ve geri çekilme dengesi kurulması gerektiğini bilmek söz konusudur. Cesaretin, ruhun hangi parçasını ilgilendirdiğini bilmek, kuşkusuz ilgi çekici kuramsal bir sorundur ama savaşım içinde bulunana pek bir yararı olmaz. Siyasal eylem, kuşkusuz bu türden pratik bilgi içine sızmıştır.

Öyle ki, Aristoteles'te siyasete ilişkin bilgiler üç role ayrışır; rastlantı sonucu aynı bireyin birçok rolü: siyaset adamının, yasa koyucunun ve felsefecinin rollerini üstlenebileceği de tartışma

götürmez. Kusursuz *siyaset adamı*, düşünce yürütmesini, belli bir yasama çerçevesi içinde karar vermesini ve yönetmesini bilen kişidir. Bu da, yalnızca bir beceriyi değil (*Ethika Nikomakheia*, V, 13, 1144*a*23), aynı zamanda ne yapılması gerektiğine ilişkin ve doğru olana ilişkin genel kurallarla özel durumlara ilişkin bilgiyi bir araya getiren (*Ethika Nikomakheia*, V, 8-9) gerçek bilgiyi gerektirir. Aristoteles'in de birçok kez üzerinde durduğu gibi, yasa aslında özel durumlarda ne yapılması gerektiğini söyleyemeyecek denli geneldir ve temelde bu nedenle sitenin siyaset adamına gereksinimi vardır. Ama, Aristoteles siyasetinin anahtar adamı *nomothetes*, yasa koyucudur. Gerçekten de yurttaşları erdemli, dolayısıyla mutlu kılacak olanaklar, yasaların elindeki bulunmaktadır. Yukarıda değinilen üç durum türüyle karşı karşıya kalacak ve, gerek yoktan bir site oluşturma, gerek yönetim biçimini değiştirme gerekse bunu gözden geçirmekle yetinmek yönünde bir karar alması gereken kişidir; bu durum, daha önce görmüş olduğumuz gibi, yasa koyucunun genel tavrı site içinde karşı karşıya bulunduğu durumu aşamalı bir biçimde düzeltmeye yönelik olsa bile geçerlidir. Yasa koyucunun görevini doğru bir biçimde yapabilmesinin temel koşulu, onun kendi kusursuzluğudur (erdem): Kabul ettireceği yasalar aracılığıyla "insanların ruhuna yerleştirmeyi" (VII, 14, 21) amaçladığı kusursuzluğa kendisi sahip olmalıdır. Yasa koyucunun bu kusursuzluğu, kuşkusuz bilgi olmaksızın söz konusu olamaz. Ama, ve bu noktayı vurgulamak gerekir, bu bilgi felsefi bilgiden -Aristoteles'in "bilimsel" olarak adlandırdığı- o denli farklıdır ki, ilk bakışta yasa koyucu ile felsefeci arasındaki kopukluğun tümüyle tüketildiği izlenimi doğar. Aslında, Aristoteles'in "sakınımlılık" adını verdiği yasa koyucunun kusursuzluğu özel durumları değerlendirebilme yetisinden kaynaklanır. Demek oluyor ki sakınımlı düşünsel bir merak itkisiyle felsefi spekülasyonlara ilgi duyar ama somut varlığı içinde bunu kullanmaz; çünkü, söz gelimi site ya da anayasa konusunda genel bir bilgi, doğası gereği özel durumlara uygulanamaz. Evrensel ve gerekli üzerine bilginin insanı olan felsefeci karşısında yasa koyucu özel ve sıradan olan durumlarda rahat olmalıdır. Ve yukarıda söz konusu edilen..., gelenek ve anayasa derlemelerinin kullanımlarından birisi de tekil olanı kavrama yetisini güçlendirmek olacaktır. Platon'un *Yasalar*'ının ikinci bir role yerleştirdiği yasa koyucu kişiliğini Aristoteles'in saygınlığa kavuşturduğu tartışma götürmez; çünkü, Aristoteles siyasetinde kimse ona "ders vermeye cesaret edemez". Kaldı ki Aristoteles onda Yunanlılar'ın ortak düşgücünün ürünü bir kişilik bulur; Aristoteles bu kişiliğe son derece duyarlıdır; çünkü Makedonyalı Philippos'tan, alıp yerlebir ettikten sonra yeniden kurmaya giriştiği sitesi Stagiros'un yasa koyucusu olma ayrıcalığını elde etmiştir.

Siyasete ilişkin bilgiler konusundaki üçüncü rol olan *felsefecinin* rolü, ses getiren bir rol olmaması bir yana, ikincil bir rol olma bakımından önemli bir sakınca içermektedir. Yine de Aristoteles törel-siyasal incelemelerini yazarken bu rolü desteklemiştir. Çünkü burada şöyle bir söylenip geçilmiş olan şu tümceyi anımsatmak gerekir: Törel olduğu kadar siyasal incelemeler de yasa koyuculara, daha açık bir söyleyişle erdemli kişilere yöneltilir. Bu incelemeler ne kendilerini okuyanları daha erdemli kılmaya -erdemlerin tanımına ilişkin metinlerin okunmasından zevk alan, zaafı olan birisi, bu zaaftan nasıl kurtarılır?- ne de yasa koyuculara yurttaşların bütünü içinde erdemi yaymanın yollarını sağlamaya -törel-siyasal incelemelerin bu konuda sağladığı genel türden bilgi, doğası gereği yetersiz kalır- yöneliktir. Dolayısıyla felsefeci, yasa koyucunun ne esin kaynağı ne de danışmanı olacaktır ya da olsa bile felsefeci niteliğiyle olamayacaktır; felsefeci bu niteliğiyle her türlü siyasal eylem olasılıklarını, bunların dolaylı olanlarını bile yitirir. Felsefecinin üstlenebileceği tek rol, yasa koyucuyu *eğitme* rolüdür ve Aristoteles de törel-siyasal incelemelerini her şeyden önce bu amaçla yazmıştır.

İyi bir eğitim almak için yasa koyucunun birçok "siyasal konu" üzerinde doğru bilgi sahibi olması gerekir. Aristoteles bu konuların en azından üçünü sayar: anayasaların çeşitliliği, farklı anayasalara uyarlanmış yasalar, farklı anayasaların oluşturulması, korunması ve yok edilmesi (IV, 1, 8-11; 2, 6). Bu, bizim toplumbilimsel, tarihsel ve ruhbilimsel olarak adlandırabileceğimiz oldukça önemli ek bilgiler bütününü gerektirir. Çünkü her türlü eylemden önce yasa koyucunun yapması gereken tanının ana öğelerin-

den birisi, hangi anayasanın hangi halka uygun olduğunu değerlendirmeye dayanacaktır. Böylece, kendisine başvuranlar eğer kendi yurttaşlarıysa kendi sitesine ya da uzman olarak kendisine danışan yabancı bir siteyse bu siteye kusursuzluk adına koşullara uyarlanmış yolları gösterebilir. Kaldı ki yasa koyucu, yetkenin ele geçirilmesi ya da paylaşılması amacıyla birçok grubun sürekli çatışmasına tanık olacaktır. Burada da felsefeci siyasal yaşamın kendisinden başka bir şey olmayan bu kavgayı ne sonuçlandırabilecek ne de hakemlik edebilecek hiçbir ölçüte sahip değildir. Ama burada da felsefeci, yasa koyucuya kendisini görevine hazırlayabilecek belli sayıda bilgiyi sağlayabilecek yeterliktedir.

Yukarıda değinilen "siyaset felsefesi" sorunları arasında, Aristoteles'in *Politeia*'sında gerçek anlamda incelenmemiş olan tek sorun, her anayasa türüne uyarlanmış olan yasalar sorunudur. Ayrıca bütün yapıt boyunca yaygın bir biçimde bunun böyle olduğu gözlemlenebilir. Buna karşın anayasaların oluşum ve yozlaşma biçimlerinin çeşitliliğiyle yetkenin verilmesi sorunu burada geniş biçimde ele alınmaktadır.

Bu sorunları ele almak için Aristoteles "anayasa" kavramının incelenmesinden yola çıkar. Birçok anlamı bulunmasına karşın, İ.Ö. IV. yüzyıl Yunanlılar'ına göre *politeia*, herkesin kolayca anlayabileceği sözcüklerden biriydi. Aristoteles bunu üç anlamda kullanır: önce özel bir anayasa türünü, demokrasinin türevi olduğu, doğru biçim olan "anayasal hükümet"i; daha sonra siteye niteliklerini kazandıran insan topluluğunu belirtmek için -bu durumda "site yaşamı" ya da "siyasal yaşam" olarak adlandırılır-; bu durumda sözcük bazen bu niteliklerden en temel olanını, "siyasal yetke"yi gösterebilir; son olarak *politeia*, söylemiş olduğumuz gibi, sitenin çeşitli yüksek memurluklarının örgütlenimi" (III, 6, 1) olarak tanımlanır. Ama Aristoteles bu genellemelerle yetinmez: Her anayasa üç kesimden oluşur, "birincisi ortak işler konusunda karar alan, ikincisi yüksek memurlukları -bir başka deyişle sahip olması gereken, egemen olmaları gereken yüksek memurluklarla bunların sahiplerini seçmek için hangi yöntemin izlenmesi gerektiği- ilgilendiren, üçüncüsü adaleti sağlayan kesimdir" (IV, 14, 2). Bu kesimlerden her biri belli sayıda parametreyle belirgin nitelik kazanır. Söz gelimi ikincisine göre her yüksek memurluk şu sorularla tanımlanabilecektir: herhangi bir yüksek memurluk için kaç tane yüksek memur bulunmaktadır? bunların süreleri nelerdir? sıklıkları nedir? hangi grup içinden kim tarafından ve nasıl seçilmişlerdir? Her anayasanın üç kesimine belirgin niteliğini veren tüm parametrelere değişkenlik kazandırarak Aristoteles bireşimsel bir yöntemle olası her türlü anayasa biçimlerini önsel bir biçimde oluşturmanın yollarını ortaya koyar. Demek oluyor ki, anayasaların çeşitliliği sorunu, yönetenlerin sayısına göre geleneksel bölünmenin ulaşma olanağı sağladığı düzeyden çok daha hassas bir düzeyde incelenmiştir. Çünkü, söz gelimi halk yönetimleri arasında halk meclisinin kararlarını biçimlendiren ve uygulayan kısıtlı bir danışma kuruluna sahip olanlarla bunların arasından danışma kuruluna insanları servet ölçütüne göre alanları, üyelerini uzun dönemler için atayanları, vd. ayırt etmek son derece önemlidir. Çünkü bütün bu rejimleri, *bunları aşamalı bir biçimde değiştirmeyi amaçlayan kişi*nin karıştırmaması gerekir. Bazen bir anayasanın iç düzeneğinin değişmesi ve bir dönüşüm sürecinin başlaması için bir yüksek memurluk süresini uzatmak ya da kısıtlamak yeterli olacaktır; bazen, anayasanın sahip olmadığı uyumu sağlamak için, bunun genel amaçlarıyla karşıtlık içinde bulunan kuralları uygulayan bir mahkemenin işleyişini yeniden düzenlemek için gözden geçirmek söz konusu olacaktır.

Çeşitliliklerinin göz önünde bulundurulmasıyla daha etkili bir biçimde incelenebilecek olan anayasaların oluşum ve yozlaşma sorunu, kuşkusuz yasa koyucu için son derece önemlidir. Onun, özellikle anayasaları *korumak* için çaba göstereceğini gördük; yine de bu koruma tutuculuk anlamına gelmez. Değişimlerin ve başkaldırıların genel nedeninin farklı gruplar arasındaki çatışmalar olduğunu söyledikten sonra (bu grupların her biri yetke ya da daha fazla yetke kullanma yönündeki isteklerinin yasal olduğunu düşünür) Aristoteles değişimlerin özel nedenlerini (bunlar, para kazanmadan başlayarak anayasanın iç dengesizliğinden ve yöneticilerin cinsel aşırılıklarından kaynaklanan aşağılanmalardan geçerek etnik türdeşliğin yokluğuna değin uzanır), ve bu değişimlerin birden veya aşamalı olan biçimlerini inceler. Böylelikle, anayasaların koşullara göre gerek komşu bir biçime

kayarak gerekse karşıt bir biçime sıçrayarak değiştirmek zorunda oldukları birbirlerine zıt iki biçim ortaya çıkar. Keskin ve ince somut incelemelerin örneklendirdiği tüm bu incelemelerle, öncelikli olarak *Politeia*'nın V. Kitabında karşılaşacağımız öne sürülür. Bunları okuduğumuzda, daha önceki kitaplarından edinebileceğimiz bir izlenimle karşılaşırız: Yasa koyucunun ilgi alanına giren iki büyük yönetim biçimi oligarşi ve demokrasidir. Yasa koyucu bu biçimlerin sayısız ayırtılarını seçebilecek, hatta sınıflandırabilecek yeterliktedir. Dolayısıyla uygulamada yas koyucu bunları dengelemek için demokratik niteliklerle ve oligarşik niteliklerle donatacaktır. Ve yetkeyi toplumun öteki bireylerinden üstün bir güç adına kullanmayı savlayan ne bir soyun ne de küçük bir topluluğun söz konusu olduğu bir dönemde, kusursuz hükümet, Aristoteles'in "anayasal hükümet" (*politeia*) olarak adlandırdığı hükümettir; bu, oligarşi ve demokrasiden oluşan, sapmış iki rejimin niteliklerinin uygun bileşimidir. Bu her iki sapmış anayasanın doğru tasarımının bir kusursuzluk biçimi üretebilmesi, Aristoteles'in siyaset felsefesinin temelleri ve amacı üzerine köklü açıklamalar getirebilir...

Yetkenin verilmesi sorunu kuşkusuz yasa koyucu için yaşamsal bir önem taşır ve bu konuda da filozoftan yararlanacaktır. Özgül farklılıklar taşıyan bireylerin oluşturduğu birim olan her siteye, görmüş olduğumuz gibi kendisini oluşturan topluluklar arasındaki rekabet damgasını vurur; bunlardan her biri de savını kendi kapasitesine dayandırır. Bu savlardan birisi ağır basarsa ortaya sapkın bir rejim çıkar: Zenginler siteye egemen olurlarsa ortaya oligarşi çıkar, yönetimde özgür insanlar söz sahibi olursa demokrasi oluşur. Aristoteles'in bu soruna getirdiği çözüm, doğruyu söylemek gerekirse baştan aşağı siyasal bir sorundur, karmaşıktır ve bu nedenle de yanlış anlaşılmıştır. Her topluluğun bir bakıma haklı olduğunu söyler. Söz gelimi zenginler, servetlerini değerlendirmede haklıdırlar ve zenginlikleri siteye yararlı olan varlıklı kişileri kınayan demagojik rejimler baştan aşağı haksızdır. Öte yandan eğer site katılımın belirlediği bir toplum olsaydı zenginler tümüyle haklı olurdu; çünkü bir kişiye oranla ondan yüz kat daha az bir katılım yapanın, ötekiyle aynı haklardan yararlanması haksızlık olurdu. Aynı biçimde, askeri bağdaşmalarda olduğu gibi sitenin amacı yalnızca ve yalnızca bütün bireylerinin korunması olarak kabul edilirse, bu durumda herbir kişinin ekonomik ağırlığı önemini yitirir ve korunmada herbir birey aynı haklara sahip olması bakımından eşit olur. Oysa, sitenin amacı ne ekonomik gelişme ne de toplu güvenliktir; bunlar ancak birer araç olabilirler ama asıl amaç, temelde erdeme dayalı mutlu yaşamdır (III, 9, 6-11). Demek oluyor ki yetke, *hısmen* değil -zenginlikte, özgürlükte, soylulukta, güçte olduğu gibi- *mutlak* bir biçimde doğru olan bu ölçüte göre dağıtılmalıdır: Sitenin kendi amacına katkıda bulunması ölçüsünde herkesin yetkeyi elde etme hakkı olması gerekir. Aristoteles bunu "siyasal kusursuzluk" (III, 9, 15) olarak adlandırır ve doğru anayasalar özel çıkarları değil de "ortak çıkarı" amaçlar dediğinde söylemek istediği şey de budur. Ama gördüğümüz gibi Aristoteles farklı öbeklerin özel çıkarlarını yadsımaz: Bir bakıma "siyaset öncesi" olan bu amaçlar siyasal amaca *bağlanmak* durumundadırlar. Yalnızca zenginler birşeyler veren kişiler olmakla kalmayacak aynı zamanda zenginliklerini bütün sitenin çıkarları doğrultusunda artırmak serbestliğine de sahip olacaklardır Çoğunluğa gelince, Aristoteles bunlarla III. Kitabın, ünlü olduğu denli yorumcularca bir o denli yanlış anlaşılan 11. Bölümünde ilgilenecektir. Özel çıkarın mantığı içinde, çoğunluk öteki öbek karşısında ağır basabilir; çünkü, sıradaki öteki tüm öbeklerden daha güçlü, daha zengindir. Aristoteles daha da ileri gider: Çoğunluktaki bireylerin sıradanlığını birbirlerine ekleyerek, halk en kusursuz yurttaşlarınkinden daha yüksek bir kusursuzluğa ulaşır. Böylelikle der, sanat yapıtlarının değerlendirilmesinde kitle en kusursuz yazın eleştirmeninden daha iyi bir yargıçtır. Dolayısıyla halkı her türlü yetkeden yoksun bırakmak hem haksızlık hem de tedbirsizlik olurdu: Sonuçta, kimi koşullar altında ve kimi sınırlar içinde halka yetkenin *tümünü* değilse de *bir bölümünü* vermek gerekmektedir. Halkın "çok fazla itaatkar olmaması", daha açık bir söyleyişle kusursuzluğa duyarlı olması gerekmektedir. Burada sitesini kusursuzluğa ulaştırmaya çalıştığımız insan topluluğunun "etik durumu"nu göz önünde bulundurmak gereğiyle karşı karşıya kalırız. Ayrıca, halkı *yasanın denetimi altında* karar ve yargı işlevlerine -özellikle de yüksek görevli memurların hesaplarının de-

netlenmesi işlevlerine- getirmek gerekir. Demek oluyor ki halk, kalıcı yüksek memurlukları ve yasaları değiştirmek konusundaki yürütmeyi yadsımak durumundadır.

Bu denli güçlü bir siyaset felsefesinde bir sonuca varmak için en güçsüz göründüğü noktada da adaleti sağlamayı denemek gerekir. Gerçekten de, Aristoteles'in sözde "gerçekçiliği"ne gülümsemek gerekmez mi? Siyaset felsefesini tam da yok olduğu sırada site üstüne kurarak daha baştan geçersizleştirmiş olmuyor mu? Birçok yorumcunun ve de özellikle Karl Polanyi'nin artık herkesçe bilinen makalesinde gösterdikleri şey, site evreninin çözülüşünün koşul ve nedenlerini Aristoteles'ten daha iyi kimsenin incelememiş olduğudur. Ekonomik sarmalın özerkleşmesi üzerine kullanım ve değiş tokuş değerlerinin ayrımlaşması aracılığıyla yaptığı inceleme ve "krematistik" kavramının oluşturumu çalışmalarında (I, 8-10) Polanyi piyasa ekonomisinin doğuşuna ilişkin ilk denemeler olarak görür; bu incelemeler, bizleri Aristoteles'i bir siyaset "antikacısı" olarak görmekten kesinlikle alıkor. Site düşünürü olan Aristoteles, sitenin *ötekini* de düşünebildiği için sözcüğün tam anlamıyla bir düşünür olmuştur. Demek ki, Aristoteles site çerçevesinin ötesine geçemediği için onu insan mutluluğunun aşılamaz ufku durumuna getirmiş değildir: Yalnızca kendisinin anlayabildiği bir gerçekliğin içine sığınmıştır; ve yıkılışını gözlemlemek için yapmamıştır bunu. Aristotelesçi siyaset felsefesi için oldukça pahalıya mal olan bu etik seçimin anlaşılmaz bir yanı yoktur.

● *Les Politiques*, A. Dreizehnter, Münih, 1970 (yayınlanmamış Fr. çev., *Les Politiques*, Giriş, Kaynakça, Notlar ve İndeks P. Pellegrin, Paris, Flammarion "GF", 1990). - *Éthique à Nicomaque* ("Ethika Nikomakheia") 3 cilt, Giriş, çeviri ve yorum R. A. Gauthier & J.-Y. Jolif, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1958.

► AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963; (yay.), *Aristote politique*, Paris, PUF, 1993. - BODÉÜS R., *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1982. -NEWMAN W. L., *The Politics of Aristote*, 4 cilt, Oxford Clarendon Press, 1887-1902. - PATZIG G. yay., *Aristoteles "Politik" (Actes du XI^e Symposium Aristotelicum)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. - POLANYI K., "Aristote découvre l'économie", POLANYI K. & ARENSBERG C., *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*'de, Fr. çev., Paris, Larousse, 1975; "Autour de la Politique d'Aristote", *Ktèma*, no. 5, 1980, Univ. des Sciences humaines de Strasbourg.

Pierre PELLEGRIN
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Ahlak Felsefesi; Aquinolu Tommaso; Eskiler ve Yeniler; Hegel; İhtiyat; Marsilio (Padovalı); Platon; Sempati; Site; Siyaset Felsefesi; Uygar olma ve Uygarlık.*

AUGUSTINUS, 354-430
Aziz Augustinus ve Siyasal Augustinusçuluk

Siyasal Augustinusçuluk kavramı Ortaçağ Siyasal doktrinler tarihinin bir parçasıdır: H.-X. Arquillère bu kavramı başlık olarak kullandığı *L'Augustinisme politique* ("Siyasal Augustinusçuluk", Paris, I. basım 1934; 2. basım 1955) başlıklı yapıtında önermiştir. Bu yapıtın alt başlığı: *Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*'dir ("Ortaçağ'da Siyasal Kuramların Oluşumu Üzerine Deneme"). *Augustinus magister*'de ("Üstad Augustinus", cilt II, Paris, 1954, s. 991-1001) E. Gilson'un *Introduction à l'étude de saint Augustin*'inden ("Aziz Augustinus İncelemesine Giriş", Paris, 3. basım, 1949) esinlenerek Augustinusçuluğun özünün "doğal düzeni doğaüstü düzen içinde özümlemek olduğunu" (a.g.m., s. 992) ve buradan yola çıkarak Devletin doğal hukukunu doğaüstü adalet ve kilise hukuku içinde eritmek olduğunu" gözlemlemiştir. Ama hemen ardından tarihçi Gilson şunu ekler: Bu eğilim doğrudan Augustinus'tan kaynaklanır; O'ndan esinlenen Ortaçağ siyaset doktrinlerinden, özellikle teokrasiden kaynaklanmaz.

Siyasi Augustinusçuluk böylece isim hakkı Augustinus'un olan bir doktrinler bütünü değil, Gelasius'tan (492-496) bu yana papaların dünyasal yetke karşısında kendilerinin oluşturdukları yetke anlayışı içinde örneklendirdikleri, böylelikle bütün Ortaçağ boyunca ve daha sonraları bir karmaşaya yol açan "laik bir düşünce akımı"dır. Ama, aynı zamanda papa Büyük Gre-

gorios ve VII. yüzyılda tanrıbilimci Sevillalı Isidoros'un biçimlendirdikleri özellikle teokratik nitelik sunan doktrinin gelişmesine olanak tanıdığı düşünülmektedir; bu doktrine göre dünyevi iktidar, kendisini denetleyen ilahi iktidarın hizmetindedir. Hükümdar, gücünü doğrudan Tanrı'dan almakla birlikte, Havari'nin söylediğine göre Kilisenin aracılığı gereklidir: Papa, kral ve imparatorlara taç giydirir ve onları kutsar. Bu bakış açısından, papa Ortaçağ Hıristiyan dünyasının yüce önderidir; kral ve imparatorları yargılar. XIII. yüzyıldan başlayarak daha bir yüzyıl öncesinden Aziz Bernard'ın özellikle *De consideratione ad Eugenum papam*'da öğretisini yaydığı papalığa ilişkin *plenitudo potestatis* ("mutlak güç") doktrini uygulamaya konulmuştur (bkz. J. Quillet, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Age* ["Ortaçağ'da Yetkenin Anahtarları"], Paris, 1970).

Les Clefs du pouvoir au Moyen Age'da gerçekten de ilahi olanın üstünlüğü adına teokrasi kuramcılarının, özellikle de Egidio Romano'nun güçlerini, Augustinus'un, özellikle *De Civitate Dei*'sinde ("Tanrı Devleti") dile getirdiği biçimiyle büyük bir ilgisi olmayan kilise gücüne dönüştürdüğünü gösterdik. Bu koşullar altında, Ortaçağ'a özgü siyasal bir Augustinusçuluk'tan söz edilebilir mi? Hippo başpiskopozunun en önemli yapıtı *De Civitate Dei*'nin (Fr. çev. *La Cité de Dieu*, yayıncı Bardy-Combès, cilt 33-37, *Bibliothèque augustinienne* ["Augustinus Kitaplığı"], Paris, 1959 ve dvm.). *De Civitate Dei*'de Augustinus yeryüzü ve gökyüzü devletlerinin ayırt edilemeyecek denli birbirlerine karışmış oldukları gerekçesiyle, dinsel ve siyasal birlik düşüncesinin damgasını vurduğu Ortaçağ toplumu *respublica christiana*nın, siyasal yetkelerin yüce yargıcı olacak biçimde özü gereği tinsel olan Kilise yetkesiyle donanmış olması söz konusu mu? Hippo başpiskopozunun düşüncesine aykırı düşmeden, Kilise, Tanrı'nın Devlet'ini cisimleştirdiğini öne sürebilir miydi?

Teokratik doktrinlerin kökeninde yer alan bu sorunu çözmek için, yerel dillere yapılan çeviri ve elyazmalarındaki artışın tanıklık ettiği gibi Ortaçağ'da büyük bir başarı kazanmış *De Civitate Dei* metinini doğrudan sorgulamak gerekli gibi gözükmektedir. *De Civitate Dei*'ye yazdığı Genel Giriş'te (cilt 33, aynı baskı ve çeviri, s. 135-137) G. Bardy, A. Wilmart'dan alıntı yaparak ("La traduction des grands ouvrages de saint Augustin", *Miscelanea Agostiniana*, cilt II, 1931, s. 279) şöyle yazar: "Aziz Augustinus'un yapıtları arasında *De Civitate Dei* kadar alıntılananı yoktur ve bunun üzerine gerçekleştirilen elyazmaları, ötekilere oranla son derece çoktur." G. Bardy'e göre Dom Wilmart'ın oluşturduğu liste 376 sayı içermektedir; ilk yazılanlar V. yüzyıla değin uzanır. Özellikle XII. ve XV. yüzyıllarda beğeniyle karşılanan (XII. yüzyılda 80, XIII. yüzyılda 40, XIV. yüzyılda 56, XV. yüzyılda 99 elyazması) *De Civitate Dei*, Fransızcaya XIV. yüzyılda, Bilge Kral Charles V'in isteğiyle, bu kralın avukatlığını yapan Raoul de Presles tarafından çevrilmiştir (bkz. J. Quillet, *Charles V le roi lettré* ["Bilge Kral Charles V"], Paris, 1981). Ayrıca, XV. yüzyıldan başlayarak yayınların nasıl gerçekleştiğini izlemek de ilginç olurdu; İspanyolca (XVII. yüzyıl), İtalyanca (XV., XVIII., XIX. yüzyıllar), Almanca (XV. yüzyıl), İngilizce (XVII. yüzyıl) çeviriler üzerinde durmadığımız gibi dini savunmak ya da salt siyasal olmaktan çok, nesnellik ve bilimsel kesinlik kaygısını kuşkusuz daha fazla güden daha yeni baskılar ve çeviriler üzerinde de durmayacağız.

Ayrıca A. de Laborde'un, en azından tezhipçilerin savunduğu gibi Augustinus öğretisinin düşünce ve anlayışlara ne denli egemen olduğunu gösterdiği *Les Manuscrits à peinture de la Cité de Dieu* ("Tanrı Devleti'nin Resimli Elyazmaları", 3 cilt, Paris, 1909) başlıklı temel yapıtını anımsatalım. Augustinus'un siyaset doktrininin Ortaçağ'dan Yeniçağ'a ve daha yakın dönemlere değin doktrinler tarihi üzerinde yaptığı etkiyi göstermek de ilginç olurdu: Çok fazla yanılgı kaygısı gütmeksizin, çok katı bir Augustinusçu olmaksızın da Batı Hıristiyan düşüncesinin Aziz Augustinus'tan beslendiği, alıntılandığı, kopya ettiği *auctoritas* olarak başvurduğu, ardına sığındığı öne sürülebilir. Ne olursa olsun, Ortaçağ'da "Augustinus bir olasılıkla en sık alıntılanan dinin öncü yazarlarındandır" (*Saint Augustin, Les Dossiers H* ["Aziz Augustinus, H Dosyaları"], Paris, 1988, s. 282). Bu ortak yapıtın yazarı şunu da ekler: "Peki ya düşüncesi? Burada işin rengi değişir. Herkes onu alıntılar ama bölük pörçük, parça parça, kesik kesik."

De Civitate Dei'nin siyasal siyasal öğretisi nedir? Öncelikle, ünlü kaynaklarını değil de, örneği olan yapıtları ve en başta da Platon'un *Politeia*'sını ("Devlet") Tanrı Devleti'ne pek az

benzeyen ama üzerinde ne denli etkili olduğu bilinen Plotinus okumalarında etkisini görebildiğimiz ünlü *Platonopolis*'i anımsatalım. Bununla birlikte, "Tanrı Devleti" deyişinin kökeni de tam anlamıyla kutsal metinden alınmadır; Kudüs'ü gösterdiği *Mezamirler*'de, ama aynı zamanda Yeni Ahit'te, özellikle de Yahudiler'e Mektup'ta (XI, 10, 13-16; XII, 22-23) ve Vahiy'de (III, 12; XXI, 2 ve 10 Bardy yay., s. 59-61) bu deyişle karşılaşılır.

İki devlet deyişi de *De vera religione*, *Les Confessions*, *De Catechizantis rudibus* ve özellikle de *Enarrationes in Psalmos*'da yer alır. Üstelik, "Tanrı Devleti" deyişi, Augustinus'ta katıksız bir eskatolojik anlam taşır; bununla birlikte, gökyüzünün yurttaşları, onun sürüklediği bir tür gölge olan yeryüzünün yurttaşlarına birbirlerinden ayrılamayacak denli karışmışlardır; bu yeryüzü devleti yine de, ancak öte dünyada var olabilen gökyüzü devletinin gerekleriyle "işlenmiştir".

Yeryüzü devleti nedir? Bu, ancak her iki devletin ayrımsız bir biçimde birbirlerine karışmasının anahtarını oluşturan ilk günah düzeninin bakış açısı içinde anlaşılabilir. Dolayısıyla başpiskopoz Hippone'nin siyaset düşüncesini bu izlek çerçevesinde anlamak gerekir: "İyilerle kötüler arasındaki bu "benzemezliğe" ve devletler arasındaki kopukluğa yol açan da günahtır" (I, VII). Habil'in Kabil tarafından öldürülmesi bunun ilk örneğini oluşturur. Bununla birlikte, yeryüzü devleti gökyüzü devletinden öncedir; çünkü, Kabil, Adem ile Havva'dan doğan ilk çocuktu, aynı zamanda insan türünün de ilk büyük erkek çocuğuydu; öyle ki, E. Gilson'a göre burada insan türünün birliği izleğiyle ve evrensel insanlık kavramının doğuşuyla (*Les Métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris/ Louvain, 1952), daha daha kesin bir anlatımla, Aziz Augustinus'a göre tek bir evrensel toplum değil de iki toplum olmakla birlikte "Hıristiyan evrenselik" adı verilen şeyle karşılaşıyoruz; "kim olursa olsun her insan en azından ya bu iki toplumun yurttaşıdır ya da birine veya ötekine yazgılıdır" (*a.g.y.*, s. 49, ve *De Civitate Dei*, XV, 1). Aynı zamanda kötünün iyi karşısındaki önceliğinin bir örneği olan Kabil'in önceliği, onu bir devlet kurucusu durumuna getirdi; buna karşın kurban olan, kötülük nedir bilmeyen ve ilahi yurttaş kişiliğinin örneği Habil devlet kuramadı, bu da her devletin daha kuruluşunda kötülüklerle dolu olduğunu gösterir; yine de "ilahi" olan bu "azizler devleti", egemenlik zamanı gelinceye değin içinde yabancı bir ülkede bulunuyormuşcasına yurttaşlar doğurur (*De civ.*, X, 1, s. 37-39, anılan basım). Agar ve Sara, ilahi ve dünyevi bu iki yurdun kişileridir.

Dünya devleti iki ülkeye bölünür: Agar'ın simgelediği birincisi "kendi varlığını ortaya koyar; ötekiyse varoluşuyla göstermeyi üstlendiği ilahi devletin kölesidir" (*a.g.y.*, s. 41). Üstelik, her iki devlet arasında temel bir fark bulunmaktadır: Dünya devleti sonsuz olmayacaktır ("çünkü en son cezaya çarptırıldığında devlet olmaktan çıkacaktır", *a.g.y.*, s. 45). İlahi devlet, tanımı gereği sonsuzdur.

Kutsal Kitap öyküsü, her iki devletin ortaya çıkışını: insanın kökenini ve insanlığın, Tanrı'nın belirlediği tarihinin öncüllerini betimler. E. Gilson'un vurguladığı gibi (*Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1949, özellikle s. 230, not 2), bu, Augustin'in tarihsel dinbilimin kurucusu olduğunu mu gösterir? XII. yüzyılda Othon de Freising *Chronica, sive Historia de duabus civitatibus*'da, temelde Antik Çağ'a değin uzanan dünyanın çağları doktrinini yinelemekle yetinmez; ama aynı zamanda Adem'in yaratılışından enkarnasyona değin kurtuluşun, İsa'nın yeniden dönüşüne değin olan evrelerine damgasını vuran ilahi bir zamanın akış doktrinini de yeniden ele alır. Ama, her iki devletin zamanı aynı mıdır? Geleceğin ilahi yurttaşının bir özelliği olan sonsuzluk özlemi bir unutma olarak yaşanan geçmişin ve yaratılmış dünyayla aynı türden olan yeryüzü devletinin yurttaşlarına özgü geleceğin arayışıyla ortak hiçbir yan içermez mi? İlahi yurttaşın ufkunu, zamanın dışına ulaşmayı denemek oluşturur; bu "yedinci günün huzuruna", "sabahı olup gecesi bulunmayacak güne" (*De genesi ad litteram*, IV, 31) ulaşmaktır. Tersine, yeryüzü devletinin dağılma ve birbirinin yerine geçmeden yapılmış olan gelip geçiciliği "insan gibi yaşayan" (*De civitate Dei*, XIV, IV, s. 345 ve dvm., anılan basım, cilt 35) kişiye belirgin niteliğini kazandırır; ilahi yurttaş da doğal olarak "Tanrı'ya göre" yaşar. Aslında, yalnızca ve yalnızca olası iki yaşam biçimi vardır: tensel yaşam ve ruhsal yaşam. İlk yaşam biçimi insana göre yaşamdır, bir başka deyişle tensel şehvet içinde değil, aynı zamanda ve özellikle aklın kayboluşları içinde, sapkınlık

içinde, puta taparlık, kin içinde yaşam biçimidir. Gerçekten de bu anlamda tensel olan insan doğası baştan aşağı Adem'in günahıyla yozlaşmıştır ve de rastlantısal ve öngörülemez bir zaman içinde dağılmıştır: "Demek oluyor ki, Tanrı'ya göre yaşayacak yerde insana göre yaşadığında, insanoğlu şeytana benzer" (XIV, IV, s. 361 ve dvm.).

Aynı biçimde, her iki devlet de; dünya devleti tene göre, ilahi devlet de Tanrı'ya göre yaşarlar ve zamanın dünya ile birlikte yaratılmış olması gibi gökyüzü devletinin yurttaşının yaşamına sonsuzluk damgasını vuracaktır. İçinde yeryüzü devletinin yurttaşının yolunun gerçekleştiği tarihin akışı, kendisi de bir bakıma yaratılmış bir şey olan zamanla bir bütün oluşturur (XV, VI): "Yaratılmış olanın hareketleriyle birlikte zamanın akışı da başladı. Ayrıca, zamanı yaratılmış olandan önce aramak boşunadır; zamanı kendisinden önce aramak olanaklı değildir" (*De Genesi ad litteram*, V, 5, 12; Fr. çev., Giriş ve notlar P. Agaesse ve A. Solignac, *La Genèse au sens littéral*, Paris, 1972, s. 391). *De Civitate Dei* aynı biçimde şunu belirtir: "Dünyanın, zaman içinde değil, zamanla birlikte yaratıldığı tartışılmaz" (cilt 35, s. 51). Bu koşullar altında, gökyüzünün oğullarının ya da böyle oldukları söylenenlerin, İsa'nın yeryüzüne geri döneceği "an"da yeryüzünden göğe çıkacakları anlamına mı gelir? Zamanın köleleri olan "çağrılmışlar", yeryüzündeki varlıklarıyla birlikte sonsuzluk duygusuna nasıl kapılabilirler? Bir başka deyişle zaman ve sonsuzluk arasındaki bağıntı sorunu ya da tarihsel zamanla Tanrı'nın değişmediği sonsuzluk arasındaki bağıntı sorunu, var olma - ya da birlikte yaşama- biçiminin anlaşılırlığı, gökyüzü devleti yaratım ürünü olmasa da, her iki devletin başlangıcıyla birlikte ölümlü kılınmış olduklarının vurgulanmasının gerektiği iyiler ve kötülerin anlaşılırlığı konusunda *De Civitate Dei*'de çarpıcı bir biçimde dile getirilir. Bu durumda gökyüzü devletinin, sonsuz olduğu için çağrılmışlar arasında katlanılması güç ölümlülük deneyimini yaşayacak olan iyileri kabul ettiği varsayılacaktır; bu durum, bunların ölümlülüğünün çağrılmışların, hatta seçilmişlerin belirlenmesinde eğitsel bir rol oynadığı anlamına gelmez.

Zaman, hangi ölçüde sonsuzlukla ortak yanlar içerir? Bir bakıma zaman hep "var olmuştur"; çünkü, düşüncelerindeki değişiklik nedeniyle ilk yaratıklar gibi görülen meleklerin, Tanrı'nın sonsuzluğunun aynısı olmasa da yine de sonsuz bir zamansallığı vardır: "Onların [meleklerin] sonsuzdan beri var olduğu söylenir, çünkü onlarsız zaman düşünülemediğine göre her zaman var oldukları söylenmektedir. Zaman akıp gittiği için, hareketliliği nedeniyle, değişmez sonsuzlukla eşdeğerli bir sonsuzluğa sahip olamaz... Hep var olmuş olsa bile, yaratılmış olan hiçbir şey Tanrı'ninkine eşdeğer bir sonsuzluğa sahip değildir" (cilt 35, s. 474-475 ve XI, VI. Kitabın ek notları, s. 49 ve 51).

Dolayısıyla bir meleklere özgü bir de ilk günahtan kaynaklanan, kötülükle yozlaşmış, insana özgü zaman söz konusudur. *De Civitate Dei*'de yeryüzü devletinin zamanı ve gökyüzü devletinin sonsuzluğu birbirlerinden ayrılmayacak biçimde iç içe geçmiştir; bu, sanki sonsuzluğun, kendisine aşkın olduğu zamanın içinden çıkması gibidir (*Augustinus Magister, a.g.y.*, cilt II, s. 927). Zamanın *capax aeternitatis* olduğunun göstergesi Enkarnasyon olacaktır; İsa, gökyüzü devletinin, şeytanın düşüşüyle ve Adem'in günahıyla açılan zaman uçurumuna girmesini sağlayan aracıdır. Bu nedenle kilise ilahi devletin önbelirtisi olabilir. Bu koşullar altında, İsa'nın geri gelişi ve Enkarnasyon'dan oluşan bir başlangıcı olabilir; zamanların sonunda yeryüzü devletinden ayrılacak ve zamanın çoğulluğu içine katılarak yitirmiş olduğu birliği yeniden bulacaktır.

Cennetteki ilk insanlar günahtan önce mutluydular (XI, XII, s. 73); ilk günah, kötülüğün ortaya çıkışını başlatan insanlık tarihindeki ilk bölünmedir (XI, XVII, s. 85), karanlıklarla çağdaştır, "adaletin ışığından sapmış kötü meleklerin karanlık düşüncelerinin" (*a.g.y.*, s. 89) kişiliğidir. Aziz Augustinus birisi iyi öteki düşmüş şeytanın hüküm sürdüğü kötü devlet, iki melek devleti geliştirmiş olmakla birlikte bu iki devletin, insanların devletiyle kaynaşması da gerçektir. Birincisi iyi melekler ve gökyüzü devletinin insanlarıyla bağdaştırılır; ikincisi kötü meleklerle kötülüğe yönelmiş insanların devletiyle, daha açık bir söyleyişle yeryüzü devletiyle bağdaştırılır (cilt 35, XII, X, s. 179). Gökyüzü devleti "artık bu dünyanın kötülükleri arasında dolaşmaktadır". Onun yeryüzünde yaşayanları, seçilmişlerden sayılacaktır, "çünkü Tanrı, bilgeliği

içinde devletinin yurttaşlarının sayısını belirlemek için seçilmişleri, hatta mahkûm edilmiş insan türünü bile belirlemek için gerekli olanağa sahiptir" (XIV, XXVI, s. 461) ve Aziz Augustinus ekler: "Onları ötekilerden hak ettikleriyle değil, inayetiyle ayırdı [...]. Herbiri kabul eder ki [seçilmiş] hak ettikleriyle değil, tümüyle nedensiz bir kayrayla, haklı cezalarını paylaşmak zorunda kaldığı insanların toplumundan ayrıldığını gördüğünde kötülükten arındırılmıştır". Bu türden açıklamaların siyasal Augustinusçuluk için ne denli önem taşıdığı ölçülmektedir.

"İki aşk, iki site yarattı: Tanrı'yı horgörmeye değin varan kendi kendini sevme yeryüzü sitesini; Kendini horgörmeye değin varan Tanrı sevgisi gökyüzü sitesini" (XIV; XXVIII, s. 465). Kutsal Kitap anlatısı sözcüğün düz anlamıyla içinde somutluk kazandığı ünlü formüle açıklık kazandırır. Habil kişiliğini Kabil'in, kardeşinin kişiliği üzerinde gerçekleştirdiği cinayeti daha önce anımsatmıştık. İnsanlık tarihi içinde ikinci bir bölünme ortaya çıkar; bu, içinde, "kuşkusuz Tanrı'nın sitesinin yurttaşlarının olabileceği gibi değil, sürgün topraklarda olabilecekleri gibi" (cilt 36, XV, XXVI, s. 157) kusursuz insan kimliğinin, doğrucu Nuh'un egemen olduğu Tufan'dır. Nuh'un gemisi de göksel sitenin, bir başka deyişle görünen değil de görülmeyen Kilisenin, "bütün ulusların" kilisesinin betisidir; göreceğimiz gibi, kurumlaştığı biçimiyle kesinlikle Ortaçağ kilisesinin betisi değildir. Özünde simgesel olan her düşüncede olduğu gibi, Kutsal Kitap'a ilişkin her bölüm anlamın aşırı bir belirlenimini içerir: Tufan öyküsü, geminin ve içindekilerin en küçük ayrıntısına değin insanla aşk, tanrısalla insana özgü olan arasındaki ilişkinin tanıklığını taşır. Ortaçağ insanları, özellikle de Aziz Victor yanlıları bundan fazlasıyla esinlenecektir. İnsanlık tarihinin Tufan'dan Krallara, Vaat'ten Musa yasalarına, Peygamberlere değin uzanan bu evrelerinde bütün İsrailoğulları İsa'yı haber verir. Kurtuluş'a doğru yol alan insanlık budur; rakip ama birbirlerine sıkı sıkıya karışmış iki sitenin yazgısı budur. Bu hatın sayılır freskin gerisinde Tanrı Söz'ünün yorumu söz konusudur. Bu bakış açısından, Babil kulesi iki sitenin tarihi içinde önemli bir dönüm noktası oluşturur: Babil, dillerin "karmaşa"sı olarak adlandırılan site ve aynı zamanda, iki farklı halk oluşturan insanların kendi aralarında bölünmesi insan türünün birliğini yok eder. Babil, yeryüzü kentidir; aynen Tanrı'nın sitesinin, Nuh'un oğulları Sem ile Heber'in soyu içinde varlığını sürdürmesi gibi; çünkü, "dillerin çokluğu ve çeşitliliği, Tanrı'nın halkının kurtulabildiği bir cezalandırmaya konu olmuştur" (cilt 36, XVI, XI, s. 225).

Demek oluyor ki, yeryüzü sitesini kuran yeryüzü halklarının oluşması ve bölünmesini, Tanrıbilimsel gerekçeler doğrulamaktadır; İbrahim'in soyu ilahi vaade sadık kalır; bu, aynı zamanda, "Batı'da yeni bir Babil olan (XVI, XVII, s. 249) Roma'nın kuruluşunu müjdeleyen" pagan imparatorlukların atılım içinde bulundukları dönemdir. Bu halklar arasında İsrailoğulları Tanrı'nın halkının atası, kilisenin betisi gibi görülür; Kutsal Kitap anlatısının serüvenleriyle özellikle pagan imparatorlukların ortaya çıkışı arasındaki uyum, Roma'nın geçmişi ve kuruluşu ilahi amacı ortaya çıkarır. Yeryüzü sitesinin "örneği", her kentin ve her Devletin amblemleşmiş figürü olan, yozlaşma ve şehvetin yeri, Augustinus'un Romus ve Romulus söylencesiyle kökenlerini çizdiği pagan ya da Hıristiyan Roma'dır (XVIII, XXI, s. 549 ve dvm.). İkinci Babil olmanın yanısıra, silah aracılığıyla, özellikle bütün dünyayı boyunduruğu altına alıp *pax romana*yı kurması ölçüsünde Tanrı'nın tasarıları arasına katılmıştır. Peygamberler zamanıyla Roma'nın başlangıcı arasında eşsüremliliği kuran da yine Tanrı'dır. Peygamberler zamanından sonra gelen, Tanrı'nın kelamını tanımayan pagan filozoflar, bu nedenle çözümsüz çelişkilerden kurtulamamışlardır.

Gerçekten de Roma, salt özdeksel gönencin yeriydi; kaybetmesine yol açan egemenlik iştahı kendi içinden doğmuştur. Açgözlülüğün ve sefahatin yozlaştırdığı Roma halkı, rezaletlerine karşın bilinçli olmasa da ilahi tasarının ve İsa'nın gelişine yardımcı olan erdemli ve kahraman insanlar da yetiştirmiştir: "Daha sonra, Romalılar'ın hangi erdemler aracılığıyla İmparatorluklarının büyümesini sağladıklarını ve hangi gerekçeyle bütün krallıkların kendisiyle bağlı olduğu Tanrı'nın bu büyümeye katkıda bulunduğunu göstermek gerekir" (cilt 33, I, XXVI, s. 301). Felsefecileri ve özellikle de "yarı-tanrı" Platon'u gözden geçirerek Augustinus, törelerin ve özellikle siyasal törelerin yozlaşmasını betimler; böylelikle, yeryüzü sitesinde hukuğa ve

iyeliğe uygun bir siyasal örgütlenimin oluşturulabilmesi için bir yaklaşımı ortaya koyar. Sallutius'un, Romalılar'ın onuruna söylediği gibi, "Romalılar'da hukuk ve iyelik duygusu, gücünü yasalardan çok, kendi doğal eğilimlerinden alıyordu" (cilt 33, II, XVIII, s. 357). Erdem, adalet aşkı, duygu birliği Roma cumhuriyeti'nin ayrıcalıkları olmuş, Cicero'nun *De Republica*'da [*De Rep.*] tanıklık ettiği gibi sonradan yozlaşmıştır. Hippo piskopozu duygu birliğinin tanımını buradan alır: "Müzisyenlerin şarkıda uyum olarak adlandırdıkları şey, sitede duygu birliği olarak adlandırılır. Her devlette kurtuluşu güvence altına almak için en sağlam ve en iyi bağdır" (cilt 33, II, XXI, s. 371 ve Cicero, *De Rep*, II, 42-43). Aziz Augustinus barışa ilişkin kendi tanımını yeniden ele aldığında bunu "düzenin dinginliği" olarak anımsayacaktır. Cumhuriyet "halka ilişkin her şey" olduğundan, onu "bireylerin oluşturduğu sıradan bir topluluk gibi değil, kabul edilmiş bir hukuki bağ ve çıkar birliğiyle bir araya gelmiş insanlar topluluğu" (cilt 33, II, XXI, s. 405) olarak tanımlamak yerinde olur. Romalılar'ın gerçek Tanrı'ya tapınmayı yüceltmemelerine karşın "bu soylu deha, Reguluslar'ın, Scevolalar'ın, Scipionlar'ın, Fabriciuslar'ın ırkı" burada da Tanrı'nın parmağı olmasaydı "hayranlık uyandıran doğal yeteneğini" gösteremezdi (II, XXIX, s. 405). Çünkü, İmparatorlukların yazgısı, Romalılar'ı özgürlük, ardından egemenlik ve onur aşkıyla donatarak birçok kahramanlığı: egemenlik, hüküm sürme, uluslara boyun eğdirme ve silah gücüyle ele geçirme sanatını yerine getirmelerini sağlayacak biçimde destekleyen Tanrı'nın ellerindedir. Sözün kısası, onlar doğuştan gelen ve Sezar ile Cato kişiliğinde somutlaşan erdeme sahip olmuşlardır. Kusursuz olmadığı durumlarda bile birçok başarıya imza atmalarına olanak tanımıştır. Batı İmparatorluğu, bunun Tanrı'nın isteği doğrultusunda gerçekleşen bir sonucudur. Gerçekten de Romalılar'a geçici bir ödül, "imparatorlukların en onurlusu olmaya dayalı dünya onuru" (V, XV, s. 711) kazandırmıştır. Romalılar, genel çıkarları bireysel çıkarların üstünde tutmasını bilmişler cimriliğe direnmişlerdir; ayrıca ülkelerine özgür bir anlayış içinde sahip çıkmışlardır. Bu nedenle Tanrı Romalılar'a örnek olarak Gökyüzü yurttaşlarını göstemiştir.

Augustinus'un Antik Roma'ya, törelerine, erdemlerine ve görkemine duyduğu hayranlık, buna karşılık olarak her iki sitenin nihai amaçlarını inceleyerek bunların erimlerini küçümsemesine kesinlikle engel oluşturmaz. Kuşkusuz Constantinus ve Theodosius'un egemenlikleri, günahın hâlâ kasıp kavurmasına karşın bir Hıristiyan cumhuriyetinin ne olabileceğine ilişkin bir örnek oluşturur; çünkü, yeryüzü sitesinin nihai amacı mutluluk, ölümlülerin "bu yaşamın mutsuzlukları arasında" (cilt 37, XIX, I, s. 39) aradıkları *beatitudo*'dur: İnsan mutluluğunun bu araştırısının gözden düşmesi ölçüsünde, bu, tam anlamıyla çelişkili bir durumdur. Varron aracılığıyla Augustinus filozofların bilgeliğine ilişkin -olumsuz- bir dökûm yapmak için Cicero'ya baş vurur. Bilindiği üzere, doğrudan Augustinus düşüncesinden kaynaklanan Ortaçağ'ın *contempus mundi* doktrinlerinin yineleyeceği gibi bu bilgelik "Tanrı karşısında çılgındır".

İnsan, ruh-beden toplamıdır; doğa ve erdemin temel iyelikleriyle donanmıştır. Bu iyelikler, kendisine, felsefecilere göre her düzeyde yaşam: aile yaşamı, eğer bir kentin ya da bütün dünyanın yurttaşıysa siyasal yaşam (XIX, III, s. 61) sürmesine olanak tanır. Ama, insan toplumu sayısız kötülüğü barındırır; site, kent ya da filozoflara (Stoacılar) göre toplumsal yaşamın üçüncü derecesi olan dünya, dillerin, "insanı kendine yabancılaştıran" (XIX, VII, s. 87) çeşitliliği ile birbirlerinden ayrılmışlardır; haklı bile olsalar, savaşlar daha da büyük daha da tehlikeli kötülüklere fırsat tanırlar.

Demek oluyor ki filozofların savları tartışmalıdır ve insanların özlemini duyduğu ve doruk noktasını barışın oluşturduğu güvenliği hiçbir biçimde sağlamazlar. Barış, sitenin en temel iyeliğidir ve gökyüzü sitesinin simgesel ismi olan Kudüs, barışın egemenliğini önceler. Gerçekten de her iki site de barışa özlem duyar; şu farkla ki gökyüzü sitesinin barışı sonsuzdur. Fani dünyada barış evrensel biçimde aranan iyelik olarak kalır: "Barışı sevmeyen yoktur" (XIX, XII, s. 99). "İnsan, doğasının yasaları gereği ve herkesle barış içinde yaşaması ne denli kendisine bağlıysa o denli insanlarla topluma bağlanır" (*a.g.y.*, s. 107). Demek oluyor ki, insanın doğal bir toplumsallaşma yetisi vardır; bu yeti, düzenin bozulmazlığı biçiminde tanımlanır ve yeryüzü sitesi düzleminde, "buyruk ve boyun eğme içinde yurttaşların son derece düzenli uyu-

mudur"; buna karşılık gökyüzü sitesinin barışı "Tanrı'nın gücü içinde ve Tanrı'daki karşılıklı hazda eksiksiz kusursuz bir biçimde düzenlenmiş ve eksiksiz bir uyum içindeki toplumdur; barış, her bakımdan düzenin dinginliğidir".

Düzene gelince, bu "her biri kendine uygun düşen yeri gösteren eşit ve eşit olmayan varlıkların konumudur" (XIX, XIII, s. 111). "Ne denli mutsuz olurlarsa olsunlar, yeryüzü sitesinin yurttaşları, kendilerinin sefaleti içinde bile düzenin dışında kalamazlar" (*a.g.y.*). Gerçekten de evrenin bir düzeni vardır ve ona güzelliğini kazandıran da budur: Görece bir ölçüde iyi olan her şey, Tanrı'nın istediği bir düzen içinde yer alır. Cehennem ateşi bile bir bakıma iyidir: "Lanetlenmişlerin azabı için olsa bile Cehennemin sonsuz ateşi de kuşkusuz övgüye değer. Gerçekten de, alevleriyle, yaşamıyla, ışığıyla ateşten daha güzel ne olabilir? Isınmak, pişirmek ya da tedavi etmede ondan daha yararlı ne olabilir? Ve yine de onun yaralarından daha fazla acı veren bir şey yoktur" (cilt 35, XII, IV, s. 161). Düzenin, amacı barış olan bir varlıkbilimi vardır. Tanrı dünyayı içine ölçü, biçim, düzen koyarak yaratmamış mıdır? Dolayısıyla günaha rağmen belli bir doğal düzen söz konusudur; çünkü, doğanın, "dünyanın en güzel süsü olarak ölümlüleri atayan" (*a.g.y.*, s. 115) Yaratan'ın bir eylemi olarak en küçük bir iyilik bile içermemesi düşünülemez.

Demek oluyor ki, "ölümcül yaşam ölçüsünde, sağlıkta, güvencede ve benzerlerinin toplumu içinde geçici bir barış vardır" (*a.g.y.*). Dolayısıyla barış varlığın kusursuzluğuna bağlıdır; gökyüzünde kusursuzdur; yeryüzünde bilgi ve eylem, kendisi de sonsuz yasa uyarınca düzenlenmek durumunda olan yasaya boyun eğme içindeki mantığın kullanımına bağlıdır. Her iki site arasındaki uyumun gerçekleşmesi koşulu budur.

Sonsuz yasa nedir ve siyasetin oluşumu içinde nasıl bir rol oynar? Cicero, *De legibus* ("Yasalar Üzerine") ve *De Re publica*'da ("Cumhuriyet Üzerine") bu yasayı "değişmez ve kutsal" bir yasa gibi görüyordu; Augustinus'un *De libero arbitrio*'sunda ("Özgür İrade Üzerine", I, VI, 14-15, s. 215 ve dvm., *Œuvres de saint Augustin*'de, 6, *Le Maître, Le Libre Arbitre, Études augustiniennes*, 3. basım, Paris, 1976, I. Dizi *Opuscules*, Giriş, Çeviri ve Notlar G. Madec) geçici yasadan ayrılan bu yasanın bir incelemesiyle karşılaşılır. Geçici yasa, ortak çıkarın güvencesi yazılı bir yasadır (bkz. Cicero, *De Republica*, I, 25, 39: "coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus", alıntılayan, çevirmen, s. 216-217, no. 19). Böyle bir yasa, "halka, işlerini, daha açık bir söyleyişle kamu işlerini yürütebilmesi için kendi yönetici sınıfını yaratabilmesi yetkisi verir" (*De lib. arb.*, anılan basım, s. 217). Kendi tanımı gereği değişime ve gelip geçici şeyleri etkileyen yozlaşmaya, sonsuz yasanın farklılığına, Cicero'nun *De Re publica*'sının *vera lex... recta ratio... sempiterna*'sına boyun eğmek zorundadır.

Sonsuz yasa, evrensel düzenin bir göstergesidir (bkz. Plotinius, *Ennead* ["Dokuzluk"], III, 2 ve 3, *De la Providence*, ve *De lib. arb.*, alıntı, s. 552-553, çevirmen notları); yüce, değişmez gerekçedir, geçici yasanın hukuğunun ve tüzesinin temelidir; kurumlara ve kendilerini yozlaşma ve çöküşten koruyan tüze niteliğini korumak için bundan esinlenen siyasal rejimlere aşkındır. Sonsuz yasanın içeriği nedir? Tümüyle, Musa yasalarının ilk iki ilkesine dayanır: Tanrı'yı ve yakınını sevmek.

Geçici iyelikler söz konusu olduğunda, her iki site arasında olası bir uyum vardır; ama yeryüzünde sürgün olanlar için, ölümlülerin koşulları da göz önünde bulundurulduğunda yeryüzü sitesinin yasalarına boyun eğmelerine karşın, İsa'nın insanlığı kurtarması vaadi bu ölümlü yaşamının gerekleri karşısında ağır basar. Bunlara göre, geçici yasaya boyun eğmek, koşulları bu vaat özlemi duymayanlarla aynı olduğu için, bir gerekliliktir; bu da, bir bakıma siyaset kurumunu ve bunu, seçilmiş ya da dışlanmış herkes için hukuku içinde yönlendiren yasayı yeniden oluşturmaktır. Şu çok önemli soru da buradan kaynaklanır: İki site arasında bir rekabet mi yoksa uyum mu söz konusudur? siyasal düzlemde bir uyum söz konusu olmakla birlikte tinsel düzlemde bu olanaksız görünür: Ortaçağ'da ve hatta daha yakın ve bir bakıma da çağdaş dönemlerde olduğu gibi Hıristiyan Devlet kavramının Augustinus'un siyaset düşüncesiyle uyuşum içinde olabileceğini kabul etmek, *De Civitate Dei*'deki kimi gelişmeler yeryüzü sitesinde, içinde, sürgün olsun ya da olmasın bütün insanların yaşadığı törel bir boyutu anımsatsa da güçtür. XV, I-II'de Kudüs, "Kutsal Site",

"umbra et figura prophetica" (cilt 37, XIX, s. 748-749) olarak adlandırılsa da bu, simgeden başka bir şey değildir; aynı biçimde, görünen Kilise, papalık teokrasisinin inandırmak istediği gibi gökyüzü sitesiyle örtüşmez; son olarak, yeryüzü sitesi ille de şeytanın sitesi değildir. Yeryüzü sitesi doğaldır; özellikle önderi bir Hıristiyan olduğunda Tanrı'nın bir armağanıdır; ama bu bir zorunluluk değildir; gökyüzü sitesinin habercisi Kilise değildir; gökyüzü sitesi ancak mistik, seçilmişlerin Kilise'sini belirtir (XV, VII, 3). Augustinus'un düşüncesinin bu aşamadaki dolambaçları, sözbilimsel dehası, özellikle ona yöneltilemeyecek yorumların yolunu açtı: Ortaçağ'ın bütün siyasal ve dinsel augustinusçuluğuna bu kayış damgasını vurur. Augustinus'a göre, iki siteden hiçbiri bir Hıristiyan Devletin habercisi değildir, ama yine de çelişkili bir biçimde onun düşüncesi Charlemagne'dan bu yana, başında, dinsel önderi papa olan bir Kilisenin temsilcisi bir Hıristiyan imparatorla birlikte bir *respublica christiana*'nın gelişmesine olanak tanımıştır (bkz. *Les Clés du pouvoir, a.g.y.*, birçok yerde). Augustinus'un siyasal doktrinine gelince, etkin, düşünsel ve karma üçlü yaşam biçimi içinde iki sitenin uyumunun, hiçbir biçimde gökyüzü sitesinin ya da görünmeyen Kilise'nin pagan veya Hıristiyan Devlet'in içinde somutlaştığı yeryüzü sitesiyle birlikte uzlaşmasını içermez. Kaldı ki bu, yeryüzü sitesini incelerken Doktor Hippo'nun göz önünde bulundurduğu pagan Devlettir. Ortaçağ papaları arasında son derece yaygınlaşan dinsel yetke kavramının kendisi de ona kuşkusuz terimler arasında bir çelişki gibi görünmüştür.

Gerçekte Devlet nedir? Cicero bir yanıt verir: Cumhuriyet -"hiçbir zaman bir Roma cumhuriyeti var olmasa da" (cilt 37, XIX, XXI, s. 139)- "halka özgü şeydir"; daha önce de gördüğümüz gibi halk da, "bir hukuğa boyun eğme ve çıkarların ortaklığı aracılığıyla toplum biçiminde oluşmuş kitledir" (*a.g.y.*, s. 141). Cumhuriyetin özünü oluşturan da, Augustinusçu bakış açısından anahtar kavram olan adalettir; çünkü, adalet hem yeryüzü sitesine hem de gökyüzü sitesine değin uzanır. Adalet nedir? "Herkese, payına düşeni veren erdemdir" (XIX; XXI, s. 141). Ama, Roma Cumhuriyeti adaletiyle tek dayanağı Tanrı'nın kendisi olan gerçek adaleti birbirinden ayırmak gerekir ve gerçek adalet erdemdir. Ayrıca, halk için yapılan: "Sevdikleri iyeliklerin uyumuna katılım içinde bir araya gelen akıllı varlıklar kitlesi" (XIX; XXIV, s. 163) tanımı benimsendiği sürece, Roma'da olduğu gibi gerçek bir halkın söz konusu olduğu kabul edilebilir. Aynen Yunan, Mısır ve antik Babil halkları gibi. Pagan Devlet içinde adalet, burada krallıktan (*regnum*) ayrılan cumhuriyet içindeki yetkenin yasallığının kefilidir. Adalet olmaksızın ne cumhuriyet ne de krallık olabilir: "Remota itaque justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia" (IV; IV). Bu nedenledir ki, bir yeryüzü sitesi siyasası niteliğiyle olası tek temeli oluşturduklarından paganların adaleti ve erdemlerinin gerçek bir temeli bulunmamaktadır. Bununla yetinmek gerekir; gökyüzü yurttaşlarının kendileri de "Babil Barışı"na uymak zorundadır. Roma Cumhuriyeti'nin tek olduğu kabul edilirse ve de geçici de olsa bir uzlaşmanın her iki site arasında olanaklı olduğu kabul edilirse; bu durumda, Kutsal Doktor'un katıldığı uzlaşmalar aracılığıyla bir siyasa ortaya konabilir; bu siyasa, temeli katışıksız bir biçimde dinsel olan gerçek siyasanın ötesine taşınabilir.

Buradan, bir cumhuriyetin gerçek adalet üstünde temellenebilmesi için Hıristiyan olmasının yettiği sonucunu mu çıkarmak gerekir? Augustinus bunu söylemez ve Ortaçağ'ın teokratik savları kendisine yabancıdır. XV, XXII'de yeryüzü sitesini "bu yüzyılda görülebilecek olan şeyin ötesinde bir beklentinin söz konusu olamayacağı" site olarak görür ve XIV, XXVIII. metinler gökyüzü sitesine "kendini horgörmeye değin varan bir Tanrı sevgisi", yeryüzü sitesine de "Tanrı'yı horgörmeye değin varan bir kendini severlik" bağlarlar. Her iki sitenin en son amacındaki "ikicilik" de bunu doğrular. Bunlar birbirlerinden ayrıdır, ama yine de aralarındaki uyum korunmaktadır; çünkü, "deyim yerindeyse sürgün, tutsaklık süresini aşan gökyüzü sitesi [...] ölümcül yaşamın sürmesi için gereken her şeyin iyi yönetimini güvence altına alan yeryüzü sitesinin yasalarına uymakta duraksamaz" (XIX, XVII, s. 129). Her iki sitenin ortak yanı ölümlülerle bağlantılı olmalarıdır ve gökyüzü sitesi ne denli kusurlu olursa olsun "yolculuğu sırasında, yeryüzü barışından yararlanır". Bu, pagan siteye site ve Roma halkına halk demenin olanaksızlığını mı göstermektedir? "Halkın, sevdikleri iyeliklerin uyumuna katılı-

mı içinde birleşen mantıklı kişiler topluluğu olduğu" kabul edildiği ölçüde bunun yanıtı olumsuz kalacaktır.

Bu iki sitenin ayırıcı özelliklerinden bir başkası da, aralarından birisinin sonsuzluk ve evrenselliğidir; bununla birlikte öteki için bu durum söz konusu olamaz; çünkü, bu siteye yüklenen işkence, kendi içinde site kavramının kendisini yok eder. Bu yeryüzü sitesinin yaratılışı nasıl olmuştur? Kuşkusuz bu, erkekle kadının birleşimidir (XV, XVI, 3, s. 111) ve genel olarak dünyaya geliştir. Bu iki sitenin Kutsal Kitap'taki yaratılışını ancak, bunların Tufan'dan sonra birbirine karıştıklarını anımsatmak için aktaracağız; simgesel anlam ve sözlüksel anlam, İncil metinin yorumu için bir araya gelirler. Söz gelimi Nuh'un oğulları İsa'nın ve Kilise'nin betileridir; Musa'nın, yasamacısı olduğu Tanrı'nın halkının atası olan İsrail halkı için de aynı şey söz konusudur (XVI, çeşitli yerlerde, s. 303 ve dvm.). Sonuç olarak, her şey sanki gökyüzü sitesinin oluşumunun, bu yorumların ışığında Kutsal Kitap'ın öyküsünü yinelermiş gibi olup bitmektedir; bu arada Roma ve genelde tüm pagan siteler, kökenini ilk insan olan Adem'den alan yeryüzü sitesinin dönüştüğü şeyin betileridir. Böylelikle, dindışı derin bilgi ve kutsal metin bilgisinden yararlanılır. Latin tarihçilerden Roma için, İsrael peygamberlerine ve bilge paganlara, dindışı ve kutsal tarihe, açınsanmış, "zamanların bütünlüğü"ne (XVIII, XLV, s. 649) ve kilisenin doğuşuna değin Tanrı'nın tasarılarını anımsatmada kullanılan felsefe ve öğretiye baş vurulur. İlk yanlışla kınanan bu insan türü, bu nedenle belli sayıda seçilmişi kapsamıyor değildir; bunlar, Tanrı'nın bilgeliği içinde sayısını belirlediği, ötekilerden "layık oldukları nitelikleriyle değil, Tanrı'nın lütfuyla" (cilt 35, XIV, XXVI, s. 461) ayırdığı kişilerdir. Gökyüzü sitesinin yurttaşı "kötülük"ten, ancak "tümüyle karşılıksız bir iyilik aracılığıyla [...] hakettikleri cezayı paylaştığı insanların toplumundan ayrıldığında" (*a.g.y.*) kurtulabilir. İlahi Yazgı'nın ve özellikle Tanrı'nın mutlak gücünün, Ockhamlı Wilhelm ve XIV. yüzyıl düşünürlerinin Luther'den önce siyaset felsefecilerinin egemen konularından birisi durumunaa getireceği *potentia Dei absoluta*'nın ('Tanrı'nın mutlak gücü') rolü böyledir.

De Civitate Dei'nin siyasal öğretisi geriye dönük bir bakış açısından gözden geçirildiğinde, yazarına göre insanın toplumsallaşabilme yetisinin söz konusu edilmediği gözlemlenir. Bununla birlikte, Tanrı'yı horgörmeye değin varan öz sevgisinin, yeryüzü sitesinin temeli olduğu doğruysa, burada bir güçlük ortaya çıkar. Bu savla bir toplumsal yaşam olasılığı arasında bir çelişki yok mudur? Öz sevgisi, yakınlara duyulan sevginin yadsınması değil midir? Günah, kendi tensel istekleri ve *libido dominandi* ('başat libido') üzerine kapanmış bireyi soyutlamaz mı? Bu çelişkiyi çözmek için, yeryüzü sitesi insanına belirgin niteliğini kazandıran öz sevgisinin, insan türünü içinde barındıran Adem'le ortak kökenini kendi içinde ortadan kaldırmadığını kabul etmek gerekir. Demek oluyor ki, kaybolmayan bir ilk *societas* ('toplum') vardır; kuşkusuz ilk günaha bağlıdır ve yaratığı, iştahları nedeniyle egemen olunan, ölümüyle yalıtılmış bireye dönüştürür. Göksel site bakış açısından, yalnızca Tanrı'nın lütfu insanlar arasında kopmuş bulunan bağı yeniden kurabilir ve gerçek iletişime olanak tanıyabilir. Bu nedenle, kendini horgörmeye değin varan Tanrı sevgisi, gökyüzü sitesinin yurttaşlarına gerçek toplum niteliğini kazandırır; böylelikle de yeryüzü sitesinin insanlarını birleştiren görgül bağı koparır; görünürde yararlı olmasına karşın, yeryüzü sitesinin adaletinin ve düzeninin törel gereğini önemsizleştirir. Öyle ki, gerektiğinde bundan tek bir sitenin, seçilmişlerin sitesinin var olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu da, Aziz Augustinus'un tüm "siyaset felsefesi"ni tehlikeye atarak bu yolla doktrininin temel taşı olan barış kavramının kendisini de kırılganlaştırır.

Yine de *De Civitate Dei*'nin okunması ya da, daha önce görmüş olduğumuz gibi çok sayıdaki yorumu papalık teokrasisinin Ortaçağ öğretilerine esin kaynağı olmuştur: Papaların gücü, cismani olduğu denli tinsel düzlemde de *respublica christiana*'ya ('Hıristiyan cumhuriyeti') egemen olur. Augustinus'un kendisi de, göksel Kudüs'ün habercisi olarak yeryüzü sitesini şu ya da bu biçimde düşünmemiştir; çünkü, ilahi Kudüs'le insana özgü her türlü örgütlenim arasındaki bölünmeyi vurgulamıştır. Bu koşullar altında, Ortaçağ siyasal Augustinusçuluğu, bir bakıma Kilise'nin gerçek anlamda Augustinusçu olan ve gerçek bir barışla görünmeyen Kiliseyi adalet üzerinde yalnızca Tanrı lütfunun kurabileceğini savunan düşünceyle karıştırarak bu te-

mel noktayı gözardı etmiş olmuyor mu? Augustinus düşüncesi nasıl anlaşıldı, ya da, dahası kullanıldı?

Barış, adalet, düzen: Toplumsal örgütlenimin anahtar kavramları bunlardır. Cicero bunun önemini daha önceden vurgulamıştı. Demek oluyor ki Augustinus'un yapıtlarının gerçek anlamını bu yönde aramamak gerekir. Peki bir Hıristiyan devlet doğrultusunda mı aramak gerekir? Kutsal Kitap'a başvurmak Augustinus'un ve Ortaçağ insanlarının ortak noktasıydı; teokrasi yanlıları evrensel bir *respublica christiana* izleği geliştirerek Doktor Hippo'ya göre ahiret bilimine bağlanan şeyi yeryüzüne indirdi.

Jonas d'Orléans ve *De institutione regia*'sıyla birlikte, "Hıristiyan cumhuriyeti", oluşturucu bağı tinsel olan cismani bir bütündür. Kiliseyle imparatorluk arasındaki ilişkiler, yeryüzü sitesi içinde birbirlerine karışmış (*perplexae*) iki Augustinus sitesini yöneten ilişkiler ışığında giderek aydınlanır. "Karışım" izleğinin kendisi de karışıklığa yol açabilir: Cismani ve tinsel bir erkin olması, Ortaçağ insanlarını Doktor Hippo'nun çizgisi doğrultusunda yer aldıkları yönündeki kendilerine güvenlerini perçinlemekten başka bir şey yapmamıştı. Monsenyör Arquillière'e göre (*a.g.y.*, cilt II, s. 998 ve dvm.) Charlemagne ile Othon de Freising'in *Gesta Frederici*'si ("Frederic Destanı") içindeki siyaseti burada yer alır; kısacası, Ortaçağ siyasal Augustinusçuluğunun özü, "Devletin doğal hukuğunun doğaüstü adalet ve kilise hukuğu içinde eritme eğilimidir" (*a.g.y.*, s. 992). Bunu Papa IV. Gregorius ve I. Nicolas gerçekleştirecektir; ama V. yüzyıldan başlayarak, Papa Gelasius şöyle yazıyordu: "Dünyayı temelde yöneten iki şey vardır: bir yanda din adamlarının kutsal yetkesi, öte yanda krallık yetkesi" (bkz. *Les Clés du pouvoir, a.g.y.*, s. 14). Ama bu sözde koşutluk, aslında, Devlet, imparatorluk ya da krallığın, başında Hıristiyan bir imparator ya da kral bulunması ölçüsünde, krallık *potestas*ının kilise *auctoritas*ına bağlılığını gizlemekteydi. Bu durumda, siyasal yetke kurtuluş alanında tinsel yetkeye boyun eğer; buna karşılık, tinsel yetkeye karşlıklı boyun eğmeyi içermez. Papa "gerçekten de kralların yaptıklarının hesabını Yüce Yargıç'a verecektir" (a.g.m., s. 995 ve no. 2). Hıristiyan cumhuriyet kavramı da başka bir anlama gelmez.

Bir başka karışıklık da, görünür Kiliseyi, Augustinus'un göksel sitesinin bir tür benzeriyle özdeşleştirmekten kaynaklanır. Oysa Augustinus gökyüzü sitesinin doğaüstü bir gerçek olduğunu *De civitate Dei*'nin birçok yerinde, özellikle, gökyüzü sitesinin iyi Hıristiyanlar olduğunu, bunun da görünür kiliseyle çakıştığı anlamına gelmediğini söylediği XX, IX. bölümlerde söyler. Kaldı ki, kilisenin *plenitudo potestatis* öğretisinin rakiplerinin vurgulamaktan geri kalmadıkları gibi, yazgı doktrini bu türden her türlü yorumu yasaklar. E. Gilson'un vurguladığı gibi (*Les Métamorphoses de la cité de Dieu, a.g.y.*, s. 73-74), Augustinus'ta "sözcüğün cismani anlamında her türlü siyasal düşünceden çok uzak kalınamaz. İzleyicileri, Tanrı'nın sitesini Kiliseye indirgemişlerdir [...]. Öte yandan, Augustinus'un yeryüzü sitesini, giderek [...] cismani ve siyasal siteyle karıştırma eğilimi ortaya çıkmıştır. Yetkeler içindeki ikicilik ve Orta Çağ Hıristiyan cumhuriyetinin aşamalı biçimde oluşması buradan kaynaklanır.

Büyük Gregorius'a göre papa ile imparator arasındaki ilişki, Hıristiyanlığın tinsel önderiyle onun cismani bakanı arasındaki ilişkinin aynısıdır. "Yeryüzü krallığı"nın en önemli rolü Kiliseye hizmet etmektir; Hıristiyan kral ya da imparatorun, papanın Tanrı'ya hesabını vereceği bakanlık işlevleri olacaktır. Cismani yetkenin böylece Kilise yetkesine bağlı kılınması, birincisinin Kilisenin kendi amaçları için kullanılabileceğini ve kullanılması gerektiğini, aynı zamanda üstünlüğünün açık bir belirtisi olan bu yetkenin, mutlak sahibi papanın denetimi altında bulunduğunu gösterir. Böylesi bir doktrin, Augustinus öğretisinin doğrultusunu saptırarak Devleti Kilisenin amaçlarına boyun eğmeyi bir görev olarak benimsettirmesi ölçüsünde siyasal augustinusçuluğun içinde yer alır. Sapkınlarla mücadele etmek ve geleneği korumak için "laik kol"a, dolayısıyla sivil yetkeye başvurmayı Augustinus'un kendisi de gerekli olarak gördüğü doğrudur. Ama, bu başvuruyu doktrininin temel öğesi durumuna getirmemiştir. VII. yüzyılın başında Büyük Gregorios ve kısa bir süre sonra da Sevillalı Isidoros, kralların gerçek işlevlerine kesinlik kazandıracaktır. Gregorios'un Frank kilisesine müdahalelerinin, kilisenin önceliğine ilişkin savlarının hedefi, özellikle barbar kralları Hıristiyanlaştırmaktı. Vizigot İspanyası'ndaki piskopozların barbar kralları kutsa-

masıyla Kilise yetkesinin oluşturulmasında belirleyici bir aşama geçilmiş oldu. Kutsama töreni, kilise yetkesinin perçinlenmesinde temel bir rol oynamıştır. Büyük Gregorios, yeryüzü krallığının gökyüzü krallığının hizmetinde olması gerektiğini öne sürdüğünde, kuşkusuz iki site öğretisini yinelemektedir ve bunu, Augustinus'un düşünemediği bir doğrultuda dinsel davanın hizmetine sunmaktadır.

Ortaçağ augustinusçuluğunun önemli bir özelliği olan dinsel olanın tüzeleştirilmesi ve, tersine, Charlemagne'nın başlattığı ve Germen imparatorlar Friedrich Barberousse ile II. Friedrich'in sürdürdüğü siyasal yetkenin kutsallaştırılması, Ortaçağ'a damgasını vuran doktrin sürtüşmelerinin çekirdeğini oluşturur. İmparatorlara göre, ve daha sonraları, söz gelimi Fransa kralına göre papalık erkine karşı savaşmak; ama, aynı zamanda cismani erkin dinsel bir boyutu olduğunu da savunmak söz konusuydu. Ve aynı erk, Kilisenin vesayetinden de kurtulduğu için bu savaşımda daha büyük bir çaba gerekti (bkz. *Les Clés du pouvoir, a.g.y.*, çeşitli yerlerde). Yine, E. Gilson'un vurguladığı gibi (*Introd. à l'étude de saint Augustin*, aynı yer, s. 235, no. 3), "Tanrı sitesini teokratik bir dinle karıştıran öğreti, burada tam anlamıyla bir yanlış yorum olmasına karşın, siyasal ve toplumsal koşullar elverir elvermez kaçınılmazdı".

Ayrıca, teokratik doktrinin rakipleri de bu doktrine karşı bir savaşım vermekten geri kalmamışlardır. Karşı çıkmalarının özü, siyasal toplumu Kiliseyle özdeşleştirilmesinin reddine dayanır. Padovalı Marsilio, Ockhamlı Wilhelm ve bunların halefleri, Kilisenin toplum olmadığını ve olamayacağını savunan doktrinin önde gelen kuramcıları oldular: Kilise, inananların görünmez toplumudur ve insan topluluğunun örgütlenimiyle kurumsal bir bağı yoktur. "Laik anlayış" doğmuştu; siyasal yetkenin özerkliği artık kesinleşmişti, ama aynı zamanda içinde kutsal bir boyutu da barındırıyordu. Bununla birlikte, Aristoteles'in *Politika*'sının Batı'ya girmesine ve Stageiroslu'nun* metinlerine ilişkin çok sayıdaki yoruma karşın, Augustinus siyaset düşüncesi üzerinde bitmez tükenmez bir etki yapıyordu. Kilise kurumunun, kökeninde, salt insana özgü olduğunu ve Padovalı Marsilio'nun *Defensor Pacis*'te (*Défenseur de la paix*, Fr. çev., Giriş ve notlar J. Quillet, Paris, 1968) savunduğu gibi sadık kulların iradesine bağlı bulunduğunu söylemek, siyasi augustinusçulukta yeni bir değişime yol açmıştır: Marsilio'nun eleştirisinden yola çıkılarak Kilisenin mülklerinde olduğu kadar salt ekinsel işlevleri bakımından da Devlete zorunlu bağlılığı vurgulanmıştır. XIV. yüzyıl, daha genel olarak, teolojik düşüncenin ilk düzlemine mutlak ilahi güç kavramını, *potentia Dei absoluta*'yı koymak için Augustinus düşüncesinden etkilenmiştir. Yersiz olarak cismani bir yetkeyle donanmış bulunan Kilisenin eleştirisi, XIV. ile XV. yüzyılın kavşak noktasında, Büyük Bölünmeyle ve konsil öğretisinin gelişmesiyle büyümüştür. Bundan böyle Devlet, *Defensor pacis*'ten başlayarak yetkesini kilise onayının aracılığı olmaksızın doğrudan Tanrı'dan alır; bu yetke tektir ve laikler üzerindeki, ama aynı zamanda hükümdarın yetkesinden boş yere kurtulmaya çalışan rahipler üzerindeki baskıcı gücün niteliklerini elinde bulundurur.

Marsilio'dan başlayacak olursak, o, sivil toplumun kökeni konusunda Aristotelesçidir (bkz. J. Quillet, *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1969, çeşitli yerlerde): Yetkenin birliği ve tekliği üzerinde de bir o denli durur. Kiliseye gelince, yalnızca din kurumu olmakla kalmaz; kaldı ki, amacı sadık kullarına selamet yönünde öğütler vermek ve yüreklendirmektir. Ayrıca, hiçbir hiyerarşi içermez ve "layık olunan" yoksulluk içinde yaşamak durumundadır; "İsa'ya inanan ve adını dillerinden düşürmeyen sadık kulların bütünü"dür. Dolayısıyla, rahipler örgütününkinden farklı bir kendiliktir: Baştan aşağı Hıristiyanlar toplumudur. Böyle olunca da Devlet, yetkenin bütün niteliklerini elinde tutan örgenliktir; görevi, dinsel işlevlerin düzenini göz önünde bulundurup Kiliseyi Devletle bütünleştiren siyaset toplumu içinde düzen ve barışı gerçekleştirmektir. Bu durumda, siyasal yetkeyi mutlak gücün sahibi Tanrı Esini üzerine kuran Augustinus'dan esinlenen kalıcı bir akım kendini gösterir. Marsilio için olduğu kadar Augustinus için de ve daha sonraları Luther için de olacağı üzere, Devletin ve örgütlenmesinin kökeninde esinli ilahi yasa vardır. İnsanların yasası buna bağlanmıştır; hükümdar ve tebası, insanların yasasına ancak ilahi yasayla ters düş-

(*) Stageiros'da doğmuş olduğu için Aristoteles'e verilen ünvan - ç.n.

mediği durumda boyun eğer. Kökeninde, yeryüzünde İbrani teokrasisini kurmak üzere Tanrı'nın doğrudan müdahalesi bulunur (*D. P.*, II, XXVIII, 10). Daha bu dünyada selamete kavuşma gereği kaçınılmazdır: Marsilio'nun anımsattığı gibi, Adem'den bu yana insanoğlu sorumlusu olduğu günaha karşın *capax beatitudinis aeternae*'dir ("sonsuz güzellik sahibi"); böylece Marsilio kutsal tarihin *homo christianus*'uyla ("Hıristiyan insan") yeniden birleşir. Gerçekten de insanoğlu yalnızca düşünen ya da siyasal bir hayvan değildir; aynı zamanda tarihseldir ve tarihi, yaratılışla birlikte başlar, düşüşle devam eder ve öteki dünyada son bulur.

Günah, tam Augustinus'a özgü bir konu olan Devletin kökenindedir: "Eğer insanoğlu bu [masumiyet] durumu içinde kalsaydı, kendisi ve torunları için sitenin kısımlarını ve bölümlerini oluşturmak gereği ortadan kalkardı" (*D. P.*, a. g. çeviri, s. 78-79). Siyaset kurumu günahın sonucu ve onun ilacıdır: Burada, augustinusçuluğun kıyılarına yanaşmış bulunuyoruz. Siyaset yaşamında ilahi yasanın ortaya çıkışı, insan aklının yeteneğine hiçbir şey borçlu değildir; Tanrı tarafından doğrudan insanlara aktarılmıştır. Hükümdar imanlı (Hıristiyan) olsun ya da olmasın, her durumda itaat etmesi gereken kişidir. Çünkü, imansız hükümdar da imanlı hükümdar gibi Tanrı tarafından gönderilmiştir. Üstelik, Hıristiyan, tümüyle içsel olan inancının gereklerini yerine getirmeyi siyaset yaşamının gereklerinden yetkin bir biçimde ayırabildiğine göre imansız hükümdarın yetkesine direnmekte bir anlam yoktur. Bundan başka, Kilise inancın simgesi, siyasal yaşamların ve rahiplerin tümüne alabildiğine aşkın olan bir *corpus mysticum*dur.

Ockham'ın tutumları Marsilio'nunkinden oldukça farklı olmasına karşın, her iki felsefeci, augustinusçu bir bakış açısı üzerinde uzlaşırlar. Bu bakış açısı, Fransisken ustanın yapıtında her yerde karşılaşılan ilahi mutlak gücün bakış açısıdır. Aralarında özgül farklılıklar bulunduğu için, pek fazla ayrıntıya girmeksizin Kilise ve Devlet ilişkileri konusunda bizim de benimsediğimiz siyasi augustinusçuluk bakış açısından birbirlerine yakın bir konumda bulunduklarını belirtelim. Kilise söz konusu olduğunda, *Venerabilis Inceptor* ("Saygın Başlatıcı"), dini gerçekler sorununu Kilise yapıları sorununa bağlamaz. Marsilio gibi uzlaşmacı olmadan, yalnızca evrensel kilisenin sarsılmaz olduğunu öne sürer, bütün Hıristiyanları içerir ve sapkınlığa kapılmamış tek bir yaşlı kadın kalsa, bu kadını gerçeklik içindeki kadın gibi görürdü. Wilhelm'in siyasal yapıtlarının ezici bir çoğunluğunun yinelediği temel konu, Kilisenin gücünün etkisizliğine karşı Marsilio'nunkinden farklı bir bakış açısı içinde verilen savaşımdır; *Octo Quaestiones* ve özellikle *Dialogus*, ama aynı zamanda *Breviloquium de potestate papae* ile *Opus nonaginta dierum*, imparatorluk erkiyle kilise erki arasındaki ilişkileri inceler. *Defensor Pacis*'in yazarı gibi kilise işlevini gündeme getirmeksizin, Ockham bunun sınırlarını kesinler: Bir *dominium*'dan ("efendi") çok, bir *ministerium*'dur ("hizmetkâr"). Siyasal erke gelince, bütün insanların, Tanrı'nın dolaysız bir ihsanı aracılığıyla bir yetkeyle donanma hakkı vardır (*Breviloquium*, 3, 8; J. Quillet, *La Philosophie politique du Songe du Vergier: sources doctrinales*, Paris, 1977, s. 66 ve dvm.). İster cismani isterse tinsel olsun, yetke, doğrudan ilahi iradeden kaynaklanır. *Ex natura rei*, bu iki yetke birbirlerinden ayrı değildir: Aslında, ikisinin de kökeni ortaktır: ilahi irade. Ortak bir amaçları vardır: herkesin iyiliği, ortak bir gerekliliği, *remedium peccati*ninkini paylaşırlar. Yetkenin böylesi bir olumsallıktan, siyasi augustinusçuluktan kaynaklanır: Düzenin sürdürülmesine suçluları uyarmaya ve canileri cezalandırmaya dayanır (*O. Q.*, III, 8, s. 113). Eğer cismani ve tinsel bu iki yetke birbirlerinden ayrıysa, bunun nedeni Kutsal Kitap'ın tanıklığında lsa bunu böyle istemiştir; ama bu ayrım *ex natura rei* ("eşyanın tabiatına uygun") bir temele dayanmaz.

Kardinal Pierre d'Ailly, özellikle Büyük Bölünme zamanındaki uzlaştırmacı hareketin önde gelen kişilerinden biri olarak tanınır. Marsilio ve Ockham ile birlikte Kilise reformunun inançlı bir yandaşı olmuştur. Kilise üzerine çok sayıda yapıt kaleme almış ve ardında son derece önemli siyaset yazıları bırakmıştır. Genel olarak Ockham'ın bir yandaşı olarak kabul edilen ve bu niteliğiyle XIV. yüzyılda doktrinler sahnesini ele geçirmiş *nominales*'e katılan Ailly, ilahi mutlak güç savını düşüncesinin temel taşı durumuna getirmiştir. "Olasılıkçılık"ın kuramcısı olarak, doğal aklın ilahi amaçları incelemede yetersiz kaldığını gözlemler; bununla birlikte, törel kurallar ve siyaset kurumu ilahi iradeye bağlı-

dır. Öyle ki siyasal düzen ancak yaklaşık bir biçimde tanınabilir. Doğal hak ve törel değerler ilahi irade içinde kök salmışlardır: Bu demektir ki bunlar hukuken değil fiilen vardır. İlk yasa, Aziz Augustinus'un *De libero arbitrio*'da, *lex aeterna* ("sonsuz yasa") olarak tanımladığı yaratılmadan var olan yasadır. İlahi yasa, etkili ve ilk nedendir; bu niteliğiyle zorunluluk içeren bir yasadır. Bu teolojik iradecilik, aslında ilahi yasayı *radix obligationis* ("ilişkili köken") olarak koyar. Ockham için olduğu denli Ailly için de erk dengeleri söz konusu olduğunda, yalnızca evrensel Kilise kusursuzdur. İlahi iradenin birliğinin bu denli güçlü bir biçimde vurgulandığı bir evren içinde, yalnızca Tanrı'nın "düzenli erk"i siyasal yapılara geçerlilik kazandırır; eğer Tanrı istemiş olsaydı bu yapılar olduklarından farklı gerçekleşebilirlerdi. Ama, düşmüş insanı özgürce iyi yaşam, *politice* yaşama olanaklarıyla donatmış, ona siyasal bir yetkeyle donanma olanağı sağlamıştır. Siyasal düzen de selamet düzeni denli önemsizdir. Adalet ve lütfun her ikisi de bir özgürlüğe asılmıştır.

Kilise babalarını öven kitaplara ve özellikle de Aziz Augustinus'a geri dönüş, böylece XIV. yüzyılın Ortaçağ düşüncesine ve konsil kuramınca temellerine değin sarsılan teokrasi içinde yol açtığı altüst oluşa damgasını vurur. Nominalizmin oluşturduğu her türlü dogmatizme yönelik köktenci eleştiri, doğrulamaya ilişkin ockhamcı öğreti toplumsal, siyasal ve hukuki düzene, anlaşılabilirliğinin tersi bir gerekçeyle bir olumsallık niteliği kazandırır; çünkü, her inanmışın kişisel selametinde olduğu gibi mutlak ilahi güce tutunmuştur. Bundan böyle Wittemberg keşişinin yolu açılmıştı, ama ondan önce Zwingli Ortaçağ Kilisesinin ve kurumlarının, dinsel erkinin eleştirisinin bir bakıma siyasal erkin ve Devletin özgürleşmesinin son evresini oluşturuyordu. Son olarak, bilindiği gibi Augustinus tarikatından olan, *De Civitate Dei*'yi okuyup bundan öğretiler çıkarmada gecikmeyen Luther gelir. Bu öğretilere ilişkin olarak söylenebilecek en küçük şey, XII-XIII. yüzyılın büyük papalarına ya da Aziz Bernard'a teokrasiyi esinlemiş olan savların karşıtında yer almalarıdır.

Tam olarak onun Kilise eleştirisi, egemenliğin kutsal yazıya ilişkin kuramın temellerini kazandıracaktır; çünkü, siyasetin temel amacı Devleti Kilise erkiyle karşıtlaştırmaktır. Gerçekten de Luther'e göre Devlet, Tanrı'nın yeryüzündeki egemenliğinin aracıdır. Temeli de insan doğası değil, İncil'dir. Reformcu, augustinusçu ana izleği kendi üzerine alır; buna göre gerçek adalet, ancak lütuftan kaynaklanan doğaüstü doğrulamadır. Bunun karşısına günahın yükümlülüğünü getirir; Doktor Hippo, *De Civitate Dei*'nin XXII. Kitabında (25-26. bölümler) bunun bir betimlemesini yapar. Bu metinde, Augustinus aslında adaletin, pagan site ve onun imparatorluğunu dışarlayan bir tanımını verir: "Bu adaletin -inançla yaşayan ve erdemli bir biçimde hareket eden doğrunun adaleti- olmadığı yerde, bir hukuka boyun eğerek ve çıkar birliği içinde toplum oluşturan insanlar kesinlikle söz konusu değildir" (cilt 37, s. 163). Dolayısıyla bu dünyada, Roma Cumhuriyeti için (oysa biraz önce Augustinus Roma Cumhuriyeti'nin bu niteliği taşıdığını kabul etmiştir) bile gerçek adalet yoktur; erdemleri gerçek erdem değildir; "Tanrı'nın yetkesine başkaldıran imansızlar sitesi olmayı sürdürür" (*a.g.y.*, s. 165). İnsandaki günahın derinliğine gelince, Tanrı'nın lütfu içinde seçtikleri dışında bu derinliğin ortadan kaldırılması olanaksızdır: "Eğer bütün insanların kendisinden doğduğu ilk insan, içinde dev bir günahla ortaya çıkmış olmasaydı, [insan] doğası şu an yaşadığı derin üzüntüleri yaşayıp, buradan, bağışlanmışlar dışında sonsuz bedbahtlığa düşmezdi" (cilt 37, XXII, XXIV, s. 667).

Çelişki şurada yatmaktadır; bu sözcükleri düşünerek, Luther yalnızca Kilisenin her türlü egemenlik biçimini yadsımaya değil, Devlete ve dolayısıyla dünyevi yetkeye cezalandırıcı işlev; laik kol, katıksız Hıristiyanlığın savunucusu olma işlevi yüklemeyi başarmıştır. Laik yetkenin insanlar üzerinde etkili olması ilk günahtan ötürüdür: "Hükümdar, egemenliğini ancak kötüler üzerinde yürütür" (alıntılayan G. de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris, 1926, s. 199 ve not 2). Günah, şiddetin kökenindedir; kılıcı taşıyansa laik yetkedir. Bu bakış açısından, Kilise cismani hiçbir yetkeyi elinde bulundurmamalıdır: "Her ne denli laik krallık ancak silahı tanımaktaysa da [...] doğaüstü site de yalnıza lütfu ve günahların unutulmasını tanır" (Luther 1531 *Vaaz*'ı, bkz. Lagarde, s. 289 ve not 3). Lutherci augustinusçuluk burada köktenci bir nitelik sunar: Augustinus'un şeytanla gökyüzü sitesini birbirlerin-

den ayırması gibi, Wittemberg keşişi de Kilise ve Devletin ortak hiçbir nokta taşımadıkları ve birbirlerinden gökyüzüyle yeryüzü denli uzak olduklarını kanıtlamaya çabalar. Kiliseyi doğaüstü ve gizemli bir gerçeklik (Augustinus bunun dünyada gerçekleşmesinin olanaksızlığını açıkça dile getirmekteydi) yaparak ve Devleti de salt şiddetin egemenliği durumuna getirerek Reformcu, Aziz Doktor'un konumuna usçulluk kazandırır. Ona göre, şeytanın sitesi olduğu tartışma götürmeyen yeryüzü sitesinde, gerçekliğin karikatürü olduğu kuşku taşımayan belli bir adalet egemenlik sürebilir; insan ilişkilerinde görgül bir kural görevi yapabilmesi için yeterlidir. Bu, Luther'e göre görünür Kiliseyi Augustinus'un görünmez Kilise olarak kabul ettiği şeye dönüştürmekti: Ona göre bu, öte dünya bilgisi türünden bir bilgiydi; tinsel yaşam tümüyle Tanrı sevgisi yapısındadır. Öyle ki, yalnızca Devlet egemenlik ve hukuk niteliklerine sahiptir. İnsan toplumunun tek güvencesi ve toplumsal düzenin tek temsilcisi, tek yasal yetkedir. Gerçekten de, *Romalılar'a Mektup'un Yorumu*'nda (1515-1516) vurguladığı gibi Tanrı tarafından atanmıştır: "Kötüler Tanrı'nın hizmetinde olmayı kabul etmeseler de, bunların sahip oldukları ama kötü kullandıkları iyeliğin, Tanrı'nın hizmetinde olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle, Tanrıtanımaz ve putatapar Babil kralına Tanrı'nın hizmetkârı peygamberlerin ağzından seslenilir" (Alıntılayan, P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e^ s.*, Paris, 3. basım, 1969, s. 186 ve not 3).

Kilisenin gücünün yok olması devletin önünü açar; günahkâr insanlık, insanları yönetebilecek tek şey olan laik yetkeye boyun eğmek zorundadır.

Luther'in siyasi augustinusçuluğu, tam olarak Ortaçağ augustinusçuluğu doğrultusunda yer alır; onu tersine çevirir, öyle ki siyaset düşüncesinin çıkış noktasını Kilise ve Devlet ilişkileri oluşturur ve Kiliseyi ortadan kaldırarak, ya da daha doğrusu Devlet içine katarak sorunun verilerini baştan aşağı tersine çevirir. Siyaset düşüncesi, keskin bir günah bilinci ve Cehennem'e ilişkin bir kıyamet görüşü üzerine dayalı olan tanrıbilim anlayışına dayanır; kaldı ki, bu anlayış *De Civitate Dei*'nin XXI. Kitabında sonsuz ateşi ve lanetlenmişlerin işkencelerini betimleyen Augustinus'un anlayışının aynısıdır. Bu anlamda, Luther olabilecek en kökten biçimde augustinusçudur; günah ve Tanrı sevgisi kavramlarını birbirleriyle karşıtlaştırır. Bütün siyaset düşüncesi, köklerini bu karşıtlıktan alır. Augustinus için olduğu gibi, inanç, eylemi gözardı eder; Hıristiyanın inanç özgürlüğü, bir bakıma bedenin boyun eğmişliğiyle bir arada bulunur. Hıristiyanın, Tanrı'nın hem bakanı hem de hizmetçisi yetkeye boyun eğmesi iç özgürlüğüyle bakışımlıdır; yeryüzü sitesi, geleceğin gökyüzü Kudüs'üyle karşıtlaşır. Luther de "Kilisenin babilsi esaretini" bu bakış açısından kınar ve Hıristiyanın içsel özgürlüğünü onunla karşılaştırır. Böylece, Hıristiyanlık bir beden gibi görülecektir; bu bedenin başı İsa'dır ve görünür Kilisenin aracılığı gerekmez: Bu, evrensel kutsal görev öğretisidir; buna karşılık, Hıristiyanlığı tinsel ve cismani ikili görünümü altında örgütlemek laik yetkeye düşmektedir.

Lutherci augustinusçuluğun bir başka temel boyutu, İsa yasasıyla dünya yasası arasındaki ayrıma dayanır: Yalnızca inançtan beslenen gerçek Hıristiyanlar İncilsi kopuşu gerçekleştirebilirler; bu bakımdan da, dünyanın bir parçası değildirler: "Şimdi anlaman gerekir ki bu insanların ne kılıca ne de cismani bir hukuğa gereksinimi vardır. Ve eğer bütün dünya salt gerçek Hıristiyanlardan, bir başka deyişle doğrulardan ve imanlılardan oluşmuş olsaydı hiçbir hükümdara, krala ya da derebeyine ne aciliyet ne de gerek kalırdı" (*Romalılar'a Mektup'un Yorumu*, alıntılayan P. Mesnard, *a.g.y.*, s. 205 ve not 1). Bir başka anlatımla, insan doğası kötü olduğuna göre, sivil otorite gereklidir; çünkü, doğrular değil, haklı çıkanlar söz konusudur: "Ama, kimse doğuştan Hıristiyan ne de dindar olmadığına ve de herkes günahkâr ve kötü olduğuna göre, Tanrı kötülüklerini, kötülükten esinlenen yapıtlar içinde, herkesin önünde yapmayı herkese yasayla yasaklamıştır" (*a.g.y.*, s. 205-206 ve not 1). Dünya, iyi ve kötülerin karışımıdır: Kılıç taşımak, cismani yetkenin tutkusudur (*Beruf*) Demek ki siyasal örgütlenim, doğal bir toplumsallığa karşılık vermez; güç ve zorlamadan oluşmuştur: Bu niteliğiyle Tanrı'nın tasarılarına karşılık verir. Zorba olsa bile yurttaşlar buna boyun eğmek zorundadır; ilahi bir kökenden kaynaklandığından, göksel ekonomi için gereklidir. Kısacası, yetke dünyaya bağımlıdır ve dünya kötüdür; yeryüzü sitesi düzensizlikler ve fela-

ketler yeridir; burada Tanrı'nın gücünü duyumsamak gerekir: "Tanrı, bizleri şeytanın gücü altındaki bir dünyaya attı" (*a.g.y.*, s. 235), ve Augustinus'un diyebileceği gibi, Devlet *remedium peccati*dir.*

Reformcularla birlikte Kilisenin gücü ve hiyerarşisi düşüncesinin kendisi de kalıcı bir biçimde yok oldu. Denildiği gibi, Reform'dan en kârlı çıkan, Devlet olmuştur. Hippo piskopozu böyle bir sonuçtan kendini kurtarabilir miydi?

XVII. yüzyılın "Aziz Augustinus çağı" olarak nitelendirilmesi gerektiği söylenmiştir (*XVII^e siècle*, Paris, Nisan-Haziran 1982). Bu yüzyılın, doğa ve Tanrı sevgisi çağı, yalnızca tanrıbilimsel değil siyasal bakımdan da karamsarlığın yükseldiği yüzyıl olduğu gerçektir. "Sapkınların sivil yetke tarafından işkence görmesine izin veren" (*Saint Augustin*, *a.g.y.*, s. 389 ve dvm.) augustinusçu savı benimsediği için Bossuet'nin, "augustinusçuluğun bekçisi" olduğu bile söylenmiştir. Gerçekten de Meaux piskopozu Ortaçağ augustinusçuluğuna ve geleneğine bağlı kalmaya çabalamıştır. Ama tarihin yazgıcı bir okunmasının kalıtçısı yaparak Augustinus'a bağlılığında biraz zorlamaya gidilmemiş midir? Kaldı ki, "tarihin tanrıbilimi" (E. Gilson, *a.g.y.*, s. 230 ve s. 257) üzerine ne söylenirse söylensin, aziz doktorun bu okumadan ne ölçüde sorumlu olduğu sorulabilir. Augustin'e göre, gökyüzü sitesinin kuruluşu zamanın dışında, sonsuzluk içinde gerçekleştiğini iyice görmek gerekir. Ortaçağ'da yılmadan yinelenen insanlık çağlarının anımsanması, ancak, bu konuda son derece kesin olan İncil ve Kutsal Kitap öyküsünü yinelemekten başka bir şey yapmaz: İsa'nın çektikleri insanlık tarihini tamamlamıştır. "Zamanlar bir kez tamamlandıklarında", öyle görünüyor ki selametin tarihi bireysel bir tarihtir ve Ortaçağ düşünürlerinin tüm çabası, ilahi Kayrayı ve önceden bilmesini, İsrael peygamberlerinin düşüncesinde yüceltmeye dayanır. İsa'nın çektikleri olayını izleyen şey, bireysel zamansallık sorununa dönüşür. Kısa bir süre önce yazdığımız (Padovalı Marsilio, *Œuvres mineures*, Paris, 1977, s. 367) gibi: "Her durumda, her şey merkez olaya, *ephapax*'a, İsa'nın "son ve kalıcı" görünüşüne bağlanır [...]. Mutlak merkez olarak Cisimleşme izleğinin, sonraki tarihin değerini [...] İsa'nın gelişinin ötesinde değersizleştirdiği kesindir, tarih artık yalnızca bir küçülme sürecidir", Augustinus'un ardından Ortaçağ düşünürlerinin gözdesi dünyanın yaşlanması izleğinin sıklığına ve aynı zamanda dünyanın sonu izleğine açıklık getirir.

Pascal da insanlık tarihini böyle anlar: "Öyle ki, zamanın bunca yüzyıllık akışı içinde insanların sürekliliği, varlığını her zaman koruyan ve kesintisiz bir biçimde öğrenen tek bir kişi gibi görülmelidir" (Pascal, Brunschwicg, *Pensées et Opuscules*, *Opuscules*, 1. Bölüm, Paris, 18. basım, s. 80); ve "Bizlerin eskiler olarak adlandırdıklarımız, her bakımdan gerçekten yeniydiler [...] başkalarında hayranlık duyduğumuz bu antikiteyi kendi içimizde bulabiliriz" (*a.g.y.*, s. 81). Bunun nedeni, Pascal'in düzeni daha çok düşünceyle yönlendirilebilecek bir şey gibi görmesidir: "İsa, Aziz Paulus aklı değil, Tanrı sevgisini buyurmuşlardır [...] Aziz Augustinus için de aynısı geçerlidir. Bu buyruk, temelde her zaman amacı göstermek üzere ona bağlanan her nokta üzerinde düşünce geliştirmeye dayanır" (*Pensées*, IV. Bölüm, sayı 283, s. 460-461, a. g. basım). Tarihte ve tarih içinde ilerleme olmadığı gibi çizgisel bir düzen yoktur. E. Gilson'un söylediği gibi, "augustinusçunun umarsızca acı çektiği kötülük, derdini anlatmak için aynı zamanda son da olabilecek şeyden başlaması gerektiği ve doktrininin herhangi bir noktasını tanımlamak için onu mutlak biçimde sergilemek zorunda olmasıdır." Öyle görünüyor ki Pascal bu düşünürler ulamı içinde yer almaktadır ve bir yöntemden söz edilebilirse bu yöntem tam olarak konu dışına çıkan düşüncedir; bir Augustinus öğretisinin doğal düzeni, bir merkezden yola çıkan ışınımdır; bu da Tanrı sevgisi düzeninin tam kendisidir" (*a.g.y.*, s. 312).

Bu ilkeyi Pascalci siyasaya uygulayalım. Augustinus için olduğu kadar *Pensées*'nin yazarına göre de siyaset, antropolojinin işlevidir. Pascal'in "janseniusçuluk"unun ayrıntılarına girmeden, onun, ilk günahın kaynakta yer aldığını düşündüğü söylenebilir: "Bu günah, insanların karşısındaki çılgınlıktır, ama olduğu gibi sunulur. [...] Ama bu delilik bütün insanların bilgeliğinden daha bilgedir" (sayı 445, s. 537, a. g. basım). İnsanın düşüşten önce ve sonraki ikili doğası bütün siyaset düşüncesini yönlendirir ve düşüşün ardından doğa, sapık bir irade ortaya

(*) "Günahkâr ilaç" - ç.n.

koyar. "Demek ki adaletten yoksun ve sapık olarak doğuyoruz" (sayı 477, s. 550) "her şey kendine yöneldiğinden" (*a.g.y.*) "bu, her türlü düzene ters düşer" (*a.g.y.*).

Günah, düzensizliktir ve kişinin kendi arzusu ilk önce geldiğinden insanda ancak şiddete ve savaşa yol açar. Zinanın insanlar arasındaki ilişkilere bir düzen getirdiği söylenebilir. Eğer durum böyleyse, siyasetin akılcı hiçbir temeli yoktur, Devlete ilişkin kuramsal bir "model" söz konusu olamaz, ne adalet ne de doğal hukuk vardır: Burada, augustinusçu türden bir Hıristiyan siyasanın tüm verileriyle karşılaşılır; en son amaç da, tam karşıtının egemen olduğu bir dünyada barışın sağlanması ve korunmasıdır. Devletin -ya da yeryüzü sitesinin- gerçek temeli ilahi yasadır: Siyaset düzeni, insanların yozlaşmasının bir cezasıdır. "Doğal olarak birbirlerinden nefret ettiklerinden" (sayı 451, s. 540), barışı koruyabilecek tek şey olan güce boyun eğmek zorunda kalmışlardır. Hükümdar ya da zorba kim olurlarsa olsunlar, yöneticiler papaz, ilahi öfkenin intikamcılarıdır. Adaletsiz, pagan olsa bile, bir hükümetin temel varoluş gerekçesi Tanrı'nın iradesidir. Barışın korunması amaçlanıyorsa haksız yasalara da boyun eğmek gerekir. Adil olsun ya da olmasın bu yasaların, olumsallıkları dışında başka bir temeli yoktur: "Adalet, yerleştirilmiş olan şeydir ve böylece var olan bütün yasalarımız, uygulama düzlemine aktarıldıkları için incelenmeksizin ister istemez adil olarak kabul edilir (sayı 312).

Tanrı, salt iradesinden kaynaklanan bir kararnameyle insanların çoğunluğunu sonsuz lanete ve de az sayıda seçilmişi selamete yazgılı kıldığından siyasi düzenden hiçbir adalet, hiçbir uşçulluk beklenemez. Geçerli tek yasa, Tanrı'nın Nuh'a göndermiş olduğu -Augustinus'un, Nuh'a yönelik tercihini anımsayalım-, İncil'in doğruladığı Decalogus'ta* yenilenen yasadır (*14e Provinciale*, s. 435 *a*, alıntılayan C. Lazerri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, 1993, s. 205, sayı 43). Hükümdarın güç kullanarak elde etmiş olduğu yetkesi, zorlamaya dayanır. İster monarşi isterse cumhuriyet söz konusu olsun yöneticilerin iradesinden kaynaklanan pozitif hukuk yasama düzenini olduğu denli Devlet yapılarının iyeliğini ve bütününü yönlendirir. İki taraf savaşa tutuştuğunda galip gelen öteki üzerinde fiilen egemenlik kurar. "Hukuk" ya da töre, bu katışıksız ve yalın olgudan doğar.

Yine de egemen bir iyi: Kendi yaratıkları olduklarından, Tanrı'nın birbirlerini yok etmelerini istemediği için, birilerinin bir başkaları üzerindeki egemenliği sonucunda ortaya çıkan barış söz konusudur. Siyasi düzen geçerliğini barıştan alır; Augustinus, bunun gerçek, ilahi barışın ancak bir karikatürü olduğunu söyler.

Siyasi augustinusçuluk geleneği nedir? Hippo piskopozunun düşüncesine az çok bağlı öğretiler bütünüdür. Bu öğretiler, yapıtının temel konularını ve özellikle de bu öğretilere kaynaklık eden, etkilerinin XVIII. ile XIX. yüzyıllarda da süreceği *De Civitate Dei*'nin temel izleklerini siyaset düzlemine yerleştirmeyi denemiştir. Böylesi öğretiler, bu kötü dünyanın, bu şeytanın sitesinin dışında kalmayı, yalnızca ilahi sitenin bir parçası olan az sayıda seçilmişin başaracağını öne sürer. Bunlar, daha bu dünyada Tanrı sevgisi ve aşk aracılığıyla kötülüğün elinden kurtulacaklardır. Kibirin yerini alçakgönüllülük, antropolojik düzlemde adaletin yerini Tanrı sevgisi alır; gerçek anlamda siyasal düzlemde, yalnızca Tanrı'nın gözler önüne serdiği yasa insanlara davranışlarının kurallarını gösterir ve birbirleriyle anlaşma olanağı sunar. Kökenini Adem'in düşüşünde aramanın gerektiği şiddet ve savaşın yerini, doğayla hiçbir ilişkisi olmayan ve her şeyin, Tanrı'nın rahibi hükümdarın, gerektiğinde kendisini zor kullanarak boyun eğdireceği iradesine bağlandığı sözde bir düzenin alması gerekir. Ortaçağ'ın siyasi augustinusçuluğunu da bu bakış açısından anlamak gerekir: Görünür kilisenin teokratik gücü, serüvenlerinden birisidir.

Aziz Augustinus'un "öğrencileri", özellikle siyasal düzlemde Hıristiyan Batı doktorunun öğretisine bağlı kaldılar mı? Gerçek toplumun, kendini göstermiş olan bir Tanrı'ya duyulan ve insanın bunu "varlığının en son ve en kökten olasılığı" gibi görmede görüş birliği içinde olmaları ölçüsünde bu, toplumu dünyanın dışında konumlandırmaktır. Geriye, toplumu insanlık durumunun, yeryüzü sitesinin, her zaman geleceğin sitesinin önünde yer alan ve onu insanlık tarihinin çalkantılarına hazırlayan bu

(*) "On emir" - ç.n.

Adem'den kaynaklanan toplumun darlığı içinde dünya-içi varlığının görgül boyutlarına indirgeme girişimleriyle savaşmak kalıyordu: "Dinleneceğimiz ve göreceğimiz yerde; göreceğiz ve birbirimizi seveceğiz; birbirimizi seveceğiz ve birbirimizi öveceğiz. İşte, sonsuz sonda olacaklar. Ve sonu olmayan krallığa ulaşmaktan başka hangi amacımız olabilir?" (*De Civitate Dei*, 37, XXII, XXX, s. 719).

● *Sancti Aurelii Augustini episcopi, De Civitate Dei, Libri XXII*, recensuit B. Dombart, Lipsiae, 1863.

► Aziz Augustinus ve "De Civitate Dei" üzerine: ARENDT H., *Le Concept d'amour chez saint Augustin* (1929), Paris, Rivages, 1996. - COMBÈS G., *La Doctrine politique de saint Augustin*, Paris, Plon, 1927. - MARROU I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Bibl. École Fr. d'Athènes et de Rome, 145, 1938.
Ortaçağ augustinusçuluğu ve teokrasi üzerine: ARQUILLÈRE H.-X., *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934; *L'Augustinisme politique*, Paris, Vrin, 1934. - BREZZI P., "La concezione agostiniana della Città di Dio e le sue interpretazioni medioevali", *Rivista storica italiana*, cilt III, seri 5, 1938, s. 62-94; "L'influenza di S. Agostino sulla storiografia e sulle dottrine politiche del Medio Evo", *Humanitas*, IX, 1954, s. 977-989. - GANDILLAC M. DE, *De Civitate Dei*'nin Fransızca baskısına Önsöz, çeviren G. Combès, Paris, Club français du Livre, 1976, s. 19-41. - OAKLEY F., *The Political Thought of Pierre d'Ailly: the Volontarist Tradition*, Yale, 1964. - *Guillelmi de Ockham Opera politica*, yayıncı J. G. Sikes, R. F. Benent & H. S. Offler, Manchester Univ. Press, 1940, hazırlanıyor. - PACAUT M., *La Théocratie*, Paris, 1957. - QUILLET J., "Universitas populi et représentation au XIV^e^ s.", *Miscellanea Mediaevalia*, cilt 8, 1971, s. 186-201; "Les doctrines politiques du cardinal d'Ailly", *Miscellanea Mediaevalia*, cilt 9, 1974, s. 345-358; "Politique et Évangile dans l'œuvre de Marsile de Padoue", *Bulletin de philosophie médiévale*, no. 33 SIEPM, 1991, S. 155-161. - TIERNEY B., *Fondation of the Conciliar Theory*, Cambridge, Univ. Press, 1955. - ULMANN W., *Medieval Papalism. The Political Theories of Medieval Canonists*, Londra, 1940.
Luther ve luthercilik üzerine: FEBVRE L., *Un destin, Martin Luther*, Paris, 1928, yeniden basım 1968. - GRISAR H., *Martin Luther, sa vie et son œuvre*, 2. Almanca baskıdan Fr. çev. Başrahip Mazoyer, Paris, 1931. - LUTHER M., *Ausgewälte Werke*, yayıncı Borcherdt, Münih, 1923, cilt VI (özellikle *Traité de l'autorité*'yi kapsamaktadır); *De la liberté du chrétien*, Fr. çev., L. Christiani, Paris, 1914; *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, Fr. çev., E. Kühn, Paris, 1879; *Propos de table*, Fr. çev. L. Sauzin, Paris, 1932.
Pascal üzerine: BUSSON H., *La pensée religieuse de Charron à Pascal*, Paris, 1933. - FEYRREROLLES G., "L'influence de la conception augustinienne de l'histoire au XVII^e^ s.", *XVII^e^ siècle*, no. 135, 2, 1982, Paris, s. 217-241. - SELLIER P., *Pascal et saint Augustin*, Paris, A. Colin, 1970.

Jeannine QUILLET
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Aquinolu Tommaso; İrade; Padovalı Marsilio; Paulus; Protestan Reformu; TanrıBilimsel-Siyasal Sorun; Teodise.*

AYDINLANMA
Aydınlanmacı siyaset

Aydınlanma çağı düşünürleri Avrupa'nın her yerinde XVIII. yüzyıl düşünce akımını -*Aufklärung, Enlightenment, Illuminismo, Ilustración, Verlichting, Prosvechtchenie, Oswiecenie*...- temsil etseler de çeşitli ülkelerdeki konumları tarihsel olarak birçok farklılıklar gösterir. Ayrıca bu düşünürlerin türdeş bir düşünsel alan sunduklarını, düşünsel evrenlerinin tek tür olduğunu belirtmek doğru olmaz. XVIII. yüzyıl düşünürlerinin genel özelliklerini kavramaya çalışan bakış açısı onların karşıtlıklar göstergesi altında konumlandıklarını görür. Yakından ya da uzaktan insanla ilgili her şeyi açıklamayı ve anlamayı amaçlayan düşünürlerin temel sorunsalının *insan* olduğu apaçık belirgin olsa da bu araştırmanın genişledikçe karmaşık ve çok yönlü bir niteliğe büründüğünü saptamak da çok çarpıcıdır. Bu nedenle, XVIII. yüzyıl düşünürlerinin tümü parlak, ümit ve yüreklilik doludur; ancak aynı zamanda düşünceler kuşku ve çekincelerin de yer aldığı bir kırılganlıkla örülüdür.

Bu karşıt yönlülüğü doğrulamak çok kolaydır çünkü Aydınlanma düşünürlerinde kendinden kuşku duymayan güçlü bir usçuluk ve kozmopolitizm düşleyen cömert bir duyarlılık birlikte yer alır. Aydınlanma düşünürleri bilimsellikte atılan adımların kusursuz bir güven kazandırdığı usçuluğun gerekliliklerinin doruk noktasına ulaştığı eleştirel düşünceye sahiptirler. Bu nedenle dünyanın genel düzenlenişinde gizem,

mucize, keramet ve doğaüstüne inanmayı kabul etmelerine olanak yoktu. Usdışı bir yanlış anlama sonucu ortaya çıkar ve efsaneyle açıklamanın karıştırılmasından kaynaklanır. Böylece, "insanın en üstün yetisi" olarak görülen us kendine, kendi yöntemleriyle çevresindeki, dünyayı anlama görevini verir. Bu durumda metafizik kurgudan kaçınır çünkü geleneksel varlıksaltanrıbilimin özcü ve sonsuzlukçu özelliğini geçersiz ve tükenmiş bulur. Us, epistemolojik örnekçesini Newton'un deneysel felsefe paradigmasında bulur. Bilgin için anlaşılabilirlik "neden" sorusunda değil "nasıl" sorusunda yer alır. Öte yandan Aydınlanma düşünürleri, düşünceyi dogmalar içinde kapalı tutmakla suçladıkları geleneksel felsefenin dizge anlayışına karşı çıkar ve dünyaya açılmaya, insanda ve yetilerinde buldukları yeni ve coşkulu inancı dünyaya açmaya gereksinim duyarlar. Bu düşünürlerin hümanizma anlayışı insana ilişkin olan her şey için insan sevgisidir. Temelinde insan sevgisinin, iyilikseverliğin, ilerlemenin, kozmopolitizmin yer aldığı bu hümanizmaya iyimser bir coşku egemendir. Aydınlanma çağı düşünürleri insan dünyasını uslamlama ve düşlemenin birleştiği bir ufukta kurar. Bu yeni bakış açıları ayrıca aydınlanmış düşüncelerin etiği, hukuku, siyaseti yeniden biçimlendirmeyi olanaklı kılar. Ancak, duyarlılık, bu parlak bakışaçılarından hoşlansa da atılımlarında coşumsal sıkıntının habercisi olan sessiz bir kaygı da içerir. Böylece, Aydınlanma çağı düşünürlerinde kuramsal ve uygulamalı güçleri yöneten bir usun gururu ile temel çizgilerini belirledikleri yeni dünya önünde coşan bir duygu çalkantısı birlikte yol alır. Bu karmaşık alanda önemli bir yer tutan yargısal- siyasal düşünce söz konusu karşıtsal düzenin en belirgin olduğu alandır.

Aydınlanmacıların felsefesi ya da düşüncelerin savaşı

Aydınlanma dönemi düşünürlerinin hukuk ve siyaset sorunlarını özenle ele alınaları şaşırtmamalı: her şeyden önce, özü bakımından bir güdümlülük ve savaş niteliği içeren bir düşünce edebiyatı geliştirirler.

Bayle'den Voltaire'e, Condorcet'ye hatta Kant'a kadar uzanan düşünceler çizgisine bakıldığında amaçlarının bilginin engin bireşimine ulaşmak değil, insanı eylemlerinde "aydınlatmak" olduğu anlaşılır. Diderot ve d'Alembert'in *Encyclopédie*'si uygulamaya yönelik bu geniş bilginin simgesidir. Katılımcıları çeşitli alanlardan gelen aydınlardır: Avukatlar, hukukçular, bilginler, dilbilgisi uzmanları, din adamları, felsefeciler, coğrafyacılar, iktisatçılar, sanatçılar, tüccarlar. Ansiklopedideki yazılarda şu ortak yön dikkat çeker: düşüncelerin aydınlanması bilimdeki kanıtlamanın kesinliğiyle beslense de, aydınlanma her şeyden önce düşünce savaşıdır. Örneğin G. Gusdorf'a göre "felsefe, felsefenin içinde değildir artık". Bunun nedeni, herkesin M. Jourdain gibi düşünmesi değil, felsefi sorgulamanın nesneler dünyasını, özellikle de insan koşullarını aydınlatma zorunluluğu nedeniyle her yerde var olmasıdır.

Moses Mendelssohn J. E. Biester'in yönlendirmesiyle, *Berlinische Monatschrift*'de ("*Aufklärung*'un yarı resmi organı") bu düşünce üretiminin anlamını geçmişe yönelik bir yol izleyerek sorgular. Eylül 1784'de *Was ist Aufklären?* başlığıyla yayımlanan metinde Mendelssohn *Aufklärung*'un (ona göre bu kavram *Kultur* ve *Bildung*'dan farklıdır) kuramsal niteliğine dikkat çeker. "İnsan yaşamındaki kavramlara ilişkin usçul düşünme ve insanın yönünü etkileme" biçiminde tanımlar *Aufklärung*'u. Kant ise aynı gazetede Aralık 1784'de *Was ist Aufklärung?* sorusunu şöyle yanıtlar: *sapere aude!* Kendi anlık yeteneğini geliştirmek için yüreklilik göster. İşte bu aydınlanma düşünürlerinin istencesidir." İnsan geliştirdiği düşüncelerin sayesinde geçmişteki dogmaların ayağına doladığı engellerden kurtulup, sorumluluğunu taşıdığı ve kendisini sıkıntıya sokan "azınlık" tutsaklığını bir kenara atıp "güvenli adımlarla" yürüyebiliyor.

XVIII. yüzyıl sonunda Alman *Aufklärung'unu* yukarıda belirtildiği biçimde yönlendiren anlayışa Avrupa'da (Prusya, Rusya, Polonya, Avusturya, Portekiz) olduğu gibi Fransız düşünürleri arasında da rastlanır: yeni bir düşünceyi yaymak ve politikayı etkilemek için yazmayan yazar neredeyse yoktur. Bu amaçta olan "felsefecilerin" en çarpıcı örneği kuşkusuz *Voltaire'dir.* Onun için felsefe herhangi bir dizgeleştirme söz konusu olmaksızın, her yerdedir ve doğal olarak kendi inancını yayma çabasına dönüşür. Yazarın *Taşınabilir Felsefe Sözlüğü*'nün- yapıt anlamlı bir başlık taşımaktadır- bir "düşünce çantası" olduğu söylenmiştir; bu da bir sözlüğün

gerçek eğilimidir. Ancak, Voltaire tin, hükümdar, dogmalar, savaş, lüks, eşitlik, yasalar, hoşgörü üstüne yazdığı yazılarında militanlık coşkusundan kaçınır. Maddelerinde ele aldığı düşünce tartışmalarının tümü bir savaş niteliği taşır. 1734 tarihindeki *Felsefe Mektuplarından* itibaren bu geniş kapsamlı tartışmanın temel özellikleri belirginleşmiştir: "Beni din ve hükümetle ilgili konuşturamazsanız başka söyleyecek bir şeyim olmaz". Din eleştirisi söz konusu olduğunda Voltaire'in biçemi Bayle'ın *Comète Üstüne Düşünceler* adlı yapıtındaki biçeminden, Diderot'nun *Felsefi Düşünceler*'indekinden çok daha kırıcıdır. Diderot'nun istediği gibi "Senyör'ün evine bomba atmak yetmez", "Alçağı yok etmek gerek"tir. Bu dışlamanın ötesinde varlıksal-dinbilimin -Descartes ve Malebranche'ın metafiziği- "yıkılış"ının izleri yansır. Varlıksal -dinbilim yararsız ve geçerliliğini yitirmiş varsayımlara dayanarak masal ve roman önermekten öteye gidemez. Kuşkusuz Voltaire ne La Mettrie'nin materyalizmi ne de Diderot'nun evrimci doğacılığını benimser; onun savaşımını verdiği şey düşünsel dönüşümün - anlayışlarda devrim- zorunluluğudur: öyle bir zaman gelmiştir ki, düşüncelerin dinsel düzlemde dile getirilmesi yersizdir. İnsanların düşünceleri insanlar önünde insanlar için dile getirilmelidir. Düşüncelerin kaynaşması, dalgalanması reformların siyasal gidişi değiştirmesi, toplumun da tüm bu devrimselliğin olumlu sonuçlarından yararlanması zorunludur.

Yeni düşüncelerin nasıl karşılandığı da göz ardı edilemez. Hükümetin ve kilisenin yetkili kıldığı makamlar resmi olarak karşı çıksa da, yeni düşünceler Mme du Châtelet'nin, Mme du Deffand'nın, Mme Geoffrin'in monden salonlarında büyük ilgi uyandırırlar. Paris'in tüm gözde kafelerinde bu yeni düşünceler tartışılır. 1750'den sonra kitaplık müdürü olan Malesherbes ve bu düşüncelerin yayılmasına engel olmakla görevlendirilen diğer yetkililer bile buna cesaret edemezler ve sonunda onlar da bu düşünceleri onaylar. Us adına yapılan ve tutkuyla savunulan düşünsel değişim savlarının başka çarpıcı yönü de sınırları aşması, Berlin'de, Varşova'da, Moskova'da, Viyana'da, Lizbon'da olumlu karşılanmasıdır. Fransız dilinin evrenselliği Rivarol'un bunu kutlamasından çok daha önce var olan bir gerçekliktir. Sözlerin kalıtı her şeyden önce düşüncelerin kalıtıdır. Goethe'ye göre Aydınlanma Çağı Fransız düşünürlerinin felsefebirimleri -ilerleme, uygarlık, yardımseverlik, mutluluk; ayrıca, barış, özgürlük, hoşgörü, insansevgisi- *Welt- literatur*'un özünü oluşturur: önemli olan çağdaş gerçekleri eski dogmalardan kurtarmaktır.

Aydınlanmacıların siyasetleri ve aydınlaşan despotlar

Usun verdiği aydınlığı yerleştirmek ve yayılımını sağlamak için politikadan daha uygun bir alan yoktur. Aydınlanma çağı düşünürleri siyasal düzen hazırlanmadan düşünce savaşımlarını hükümdarlara aktarırlar. 1740-1780 yılları arasında Prusya'dan Naples'a, Rusya'dan Portekiz'e hükümdarlar ve bakanları felsefeyle uğraşıp kendilerini "aydınlanmış" ilan ederler ve düzeni, ilerlemeyi savunup insan sevgisiyle dolu özgürlükçü bir Reformdan yana olduklarını belirtirler. Yapacakları işler kapsamlıdır; amaçları halkları yalnız batıl inanç ve bağnazlıktan kurtarmak değil, adaletsizliklere, savaşlara, ayrıcalıklara son vermektir. Hükümdarlar refahı, kültürel gelişimi, usçul yasalar önünde herkesin eşitliğini sağlamak, bireylerin özgürlüğünün, düşünme, konuşma ve yazma özgürlüklerinin çalışma özgürlüğünün tanınması için çaba gösterirler. Kısacası, kardeşliği destekleyen hümanist bir ahlak anlayışı gerçekleştirmek isterler. Hükümdarların felsefeleriyle kurulan köprüde reform isteğine yeni kavramların yol açtığı, ya da tersine kralların çabalarının yeni bir siyaset felsefesi inancına yol açtığı kesin olarak söylenemez. Ancak, siyaset sahnesinin önünü çağcıl "filozof krallarına" ayıran tarihsel gerçekler ortadadır.

1740- 86 arasında hükümdarlık yapan Prusyalı Friedrich 1739 ilk baharında bir *Karşı-Makyavel* hazırlamıştı. Metnin ilk düzenlemesinde Voltaire yanlışları düzeltip, aşırılıkları yumuşatmıştır. II. Friedrich kral olunca yapıtını La Haye'de yayınladı. Kitap çok değerli olmasa da belirleyicidir. Özellikle örtülüanlamlar sözcüklerden daha çarpıcıdır. Bunlar Voltaire'in 26 Ağustos 1736'da genç Friedrich'e yazdıklarını dile getirir: hükümdar iktidar yetkilerini kullanarak "altın çağ koşullarını" sağlayabilir. İşte 1752 *Siyasal Vasiyeti*'nde de belirttiği gibi, Friedrich'in hükümetine verdiği görev buydu. Voltaire'in

"Kuzey'in Semiramis'i" adını verdiği Rusya'nın Yekaterina'sının isteği II. Friedrich ile aynı tutkuyu paylaşmaktı. 1765-67 yıllarında yazdığı ve "yeni bir tüzük" hazırlamakla görevli komisyona verdiği 655 paragraftan oluşan *Nakaz*, çariçenin yurttaşlık ilkelerini dile getirir. Yekaterina Montesquieu'ye öykündüğünü itiraf eder- Diderot Çariçe'nin sabah ve akşam dualarını Montesquieu ile yaptığını anlatırdı-. Bu yapıtta Yekaterina hükümetten halkın sesine kulak vermesini ister, yasalar önünde eşitliği öğütler, özgürlüğü "iyiliklerin en büyüğü" biçiminde tanımlar, "kamu sağlığının" ve eğitiminin yararlarını vurgular, Cesare Beccaria gibi cezaya dayalı yargıyı yararsız bir acımazlık olarak niteleyip eleştirir, Voltaire ve Mme Geoffrin gibi "30 milyon insanın iyiliği için" hoşgörüye dayalı yargıyı öğütler. *Nakaz* liberal bir başkitap niteliğine bürünür, Fransızca, Latince ve Almancaya çevrilir. Çariçe'nin dostu olan Diderot *Nakaz* ile çok gurur duyar, "yüzyılın en güzel anıtı" olarak söz eden Voltaire ise şöyle der: "Nakaz Rus değil, Avrupalıdır". *Belisaire* davasıyla yakından ilgilenen Yekaterina 1767'de Marmontel'in yasaklanan yapıtını çevirdiğinde yapıtı yasaklayan dinbilimcilerle karşıt düşüncelere inandığı için çok sevinir, Voltaire bu davranışı alkışlar. Çariçe'nin "sağlıklı siyaset yasalara uygunluk gerektirir, sağlıklı siyaset sağlıklı ustur" anlatımını kullanması Diderot'nun da çok hoşuna gider. Viyana'da ise II. Joseph "İmparatorluğumun yasama gücünü felsefe üzerine kurdum" der. Kuşkusuz II. Joseph'in yönetimsel coşkusunda bürokrat özellikleri, düşünür özelliklerinden daha baskındır. Kaldı ki, politikasına kuramsal söylem biçimi vermek için yeterli zamanı da yoktur. Ancak, şansölyesi Kaunitz, hükümdar gücünü ele aldığı *Collectanea* adlı yapıtta, Christian Wolff'dan esinlendiği doğal hukuk kuramını geliştirir. II. Joseph'in reformlarında da Wolff etkisi son derece belirgindir. Uşçuluk savını ileri süren merkeziyetçi çabasında kral yerel özellik ve kurumlara karşı çıkar, yönetimsel işlevleri düzenler, köleliği kaldırır, hoşgörünün uygulamaya geçirileceğini ilan eder, işkenceyi ve ölüm cezasını kaldırır. "İstemeseler de vatandaşların mutluluğunu sağlamak gerekir" düşüncesine inanır, "cumhuriyette yasa egemense monarşide de ilkeler egemen olmalıdır" görüşünü savunur. Bu ilkeler kesinlikle Aydınlanma çağı düşünürlerininkilerdir, Avusturya kralı da "aydınlanmış despot" örneği olarak görülebilir. Hükümdar için bu terimi kullanan Stanislas Auguste Poniatowski'dir. *Anılar*'ında Poniatowski "Polonya'yı yeniden kurmak için felsefeden yararlandığını" dile getirir. Amacı eğitim olan, doktorlara, sanatçılara, zanaatçılara yer veren bir kültür politikası uygular, büyük iktisat projeleri hazırlar, büyücülüğe son vermeye uğraşır. "Sevgili oğlum" adını verdiği kralın "dönüşümcü siyaseti" Mme Geoffrin'in coşku dolu hayranlığını daha da büyütür. Hayran olunası bu kralı "bir başka Süleyman gibi görür".

Modern dönemin bu filozof kralların - Burada İsveç'deki II. Gustav'ı, İspanya'daki III. Carlos'u, Savoie'daki III. Charles Emmanuel'i, filozof-bakan Pombal'i, Danimarka'daki Struensee'yi de anmak gerekir- özgürlükçü usçuluğun birliğine inanmaları dikkat çeker; oysa Aydınlanma çağı düşünürleri birlikçi bir felsefeyi oluşturmamışlardır. XIX. yüzyılın "aydınlanmış despotlar" adını verdiği bu kralların tümünün anıtsal bir yasalaştırma çabasıyla zorbalığa engel olmaya çalışmaları da bu denli dikkat çekicidir. Despot olsalar da tiran değillerdir: sözlüklerin ve ansiklopedilerin dilbilimin ilerlemesini yansıttıkları dönemde Yunancadan gelen despot sözcüğünün "aile babası" ya da "evin efendisi" anlamına geldiği ortaya konmuştu. Bir başka deyişle despot sözcüğünün, zorbalığın içerdiği usdışılık anlambirimciğini içermediği belirgindi; bu da filozofların bu despotlara sıcak bakmalarına yol açmıştır. Bunlar kendilerini Devlet hizmetine adayan yeni Trajan'lar olmuşlardır.

Devlete hizmet etmek için "iyi bir yasama dizgesi" kurarak devletin yapılarını ve işleyişini usçulaştırmaya çalışmışlardır. Özünü Aydınlanma düşünürlerinin felsefesinden alan yenilikçi hareket bu biçimde açıklanır. Aslında bu dönemin tüm düşünürlerinde yasa saplantısı gözlenir. *Yasama Üstüne* adlı incelemesinde Mably Antik dönem yasalarında Lykurgos ve Solon'un aşıladığı düzen ve uyum güçlerini keşfeder. Voltaire ise yasama gücü kavramında bir görkem, ihtişam bulur. Filangieri, *Scienza della Legislazione* başlıklı yapıtında yasaların kapsamlı bir biçimini yapar. *2440 Yılı* başlıklı yapıtında Rousseau'yu örnek alarak şöyle der: "Tüm ünvanların en güzeli yasa koyuculuktur". Diderot da "yasalar iyiyse, gelenekler de iyidir" görüşünü

savunur. Yasanın böylesi yüceltilmesinin nedeni Domat ya da Montesquieu'de olduğu gibi doğal düzeni getirmesi değil, usçul oluşumuyla adaleti ve özgürlüğü sağlayan yurttaşlık düzenini olanaklı kılmasıdır. Öte yandan, hükümdar ve bakanlarda nomofili usun bir tutkusu olarak benimsenir. Gençliğinden itibaren kendini Romulus'un kalıtçısı olarak gören II. Friedrich (Voltaire, bunu düzeltmeye kalkışmaz) yasa krizleri yaşar ama *Corpus juris Fredericianum; Règlement pour l'administration des gouvernements* adlı yapıtlarını tamamlayamaz. Linguet, 1775'de çariçe Yekaterina'nın yayınlattığı bu ikinci yapıtı "ulusal yasa denemesi" olarak tanımlar. 1787'de yayınlanan *Code Joséphin* başlıbaşına bir hukuk anıtıdır. Usun gücü Lykurgos'un yeniden esin kaynağı olmasına yol açar. Krallar Locke'u, Voltaire'i, Ansiklopedicileri, Fizyokratları, Beccaria'yı gerektiği gibi konumlandırmadan hukuk tutkularının bir parçası haline getirip ideolojik bir karmaşaya sürükleseler de, us bir ilke ve amaç niteliği kazanmıştır onlar için. Yasalar, Anayasalar, tüzükler us işidir. Yönetimin ve eğitimin, egemenlik ve vatandaşlığın, savaş ve barışın açıklaması ancak us ile olanaklıdır, mutluluk ilerleme ve hoşgörü yolu ustan geçer. Yöneticiler, düşünsel görünüşleri altında usa bir tapınca [kült] niteliği verip her şeyin düzensiz biçimde yer aldığı "görkemli bir karmaşa" yaratırlar. Filozoflar tumturaklı iltifatlarıyla bunlara Caton payesi verir. Helvetius "Kuzey ışıklarını" kutlar. Voltaire "Çağdaş aydınlanmanın kuzeyden geldiğini" belirtir. Düşünsel us'un siyasal söyleminde aydınlanma, yasama ve kuzey tutkusu Batı'daki düşünsel evrenin ortak malı haline gelmiştir. Bu durum aydınlanmış despotlar öykülerinin oluşması için yeterli olmuştur, Sezarlar "büyük adam"lardır çünkü yasalarıyla iyi yönetim paradigmasını tüm ayrıntılara özen göstererek oluşturma becerisine sahiptirler. Bunlar siyasetin ve tarihin Titanlarıdır.

Böylece, ekinsel özellikleri ne olursa olsun, Aydınlanma döneminin düşünür ve eylemcileri anti-konformist ama aynı zamanda yenilikçi aydınlık bilincin alanını tanımlayan ortak özlemler peşindedirler. Kurulu güçlerin değer ve normlarına son verme isteklerinin ve geleneğin güçleriyle savaşımların açık seçik ortada olması onlara protestocu ve put düşmanı sıfatlarının verilmesine yol açmaz. Yoğun eleştiriler yapıcıdır: bu eleştiri siyasal ve ekinsel koşulların dengesini yeniden kurma, yeni değerler yaratarak yeni bir düzen getirme çabasıdır. Bu bakımdan XVIII. yüzyılda "Avrupa düşüncesi"nin üstlendiği işlev çarpıcıdır. Kuşkusuz Aydınlanma Avrupası felsefe ve dil gücü etkisiyle bir "Fransız Avrupa"sıydı. Bununla birlikte İngiltere'de Penn, Fransa'da Rahip Saint-Pierre, İtalya'da Vico, Portekiz'de Pombal, Almanya'da Kant barış getirecek bir "Avrupa Birliği"ni salık verirler. *Ulusların Yasası* (law of nations) kavramını inceleyen Bentham, Salamanca Okulu'nun kullandığı *jus inter gentes* terimini kullanmayıp *international law* terimini benimsemeyi önerir. Aydınlanmacıların desteğiyle çoğalan "sürekli barış projeleri" "federatif düşünce"yi savunurlar. Bu düşünce biraz belirsiz olsa da, en azından bundan böyle usun evrenselliğinin devlet sınırlarını aşıp, kültür gibi uluslararası bir nitelik kazanması gerektiğini kesin bir biçimde ortaya koyar. Avrupalılığın hukuksal yetersizlikleri olmakla birlikte, bu akım iyimser bir bakış açısıyla siyasal uzamın anlıksal uzam gibi uluslararası platforma açılabileceğini vurgular. Kaldı ki, o dönemde insan hakları C. Wolff, E. de Vattel ve G. F. de Martens'in çalışmalarıyla üzerinde yoğun bir biçimde tartışılan konu olmuştur. Bu konunun kesin olarak belirginleşmesi de insanlığın ortak kuralları olması gerektiğini, böylelikle de halklar arasında olası bir işbirliği sağlanabileceği ortaya konmuştur. Daha o dönemde usun evrenselliğinin gereklerince, kimileri kozmopolitik bir hukuk düşlemişlerdir. Fougeret de Montbron insanı ister Fransa'da, ister Amerika'da ya da Çin'de yaşasın, tüm insanların insanlığını savunan bir "dünya vatandaşı" olarak görür. Bu düşünürlere göre insan sevgisi Hıristiyan erdeminin genelleştirmesi değil, insan usunun evrenselliğinin anlatımıdır.

Aydınlanma filozofları ulus özerkliğine özlem duymazlar. Yüzyılın bakış açısına göre vatan, onurlandırılacak bir değerdir. Ancak, Encyclopédie'nin "Vatan" maddesinde belirtildiği gibi, vatanseverlik ruhun açılımını destekleyip insanlığın ortak kurallarını anlamayı kolaylaştırmaktan çok vatandaşların kendilerine kapanmalarına yol açıyor. Kapalı ve açığın tuhaf diyalektiği "vatanseverlik" sözcüğüne alışılmamış değişik bir anlam kazandırıyor: gerçek vatanseverlik, tüm insanların ortak vatanı, stoacı-

ların *Cosmopolis*'i anlamına geliyor. Düşünürlerden Vico, Hume, Voltaire, Rahip Raynal, C. Garve hatta Motesquieu, Herder (Aydınlanma filozoflarını pek sevmemekle birlikte) hukuksal- siyasal uygulama alanının önemli adlarından Walpole, Caraccioli, Prusyalı Friedrich şu düşünceyi benimserler: evrenin birliği bölgesel çeşitliliklerden üstündür. Sadece Rousseau, belki birkaç kişi daha, bu konudaki duraksamalarını gizlemez. Kant'a göre "Doğanın insanı çözmeye zorladığı temel sorun hukuka evrensel olarak egemen olan bir sivil toplum gerçekleştirebilme sorunudur": Evrensel hukuk olmadıkça, devletler arasındaki kargaşayı ortadan kaldırmak için "uluslar topluluğunun" (*Völkerbund*), "Kozmopolitik Anayasanın" gerekliliğini düşünür; bu da hukuk bağlantılarının yeniden düzenlenmesini gerektirir.

Genel olarak, Aydınlanma felsefecilerinin siyasal uşculuğu, yenilikçi isteğiyle, temelde iyimser nitelik taşır. Uşculuğun oluşturduğu yeni insan koşulu anlayışı uygarlık ve ilerleme terimiyle belirginleşir. Dönemin felsefesi, aydınlanmayı küçümseyenlerin -eskiden ve şimdi tersine, soyutluktan uzaktır ve salt spekülatif metafizik bir söylem benimsemez. Düşüncelerini somut düzleme aktarmaya çalışan felsefi yaklaşımın başlıca amacı daha iyiye ve özgürlüğe ulaşmak için insan koşullarını yeniden biçimlendirmek olmuştur. Filozoflar isteklerinin eyleme geçtiği oranda değer kazanacağını (ve projelerinin gerçekleştirildiği oranda etkili olacağının) bilincindedirler. Kuşkusuz uygarlık, - bu sözcüğü Mirabeau *L'Ami des hommes* başlıklı yapıtında kullanmıştır - kentlilik, törelerde incelik, kibarlık, nezaket gibi kavramları içermektedir; ama özellikle, Ferguson, A. Smith, Voltaire ve Kant'ın dilediklerı gibi, yönetimin insanın saygınlığına gölge düşürecek her şeye engel olmasını gerektirmektedir. Köleliğe, sömürgeciliğe ve sefalete karşı savaşla birlikte "insan hakları"nın, özgürlüğün, eşitliğin, kamu yardımının da savunusu başlar. İlerleme düşüncesi sadece bilimde, teknik alanda ya da ekonomideki ilerlemeyi içermez; kurumsal reformların oluşturduğu siyasal makamların dinamiğini de dile getirir. Turgot ve Condorcet tarihin ipucu niteliğindeki bu ilerlemeleri etkili bir biçimde dile getirmişlerdir. Kant, *Le conflit des facultés* başlıklı yapıtında insanlığın iyiye doğru ilerleyip ilerlemediğini sorgulamış ve hem gerileyen insanlığın "terörcü" anlayışına, hem de her zaman en iyiye doğru ilerleyen "mutçu" insanlık görüşüne karşı çıkmıştır. Kant "abderitist" adını verdiği görüş çerçevesinde, insanın düşmeye eğilimli bir kaya parçasını yuvarlarken ilerlediği yolda saçtığı ışığın gecenin karanlığını yok edebilecek nitelikte olduğunu belirtir. Yeni bir çağa yönelik bu akımın temel özelliği, işlerlik kazanmasının insanın kendisine bağlı olması, sorumluluğunun insana ait olmasıdır. Hümanizmanın en güçlü anlatımı da buradadır: Tanrı'nın ölümünü ilan etmese de, insan yazgısının yaratıcısı olduğuna inanır.

Us ışığının aydınlattığı yeni düşünceler evreni insanın dünyaya bakışını yenilemesine olanak tanır. İnsanın yazgısından sorumluluğunu belirleyen bir iyimserlik de bu düşünce evreninde yer alır. Raynal (abbé) 1770'de *L'histoire politique et philosophique de l'établissement et du commerce des Européens dans les deux Indes* başlıklı yapıtında "İnsan türü olması istenilen insan türüdür, iyiliğini ya da kötülüğünü onu yöneten biçim belirler" der. Uşçullukla yoğrulan bir dünyada ne felsefe ne de siyaset tanrıbilime hizmet eder: felsefe ve siyaset insanı yönlendirir ve onun özerkliğini sağlar. Kant'ın da belirttiği gibi, insan "üstünlüğünü" olumlar, Aydınlanma çağı felsefesi de doruk noktasına bu görüşle ulaşır.

Aydınlanma Çağı'nın gölgeleri: Tutku ve us

Hukuk alanındaki parlak umutların ve verimli reformların gerçekleşmesine karşın, hukuksal ve siyasal evrenin yeni belitleşiminin *(axiomatisation)* Aydınlanma dönemi düşünürlerinin kaygı verici gölgelerle çevrildiği bir hayal yaratıp yaratmadığı düşünülebilir.

Tarihte, örnek işlevini üstlendiğinde bile, Aydınlanma düşünürlerinin söylemlerine girmiş despotluk tutarsızlıklara saplanıp kalmıştır. Aydın despotların hükümdarlığı çatlar ve siyasetteki aydınların üstüne karanlık perdesi çekilir.

Voltaire'den esinlenmesine ve "filozof - kral" olduğu inancına rağmen, Friedrich, "savaş ve utku çağrısı" yaparak gerçekte asker - kral olmuştur. Tümüyle Devletin hizmetinde olabilmek için kışkırtma, alay, şiddet, saraka, muhbirlik gibi her yol Friedrich'in onayladığı tutumlardı. O her zaman Prusya'nın gücünün büyümesini düşünüyordu, dahası, tek düşüncesi buydu.

İnsanlara olan güvensizliği nedeniyle her şeyi kendi üstlenen Hohenzollern en kötü otokrat oldu. *Testament politique* adlı yapıtında egemen gücün birliğini elde etmek ve korumak isteği açıkça belirtilmiştir. Bu amaçla orduyu, soyluları, tecimle uğraşan kentsoyluları salt devletin hizmetine yönlendirmiştir. Sınırsız gücü her alanda kendini göstermiştir: maliye, ordu, diplomasi, adalet. Alaycılığı ve düzenbazlığı açıkladığı düşünceleriyle uygulanan *Realpolitik* arasında büyük bir uçurumun oluşmasına neden olmuştur. Örneğin, arz ve talep düzenine dayalı liberal ekonomiyi destekleyen Friedrich, can sıkıcı bir düzenleme getirmiştir. Ekonomi alanındaki yasaları ilerleme düşüncesinden yana gibi görünseler de, Friedrich "kişisel merkantilizminde" çağdışı bir ekonomi anlayışını benimsiyordu. Yurttaşlararası eşitliği övmekle birlikte, soylu olmayanların onursuz olduğunu söyleyebiliyordu. Kendisinin bir sözleşmeyle halka bağlı olduğunu belirtiyor, ancak kendisinden herhangi bir konuda açıklama istendiğinde, bu isteği geri çeviriyordu. Cömertliği salık veriyor, insan karakterini aptallıkla suçluyordu. Güç ilkesi olarak devletin yararına uygun olabilmek için kısa sürede bilgide, istekte ve güçte tek olabildi. Kuşkusuz Friedrich aydın bir liderdi ve döneminde gerçekleştirilen reformların olumsuz olduğunu söylemek doğru olmaz. Ancak, despotluğunu, insanların bu bağlamda ezildiğini de unutmamak gerekir.

Rusya'nın Yekaterina'sının siyaset mantığında, düşünce ile gerçeklik arasındaki gerilim daha köktendir, öyleki, kimileyin bir çatışkıyla sonuçlanabilir. Örneğin, *Nakaz*'da şöyle der: "Büyük bir imparatorluğu yöneten kişide güçlü bir otorite gerekir." Yekaterina'nın "yasa" adını verdiği kurallar kendi istençleriyle karışır. Kuşkusuz, bireylerin isteklerine kulak verdiğini belirtiyordu. Ancak, Diderot ve L. S. Mercier saltıkçılıkla liberalizmin böylesine birleşiminden büyülenseler de, Yekaterina'nın belirttiği görüşme isteği her zaman onu kendisiyle başbaşa bırakıyordu. Kaldı ki, Rus halkı o dönemde kendini ifade edebilecek bilgi düzeyinden yoksundu. Kuşkusuz, Yekaterina hoşgörü istemini Aydınlanma felsefesinden alıyordu; ancak Rusya'da alışılmadık bir dinsel çoğulculuğun egemen olmasının yanısıra, İmparatoriçe Synode'a başkanlık ediyor, din adamlarına baskı uyguluyor ve sözünün geçmeyeceğini kabul etmiyordu. Voltaire, Çariçe'nin anlıksal güçle süremsel gücün bağlılık düzenine ilişkin kuşkularını dile getiren bir papazı dört duvar arasına kapattığını belirtir. Resmi metinlerde her zaman "bireylerin mutluluğundan" söz etmesine ve bunun insanların doğal hakkı olduğunu belirtmesine karşın, Rusya'nın her yerinde sefaletin ve esirliğe yakın bir toprak köleliğinin egemen olduğunu da biliyordu ve *Nakaz*'da şu anlatımı kullanıyordu: "Çok büyük bir gereklilik olmadıkça, insanların köle olmasını engellemek zorundayız". Gerçekte yasa gibi işleyen bu gereklilikti. Ayrıca, çariçe bilinç özgürlüğünü oğütlemekle birlikte müdahaleci ve baskıcı bürokrasiyi yönetiyordu. Beccaria hayranı olan Yekaterina ceza konusunda insancıl duygularını dile getiriyordu ama Pugaçev'e idamından önce işkence yaptırttığı da bilinmektedir. Eğitim siyasasına rağmen rus halkının büyük çoğunluğu okuma yazma bilmiyordu. Bilim ve sanat koruyuculuğu ünlüydü, Rousseau ve Buffon dışında çok sayıda bilim ve düşün insanına - Diderot, Grimm, Marmontel, Voltaire - cömertçe destek sağlardı; ancak bu tutumunda sahiplenici bir anaçlık sezilirdi.

Çariçe Katerina'nın büyük özgürlük ve barış umutları, yöneticilerin "aydın saltıkçılık"ları (bu terimi F. Bluche kullanmıştır) güçlü kurnazlıklarla çarpışıyordu. Felsefe bildirgelerinin siyasal bilincin ilerlemesinin gerektirdiği reformculuğa esin kaynağı oluşturma işlevi geçerli olmuyordu, çünkü Kant'ın da belirttiği gibi, gerçekleştirilen reformlar her zaman "tepeden" geliyordu ve güç kullanılarak gerçekleştiriliyordu. Üstelik, reformların tümü uygulanmıyor, uygulansalar da yöneticilerin kinizmlerini ve acımasızlıklarını ortadan kaldırmıyordu. Aydın despotlar kendi alt yazılarını yaratmışlardır. Başarısızlıkla sonuçlanmasa da, pek nitelikli olmayan bir dengelem söz konusudur. Bunun bilincinde olan II. Joseph kendi gömüt yazısını şöyle belirlemişti: "Yaptığı her işte mutsuz olan II. Joseph burada yatmaktadır."

Aydınlanma çağı düşünürlerinin kuramsal çizgeleriyle onlardan esinlenen kralların ve bakanların siyaset uygulamaları arasındaki kopukluğa düşüncenin aydınlığını karartan çatlaklar eklenmiştir.

Bu kopuklukları başlatan Prusyalı Friedrich ile Voltaire arasındaki tartışma olmuştur.

"Kuzeyin Süleymanı" ile "Yüzyılın Vergilius"unun karakterleri uyuşmuyordu. Aralarındaki anlaşmazlığın boyutları karakter çatışmasını aşıyor, bu bakımdan da başka bir anlam kazanıyordu. Karşılıklı övgülerine ve dalkavukluklarına rağmen, kısa süre sonra aralarında büyük tartışmalar ve sövgüleşmeler başlamıştır - örneğin, bir gün Friedrich Voltaire'e 1000 altın para borç vermeyi kabul etmemiştir, bu davranışı düşünürün canını sıkmıştır -. Voltaire'in Sans Souci'de olduğu dönemde Friedrich ona gönderme yaparak şöyle der: "Portakal sıkılır, kabuğu atılır". Aralarındaki küskünlükler kısa süre sonra horgörüye dönüşür. Voltaire kralın kendisine verdiği mabeyinci madalyasını geri yollar ve şöyle der: "bunlar tutsaklığın utanç verici belgeleridir". Voltaire Fransa'ya dönerken Frankfurt'da Friedrich'in polisleri tarafından durdurulup arandığı zaman yeni bir kavga patlak verir. Voltaire "Prusya kralı için çalıştığını" anlar. "Kuzey'in Süleyman'ı" kuşkusuz "Postdam tilkisi" idi. Voltaire hiçbir zaman Friedrich'i bağışlamadı. Friedrich ise, bir dönemlerin Caligula'sı gibi sapkın bir tiran olan Picrochole kadar gülünç oldu.

Daha sonra "Semiramis'in yıldızı" "Kuzey'in Süleymanı"nı soldurduğunda, Voltaire "yekaterinalaşmak" için boşuna uğraştı. Gerçekte, Diderot'nun 1765'de kitaplığını Catherine'e sattığı dönem çariçenin övgülere boğulduğu dönemdi. Ancak, daha o zaman bile kargaşa patlamak üzereydi, çünkü, düşünür, Aydınlanmacıların ülküleri ile yöneticilerin uygulamaları arasındaki uyuşmazlığın ayrımındaydı ve buna çok üzülüyordu. Önceleri Diderot, Friedrich'i suçlamanın yerindeliğine inanıyordu. *Pages contre un tyran* başlıklı bir eleştiri yazısında dostu d'Holbach'ı savunmuştur. Prusya kralı "insanın kanını donduran duygularla" d'Holbach'ın *L'essai sur les préjugés*'sini çürütmüştü. Aslında, bu yazılar "vicdansız yalan yayıcı"lar arasında anılan, "kötü yönetici", nitelemesinin atfedildiği Friedrich'in zorbalığına karşı bir savaş niteliği taşıyordu. Diderot "Tanrı bizi bu filozof bozuntusu hükümdardan korusun" demiştir. Ardından, 1773'de Diderot Petersburg sarayında beş ay yaşamıştır. Geri dönmek zorunda kaldığında yüreği acıyla doluydu. Ancak, yine de kendisini Paris'e götüren arabada sürekli Petersburg günlerinin ağlatan dönemlerini düşündü ve değerlendirdi. Kişisel ilişkilerin ötesinde, Yekaterina'nın siyasal düşüncelerine kuşkuyla bakmaya başladı. Kısa süre sonra bu kuşkular çekinceye, ardından da eleştiriye dönüştü. 1774'de Diderot *Principes de politique des souverains* başlıklı yapıtında Friedrich ve Yekaterina'nın simgesi oldukları yetkecilik kurallarını sıralar. Bu çok okunan kitap ışığında, *Les entretiens avec Catherine II* (II. Yekaterina ile Konuşmalar) başlıklı yapıt karşıtlıklar içeren bir anlam kazanır. Diderot bu durumda beklenilenden çok daha gerçekçi bir tutum sergiler: çariçenin tek kişinin yönetimi anlayışında iktidarın tek elde toplanmasının, şiddetin tırmanışının sakıncalarını, dahası, terim çağdışı kalmazsa, "mutlakiyet"in korkunçluğunu görmüştür. Onu öfkelendiren özellikle siyasal yetkenin çeşitli sapmalarının doğal olarak çariçenin felsefesini yansıtması, böylelikle de, felsefe bağlamında ilerleme ve hoşgörü düşünceleriyle aynı düzlemde konumlanmalarıdır. 1774'de yazılan *Observations sur le Nakaz*'da (Nakaz Üstüne Düşünceler) Diderot hiç çekinmeden Yekaterina'nın liberalizminin bir tuzak, usçu siyasetinin bir aldatmaca, reformculuğunun ikiyüzlülük, insanlıkçılığının da bir serap olduğunu belirtir. 1782'de *L'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (Claudius ve Neron Dönemleri Üstüne Deneme) başlıklı yapıtta Diderot giderek artan bir öfkeyi dile getiren bir biçemle "kralların kaprisini" ve sözde aydın despotluğun içinde barındırdığı düşünsel yanılsamalarını gösterir. Yöneticilerin siyaset alanındaki aydın düşünceleri kitlelerin uyumasına yol açar, öyle ki bu bir ölüm uykusudur. Ortam, zorba Raynal'ın (abbé) öldürülmesi için, Diderot'nun Grimm'e yazdığı övücü mektupta şu anlatıma yer vermesi için son derece uygundur. "Beğendiğim kitap, Brutus'lerin doğmasını sağlayan kitaptır."

Aydınlanma düşünürleri siyaset düzleminde, us ilkelerine ileri sürdüklerinden daha az oranda bağlı kalırlar. Tutku ve güç istemi yöneticilerin peşinde koştukları ülkü niteliğini kazanmıştır. Düzeni sağlamaya yönelik yönetsel merkeziyetçilik, merkeziyetçi güçleri ortadan kaldırmayı hedefleyen eşitlikçi reformlar, çok büyük bir ordunun kurulması, sürekli gelişen bir müdahalecilik sağlayan ekonomik önlemler, uğruna bir halkın sesinin kesildiği yararlılık ahlakı, Kiliseye karşı duyulan güvensizlik, kötülüğü ve gücü iyiye yönlendiren bir mutluluk savunusu

P. Hazard'ın belirttiği gibi "her şeye, dahası, yasaya egemen olan bir insanın istencini" dile getiren özelliklerdir. Aydın despot, makyavelci hükümdarın kardeşi gibidir. Buradaki yetkecilik, feodal nitelikli toplumsal düzenlemenin varlığını koruduğu ve ekonomik olarak az gelişmiş ülkelerde hüküm sürdüğü için, dalkavukların tehlikeli bir biçimde suçortaklığı yaptığı kendini Tanrı gibi gören bir kralın yetkeciliğidir. En kaygı verici ve şaşırtıcı yönü de bu tür bir yetkecilik olmasıdır. Çünkü bir XIV. Louis'nin mutlakiyetçiliği kralların tanrısal hukuk felsefesiyle örtüşüyorsa, aydın zorbalık da siyasetin laikleşme istemiyle örtüşür. Söz konusu istemin insancı uşçuluğuna ve hukuksal kahramanlığına çıkarsız ve sınırsız güç düşü eklenirse büyük ve gizemli tutarsızlıklar oluşabilir.

Felsefecilerde bile Aydınlanma akımının uşçul atılımları çelişkili bir biçimde tutkuyla doludur. Bu tutku çok karmaşık olarak hem coşkularda hem de sıkıntılarda belirginleşir.

XVIII. yüzyldaki Descartes'çı olmayan uşçuluk insanları varsıllaştıran yeni değerlerin göstergesidir. Ancak, bu değerötesi ufkun anahtar sözcüklerinin kesin tanımını yapmak pek kolay değildir. Örneğin, mutluluk kavramı haz saplantısına dönüşür, yardımseverliğin ve hoşgörünün nerede başlayıp nerede bittiği belirlenemez, ceza hukukunun kuralları ayrıntılı olarak saptanamaz, eşitlik ve özgürlük kavramları da beraberlerinde çok sayıda öğretisel belirsizlikleri getirir. Ayrıca bilinç de kaygılarla kıvranır. Görüldüğü gibi Aydınlanmacı düşünce karşıtlıklarla yoğrulmuştur ve karşısavlar düzeni içinde devinir. Gerçekte, bir yandan "Avrupa bilinci krizi" us adına dinsel ve ahlaksal dogmalar karşısında yanılgıdan kurtulma ya da doğruyu bulabilme gibi kökten bir devinimi başlatmıştır. Bu devinim insanları bunaltan varlıkbilimsel dogmalara da başkaldırmayı öngörüyordu. Aydınlanmacı düşünce güçlü eleştirel yönüyle keşifçilerin ve metafizikçilerin de umutlarını söndürdü; devingenliğiyle felsefe sahnesinde insanı öne çıkardı, tanrısal hukukun ve Tanrı utkusunun yerine Kant'ın anlatımıyla "sadece us sınırları içinde" yer alan ve "insanın saygınlığına yaraşır" bir insan hukukunu yerleştirdi. Ancak öbür yandan usun her yerde öne çıkan kesinliklerinden doğan coşku serüvenci kurgularla, kimileyin de büyük kaygılarla gölgelendi. Öte yandan, uşçuluğun beraberinde usdışıcılığı da getirdiği görüldü; Saint - Martin ya da Court de Gébelin gizil bilgilerin siyaset sahnesinde yer almasına neden oldu; örneğin Cagliostro'nun simyası, Swedenborg'un melekler ve şeytanlarla dolu evreni zihinleri allak bullak etti. G. Gusdorf, bu konudaki düşüncesini "ortak kökenden gelmelerine karşın, ışıkçılık (Fr. *Illuminisme)* ve aydınlanma (Fr. *Lumières*) birbirlerinin karşıtıdır" anlatımıyla dile getirmiştir. Gusdorf aslında bu kavramların içrekçilik ve hermesçilik dalgasının hangi sınırında karşıtlaştıklarını gösterir. Öte yandan, Aydınlanma dönemi aynı zamanda Herder, Lessing, Mendelssohn gibi kimi aydınlarda sonradan "Coşumculuk [Romantizm] öncesi" nitelemesiyle anılacak bir "karşı - anlıkçılığın" söze döküldüğü bir dönemdir. Tüm bunlar, uşçul evrenselliğin özellikle siyaset alanında hüküm sürmesinin içkin bir çelişki içerip içermediğine ilişkin, "kitlelerin ruhuna" bağlı bölgesel özelliklere yönelik dileklerin göz önünde bulundurulmasının gerekli olup olmadığına ilişkin soruları gündeme getirir. Montesquieu'nün söz ettiği "ulusların genel ruhu" ve hegelci *Volksgeist* us normlarının evrenselliğine ters düşmüyor mu? Hume, uşçul evrenselciliğe kuşkuyla baktığını gizlemez, 1770 - 1780 yılları arasında genç Goethe *Sturm und Drang*'ın erkini küçümsemez, Rousseau Aydınlanmacıların övdüğü teknik ve uşçul ilerleme düşüncesine düşman olduğunu içtenlikle dile getirir. *Eşitsizliğin Nedenleri Üstüne Konuşma*'sında şöyle der. "Dünyadaki tüm uluslarda düşüncedeki ilerleyiş insanların doğayla başedebilmek için duydukları gereksinimlerle orantılıdır (...) buna bağlı olarak da aynı orantı bu gereksinimleri karşılamak amacıyla filizlenen tutkularda da gözlemlenir". Doğa ustan daha güçlü olmak zorunda değil mi?

Kuşkusuz duyarlılık anlıkçı tekelcilik karşısında haklarını ister. Buna sadece bir Condillac ya da bir Shaftesbury'de değil; bir Diderot dahası bir d'Holbach'da da rastlanır. Bu istemin nedeni XVIII. yüzyılın "us yüzyılı" olmasının yanısıra mistik ve şiirsel "gönül yüzyılı" olması değil, büyük bir ivmeyle gelişmekte olan antropolojinin, Helvétius'un *De l'homme* (İnsan Üstüne) başlıklı şaşırtıcı incelemesinde de görüldüğü gibi, insanın doğasında var olan duygu ile anlık arasındaki rekabeti dindirememesidir. Di-

derot'nun kaleminde şu anlatıma rastlanır: "Hepimiz tutkunun çocuklarıyız". Bu durumda hukuk ve siyaset alanında bireyciliğin güçleri evrenselciliği düzenleyen tutkuların içine işlemez mi? Özel olanla kamusal olan içiçe girmeye eğilim göstermez mi? Us ve tutku kendilerini çılgın bir düellonun kahramanları olmaktan öte bir şey yapabilirler mi? Usun özellikle siyaset alanında tutkunun maskesi olduğu düşünülmez mi? İşte bu bakımdan Rousseau Saint - Pierre'i (abbé de) ve onun ütopyalarla kuşatılmış "sürekli barış projesini" eleştiriyordu. Böylece Aydınlanmacılarda her şey bulanıklık ve gizemlilik nitelemesi altında konumlanmaz mı? Ayrıca, yüzyılın sonunda felsefeciler ve siyasetçiler "insan hakları" için savaştıklarında, bu haklar kuşkusuz, insanlığın evrensel boyutunu da içeriyordu. Aynı zamanda bireyciliğin güçlerini de belirtiyordu. Devrimin eşiğindeki düşünce karmaşasında evrensel uşçuluk olumlamaları yavaş yavaş kıpırdamaya başlar. Burke ve B. Constant bunları "metafizik soyutlama" olarak değerlendirir ve karşı çıkarlar. Yine bu dönemde bireycilik istekleri de baş gösterir. Coşumculuk döneminde bu yöneliş ruhun derinliklerini, kahramanlığı ya da benin gizlerini yüceltir.

İşte bu dönemeçte, nesnel us ile bireyin duygusu arasında gidip gelen düşüncelerin karşıtlığı içinde, Aydınlanma dönemi ile Coşumculuk dönemi arasında Fransız Devrimi patlak verir.

Fransız Devrimini Aydınlanmacılar mı gerçekleştirdi?

XVIII. yüzyıl sonunda hızlanmaya başlayan tarihte, Hegel'in "güneşin muhteşem doğuşu" olarak nitelendirdiği Fransa devrimi Aydınlanma dönemi düşünürlerinin gerçekleştirdiği reformların vardığı nokta ve felsefenin onyıllardır hazırladığı ekin ve siyaset değerlerinin benimsenmesi olarak değerlendirilebilir. Oysa burada çok daha karmaşık olgular söz konusudur, çünkü devrim ve reform karşıt hareketlerdir. Kant bu karşıtlığı şöyle anlatır: Reform "tepeden", devrim ise "aşağıdan" gelir. Halktan gelen bu hareketle Aydınlanma düşüncesinin belirsizlikleri en üst düzeye ulaşmıştır.

Devrim kavramı genellikle Fransa'daki Aydınlanma çağını ve düşüncesini çağrıştırır. Gerçekte bu son derece indirgemeci ve yüzeysel bir yalınlaştırımdır. "Devrimci" diye anılan birçok düşüncenin bilinçli ya da bilinçsiz olarak Aydınlanmacılardan alındığı doğrudur. Bu düşünceler her şeyden önce Aydınlanmacıların hümanizmalarıyla beslenir. Söz konusu hümanizma dönemin monarşisinin hukuksal - kurumsal gerçekliği ile insan düşüncesinin özlemleri ve olanakları arasındaki kopukluğun bilincine varıldığı zaman somutlaşmıştır ve umuda dönüşmüştür: devrim görmüş bir çağın karanlıklarını yok edebilmeye ilişkin felsefi bir umut, insanın özgürleşmesine ve kendi bilincine ulaşmasına olanak tanıyan eskatolojik umut, gizilliklerin bulunmadığı yeni bir yasa düzeni kurmaya yönelik siyasal umut. Kuşkusuz hem Devrimciler, hem de Aydınlanma dönemi düşünürleri usun ölgünlüğüne son vermek istediler. Uzun süreden beri mutlakçı dogmalar söz konusu uyuşukluğun süregelmesine olanak tanıyan bir ortam yaratıyorlardı. Mirabeau'dan Sieyès'e tüm düşünürler için her tür kargaşanın ağırlığı altında ezilen düşünceyi uyandırmak bir zorunluluk, bir görevdi. Düşünürler bu uyanışın bir diriliş olacağına inanıyorlardı. Bu durumda, yeniden başlayabilmek için yıkmak gerekiyordu.

Yapacakları iş çok büyüktü ve bunu gerçekleştirirken Aydınlanmacıların felsefe devrimiyle siyasal devrimin eklemlenmesi gerektiğine, usdışı inançlar örgüsünün yok edilmesi gerekliliğine inanıyorlardı. Bu inançlar örgüsünde us - üstü (dinsel-siyasal Tanrı esini, kralların tanrısal hukuku) ile us - ötesi (batıl inanç, büyü, kilise büyüsü) birbirine karışmıştı. Bu engeller kaldırılınca, Aydınlanmacıların düşüncesindeki başlangıç miti (dünyanın arı kaynaklarına dönme) devrimin başlangıcına ışık tutar. Gerçekte, Devrimciler için ilkelerin anlığı güçlerine koşuttur. Kurucu ilkelerin eskatolojik vaadi Aydınlanmacı düşünürlerin önerdiği siyasal ve hukuksal uşçuluk düzleminde konumlanabilir. İnsan kendini tutsak eden zincirlerden kurtulmuş, ayrıcalıkların kaldırılmasıyla geçmiş simgesel olarak öldürülmüştür, devrimci iyimserlik ise irabilimsel ve insansever düşlerle dolu parlak söylemlerde yer alsa bile, duraksamaksızın özgürlüğü ve mutluluğu yaratmak zorunda olan yarınlara yönelir. 26 Ağustos 1789 tarihli *İnsan ve Vatandaşlık Hakları Bildirgesi* ve ard arda gelen meclislerin yönetsel çılgınlıkları, düşünürlerin savunduğu sözleşme, yasa, eşitlik, vatandaşlık, adalet... gibi kavramlar çerçevesin-

de yeni kurulmuş kamu düzenine olan inançları açığa çıkarır. Chateaubriand, "Devrim kısmen yazın ve düşün insanlarınca gerçekleştirilmiştir" der; Hegel'in bu konudaki değerlendirmesi de şöyledir: "Fransız Devriminin kaynağında felsefe vardır."

Oysa, us ışıklarının girdiği devrim dönemi kilisesini yoğun bir sis kaplar. Aydınlanmacıların idealizm paradigmaları aslında devrim insanlarına insancı izlekler sunmuştur; ancak bunların kavramsal esnekliği sakıncalı olabilir. Aydınlanmacılardan gelen felsefi ve düşünsel kalıt karmaşık, yüklü, dahası, bulanık ve anlaşılmazdı. Üstelik, devrimciler ilerleme, özgürlük, yurtseverlik ülküselliğini duygusal mantığın alışılmadık tacıyla çevrelediler. Felsefecilerin kendi içlerinde karşıtlıklar içeren düşüncelerinin alışılmadık bireşiminin gerçekleşebilmesi için koşullar işte böyle biraraya gelmişti. Hegel'e göre Devrim çerçevesinde özgürlük "yıkım düşkünlüğüne" dönüşmüştü. Ancak,

Kant'ı düşünerek bunu, kuramda iyi olanın uygulama düzleminde kötüleştiği biçiminde algılamayalım; çünkü devrim usunun uygulamadaki tutkusal enejisi aydınlıklarla karanlıkların felsefecilerin düşüncesinde gizlice anlaşmasına olanak tanıdı. Bu durumda "çiçekler soldu".

Aydınlanma döneminin sonundaki Devrimin belirgin özelliği aydınlanmacıların gizli eğilimlerini yoğunlaştırmasıdır. Bu ortamda olay her zaman simgesel değeriyle ve bir coşku çemberinde gerçekleşir. Meclis'de yapılan konuşmalarda, sokaklarda söylenen şarkılarda, gazetelerin karikatürlerinde, özgürlük ortamında ortaya çıkan us her zaman tutkuyla ve doğurduğu inançla çevrilidir. Mirabeau'dan Danton'a, Robespierre'e uzanan düşünürler dizelgesinde ideolojik ve sözel coşku şiddetlenir ve hitabet giderek ateşli bir boyut kazanır. Krallığın kaldırılmasıyla, halk şenliklerinde düşüncelerin gücünü tutkuya dönüştüren bir enerji aktarımı gerçekleşir. Aydınlanmacı düşünürlerin mantığına göre felsefe yapan usun idealizmiyle coşkunun duygusallığı içiçe girmiştir. Devrimci olgunun merkezinde, bu eğilim yoğunlaşır ve "aydın" düşüncenin derinliklerinde yer alan karşıtlar bütününü doruk noktasına ulaştırır. B. Constant Devrimin gerilimlerinde ve ikizanlamlılıklarında bir "parodi" keşfeder, Fransız devrimi Aydınlanma felsefesinin bir karikatürü olmaktan çok onunla birlikte gelişen çıkmazların açınlayıcısı olmuştur.

Gerçekte, Aydınlanma düşüncesi Devrimin ne başlamasını ne de yönünü öngörebilirdi. Ancak, bu düşünce daha derinden, daha ustaca Devrimi *olanaklı* kıldı. Aydınlanmacılar siyasal yapıların yeni anlayışının gireceği anlıksal bir uzam açtılar. Ancak, Devrim hareketi hızla ilerlerken Aydınlanmacıların usçuluğunu gözden kaçırdı, bunun sonucunda da içinde barındırdığı belirsizlikler ve çelişkiler tohumlarını attı. Bir başka deyişle, Aydınlanmacıların idealist ve iyimser düşünceleri gerçekleştirilecek ideallerin saydam anlığına sahip değillerdi. Aydınlanmacılar Devrime uygulanabilecek siyasal bir izlence de sunmadılar. Devrim kimi temel düşünceleri Aydınlanmacıların parlak umutlarının düğüm noktasından almaya başladıktan sonra, onlara ancak tarihin çürümüş toprağında eğretilemeli bir değer verebiliyordu. Bu, devrim mitolojisinin Aydınlanmacıların mitolojisine bir tür yanıtıydı. Bir yandan, düşüncenin çoksesliliği özgürlük isteminde doruk noktasına ulaşıyor, ancak bu usçul ışıltılar işlerlik kazanamıyor, diğer yandan devrim çabaları giderek alev alıyor, ancak eğretilemeli aktarımda çabalar bağlılıktan uzaklaşıyor. Bu durumda kopukluk kaçınılmazdı. Aydınlanmacıların siyasal çıkmazları devrim olgusunun başlangıcını hazırladı. Yaşlanmış Kant Fransız Devriminde Aydınlanmacıların simgeleri altında dünyayı yerinden oynatan görkemli olayın "çılgın mantığını" sezinlemekte haksız değildi. "Usun gereksinimi" olarak özgürlük düşüncesi tarihten olgusal bir figür alarak numenli aydınlığını yitirmekten başka bir şey yapamazdı. Aydınlanmacılardan miras alan I. Napolyon bile onların karşıtlıklar örgüsünü ortadan kaldıramadı. Tarih, ayrıca usun kendisiyle olan çelişkilerine de tanık olmuştur.

Kuşkusuz Aydınlanmacılar başlattıkları yeni çağda öngörülenden çok daha az ışık verdiler. Siyaset alanında, kuşkusuz aydınlanma felsefecilerinin yadsınmaz bir tarihsel önemleri var; çünkü çağdaş düşünür-krallara esin kaynağı oldular. Avrupa'daki aydın despotların örnek aldıkları hep aydınlanma dönemi düşünürleriydi. Benzeri görülmemiş toplumsal olay niteliğindeki Fransız Devrimi de Aydınlanmacıların önemini kanıtlayan bir nedendir. Bununla birlikte aydın zorbalığın aşırıya kaçtığı, Devrimin saptı-

nlarak örnek alındığı durumlar da olmuştur; öyleki, bunların karşısında Raynal (abbé de) gibi tüm felsefeciler şöyle derdi: "Ben bunu istememiştim". Aslında, tarihi suçlamak hiçbir şeye yaramaz: tarih olduğu gibi görünür. Bununla birlikte, Aydınlanmacılarınki gibi siyasal hırslar tarih çerçevesinde sorgulanabilir.

Günümüzde Frankfurt Okulu izlenerek, XVIII. yüzyıl felsefesinde "çağcıllığın"eksiklikleri olarak adlandırılan olguların bulunduğu hoşlukla belirtiliyor: bu felsefenin usçuluğu, soyutlaması, evrenselciliği, bireyselciliği, metafizik anlayışı, söylemselliği, idealizmi, ya da daha yerinde bir anlatımla, ütopik gerçekdışıcılığı sayılan kavramların başlıcalarıdır. Söylenilenlere kulak verilirse söz konusu kusurların ya da eksikliklerin önemi o denli büyük ki, toplumda çöküşün başlamasına yol açmışlar, "ekinsel bunalıma" neden olmuşlar ve kısa bir süre sonra "düş kırıklığına uğramış" dünyamızda, Aydınlanmacıların uyandırmak istedikleri insanın yok olmasına yol açacaklar. Bu durumda Aydınlanmacıların başarısızlığı gibi bir sonuca ulaşılıyor. Bu düşünsel serüvende us,"olumsuz diyalektik" çerçevesinde utkularıyla kendi ölümünü hazırladı.

Bu kökten eleştirilerin genel ve yorumsal bir okumadan kaynaklanan belirleyiciliği son derece sınırlıdır. Aydınlanma düşüncesi ve Çağcıllık aynı şey değildir. Kaldı ki, çokboyutlu yüzyıllarında söz konusu kavramlar tam bir birlik içinde olmadılar. Aydınlanma felsefesinin yanında, hiçbir şeyin küçümsenmesine izin vermeyeceği bir yazın gelişti. Çağın felsefesi de antik düşüncenin kimi değerlerini hor görmedi. Romantizm öncesi bu dönemin ve gelenekçiliğin siyaset ve hukuk alanına yeterince yansımadığı söylenebilir. Bu gerçekten doğrudur. Ancak, siyaset ve hukuk alanında, Aydınlanmacıların felsefe uzamı arı bir usçulluk uzamı değildir. Bunun nedeni, güvencenin yanında kaygının da yer alması, iyimserlikle güvenin parçalanma ve diyalektik tohumları içermesidir. Aydınlanmacıların uyguncuğu ya da gelenekselciliğinin önemli bir bölümünde karşıtlıklar kıpırdaşır; tarihsel ve siyasal misyonları bu içkin uyuşmazlıkların gücül anlaşmazlık nedeni olduğunu göstermiştir. Aydınlanmacılardan esinlenen aydın zorbalığın ve Fransız Devriminin batıl inançlar karanlığını ve mutlakiyetin körlüğünü önlediği doğruysa, onları olanaklı kılan felsefe gibi, insanın özerkleşmesi için uğraşarak "özgürlüğü icat ettikleri" doğruysa, tarih gerçekliği içinde siyasetin başından sonuna usçullaştırılmasının olanaksızlığını da göstermişlerdir. Us güçleri siyasetin düşünceden gerçekliğe tümüyle saydam olmasını sağlayacak denli aydınlık değildir. Kimileyin usun üstünlüğü usa karşı olarak gelişmiştir ve olayları usa uygun kılan neredeyse hiçbir zaman us değildir. Düzlük olmadan dağ olmayacağı gibi, karanlık olmadan ışık da olmaz.

Kuşkusuz bunlar Aydınlanma Çağı hümanizmasının aşılmış bir geçmişin gerçeklerini içeren ve artık benimsenmeyen bir düşünce olarak değerlendirilmesine olanak tanımaz. Düşünce tarihçisinin hiç değilse Aydınlanmacıların düşüncesinde yer alan anlaşılmazları bilmesi gerekir. Siyaset felsefecisinin de, siyaset insanlarının us ülkülerini benimsediklerinde bile gerçekliğin zorunlu olarak kabul ettirdiği gizli uzlaşmaları bilmemezlikten gelmelerine olanak olmadığını itiraf etmesi gerekir.

► BACZKO B., *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978. - BENREKASSA G., "De Montesquieu à B. Constant: la fin des Lumières", *Revue XVIII^e siècle*, 1989, no: XXI. - BLUCHE F., *Le despotisme éclairé*, Paris, Fayard, 1968. - CASSIRER E., *La philosophie des Lumières (1932)*, Fr. çev., Paris, Fayard, 1970. - CHAUNU P., *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud, 1970. - COTTA S., "L'illuminisme et la science politique: Montesquieu, Diderot et Catherine II, *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, 1954. - COULON P., *Le siècle des lumières. Bibliographie chronologique*, Cenevre, Droz, 1988. - DIAZ F., *Dal movimento dei Lumi al movimento dei populi. L'Europa tra Illuminismo e Rivoluzione*, Bologna, 1986. - EHRARD J., *L'idée de nature à l'aube des lumières*, Paris, Flammarion, 1970. - FABRE J., *Les pères de la révolution*, Paris, Alcan, 1910. - FRANCASTEL P., *Utopie et institutions au XVIII^e siècle*, Paris, 1963. - FRANKEL C., *The Faith of reason. The idea of progres in the French Enlightenment*, New York, 1948. - GAXOTTE P., *Friedrich II, roi de Prusse*, Paris, 1967. - GOYARD _ FABRE S., *La philosophie des L umières en France*, Paris, Klincksieck, 1972. - GUSDORF G., *Les Principes de la pensée à l'ère des Lumières*, Paris, Payot, 1973. - HAZARD P., *La crise de la conscience européenne*, Paris, Gallimard, 1968; *La Pensée européenne au XVIII^e siècle: de Montesquieu à Lessing*, yeni baskı Paris, Fayard, 1963. - LORTHOLARY A., *Les Philosophes du XVIII^e siècle et la Russie. Le mirage russe en France au XVIII^e siècle*, Paris, Boivin, 1951. - MATUCCI M., *Lumières et*

illuminisme, Pise, 1984. -MAUZI R., *L'Idée du bonheur au XVIII^e siècle*, 4. baskı, Paris, A. Colin, 1969. - MORNET D., *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, A. Colin, 1933, yeni baskı 1967. - MORTIER R., *Clarté et ombres du siècle des Lumières*, Cenevre, 1969. - PIRENNE H., "Le despotisme éclairé et la Révolution française", *Bulletin de la Société d'histoire moderne*, nisan 1929. - POMEAU R., *L'Europe des Lumières*, Paris, Stock, 1966. - POSTIGLIOLA A., *La Città della Ragione. Per una storia filosofica del settecento francese*, Roma, 1992. - PROUST J., *L'Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1965. - ROSSO C., *Mythe de l'égalité et rayonnement des Lumières*, Pisa, 1980. - TONELLI G., "The weakness of Reason in the age of Enlightenment" *Diderot Studies*, 1971, c. XIV. - VENTURI F., *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, 1970. - WEILL E., "Qu'est-ce que le XVIII^e siècle?" *Critique*, 1947, 2. - WUNDT M.; *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklarung*, Hildesheim, 1964. - Coll: *Revue XVIII^e siècle: Qu'est- ce que les Lumières?*, 1978, no: X. - *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris, PUF, 1974. - *L'Égalité*, Travaux du centre de philosophie de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1984, c. IX. - *La pensée des Lumières en Russie. Opuscules choisis*, Lille, 1974. - *La Révolution française entre Lumières et Romantisme, Cahiers de philosophie politique et juridique*, no: 16, Caen, 1989.

Simone GOYARD- FABRE
Çev. Emel Ergun

⇨ *Aydınlanma Karşıtları; Fransız Devrimi; İlerleme; Özgürlük; Protestan Reformu; Siyasal Romantizm; Us; Yargı; Yasa.*

B

BARIŞ ⇨ SAVAŞ VE BARIŞ

BİREY VE BİREYCİLİK

Birey (*individu*) kavramı çok gerilerde kalmış bir felsefi düşünceden kaynaklanır: sözgelimi Cicero bölünmez, Demokritos ve Epikuros'un görünür cisimlerin ilkeleri olarak değerlendirdikleri parçacıkların her birine, "atomlar"a *individuum* (*De finibus*, I, 17 ya da *De natura deorum*, III, 29) der. Daha sonra XIV. yüzyılda Ockham'lı William'ın temsil ettiği nominalist akım Aristotelesçi-Tommasocu mirasa karşı var olan her şeyi yani bireyleri ona göndererek evrenselin sadece bir simge olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte modern dünya anlayışının çerçevesini oluşturacağı ve böylelikle Ockham'lı William'ın "bireyciliğin spektaküler istilası"nın öncüsü olacağı değerlendirmeye benzeyen bireyin bir değerlendirilmesi bu dönemden başlayarak burada mı taslaklandırılmıştır (Dumont, 1983)?

Bireycilik ve modernlik

Modernliğin gerçek anlamda sübjektivitenin ortaya çıkmasıyla, dünyada anlamın, gerçekliğin ve değerin sadece insana göre ve insan için var olabileceği inancıyla başladığı kabul edilirse Ockham'lı William'ın düşüncesinin ve daha genel olarak da Ortaçağ felsefesinin bu tanıma uygun olmadığını kabul etmek gerekir: antik kozmos imajının dekompozisyonu tam anlamıyla tamamlanmadıkça gerçeklikte anlam vardır ve bu anlamın insandan gelmesi şart değildir; bu anlam artık lutfa mazhar olmamış bireye kendini göstermese de en azından öteki için, Tanrı için, günahtan önceki Adem ya da günahlarından arınan Adem için vardır. Kısacası: modern anlamda bireyciliğin olabilmesi için, gerçeğin kesinlikle bir bireysellikler bütünü gibi kabul edilmesi gerekliydi; ama özellikle de bireyin *princeps* olarak ortaya çıkması da zorunluydu ve daha sonra özellikle bireysellikten hareketle ya da bireysellik aracılığıyla kavranan bütünlüğün ona bağlanması gerekli olmuştur. Bu ikinci koşul hiç kuşkusuz ancak insanı bütünün basit parçası statüsünden ayıran hümanist bir kültürün doğuşundan soyutlanması zor gözüken bir sübjektivitenin ortaya çıkmasıyla gerçekleşebilirdi.

Ayrıca bireycilikte modernlikte özel içeriğinin aranması önemli olan bir konfigürasyon görmek de mümkündür. Bu açıdan bakıldığında bireyin olumlanmasının bir değer olarak gerçek çizgilerini göstermesi kesinlikle Modernlerin *siyasal* düşünce alanına girer. Gereği olsaydı, "bireycilik" sözcüğünün doğuşunu ender görülen bir şaşmazlıkla tarihlendiren tavrın gerçek anlamda onaylayacağı değerlendirme (Laurent, 1985): sözcüğün ilk kesin genel kullanımı 1826 yılına denk düşer: bu tarihte Saint-Simon'cu *Le Producteur* dergisinin yazarlarından P.-J. Rouen, bazılarının ekonomiyi ve toplumsal gelişmeyi tasarlama bağlamında kalkış noktası olarak aldıkları "bireyci sistem"i ifşa ettiği yazısında kullanmıştır bu sözcüğü. 1830'dan sonra sosyalist yazarların, genel çıkarın hayırlı saltanatının olabildiğince kısa sürede aşmak zorunda olduğu burjuva toplumunun temellerinden birini ifşa etmek amacıyla çok sık kullandıkları bir sözcük olmuştur. Daha sonra Tocqueville'ciler ve Stirner'ciler (Stirner, *L'Unique et sa propriété*, Fr. çev. 1844) tarafından onaylanan özgün semantik alan belirginleşir: sözcük olumsuz ya da olumlu anlamda modern çağın belirgin özellikleri gibi kabul edilen belli sayıda sosyopolitik olguyu belirtir.

Birey ve bağımsızlık etiği

Bu tür olguların en eksiksiz tanımlamasını yapan hiç kuşkusuz eski rejimden kopuşu analiz eden Tocqueville'dir. Ona göre en çarpıcı ifadesini Fransız devriminde bulmuş olan bu modern bireyciliği belli başlı iki özellik tanımlar: 1) Bireycilik bireylerin, eşitlik adına hiyerarşiye karşı başkaldırmalarıyla yansır: bu alanda, sözcüğün hukuksal anlamında demokrasiyi tanımlayan ve en açık simgesini insan hakları bildirgesinde bulan koşulların eşitlenmesi süreciyle karışır. 2) Modern bireyciliğin ikinci temeli bireyler için gelenekleri belli bir özgürlük anlayışı adına ifşa etmekle ilişkilidir. L. Dumont Tocqueville'i izler: belirgin özellikleri heteronomi olan geleneksel toplumlarda gelenek bireye, doğa yasalarına itaat ettiği gibi uyduğu radikal bir aşkınlık biçiminde dışarıdan empoze edilir. Bu bağımlılık ilkesinden kopan modernliğin dinamiği, tersine, yasanın sadece insanların iradesine dayanması gerektiği inancıyla yavaş yavaş tüketilen bu geleneksel içerikleri kemirecektir.

Hiyerarşiye karşı eşitlik, geleneğe karşı özgürlük: Tocqueville B. Constant'ın "Eskilerin özgürlüğü" ve "Modernlerin özgürlüğü" arasındaki karşıtlığı uzatarak bireycilik teriminin, demokratik toplumların yapısal özelliklerinin ötesinde, dinamikleri içinde yer alan bazı tehditler belirtebileceği anlamını kavranabilir hale getirir. Biraz önce belli belirsiz gördük: demokratik çağı tanımlayan yeni bir *yasa ilişkisi*'dir ve bu ilişkiden hareketle, genişlemeyle global bir dünya ilişkisi oluşturulabilir. Oysa bu çözümlemenin boyutunun ne kadar önemli olduğunu hatırlatmaya çok az ihtiyaç duyulurken Tocqueville bu ilişkinin olası bir ters etkisinin üstünde durmuştu (*De la démocratie en Amérique*, 1840, II, 2): "hiç kimseye bir şey borçlu olmadıkları"nı ve "kendi kaderlerinin kendi ellerinde olduğu"nu düşünmeye yatkın olan demokratik toplumların yurttaşları "kendilerini sürekli yalnızlık içinde" hissederler ve "kendi kendilerine yeterli olabileceklerine" inanırlar. Böylelikle kendisini başkalarından soyutlayan çağdaş birey, "sürekli sadece kendi kendisine" dönerek ve sonunda "kendi yalnızlığı içine kapanarak", kendini hiçbir direnişin karşı koyamayacağı vasi bir devlete bağımlı bulma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Tocqueville'in sergilediği düşünceler gibi çok bilinen temalar: en azından toplumsal olanın modern atomlaşması üstüne bu düşünce aracılığıyla ilkesel bireycilik kavramından (koşulların demokratik eşitlenmesi anlamında) özel bir dünyaya kapanmayı belirterek kritik bir kavrama doğru kaymanın gerçekleştiği açıktır ve böylelikle zorunlu "bireysel bağımsızlık" kültü (Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819) burjuva sivil toplum üyesi bencil bireyi anımsatan Marx'ınkine çok yakın bir tanımlamayı çağrıştırır: iki durumda da bireycilik, insanın *monadik* bir figürünün ortaya çıkmasına katkıda bulunmakla suçlanır ve bu insan figürüne göre başkalarıyla ilişki, onun kendisini kanıtlamasına engeldir. Daha derine inilirse: demokratik çağı (özerklik vardır artık ve heteronomi yoktur) başlatan yasa ilişkisi paradoksal ve belli belirsiz bir biçimde, karşısında Ben'e empoze edilen her türlü kısıtlamanın dayanılmaz bir baskıya dönüştüğü kutsal bir değer olarak bağımsızlığın potansiyel antihukuksal olumlanması ihtimalini barındırır içinde.

Ve bizim kesinlikle sübjektivitenin ve hümanizmin ortaya çıkmasından önce düşünülebilecek gerçek bir bireycilik olamayacağını bilmemiz gerekir; bununla birlikte, bu çerçeve içinde, aslında, bireysellik ilkesinin, sübjektivite ilkesiyle yarışarak, bir özerklik etiğinin bağımsızlık etiğine doğru kaymasının gösterdiği yasayla (ya da normla) yenilenmiş bir ilişkiyi devreye sokarak, nasıl yavaş yavaş yerleştiğini de anlamak gerekir. Kendi içinde hümanist özerklik ideali, her bireyde kendi bireyselliğinin ifade edilmesine indirgenemeyen ve bu bireyselliğin itaat etmek zorunda olduğu *ortak* bir insanlık parçasının bulunduğunun kabul edilmesini gerekli kılar: buna karşılık bireyciliğin, tanım olarak, sadece yok edilemeyen farklılıklar bulunduğunu ve "yasayı oluşturması" gerekenin ve değeri tanımlayanların bu farklılıklar olduğunu ileri sürerek inkâr ettiği de budur.

Yasayla bu iki *modern* ilişkinin (modern ve çağdaş demek komik ve hatta yanıltıcı olur, bunlar demokratik dinamiğin iç geriliminin iki kutbudur daha çok) birinden öbürüne gerçekleşmesi modernliğin yeni bir periyodlara bölünmesi durumunu empoze eden derin bir yer değiştirme gerçekleşmiştir. Bu tür bir periyodlara bölme doğrudan doğruya dünyayla modern ilişkinin doğuşunu belirleyen "süje" fikrinin tarihi

olabilen şeyin temsilini gerekli kılar. Bu anlamda Modernlerin felsefi güzergâhı diyebileceğimiz şeyde bireyciliğin entelektüel temellerinden birinin belli başlı dönemlerini bulmak mümkün olabilir.

Bireyciliğin felsefe temeli: Monadolojiler çağı

Bu açıdan bakıldığında Leibniz'in 1714'de kaleme aldığı *Monadoloji*'nin önemi abartılmış olmaz. Gerçekten de temel bir *felsefi* bireycilik (=tözün bireysellik olarak yorumlanması) inancı bu yapıtla oluşmuştur: sadece bireysel gerçeklikler ya da birbirlerinden *bağımsız* bireyselleşmiş unsurlar olan ve "herhangi bir şeyin girebileceği ya da çıkabileceği pencereleri olmayan" "monadlar" vardır. Bu monadik birlikte kendi içine kapanma, sübjektivite düşüncesi yazgısı için kesin bir sonuç çıkarır. Bu düşünceyle Leibniz monada kesinlikle, kendisinde ortaya çıkan bütünlüğü kendisinin üretme gücüne sahip olduğu gerçeğini mal eder: gerçekten de monadik bireysellik kendi içine kapanmışsa eğer, onda meydana gelen değişiklikler (sözgelimi simgelerin zincirlenişi) sadece onun iç dinamizminden çıkabilir. Dolayısıyla bu sürekli kendini üretme durumunun bir özerklik boyutuyla özdeşleştirilmesi ve Leibniz monadolojisinde Descartes'da insan Ben'inin sübjektivitesini tanımlayan şeyin yayıldığı tüm gerçeklikleri teşhis etmek ilginç olacaktır.

Bununla birlikte Heidegger'e özgü olan bu okuma tamamen yanlıştır. Ona inanmak için monadlararası ilişkileri ayarlayan düzenin statüsünü irdelemek yeterlidir. Böyle bir gerçeklik düzeni (inanç ve akıl gerekliliklerin varsayımını gerekli kıldıkları) gerçekten de karşılıklı biçimde yüklendikleri sınırların ortak temelinin bazı süjeleri tarafından *kendi kendine kurulmuş* olamaz burada: dolayısıyla pencereleri olmayan monadlar arasında yatay bir nedensellik düşüncesi bile monadolojik metod tarafından dışlanmıştır. Bir başka deyişle: yaratılan monadlar arasında hüküm süren ontolojik bağımlılık gerçeklik içine *insan tarafından* empoze edilen ve bireylerin spontanlığını kısıtlayan (sözgelimi yasa biçimi altında) kurallarla en küçük bir düzenin sokulmasını tasarlamayı yasaklar. Sonuç olarak gerçeğin düzeninin gerçek temeli sadece ve sadece monadolojik bir sistem içinde kavranabilen nedensellikte yani monadların kendiliğindenlikleri arasında önceden bir armoni oluşturmuş olan Tanrı'nın düşey nedenselliğinde bulunabilir; böylece monadik bireysellikler, olsa olsa, onları programlayan formüller aracılığıyla, içlerindeki bir düzenin ebedi tözleri olabilirler.

Bu anlamda Kant'ın haklı olarak "bir kez kurulduktan sonra kendi kendine çalışabilen bir şiş çevirme makinesi"ne benzettiği Leibniz'in özgürlüğü, dolayısıyla kesinlikle bir özerklik, insanın kendi kendisinin oluşturduğu bir yasaya itaat değildir: daha çok, kendisini oluşturan temel yasanın her monadının tamamlanması, *kendi kararlılığını kendi kendine sergilemedir* ve *kendi yazgısını belirleme* değildir. Sıkı biçimde süje fikrine bağlı olan özerkliğin değerlendirilmesi anlamını tamamen yitirirse de, buna karşılık Leibniz bağımsızlığın bireyci tematiğini mükemmel biçimde geliştirmiştir: düzeni her monadın kendiliğindenliği içinde ebediyen kök salmış bir dünyada "biz tüm öteki yaratıklara karşı tam bir *bağımsızlık* içindeyizdir", öyle ki "bizim bireyselliğimiz "kendine yeterli, ayrı bir dünya" gibidir ve "kendi doğasıyla" kendi kendisini düzenler (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, 1695). "Hiçbir ortak iletişim noktasına sahip olmayan bu tözler" arasında kendiliğinden oluşan bu "mükemmel uyum"da Tocqueville'in başka bir alanda geliştirdiği bireyciliğin temel tanımlarını ve değerlerinin ortaya çıkışını görmemek mümkün müdür?

Bağımsızlık olarak özgürlüğün tanımı, kendi kendine yeterliğin değerlendirilmesi, intersübjektif iletişimin bireylerin "ayrı dünyalar" olarak olumlanması adına bozulması: Leibniz monadolojisi Descartes'ın, figürünü oluşturmayı başardığı süjenin gerçek anlamda dağılmasını tamamlarken bireyciliğin felsefi doğuş anlaşmasını da imzalar. Bu başlangıç döneminin ötesinde, burada ortaya çıkmış olan, tüm sonuçlarını taşıma noktasına kadar gelişmesini sürdürecektir. Ama Leibniz'le birlikte, bireyciliği etik anlamda meşrulaştıran ilkenin kendisi kazanılmıştır bundan böyle: her birey kendi içine kapanma ve sadece kendisiyle ilgilenme aracılığıyla, bağımsızlık kültürüyle ve kendi doğasının yasasına boyun eğerek evrenin uyumunu göstermesine katkıda bulunur.

Burada modernlik ağır basar: ilk kez, insanın

özellikle kendisiyle ilgilenmesi ve gerçeğin rasyonalitesinin olumlanması arasındaki çelişki aşılmaz değildir; çünkü önceden oluşturulmuş olan bu rasyonellik kendi doğasını gerçekleştiren her "birey"in programlanması aracılığıyla ifadesini bulur. Dahice bir buluş: daha sonra, bireyciliğin değerlerini, rasyonel bir dünya düzeni düşüncesiyle bağdaştırarak ortaya çıkaran Hegelci "aklın kurnazlığı"yla geliştirilen yepyeni bir entelektüel araç.

Leibniz'den Hegel'e kadar monadolojiler, bireysel ve evrensel çatışmasına son vererek *çılgın rasyonalizm*'i bitirmişlerdir: bireysellik artık rasyonalite sunağında kurban olmak zorunda değildi. Monadolojiler çağı, bireyselliğin olumlanmasının aklın modern değerlendirmesiyle özde çelişkili olmadığını göstererek ve tüm değerleri genel olarak alt üst etmeden, bireyciliğin değerlerinin gelişmesini mümkün kılmıştır: böylece bireyciliğin mantığı aklın modern değerlendirmesiyle birlikte, günün birinde özgürleşme ve rasyonalitenin kendi değerlerini yeniden gündeme getirmeyle sonuçlanacak bir gelişme ve kendini yeterli derecede ifade etme olanağı bulmuştur.

Bireyselleşme süreci Leibniz ve Hegel'den sonra gerçekten radikalleşecektir. Leibniz'in önceden kurulmuş uyumu bireyin bağımsızlığını kısıtlıyordu: öteki yaratıklardan bağımsız olan birey, evrenin planının yaratıcısı aracılığıyla "düşey" bir belirlemeyle bağımsız değildi. Hegelci "aklın kurnazlığı" bağımsızlık ilkesini içkinleştirmiş ama ortadan kaldırmamıştır. Dolayısıyla bireycilik mantığı içinde yer alıyordu ve bu bireycilik monadolojik düzen aracılığıyla modern aklın gerekliliklerine entegre edilince bu gereklilikleri sarsar ve bir engel gibi sunar. Böylece bireyciliğin modernciliğin değerleriyle ve özellikle de aklın değerleriyle uyuşamayacağı bir dönem başlamaktaydı: modern figürlerini çağdaş yüzüne doğru aşan bu bireycilik kendine göre bir felsefi projeye gerek duyacaktır: Nietzsche'deki tüm değerlerin dönüşümü projesi.

Bu güzergâh içinde ifade edilen şey başka alanlarda ifade edilmiştir. Leibniz'in *Monadoloji*'yi yazdığı ama yayımlamadığı 1714 yılında Mandeville de *Fable des abeilles* adlı yapıtının (pazar teorilerine ilk yaklaşım) genişletilmiş ve açıklamalı bir yayınını gerçekleştiriyordu. Felsefi bireyciliği liberalizmin entelektüel kökeni yapan ya da liberalizmi monadolojinin maddi gerçeği yapan hiçbir yavan nedenselci hipotezi çağrıştırmayan örtüşme. Sadece bu eşzamanlılık ilişkisi sayesinde Leibniz'in dünyasında olup bitenlerin basit bir spekülasyon oluntusu olmadığı daha iyi kavranır. Monadolojiler hümanizmden bireyciliğe götüren kültürel değişimin temelini oluşturarak, felsefi açıdan birey çağını başlatarak sadece bu tür yer değiştirmelerin mantığını kavrama amacına yöneltmemişler, özellikle bağımsızlık ilkesinin bireyci açıdan ön plana çıkarılmasının tüm gerçek anlamını süje düşüncesinin yani hümanist özerklik gerekliliğinin kendince yansıttığı bu başka gereklilikten alıp almadığını sorarak bu mantığın içeriğini değerlendirme amacını da bırakmışlardır bize.

► BELL D., *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979. - DUMONT L., *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983. - FERRY L., *Homo aestheticus*, Paris, Grasset, 1990. - GAUCHET M., *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985. - LAURENT A., *De l'individualisme*, Paris, PUF, 1985. - LIPOVETSKY G., *L'Empire de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 1987. - RENAUT A., *L'Être de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989. - RIVELAYGNE J., *Leçons de métaphysique allemande*, c. I, *De Leibniz à Hegel*, Paris, Grasset, 1990.

Alain RENAUT
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Estetik; Eşitlik; İletişim ve İntersübjektivite; Kant; Özgürlük; Teodise; Tocqueville; Tutkular ve Çıkarlar.*

BODİN Jean, 1529-1596

Jean Bodin d'Angers özellikle Rönesansın parlak hümanistlerinden biridir ve Guillaume Budé, Théodore de Bèze ve Montaigne'in yanında yer alır. Ama Cujas'ın çok büyük bir saygınlığa sahip olduğu Toulouse Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi yaptığı dönemden itibaren Roma hukukuyla ilgilenmesi sonucunda genel hukuk ilkelerini, hukuk *corpus*'ünün sistemliliğini sorgulamaya başlar ve toplumun ve hukukun birlikte gelişmesini anlamaya çalışır. 1561'de avukatlık mesleğine başlar ve Paris Parlamentosu'na girer avukat olarak: o dönemden başlaya-

rak *Institutes*'in kuramsal figürlerini incelemeye çalışmak ya da Roma hukukunu hümanist olarak yorumlamak söz konusu değildir onun için artık. Öğrenmeye başladığı somut türlerle ilişki kurar ve bir hukuk kavramı geliştirmeye adar kendini. Paris'te ve özellikle de parlamentoda siyasetin ve dinin ön plana çıkmasıyla Fransa krallığını sarsan önemli bir bunalımın baş göstermesi onun bu amacını daha da belirginleştirir. Fırtınaya tutulan "Cumhuriyet gemisi" tehlikededir.

Gelenekleri, görenekleri etkileyen bunalımdan çok sıkılan Bodin, monarşiye, otoritesini güçlendirecek bir öğretisel temel kazandırılmasının gerekli olduğuna inanır. Bu amaçtan hukuksal-siyasal ve felsefi düşünceli bir çözümleme eseri çıkacaktır ve bu eser, teorik ve pratik olarak büyük bir bilgeliğe dayanır.

Hacımlı bir eserdir bu. Eklektik özellikler taşıdığı söylenebilir çünkü içinde tarih, hukuk, siyaset, ahlak, din, müzik, metafizik vardır... Gerçekten bu çok boyutluluk bir dönemin işaretidir: bu açıdan bakıldığında Bodin, döneminin hümanist kültürünün mükemmel bir temsilcisidir. Ama eseri derin bir birlik içerir: Cumhuriyet hukuku konusunda derin felsefi düşünceler sunar. En ayrıntılı ifadesini *Six livres de la République* (Cumhuriyetin Altı Kitabı)[1576] adlı kitapta bulan bu derin düşünceler olağanüstü karmaşıklığına rağmen yöntemli biçimde gelişir: Bodin kimi zaman tarihin seyrini izler, kimi zaman da evrensel hukuku sistemleştirir. Aynı zamanda doğa tiyatrosunu kat etmeyi de sever ve "yücelikler"in gizemlerini barındıran sırları da, büyücülüğün karanlığını da ihmal etmez. Ama Bodin bütün bu girişimlerinde birleştirici bir düşünür olarak dikkat çeker ve ona göre görkemli ve evrensel kozmik armoni çerçevesi içinde en dokunaklı şey yer almıştır: "cumhuriyetlerin doğru yönetimi". Kesinlikle siyaset hukuku felsefesi içinde formüle ettiği ama aynı zamanda kendisinin angaje "siyaset" uğraşlarına da denk düşen bu temel sorunsal araştırma onu, çevresinde tüm siyasal görüşlerinin oluştuğu iki temel felsefe geliştirmeye doğru götürür: bir yandan egemenliğin kuramsallaştırılması, öte yandan uyumlu bir adaletin savunulması. Bu çözümlemelerde hukukçu ve siyasetçi, tarihçi ve metafizikçi bir araya gelerek Cumhuriyetin nasıl hümanizm ve natüralizmin birleştiği muazzam bir kurum olduğunu gösterirler. Bodin, iki çağın dönemecinde Cumhuriyeti hem "modern" hem de "eski" biri olarak düşünür. Bu ikilemden egemenlik düşüncesinin kesin özellikleri ve içinde monarşi ve adalet kavramlarının yıprandığı unutuş çıkar.

Egemenlik, Cumhuriyetin özü

Bodin'in "çok sayıda ailenin ve egemen gücün aracılığıyla onlardaki ortak özelliklerin doğru yönetimi" (*Rép.*, I, 1, s. 1) diye tanımladığı "cumhuriyet" sözcüğü Latince *res publica*'nın sözcüğü sözcüğüne transkripsiyonudur. Bodin'in amacı, "iyi düzenlenmiş bir cumhuriyet" taslağı geliştirmek ve bu taslağı siyasal sapmalarla tahrip olmuş Fransa krallığına model olarak sunmaktır. Dolayısıyla Bodin siyasal toplumların kökenini de oluşumunu da sorgulamaz, onların özüyle ilgilenir ve içkin biçimsel yapılarını saptamaya çalışır.

"Bir cumhuriyetin kurulabilmesi için en az üç ailenin olmasının gerekliliği" doğrudur ama cumhuriyet barındırdığı birey sayısıyla tanımlanamaz. Bütün cumhuriyette "ortak ve genel bir şey"in bulunması gerekir: herkese kendisine ait olanı da vermek gerekir ve bunun nedeni de cumhuriyetin her şeyin herkese ait olması gerekliliğine uyması değil, genel olanın cumhuriyete verilmesi gerekliliğidir (I, II, s. 15). "Tanrı ve Doğa yasası"na denk düşen bu temel adalet kuralı cumhuriyetin genel amaçlarıyla ailelerin özel amaçlarının uzlaştırılmasını gerektirir. Genelin ve özelin iç içe olması bütün cumhuriyette, onu karakterize eden egemen gücün eseridir.

İlk kuramcısının Bodin olduğu söylenen egemenlik fikrinin, aslında onun kesinlikle haberdar olduğu öncülleri vardır. Tutkulu bir Roma hukuku uzmanıdır ve gerçekten de egemenlik fikrine Roma'da ve Aristoteles'in *Politika*'sında *kurion politeuma*, Sitede "Yüce güç" ya da "yüce otorite" anlamına gelen *imperium* kavramı yan anlamını sokmuştur; titiz bir tarihçidir ve bazı Ortaçağ metinlerindeki *superioritas* kavramının anlamını tarihe yaklaştırır. Bununla birlikte Bodin'e göre hiçbir hukukçu, hiçbir siyaset felsefecisi o döneme kadar bir cumhuriyetler egemenliği tanımı vermemiştir (I, VIII, s. 122). Dolayısıyla Bodin bu boşluğu kapatmaya girişir ve eğretilemeyle teorik analizi birleştirerek egemenliği siyasal toplumun özü-Fikir ya da Biçim-ya-

par: Cumhuriyeti oluşturan "halkın egemen bir senyörlük içindeki birliğidir" der (I, II, s. 13). "Nasıl ki omurgası, pupası, pruvası, güvertesi çıkarıldığında gemi, biçimsiz bir odun yığınından başka bir şey olmazsa, bütün bireyleri ve bütün birimleri, aileleri, okulları bütün halinde tutan egemen güçten yoksun bir Cumhuriyet de cumhuriyet değildir" (I, II, s. 12).

Egemenliğin doğası üç temel karakteriyle belirlenir: 1) hükümdarlığın uyguladığı genel komutanlık gücü; kral elindeki bu güçle gemisinin kaptanı gibidir. Emir vermesine aracı olan otorite yüksek devlet görevlilerinde ve uyruk-yurttaşlarda bir *plenitudo potestatis* gibi ortaya çıkar. Egemenlik aynı zamanda bir "cumhuriyetin mutlak ve sürekli gücü" gibi de tanımlanabilir (I, VIII, s. 122). 2) Sadece yüce bir güç olarak öteki güçlerin üstünde olduğu için değil özellikle koşulsuz olduğu için ve "sorumluluklar ve koşullar"dan bağımsız olduğu için "mutlak"tır. Cumhuriyetin dışında ve içinde, kral ya da egemenliği elinde bulunduran meclis "istediği zaman elini bağlayamaz". *Solutus legibus*, insani yasalardan muaftır (I, VIII, s. 131) ve nedeni, bunları istediği gibi reddedebilmesi değildir, o, evrenin Tanrısının "dünyadaki imajı" olduğundan (I, X, s. 213) "başkalarının emirlerine tabi olamaz"; yasa yapma ve bu yasaları değiştirme yetkisi onun keyfine kalmıştır çünkü o Tanrı'nın istediği evrensel düzenin kurallarını denetlemekle görevlidir. 3) Ve nihayet egemen emretme gücü "evrensel"dir; zamanda hiçbir kısıtlama tanımaz: geçici olarak naiplere, komiserlere ya da devlet görevlilerine verilen emir yetkisi egemen güç değildir. Egemenlik zamanla ilintili değildir; onu aşar. Bir cumhuriyetin rejimi ne olursa olsun, egemenlik her türlü kronolojik kısıtlamayı aşan bir süreklilik gerektirir. Bir Ortaçağ özdeyişi olan *Majestas regia nunquam moritur* modern dilde devletin ya da kamu gücünün sürekliliği ilkesi denen şeye denk düşer.

Böylece, emir gücü, mutlak güç ve sürekli güç olarak egemenlik Jean Bodin'in mirasçısı Charles Loyseau'nun *Traité des Seigneuries* adlı yapıtında "her anlamda mükemmel" dediği sivil otoritenin doğasını tanımlar.

Egemen gücün mükemmelliği, tabiatıyla "nitelikleri"yle anlaşılır; bunların başında yasa koyma yetkisi gelir-egemenlik *işlevi*'nin *özelliği*'nden çok daha önemli olduğunu gösterir bu. Gerçekten de "hükümdarın yasalara gücüyle hükmetmesi gerekir [...] tıpkı geminin kaptanının, gerektiğinde istediği yöne çevirebilmesi için dümeni elinde bulundurması gerektiği gibi" (I, VIII, s. 142). "Egemenliğin tüm hakları, nitelikleri ve özellikleri bu aynı yasa koyma ve kaldırma gücüyle anlaşılır: öyle ki gerçek anlamda egemenliğin tek işaretinin bu olduğu söylenebilir çünkü tüm öteki haklar bunun içindedir: savaş ilan etmek ya da barış yapmak gibi; yüksek devlet görevlileriyle ilgili son yargı kararlarını vermek, önemli askerleri göreve getirmek ya da görevden almak; uyruklara çeşitli yükümlülükler yüklemek ya da onları bu gibi şeylerden bağışık tutmak; af çıkarmak ya da yasaları yumuşatmak; ünvanları yükseltmek ya da düşürmek, paraların değerlerini belirlemek; uyruklara her koşulda ve durumda sadakat yeminleri ettirmek" (I, X, s. 223).

"Egemenlik yetkileri paylaşılamaz" (II, I, s. 266) olduğundan ve "hükümdar bu kural delindiği takdirde gücünden yitireceğinden" hükümdarlık gücü kimseye devredilemez, verilemez; ve bu özelliğiyle *fons juris*'dir, yasa koyucu ve yasa uygulayıcı olarak evrenin Tanrısının uyruğudur. Gerçekten de her hükümdar yeminle "dünyanın bütün hükümdarlarının mutlak efendisi" Tanrı'ya bağlıdır. "Adalet yasanın amacıysa ve yasa hükümdarın eseriyse, hükümdar Tanrı'nın gölgesidir; ve aynı nedenlerle hükümdarın yasasının Tanrı'nın yasasının modeline göre oluşturulması gerekir" (I, VIII, s. 161).

Bodin'in önerdiği egemenlik kuramının modern devletin doğuş sözleşmesi olduğu sık sık dile getirilmiştir. Gerçekten de, Bodin'den sonraki siyaset felsefecilerinin egemenlik kavramında siyasal toplumun ya da devletin özünü buldukları kesinlikle doğrudur. Ama bu bağlamda Bodin'in sadece "modernliği"ni dikkate almak yanlış olur: çünkü Bodin çözümlemesini hem sadece olayları anlatan tarihten hem de düşünce tarihinden aldığı yığınla örneğe dayandırır ve böylece geleneğe bağlı olduğunu gösterir, ayrıca ve özellikle Bodin siyasal görüşleri bağlamında sürekli doğalcı bir metafiziği referans gösterir, egemenliğin birliğini kozmik armonilerle ilişkilendirir. Siyaset, ona göre, ancak Tanrı'nın istediği Doğanın Cumhuriyetlerin modeli olduğu evrensel alanda kavranabilir. Bu neden-

le "düzen içinde olan cumhuriyetler"in anahtarı olağanüstü erdemi *philosophia perennis*'de yatan "uyumlu bir adalet" fikrindedir.

"Düzen içinde olan cumhuriyet"te adalet

Bodin 1566 tarihli *Methodus*'te Aristoteles gibi adalet kavramını sorgulamıştır. Hukuksal sanat olarak hakkın gerektirdiği doğruluk üstünde durarak özellikle aritmetik bir eşitlikte ifadesini bulan bir *düzenleyici adalet* ve bir de dağıtıcı özelliği geometrik bir oran ya da *analogia* (*a/b=c/d*) ile yansıyan dağıtıcı *adalet* ayırt eder. Ama Bodin Aristotelesçi dikotomiye siyasal bir anlam verir. Ona göre aritmetik tipte bir adalete dayanan yönetim *gerçek anlamda* herkesin eşitliğini arzu eder. Her bireyin durumunu ötekilerin durumuna göre özdeş nedenlere dayandırır (*a=b=c=d=...=x*), eşitlikçiliğinde *demokratik* ya da halkçıdır. Geometrik tipte bir adalete dayanan ve nimetlerin dağılımını oransal yani analojik gerekçelere dayandıran bir yönetim kesinlikle elitist ya da *aristokratik*'tir. Birincisi özel çıkarları gözetir-ve Platon bireycilikte Atina demokrasisinin tohumunu gördüğünü söylerken gerçeği dile getiriyordu. İkincisi ise insanların hak ettikleri şeyi almalarını gözetir ve bu kez en iyi anayasanın varlıkların kozmolojik hiyerarşisini yansıtan anayasa olduğunu söyleyen Aristoteles haklıdır. Bununla birlikte Bodin Platon ve Aristoteles'teki bağışlanmaz bir eksikliğe dikkat çeker: "Her ikisi de armonik oranı unutmuşlardır [...] oysa en güzeli budur ve dolayısıyla en iyi yönetim ilkesi olarak düşünülmelidir." Oysa ne eşitleyici demokrasilerin tekbiçimliliği-Makyavel'in övdüğü Titus-Livius Cumhuriyeti-ne de elitist aristokrasilerin ayrımcılıkları-Aristoteles'e göre *Politeia*, Ksenofon ya da Seneca- "iyi bir yönetim" oluşturamazlar. Egemenlik çözümlemesinin gösterdiği gibi Bodin'e göre iyi bir yönetim genelin ve özelin "iç içeliği"ni ("diyalektik" dememiz gerekirdi buna) gerektirir: iyi bir yönetimde herkes kamu yararından *hakkını almalıdır* - bu da uyumlu adalet denen üçüncü bir adalet anlayışını gerektirir.

Bu ilginç adalet kavramının özelliği aritmoloji, müzikoloji ve politoloji terimleriyle açıklanır. Bu sorun bağlamında, Pythagoras'çılığın mirasçısı olan ve aritmetiği ve müziği olağanüstü bir biçimde siyasete bağlayan Platon Bodin'in üstadıdır.

Bodin'e göre uyumlu adalet müzikoloji terimleriyle yani diatonik gam'a göre açıklanır. Bodin bu noktada Platon'un *Devlet*'te (616 *c*-617*c*) anlattığı Er mitini hatırlar; nedeni kesinlikle Yunanlı filozofun insanların ahlaksal yazgısını dünyanın fizik düzenine bağlayan eskatolojik kaygı değildir, bu bağlamda Bodin'i ilgilendiren müzikal anlamda armoninin cosmos'u karakterize etmesi ve Platon'un bu müzikal armoniyi matematik diliyle ifade etmesidir. Gerçekten de Platon'a göre dünyaların uyumu müzikal bir ölçü gibi uyumludur: sekiz nota-bir oktav-uyumlu bir birliktelik oluşturur ve üç Cehennem tanrıçası şarkısı cevap verir buna: anneleri Gereklilik'in etrafında oturan Clotho şimdi'nin, Atropos geleceğin ve Lactesis de geçmişin şarkısını söyler. Bodin ayrıca *Timaios*'u da anımsar: burada dünya sisteminin genel düzeni daha karmaşıktır çünkü *Ben*'in çemberi, *Ötekı*'nin çemberi ve *Zaman*'ın tam sayısı güçlerini birleştirirler ve ayrıca Platon astronomiye biyolojik ve psikolojik bir karakter verir. Ama Bodin özellikle Platon'un, matematikçi Eudoksos'un ders verdiği Akademi anlayışına çok uygun olan temel eğilimiyle ilgilidir: duyulur dünyadan *irrasyonel olanı kaldırmak* ve buraya matematik aracılığıyla *rasyonelliği* sokmak. Bu bağlamda Bodin'in özellikle önemsediği şey *Timaios*'un müzikal-geometrik sembolizminin, dünyaların müziğinin çınladığı evrenin genel planını figür ve sayılarla yansıtmasıdır. Platon *Devlet*'te şöyle der: "bir tavla oyuncusuna benzeyen" "evrenin kralı" gerçek eşitliği sağlar, herkesi herkese eşit kılan Atina demokrasisindeki demokrasi değildir bu; yüksek bir eşitliktir: *Gorgias*'ın dediği gibi (506c) bir oran eşitliğidir bu ve her bireyi Bütün içindeki yerine koyan ve yetkinliğini derecelendiren bir eşitlik. Bu yüksek eşitliği yüceltmek dünyanın şarkısını dinletmektir.

Ve işte bir çark: sayı ve müzik harikulade bir birliğe damgalarını vururlar. Bodin *Parmenides* ya da *Theaitetos*'taki sayı metafiziğinin gelişmelerini izleyebilecek kadar filozof değildir. Ama Platon'a göre orantı ve uyumu düzenleyen sınırın *(peras)* ve sınırsızlığın *(apeiron)* ince oyunları üstünde durmaksızın, sadece Sitelerin büyüklüğünü ve çöküşünü açıklayan nümerolojik ve müzikolojik perspektifler değildir onu çeken ve özellikle sayılar üstündeki spekülasyon olgusuyla, uyumun gizemlerini keşfederken ve dün-

yaların müziğini yinelerken sayılar üstündeki spekülasyon olgusuyla cumhuriyete doğru bir kurumsal örgütlenme vermenin en güvenilir aracıdır. Bu noktada *Six Livres de la République* (s. 1056) adlı yapıtında önemini vurguladığı "düğün sayısı" çıkar karşısına. Bu olağanüstü sayı-asal sayıların 7'ye kadar birbirleriyle çarpılmasıyla elde edilir-dünyaların evrensel müziğini düzenleyen ilişkilerin ve ritimlerin gizemini içerir; sonuç olarak Sitenin (nüfus, geçim koşulları, arazi, aileler) ve bir Anayasayla örgütlenmesinin somut unsurları arasında olası en iyi nümerik ilişkiyi de belirtir. Dolayısıyla yasa koyucu matematikçi olunca siyasetin "krallık sanatı" Sitenin unsurları arasında evlilik ilişkisini-en güzel armoni-düzenleyen yüksek metretiği uygulamaya koyar. *Politika*'nın "krallık dokumacısı" "bunları birbirine bağlar ve örerek iç içe geçirir" ve böylelikle Sitede *cosmos* düğünlerini, dünyanın armonisini ya da ilahisini yeniden üretmeye çalışır.

Tarentum'lu Arkhytas Pythagoras'çılığıyla yoğrulmuş Platon'un aşkın matematikçiliği Bodin'e iki adaletin Aristotelesçi dikotomisini aşma olanağı verir. Bu durumda aritmozofinin ve müzikolojinin bireşimci şemasına göre düşündüğü armonik adalet tümüyle siyasal anlama bürünür. *Methodus*'te büyük olasılıkla Boetius etkisiyle yazılmış son derece ilginç iki bölüm vardır. "Nasıl ki uyumsuz sayılar bunlara denk düşen sesler uyum oluşturamadığından ve kulağı rahatsız ederek birbirlerini kovduklarından, kulağa hoş gelmeyen kakışmalar oluştururlarsa, aynı şekilde Cumhuriyet de sayılar armonisi yok olduğunda ortadan kalkar (s. 387). Ve Bodin, aynı yapıtta daha sonra kendisine göre armonik orantıyı belirtirken şöyle der: "Geometrik, aritmetik ve armonik üç oranın Themis'in üç kızı, Eunomia (doğru yasalar), Dike (doğru) ve Dikaiosune (adalet) tarafından temsil edildiklerini sanıyorum; bunlar ikincisinin, kendisine sarılan iki kız kardeşini sıkı sıkı tutmasıyla uyumlu bir halde yürürler" (s. 423). Aynı imaj *La République*'te de (s. 1058) vardır.

Dolayısıyla armonik adalet karmadır: *Philebos*'un "mutlu karışımı". Ve şurası da ilginçtir ki Bodin, söz konusu kavramı daha da geliştirmek amacıyla *République*'te, siyaset için model ve normatif işlev figürü haline gelerek *leitmotiv* şeklinde ortaya çıkan müzikal kompozisyon diliyle konuşur. Gerçekten de senfoni eşit notalarla oluşurken-"inişi çıkışı ya da armonisi olmayan bir akkor"-armoni belirleyici ve vurgulu sesler arasındaki doğru ilişkilerden oluşmuştur. "Kimileri kalın kimileri tiz" zıt seslerin "doğru orantılı" olmaları gerekir. Oysa diatonik gam, derinlemesine terennüm edildiğinde her şey burada olup biter çünkü bu, oktav bağlamında (*Methodus*, s. 422) üçlü, dörtlü ve beşli armonileri aralarında eklemler. Ve devam ediyor Bodin: "oktav aralığının çok güçlü bir biçimde tüm akkorları içermesi gibi, bütün gücün tek ve aynı hükümdarın elinde toplanması ve yüksek devlet görevlilerine onun eline ulaştırılması gibi" (s. 423). Ve gene şöyle diyor: "armonik orantının özelliği, sayıların kendi paylarına sahip olmaları ve ters biçimde düzenlendiklerinde uyum sağlamaları sadece iktidarı belli belirsiz biçimde yüksek devlet görevlilerine delege eden monarşiye uygun düşer öyle ki bu yüksek devlet görevlileri, hiç kurumayan bir pınardan mutlak güç otoritesinin akması gibi hükümdarın ilk birliğine dönülünceye kadar sırasıyla astlarına emrederler ve üstlerine itaat ederler." Daha kestirme söyleyecek olursak *La République* şunu anlatır bize: "Tanrı dört asal sayıyı kraliyetin uyumlu olduğunu ve uyumlu biçimde yönetilmesi gerektiğini göstermek amacıyla uyumlu bir oranla düzenlemiştir" (s. 1056).

Sayılar ve diatonik gamı oluşturan ilişkiler örgütleyici ve oluşturucu kapasitelerini bu şekilde açığa çıkarırlar. Sayıların büyüklüğü ne kadar az olursa diatonik gam o kadar güçlüdür. Bu durumda BİR sayısı en önemli işlevini, paradigmatik ve doğurucu işlevini açığa çıkarır. BİR sayısıyla ifade edilen diatonik gamın belirgin özelliği *tek ve mutlak egemen gücün* simgesidir. *Cosmos*'daki gibi, çokluğa hükmeder, kaosun büyüklüğünü düzenler.

Siyasal kurum-Bodin'in hukuksal ölçütünün altını çizmesi çok ilginçtir-dolayısıyla, müzikal armoni gibi ya da Pythagoras ve Platon'a göre sayıların uyumlu ilişkisi gibi farklılıkların uyumunu gerçekleştirdiğinde doğru ya da "haklı"dır: herhangi bir uyum değil, uçların (oktav) kendilerini kavuşturan aracılarla birleştikleri olağanüstü uyum: Bodin'e göre armoniye inceliği veren uyumsuzluktur. Bu durumda Bodin için, Sitedeki yasa koyucunun işlevinin zıt güçleri dengelemek ve birbirleriyle uyumlu hale ge-

tirmek olduğunu söylemesi kolaydır: hükümdarlar ve uyrukları, efendiler ve köleler, iyiler ve kötüler, güçlüler ve zayıflar..., öyle ki Devlet bir koro oluşturur ve bu koroda geometrik benzerliğe göre doğru ile aritmetik özdeşliğe göre doğru, uyumlu bir karışım içinde uzlaşmış bulurlar kendilerini. Bu koro-Themis'in üç kızının korosu-güzelliğin ve barışın şarkısını söyler çünkü çok, karışık ya da uyumsuz olan her şeyi, kendi uyumu içinde birleştirir (*Methodus*, s. 412-413; *Rép.*, s. 608). Böylelikle güçlü cumhuriyet ne eşitlikçi özlemleriyle halkı ne de hiyerarşik talepleriyle soylu sınıfı ortadan kaldırır: tam tersine hükümdarın egemen ve tek otoritesi altında birleştirir onları.

Dolayısıyla şu açık ve kesindir ki iki adaletin iç içe geçmesi Bodin'e göre önemli bir siyasal kozdur: krallık monarşisinin savunulmasına (metafizik arka planda yer alan patetik bir savunma) imkân verir.

Bodin'in siyasal kuramının yansımalarını küçümsemek kesinlikle mümkün değildir. Bodin halk iktidarlarındaki ve aritmetik eşitlikten esinlenen yardımlaşmacı toplumlardaki yozlaşma tehlikesini sezmiştir. *Réponse à Monsieur de Malestroit* adlı metninde görülebileceği gibi aynı zamanda iktisatçıdır ve *Res publica* biçimlerinin değiş-tokuş ve sözleşme kurallarının geçerli olduğu tüccar toplumun çatısı üstüne oturtulamayacağını düşünür: siyasetin özü iktisata indirgenemez. Aynı zamanda seçmeci ve elitist bir dinamiğe göre hareket eden aristokratik rejimlerin bir tür Devlet içinde Devlet oluşturduklarını ve farklılıkların neden olduğu düzensizlikler nedeniyle bunların siyasal düzeni bozduklarını düşünür. Hükümdar onurlu görevleri soyluluk derecelerine göre dağıtmamalıdır çünkü bu durumda halkın payına sadece önemsiz, ufak tefek işler düşer. Dolayısıyla Bodin Cumhuriyette "soyluların ve halkın yavaş yavaş karıştırılmasını önerir" (s. 1054): yoksulun çıkarını gözlerken, zenginin onurunu araması, halktan birinin yoksul bir kızı alması, düğün yemeğinde "iki kavgalının barışması". Burada toplumsal uyum müzikal uyumun yansımasıdır: müzikte armoninin farklı notaların uyumundan, cosmos'da zıt hareketlerin uyumundan doğması gibi "Cumhuriyet iyilerden ve kötülerden, zenginlerden ve yoksullardan, akıllılardan ve delilerden, güçlülerden ve zayıflardan oluşmuştur, bunların tümünün ortalamasının bir karışımıdır" (s. 1060). Ve "bilge hükümdar uyruklarını birbirleri arasında uyumlu hale getirip, tümünü de kendisiyle uyumlu hale getirdiğinden" kargaşa içindeki bir Fransa'da adaletiyle (tabii ki "uyumlu olan") tiers état ve soyluları yüksek sivil devlet görevlilerinin otoritesi altında uzlaştırmayı başarabilecektir. Uyumlu adaletin hukuksal kozu siyasetti; siyasal kozu toplumsaldır: krallık monarşisi en şiddetli siyasal fırtına anında kapışan ve birbirlerini yok edeceklerini söyleyen toplumsal ve ekonomik unsurları yeni bir düzende uyumlu hale getirecektir.

Ama Bodin, bu pratik perspektiflerin ötesinde siyasetinin *siyasetüstü kökleşmesi* üstünde durur. Gerçekten de Cardin Le Bret'nin dediği gibi güçlü cumhuriyette egemenlik "geometrideki bir nokta gibi bölünmezdir". Bu düşüncede Pythagorasçı-Platoncu Bir olma temasının yansıması görülür: hukukta, siyasette, müzikte armoni *Six livres de la République*'te sözü edilen "tecavüz edilemeyen bakire" birliğin yer aldığı egemen ya da belirleyici notadan çıkar. Aynı şekilde mutlak ve tek olan Tanrı dünya için düzen ve güzellik ilkesidir, aynı şekilde Devlette "tek ve bölünmez" egemenlik düzen ve birlik ilkesidir. Tanrı nasıl evrende hüküm sürüyorsa, buna benzer birçok olay vardır: taşlar arasında elmas hüküm sürer, yıldızlar arasında güneş; karıncaların kraliçesi vardır, sürünün bir koçu olur; aile tek bir reisin otoritesine, Cumhuriyet de hükümdarın egemen otoritesine dayanır. Böylece hükümdar bölünme endişesi yaşamaz ve eseri olan sivil yasa ancak Tanrı'nın yasası model alınarak yapılabilir. Krallık monarşisi siyasette evrensel uyumu oluşturan üniter düzeni yansıtan Tek'in hüküm sürmesidir. *Siyaset* kavramı *ontolojik* cosmos kavramından ayrı olamaz.

Bodin'in tüm çözümlemeleri kesişir: siyasetin doğalcı bir özü vardır ve bu özü inkâr etmeye kalkışmak büyük bir hata olur. Buna şaşırmamak gerekir çünkü Bodin, *Methodus*'de aritmetiğin kızı müziğin, nasıl ve ne biçimde astrolojinin kız kardeşi olduğunu anlatıyordu. Dolayısıyla "İdeal cumhuriyet, *olması gerektiği gibi Doğayı taklit ederse* [olduğundan] başka türlü davranamayacaktır ve yönetenlerle yönetilenleri denge-

leyerek [...] güçlü bir temel oluşturacaktır". Sonuç olarak krallık kesin olarak Doğanın yasalarına uygun bir rejimdir: bir gemide birçok kaptan olamaz, bir arı kovanında birçok kraliçe olamaz, bir toplulukta da birçok lider olamaz. Ayrıca eğer krallık Cumhuriyeti Doğaya bir methiye ise onun egemen gücünün birliği bölünemez. Claude de Seyssel *Grant'Monarchie de France* adlı yapıtında yanılmıştır: egemenliği Taht ve parlamento arasında bölmek eşyanın tabiatına aykırıdır; bu ilke egemenliği dağıtır, bir araya getirmek ve birleştirmek yerine böler. Cumhuriyete sadece zarar verir. Nihayet Bodin, bir önceleme olarak, doğalcılığıyla Hobbes'ta Galileo ve Mersenne'in mirası olan siyasal yapaycılığın çılgınlıklarını mahkûm eder. Bodin, Kopernik'te, doğmakta olan bireyciliğin tehlikelerini görmüştür; bu bireycilik çözümleyici yöntemiyle Devlet otoritesini dağıtır ve yok eder. Kepler ve Mersenne de, Bodin'in, siyasetinin iskeleti yaptığı "uyumlu orantılar"a saldırmışlardır.

Bodin'e göre, Cumhuriyet hukuku her varlığın ya da varlık biçiminin "doğa merdiveni"nde yer aldığı doğalcı bir metafizikten kopmaz. Dünyanın uyumu ontolojik anlamla doludur; aynı şekilde Cumhuriyet de egemen gücüyle Tanrı'nın düzenlediği görkemli Doğanın anlam ve yapılarını yansıtır. Taşlardan cumhuriyetlere "uyumsuzluk uyuma güzellik verir". "Dünyanın zangoçları"nın çokseslilığı düzenli bir Cumhuriyeti Doğaya methiye yapan evrensel kuraldır.

● *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), çev. P. Mesnard, Jean BODIN, (*Œuvres philosophiques*, içinde, Paris, PUF, 1951. - *Les Paradoxes du Seigneur de Malestroit [...] avec la réponse de Jean Bodin*, 1568 (voir *La response de Jean Bodin à M. de Malestroit*, ed. Hauser, Paris, A. Colin, 1932). - *Six Livres de la République* (1576), Paris, Lyon ya da Cenevre'de gerçekleştirilen baskılar. - *Juris universi distributio* (1578), çev. P. Mesnard, (*Œuvres philosophiques* içinde, Paris, PUF, 1951; çeviri ve yorum S. Goyard-Fabre, L. Jerphagnon ve R. M. Rampelberg, *Exposé du droit universel*, Paris, PUF, 1985. - *De la démonomanie des sorciers* (1580) Paris, Gutenberg, 1979. - *Apologie de René Herpin pour la République de Jean Bodin* (1581). - *Sapientiae moralis epitome* (1588). - *Universae naturae theatrum* (1596). - *Paradoxon* (1596). - *Colloquium Heptaplomeres*, fac-similé, Stuttgart, 1966; ed. R. Chauviré, Paris, 1914; yeni baskı Cenevre, 1984.

► BAUDRILLART H., *Jean Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au XVI^e siècle*, Paris, 1853 (yeni baskı. Aalen, 1964). - BAYLE P., "Bodin", *Dictionnaire historique et critique*. - CARDASCIA G., "Machiavel et Jean Bodin", *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance*, 1943, 3, s. 129-148. - CHAUVIRÉ R., *Jean Bodin, auteur de la République*, Paris, 1914. - COTTRONEO G., *Bodin teorico della storia*, Napoli, 1966. - FRANKLIN J., *Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York/Londra 1963; *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, Univ. Press, 1973 (Fr. çev., Paris, PUF, 1993). - GOYARD-FABRE S., *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, 1989. - IMBODEN M., *Johannes Bodinus und die Souveränitätslehre*, Bâle, 1963. - ISNARDI-PARENTE M., trad. it. de *La République*, Turin, 1964. - MAGNARD P., "Jean Bodin ou l'harmonite dans la cité", *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, 1982, no. 2. - MESNARD P., *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* (1936), yeni baskı. Paris, Vrin, 1952. - MOREAU-REIBEL J., *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1933. - TENENTO A., *Stato: una idea, una logica*, Milano, 1987. - VASOLI C., "De Nicolas de Cues et Jean Pic de La Mirandole à Jean Bodin: trois colloques", *Actes d'Angers*. - Coll: *Actes du Colloque international Jean Bodin à Munich*, Münih, C. H. Beck, 1973. - *Actes du Colloque interdisciplinaire d'Angers*, 2 c. Presses Univ. d'Angers, 1985.

Simone GOYARD-FABRE
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Anayasa ve Anayasacılık; Cumhuriyet; Devletler Hukuku; Devlet ve Sivil Toplum; Egemenlik; Hobbes; Machiavelli; Monarşi; Mutlakiyetçilik; Platon; Siyasi İktisat.*

C

CEMAAT VE CEMAATÇİLİK ⇨ KOMÜNOTE VE KOMÜNOTARİZM

CEZA HUKUKU

"Ceza hukuku, hukuğun hangisi olursa olsun tüm dallarında bir yaptırım aracı olarak işlev gören iç kamu hukuğunun özel bir bölümüdür" (Ortolan, 1855). Her ne denli ceza hukuğunun, kamu hukuğu alanının bir parçasını oluşturması günümüzde doğal gibi görünse de bu bağlanmanın kökenleri ve tarihsel biçimleri sorunu hukukçular, tarihçiler, toplumbilimciler ve antropologlar arasında sonu gelmez tartışmaları beslemeye devam eder. Son derece yalın geleneksel bir şema, kişisel intikamdan kamusal yaptırıma ve tazminat niteliğindeki *poena*dan* "cezalandırıcı" cezaya geçişi betimlemekteydi; günümüzde zaman ve uzamda son derece değişkenlik gösteren iki sistemin bir araya getirilmesinin çeşitli biçimleri üzerinde durulması yeğlenmektedir -sürtüşmelerin çözümlenmesine ilişkin özel biçimlerin, devletin uyguladığı baskıcı adaletle birlikte uzun süre bir arada bulunmuş oldukları ve zaman zaman da hâlâ bir arada oldukları ne denli gerçek olsa da. Ceza alanının kamu yetkesince oluşturulması sorunu Devlet'in ortaya çıkışı ve büyümesine, dolayısıyla Devlet tanımına ilişkin sorunla sıkı sıkıya iç içedir. Burada cezalandırma hakkının kamu yetkesine bırakılmasını gerekçelendiren temel düşünce dizgelerinin anımsatılmasıyla yetinilecektir.

(*) Latince, "kan davası" - ç.n.

1) Yunanlılar bu sorunu, kan davasının yasallığı üzerine yaptıkları bir sorgulama aracılığıyla ele almışlardır. Platon'a göre Protagoras "kan davası hakkını" saçma olarak kınamıştır; çünkü, cinayet bir kez işlendiğinde "olup biten şeyin engellenmesi söz konusu olamaz" (*Protagoras*, 324 *b*). Yalnızca sitenin gelecekteki çıkarı göz önünde bulundurulur; bu da suçlunun zarar vermesini engellemeyi ve verilen ceza aracılığıyla başkalarını suçtan caydırmayı içerir. Bu, cezanın yalnızca önleyici nitelik taşıdığı anlamına gelmez. Platon, suçu oluşturan eylem bilinçsizce ya da ehil olmayan bir kimse tarafından yapılmış olsa bile suçun bir kir olduğunu ve bu bakımdan bir arındırmaya yönelik olması gerektiğini savunan eski düşünceyi benimsemeyi sürdürür (söz gelimi *Yasa*, 873 *d* -874 *a*: İnsan öldürmekten "suçlu" hayvan ya da cansız nesnenin cezalandırılması). Ama bütün suçlular ehliyetsiz kimseler değil midir? Ve eğer Sokrates'in öne sürdüğü gibi "kimse bilerek kötü olmaz"sa, (*Yasa*, 860 *e*) cezalandırma yasal bir şey olur mu? Kuşkusuz, diye yanıtlar Platon, adaletsizlik büyük ölçüde istem dışıdır; çünkü, bir tür ruh rahatsızlığından kaynaklanır. Dolayısıyla, olanak bulunduğu her keresinde bu rahatsızlığı tedavi etmeye çalışmalıdır: Burada, büyük bir geleceği olduğu düşünülen tıbbi ceza düşüncesi biçimlenir. Bu, yalnızca hastanın "tedavi edilemez", yasaların onu, ancak Sitenin çıkarıyla açıklanabilen dışarlayıcı bir ceza verebileceği durumunda söz konusudur (örneğin, *Yasa*, 854 *d*, 857 *b*, 942 *a*) Platon'un öğretisi Seneca tarafından ele alınacak ve şu özlü anlatıma indirgenecektir: "Nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccatur" (*De ira*, I, 16).

Tersine, Aristoteles kötülük yapanları cezalandırma hakkını Siteye, cüzi iradeyi ve dolayı-

sıyla bireysel sorumluluğu savunarak tanır: "Yasalara uymayanlar ve erdeme başkaldıranlar cezalanmalı ve bu yerine getirilmelidir; kesinlikle düzelmeyecek görüşü uyandıranların sürgün edilmesi gerekir." Ve yüreklendirilmekten başka bir gereksinimi olmayan erdemli kişiyi, "zevkinin peşinde koşmaktan başka bir şey yapmayan kötü"yle karşıtlaştırmak filozofun işidir; filozof bir "binek hayvanı" gibi davranışa hedef olacak ve cezalandırılacaktır" (*Ethika nikomakheia* ["Nikhomakhos'a Etik"], X, 9, 9-10). Böylece, Site, suçluya büyük suçunun karşılığı bir ceza vererek kendini savunur: Avrupa'da ceza yasamasına XVIII. yüzyıla değin esin kaynağını bu ara konum oluşturur. Ayrıca, temel sorumluluk ilkesini de gündeme getiren de yine Hıristiyanlıktır: Günah, dolayısıyla ceza isteme dayalı eylemlerdir. Ceza, yalnızca *ne peccetur* değil, aynı zamanda *quia peccatum est* yasallık içerir. Aziz Augustinus'a göre, ceza böylece bir arınma, günahın tehlikeye attığı dünya düzenini yeniden sağlamanın bir biçimidir. Buysa ceza hukukunun öteki işlevlerini dışarlamak: toplumu, "kötülere yönelik olan ve iyilerin huzurunu güvence altına alan bir terör uygulayarak" toplumu korumak, ama aynı zamanda suçluyu iyileştirmek, onu tedavi etmek, ona kurtuluşa ulaşabilmesinin kaygısını esinlemek (Ep. 153, 6, 16 ve 20). "Cezalandırılan suçlunun bu deneyimle doğru yolu bulması ya da başkalarının bu örnekten korkması için günaha karşı çıkmak ya da bunu cezalandırmak [...] suçsuzların görevidir" (*Civit. Dei.*, XIX, 16). Ama cezaların dağıtımı sivil yetkeye düşer; ve Augustinus, Aziz Paulus'u: "Non sine causa glaudium portat" (Rom., XIII, 4) tanık gösterir, *jus gladii*nin, Hükümdarın ellerinde ilahi bir vekaletten başka bir şey olmaması buradan kaynaklanır.

2) Orta Çağ'ın ilk dönemlerine damgasını vuran, Yasaya ilişkin olarak İncil'den alınan bir tanıma yapılan açık göndermle Augustinus'a ilişkin özellikler taşıyan, daha doğrusu Augustinusçu anlayıştır. Önceleri bu Yasaya boyun eğme olarak anlaşılan adalet krallık yetkesini tek başına doğrulayan Kurtuluş siyasasının öğelerinden ancak biridir. Davud ve Süleyman'la özdeşleştirilen *rex* (Sevillalı Isidoros'a göre *recte*yi yöneten kişi) her şeyden önce *minister Dei*'dir, dolayısıyla, Kutsal Kitap'ın gösterdiği ve piskoposların yorumladığı gibi ilahi Yasanın bakanıdır. Böylece, Adalet hukuku sözcüğün tam anlamıyla *stricto sensu* içerir: Törel yorumun aşırılığı ve tüzel düşüncenin yoksulluğu da buradan kaynaklanır. Doktrinin yenilenmesi burada da doğal olarak Aziz Tommaso'ya düşecektir. Hukuk ve adalet arasında Aristoteles'in yaptığı ayrımları yeniden ele alan Aquinolu, cezaların verilmesinde kamu yetkesinin baskısının yasallığını ve ayrıcalıklı yerini dolambaçsız bir biçimde dile getirir. Bununla birlikte, her ne denli cezanın bir yargıç tarafından verilmesi gerekirse de bu, ilkece, suçlamanın kendi yükümlülük alanına girdiği suçun kurbanının isteği üzerine gerçekleştirilir (*vindicatio*, katışıksız bir intikam olan *vindicta* değildir; suçla bozulan düzenin yeniden sağlanabilmesinin peşinde koşan kurbanın doğal bir tepkisidir); davacının olmaması durumunda, yargıç kendiliğinden harekete geçer; çünkü, "bütün toplumun düzenine özen göstermek" yargıca düşer (IIa, IIae, q. 67 *a* 3 ve q. 68 *a* 1). Hukuğu her şeyden önce bir dağıtım eylemi gibi gören Aristoteles'in öğretisine -Romalılar'ın sürdürdüğü *cuique suum* düşüncesi- bağlı kalan Aziz Tommaso, cezanın yargılanmasını bir *tributio poenae* biçiminde tanımlar: Her suçun cezası vardır ve bu yargılamadan kaynaklanan ceza, işlenen hatanın zorunlu bir karşılığı gibidir: Suçlu, *reus poenae*dir. Dolayısıyla ceza yargısı her şeyden önce, verme ve "karşı-verme" mantığına göre yer değiştirilebilir adaletten kaynaklanan bir karşılıklılık eylemidir. Yine de, ceza hukuku dağıtımcı adaletin üst yollarını, karşılıksız vermeyi, bir başka deyişle bağışlamayı izleyebilir: kurbanın haklarına ve kamu yararına saygı anlayışı içinde hükümdar, bir alacaklının alacağını ertelemesi gibi cezayı erteleyebilir. Böylece, adalet merhamet içinde gerçekleşir: "misericordia non tollit justiciam, sed est quaedam justiciae plenitudo" (*Ia*, q. 21 *a* 1). Üstelik, insanların bütün günahlarını cezalandırmak ilahi adaletin bir aracısı olmakla birlikte insan adaletinin bir parçası değildir: ceza hukuku alanına, ancak "ortak yaşamın yıkıcı" eylemleri girer. Daha genel olarak, ister istemez yetersiz kalan insan adaleti ancak, bütün kusurları düzelten ilahi adalet içinde bütünlenir (Villey, 1983). İkinci skolastik, temelde ödünleyici bir ceza hukuku düşüncesine bağlı kalır. Aynen, modern doğal hukuk denilen okulun kurucuları gibi:

"Doğanın kendisinin, adaletsiz değil de yasal olarak ilan ettiği şeyler arasında", der Grotius "kötülük yapanın bir kötülüğe katlanması gereği vardır; bu, felsefecilerin Rhadamante yasası diye adlandırdıkları çok eski bir yasadır". Bu düşünceyle, birçok felsefecinin yanısıra Domat'da, Leibniz'de ("olaylar arasındaki uyum bir doyumu, hatayı akla, onay verdiği istençli eylemin neden olduğu kötülükten sonra hissettiren bir hırs suçunu gerektirir) ve Kant'ta karşılaşılır (bkz. ileride).

3) Ceza hukukunun bakış açılarını baştan aşağı yenileyen kişi Hobbes'dur. Léviathan'ın herhangi bir ilahi ya da törel yasa karşısındaki kökten özerkliğini öne sürerek, cezadaki her türlü ödünleyici amacı yadsır ve ona yalnızca bütün toplumsal düzenekte olduğu gibi saf pratik bir yararcılık anlayışı yükler: "Ceza, kamu yetkesi tarafından, bu yetkenin yasanın çiğnenmesi olarak nitelendirilen bir eylemi gerçekleştiren kişiye yapılan kötülüktür; amacı da, bu eylem aracılığıyla insanların iradesini itaate elverişli kılmaktır" (Léviathan, XXVIII). Böylece ceza, tersinde olduğu gibi bir ödüllendirme, toplumsal koşullandırmanın basit bir aracıdır. Önce insan bedeni için önerilen duyular kuramını siyasi yapıya uygulayan Hobbes cezalar ve ödüller sistemi (*punishments and rewards*) içinde bir tür toplumsal sinir sistemi görür; bu sistem, siyasi bütünün parçası olan bireyleri, korkulan bir acı ya da peşinden koşulan bir haz doğrultusunda eyleme geçirir: bunlar siyaset sisteminin sinirleridir, "doğal beden içindeki rollerin aynılarını üstlenirler" (*Lév.*, Giriş). Kendisi için iyi ya da kötü olanı yalnızca siyaset sisteminin kendisi tanımlayabilir: "Suç, eylem ya da söz yoluyla yasanın yasakladığı şeyi yapmaya ya da buyurduğunu ortadan kaldırmaya dayanır", öyle ki "egemen yetkenin olmadığı yerde suç da olmaz" (*Lév.*, XXVII). Herşayden önce toplum çıkarı kavramı üstüne kurulu olan ceza hukuku ancak Devlet yasasıyla dile aktarılabilir.

Devlet yasası mı yoksa doğa yasası mı? Locke'a göre "masumun güvenliğini" çiğneyen suçlu bu olgu nedeniyle "sitenin dışında" kalır; bu durumda site de onu düşman olarak görebilir; hatta insan doğasının dışına itilebilir ve vahşi bir hayvan gibi toplumdan dışarlanma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir: "Doğanın temel yasasına göre [...] masumun güvenliğini birinci konuma yerleştirmek gerekir; size savaş açan adamı [...] bir kurdu ya da aslanı öldüğünüz gerekçenin aynısıyla yok edebilirsiniz: Çünkü bu türden insanlar aklın bağlarından kurtuldukları gibi yasanın bağlarından da kaçarlar; çünkü güç ve şiddet dışında hiçbir kural tanımazlar, dolayısıyla bunları bir av hayvanı, tehlikeli ve zararlı yaratıklar gibi görebiliriz" (*Deux traités*, II, s. 16). Bununla birlikte kötülük yapanları öldürmek, ancak herkesin iyiliği söz konusu olduğunda gereklidir; çünkü, doğal yasa bütün insanların "olabildiğince" korunmasını gerektirir; bu nedenle de, kölelik, daha yararlı olduğu için ölümden daha uygun bir ceza olabilir. Bu durum, suçlular için olduğu gibi adil bir savaşta esir alınan saldırganlar (ya da haksızlar) için de geçerlidir: Bunları öldürmek ya da esir etmeye hakkımız vardır, tutuklu da kendini öldürerek esaretten her an için kaçabilir (*a.g.y.*, II, s. 23). Suç, toplumsal barışın çiğnenmesidir: Bu düşünce Rousseau'da daha da belirgindir. Idam cezasını Rousseau şu sözcüklerle savunur: "Suçlu durumuna düşüldüğünde, bir katilin kurbanı olmamak için ölüm yoluna gidilebilir. Bu sözleşmede kendi yaşamını ortaya koymak bir yana, onu güvence altına almaktan başka bir şey düşünülmez, ve sözleşmeyi imzalayanlardan hiçbirinin bilerek kurban olması düşünülemez" (bu görüş Beccaria tarafından kabul edilmeyecektir, *Dei delitti e delle pene* ["Suçlar ve Cezalar"], XVII). Ve Jean-Jacques, 1793'te yasadışılığa ilişkin bütün Jacobenci yasamayı esinleyen şu çarpıcı tümceleri söyler: "Toplumsal hukuğu çiğneyen her suçlu, işlediği suçlar aracılığıyla vatanına karşı asi ve hain durumuna düşer, yasaları çiğneyerek yurdunun bireyi olmaktan çıkar ve hatta ona karşı savaşa girmiş olur. Bu durumda Devletin korunması kendisinin korunmasıyla farklılıklar sunmaya başlar; ikisinden birisinin yok olması gerekir" (*Contrat social* ["Toplumsal Sözleşme"], II, 5).

Eğer cezalandırmak gerekiyorsa, bu, adaleti - eskiden fizikötesi olan bu kavram saf pratik bir nitelik edinmektedir- tatmin etmek için değil, yalnızca toplum çıkarı bunu gerektiriyorsa yapılmalıdır. Ayrıca ödünleyici düşünce -*quia peccatum est* cezalandırmak-, bireysel sorumluluğu varsayar. Oysa Aydınlanma yanlılarına göre bu düşünce kuşkulu olmanın da ötesine geçer: Bu,

bir önceki yüzyılın duyarlılığının öyle ya da böyle giderek gerekirciliğe kaydığı dönemdir. Özgür irade yoktur. La Mettrie: "Nil nehri su taşkınları ve deniz de yol açtığı yıkımlar nedeniyle nasıl suçlanamazsa bizler de, ilkel davranışlarımızı yönlendiren duyguyu izlediğimizde suçlu olarak görülemeyiz", der. (*Système d'Épicure* ["Epicuros sistemi"], XLVIII). Diderot'ya göre "biri üne, öteki de alçaklığa giden selden genelde hiçbirimiz kurtulamayız" (*Rêve de d'Alembert* ["d'Alembert'in Düşü"], Pléiade Yay., 1951, s. 929). Ve bununla birlikte ceza yaptırımını yadsımak bir yana, gerekirciler tersine bunun toplumsal mutlak gereğini vurgularlar: "Suçlar için darağaçları, işkence masaları, her türlü cezalandırma araçları öngören [yasamacı], bir ev inşa ederken suların evin temelini bozmasını önlemek için bu binaya oluklar yerleştiren kişiden farklı bir davranış sergilememektedir" (d'Holbach, *Système de la nature*, I, 12). Demek ki toplum çıkarı, ceza hukukunun tek temeli ve ölçüsüdür: "Tüm insan eylemleri içinde yalnızca toplumu olumlu etkileyen eylemler doğru ve adil eylemlerdir; toplum çıkarını zedeleyenlerse ancak haksız eylemlerdir" (La Mettrie, *Discours prélim.* ["Önsöz"]). Diderot'nun şu gözlemi de buradan kaynaklanır:"Kötülük yapan kişinin cezalandırılması değil, ortadan kaldırılması gerekir" (29 Haziran 1756 tarihli Landonis'e mektup). Locke gibi Voltaire de kamu çıkarı konusundaki belirgin duygu aracılığıyla müebbet köleliği idam cezasına yeğler: "Yaşamının her gününü bir yöreyi su taşkınlarından korumaya ya da kanallar açmaya... ya da hastalık saçan bataklıkları kurutmaya adamış bir insan Devlete demirden bir zincirin ucunda bir idam sehpasında sallanan iskeletten daha yararlı olur" (*Prix de la justice...* ["Adaletin Bedeli"], *Bibl. philos.*, V, 20-21). Adaletin, yararlı olan adına genel bir biçimde dışarlanması konusunda, Beccaria kuşkusuz geride kalmaz. Ceza hukukunu ancak toplumsal gereklilik açısından ele alarak dış, daha açık bir söyleyişle özdeksel öğelerin çiğnenmesi konusunu gündeme getirir: "Suçların tek ölçütü, suçlunun niyeti değil [...] ulusa yapılan haksızlıktır"; bu niyet göz önünde bulundurulsaydı, "her yurttaş için özel bir yasa hazırlamak yetmez, her suç için de yeni bir yasa çıkarmak gerekirdi" (*Délits...*, VII). Ceza hukukuna ilişkin salt yararcı ve dolayısıyla alabildiğine yoksullaştırılmış olan bu görüş, hem suçların tanımını hem de cezalar basamağını belirler. "Cezaların amacı, ne işkence etmek ve duyarlı bir varlığa acı çektirmek ne de daha önceden işlenmiş bir suçun oluşmasını engellemektir"; amaç, suçluyu yeni zararlar vermekten alıkoymak ve başkalarını da benzeri suçları işlemekten caydırmaktır. Dolayısıyla "insanların aklında en etkin ve en kalıcı ve suçlunun bedeninde ölümcül olmayan etkiyi yapabilecek" (*Délits...*, XII) cezaları seçmek yeterlidir. Bu cezalar olabildiğince titiz biçimde saptanmalıdır: "Bir cezanın beklenen etkiyi yaratabilmesi için, suçtan kaynaklanan avantajın önüne geçmesi yeterlidir" (XVII). Hobbes da ceza yasamacısına "yasayı çiğnemenin avantajı ve cezanın neden olduğu olumsuz durum" (*Lév.*, XXVIII) arasında karşılaştırmayı önerir. Locke da şöyle söyler: "Her suç, işleyenin kötü bir şey yaptığı izlenimi uyandırabilecek denli önemli ve ciddi bir cezayı gerektirmelidir" (*Two Treatises of Government*, II, s. 12). Ama, "ceza aritmetiği"ni en yetkin düzeye taşıyan kişi Bentham olmuştur. Tüccar burjuvazisinin değerlerinin olağanüstü yansısı olan Benthamcı ceza hukuku bir muhasebe hukukudur; *Homo delinquens*, *homo oeconomicus*un patolojik bir değişkesinden başka bir şey değildir, bir muhasebecidir "Her birey, farkında olmaksızın cezalar ve hazlar arasında yapılmış bir muhasebe uyarınca kendi kendini yönetir [...]. [Demek ki], cezanın verdiği acı suçun getirdiği kazancın ötesine gitmelidir. Suçun kazancının on sterline eşdeğerli olduğunu varsayalım, cezalandırılma şansının ikide bir olduğunu varsayalım; cezayı, suçun kazancıyla eşdeğerli kılmak için yirmi sterline yükseltmek gerekir" (*Théorie des peines légales* ["Yasada Öngörülen Cezalar Kuramı"], 1775). 1810 Fransız Ceza Yasası'na da neredeyse hiçbir karışıklık olmaksızın bu anlayış yansıyacaktır.

4) Bununla birlikte, Devrimin hemen ertesinde yararcı amaçlı cezalandırma tepkilere yol açmıştı. Leibniz'in, Locke karşısında ödünleyici adalet düşüncesini savunmuş olması gibi, Kant da Aydınlanma'nın özdekçiliğine, sözleşmeci ve yararcı anlayışına başkaldırır. Kantçı devlet, ne doğadan ne de herhangi bir sözleşmeden kaynaklanan özerk bir tüzel yapıdır: Devletçi *jus puniendi* ancak usçul yasadan kaynaklanır; bu,

yasanın her çiğnenişinde bir ceza vermeyi gerektirir. Bu, ancak ödünleyici değeriyle geçerlik kazanır ve hiçbir toplumsal ya da cezalandırıcı amacı olmaz; eğer durum böyle olsaydı, ceza ister istemez değişken ve belirsiz, dolayısıyla adaletsiz bir biçime bürünürdü. Cezanın tek ölçütü suçtur: "punitur quia peccatum est". Dolayısıyla ceza, Kant'a göre Devlet'in sorumluluk alanına giren basit bir usçul zorunluluktur; geçerliğini kendi içinde bulur ve başka bir amaç yüklenemez; yoksa yozlaşır; ceza hukukunu iyilikle düzeltmek, özellikle sözkonusu değildir... "Sivil toplum çözülmek durumunda kalsa bile", diye belirtir Kant, "söz gelimi bir ada halkı ayrılmaya karar verse [...], toplumun herbir bireyinin eylemlerinin değerini anlayabilmesi ve akıtılan kanın cezalandırma ile hiçbir ilgisi olmayan halkın üzerine bulaşmaması için tutukevinde kalan en son suçlunun daha önceden idam edilmesi gerekirdi; yoksa halk kamu adaletinin bu şiddet uygulamasının işbirlikçisi olarak görülürdü" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ["Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi"], I, *Kritik der Urteilskraft* ["Yargı Gücünün eleştirisi"], saptama E: "Cezalandırma ve Bağışlama Hukuku Üzerine").

Devrim'den bu yana kamu hukuku üzerine yapılan tartışmaların ardı arkası kesilmemiş, eski doktrinlere yeni giysiler giydirilerek defalarca ortaya sürülmüştür. Kant'a karşılık olarak Fichte, Beccaria'yı savunur (İtalyan markiye, hiçbir zaman ulaşamadığı bir derinlik de kazandırarak!), Joseph de Maistre ceza adaletini tanrıbilimsel bir bakış açısına oturtur. Daha sonra, Aydınlanma gerekirciliğinin kalıtçıları olarak İtalyan kriminologlar: Lombroso, Ferri, Garofalo ortaya çıkar. Birincisine göre suçlu, anadan doğma bir kaçıktır (*L'uomo delinquente* ["Suçlu İnsan"], 1876); ötekilere göreyse suçlu daha karmaşık belirlenimlerin: fizyolojisinin, ama aynı zamanda fizik çevrenin ve toplumsal bağlamın ürünüdür. Sonuç olarak, gerek ondan kurtulmak (Lombroso'ya göre "doğuştan suçlu"nun tedavisi yoktur), gerekse "suç doğurucu" etmenleri azaltarak toplumsal çevrenin düzenlenmesi yoluyla yeniden eğitilmesi sözkonusudur. Ferri, *Suç Sosyolojisi*'nde (1892) yalnızca dışarlamaya dayalı yoldan daha olumlu olan bu ikinci yolu benimser. Ama, "tehlikesini" yok etmek ya da azaltmak üzere suçluyu tedavi etmek, XVIII. yüzyıl reformcularının önerdiği ceza meşruiyetçiliğini (1791 Fransız Ceza yasasıyla ödünsüz bir biçimde, 1810 Ceza yasasıyla daha esnek biçimde kabul edilen meşruiyetçilik) yadsımak anlamına gelir: Dolayısıyla bu düşünce, "cezanın bireyselleştirilmesi" (1898'de R. Saleilles'in yayınladığı kitabın başlığı) aracılığıyla yeniden gündeme gelir - Krallık Yönetiminde olduğu gibi suçlunun sorumluluğunu ve suçunun ağırlığını ölçmek için değil, yeniden eğitim ve güvenlik önlemlerini her özel duruma uyarlayarak olabilecek en etkin düzeye: salt toplumsal savunma hedefine yükseltmek için.

"Ödünleyici" savlar Atlas Okyanusu'nun öteki yakasına yeni ortaya çıkmış olsa da, XX. yüzyılda toplumsal savunma düşüncesi doktrinin büyük bir bölümüne esin kaynağı olur (A. von Hirsh, 1976). Fransa'da her ne denli *quia peccatum* toplumsal sistemin içinde güçlü bir biçimde yerleşmiş olsa bile, resmi söyleme her dönemden daha fazla esin kaynağı olan *ne peccetur*dur. Demek ki ceza hukuku her şeyden önce önleme amaçlıdır (M. Ancel, 1954). Oysa, her ne denli Ceza yasasının yaratıcılarının gözdesi olan genel önlem özel, daha açık bir söyleyişle bireyselleşmiş önlemle ikiye katlanmış olsa da, her ikisi de uygulamada cezaevinden geçer. Giderek daha fazla beslenen ve cezaevi gerçeği büyük ideal ilkelerden uzaklaştığı oranda büyüyen bir cezaevi söylemi buradan kaynaklanır. Cezaevinin büyük bir "tedavi edici" ceza olduğunu Yeniler birbirleriyle yarışırcasına öne sürerler; bunun için de, Benedikten Mabillon'un, 1690'da *Réflexions sur les prisons des ordres religieux*'de ("Dinsel Tarikatlerin Hapishaneleri Üzerine Düşünceler") benimsenmiş ceza sisteminin iyileştirilmesini önermek için sergilediği düşüncelerini alırlar. Artık her ne denli tutukludan Tanrı'yla barışması istenmemekteyse de, yine de kendini düzeltmesi ve "yeniden toplumsallaşması" önerilmektedir: ceza mı, laikleştirilmiş cezaevi mi (Merle, 1985)? Bununla birlikte kimileri de resmi söylem içinde ikiyüzlülükten başka bir şey görmemektedir: devrimci, ardından cumhuriyetçi cezaevi, XVII. yüzyılda başlamış olan toplumdışıların "büyük gözaltı"nın çok daha sistematik ve çağdaş biçimden başka bir şey olmayacaktır (Foucault, 1975). Gerçekten de, cezaevinin suç doğurucu niteliği üzerine hiçbir kuşku yoktur. Peki öyleyse nasıl cezalan-

dırmak gerekir? ve öncelikle de neden cezalandırmak gerekir (M. Cusson, 1987)? Bu pek yeni olmayan soruya verilen aşırı yanıtlar yenidir; örneğin Devletin ceza hukukunun tamamen dışında tutulması (L. Hulsman ve J. Bernat de Célis, 1982) -en azından açıkça dile getirilmiş olması gibi bir erdem taşıyan sav. Öteki sistemler daha karmaşıktır; bu karmaşa da bazen kararlı bir "seçmecilik" görünümü altında ortaya çıkar. Kendi doktrinini açıkça dile getirerek -ve tartışmayı gündemden düşürmeksizin- kaçınılmaz olan açıklığa katkıda bulunmak Devletin kendisine düşmez mi?

● ANCEL M., *La Défense sociale nouvelle. Un mouvement de politique criminelle humaniste*, Paris, 1954. - BONGERT Y., "Le juste et l'utile dans la doctrine pénale de l'Ancien Régime", *Arch. de philos. du droit*, 1982, 291 ve dvm. - CARBASSE J.-M., *Introduction historique au droit pénal*, Paris, PUF, 1990. - CUSSON M., *Pourquoi punir?*, Paris, 1987. - FOUCAULT M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975. -HULSMAN L. & BERNAT DE CELIS J., *Peines perdues. Le système pénal en question*, Paris, 1982. - MERLE R., *La Pénitence et la peine*, Paris, 1985. - PRADEL J., *Histoire des doctrines pénales*, Paris, PUF, 1989; *Rétribution et justice pénale*, Trav. Univ. Paris II, 1983. - VILLEY M., "Des délits et peines dans la philosophie du droit naturel classique", *Arch. de philos. du droit*, 1983, 181 ve dvm.. - VON HIRSH, *Doing Justice. The Choice of Punishments*, New York, 1976. - Hobbes'un metni F. Tricaud'nun (Paris, Sirey, 1983) ve Kant'ın metni Philomenko'nun (Paris, Vrin, 1979) çevirisinde anılmıştır.

Jean-Marie CARBASSE
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Yararcılık; Yargıç.*

CİCERO, İ.Ö. 106 - 43

Roma'da erdem siyasaldı. "Vatan için ölmek hoş ve güzel", vatana hizmet etmek ve onu yönetmek büyüklüktür sözleri herkesçe doğru olarak kabul edilmekteydi. Kendinden öncekiler gibi Cicero da kendini iktidar tutkusuna adamıştı; ve eğer, Hercules gibi iki yoldan birini seçmek zorunda olsaydı, hukukçu ya da filozof olma seçenekleri arasından vazgeçeceği yol ikincisi olurdu. Tüm yaşamı boyunca, düşünce adamı olma amacını ve incelemelerini, sitenin üzerinde dolaşan kara bulutlarla uğraşmak için feda etmeye hazır oldu. Ancak, asıl amacı başkaydı: Ne onu sitenin işlerinin dışında bırakacak olan gözlemcilik, ne de iktidarın arınmış ve karmaşık bir uygulamasıydı istediği. Cicero, her ikisi de birbirine hizmet eden ve birbirine yol gösteren incelemenin ve siyasetin birleşmesini övüyordu: nasıl ki bilge kişi "kendi için gerekli olmayacağını düşünerek, bilmediği tüm bilgileri hiçbir biçimde bir kenara bırakmayacaksa" (*De Re publica [De Rep.]*, I, 6, 11), aynı biçimde eylem adamı da kuramsal işleyişe kendini alıştırmalıdır. Cicero, onca inandığı aynı bütünsel yaşam tasarısını, dönemlere göre farklı biçimlerde dile getirmiştir: bilmek ve yapabilmek, felsefe ve siyaset: *otium cum dignitate*. Bu bütünsel yaşam tasarısı Cicero'nun siyasal ilkelerinden ilki ve başarıyla gerçekleştirdiklerinden biridir. En büyük davaların avukatı olan Roma vatandaşı bu devlet adamı yüce yargıçlığı kazanmış, Kilikia eyaleti valisi, felsefenin ve retoriğin savunucusu olmuş ve bu iki alanda birçok inceleme yazmıştır. Yazmak da bir edimdir: Cicero bunu keşfediyor ve kanıtlıyordu.

Bir Romalı için, felsefe Yunan kökenliydi. Cicero, Aristoteles'e, yapıtlarının başlıklarını ödünç aldığı Platon'a, ve stoacılara sürekli olarak gönderme yapıyordu; onların sorunsallarıyla ve çekişmeleriyle besleniyor, kimi zaman da Latin okurlar için onlardan çeviriler yapıyordu. Aslında, onun yapıtını alıntılarla sınırlamak ve her tümcesinde şu ya da bu okulun kesin etkisini aramak ona ihanet etmek olacaktır; doğrusu bu sorun yerinde görünmüyor. Cicero'nun felsefesi, bir önceki kuşak tarafından belirlenmiş, Romalılara özgü sorulardan kaynaklanıyor. Kuşkusuz Yunanların da sorumluluk payı olmuştur; İ.Ö. 155'deki filozoflar topluluğu, ve Akademili Karneades'in adalet ve adaletsizlik üzerine yaptığı utanç verici konuşma Romalıların tüm inançlarını sarsmaya yetmiştir; ve tıpkı bir şok dalgası gibi Roma'da devletin, kurumların ve yasaların kökeni, adaletin ve hükümdarlığın tanımı üzerine tarihsel ve hukuksal bir tartışma başladı ve sürdü. Ancak daha sonra, bu tartışma büyüdü ve Romalı olma özelliği kazandı: Bu tartışma, toplum üzerinde kalıcı bir düşünceyi besleyen, yerinden oynatılması tüm değerleri ve kuralları,

bilgileri ve uygulamaları altüst etmiş olan, bu site normunu, *mos*'u, gelenek krizine yol açan ve aynı zamanda onu yansıtan, geniş bir yazının doğmasına yol açmıştı. Cicero da bu sorgulamaları miras olarak alıyor ve öncü yapıtlardan esinleniyor. Daha özgün bir yöntemle ve keşfi daha ileri götürerek, Roma'da siyaset felsefesini yaratıyor; ve Platon'un aksine, bu siyaset felsefesinin bir ütopya değil de, krizde olan sitesine hemen uygulanabilir olmasını istiyor.

İ.Ö. 106'da doğan ve İ.Ö. 43'te ölen Cicero, gerçekten de Roma tarihinin en kritik dönemlerinden birine tanık olacaktır: Sylla'nın diktatörlüğü, Katilina'nın komplosunu izleyen, 50'li yılların kargaşası, Pompeius ve Sezar'ın, daha sonra Oktavius ve Antonius'un rekabetleri. Siyasal düşüncesi, kamunun duyduğu rahatsızlıklara ivedilikle çareler bulmak ve bir *renovatio* önermek üzerine kuruluydu: gelenekleri ve otoriteyi, Devlet'i ve sitenin yönetimini gözden geçirmek ve o zamanlarda yapıldığı gibi, eski uygulamaları akıl yoluna sokmak ve bu uygulamalara yeni temeller bulmak sözkonusuydu.

De Re publica (Cumhuriyet Üzerine) 55 ve 51 yılları arasında, Cicero Kilikya'ya gitmeden önce yazılıp basılmıştı. Günümüze parçalar halinde ulaşan, altı kitabında Cicero, İ.Ö. 129 yılına yerleştirdiği bir diyalog düşler: Scipio, Emilianus ve arkadaşları Laelius, Tuberon ve Philius, yurttaşlığın ve yönetim biçiminin nasıl en iyi biçimde olacağını tartışırlarken, Roma tarihini de ilkçağlarından başlayarak yeniden oluştururlar: böylece tarih, arkeoloji ve hukuk, felsefenin perspektifinde birleşmiş olurlar; *Scipio'nun Düşü* başlıklı VI. kitapta, devlet adamları için bir kurtarma öğretisi önerilir. 51 yılında yazılmaya başlanan ancak tamamlanamayan ve Cicero, kardeşi Quintus ve arkadaşı Atticus arasında geçen bir diyalog biçiminde yazılmış olan *De Legibus*'dan (Yasalar Üzerine), günümüze 3 kitap ulaşmıştır: tartışma, hukukun ilkeleri üzerine başlar ve doğal hukukun keşfedilmesini sağlar; ardından, dinsel kurumlar (II. kitap) ve kamu güçlerinin düzenlenmesi (III. Kitap) biçiminde iki kanadı da içeren yasama tasarısıyla sürer; öteki kitaplarda da tüzel düzenlemeler ve vatandaşların törel eğitimi gibi konuların işlendiği sanılıyor. Bu iki yapıtın yanısıra, İ.Ö. 55'te yazılmış olan *De oratore* (Konuşma Sanatı Üzerine) kitabı, ideal siyaset adamını iyi konuşmacı olarak tanıtıyor ve siyasette kusursuz konuşma ilkelerini tanımlıyor; son olarak İ.Ö. 44 tarihli *De officiis* (Görevler Üzerine), kusursuz yurttaş için bir tür ahlak ve toplum kuralları öneriyor. Cicero'nun, felsefe uğraşı başka kitapları da içerir (*De finibus, De natura deorum, Tusculanes...*) ancak bunlar siyaset felsefesiyle tam olarak ilgili değillerdir.

Devletin ve hukukun kökeni

Cicero'nun düşüncesi kaynağını böylece bir *renovatio* isteğinden alır: istikrarın ve sürekliliğin güvencesi olan bir hukuk devleti yaratmak dışında, kargaşaya nasıl bir çözüm bulunabilir? Bunun için hukukun ilkelerini araştırmak gerekir: "hukuk bilgisine ne preator'un kararnamesinden ne de XII Buyruk yasalarından ulaşılabilir; yalnızca felsefenin yüreğine inmek gerekir. Çünkü açıklamamız gereken hukukun doğasıdır ve bunu insanın doğasında aramamız gerekir" (*De leg.*, I, 17). Bu arayışın sonunda Cicero, ne kralları ne gelenekleri ne halkı bulur; yalnızca egemen ve evrensel olan Aklı, doğal yasayı, *summa Lex*'i bulur. İyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışı ayırt etmenin tek ölçütü budur: "Yasa, iyiyi emreden, aksini yasaklayan, tanrısal iradeden alınmış (çıkarılmış) doğru akıldan başka bir şey değildir." Eskilere göre sitenin yüce normu olan *mos*, gerçeğin ondan başlayarak düzenlenebileceği evrensel bir ilkeye dönüşen *ratio, natura, (naturae norma)*'ya bırakır yerini: bundan böyle, yasa koyucunun görevi, genel ve özel arasındaki uyum kuralına göre, doğal yasanın belli bir topluma uygulanması olacaktır; pozitif bilimler de doğal yasanın bir sonucu olarak oluşacaklar. Aristoteles'in deyimiyle (*Politika*, 1268 *b* = II, 8, 18), uzlaşma yoluyla kabul edilen doğruyu değil, doğa gereği doğru olanı aramalıyız. Böylece, Us iyinin ve doğrunun temelini atar; ayrıca, insanın tanrısal yanını ve toplumsallığını da tanımlar.

Gerçekten de, Cicero için toplum doğaldı. İnsanların yalıtılmış ve yabanıl olarak yaşadıkları sözde doğal bir duruma son verecek bir toplumsal sözleşme düşüncesine hiç gerek yoktur. Doğal durum, toplumsal insanın durumudur, adalet de (o da doğaldır) toplumun temelini oluşturur ve en mükemmel toplumsal erdemdir: "İnsanların bir araya gelmesinin ilk nedeni zayıflıklarından (*imbecillitas*) öte, bir tür doğal toplumsallaşmadır (*naturalis congregatio*)" (*De Rep.*, I,

25, 3). Önce bir topluluk oluşturmak üzere tasarlanmış olan insanlara, böylece toplum ve hukuk birlikte ve doğal olarak verilmiş oldu.

Genel ve felsefi bakış açısı işte böyledir. Ancak yasanın adil, devleti tanımlayan bu birliğin en iyi, Doğanın düzenine en uygun olması için, herkesin katılımını, *consensus*'u, elde etmek gerekir. "Devlet, halka aittir, diye yazar. - *res publica est res populi*"; ve "halktan anlamamız gereken, aynı haklarla katılım ve ortak çıkarlar üzerine kurulu bir insanlar topluluğudur ["coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus"] (*De Rep.*, I, 25, 1). Bir anlaşma, bir "sözleşme" olarak tanımlayabileceğimiz bu *consensus*'un doğal durumda olan insanın zayıflığının gerekli kıldığı, Epikurosçuların paktıyla bir ilgisi bulunmamaktadır. Cicero için, *iuris consensus* hukuk üzerine bir anlaşma anlamına gelmektedir: gönüllü olarak yasaya boyun eğmek, toplumda görevlerin ve hakların uyumlu ve eşit bir biçimde dağılımını ve doğal bir hiyerarşi üzerine kurulu olan toplumsal hiyerarşiyi (*gradus dignitatis*) kabullenmek, farklılıklara rağmen her bireyin katılımını sağlamak. Böylelikle, *gradus dignitatis*'i kabul etmeyen ve bir tek kişinin ya da vatandaşların bir kesiminin yönetimi üzerine kurulu olan zorbalık ve radikal demokrasi doğal düzenin dışında kalmış oluyorlar (*De Rep.*, III, 31): "Bütün yönetim tek bir kesimde olduğu sürece, kamu aidiyetinden söz etmek olanaksızdır." Cicero, zamanda bir ayrıştırma yapmadan, iki boyutu: siyasal ve toplumsal olan insan doğası ve hukuksal gerçeklikle, bu doğal eğilimin uygulamasını birbirlerinden ayırır aslında. Ne hukuksuz toplum ne de adaletsiz uzlaşma. Burada da Cicero, insanlar arasındaki dostça antlaşmayı, yasaların oluşumundan kronolojik olarak ayıran Epikurosçulara karşı çıkar.

Cicero, *consensus iuris* düşüncesine ortak yararı, *utilitas communis*'i ekler. Doğaya göre doğru olan her devlet, zaten doğuşunu borçlu olduğu genel çıkarlara yönelir. Usçu yasa, adalet ve ortak yarar böylece doğal düzene ve toplumsal düzene göre birbirlerine sıkı sıkıya bağlanırlar. Herkesin çıkarı ve toplumsal adalet de, herkese hakkettiği oranda, malların eşit bir biçimde dağıtılmasına dayanır. Cicero burada büyük ölçüde Roma'ya -ve Aristoteles'e- özgü, hakların biçimsel eşitliğine olduğu kadar ("Devlet bir hukuk toplumundan başka ne olabilir?") (*De Rep.*, I, 32, 9), toplumsal konumlarına, işlevlerine ve yeteneklerine göre siyasal eşitsizlikleri üzerine kurulu dağılımcı bir adalet düşüncesini dile getirmektedir. Bir devlet ancak, eğer vatandaşları bu nüanslı "eşitliği" kabul edip, hakseverlik adına, her türlü eşitçilik biçimini reddediyorsa varlığını sürdürebilir.

Yargının keşfi

Cicero, doğal usun anlaşılmasından, yalnızca yasanın, adaletin ve devletin tanımını çıkarmamaktadır. Siteyi kuracak olan ilkelerin geçerliliğini ararken, aynı zamanda insanın usçulluğunu da keşfeder: Doğal usla toplum arasında yargılayabilen, akıl yürütebilen, "kanıtlayabilen, eleştirebilen, açıklayabilen, bir sonuca varabilen" usçul bir bilinç bulunmaktadır. Dünyanın metafizik görüntüsü, toplumun ve evrenin usçulluğunun anlaşılması, böylece Cicero'yu yargının özerkliğinin ve eleştirel özelliğinin vurgulanmasına yöneltiyor. İşte, insan ve toplum olgularının tamamına- ve geleneğin kendine de uygulayacağı, felsefesinin belki de en güçlü teması. *De legibus*'un I. Kitabı, bu önemli açıklamanın en ayrıcalıklı yeridir ve Roma'da "eleştirel düşünce"nin doğuşu üzerine paha biçilmez bir belge olarak da kabul edilir. Tüm alanlarda, akıl yürütme özgürlüğünün fethi vazgeçilmez bir öncelik haline gelir.

Eskilerin inanç biçimlerini tartışma konusu yapmak, hatta "gerçeğin meşalesi"olan eleştirel bir tarih önererek, boş inançlara ve -din, siyaset ve felsefe üzerine yapılan tüm otorite söylemlerine saldırır Cicero. Akıl önyargıların engelinden kurtulduğu ölçüde özgürlükten kazanır: *quies et liber animus*. Başka keşifler de gelir ardından: bilgilerin ve değerlerin tümünü kavrayabilmek için olduğu kadar onları açıklayıp iletebilmek için de, -çünkü "bilim yalnızca öğrenmeye değil, öğretmeye de dayalıdır"-, evrensel olarak geçerli, mantıksal bir yöntemin, *ars*'ın keşfidir bu.

Bu eğitsel kaygı, Romalılar için yenidir. O zamana kadar, eğitim otoritesi, siyasal, ailesel ve kutsal otoriteye bağlıydı, birey sadece gelenekler zincirinin bir halkasıydı. Cicero'yla, otoritenin meşruiyeti akılcı olmaya başlıyor: eğer yargılamak ve karar vermek için kültürün gerekli olduğu görülüyorsa, eğer yargı doğru dürüst uygulanmak için bilimin ışığına gereksinim du-

yuyorsa, öğretim de, bellekten çok akıl yürütmeye yer vermeli ve bilgilerin sürekliliği üzerinde durmaktansa bireyin yeteneklerini geliştirmelidir. Böyle tanımlansa bile, öğretim ne okulda verilen birkaç bilgiyle ne de devletçe düzenlenmiş bir yetişim biçimiyle özdeşleşmektedir; akıl yürütmenin özerkliği üzerine düşüncelerini açıklarken, Cicero, yalnızca gelecekteki yöneticileri düşünmektedir.

En iyi yöneticiler

İnsanların tüm etkinlikleri aynı zamanda uygulamayı ve düşünsel bilgileri gerektirir ve sitenin yönetimi de bu kurala aykırı düşmez. Siyasal bir bilgi vardır (*civilis ratio*, ya da *rerum civilium scientia*) ve bu öğretilebilir. Bu bilgi olumlu bir içeriğe sahiptir ve *De legibus*'da (III. Kitap, 18) ayrıntılı bir betimlemesi bulunmaktadır: "Senatörler kamu aidiyetini bilmek zorundadırlar ve bu bilgi çok geniştir: devletin sahip olduğu asker sayısını, devlet hazinesinin kaynaklarını, müttefikleri, dostları, devlete haraç ödeyen bölgeleri ve bunların her birinin hangi yasalar, koşullar ve anlaşmalar doğrultusunda bağlı olduklarını [...] ayrıca, konuşma yapmanın inceliklerini ve atalarca verilmiş örneklerini de bilmek gerekir. Bunun nasıl bir bilim, nasıl bir etkinlik, nasıl bir bellek gerektirdiğini görüyorsunuz işte!" Bu yönetsel, tarihsel ve hukuksal veriler, ve bunlara geniş bir genel kültürü ve "en büyük erdemlerden biri" olan güzel konuşma sanatına egemenliği de eklersek, edinilmesi her şeyden öncelikli olan "yararlı bilgilerin" (*studia utilia*), en üstününü oluşturmaktadırlar. Yöneticiler, siyaset uzmanı olunca, insanlar ve nesneler üzerindeki egemenliklerini sağlamış olurlar; bütün bu bilgiler aracılığıyla uygulanan *virtus*'lar, felsefe ve ahlakla değil, yurttaşlıkla ilgilidir ve siyaset adamının, en önemlisi herkesin esenliğini koruma heyecanına dayanan *iustitiae officia*, "adalet görevlerinin" bir bölümünü oluşturmaktadır. Vatan sevgisi yurttaşlık bilgisinden doğar ve onu besler. Bu biçimde eğitilmiş yurttaşlar da örnek alınacaklar arasında sayılırlar.

En iyi yönetim üzerine

Adları *princeps*, *rector*, *gubernator*, ne olursa olsun, gelecekteki yöneticiler zorunlu olarak dar bir sınıf oluşturacaklar ve nihayet birleşmiş olan senatörlerin ve şövalyelerin (*concordia ordinum*) olduğu kadar, daha da genişleyerek, birleşmiş olan tüm iyi insanların da (*consensus omnium bonorum*) desteğini sağlayacaktır. En kötü bunalım anlarında, bir kurtarıcıya başvurma düşüncesi Cicero'da son çare olarak belirecektir. İstikrarı ve devletin kalıcılığını olduğu gibi, yurttaşların huzurunu da sağlayacak olan en iyi yönetim tercihi bambaşka olacaktır.

İ.Ö. II. yüzyılda, Yunan tarihçi Polybios Roma yönetiminde, özgün bir siyasal rejim biçimi gördüğünü sanmıştı: aynı anda monarşik, aristokratik ve demokratik yönleri içeren "karma bir yönetim". Yozlaşmanın ve gerilemenin ulaşamayacağı bu dengeyi Roma'nın Akdenize doğru ilerleyişinin nedeni olarak görüyordu. Bununla birlikte, bu öylesine özel rejimi yaratırken Polybios, istemeyerek de olsa, Yunan kategorilerinin Roma modelini anlatmadaki güçsüzlüğünü kanıtlıyordu. *Res publica*, Yunanlılar tarafından bilinen ve onların filozoflarınca incelenen üç rejimden hiçbirine uymuyordu. Dengeli bir yönetim biçimi sergilemediğini de ekleyelim. Daha basiti, halka yalnızca düşsel bir egemenlik tanıyan senatoya dayalı bir oligarşiydi söz konusu olan.

Cicero, en iyi yönetim tanımında Polybios'dan ve geleneklerden esinleniyor: ideal rejime, karma yönetim adını veriyor ve ona göre devletin "sonsuzluğunu" ve eşitliğini sağlayacak tek yönetim biçimi budur. Buna karşılık somut yönlerini anlatırken, tarihsel oluşumu (*De Re publica*) ve işleyişi (*De legibus*) içinde değerlendirilmiş olarak, daha çok Roma Cumhuriyetini kaynak alıyor. Cicero, hakların biçimsel eşitliği ve sınırlı bir yönetici sınıfı üzerine kurulu, senatoya dayalı kurumlara sadık kalıyor. Demokratik öğe, *libertas populi*, magistratusların ve dolaylı olarak da Senatonun seçimiyle sınırlı kalıyor. İ.Ö. 133'te Tiberius Gracchus'un, halk sınıfından bir görevlinin (*tribunus*) görevden alınmasını haklı çıkarmak için başvurduğu halk iradesiyle hiçbir ilgisi yoktur: Tiberius'un o zamanlar savunduğu halk çıkarlarına (*commoda populi*) karşın, Cicero, yalnızca baştakilerin açıkgörüşlülükle belirleyebileceği, genel çıkarları savunmaktadır. Böylece ortaya, devleti yönetme yeteneği olmayan ve kendine doğrunun ve adaletin, ahlakın ve eylemin yolunu gösterecek rehberlere gereksinim duyan bir halk imgesi belirmiş oluyor. Roma'da çok geleneksel bir

imgedir bu ve görünürde akıl yürütmenin özerkliğinin keşfiyle büyük ölçüde çelişir.

Böylece us, doğal hukuk ve önyargıların eleştirisinden geçmek, Cicero'da bir tür "aristokrasi geleneğinin kodlanmasıyla" son bulur. Kuramsal alan ve ilkeler üzerinde gerçekleştirilen devrimi, siyasal *praxis*'e [edim] uygulamayı becerememeyen ve Grek felsefesi ile Roma'daki uygulama arasındaki bağı kuramayan kimi yorumcular ne tuhaf bir filozof! diye şaşırırlar: Ancak sorunu dile getirmenin en iyi yolu bu mudur? Toplumsal ve siyasal geleneklerin değerini yücelten bir felsefeyi, "zayıf bir düşünce" olarak suçlamak, (Perelli, 1990'da), modernler gibi düşünmek değil midir? Bu çok yaygın görüşe iki yanıtla karşı çıkılabilir.

Cicero, felsefede özerklik düşüncesini dile getiren ilk Romalıdır. Bu buluşu siyasal alana taşımamasına şaşırmamalıyız: Roma'da hiç kimse toplumun temellerinin sarsılmasını önermemektedir ve bir Tiberius'un ya da Lucretius'un katkısı hiçbir zaman bir devrim doğrultusunda olmamıştır. Başka bir açıklama daha bulunmaktadır: devletin sancılarının sorumluluğu kurumlara değil yönetici sınıfına düşmektedir, Cicero'ya göre. Bu nedenle tüm öğütlerini, salık vermelerini ve düşüncelerini bu sınıfa yöneltir ve yeniden biçimlendirmek istediği yine bu sınıfın düşünceleridir (*De officiis*'in konusu da bu olacaktır). Ancak, öncelikli olarak akıl yürütmeyi gerektiren bu düşünsel ve ahlaksal reform, "temel değerlendirmenin birey değil siyasal Bütün" (L. Dumont, 1983, s. 69) olduğunu unutturmamalıdır; çünkü bu Bütün kusursuz kurumlara dayanmaktadır. Cicero'nun felsefesindeki düğüm, kuram ve uygulama arasındaki karşıtlıktan değil, o ana dek geleneksel düşüncede birbirlerinin karşıtı olan iki alan olan, özne felsefesi ve siyasal Bütün düşüncesini bağdaştırmaya çalışmasında bulunmaktadır.

Aristokratik geleneği kodlamak, kökenlere koşulsuz bir geri dönüşü, düşüncenin kapanmasını gerektirmemektedir. Tersine, Usu mutlak norm olarak yaratan Cicero, yineleme ve çevrimsellik üzerine kurulu olan, rahiplerin ve Eskilerin geleneklerini değiştirmektedir; kopma ve uzaklık, yansıyan bu dönüşle, artık paradigma (*auctoritas*) olarak değil de basit bir geçmişle (*vetustas*) usu ele alıyor. Ricœur'ün (1986, s. 345) başka biçimde söylediği gibi "otoriteyi almak, onu kuşku ve eleştiri süzgecinden geçirmek demektir." Cicero'ya göre, yeni bir şey söylemek, gelenekler ve Roma'nın kimliği üzerine düşünmekten daha önemli değildir. Ona olduğu gibi, geçmişin, sitenin ve bilgilerin yeniden düzenlenmesine açık olan dönemine göre de, kriz burada çözümlenmektedir.

Böylece, Varron'un ilk ansiklopediyi yazdığı ve antik bilimlerin doğduğu bir dönemde Cicero, doğadan çıkarıp aldığı evrensel ölçütlere göre tek yargıç olarak Usla, tarih, kurumlar ve sitenin değerleri üzerine yeniden düşünmeyi seçiyordu. Tarih ve Us muhteşem bir "eleştirel çalışma" sonucunda, yeniden barışıyorlardı:bir özgürlük rüzgârı insan düşüncesi üzerinde esiyordu.

● *De Republica*, ed. E. Bréguet, 2 c. Paris, Les belles lettres, 1980; ed Zeigler, Teubner, Leipzig, 1969; ed. C. W. Keyes, Londra, 1961. - *De legibus*, ed. G. De Plinval, Paris, Les belles Letttres, 1959; ed. C. W. Keyes, Londra 1961 - *De officiis*, ed. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, I, 1965; II, 1970; Ing. çev. Miller, Heinemann, Loeb, Londra, 1961.

► ADORNO F., "La Filosofia antica" *Storia della filosofia, I, 2, 6. ed*, Milan, Feltrinelli, 1983. - ARENDT H., *La crise de la culture* (1968), Fr. çev., Paris, Gallimard, 1972. - DUMONT L., *Essais sur l'individualisme politique*, Paris, Le Seuil, 1983. - FERRARY J.-L., "Le Idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana", *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Torino, Utet, 1982, s. 744 ve devamı. - GABBA E., "Per un interpretazione politica del" De officiis "di Cicerone", *Rendeconti dell'Accademia delle scienze morali e politiche, Acc. Dei Lincei*, 34, 1979, s. 117 ve devamı. - GAUDEMET J., "Utilitas publica", *Revue historique de droit français et étranger*, IV, s. 29, 1951, s. 467 ve devamı. - MAZZARINO, S., *Il pensiero storico classico*, 3 cilt., 1965 - 1966. - MICHEL A., *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris, PUF, 1960, Paris, PUF, 1960; "Cicéron et les grands courants de la philosophie antique: problèmes généraux (1960 - 1970)", *Lustrum*, XVI, 1971 - 1972; *Histoire des doctrines politiques à Rome*, Paris, PUF, 1984. - MOATTI C., "Tradition et raison chez Cicéron. L'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine", *Mélanges de l'École française de Rome*, c. 100, 1988, I, s. 385 ve devamı. - NICOLET C., "Consul togatus", remarques sur le vocabulaire politique de Cicéron et de Tite-Live", *Revue des études latines*, XXXVIII, 1960; *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, 1964. - PERELLI L., *Il pensiero politico di Cicerone*, Floransa, Nuova Italia, 1990. - RICOEUR P., *Du texte à l'action. Es-*

sais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986. - STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, Flammarion, "Champs", 1986. - VILLEY M., "Justice distributive et droit", *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, Sirey, 1957, s. 190 ve devamı.

Claude MOATTI
Çev. Emel Ergun

➪ *Antik Stoacılık; Augustinus; Cumhuriyet; Epikurosçuluk; İhtiyat; Roma Antikitesi; Uygar olma ve Uygarlık.*

COMMON LAW

Common Law deyimini çevirmeye çalışmak ve bu deyime genellikle hafiletilmiş bir gelenek, görenek hukuku anlamı vermek doğru değildir. Gerçekten de sadece bir hukuk sistemine gönderme yapmaz bu deyim. Gelenek görenek düşüncesine indirgenemez. *Common Law* kavramı hukuksal bağlamında bile büyük bir esnekliğe sahiptir. Çok kısıtlı bir tanıma göre İngiliz hukukununun üç temel dalından birini kapsar: *Equity*-akıl ve bilinç temelinde oluşturulan ve XIX. yüzyıla kadar ayrı yargı alanlarında uygulanan kurallar-ve *Statute Law*'ın-bir başka deyişle krallık egemenlik kurumundan kaynaklandığına göre kuramsal açıdan tartışılmaz bir üstünlükten yararlanan parlamento kökenli yasa-yanında yer alır. Bununla birlikte *Equity*'nin *Common Law*'la birlikte hukuk bilimi nitelikli adli hukuk-*judge-made law*- oluşturma gibi temel bir karakteristiği paylaştığını söylemek doğru olur. Daha da önemlisi *Equity* ve parlamento statüleri *Common Law*'ın tamamlayıcısı olarak doğmuş ve gelişmişlerdir: bu bağlamda sertliği yumuşatmak ve bazı boşlukları doldurabilmek amacıyla *Equity*; kodlamak, düzeltmek ve toplumun gelişmesi doğrultusunda bazı bölümleri yaygınlaştırmak amacıyla statüler. Geldart'ın ünlü varsayımına göre krallığın bütün statüleri yok edilmiş olsaydı bile, İngiltere bir hukuk sistemine (bu sistemin uygulanamayacağının iddia edilmesine rağmen) sahip olurdu. Buna karşılık *Common Law*'ın ve statülerin kaldırılması durumunda ülke sadece soyut ve aralarında hiçbir bağ olmayan kurallarla yönetilebilirdi ancak. Toplumsal yaşam tümüyle dururdu bu koşullarda.

Dolayısıyla *Common Law*'ın İngiliz (ve Anglosakson) hukukuna anlam kazandırdığından, onun değişmez temelini oluşturduğundan, özünü ve ruhunu ifade ettiğinden hiç kuşku duymamak gerekir. Bu kavram, nitelikleriyle Norman fetihlerinin ertesinde krallığın değişik bölgelerindeki ortak hukuk olma gibi çok önemli tarihsel amacını yerine getirmiştir: çok farklı ve belirsiz kökenleri olan bu yasaları birleştirmek ve tüm yurttaşlara tek bir adaletten yararlanabilme olanağı sunmak. Dolayısıyla *Common Law*'ın işlevi yabancı hukuksal getirileri, kendi değerlendirme yöntemlerine uyarlayarak bir araya getirmek olacaktı. Sözgelimi Blackstone (1723-1780) kilise hukukunun ve "sivil" hukukun ya da Roma hukukunun *leges non scriptae* kategorisine dahil edilmeleri gerektiğini ileri sürmekten çekinmez ve ona göre bunun gerekçesi de İngiltere'de bunların gücünün krallıkta çok eski dönemlere kadar gittiğinin ve dolayısıyla da ülkenin geleneklerinin içinde görüldüğünün kabul edilmesidir.

İngiltere'nin hukuksal çatısını oluşturan, bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri, kamu gücüyle ilişkilerini, sivil ve dinsel iktidarların işleyişini sağlayan *Common Law* asla yazılı ve kurallı temellere dayanan bir biçim olmamıştır: İngiltere anayasası. XVII. yüzyıldaki büyük devrimci çatışmalar sırasında *Common Law* ve "anayasa" eşdeğer kabul edilmiştir. O dönemden beri vokabüler biraz belirginleşmiş ve oturmuştur ama bu özdeşlikten birşeyler kalmıştır İngiliz hukukunda ve siyasetinde. Dolayısıyla *Common* Law'ın aynı zamanda ideolojik bir özelliği de vardır.

Kuramsal amaçlar

Blackstone'ın *İngiltere Yasaları Üstüne Açıklamalar* adlı yapıtında belirttiği gibi *Common Law lex non scripta*'dır ve nedeni de sadece sözlü olması değil onu oluşturan kullanım ve özdeyişlerin bilinen, belirgin ve kanıtlanmış kökenleri olmamasıdır. Bunları barındıran kolektif hafıza izlerinin kalması için yazıya başvurur: XIII. yüzyıldan beri mahkeme kararlarının saklandığı *Year Books* ve sonra da *Law Reports*. *Common Law enactment* prosedürlerinden doğmamamış olması anlamında yani kamu gücünün müdahalesini gerektiren yasalardan gelmediği için gelenek ve göreneklere dayanır. Zaman içinde be-

nimsenmiş ve onaylanmıştır, hukuku tarih içinde kökleştirir ve onu, çerçevesini, içeriğini, gelişmesini çizen bir uygulamanın nesnesi ve öznesi yapar. Geldart'ın deyişiyle büyür, gelişir ama doğmaz. Dolayısıyla temelde retrospektif özellikler taşır. Daha önceki deneyimler, kurallar, kararlar yargıca rehberlik ederlerse de mevcut durum kaçınılmaz biçimde geçmişin dersleriyle aydınlanır. Geçen zamanla birlikte hukuk da tam anlamıyla geçerlilik kazanır. Blackstone'ın deyişiyle gelenekler, görenekler ne kadar eskiyse otoritesi de o kadar güçlüdür. Sir Matthew Hale de (1609-1676) kendi açısından önemli olanın çoğu zaman gelenek, göreneğin, belirlenmesi mümkün olmayan yaşının değil, uzun süreden beri kabul edildiği hali, kabul edilmiş özellikleri olduğunu söylüyor. Görüldüğü gibi *Common Law*'ın içinden geldiği tarih deyim yerindeyse "tarihsellikten arındırılmıştır". Çok eski olduğu kabul edilir, başlangıcı yoktur; kopuşlara yabancıdır. Paradoksal biçimde yarattığı hukuk sürekli gelişme halindedir ve öte yandan da durağandır. Çünkü *Common Law* kuramı böyle olmasını ister: yargıçlar hukukun istediğini bildirmekten başka bir şey yapmazlar. Hiç kuşkusuz, onların bütün kararı bu hukuku yeniden formüle eder; değiştirmez. Blackstone'a göre hukuk ve yargıçların kararı kendi içlerinde yer değiştirebilir terimler değildir çünkü yargıçların kararları yanlış olabilir. Hukuk onların söyledikleridir: onların söyledikleri mutlak biçimde hukuk değildir; hukuk ilke olarak onların yorumlarını aşar ve onların aydınlatma etkinliğinden önce gelir.

Son derece esnek ve öte yandan da asla kendisine benzemeyen *Common Law* en ampirik anlamıyla aklın ayrıcalıklı uygulama alanıdır. Eskilere, daha öncekilere başvurma ikili bir akıl yürütme gerektirir. Daha önceki benzer durumlardan hareketle yeni bir duruma başvurmak ve alınan kararlardan esinlenmek analojiyi ön plana çıkarır. XIII. yüzyılda Bracton'ın *De Legibus*'ta söylediği gibi *a similibus ad similia* yöntemiyle gitmektir söz konusu olan. Öte yandan *Common Law*'ın hukuksal karakteri yargıcı tümevarım ilkelerine göre düşünmek zorunda bırakır. Yargıcın kararı, gerektiğinde baş vurulan ve yararlanılan bir kod içindeki soyut bir kuralın uygulanmasından kaynaklanmaz. Daha önceki kurallardan çıkarılmış ve yargıçları şu ya da bu kararı vermeye götüren *ratio decidendi* içinde her zaman uyarlanabilir terimler içinde formüle edilmiş bir kurala dayanır.

Aklın bu yöntemle devreye sokulmasını *Common Law* kuramcıları ısrarla filozofların dışında bir gelişme olarak kabul ederler. Spekülasyonlara yabancı, somut, özel ve yararcıdır o. Amacı sadece spesifik durumlardır. *A priori* kabul edilen sistemlerle değil, daha önceki durumların irdelenmesiyle kazanılır. Keyfi tanımlamalardan değil, gerçeğin kendisinden, genellemelere indirgenemeyen çeşitliliğinden hareket eder. Blackstone'a göre *Common Law* globalliği içinde sistem oluşturur. "Bizim Iustinianosumuz" aziz Edward'ın yaptığı gibi onun bir sistem haline getirilmesi önerilebilir. Ne var ki "bu şahane özdeyişler ve yazıya geçmemiş gelenekler, görenekler sistemi" gücünü hiçbir tarihçinin tarihini kesinlikle belirleyemeyeceği "belli belirsiz varyasyonlar"dan alır ve yasalar sürekli biçimde "zamanın gereklilikleri"ne uyarlanmıştır. Bu durum, sürekli mükemmelliğe doğru giden *Common Law*'ın üstünlüğünü onaylar. Bu düşünce iki biçimde formüle edilmiştir. En aşırı tavır Coke'un tavrıdır. *Reports*'da şöyle der: "İngiltere hukuku uzun bir süreç içinde yerine otururdu, sayısız, önemli bilim adamı tarafından birçok kez geliştirildi ve uzun bir deneyim sonucunda, krallığın yönetimi için bu noktaya ulaşıldı; yönetim için eski kuralların onaylanmasıdır bu ve bu kurala göre hiç kimse doğal aklıyla, aklın mükemmelliği olan hukuktan daha bilge olamaz." Hale daha yumuşak bir tavırla şöyle yaklaşır soruna: "insanla ilgili meseleler söz konusu olduğunda" mükemmel yasalar olabileceğini düşünmek boş bir çabadır. Buna karşılık eski bir yasanın mantıklı ve bilimsel olduğu söylenebilir: çünkü bu eski yasayı uygulayan insanlar onu yorumlarken bilgi ve dikkatlerini azami derecede kullanmışlardır; çünkü eskiliği kolektif olarak algılanmış bir gerekliliğe denk düştüğünün tanıklığıdır. Hukukun nedeni böylece hukuk *içinde* bir nedene gönderme yapar: içinde yasaların geliştiği topluluğun nedeni.

Plüriseküler özelliği *Common Law*'ın mantıklı ve çok özel doğasını sadece kendisine kanıtlar: Tarihin İngiltere'nin ulusal geleceğine vurduğu hukuksal damgadır-dolayısıyla *Common Law* hukuküstü ve tamamen siyasal boyutunu keşfetmiştir. Bu hukukun en belirgin özellikle-

rinden biri yasa koyucusu olmayan bir hukuk olmasıdır. Yargıçlar tarafından "bildirilen" *Commun Law judge-made law*'dır. Bu ifade de karışıklıklara yol açabilirdi. Kuramsal olarak yargıç hukukun ne olduğunu sergiler, hukukun sözcüsü olur ve onu yorumlar; hukuku üretmez. Coke anımsatır bu durumu: *judex est lex loquens*. Onun misyonu *jus dare* değil, *Jus dicere*'dir. Ona gerektiğinde bir öncül bulma olanağı veren bu kombinezondur ve bu arada bir yandan da bilinen ve daha önce uygulanmış ilkelere dayanarak kararını bazı öncüllerinin kararıyla örtüştürür. Geldart'a göre onun yasalar yaptığını söylemek, bilmesi gereken olguların ona boyun eğmeden önce hiçbir hukuk tarafından yönetilmediğini söylemek zorunda olmaktır ki bunun da bir arazinin fiyatını satılma anında aldığını, daha önce hiçbir değeri olmadığını söylemekten öteye bir anlamı yoktur.

Bu anlayıştan mantıksal olarak bir hukuk düzeninin kendisini de aşan ve kendini herkese, krala da uyruğa da kabul ettiren bir hukukun üstünlüğü düşüncesi doğar. Bracton'un getirdiği ilke budur; Bracton, kral yasaları engellerse, yasaların gereğini yerine getirmek baronlara düşer, der. Coke bu dersi hatırlar ve dört yüzyıl sonra kralın daha önce suç olmayan bir şeyi bir suç gibi yaratamayacağını ve uyrukları gibi kendisinin de tabi olduğu *Common Law*'ı kesinlikle değiştiremeyeceğini söyler. Aynı kuramcının Parlamentoya yüce yasama gücünü vermesi de ancak bu şekilde çizilmiş olan çerçeve içinde anlaşılabilir. Gerçekten de Coke'a göre, sadece, kralı, Lordlar kamarasını ve avam kamarasını birleştiren Parlamento yasa yapabilir. Öncekilerin (Parlamentolar) yapmış olduklarını kısmen ya da tamamen "kaldırabilmek, askıya alabilmek, değerlendirmek, açıklamak ya da yok etmek" sadece ona aittir... bunlar böyle bir iktidarı yasaklasa, sınırlasa ya da cezalandırsa da değişmez bu durum çünkü parlamenter hukukta bir özdeyiş vardır: *quod leges posteriores priores contrarias abrogant*". Bununla birlikte Coke'a göre Parlamento yasa yapar ama hukuk yaratmaz: adliye çalışmaları içindeki yargıçlar gibi dile getirir onu ve dolayısıyla da boyun eğer ona. Ve kimi zaman da "statülerin üstüne gitmeli ve hukuka, İngilizlerin mirasları gibi gördükleri evrensel hukuka çağrı yapmalıdır."

Gördüğümüz gibi *Common Law* ülkenin geleneksel göreneklerinin çok ötesinde sadece hukukla özdeşleşir. Kralın ve parlamentonun, görevlerini, İngilizlerin haklarını ve ayrıcalıklarını gerçekten-oldukça belirsiz biçimde - belirler. Bu esneklikten (XVII. yüzyıl boyunca "temel yasa"yı en sık rastlanan sinonimlerinden biri yapmasıdır) yararlanmasının tek nedeni temel ilkeleri arasında *rule of law*'ın yer almasıdır. *Common Lawyers*'de modern anlamıyla yasaya ve hukuka nazaran bir dışsallık durumu içeren egemenlik kavramının neredeyse sürekli reddedilmesi yasadan üstün bir hukuk düşüncesine dayanır. Bunu parlamento ve statüleri karşısında monarkın sözde bağımsızlığını oluşturan krallık ayrıcalıklarıyla ilgili tartışmalardan daha iyi gösteren başka bir şey yoktur. 1628'de yasa dilekçesi tartışmaları sırasında Parlamento üyesi olan Coke şöyle der: "Ayrıcalığın hukukun bir parçası olduğunu biliyorum ama egemen güç bir parlamento tabiri değildir. Şimdi eklemek zorunda kalırsak bu sözcüğü, hukukun temelini zayıflatırız ve bütün bina yıkılır. Buna teslim olmamaya dikkat edelim! Magna Carta bir efendinin peşinden gitmesine izin verilecek bir kadın değildir." Blackstone kralın, ayrıcalığı içinde "mutlak" hükümdar olduğunu kabul eder ama şunu da belirtir: yasanın belirlediği sınırlar içinde olabilir bu (ilk ifadenin bütünüyle sembolik içeriğini belirler). Öte yandan da Parlamentoyu "doğal olarak imkânsız olmayan her şeyi yapabilen" ve gerçek bir "güç"le donanmış bir kurum olarak göstermekten çekinmese de bu güce iki sınır koyar ve bunların rölatif hatta metaforik karakterini gösterir. Ona göre parlamentonun birçok misyonu yanında İngiltere'nin "eski anayasası"nı koruma misyonu da vardır. Ve bu anayasa her şeyden önce *Commun Law*'ın "çok eski"ye dayanan tarihiyle tanımlanır. İkinci olarak İngilizler zaman aşımına uğramayan haklardan-yaşam, özgürlük, mülk edinme- yararlanırlar (özellikle *Common Law* sayesinde) ve hiçbir yasa kalıcı bir zarar veremez bunlara.

Bu öğretinin yapısal yansıması 1689 Devrimini izleyen yüzyılda hem egemen siyasal söyleme (*whig*) hem kurumlar pratiğine denk düşen eski bir şema biçimini alır: "karma" ya da dengeli bir monarşi şeması. *Common Law*'ın ayrılmaz kavramsal mirasının başka bir önemli unsuru olan bu şemanın kökleri çok eski bir dö-

nemdedir. En ünlü temsilcisi de John Fortescue'dir; XV. yüzyılda kaleme aldığı *De Laudibus Legum Angliae* ve *On The Governance of England* adlı incelemeleri İngiliz hukuk düşüncesini derinden etkilemiştir. Bu incelemelerde Fransa ve İngiltere'nin karşılaştırılması aracılığıyla bir yandan *Commun Law*, öte yandan da karma monarşi yüceltilmiştir. Kral hiç kuşkusuz yaygın bir ayrıcalıkla donatılmıştır burada ama bu ayrıcalığın tanımı mahkemelerin takdirine bırakılmıştır. Ayrıca kral yasa yapamaz ve uyruklarına da yasa empoze edemez. Bunlar temsili bir siyasi meclis özelliği taşıyan ama aynı zamanda da bir adalet sarayı olan parlamentonun işidir.

İngiltere'nin üstünlüğünü kanıtlayan ve ideali *Common Lawyers*'a yakın olan *dominium politicum et regale* bu şekilde ortaya çıkar. Krallığı, Fransız modeli mutlak monarşinin kalıntılarından korur ve kral ve ulus devletleri arasındaki gücün dengeli bir dağılımını sağlar. *Common Law* sistemini harekete geçirerek yasalara saygıyı ve yurttaşların ayrıcalıklarını sağlar. Ülkenin yazılı olmayan anayasasıyla karışan İngiliz yasalarının yapısı asla soyut terimlerle düşünülmemiştir ve dayanak noktalarından biri razı olma kavramı olan bir siyasi çevrenin dışında değerlendirilemez asla. 1215 *Magna Carta*'sının, nasıl yurttaşların temsilcileri tarafından özgürce kabul edilen empoze etme ilkesini görkemli biçimde yüceltiği varsayılırsa aynı şekilde *Common Law* da kolektif iradenin ifadesi olarak İngiliz gelenek ve göreneklerinin tümünü yüceltir. Bir uygulama, toplum onu yararlı bir erdem gibi görmediği takdirde gelenek olamaz. Süresi ve kazandığı hukuksal değer herkesin katılımının (ondan esirgenebilecek olan) belirtisidir. Gelenekler tarafından yönetilmek bir özgürlük rejiminde yaşamaktır. Keyfiliğin reddedilmesi İngilizlerin çok eski yasalarının olumlanmasıyla meşrulaşır: bu olumlama *Common Law* bağlamındaki gelenek göreneklerin tanımlanmasının yardımcılığıyla güç kazanır. Sözgelimi Hale İngiltere yasalarını "insanların iradesi ve rızasıyla, örtük olarak gelenek, görenek ve uygulama ya da belirtik olarak yazılı yasalar ya da Parlamento kararlarıyla getirilmiş kurumlar" olarak tanımlar.

Common Law öğretisi bu yolla, toplum sözleşmesi temasını yeniden yorumlayarak entegre olabilir. Bu tema kaçınılmaz biçimde kurucu belge anlamını yitirir çünkü *Common Law* toplumun ve siyasal yöntemlerinin hemen kabul edebileceği bir şey değildir. Buna karşılık, herkesin sosyal disiplinlere özgür angajmanını belirtmeye yarayan, yasalara boyun eğme olarak somutlaşmış alegorik değere sahip bir sözleşme anında tam olarak kabul edilebilir. Toplumla aynı açılım düzeyine getirilen pakt siyasetin farklı temelleri arasındaki tutarlılıkla eş anlamlı olur. *Common Law* bunun en somut yansımasıdır ve Hale'in "İngiliz yönetiminin ilksel ve ilkel anayasası" adını verdiği şeye gönderme yapar. Bu anayasanın maddi izi kaybolmuştur. İngilizlerin haklarının ve özgürlüklerinin onun "ilk maddeleri"ni oluşturduğunu düşünmek yanlış olmaz. Burke'ün *Fransız Devrimi Üstüne Düşünceler* adlı yapıtında söylediği gibi "toplum bir sözleşmedir". Gerçek-Fransız usulü "metafizik" değil-özgürlüklerin temeli bağlamında, toplumun varlığını başka türlü açıklamak mümkün değildir. Özerk bireysel iradelerin bulunduğunu varsayan son derece karmaşık uygulamalar, gelenek, görenekler yumağıyla bu toplumsal olgu dışında bir şey düşünmek mümkün değildir.

Common Law'ın İngiliz tarihi süreci içinde partizan bir ideoloji olarak etkin olabildiği de kolaylıkla anlaşılır. Krallık iktidarının güçlenmesine karşı, XVII. yüzyıl başında, *Common Lawyers* ve parlamenterler arasında bir ittifak yapılmıştır ve bu ittifak, sonunda yeni bir kurumlar pratiği empoze etmiştir. Bu koalisyonun en önemli hedefi krallık iktidarının kendisi değil, Parlamento ve *Common Law* adaletine karşı yararlanabileceği hukuksal enstrüman, dinsel, enternasyonal ve mali siyasetini belirlemek, adalet dağıtmak, gerektiğinde yasa yapmak (duyurma yoluyla) amacıyla kullanacağı ayrıcalıklardır. *Common Lawyers*, bu iddiayı, tüm hukuksal temelini çökerterek (başlangıçta zor bir iş) saf dışı etmek amacıyla "eski İngiliz anayasası" mitini gündeme getirir. Anayasa konusunda çelişkili okumalara yol açabilecek hukuk metinleri (*Magna Carta*'dan XVI. yüzyılın hegemonya sözleşmelerine kadar) karşısında, bu mit, ülkenin kendisi kadar eski olduğunu söylediği mutlakiyet karşıtı yorumları destekler. Muhteşem Devrimle birlikte muzaffer olan *whig* ideolojisinin ayrılmaz bir parçası olur ve ulusun oluşumunda aynı öze sahip olduklarını kabul ettiği Parlamentonun ve yurttaşların zaman aşımına

uğramayan haklarını teslim eder. Tarihsel süreklilik düşüncesini bir dogma haline getirerek *Magna Carta* gibi geçmişin önemli hukuksal sözleşmelerini Hale'in almaşmalı olarak ilksel özgürlüklerin "olumlanması" ve "yeniden oluşturulması" diye alandırdığı şeye dönüştürür. Bu anlayış doğrultusunda hiçbir kral daha önce İngilizlere ait olmamış bir özgürlüğü asla "vermemiştir". Dolayısıyla kendisini yasaların üstünde görebilecek bir monarka boyun eğmeyi reddeden Parlamento ve yurttaşlar sadece hukukun egemen olması için eylemde bulunacaklardır. 1689'da da görülen bu olmuştur çünkü o dönemde kendini empoze eden öğretiye göre dinsel sürgün yasalarının uygulanmasını askıya alacak kadar ayrıcalıklı olduğuna inanan son kral Stuart'a başkaldırı, krallığın "çok iyi bilinen yasalarının, statü ve muafiyetleri"nin "yok edilmesi" girişimine son vermiştir.

Eleştiriler

Common Law'da oluşmuş düşüncelerin etkileri bunlardır işte; bu düşünceler eski bir anayasa kavramı aracılığıyla oluşmuştur ve bu çerçeve içinde krallık yanlıları bile ayrıcalığın her şeyden önce çok eski gelenekler ve görenekler bağlamında kabul edilmesi gerektiğini kanıtlamaya çalışırlar. Bu bağlamda 1680'li yıllar önemlidir; bu tarihlerde Ortaçağ tarihçisi Henry Spelman'ın (1564?-1641) çalışmalarından yararlanan krallık davası savunucuları eski mite ve içeriğine saldırırlar. Özellikle Robert Brady'nin (öl. 1700) yapıtını anmak gerekir bu konuyla ilgili olarak: *Complete History of England*'da bazı temel noktalara dikkat çekmiştir: Norman fetihleri feodal bağımlılık ilişkileri sistemini getirerek İngiltere'nin hukuksal yapılarını radikal biçimde değiştirmiştir; *Magna Carta*'da sözü edilen "özgür insan" kralın vasali (dürüst kesenekçi değil) gibi anlaşılmalıdır; XIII. yüzyıla kadar "Parlamento" kralın danışma amacıyla davet ettiği bir din adamları ve baronlar meclisidir. Brady'ye göre de "halkın talip olabileceği bütün özgürlükleri ve ayrıcalıkları bu ulusun kralları vermiştir ve Tahtın yansımalarıdır bunlar.

Bununla birlikte *Common Law*'a muhalefet sadece tarihsel görüşlere dayanmaz. Hobbes'tan John Austin'e (1790-1859), Robert Filmer'den (öl. 1653) Thomas Paine'e (1737-1809) ve Jeremy Bentham'a (1748-1832) kadar geniş bir ideolojik-felsefi spektrumdan söz edilebilir bu bağlamda. Gene de bu bilim adamlarının baş vurdukları argümanlarda bazı değişmez özellikler vardır. Bunun kesin ve tartışılmaz nedeni de şudur: mantıksal ve analitik bir kesinliği, hatta belli bir formalizmi *Common Law*'ın çok uygun görülen fiksiyonlarıyla karşıtlaştırma konusunda ortak bir bir kaygı. Bu argümanlar uç eksen çevresinde toplanabilir. Birincisi, yasanın düzen ya da buyruk olarak tanımı geleneği reddetmeye götürür. Filmer'in *Patriarcha*'da belirttiği görüşler doğrultusunda bir geleneğin yasa kabul edilebilmesi için, belli bir dönemde, bu geleneğe saygıya zorlayan bir düzenin nesnesi olması gereklidir. Hobbes'a göre iki şeyden birini kabul etmek gerekir: bir gelenek, görenek mantıksızsa terk edilmelidir; mantıklıysa eğer, muhtemelen yasa gücü kazanacaktır bu gelenek ve önemi eskiliğinden gelmez. Bentham da geleneğin yasanın geçerliliği ölçütlerinden hiçbirine boyun eğmediğinin altını çizer: belli bir amacı gösteren yazılı işaretler aracılığıyla formüle edilmemiştir gelenek; genel bir kapsam içermez, özel bir amacı hedefler; varlığı, bir değerle abartılı bir biçimde karıştırılmıştır her zaman. Thomas Paine'e göre geleneklere sarılmak bizden öncekilerin bizden daha bilge olduklarını varsaymaktır ki insanlığın yüzyıllar boyunca dejenere olduğunu düşünmedikçe yanlıştır bu. Nihayet, diyor Bentham birbirlerine benzetilemeyen özel durumlardan kurallar çıkardıklarını iddia eden *Common Law* yargıçlarının düşünce biçimi kuşkulu bir metafiziğe göre işler.

Öte yandan yasa, bir hükümdar yani hükümdarın iradesini göstereceği bir otorite-birey ya da meclis olması önemli değildir-gerektirir. Oysa bu hükümdarın yasalara boyun eğdiğini düşünmek biraz saçma olur ve Hobbes'a göre iki nedeni vardır bunun: çünkü bu durumda kendisine bağımlı olacaktır; çünkü kendisinin üstünde kendisini cezalandırabilecek bir yargıç getirmiş olacaktır ki bu başka bir hükümdar yaratmak anlamına gelir. Bentham ve Austin ısrarcıdırlar bu konuda: hükümdar, tanımı gereği hiçbir gayri meşru iş yapamaz. Anayasaya aykırı davranabilir. Kendi emirlerine uymaması o kadar meşru bir iş olmaz: meşruiyete bağlılık ve yasalara itaatsizlik arasında açık bir çelişki vardır. Dolayısıyla, bu iki bilim adamına göre hükümdarın gücü, en azından kuramsal olarak kı-

sıtlanamaz. Nihayet yasaların üstünde olmak yasalar dışında yönetmek anlamına gelmez. Yasa üretmenin sadece hükümdarın işi olmasının nedeni, iradesini bu yolla tanıtması ve misyonunu bu yolla yerine getirebilmesidir. Hobbes'a göre bir yasayı sadece başka bir yasa ortadan kaldırabilir: egemenlik alanı bütünüyle hukuksal bir alandır.

Common Law'ın bazı ana temalarının hayallerle ve yanılgılarla dolu olduğu eleştirisi bu varsayımlardan kaynaklanır. Karma monarşi, bilindiği gibi Hobbes ve Filmer'in hedeflerinden biridir. John Austin'in de hedefidir aynı zamanda; Austin bu konuda iki argüman öne sürer: devlet içinde basit bir ayrıcalıktan yararlanan bir "hükümdar" aslında gerçek hükümdarın (İngiltere'de Parlamento) unsurlarından biridir; hükümdar, her rejimde "hukuksal sınırlamaya elverişli değildir". Dolayısıyla karma ya da sınırlı monarşiden söz etmek gizli bir hükümdarın varlığını gizlemeye yarayan anlamsız bir ifadeyi tüketmektir. Aynı şekilde, Austin'e göre, siyasal rejimin gerçek doğasını gizleme dışında, icracı egemen güçler ve yasama egemen güçleri arasında ayrım yapmak mantıksızlıktır: bir buyruk olan yasa her zaman başka buyruklarla yerine getirilebilir; yasayı yaratan hükümdar kaçınılmaz biçimde yasama gücünden ve icra gücünden yararlanır. Bentham'a göre, son tahlilde, *Common Law*'ın barındırdığı adliye ve yargıcın geniş ve tehlikeli yetkisini gizleyen yasama arasındaki karışıklığın ifşa edilmesi gerekir. Yargıç kesinlikle bildirmekle görevli olduğu kabul edilen yasanın yaratıcısıdır çünkü elinde dayanabileceği rehber metinler yoktur. Üstelik en acımasız despotizme yakın olan şeyleri yapabilmesine izin vardır: yadsınmaz öncüllerine baş vuruyormuş gibi yaparak, gerektiğinde, o zamana kadar hiç duyulmamış bir hukuk kuralı yaratabilir ve o zamana kadar suç olmayan bir eylemi suça dönüştürebilir. *Common Law*, "esas olarak" geriye dönüşlüdür ki bu da adalet düşüncesiyle çelişir.

Çok önemli kabul edilebilecek varyasyonlar barındırmalarına ve çok farklı dönemlerden geçmelerine rağmen oldukça açık seçik biçimde karakterize edilen iki düşünce okulu bu şekilde karşıtlaşırlar: biri hukuku ön plana çıkaran *Common Law*; öbürü yasayı ön plana çıkaran belli bir pozitivizme yakınlık. Birincisi adalet ve yargıyı özdeşleştirir; ikincisi yasamaya öncelik verir. İngiltere'de yakın tarih *Statute Law*'a kesin bir öncelik tanımıştır: temellerinden, modern sanayi toplumuna uyarlanması için gerekli enstrümanları çıkaramayan *Common Law*'ın sınırlarını belirginleştirmiştir. Yasa koyucu, doğal bir evrim aracılığıyla hukuk kurallarının başlıca kaynağı gibi görülen yargıcın yerini almıştır. Ancak *Common Law*'ın temel ilkeleri her zaman ayaktadır. Bunların kesinlikle birincisi olan-*rule of law*, yani hukuk devleti-tehlikeli totalitarizm döneminde çok özel bir güç ve değer kazanmıştır. Ve her zaman uzlaşmaz savunuculara sahip olan *Common lawyers* ulusların hukuksal-siyasal mirasına değerli katkılar getireceklerdir.

▶ AUSTIN J., *The Province of Jurisprudence Determined*, Londra, 1832. - BAKER J. H., *An Introduction to English Legal History*, Londra, Butterworth, 1990. - BEAUTÉ J., *Un grand juriste anglais: Sir Edward Coke, 1552-1634*, Paris, PUF, 1975. - COKE E., *Les Reports de E. Coke... de divers résolutions et jugements...* (Fr. çev.) Londra, 11 c. yayın. 1600-1615 (Ing. çev. 2 son cilt, des 2 derniers vol., 1656, 1659). - GELDART W., *Elements of English Law*, Oxford Univ. Press, 8. baskı., 1975. - GOUGH J. W., *Fundamental Law in English Constitutional History*, Oxford, 1955. - HALE M., *A History of the Common Law*, 3. baskı, Chicago, 1971; *Reflections by the Ltd Cheife Justice Hale on Mr Hobbes His Dialogue of the Lawe*, HOLDSWORTH W., *A History of English Law* içinde, 2. baskı, Londra, 1937, c. V, s. 500-513. - HOBBES T., *Dialogue des Common Laws*, giriş, çev. ve notlar L. & P. Carrive, Paris, Vrin, 1990. - HOLDSWORTH W., *A History of English Law*, 13 c., 2. baskı, Londra, 1935-1952. - JONES G., *The Sovereignty of the Law. Selections from Blachstone's Commentaries on the Laws of England*, Univ. of Toronto Press, 1973. - PLUCKNETT F. T., *A Concise History of the Common Law*, 5. baskı, Londra, Butterworth, 1956. - POCOCK J. G. A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge Univ. Press, 2. baskı, 1987. - POSTEMA G. J., *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Franck LESSAY
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Adalet; Anayasa ve Anayasacılık; Hobbes; Hukuk; Hukuksal Pozitivizm; Tarihsel Hukuk Okulu; Yargıç; Yasa; Yurttaşlık.*

COMTE Auguste, 1798-1857
Auguste Comte ve pozitivizmler

"Toplumu bilimsel olarak yeniden örgütlemek", pozitivizmin kurucusunun ilk kaygısı ve son amacıdır: Ortaçağ'ın sonundan beri süregelen bir sürecin doruk noktası gibi gördüğü Fransız Devrimi'nin hem kalıtçısı hem de tasviyecisi olmayı amaçlayan Comte, barışçı, öncelikle Avrupalı, sonra da Batılı ve hatta dünya çapında bir "pozitivist Cumhuriyet"in kurulmasına çalışır.

Pozitivizmin bu toplumsal-siyasal amaçları Comte zamanında da sonraki kuşaklarda olduğu gibi sert polemiklerin konusu olmuştur: Saint-Simoncular ve komünistler arasındaki tartışmalar, yandaşlar arasındaki ayrılıkçı eylemler, cumhuriyetçi yorumlar, tutucu çağrılar, solun ve sağın geri kazanımları.

Saint-Simon'un "yıkıcı etkisi"?

Döneminin birçok insanı gibi, Comte Fransa ve tüm Batı'nın acı çektiği karmaşa ve şiddeti kınar: devrimler, bunların yinelenen sıçramaları eski düzeni sarsmıştır, ama bunlar bir ilerleme dinamiği sağlayacak gibi görünmezler. Döneminin birçok insanı gibi Comte buna bir çözüm getirmeyi amaçlar.

Gerçekten de Comte siyasete çok erken atılır (Gouhier, 1933): Kimi kez kendisinin yönettiği gösterilere katılır (1816'da dikbaşlılığı nedeniyle Politeknik'den kovulur); ilk metni, yeni zorbalığı tanımaya ve yok etmeye çağıran siyasal bir yergi yazısıdır -"Mes réflexions, Humanité, Vérité, Justice, Liberté, Patrie, Rapprochements entre le régime de 1793 et celui de 1816" ("Düşüncelerim, İnsanlık, Gerçek, Adalet, Özgürlük, Vatan, 1793 Yönetimiyle 1816 Yönetimi Arasındaki Yakınlaşmalar")-; okumalarında ve düşüncelerinde öncülerine ve çağdaşlarına geniş bir yer ayırır -"toplumsal sanat"ın ya da "ahlak ve siyaset bilimleri"nin arayışı içinde.

1817'de Saint-Simon'la karşılaştığında, genç Comte yaşlı felsefecinin etkisi altında kalır: Ortak beklentiler içinde coşku dolu bir tarikat inanç birliği (Gouhier, 1941). Comte birkaç aylığına Saint-Simon'un sekreterliğini yapar, sonra 1842'ye değin onun işbirlikçisi ve yakın dostu olarak kalır. Yeni bir toplum bilimi kurmayı tasarlamaktadırlar ve bunun için de bütün ansiklopediyi yeniden düzenlemeyi amaçlarlar. Comte, *L'Industrie*'de, *Le Politique*'de, *L'Organisateur*'de sık sık Saint-Simon imzasıyla yazılar yazar. Düşünceleri genellikle tutkulu, uzun vadeye yayılmış ve uluslararası duruma bağlanmış, ekonomi ve teknikler de dahil olmak üzere özdeksel ve zamansal olduğu denli tinsel, ahlaki ve düşünsel bakımdan "uygarlığın genel ilerleyişi"ni sergileyen geniş bir tarih felsefesinden destek almaktadır. Siyasetin güncel durumuyla doğrudan ilgili olan öteki çözümlemeler parlamenter rejimi, basın özgürlüğünü, bütçeyi, bakanların sorumluluğunu, seçim yasalarını, iyeliği, zenginliklerin üretim ve dağılımını... konu alır. *Système industriel*'de ("Sanayi Düzeni") iki dost 1822'de toplumu yeniden düzenleyecek çalışmaları programlarlar: Comte, Saint-Simon'un önsözünü yazıp *Du contrat social* ("Toplumsal Sözleşme Üstüne") başlığı altında yayınladığı bir "Prospektüs" kaleme alır. Hızlı tarihsel çözümlemelerden yola çıkarak, Comte birbirlerine bağlı ikili bir bütün olan, düzen ve ilerleme hedeflerini dile aktarır - ne gerici düzenleriyle krallar ne anarşik ilerlemeleriyle halk bunları birleştirmeyi başaramamıştır; sonra, bütün bir uygulamayı öncelikli kuramsal çalışmalar üzerine dayandırma gereğini uzun uzun savunur; tüm bunlara girişmek ve yönlendirmek için "düşünce sahibi insanlara", bilginlere çağrıda bulunur, bu arada sanatçılara, ast görev olarak bir "propaganda" ya da güdüleme çalışması verir; uygarlığın ilerlemesi "yasalar"ının gün ışığına çıkarılması ve "bilimsel bir anlayışla oluşturulmuş gerçek bir tarih"e dayanan "gözlem bilimi düzeyine çıkarılmış bir siyasetin" temellerinin atılması bütün çalışmanın ortaya koyduğu kozdur; Comte son olarak, daha önceden gerçekleştirilmiş girişimlerin ciddi bir incelemesini yapar: kimileri neyin yapılması gerektiğini "hissetmişler", ama bunu gerçekleştiremişlerdir (genel bir kavrayıştan yoksun olan Montesquieu'de bu kavramlar birbirlerine yeterince bağlanamamışlardır, Condorcet'de çağların sınıflandırılmasında başarısız olunmuştur. Aynı zamanda Condorcet'nin geçmiş üzerine aşırı eleştirel bir yaklaşım göstermesi ve toplumsal matematiğe aşırı güven duyması kınanmıştır).

Saint-Simon'dan kopuş 1824'te, Saint-Simon'un 1822 metnini kendi *Catéchisme des industriels*'i ("Sanayicilerin İlmihali") olarak yayınlamasıyla patlak verdi; Compte ise, *Système de politique positive* ("Pozitif Siyaset Sistemi")

olarak gördüğü şeyin özgünlüğünü ortaya koymaya önem verir. Gerçekten de, bu durumun ortaya çıkardığı kavga, yöntem üzerine olduğu denli -Comte, Saint-Simon'un düzenli hareket etmediğini, kuramı kesinlemeden önce "doktrinler tamamlanmadan kurumları değiştirmek" (*Yaz.* I., s. 83) peşinde koşarak pratik önermelere atıldığını düşünür- savlar üzerinde de toplumsal-siyasal anlayışlardaki köklü uyumsuzlukları doğrular; buna karşılık Saint-Simon sanayicilerin ve sanatçıların rolünü vurgular, Comte bilim adamlarını bunlara yeğler ve "duygusalcılık", "yeniden canlandırılmış teofilantropi" olarak değerlendirdiği şeyden nefret eder (*Yaz.*, I, s. 205, 213). Demek ki Saint-Simon, Comte tarafından bir taslak ve geçmiş meraklısı olarak, kısacası planlamayı savladığı toplumun yeniden düzenlenmesi konusunda yetersiz olarak görülür.

Kopuşun ardından, Saint-Simon "sanayicilik anlayışını", *Nouveau christianisme* (1825) ile derinleştirirken, Comte bilimsel yönelimlerini "Considérations philosophiques sur les sciences et les savants" ("Bilimler ve Bilginler Üzerine Felsefi Düşünceler", 1825) ile "Sur le pouvoir spirituel" ("Tinsel Erk Üzerine", 1826)'de vurgular: 1822'deki keşiflerini -üç durum yasası ve bilgilerin hiyerarşisi- yeniden ele alarak, bir "toplumsal fizik" olarak tasarlanan gerçek bir siyaset biliminin yavaş gelişimine geçerlik kazandırır; her türlü usçul siyaset eylemini önceleyen "düşünsel yenilenme"yi doğrular; geçici ve tinsel güçlerin zorunlu bölünmesi üzerinde durur, tinsel gücü iyi oluşmuş ve herkesin eğitimine adanmış, toplumsal bir sözleşme oluşturabilecek tek şey olan bilimsel bir birime vermek gerektiğini söyler; bu yetkili otorite "aydınların taşkınlaşması"yla başetmek, insansever bir bulanıklıktan daha fazla bir şey olan bir ahlak oluşturmak, "yönetimsel zorbalıkla" savaşmak ve halklar arasında paylaşılan bir gelecek ve barış kaygısındaki somut bir hükümetin kurulmasına olanak tanımak becerisini gösterebilmektedir. Böylesi gereklilikler Comte'u düşüncelerinin alanını genişletmeye yönlendirir. Pozitif siyaset bilimini daha iyi temellendirebilmek için siyasal gelişmeleri ertelemeyi, daha önceden pozitif anlayışla geçmiş temel bilimler üzerine düşünmeyi gerekli görür. *Cours de philosophie positive* ("Pozitif Felsefe Dersleri") bu uzun temellendirici hazırlıktır.

Gençlik çalışmalarından hangisine yer vermek gerekir? Comte daha sonraları Saint-Simon'a hiçbir şey borçlu olmadığını, daha da kötüsü, üzerinde bir "yıkıcı etki" yaptığını iddia etmiştir ve yargıları giderek daha da katılaşmıştır: 1842'de (*Cours*, cilt 6, Önsöz, no. 1) "oldukça becerikli ama son derece yüzeysel bir yazarla zararlı ilişki"yi ele açığa çıkararak, "dolaysız bir kitleye daha canlı bir kışkırtma [...] sanayi gelişiminin toplumsal etkinliğine daha kararlı bir özen"in buradan kaynaklandığını kabul eder; 1853'te (*Syst.*, cilt 3, Önsöz), eski hocasını "yoldan çıkmış hokkabaz"lıkla ve "zincirinden boşalmış şarlatanlık"la kınar; 1854'te (*Syst.*, cilt 4, Eke Önsöz), Comte, Saint-Simon dönemine ilişkin kendi yazılarına karşı katı bir tutum sergiler, bunlardan yalnızca "Her şey görecedir"i, basın özgürlüğü üzerine çalışmasını, "Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne" ("Modern Geçmişin Bütünü Üzerine Kısa Değerlendirme") ve "Plan des travaux [...]" ("Çalışmalar Planı [...]") başlığı altında bir araya getirdiği, kopuşua yol açan metinler olan *L'Organisateur*'ün 8. ve 9. mektuplarını benimsemeyi sürdürür. Bu kısa çalışmaları "Considérations" ("Gözlemler") ile birleştirerek, Comte bunları bütün yapıtının taslakları, tutarlılığının kanıtları, kısaca temellendirici metinler olarak sunar. Kuşkusuz Comte siyaseti düşünmek için Saint-Simon'u beklememiştir; kaldı ki kendi siyaset düşüncesini işbirliği zamanında oluşturmuştur: Onunla birlikte ve kısmen de ona karşı, bir başka deyişle yadsıdığı şeye göre.

"Pozitif" bir siyasetin temelleri

Gücünü "dolaysız siyasal eylemin boş girişimleri" içinde yitirmeyi kabul etmeyerek, "her türlü toplumsal rejimin felsefi bir sistem üzerinde temellendiği"ne inançlı olarak Comte, toplumsal rejim içinde, siyasal sistemi düzeltmek amacıyla bir "devrim"e girişir. *Cours* ("Dersler"), bu yaklaşımı etkinleştirir. Daha başta her türlü bilginin ilahiyat, metafizik ve pozitif durumlarından geçtiğini, yalnızca "pozitif"e girişin bir devrim olduğunu ve en karmaşık, özel ve bağımsız olguların incelenmesi için daha da geç olduğunu belirterek, Comte şunu açıkça dile getirir: "Toplumsal fizik"in temellerini atmak, "işte diyebilirim ki bu dersin ilk amacı budur"; bu amaç, bütün pozitif felsefeyi işin içine katar;

çünkü, "eğer akıl öncelikle, pek karmaşık olmayan olgular için daha baştan değerlendirilmiş yöntemlerin derinlemesine yapılan incelemesine hazır değilse ve üstelik her biri toplumsal olaylar üzerinde az çok etkili olan geçmiş olayların temel yasalarının bilgisiyle donanmamışsa toplumsal olayların incelenmesi nasıl gerçekleştirilir?" Programın ikili belirlenimi açıktır: "Bu felsefenin artık insan türü içinde sınırsızca değer kazandırdığı genel düşünceler dizgesini doğrudan kuralım ve böylelikle uygarlaşmış halklara sıkıntı veren devrimci bunalım, temelde sonuçlanmış olacaktır" (*Cours* ["Dersler"], 1. Ders). Kaldı ki "yalnızca bilimsel kuramları" ele almayı amaçlayan ve "bunların uygulanmasını ve hatta genel ve soyut kuramsal bilgileri kesinlikle bir kenara bırakan (*Cours* ["Dersler"], 2. Ders) Comte, "siyaset bilimi"ni özenle "siyaset sanatı"ndan ayırır -siyaset bilimi amaçlar belirlemeli ve siyaset sanatına yöntemler göstermelidir. *Cours*'un ("Dersler") düzeyinde, bilimi "yaratmak"tan, "başlıca temellerini sağlam bir biçimde atmaktan" başka bir şey söz konusu değildir, "günümüzde gerçekleşmesi için girişimde bulunulabilecek her şey kuşkusuz burada yer alır" (46. Ders). Bir "Siyaset Felsefesi Özel İncelemesi" daha sonrası için öngörülmüştür (*Cours* ["Dersler"], 46. ve 48. Dersler).

Düzen ve ilerleme, artık "aynı derecede buyurgan iki koşul" olarak ortaya konmuştur: Eğer ilerlemeyle tam bir uyum içinde değilse, "hiçbir gerçek düzen ortaya çıkamaz, özellikle de süremez; eğer sonuçta düzenin belirgin sağlamlaştırılmasına yönelmezse hiçbir büyük ilerleme gerçekleşemez"; Comte kendi kavramlarını biyolojideki örgütlenim ve yaşam kavramlarının bağıyla karşılaştırır, hatta onları buradan "türetir" (46. Ders). Düzen ve ilerleme aynı zamanda toplumsal "statik" ya da "dinamik"e bağlanan şeyi nitelendirmeye de yarar, Comte bu ayrımı anatomi ve fizyolojinin ayrımıyla karşılaştırır (48., 50., 51. Dersler). Bilimler arasındaki ilişkileri iyice belirlemek kaygısı da buradan kaynaklanır (49. Dersin konusu); örgütlenmiş olguların iki bilimi: biyoloji ve toplumsal fizik arasındaki bağları Comte özellikle vurgular -bu nedenle, anlamlı bir yeni sözcük olan "sociologie"yi yaratır (47. Ders). Gerçekten de her iki deyim ve "siyaset bilimi" deyişi yeni toplum bilimini göstermek üzere düzenli olarak ve yeterince yansız bir biçimde kullanılır.

Comte; öteki bilimlerin yetersizliğini ya da "kökten yararsızlığını" eleştirerek kendi siyaset felsefesini büyük oranda sunar. Eskide kalmış ve devrimci okulları birbirlerinin karşıtı olarak sunduğunda, bunların gerçekdışılıkları içinde ortak güçsüzlüklerini gösterir: Eskimiş okullar bir dünya durumunu saptamak ya da ona geri dönüş yapmak savındadırlar, devrimci okul yanıltıcı ilkeler ortaya koyar -özgür incelemeye ya da sınırsız bilinç özgürlüğüne ilişkin mutlak hak, "eşitlik", halkın egemenliği "dogmaları", "bağımsızlığa ya da ulusal yalıtılmışlığa ilişkin fizikötesi kavramlar". Doktrincilerin ya da parlamenterlerin anayasalcılığına gelince, Comte bunları siyasasının sakat, sonuçsuz, genelinde ötekilerden daha düşçü olarak yargılar ve bu sonradan görme kentsoyluların "direngen" hareketsizliğini kınar. Yalnızca "pozitivist okul", "kurtuluşçu felsefeyi" önerebilir; bu da toplumsal anarşiye, siyasi sınıfın "sayıklamalarına", "siyasal değişkenliğe", "şarlatanlığa ve sıradanlığa" yol açan düşünsel anarşiye bir çözümdür. Bu siyasi sınıf içinde "geçici öbekleşmeler"in başında "sofistler ve nutukçular" hareket içindedir (46. Ders). "Siyasal ekonomi" olarak adlandırılan şey"in iddiaları da ortaya konmuştur: Ancak "bilimsel biçimlerin boş ve tehlikeli sergisini" ve "zararlı genelleştirmeler"i, "aklı başında" Adam Smith ile "saygıdeğer Tracy" dışında sunar (47. Ders)

Bu kınamaların ötesinde Comte *Dersler*'de siyaset bilimini oluşturduğunu iddia eder. Yöntem için, kuşkuculuktan sakınarak, bildik "düşünsel mutlakçılık"tan koparak "görece akıl" üzerinde, usçul bir öngörü parçasına olanak tanıyan yasaların üzerinde durur; böylelikle "bilge bir boyun eğişi", "zorunlu müdahale" ile birleştirmeye ve "siyasal eylemin sınırlarının" bilincini korumaya çağırır; ayrıca, her öğenin incelenmesi için "toplumsal organizmanın temel dayanışması"nın göz önünde bulundurulmasını gerekli kılar; bütünden ayrıntılara doğru ve "toplumsal diziler"den yola çıkarak işlem gören, betimsel ve kronolojik tarihten ya da "yıllıklar"dan oldukça farklı bir "tarihsel yöntem"i özgül ve gerekli olarak ilan eder -Comte'a göre şimdiki zamana takılmak "siyasal yanılsamaların çok güçlü bir nedenidir" (48. Ders). Tarihsel yaklaşımın önemi o denli büyüktür ki toplum-

sal istatistik bir dersin konusunu (50. Ders) oluştururken dinamik yedi derse (51'den 57'ye) yayılır. Temel konular olarak, bu siyaset felsefesi her türlü kişisel yararlılık hesabından bağımsız olarak insanın doğasından kaynaklanan toplumsallığından yola çıkar, duygusallığa devindirici bir görev yükler ve bencil ya da kişisel içgüdülerin başkasına yönelik içgüdüler üzerindeki üstünlüğünü kabul eder; aileyi "gerçek toplumsal birim" ve "toplumsal yaşamın sonsuz okulu" yapar -"cinslerin ve yaşların hiyerarşisi" itaate ve buyruklara sürükler, ayrıca görevlerin ayrımlaşması, işbirliği ve devamlılık anlayışı da öğrenilir; toplumsal düzlemde, Comte görevlerin ayrılığını, eşitsizliklerin ve hiyerarşilerin zorunluluğunu savunur ve güçlüklerle gerilimleri dengelemek için "hükümet"e baş vurur (50. Ders). Comte bu siyasal-toplumsal felsefeye olabilecek en büyük yayılımı verir: ekonomik, düşünsel, bilimsel ve estetik durumları inceler; insanlığın fetişsi başlangıçlarından dünya geleceğinin programlanmasına geçer. Yönelimler cumhuriyetçidir; üstelik, başkaldırı ve devrimi birbirlerinden ayırarak ve her türlü devrimci felsefenin anarşik yanını ortaya çıkararak, *Dersler*, karşı devrimci olmaktan çok, aşırı devrimcidir: Batı devrimi tamamlanmamıştır, bunu yaymak, aşmak için sonuna değin itmek gerekir. Son olarak, Comte bilginlere olan güvenini giderek daha fazla geri çeker; bunların "sıradan siyasal yansızlığı" ve köhnemiş sendikacılık anlayışı onu hayrete düşürür; 1830'dan beri ders verdiği "halk düşüncesine" yönelir. 1844'te, *Discours sur l'esprit positif* ("Pozitif Düşünce Üzerine Söylev") proleterlere bir çağrı ve "pozitif okul"un "bildiri"sidir.

Comte, 1842'den beri süregelen J. S. Mill'in desteği gibi önemli desteklerden de yararlanır. Mill, pozitif felsefeyi İngiltere'de yaymaktadır - ama görüş farklılıkları: kadın sorunu, tinsel güç, siyasal ekonomi, parlamento hükümeti... üzerinde yoğunlaşır ve ilişkiler 1846'da kesilecektir; 1848'de É. Littré *Le National*'de son derece etkin bir propaganda yapar. Hareket, yerini perçinlemektedir.

"Pozitivist" siyasetin bağlantıları

1848: Comte, halka dayalı bilimsel siyasetin zamanının geldiği kanısındadır. 25 Şubattan başlayarak tüm Batı Avrupa'da "Düzen ve İlerleme" sloganıyla halkın pozitivist eğitimi için Özgür Dernek'i kurar. Bu Dernek, 8 Martta daha genel amaçlı pozitivist kuruma dönüşür: Jakobenler Kurumu örneği üzerine kurulu ve Cumhuriyet'e daha kesin çizgilerle bağlı bir "siyasal kurum"dur. Temmuz'da Comte *Discours sur l'ensemble du positivisme*'i ("Pozitivizmin Bütünü Üzerine Söylev") yayınlar. Amacı, "düzmece ütopyalar"a karşı daha iyi mücadele etmektir, oluşturulacak kurumları, yeniden yapılanmanın kurumsal aşamalarını programlar. "Pozitif"den "pozitivizm"e kayış, bu dizgeli bağlanmayı gösterir.

1848 Devrimi Comte'u, tutumunu baştan aşağı değiştirmeye iter: Felsefi düşünmenin ötesinde, ele alınan sorunlar -yetkenin dağılımı, işçi sınıfının, kadınların rolü, eğitim planları, vd.- giderek daha fazla uygulamalı siyasetten kaynaklanır. Kurum içinde güncel kaynaklar incelenmektedir: İlk toplantılarda "son derece önemli eğitim özgürlüğü sorunu" incelenir, ama salt bununla yetinilmez. 1848 Nisanında Comte Ulusal Meclis'e, hükümet üyelerinin seçimi konusunda bir dilekçe verir. 1848 Mayısında kurum üyeleri "İş Sorunu"nu inceler; sanayi mekanizması" ve giderlerin hesaplanmasına doğrudan tanıklıklar ve ahlaki kaygılarını da katarlar; Hazinenin kamu yararına çalışmalara girişmesi için fonlar ayırmasını, bütün bilgilerin "yerel halk meclisleri"nde gündeme getirilmesini ve tartışılmasını istemektedir. 1848 Ağustosunda "Yeni Bir Devrimci Hükümet İçin Plan" önerilir (Littré, Magnin, Laffitte'in ortak imzalarıyla). Öngörülen rejim, şimdiye değin iktidara hiç gelmemiş tek sınıf olan işçi sınıfının eline bırakılmış "açıkça geçici" bir diktatörlükten geçmek gerekse bile kesin olarak cumhuriyettir; burada ahlaki seçimler, adalet arzusu ve son derece pragmatik gözlemler birbirlerine karışır. Kurum'un bir başka komisyonu eğitimin yeniden örgütlenmesine el atar: 1849 Şubatında bir "pozitif okul" tasarısı (É. Littré ile C. Robin'in ortak imzasını taşıyan) sorunları -kürsüler, programlar, sınıfların yapısı, personelin statüsü, ilk sınıfların kayıtları ve bunlara uygulanacak hızlandırılmış eğitim- son derece somut bir yaklaşımla inceler. Pozitivistler, spekülasyonlarını kurumlaştırma, geçici bile olsa gerçekleştirme koşullarını gündeme getirme konusunda kararlı görünmektedir: Geleceğin "normal rejim"ini

betimlemekle yetinmek istememektedirler; bugünün karmaşasıyla gelecek için umulan aşamalı düzen arasındaki geçişleri yürütmeye çalışırlar; yerinde ve anında örgütlenirler.

Bu çok sayıda ve çeşitli bağlantılar yeni bir "dinsel" anlama bürünür: 1848 *Söylev*'inin son bölümü bir "insanlığa inanç" çağrısıdır. Comte ve yandaşlarına göre bu "pozitif" din, dünya dinidir, siyaset felsefesiyle her türlü toplumsal eylemin tinsel desteğidir. Üyelerinin arasındaki dayanışmayı sağlamlaştırır; yandaşlarının kendi aralarındaki ve insanlıkla olan bağlantılarını "yeniler". Demek ki pozitivizm duygusal olana çağrı yapmaktadır: "İlke olarak sevgi, temel olarak düzen ve amaç olarak da ilerleme": Yeni slogan budur; ayrıca bir yedinci bilimden de bugün siyaset toplumbiliminden ayrılan "ahlak" ile zenginleşir. *Système de politique positive*'in ("Pozitif Siyaset Düzeni") ilk cildi 1848 *Söylev*'ini yeniden ele alarak geliştirir. Toplumsal statik'e ayrılmış olan ötekisi "genel din kuramı ya da insan birliğinin pozitif kuramı" üzerine açılır; Comte, burada bireyin silinmesini, kamusal ile özel olanın içten bağını, işlevlerinin basamaklanımlanmış dağılımını (kadınların törel yetkesiyle desteklenen kilise sınıfının aydın yetkesini) işçi sınıfının etkinliğini yönlendiren yurttaşlığın dünyasal yetkesini, görevlerin hakların yerine geçirilmesi, aile, site, Devlet, Kilise kurumlarının arasındaki bağlantıları doğrulayarak "toplumsal örgütlenim" kavramını geliştirir; "değiştirilebilir alınyazısı" olarak sunulan bir dünyada, Comte, kendince "Batılı hastalık" olan "kronik yabancılaşma"dan kopmak için insanlığın müdahale paylarını ölçüp değerlendirme kaygısındadır. Siyasal ve dinsel düşünce ve kurumlar birbirlerine o denli sıkı bağlanmışlardır ki, 1852'nin sonunda Comte, akılları ve yürekleri "düzenleyebilecek" ve "bir araya getirebilecek" "dogma", "inanç" ve "rejim"i kesinleyerek *Catéchisme positiviste*'i ("Pozitivist İlmihal") yazmak üzere *Système*'in yazımına ara verir: Kilise örgütleri, şölenler, kutsama ayinleri "toplumbilim"den "toplu erki"ne geçişe yardımcı olmak zorundadır. Comte'a göre yalnızca dinsel pozitivizm, pozitif siyaseti ahlağa bağlayarak onu tam anlamıyla gerçekleştirir; yalnızca o dar pragmatizmlerden ve yararcılıklardan, yaygın gizemciliklerden ve her türlü zorbalıktan bilimcilik ve teknokrasiler de dahil olmak üzere kaçınmaya olanak tanır. İnsanlığın dini, bilimsel bir aristokrasi aracılığıyla halka zorla benimsettirilen bir din değildir: Herkes buna katılır; bir bilim dini de değildir: Daha çok, kendi emperyalizminden kuşku duyan bir bilim siyasetini çıkarsar. "Başkası için yaşamak", her türlü sofuluğun bir bağlılık olduğu bir toplumun özdeyişidir.

Ama kısa süre içinde toplumda görüş ayrılıkları ortaya çıkar. Siyasal bağlanmalar buna neden değilse de fırsat oluşturur. 1851 Aralığında, Comte devlet darbesine alkış tutar. Bu, "parlamentonun hay huyundan" kurtaran "güçlü bir eylemdir". Littré, daha sakınımlıdır. Üstelik, son derece militan makaleler derlemesi *Conservation, Révolution, Positivisme*'i ("Tutuculuk, Devrim, Pozitivizm") ertelemeyi sakınımlılık olarak değerlendirir. Comte bıkmıştır. İmparatorluk yanına geçtiğinde, öteki açıkça mesafe alır. 1852 Ağustosunda Comte "onarılamaz kopuş"u ilan eder ve herkesi kendi tarafını seçmeye zorlar: "Aslında, bu gerçek pozitivistlerle sözde pozitivistler arasında, onuruyla tutucu olmak isteyenlerle her zaman devrimci olarak kalmak, din adamlarıyla dinin dışında olanlar arasında bir savaş olacaktır. Comte-Littré arasındaki görüş ayrılığı, koşula bağlı siyasal seçim sorununu büyük ölçüde aşar. Kaldı ki Comte, Louis-Napoléon'un "kronik kibirlenme sanrısı"nı, "imparatorluk öykünmesi"ni, "ne idüğü belirsizler"in "maskaralıklar"ını kınamakta bir an bile duraksamamıştır ve Fransa'nın Cumhuriyetçi yazgısına olan inancını her zaman yüksek sesle dile getirmiştir; her ne denli geçici olarak imparatorla yakınlaşırsa da, bunun nedeni stratejiktir, inancını değiştirmek ve pozitivist Cumhuriyet'e geçiş ortamını hazırlamak beklentisini güder. Comte göre, Littré'de inanç kadar siyasal gerçekçilik de eksiktir; "eksik pozitivist"tir ve "aşırı soyuttur"; davranışı hem disiplin altına alınamaz bir kızılın hem de çekingen bir "yaşlı bilgin"in davranışıdır.

Comte'a gelince, tamamlamak istediği devrim adına, giderek daha fazla "kaşarlanmış devrimciler"den ayrılır. "Kızıllar"ın demagojisini kınar ve bunların karşısına pozitivizmin yeşil bayrağını diker; "tehlikeli demokratlarımızı sakin ve dinci toplumerkçilere [sosyokrat] dönüştürme" beklentisi içindedir. "Hokkabazlar", düşçüler" ve her türlü ütopyacılardan ayrılmaya

çabalar: "Saint-Simoncu şarlatanlıklar" ve "Saint-Simoncu kalıntılar", Pierre Leroux'nun, Jean Reynaud'nun, Buchez'nin, vd.'nin yakın arkadaşlığı", "Louis Blanc'nın iddialı saçmalıkları", İkarusların ve Cabet'nin "saçmalamaları", "Proudhoncu bireycilik". Komünizmle pozitivizm arasındaki son kavganın, ve geçici olarak gördüğü rolünün tükenmiş olduğunu düşündüğü "burjuvaların" yok oluşunun haberciliğini yapar. Aynı zamanda, her zaman seçkinci ve "gerçekçilik" kaygısı güden bir strateji uyarınca, Comte her yanda devrimin sürmesi-sonuçlanması sürecine elverişli önderler arar: 1852'de devrimci önderler -Proudhon, "arılaştırma"yı umduğu Barbès- olduğu denli zorbalar -aydınlatılmayı umduğu III. Napoléon, Çar, Sultan- arasında da girişimini gerçekleştirmeyi dener. Pozitivizm, görüş değiştirmiş önderlerden başlayarak düzenli bir yayılım göstermeliydi.

Pozitif Siyaset Düzeni'nin tamamlanmasına koyularak Comte ilerleme için gerekli olan düzen kaygısını giderek daha fazla taşımaya başlar. Üçüncü cildin Dinamik'i, *Dersler*'in tarihsel ilgisini yolundan saptırır: Comte dinbilimsel devletlerin incelenmesini geliştirir ve devrimci aşamaların incelenmesini kısıtlar. İnsanlığın Gelecek'i üzerine son cilt, pozitivist Cumhuriyet'e geçiş amacıyla 48 programını kesin bir biçimde düzeltir: Reformları aşamalı bir biçimde yerleştirmek için diktatörlüğün üç aşaması gereklidir ve diktatörlükler artık proleter değildir (yine de, son hükümet içinde biri proleter kalır; Comte, en azından ilk tümcelerinde tercihan "saygın tutucular"dan destek alır; 1855'teki *Appel aux conservateurs* ("Tutuculara Çağrı") bunu doğrular.

Comte'un ölümünden (1857 Eylülü) sonra, matematik profesörü Pierre Laffitte gelenekçi pozitivizmin "yöneticisi" olur. Üstadın çalışmasını titizlikle, özellikle eğitim yoluyla sürdürür: Pazar günleri herkese açık ücretsiz felsefe dersleri, akşamları fen bilimleri kursları düzenler; bunlara, taşrada yapılan konferansları ekler. Marangoz işçisi Fabien Magnin, Pozitivist Derneği'n başkanlığını yapar ve işçiler arasında zorlu bir militanlık güder. İşçi bir ressam olan Isidore Finance ile birlikte Pozitivist Proleterler Çevresi'ni kurar. Ama gelenekçilerin propagandası oldukça ölçülü kalır; buna karşılık ayrılıkçıların, Littré ile birlikte ünü Comte'unkini neredeyse gölgede bırakan bir önderleri vardır. 1863'te *Auguste Comte et la philosophie positive* ("Auguste Comte ve Pozitivist Felsefe") üzerine yazdığı kitapta hocasıyla yöntemsel ve siyasal uyumsuzluğunu kesinler: Yapıtı bölmenin iyi olacağı yargısındadır ve uyum yeteneğinden yoksun siyasasını kınar. 1864'te *Dersler*'i yeniden yayımlar. 1866'da, Comte ile görüş ayrılığının farklılığını vurgulayarak J. S. Mill ile kalem tartışmasına girer. 1867'de bütün aydın kesiminin -İkinci İmparatorluk muhalefetin, III. Cumhuriyet sırasında *esthablishment*'ın aydın kesiminin: Ferry 1867'den başlayarak burada Comte'a sungu hazırlar- yazı yazdığı geleceği açık bir dergi olan *Philosophie positive*'i çıkarır. Comte'un tasarladığı ve yayımı birçok kez geciken *Revue occidentale*, P. Laffitte tarafından ancak 1878'de yayınlanacaktır.

Cumhuriyetçi kavgalar ve tartışmalar

Yeniden yapılanmış cumhuriyet, daha çok, pozitivistleri hoşnut eder. Littré ve arkadaşları, iktidardaki cumhuriyetçilere çok yakındır. Littré 1871'de vekil, 1874'te senatör olur ve 1875'te Ferry ile aynı anda masonluğa katılır. Dergisinde, güncel olayları yorumladığı makalelerin sayısını artırır: Bu bilinçli olarak siyasetin belli bir noktasına yoğunlaşmış ve çağdaş yaklaşım, Comte'un sistematik bütünsel bakış açılarına yönelik biçemi içinde oldukça küçüktür. 1879'da, Littré 1852'deki kitabının yeni baskısını yapar. Bu baskıda yer verdiği "Remarques autocritiques" ("Özeleştirel Gözlemler") siyasal evrimini ortaya koymaktadır. Gelenekçilerde görüş ayrılıkları kısa süre içinde alevlenir. G. Audiffrent ile birlikte kimileri Laffitte'i çok fazla çekingen bulmakta, ders vermekten başka hiçbir şeyi düşünmemekle, söz gelimi savaş sırasında misyoner bir tutum takınmayı ihmal etmekle suçlanmaktadırlar; girişimleri sıklaştırırlar, Komün sırasında 1848 hükümetinin tasarısını ele alırlar ve İngiliz dindaşlarıyla yetkeyi ele almak üzere ortak bir parti kurmaya girişirler; çeşitli dini önderlerle yeniden ilişkiler kurarak, Comte'un tasarladığı, bütün kiliseleri kapsayan bir Birlik kurmayı denerler; Havariler grubu 1877'de ayrılır. Daha sonra, Comte gibi parlamento karşıtı olan Audiffrent, Boulanger partisi adına savaşım verir. P. Laffitte, tinsel görevinin Comte düşüncesini yaymak, anma töreleri ve

eğitim programları düzenlemek olduğunu anlamamakta direnmektedir. Littré'nin ölümünden (1881) sonra, Ferry ile birleşen Laffitte, sıra kendisine geldiğinde bir tür cumhuriyet danışmanı olur. 1888'de Sorbonne'da ders verir ve 1892'de Collège de France'da bir bilimler tarihi kürsüsü açılır. Ama pozitivizmin bu yarı yarıya resmileştirilmesi herkesin hoşuna gitmez: Laffitte'in "resmi etkisi"nden ve Comte'a göre tinsel erkin sakınması gereken "hükümet yandaşlığı yapma" anlayışına pek az uygun olmasından yakınmaktadır; üstelik, Comte her türlü sömürgeci siyasayı şiddetle kınarken Laffitte, J. Ferry'nin siyasasını benimser. 1894'te yeni bir bölünme ortaya çıkar. Laffitte 1897'de geri çekilir. Charles Jeannolle onun yerine geçer ama düşüş içindeki kuruma pek canlılık kazandırmaz. Bu kendi içine kapanmış pozitivizmle karşılaştığında, hareketin uluslararası amacını yeniden canlandırmak için 1906'da başka bir önemli bölünme gerçekleşir; Émile Corra Uluslararası Pozitivist Derneği'ni kurar.

Ama pozitivist hareketlerin arasındaki iç savaşlar, pozitivizm yandaşlarının tek siyasal eylem alanını oluşturmaz. Bunlardan kimilerinin işçi hareketleri: proleter çevreler, reformcu sendikacılık ve hatta hükümet ya da bakanlık kurumları üstünde önemli bir etkisi olmaktadır. Bunlardan en önemlileri arasında işçi kongresine etkin olarak katılan, ardından Ticaret ve sonra da Çalışma bakanlığına giren Isidore Finance anımsatılabilir; tipograflık yapan Auguste Keufer, Kitap Emekçileri Fransız Federasyonu'nun kurulmasında temel bir rol oynar; CGT'nin* kurucuları arasında yer alır ve ilk muhasibidir; aynı zamanda Çalışma Üst Kurul'unun başkan yardımcısıdır; daha sonra Uluslar Derneği Fransız Kurumu'nun başkan yardımcısı olur.

Yayılım ve türdeş olmayan bir gelecek

Pozitivizm ya da daha doğrusu pozitivizimler son derece dağınık bir yayılım izleyerek etkili olurlar. Fransa'da Littré'nin etkin propagandası nedeniyle akılcı bir pozitivizmin yayılımı egemen olur. Daha "duygusal" bir pozitivizmin siyasal-dinsel yanları az gelişmiştir. Ve bu niteliği kazandıklarında da yorumlar çelişkiler sunmaktadır: Kimileri monarşiye ve Action française'e* eğilim gösterirler (Audiffrent, Baumann, ardından Léon de Montesquiou, Maurras -liberal Katolikler Action française'i 1926'da Roma'da, "pozitivizm" yapmakla kınarlar); ötekiler daha "radikal" bir yoruma eğilim gösterirler (Alain).

Başka ülkelerde pozitivistler tartışmalara ve politik yaşama da katılırlar. Çeşitli bölünmeler yanı, hatta karşılık bulur. Söz gelimi İngiltere'de: Richard Congreve, Comte'un, sömürgeciliğe karşı ve işçilerin savunması için savaşa sürüklediği bir yandaştır; son derece dindar bir gelenekçi olarak P. Laffitte'in yetkesini kabul etmez; Frédéric Harrisson, trade-union içinde önemli bir rolü olan Edward Bessly, Congreve'den ayrılırlar, ama Paris Derneği'nin tutumunu da tam anlamıyla benimsemezler; çünkü, barış yanlılığı ve insancı tutum konularında Laffitte'in çıkarcılığından daha titiz bir yaklaşım içindedirler. İsveç'te Stockholm Pozitivist Grubunun, Kilise ve Devlet ayrılığı konusundaki güçlü tutumları ve İşçi Enstitüsünün etkinliği önemli roller üstlenmiştir. Comte, Hollanda, İtalya, Almanya'da da yandaşlar edinmiştir; Portekiz'de devrim sonrası geçici hükümetin 1910-1911'deki başkanı ve 1915'de Portekiz Cumhuriyeti'nin başkanı Joaquim Braga pozitivisttir; Çekoslovakya'da Thomáš Masaryk ilk kurucu ve başkandır, birçok kez seçilmiştir. Comte'un düşüncelerine birçok şey borçludur (Fajfr, 1925). Ama, pozitivist felsefe Avrupa dışında çok daha etkili olmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'nde etkili gruplar vardır -söz gelimi New York'ta 1886'da kurulan Society of Humanists. Özellikle Latin Amerika'da pozitivistler siyasal yaşama katılır ve bazen bu yaşamı yönlendirirler: Brezilya'da, Rio Pozitivist Derneği'nin kurucusu Benjamin Constant Botello de Magalhães, 1889'da cumhuriyeti getiren devrimin önde gelen hazırlayıcılarındandır; Comte'un Düzen ve İlerleme sloganı Brezilya'nın ulusal sözü olmuştur ve pozitivist düşünceler geniş ölçüde paylaşılmıştır; Meksika'da kamu eğitiminin yeniden düzenlenmesi pozitivizme geri dönmüş bir kimse olan Gabino Barreda'nın yapıtıdır ve pozitivizm Meksika burjuva sınıfının aracı olmuştur (Zea, 1968).

(*) Confédération Générale des Travailleurs'ün ("Genel İşçi Konfederasyonu") kısaltması - ç.n.

(*) Fransa'da XX. yüzyılın ilk yarısında etkili olmuş, cumhuriyet karşıtı ve Katolik monarşi yanlısı hareket - ç.n.

Burada, ancak pozitivist bir siyaset felsefesine açık açık bağlanan hareketlere yer verildi: böylece, bilimkuramsal bakımdan Eskilerle zaten pek az ortak noktası olan "neo-pozitivistler"in, bunların siyasal görüşleriyle olan bağları daha da azdır; her iki tarafın belirlediği tavırlar birbirleriyle örtüşmese bile (söz gelimi antinazizm), ortak bir felsefeye bağlanmazlar.

Pozitivist siyaset felsefesine ilişkin çok sayıda, ama aynı zamanda çelişkili eleştiri yapılmıştır: Ütopyacı olmakla suçlayarak buna eski ve düşçü bir görüntü yüklenmiştir, bilimcilikle suçlanarak kuru ve katı ve toplumu teknokratların ellerine bırakmaya hazır bir görünüm altında sunulmuştur, dinsel bir dal görüntüsü vurgulanarak duygusal ve belli belirsiz engizisyonu andırır yanı göz önüne çıkarılmıştır.

Geriye pozitivizm(ler)in, türdeşlikten uzak olması bir yana, zaman zaman da çelişkili olan bir geleceğin tanıklık ettiği gibi siyasette son derece önemli aracılıklar ve bağlanmalar ortaya koymuştur. "Sistematik" olma savına karşın, Comte düşüncesi, bu denli çeşitli yorumlar ve etkinlikler üretmiş olması bakımından oldukça açık ve devindiricidir.

● *Système de politique positive*, 4 cilt, 1851-1854, "Appendice contenant les Opuscules primitifs de l'auteur sur la philosophie sociale" ile birlikte, Paris, Anthropos, 1969-1970.

► ARBOUSSE-BASTIDE P., *La Doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, 2 cilt, Paris, PUF, 1957. - ARNAUD P., *Politique d'Auguste Comte*, seçme metinler, Paris, 1965. - FRICK J. P., *Auguste Comte ou La République positiviste*, Presses Univ. de Nancy, 1990. - GÉRARD A., "Auguste Comte, sa génération et sa Révolution", "1852-1902, Auguste Comte au purgatoire", *Auguste Comte, Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1988, s. 123-179. - GOUHIER H., *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 cilt, Paris, Vrin, 1933, 1936, 1941. - LITTRÉ É., *Conservation, révolution, positivizme*, 1852, yeniden basım, 1879 Remarques autocritiques eklenmiş olarak. - MILL J. S., *Auguste Comte et le positivizme*, 1865, Fr. çev., G. Clemenceau, 1868. - NICOLET C., "Littré et la République", *Actes du Colloque Émile Littré, Paris, 7-9 octobre 1981*, Paris, Albin Michel, 1982, s. 463-496. - PETIT A., "La fin positiviste de la Révolution", *Actes du Colloque "La Légende de la Révolution"*, CRRR de Clermont-Ferrand, ADOSA, 1986, s. 509-540; "La révolution occidentale selon Auguste Comte: entre l'histoire et l'utopie", *Revue de synthèse*, 4. s. no. 1, 1991, s. 21-40; "L'Europe positiviste: la République occidentale", *Revue de la société d'histoire des révolutions du XIX^e siècle*, no. 7, 1991, s. 19-35. - PICKERING M. B., *Auguste Comte, An Intellectuel Biography*, Cambridge Univ. Press, 1993. - SIMON W. M., *European Positivizm in the XIXth Century*, 2. basım, New York / Londra, Kennikat Press, 1972.

Annie PETIT
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Din; İlerleme; Özdekçilik; Sosyalizm; Şiddet; Toplumbilim; Tüzel Olguculuk; Ütopya.*

CUMHURİYET

"Cumhuriyet" terimi tarih içinde anlamsal gelişimi en ince ve hassas olan terimlerden biridir. Öncelikle yüzyılımızın cumhuriyetçi rejimleri ve Cicero'nun irdelediği Roma *res publica*'sı arasındaki farkları düşünüyoruz; ya da bugün, XVI. yüzyılda, Jean Bodin'e göre "krallık cumhuriyeti" denen şeyin ne olabileceğini düşünüyoruz birdenbire. Tarih ve siyaset felsefesi gerçekten de Cumhuriyet sözcüğünün yan anlamının Grek ya da Roma antikitesi, Ortaçağ veya modern çağda irdelenmiş sözcükle aynı olmadığını öğretir bize. Bununla birlikte cumhuriyetin tarihsel özelliklerinin kavranmasına olanak veren bu dönemlere ayırma, onların çıkmış olduğu kökü gizlemez.

Cumhuriyet her şeyden önce ve temel olarak insan toplumlarının siyasal biçimini karakterize eder-tabii ki bu sözcüğün arı, kunduz, fil sürüleri için de kullanılmasının sadece eğretilemeli bir değeri vardır. Dolayısıyla cumhuriyet, özü itibariyle insan dünyasında devlettir: sözcük anlamıyla *res publica*'dır ve bu özelliğiyle insan yaşamının özel alanına bağlı her şeyden ilkesel bir biçimde ayrılır.

Bu duruma bu şekilde açıklık kazandırdıktan sonra, siyaset dünyasıyla ilgili birçok kavram gibi, sözgelimi halk, demokrasi, hükümdar, ulus... gibi cumhuriyet kavramı da tek anlamlı değildir. Yüzyıllar boyunca fikir tarihinde ve dolayısıyla siyaset tarihinde-en azından Batı dünyasında-üç tipik figüre sahip olmuştur ve bunlara *Res publica, République* (Cumhuriyet)

ya da État (Devlet) *ve république républicaine* (Cumhuriyetçi devlet ya da cumhuriyet) diyeceğimiz kavramlar denk düşer. Cumhuriyet, konu olduğu dönüşümler içinde *siyasal bir rejimi* ya da *siyasetin biçim ya da özünü* veya *bir ideolojiyi* hatta *siyasal bir programı* belirtir.

"Politeia" ve "Res publica"

İ.Ö. V. yüzyılda Platon, *Devlet*'te siyasetin paradigmatik statüsünü saptamıştır. Hukuk ve siyasetin vazgeçilmez koşulu olan *Adalet* düşüncesini anlayabilmek için açıklanması gerekli olan farklı temaların iç içe geçmiş olması nedeniyle bu ünlü diyaloğun okunması zordur hiç kuşkusuz. Bununla birlikte insan gerçek insani boyutuna ancak öteki insanlar arasında ulaşabileceğinden Platon filozofun en önemli amacının, eksiklikleri durumunda, insanın insanlığının tamamlandığı yerin düşünülmesinin bile mümkün olamayacağı kurumun koşullarını açıklığa kavuşturmak olduğunu söyler. Böylece haklı olarak "*Cumhuriyet*'in insanın bir sözleşmesi olduğu" görüşü savunulmuştur çünkü Site ya da *Polis* insanın eseri olabilir ancak ve çünkü insan gerçek insanlığına ancak Sitede ve sitenin anayasası ya da *Politeia* ile kavuşabilir. Bununla birlikte en önemli mesele de Platon'un tanımladığı Devlet'in Site Fikri ya da kavranabilir Site'yle çakışmasıdır: Platon'un devleti tamamen idealdir ve oluşum içindeki duyulur dünya asla gerçekleştiremeyecektir bu devleti. Cumhuriyet bu dünyadan değildir; Cumhuriyet düşüncesi "bir öte dünya modeli"dir, Sitelerin "adil" ya da "sapkın" bütün gerçek anayasalarını aşan bir paradigmadır.

Cumhuriyetin düşünsel statüsü bu şekilde tanındığından problem Platon'un yöntemli bir biçimde, Grek sitelerinin siyasal gerçekliğini saflaştırarak bu düşünceyi nasıl kavradığını anlamaktan çok bu bağlamda derin düşünce yoluyla ilkesel ve aşkın saflığı anlayabilmektir.

İyilik düşüncesinin aydınlattığı kavranabilir gökyüzünde Cumhuriyet özü itibariyle mükemmeldir: bütünüyle olması gerekendir. Cumhuriyet düşüncesi *kozmos*'un denge ve armonilerinin yansıdığı ve bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adaletin örnek bir statüye sahip olduğu özel bir alana denk düşer. Dolayısıyla özlerin semavi aydınlığına doğru sadece filozofların yükselebileceği doğruysa, bundan kolaylıkla Sitede filozofların kral ya da kralların filozof olmaları gerektiği çıkarılabilir. Filozoflar siyaset konusunda çoğu zaman çok şaşkın olduklarından bu filozof-kral imajı "profesör düşü" çok alaya alınmıştır. Bununla birlikte bu alayın içi boştur: Platon'a göre cumhuriyet bir *Ur-Politeia*'dır: düzen, birlik ve erdem paradigması. Özsel saflığı içinde olması gereken insan dünyasının kendi içinde kozmosla aynı yapısal hiyerarşiyi ve aynı temel armoniyi taşıdığını belirtir. Mükemmel cumhuriyetin örgütlenmesi dünyanın düzenini yansıtır. Cumhuriyet, bu özelliğiyle Platon idealizmi içinde, gerçekliğinin ontolojik aşkınlığının temelinde ideal, sarsılmaz ve ebedi bir değerin taslağını taşır.

İ.Ö. I. yüzyılda, kesinlikle Platon kadar derin olmayan filozof Cicero her şeye rağmen, eklektizmi içinde Platoncu mesajı en iyi kavramış filozoftur. *De legibus* (İ.Ö.51) ve *De Republica* (İ.Ö. 54-51) adlı yapıtlarında gerçekten de Platon'un *Politika* ve *Yasalar*'da sergilemiş olduğu dersi izleyerek olanaklar ölçüsünde en iyi sonuca yani en iyi anayasaya ulaşabilmenin yolunu irdeler. "Temel problemler" i kesinlikle göz ardı etmeden felsefi terimlerden çok hukuksal terimlerle düşünür ve bu yolla siyasal pratikle mükemmel cumhuriyetin idealitesini uzlaştırmaya çalışır.

Bu girişimde cumhuriyetin bir tanımını verir: *res publica res populi*'dir, der (*Devlet* s. 25 ve 32) ve halk ona göre kesinlikle "bir sürü halinde bir araya gelmiş insanlar" değildir, çıkar duygusuyla bir araya gelmiş "birçok insandan oluşmuş bir topluluk"tur ve bu topluluk "ortak bir yasama"yı (*juris consensus*) kabul etmiştir. Gerçekten de Platon'a göre mükemmel cumhuriyetin paradigmasının aydınlattığı insanların dünyasında yasa "her siyasal toplumun bağıdır". Yasasız bir cumhuriyet düşünülemez. Her cumhuriyette bir yasalar bütüncesinin bulunması yurttaşlık erdeminin ve siyasal doğruluğun koşuludur.

Ama filozof olarak Cicero Roma'da yaşadığı süre içinde bir eylem adamı ve devlet adamı olmaktan hiç vazgeçmemiştir. *De Republica*'da ünlü "Scipio'nun düşü" kendisini mahveden krize yem olan Roma sitesi olarak adlandırdığı anayasanın her şeyden önce kutsal doğal yasanın sunduğu adaletin aşkın modeline saygı göstermek zorunda olan aristokratik ve liberal bir anayasa olduğunu gösterir. Cumhuriyetin Platon'un ona

verdiği paradigmatik karakteri yoktur artık; ama cumhuriyet yaşam ve değer koşullarını sadece kutsal model referansında bulabilir. Cicero'ya göre cumhuriyetin gerçekten çifte karakteri vardır: Cicero bir yandan Platon'un *Devlet*'ini yeniden yazarken onun idealliğini Roma cumhuriyetinin gerçekliğiyle ilişkiye sokar: Cumhuriyetten İmparatorluğa götüren dönemecin başladığı Roma tarihinin bir döneminde cumhuriyetçi modeli sadece siyasal bir *rejim* modeli olarak düşünebilir ve bu rejim ancak "halk"ın ihtiyaçlarını dikkate alarak monarşi, aristokrasi ve demokraside en iyi özellikleri birleştirerek adil olabilecektir. Cicero, öte yandan, kendisine göre hiçbir insani kurum yeterli olamayacağından "kamu yararı" argümanıyla cevap vermenin yeterli olmadığı cumhuriyetin *temeli* sorusunu da saf dışı edemez: cumhuriyet kendi amacına ancak Sofistlerin sandıkları gibi uzlaşmalardan çıkmak şöyle dursun yüce doğanın içkin düzenine katılarak ulaşabilir (*De legibus*, s. 10): siyaset insan dünyasında Tanrı'nın insanlara, onları ödeve davet eden ve kötülükten koruyan emirler verdiği "evrensel, kımıltısız, ebedi" yüce doğa yasasının yansıması olmalıdır. Cicero Stoacılığın etkisiyle cumhuriyette siyaset ve ahlakın kaçınılmaz biçimde birbirlerine bağlı olduklarını düşünür.

V. yüzyıldan beri Aziz Augustinus düşüncesinin egemenliğinde olan Hıristiyan düşüncesi, uzun yıllar boyunca, bu etik-siyasal eğimi izleyerek *res publica*'yı kavramak zorundaydı. Roma'nın siyasal yazgısının göstermiş olduğu gibi dünya sitesi, "çok onurlu Tanrı sitesi"nden esinlenmese kaçınılmaz bir dekadansa adanmıştı: dolayısıyla siyasal düşünce teolojik düşünceye yakınlaşır. Augustus düşüncesi çevresindeki tartışmalar sayısız ve karmaşıktır; burada bunları inceleyemeyiz. Sadece şunu söyleyebiliriz ki Öte dünya ve bu dünya krallıkları ayrı olduğundan, XIII. yüzyılda Roger Bacon *respublica fidelium*'dan söz eder ve ifadeyi yeryüzü sitesine ayırır: bu site, kilisenin önderi olarak manevi iyilikleri gözeten Papanın otoritesi altında insanlara maddi iyilikler, adalet ve huzur sağlamakla görevlidir. XIII. yüzyılda da Aquinolu Tommaso *respublica christianum*'da, papalık otoritesi altında kilise evrenselciliğinin ifadesini görür. Siyaset felsefesi de, genel felsefe gibi teolojiye bağımlıdır. "Cumhuriyet" sözcüğünün, dolayısıyla siyasal yananlamı olabilmesi için anlamının Paulusvari *Nulla potestas nisi a Deo* sözüne az ya da çok uyumlu ölçüde dünya sitesinin teolojik ufkunda çözülmesi gerekir.

Cumhuriyet ve egemenlik

XIV. yüzyıldan beri uluslar ve kilise arasında bir kesiklik yaratan "laik düşüncenin doğuşu"nun, XIV. yüzyılda Reformun getirdiği siyasal fikirlerin coşkusunun kaçınılmaz biçimde cumhuriyet kavramının semantik revizyonuna götürmesi gerektiği düşünülebilir. Gerçekten de fikir tarihi çok daha kaprisli olmuştur: *cumhuriyet* sözcüğü *Philosophia perennis*'in canlanmalarının ve yenilikçi bir düşüncenin cüretkârlıklarının düzensiz biçimde yer aldığı bir geçiş düşüncesi içinde *egemenlik* düşüncesiyle bir araya gelerek siyasetin özünü belirleyecektir sonunda.

Hükümdar'ın yazarı ve Titus-Livius okuyucusu Makyavel'e göre *Cumhuriyet* Roma tarihinin göstermiş olduğu gibi, kesinlikle, demokratik unsurlar barındıran bir "halk topluluğu"dur oysa *prensliğe* egemen olan Prensin kişiliği ve onun egemenlik iradesinin birleştirici gücüdür. Dolayısıyla, bu özelliğiyle, siyasal bir rejimi belirtir gibidir ve Rousseau'nun, tercihlerinin belirlenmesi kolay olmayan Makyavel'in düşüncelerinin ikircilliği karşısındaki sıkıntısı bilinir. Fichte, hiç kuşkusuz, bu Floransa'lının, siyasal problemin "her ikisi de mümkün iki çözümü"nü sergilemiş olduğunu düşünürken haklıdır. Ne var ki Makyavel'de "cumhuriyet" sözcüğü genellikle ilksel *res publica* anlamını korur ve ideolojik bir yananlam yüklenmez.

Birkaç onyıl sonra Bodin'in cumhuriyet tanımıyla ilgili olarak aynı şey söylenebilir. Şöyle der Bodin: "Cumhuriyet birçok insanın ve bu insanların egemen güçle ortak yanlarının doğru yönetimidir" (*Les Six Livres de la République*, 1576, I, 1, s. 1). Bu hacimli yapıtının önsözünde dün pupa yelken giden, bugünse azgın fırtınalar içinde boğuşan "cumhuriyetimizin gemisi" benzetmesini yapar. Bol bol denizcilik eğretilemesi kullanan Bodin "Cumhuriyet"i esas olarak "biçim"inin karakterize ettiği gemi-devlete benzetir: nasıl ki omurgası, güvertesi, önü arkası olmayan bir gemi, gemiyle ilgisi olmayan bir odun yığınından ibaretse, bütün bireyleri ve toplulukları birbirine bağlayan ve aileleri ve okulları birleştiren egemen güçten yoksun cum-

huriyet de cumhuriyet değildir" (I, II, s. 12). Dolayısıyla cumhuriyet ya da devletin belirgin özelliği onun biçimi ya da özü olan egemenliktir. Egemenlik cumhuriyet topluluğuna birlik ve tutarlılığını verirken, devlette en önemli ve acil işlevi "yasa yapmak ve yasayı geçersiz kılmak" olan gücü de belirtir. Sonuç olarak cumhuriyet, yasanın düzenlediği kamu düzeniyle karışır; dolayısıyla "Cumhuriyet olmayan anarşidir" (*Methodus*, s. 352).

Bodin'in açıklığa kavuşturduğu felsefeler XVII. yüzyılda hatta XVIII. yüzyılda modern devlet statüsünü tanımlarlar. Gerçekten de önemli sapmalara uğramadan az ya da çok önemli yapıtlar aracılığıyla yaygınlık kazanırlar: sözgelimi Charles Loyseau ya da Cardin Le Bret'nin yapıtları ve Hobbes, Locke ve hatta Rousseau'nun çözümlemeleri belirtik ya da örtük biçimde cumhuriyetin özü olarak kabul edilen *egemenlik* kavramı çevresinde yapılanırlar. Öte yandan hukukçuların yapıtlarının da-Vitoria ve Suárez gibi Salamanca okulu hocalarının yapıtları ve Grotius'tan C. Wolff'a kadar doğal hukuk ve devletler hukuku okulunun hocaları-*res publica* sözcüğüne *potestas politica seu civilis* ya da *potestas suprema* anlamı yüklemeleri de önemlidir. Dolayısıyla XVI. yüzyıl başından beri çeşitli düzeylerde siyasal ya da dinsel-siyasal düşüncenin eski biçimlerinden kopma isteği içinde birçok yazar bulunduğu doğrudur ancak bu irade Roma mirasını da Ortaçağ mirasını da "modern" denen bu yüzyılların siyaset felsefesinden silmeye yetmez. Batı dünyası tartışılmaz biçimde sekülarizasyon ve onun rasyonalizasyonu yoluna girmişse de artık *Commonwealth* ya da *devlet* adı verilen *cumhuriyet* kamu sorunlarıyla ilgilenen bir kurumdur (*res publica*) ve özü olan egemenlik belirgin özelliği eskiden *plenitudo potestatis* olan üstün (*superioritas*) güçtür.

Bununla birlikte XVII. yüzyıl İngiltere'sinde "cumhuriyet" teriminin anlamsal dönüşümünün bir taslağı görülür. *Levellers* taşlamalarında, sözgelimi J. Lilburne ya da G. Winstanley'inkilerde "cumhuriyetçi" sıfatı siyasal topluluk biçimine değil krallık mutlakçılığına karşı çıkan siyasal bir rejim için kullanılır. Hükümdarın otoritesine karşı "halkın hakları"nı talep ederler ve iktidarın istismarcılıklarına ve sapkınlıklarına karşı siyasal güvenceler isterler. Harrington'ın *Oceana*'sı (1656), *Özgür Bir Cumhuriyet Kurmanın Kolay ve Uygun Yolu* (1660) adlı bir kitapçık da yazmış olan şair Milton'ın *Areopagitica*'sı (1644), A. Sidney'in *Hükümet Üstüne Söylev* (1698'de yayınlanmıştır) gibi daha belirleyici bazı teorik yapıtlar halkın özgürlüğünü savunmakla birlikte aslında aristokratik bir öğreti olan bir "cumhuriyetçilik" taslağı verirler. Bununla birlikte ideolojik ve yeni militancı bir anlam da çağrıştıran "cumhuriyet" sözcüğü bu çeşitli yapıtlarda siyasal vokabülerin de kuşatılmış olduğu belirsizliği gösteren çoğul ve dalgalı yananlamını muhafaza eder.

Rousseau ve Kant'ın "cumhuriyet" sözcüğünün içeriğini gerçek anlamda değiştiren ilk filozoflar oldukları anlaşılıyor: bu sözcüğe ideolojik bir amaçsallık yükleyerek cumhuriyetçi cumhuriyetin alacağı yolu örtük biçimde çizerek "devlet"in temsiline doğru yönlendirirler.

Cumhuriyetçi cumhuriyet

XVIII. yüzyıl, güçlü bir özgürlük özlemiyle dolu olmasına rağmen, siyaset dilinde git gide daha fazla kullanılan cumhuriyet kavramı monarşinin antitezi olabilecek bir rejimi belirtmekten uzaktır. Anlamını, çokdeğerliliğin daha da karıştırdığı bir bağlam içinde yaygınlaştırır ve o dönemin felsefi-siyasal birçok yapıtındaki güzergâhı son derece dolambaçlıdır. Gerçekten de bu sözcük kimi zaman çok geleneksel biçimde siyasetin temel biçiminin yananlamını verir ve devleti belirtir, kimi zaman da gelişmenin kamu düzenini ve yurttaşların özgürlüğünü uzlaştıracak olan bir siyasal rejim tipiyle ilgilidir. Bu bağlamda Rousseau ve Montesquieu'nün konumları anlamlıdır. Rousseau 1762 tarihli *Toplum Sözleşmesi*'nde *cumhuriyet* sözcüğünün "hangi biçim altında olursa olsun yasalarla yönetilen her devlete" uygulandığını düşünür; ona göre "her meşru yönetim cumhuriyetçidir." (*Toplum Sözleşmesi*, III, 1). *Yasa* fikri-ister yasallıkla ister meşruiyetle açıklansın-antik *Politeia*'nın hatırasının yansıdığı cumhuriyetin temel direğidir. Montesquieu 1748'de fikirlerini başka bir alana oturtmuştur ve şöyle der: "üç yönetim biçimi vardır: cumhuriyet, monarşi, despotizm." Ve belirginleştirir durumu: "Cumhuriyet yönetimi bütün halkın ya da halkın bir bölümünün egemen gücü elinde bulundurduğu yönetim biçimidir" (*Kanunların Ruhu*, II, 1). Dolayısıyla ona göre cumhuriyet fikrinin, demokratik ya da

aristokratik bir yönetimde özgül biçimde ortaya çıktığı açıktır. Ama Montesquieu cumhuriyetçi değildi; İngiliz rejimi gibi meşruti monarşiyi yeğliyordu; bu yönetim biçiminde üç gücün (yasama, yürütme, yargılama) organik ayrımı ve işlevsel tamamlayıcılığı iktidarın istismarcılıklarına karşı yurttaşların özgürlüğünün bir garantisiydi.

"Cumhuriyet" bağlamında bu iki büyük siyaset düşünürünün yapıtlarının yansıttığı çok anlamlılık hem antik modele hem de Amerikan *Insurgents* deneyimine duyarlı Diderot, Helvétius ya da Mably gibi aydınlanmacılarda çok daha belirgindir. Ayrıca felsefi-siyasi eklektizme gönüllü olarak teslim olan devrimcilerde kurucu anayasa ve mutlakçılık karşıtı rejim arasında kalan cumhuriyet kavramının belirsizliği aşırı boyutlara varır. Kesin olan şudur: ne Mirabeau'da, ne Sièyes'te hatta ne de ideologlarda demokrasi kavramıyla uyumluluk yoktur. Sonuç olarak olaylar belirlemiştir durumu: 10 ağustos 1792'de monarşi rejiminin son bulmasıyla 22 eylülde cumhuriyetin ilanı mümkün olmuştur. Döneme tarihsel bir karmaşıklığın egemen olmasına rağmen "cumhuriyet" sözcüğü anlam değiştiriyordu: bu kez, monarşik rejimden *başka* bir siyasal rejimi belirtiyordu bu kavram. Cumhuriyet (République) *res publica* değildi artık; ideolojik bir tercih ve siyasal bir ideal içeriyordu. "Cumhuriyetçi espri" kendi bilincine yükselmeye çalışırken "halkın egemenliği"ne dayandı. Kimi doktrincilere göre düzeninin dışına çıkarılan Rousseau'nun düşüncesinin, çoğu zaman, içinde tarihin yer aldığı ironilerden biriyle cumhuriyetçi politika modeli gibi ortaya çıkması için yeterlidir bu.

Rousseau'nun yapıtlarının cumhuriyet sözcüğüne yeni bir anlam verilebilmesini sağlaması kesinlikle yanlış değildir. Ama bunu anlayabilmek için XIX. yüzyılda doktrinin daha uzun süre bekleneceği dogmatik düzlemden ayrılmak gerekir. Gerçekten de Fransa'da hepsi filozoftan çok eylem adamı olan Jules Ferry, Gambetta, Jaurès adlarıyla anılan cumhuriyetçi ideoloji, onların, temel dogmalarını oluşturmaya çalıştıkları siyasal rejim modeline denk düşer. Bunlar çok fazla değildir ama çok belirgin biçimde gösterirler kendilerini.

Önce halk egemenliğine denk düşen cumhuriyetçi cumhuriyetin en belirgin özelliği *laiklik*'tir. Meşruiyetini Tanrı'da aramaz, sadece halkın bütünlüğünde arar. Aydınlanma felsefesi gibi hümanist olmak ister; Rousseau felsefesi gibi rasyonalist olmak ister; "insan bilimleri"nin gelişmesiyle çağdaştır, pozitivizme yabancı kalmak istemez ve bu amaçla B. Constant'dan E. Laboulaye'e kadar liberal düşünürlerin siyasal anayasacılıklarının kesin ölçütü yaptıkları bireysel ve dokunulmaz doğal hukuk düşüncesinden ayrılır. Cumhuriyetçi düşüncenin gelişmesi, dolayısıyla "tanrıların şafağı"yla çakışır, öyle ki onu destekleyen laiklik iradesiyle ve onu din adamlarına ve din adamları sultasının her biçimine karşı çıkarırken okulların ve kamusal eğitimin git gide daha fazla önem verdiği bir görünümle yansır, 1905'te kilise ve devletin ayrılması sonucu gelir nihayet.

Belirgin özelliği erdem olan antik yurtseverliğin soluğunun çoğu zaman ve belli bir nedene bağlı olarak cumhuriyetçi öğretinin pedagojik etkinliklerinde yansıdığı gözlemlenmiştir. Bununla birlikte burada kesinlikle geçmişin nostaljisini ve de bir rönesans değil daha çok yeni ruhani ve kurumsal gerekliliklerin ifadesini görmek gerekir. Cumhuriyetçi cumhuriyet yurttaşlık erdemlerinde hiç kuşkusuz devrimci dönemin yasaseverliğiyle yaygınlaşan eski Roma yasa kültünü yeniden bulmuştur ancak eski Roma'nınkinden çok farklı bir anlayışla gerçekleşmiştir bu. Gerçekten de cumhuriyetçi yurtseverlik *özgürlüğün koşulu ve ifadesi*'dir-Claude Nicolet bu nedenle "insan haklarının mirası"nı görür bu kavramda. Bu bakımdan, bize öyle geliyor ki cumhuriyetçi düşünce karmaşıktır. XIX. yüzyılın başından beri, cumhuriyetin, mutlakçılığa doğru kayan monarşik rejimlerin çoğunun hiç önemsemediği bireysel özgürlükleri korumaya elverişli siyasal bir rejim gibi selamlandığı tartışmasız bir gerçekse de bu özgürleşme liberalizmin öğretisel şemalarına yakın değildir. Cumhuriyetçiler sadece Fransız öğretisinin "kamusal özgürlükler" adını verdiği bireysel özgürlükleri-vicdan özgürlüğü, ifade özgürlüğü, serbest dolaşım, mülkün korunması, toplantı özgürlüğü-değil, özellikle ve çok köklü bir biçimde yurttaşlara, özellikle *oy hakkıyla* temsilcileri aracılığıyla yönetime katılma olanağı veren *katılım-özgürlüğü*'nü savunmayı düşünürler. Eğer egemenlik halka aitse, halk tarafından uygulanması gerekir bu egemenliğin: bu bir özerklik ifa-

desidir, halkın kendi yasasını kendisine vermesi ve dolayısıyla da özgür olma kapasitesidir.

Dolayısıyla *demokratik* olma cumhuriyetçi cumhuriyetin doğal eğilimine aittir. Böylece cumhuriyetin gelişmesi onun ilk esinlenmesine uygun biçimde gerçekleşir: 1792'de monarşik biçimlerin reddi ve "genel irade"nin tanınmasıyla ortaya çıkan cumhuriyetin "ortak çıkar"dan başka bir amacı olamaz. Burada da Rousseau'ya baş vurulur: halk sadece kendi iyiliğini ister. Dolayısıyla cumhuriyet gerçeği onun "ortak mutluluğu"nda ortaya çıkar. Bu nedenle cumhuriyetçi ideal, özellikle 1848'den bu yana ama o dönemden beri gittikçe yoğunlaşan bir hareketlilik içinde "toplumsal haklar"ın tanınmasını gerekli kılar: çalışma hakkı, sağlığın korunması hakkı, onurlu bir yaşam hakkı. Bu vesileyle ve tartışmalı bir terminolojiyle "inançhakları"ndan da söz edilmiştir: bu toplumsal haklar yönetim için en azından dayanışma ödevlerini gerekli kılarlar. Dolayısıyla cumhuriyet Renouvier'nin, 1848'de *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*'de belirttiği gibi özellikle devletin topluma karşı ödevlerinde hassas bir sosyalizme doğru kayar. Cumhuriyetin demokratik karakteri böylece onun birlik ve tutarlılığını açıklar: halk egemenliği ilkesidir cumhuriyetin: halkın mutluluğu da amacıdır.

Bu eğik düzlemde cumhuriyetçi öğretinin zorlukları ve gerçekleşebilme koşullarının önünde de engeller vardır. Öğretisel açıdan cumhuriyet düşüncesi çifte bir eleştiri karşısında bulmuştur kendini: sübjektif yasaların "dokunulmaz ve kutsal" karakterine bağlı liberal akımların eleştirisi; cumhuriyetin "gerçek" olmaktan çok "biçimsel" haklara bağlı olmasından endişe eden sosyalist akımların eleştirisi. Cumhuriyet, pratik açıdan, reformlar boyunca, git gide daha açık seçik biçimde toplumun hizmetine girmiştir; yavaş ama güvenli bir biçimde her yere ve her şeye yetişmeyi amaçlayan himayeci devlete doğru gelişmiştir. Teorik eleştiriler ve pratik sapmalar bu kavramın zorluklarını gün ışığına çıkarmıştır.

İnançlı bir cumhuriyetçi ve Kant çevirmeni olan Jules Barni XIX. yüzyıl ortalarından başlayarak, cumhuriyetçi düşüncenin gücünün siyasi tarihin demokratikleşerek ve sosyalleşerek taşıdığı somut gerçekliklerden gelmediğini ve bu bağlamda düşüncenin gelişmesine bağlı olduğunu anlamıştı. Gerçekten de Kant *Sürekli Barış Üstüne Deneme*'sinde (1795) "her devletin sivil anayasasının cumhuriyetçi *olması gerektiğini*" (ilk kesin madde) belirtiyordu. Ve daha sonra da *Hukuk Öğretisi*'nde (s. 51) cumhuriyetin aklın *a priori* bir Idea'sı, içinde üç ilkenin yer aldığı bir İdeal olduğunu söyler: bir toplumun (insanlar olarak) üyelerinin *özgürlüğü* ilkesi, herkesin ortak bir mevzuata *karşılıklı bağımlılığı* (uyruklar olarak) ilkesi ve nihayet herkesin (yurttaşlar olarak) *eşitliği* ilkesi. Bu üç rasyonel ilkenin tamamlayıcı özelliği cumhuriyetin anlamını tamamlar: bir yasama birliği içinde özgür ve eşit saygınlıkta insanların birlikte yaşamlarını mümkün kılan kamusal alandır. Bir başka deyişle üç kavram, özgürlük, eşitlik ve yasalara saygı kavramları salt aklın hukuksal gerekliliklerine göre bir devletin kurulmasını mümkün kılan kavramlardır.

Bu düşünce düzleminde, cumhuriyet kavramı, her kavram gibi bir modelden çok bir rehberdir. Aşkınlık düzleminde, insanlar arasında birlikte yaşama ve iletişim olasılığını *a priori* varsayan cumhuriyet düşüncesinin misyonu düzenleyici ilkedir. Bu nedenle Kant cumhuriyetin, insanların dünyasında ampirik, nesnel biçimde gerçekleşebilmesinin asla mümkün olamayacağını biliyordu. Ve zaten onun bir "cumhuriyetçi" ya da cumhuriyetçi militan olmak gibi bir kaygısı da yoktu; ayrıca şunu da biliyoruz ki kendisi özgürlük ve eşitlik savunucusu olmakla birlikte kardeşlik düşüncesini onaylamıyordu ve Sièyes gibi "aktif yurttaş" ve "pasif yurttaş" statüleri ayırt ediyordu. Bu bakımdan çok eleştiri almıştır. Ama onun düşüncesinin gücü başka bir yerdedir: kritisizmi normatif ve objektif düzeni birbirinden her zaman ayırdığından-biri ilke, öbürü olgudur-cumhuriyet ve demokrasi arasında her zaman görülen karışıklığa karşı tedbirini alır: cumhuriyet saf fikir ya da *a priori* idealdir; demokrasi ise egemenlik içinde somut olarak belirlenmiş siyasal bir rejimdir. İşte en önemli nokta: *cumhuriyetçi ideal ebedidir ve normatif bir değere sahiptir.* Her norm gibi anayasal siyaseti aydınlatmaya yarar ama onda nesnelleşmez. Cumhuriyetçi ideal insanların duyulur bir somutluk verme amacıyla kavranabilir gökyüzünden yeryüzüne indirecekleri aşkın bir arketip değildir kesinlikle, bir fikir alıştırması, siyasetin buyruğunu görebileceği-

miz düzenleyici bir ilkedir: özgür insanlardan oluşan bir toplumda adaletin ve barışın yasa yoluyla yerleşmesini düzenleyen ve koşulsuz bir değere sahip buyruk.

Dolayısıyla tarih ve siyaset karıştırılamaz. Kant'ın deyişiyle Danton düşmüştür bu hataya. Dünyada iki yüz yıldan beri az ya da çok talihli bir biçimde tanık olunan biçimleriyle cumhuriyetlerin tarihsel ifadesi siyasete yön vermesi gereken ışığa doğru yönelmiş bir feneri andıran akıl kavramınınkiyle aynı değildir. *Varlık* ve *olması gereken varlık* arasında karışıklık mümkün değildir. Dolayısıyla cumhuriyet düşüncesi hukuk düşüncesi "ilksel sözleşme"nin ve "genel irade"nin özdeşliğinin öğrettiği aynı aşkın gerekliliktir. "Düşünen insan kendini özgür bilir ve özgürlüğünün siyasal kurumlar tarafından tanınmasını ister" der Éric Weil Kantçı cumhuriyetçiliğin anlamını kısaca açıklarken. Toplum yaşamının rasyonel ilkesinin yoğunlaştığı cumhuriyet fikrinin hukuk devletinin *temeli* olduğunu söyleyebiliriz. Tarihe ait olan gerisi hukuk tekniğinin ve siyaset sanatının işidir.

► BAUDART A., *Les Préaux de la République* (parçalar), Paris, Minerve, 1991. - CARRÉ DE MALBERG R., *Théorie générale de l'État*, Paris, CNRS, 1962. - CLAMAGERAN J.-J., *La France rébuplicaine. Études constitutionnelles, économiques et administratives*, Paris, 1904. - GOYARD-FABRE S., *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, 1989; *Éléments de philosophie politique*, Paris, A. Colin, 1996. - LACORNE D., *L'Invention de la république. Le Modèle américain*, Paris, Hachette, 1991. - NICOLET C., *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1986; *L'Idée républicaine en France: essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982; *La République en France, état des lieux*, Paris, Le Seuil, 1992. - RAHE P. A., *Republics, Ancient and Moderns* (1992), 2. baskı, Chapel Hill/Londra, Univ. of North California Press, 3 c., 1994 (1. *The Ancient Regime in Classical Greece*; 2. *New Modes and Orders in Early Modern Political Thought*; 3. *Inventions of Prudence: Constituting the American Regime*). - RENAUT A., *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1985. - RIALS S. (prés.), *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, 1988. - SCHMITT C., *Théorie de la Constitution* (1989), Fr. çev., Paris, PUF, 1993.

Simone GOYARD-FABRE
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Anayasa ve Anayasacılık; Demokrasi; Hukuk; Liberalizm; Sosyalizm; Yurttaşlık Hümanizması.*

Ç

ÇİN
Klasik Çin siyasal düşüncesi

Çin'de siyasal düşünceyi iki özellik belirler. Öncelikli olarak Çin düşüncesi içindeki önemi. Çünkü siyasetle ilgilenme çok önemli bir amaçtır ve neredeyse bütün gerçek olgular, özellikle de din tamamen dışında değildir siyasetin. Gerçekten de Çin'de din adamları kastı olmamıştır; aileden ya da krallıktan şu ya da bu düzeyde biri, cismani otoriteyi elinde tutan baba ya da kral yönetir ayinleri. Dolayısıyla aynı zamanda ailevi ve siyasal olan tek bir hiyerarşi vardır ve Çin dünyası iktidardan başka bir amaç tanımaz. Hiç kuşkusuz Çin'de de özellikle çok karışık dönemlerde ya da sözgelimi Buddhacılık gibi dışarıdan gelen düşünce hareketlerinin etkisiyle siyasetten kurtulabilme düşleri yaşanmıştır. Ama bu kaçış her zaman ehveni şer olarak görülmüş ve hiçbir zaman tam anlamıyla kabul görmemiştir; başka bir değerler sistemine açılmaz.

İkinci olarak, Çin siyasal düşüncesi, ne kadar gelişmiş olursa olsun, özellikle sürekli etkinlik kaygıları yaşamıştır. Bir kuramsal spekülasyon yeri değildir. Bunun kanıtı da Çinlilerin farklı yönetim *biçimleri* düşünmemiş olmalarıdır (Batı'da Yunanlılardan beri görüldüğü gibi; onlar monarşi, demokrasi, oligarşi vb. rejim tiplerini karşılaştırmışlardır hep). Çinliler, gerçekten de monarşiden başka bir düzen düşünmemişlerdir. Hükümdar Gökyüzü (*tianming*) gücünü elinde bulundurur ve görevinin meşruiyeti asla tartışılmamıştır. Tahta belki zorla el konmuştur ama asla yok edilmemiştir taht; ve tahtın zorla ele geçirilmesi girişimi başarılı olduğunda da hükümdarın iktidardan düşmesi hükümdarın karakterinin bozulması nedeniyle zorunlu olarak gündeme gelmiş "görevde bir kopma" gibi görülerek doğrulanmıştır. Dolayısıyla Çinlilerin gözünde monarşinin bir model bile oluşturmadığı söylenebilir çünkü monarşi başka hiçbir şeyle karşılaştırılmamıştır ve bir kaçınılmazlık gibi empoze eder kendini. Kaldı ki bu monist iktidar anlayışı bugün Çin'de ne ölçüde yoktur acaba?-Parti'nin özellikleriyle ve Marksist ideolojinin tamamen terk edilmesine rağmen?

Dolayısıyla Çin'de siyasal düşüncenin-ve hatta genel olarak Çin düşüncesinin- tanıdığı tek alternatif "düzen" ve "düzensizlik"alternatifidir (*zhi-luan*; neredeyse tam bir düzensizliğin hâkim olduğu düşünüldüğünde: otorite boşluğu olacağına başta bir zorba olsun daha iyidir). Ve Çin düşüncesi bilinçlendiğinde ve Antikite sonunda (İ.Ö. VI.-III. yüzyıllar) okul tartışmaları başladığında tartışılan tek sorun toplumda düzenin nasıl sağlanacağıdır; ve bu düşünce hiçbir zaman monarşik çerçeve dışına çıkmadığından hükümdara yönelen öğütler biçimini alır. Bu bağlamda etkinlik kaynağı önerilerine bağlı olarak farklı okullar ortaya çıkar. İyi toplumsal düzen Bilgenin kişiliğine mi bağlıdır (Konfüçyüsçü görüş)? Ya da olayların süreci içinde yatan bir olgu mudur (Taocu görüş)? Ya da spontan biçimde sadece devlet aygıtına mı bağlıdır (hukuksal görüş)? Çin'de Antikite'den başlayarak bir yığın görüş savunulmuştur ve bunlar o dönemden beri iktidar anlayışının iki kutup arasında gidip gelmesine neden olmuştur: iktidarın ahlaksallaşması (Konfüçyüsçü görüş) ve saf bir işlevselcilik (hukuksal görüş). Ortaya çıkan fikirler aslında aşırılıklara varmıştır: ideal olan Bilge kişi ya da kukla yönetimidir; bu ikisi arasındaki kesinlikle dinsel seçim (Taoculuk ya da Buddhacılık) üçüncü bir yol göstermez, sadece hafif bir yumuşamadır.

Konfüçyüsçülük ya da onun etkisiyle iyi düzen

Çin'de olsun, başka yerlerde olsun, Siyasal düşünceyi yeşerten eski toplumsal yapıların çözülmesidir. İ.Ö. VIII-VII. yüzyıllardan itibaren eski Zu monarşisi otoritesi git gide zayıflar: eski fiefler bağımsız hanedanlara dönüşürler ve bunlar hegemonya oluşturma amacıyla kendi aralarında kapışırlar. Hanedanlar arasında mücadele kızışırken ve bir bunalım ortamı oluşurken, iktidar merkezlerinin çoğalması şaşırtıcı bir düşünce özgürlüğü getirir (Kin hanedanı İmparatorluk döneminin başlangıç tarihi olan 221'de kendi lehine bir birlik oluşturduğunda bu düşünce özgürlüğü ortamı da yok olur). Antikitenin sonunda siyasal düşünceyi doğuran nedenler iki yönlüdür: bir yanda düzensizlik ve kargaşa had safhadadır ve acil çözümler gerektirmiştir; öte yanda ise siyasal düşünce bu özgürlük ortamından yararlanmış ve yaratıcı olabilmiştir.

İlk çözüm eski düzenin yeniden getirilmesi olacaktır. Konfüçyüs'ün (İ.Ö. 551-479) simgeleştirdiği tavır budur. Tahtın zorla ele geçirilmesinin önlenmesinin tek yolu herkesin kişisel hırslarından vazgeçmeyi ve hiyerarşiye saygılı olmayı öğrenebilmesidir; şiddetin son bulabilmesi için ayin ve tören geleneklerine dönmek şarttır. Doğanın düzeninin ayarlayıcısı gibi ayinler ve törenler de toplumun düzenini ayarlamaya yararlar; tavırları ve tutumları kanalize ederler ve sapmaları engellerler. Her bireyi içinden haberli kılan bir gerekliliğin maddi yansımasıdır bu törenler. Konumlara saygı bağlamında ise bu düşünceler Konfüçyüs'ü totolojiye götürür: prensin prens olması ve vasalin vasal olması (ya da babanın baba, oğulun oğul olması; *Konuşmalar*, XII, 11). Herkes kendi ödevini yaparsa, armoni doğar bundan. Oysa, Konfüçyüs'e göre yaşadığı dönemin rezaleti babaların gerçek babalar, oğulların da gerçek oğullar olmamalarıdır. Ve madem ki adlar normdur, normların düzelmesi için "adların düzeltilmesi" gerekir (*Konuşmalar*, XIII, 3).

Ama Konfüçyüs'ün siyasal düşüncesi XX. yüzyılda ve özellikle de Mao döneminde büyük bir zevkle ifşa edilen bu "gerici" yönüyle sınırlı değildir. Konfüçyüs öğretisinin temelini oluşturan "İnsanlık" (*ren*) erdemi, toplumsal ilişkiyi, kendi içinde sınırsız olan kişisel gelişmenin kalkış noktası yapar: birey dayanışması bağlamında dünyanın düzen içinde yaşamasına katkıda bulunurum ve "Gökyüzü" ile ilişki kurarım. Aynı şekilde, eğer saygı gösterilmesi gerekiyorsa, hiyerarşik ilişki zorlamaya değil katılıma dayanır. Topluma tutarlılığını veren ve onu sürekli kılan bu *güven* (ilişkinin iki tarafındaki: *ksin*) erdemidir (*Konuşmalar*, II, 22).

Dolayısıyla eski Çin'de iyi siyasal düzen kozmoloji ve etiğin birleşmesi biçiminde anlaşılmıştır. Oysa Konfüçyüs'te, bu, bir iç özlemin doğuşuyla başlar: feodalitenin "senyör"ü (*junzi*) toplamsal kategoriden ahlaksal değere dönüşür; dolayısıyla, sonunda gerçek hükümdar Bilgeyle (*şengren*) karışır. Öte yandan Konfüçyüs iyi yönetim üstüne kuramlar geliştirmekten kaçınır: ona göre siyaset özellikle sessiz ve ağırbaşlı insanın işidir. Konfüçyüs güzel söylevlere ve parlak eylemlere soğuk bakar. Çünkü güzel söylevler kesinlikle hayata geçmez ve gösterişli eylemlerin arkası gelmez. Konfüçyüs, kendisine "siyaset"le ilgili sorular soran bir öğrencisine şu cevabı vermiştir bir gün: "Önce davranmak, yorulmak, üzülmek"; ve başka bir öğrencisi biraz daha açmasını istediğinde şunu eklemekle yetinir: "Hiç bıkmadan" (*Konuşmalar*, XIII, 1). Konfüçyüs, insanları yönetme sanatı üstüne parlak işlere kalkışılmaması gerektiğini öne sürerken siyasetin spekülasyon değil gayret ve süreklilik işi olduğunu söyler.

İ.Ö. IV. yüzyılda, felsefi tartışmaların yarattığı ortamla birlikte siyasal düşüncenin argümanlara dayandırılması daha bir yaygınlık kazanır. Konfüçyüs öğretisinin önemli temsilcilerinden Mencius (İ.Ö. IV. yüzyılın ikinci yarısı) iktidarın ahlaka dayandığını kanıtlamaya çalışır. Çin çalkantılarla harap olmuştur, sefalet hüküm sürmektedir her yanda çünkü prensler kendi kişisel hırslarını tatmin etmekten başka bir şey düşünmezler: kafalarında kendi *çıkarlarından (li)* başka bir şey yoktur, *adaletle* (*yi*; bkz. *Mencius*, I, A) ilgilenmeyi akıllarından bile geçirmezler. Bu iki kavramın karşıtlığı, bireysel ve kolektif (*si* ve *gong*) karşıtlığı Konfüçyüsçü siyaset anlayışının temelini oluşturur. Bu anlayışın sonuçta çok sıradan bir ahlakçılığa ulaştığı sanılabilir ama öylesine ustalıklı bir biçimde savunulmuştur ki yeniden özgünlüğüne kavuşmuştur: Mencius prenslerden birine kanıtlamıştır ki sadece kişisel çıkarı peşinde koştuğu tak-

dirde kaçınılmaz biçimde başkalarının çıkarlarını bulacaktır karşısında ve sonu gelmeyen bir rekabet içinde kendini tüketecektir; rakiplerini yense de, karşılarında zafer de kazansa bir garantisi yoktur bu zaferin. Oysa halkın teveccühünü kazanan ve toplumsal yararı gözeten bir prens halktan destek görecektir ve bu durumda öteki halkların da bir tek arzuları olacaktır: kendilerini yöneten zorbadan kurtulmak ve bu prensin otoritesi altına girmek. Böylece içindeki erdemin sesini dinlediği takdirde, en küçük bir prens bile imparatorluğa egemen olabilir rahatlıkla. Adalet ve eşitliğin kişisel çıkara zıt olduğu sanılır ama aslında başarıyı getirebilecek olan sadece adalet ve eşitliktir. Ya da tezi tam olarak açıklayalım: ancak kişisel çıkarın karşıtı gibi gözüken adalet yolunu izlediği taktirde bir hükümdar kendi çıkarlarından yarar sağlayabilir ve hüküm sürebilir. Bir başka deyişle söz konusu tezin idealizmi o kadar uç noktaya götürülmüştür ki "gerçekçilik" içine düşmüştür.

Bu ahlaksal seçimin en çarpıcı yanı radikalliğidir. Her erdemli hükümdar zorunlu olarak *kazanmalıdır*. Böyle olunca öteki halklar da tabiatıyla ona ilgi duyarlar ve otoritesi altına girmek isterler. Mencius savaş (o dönemde hanedanlar arasında süregelen) aracılığıyla kanıtlar bu tezi. "Savaşan krallıklar" adı verilen bu dönemde her yanda askerlikle ilgili düşünceler, görüşler fışkırırken Mencius her türlü stratejiden uzak bir düşünce geliştirmiştir (bkz. VII, B, 4). Çünkü hükümdarın ahlakı çatışmaları önceden yok eder ve savaşı imkânsızlaştırır: karşılarında halkın mutluluğunu isteyen bir hükümdar gören düşman askerleri kendilerini savaşmaya zorlayan zorbayı terk edecekler ve kurtarıcılarına doğru koşacaklardır. Mencius'e göre böyle bir tavır kendiliğinden gelişir; erdemin eşyanın tabiatında yattığının kanıtıdır bu.

Dolayısıyla Mencius'ün tezine göre sadece "erdem" "elde etmeyi" sağlar ve ahlak "kaçınılmaz biçimde" dünyevi başarıya götürür ve kesinlikle karşı değildir ona. Ve işte Platonculuğun getirdiği ve Hıristiyanlığın pekiştirip onayladığı (Kant *Pratik Akıl*'da sistemleştirmiştir bu düşünceyi) mutluluk ve erdem çatışmasının çok uzağında buluruz kendimizi. Ama şunu çok iyi anlamamız gerekir ki Mencius'e göre erdem dünyevi mutluluğu sağlamalıdır ama dünyevi mutluluk erdemin ödüllendirilebileceği aşkın bir kavram değildir; iyi bir hükümdarın dünyaya mutlaka hükmetmesi gerekiyorsa, bunun nedeni ölümünden sonra yargılanmasının gerekli olduğu öbür dünyadan biri olmamasıdır. Cennetin teorik yararından habersiz olan eski Çin pek fazla tercih yapabilecek durumda değildir: siyasal ahlak anında ödüllendirilmelidir: *sponte sua*; dolayısıyla kendi içinde etkin olmalıdır.

Bu etkinliğin nereden gelebileceği görülmeye başlamıştır: erdemin elinde bulundurduğu güç *dönüştürme (hua)* kapasitesinden gelir. Bir başka deyişle hükümdarın gücü etkisiyle gerçekleştirdiği sonuçta yatar; bu bağlamda doğanın dönüştürücü gücünü taklit eder o: yörüngesinden asla sapmayarak varlıkları sürekli dönüştüren ve yaşam veren Gökyüzü gibi tavır ve tutumunda asla sapma olmayan hükümdar da etkinliğiyle insanları sürekli dönüştürür ve ahlak verir (Aynı zamanda bkz. *Zhong yong*, 21-26). Genel olarak dönüşümün bu etkisi ne kadar hassas olursa o kadar büyüktür: çünkü doğal olsun, toplumsal olsun, dönüşümün özelliği her noktada ve sürekli biçimde etkin olmasıdır; dolayısıyla kendini belli etmez, fark edilmez. Ama uzun vadede, elde edilen sonuç, görünür ve örgütlü her eylemden çok daha önemlidir. Bu nedenle Çin'de, hükümdarın ideal amacı eylem değil, dönüşümdür, parlak eylemlerle sivrilmek değil, kendisinden sonra sürekli kalacak ve yaygınlaşacak bir örnek bırakmaktır. Böylece Mencius Çin'de siyasal düşünceyi çok etkilemiş olan eski bir imajla buluşur-rüzgâr imajı (bkz. VII, B, 15). Rüzgâr görülmez ama en küçük bir gediğe giriverir: "Rüzgârın geçtiği yerde otlar yatar", derdi Konfüçyüs (*Konuşmalar*, XII, 19); iyi hükümdarın kapasitesi bağlamında da aynı şey söz konusudur: otoritesi tartışılmaz çünkü yaygın biçimde etkili olduğundan, halka boyun eğdirmek amacıyla güce başvurmak gibi bir şey söz konusu değildir. Mencius şöyle devam eder: dolayısıyla hükümdar erdemlidir, onun bu tavrı eşini, çocuklarını ve çevresini kendiliğinden etkiler; sonra git gide bütün dünyaya yayılır; ve iyiliğin yavaş yavaş yayılmasıyla ahlak da yaygınlık kazanır.

Bir kez daha görüyoruz ki örneğe önem verilmesi idealizmin bir özelliği değildir. İdealizm etkinliğin kaynaklandığı süreçlerin titiz bir incelemesinde yatar (kaldı ki Çinlilere göre gerçeği oluşturan sadece yürürlükteki süreçtir). Do-

layısıyla Mencius ahlakın nesnel koşullanmasına özellikle önem verir. Halkı eğitme iddiasında olan biri için özellikle ekonomik koşullar çok belirleyicidir. Çünkü hükümdar, halkı açlık içinde sıkıntı çekerken erdemden söz ederse hiçbir yararı olmaz bu tür öğütlerinin. Dolayısıyla hükümdarın en önemli işi uyruklarına yeterli maddi olanakları sağlamaktır; ve bu amaçla da üretimi artırıcı önlemler alması gerekir: toprağın adil biçimde dağıtılması, vergilerin azaltılması ve tarlalarında canla başla ve özenle çalışmaları gereken dönemlerde halkın angaryalardan bağışık tutulması. Mencius'e göre halk karnını doyurabiliyorsa, çıplak değilse, suyu, yakacağı varsa ahlak eğitimi kolaydır: ahlaksızlığın nedeni yokluksa eğer (gerçekten de Çin'de antik düşünce en küçük bir kurnazlıktan şüphelenmez) ahlaksızlığın kimse cezalandırılmadan kendiliğinden ortadan kaybolabilmesi ve insanın yeniden güzel duygulara kavuşabilmesi için bu yokluğun telafi edilmesi yeterlidir.

Dolayısıyla halkı ve her şeyden önce de onun yaşam koşullarını düşünmek tek siyasal gerekliliktir. Hatta Mencius bir ülkede halkın en "değerli" varlık olduğunu söyleme noktasına kadar götürür işi; ondan sonra toprak tanrıları gelir, hükümdar en sonda yer alır (VII, B, 14). Dolayısıyla ancak "halktan yana biri" olarak Gökyüzünün Oğlu olunabilir (aynı şekilde "Gökyüzünün Oğlu"ndan yana olunarak vasal olunabilir ya da "bir vasaldan yana olunarak" kutsal kişi olunabilir). Ama hükümdarın halka öncelik tanıması gerçekten hangi noktaya kadar gider? Mencius'e göre bir hükümdar toprak tanrılarını tehlikeye düşürürse onu değiştirmek ve yerine bir başkasını getirmek gerekir; aynı şekilde toprak tanrıları gerektiği gibi onurlandırılırlarsa ve buna rağmen doğal felaketler baş gösterirse bu toprak tanrılarını değiştirmek ve yerlerine başkalarını getirmek gerekir. Ama Mencius burada durur: konumunu halka borçlu olduğunu söylediği hükümdarın karşısındaki halkın hakkını düşünmez. Mencius aslında bir hükümdarın ebeveyni tarafından görevden alınması yolunda bir düşünce geliştirmiştir (V, B, 9): hükümdar büyük hatalar yaparsa ebeveyn eleştirir ve uyarır kendisini; hükümdar ısrarla onları dinlemediği takdirde tahttan indirebilirler onu. Sonuçta olay aile içinde çözümlenir ve halk karışmaz işe.

Uyarı (jian) kavramı yüce kişilerin iktidarını sınırlamaya değil, denetlemeye yarayan tek çaredir-ya da daha ziyade iktidarı düzenlemeye yarayan bir çaredir. Eski bir geleneğe göre Çin'in ilk edebi yapıtındaki şiirler (*Şijing*) köylerde dolaşan görevliler tarafından derlenmiştir: kendisine getirilen bu şiirleri gören hükümdar halkının duygularını değerlendirebilir; ve bu şiirlerdeki yakınmaları dikkate alarak tavır ve tutumunu düzeltebilir. Çağdaş Çinli düşünürler bu eski uygulamada Çin demokrasisinin temellerini bulmuşlardır: belli dönemlerde Pekin duvarlarında görülen ünlü duvar gazeteleri -*dazibao*'lar- bu gelenek içinde yer alırlar. Bununla birlikte bu uyarı sisteminin etkili olabileceğinin hiçbir garantisi yoktur. Bunların büyük bir titizlikle ritüellerde bir araya getirilmesinin pek bir yararı yoktur, pek fazla kurumsallaştıramamışlardır onları. Uyarı iktidar tarafından açıkça dikkate alınsa bile, onun iyi niyetine kalmıştır; dolaylı yoldan ifade edildiğinde bile-Çin aydınları bu alanda üstat kabul edilirler-iktidarın tepkisini çekebilir ve uyarıyı yapanı tehlikeye atabilir. Yukarıdan aşağıya doğru, hükümdardan halka doğru gerçekleşen etki gerçekten yararlı olabilir belki ama ters yönde, eleştiri yoluyla gerçekleşen bir etki daha çok bir hayaldir.

Taoculuk ya da iyi düzen doğal düzendir

Konfüçyüsçü düşünürlere göre iyi düzen hükümdardan gelen etkinin sonucudur, Taocu düşünürlere göre ise iyi düzen bütünlüğü (*tao*'nun belirttiği) içinde düşünülen nesnelerin akışı içinde yer alır. Ve Konfüçyüsçüler bireysel tavırları belirlerken toplumsal dengeyi de sağlayan ritlere bağlıyken Taocular süreçlerin kendiliğindenliğine engel oluşturdukları gerekçesiyle bunlara karşı çıkarlar. Doğal gelişmeye zarar veren bu engellerin ortadan kaldırılması etkinliği temel *Laozi* (geleneğe göre yaratıcısı Konfüçyüs'ün İ.Ö. VI. yüzyılda yaşamış ağabeyidir ama yaygın biçimde *Daodejing, Yolun ve erdemin klasiği* adıyla tanınan ünlü derlemede toplanmış aforizmalar İ.Ö. IV. yüzyıldaki antigelenekçi çevrelere dayanır) sezgisi oluşturur. Mencius kolektif bir zenginlik sağlayan iş bölümünü savunurken (özellikle Aristoteles gibi emekçi yönetici ayrımını doğrulayarak) Taocu düşünür geleneklerin ilkel ve değiş tokuşun da sınırlı kaldığı (bkz. *Laozi*, 80) uygarlık durumunu savunur. Hatta sözde bir uygarlığın gelişmesiyle

birlikte görülen bütün sıkıntılara ve problemlere şiddetle saldırır: kısıtlamalar ve yasaklamalar ne kadar çok olursa ülke o kadar yoksullaşır; ne kadar çok yasa olursa, o kadar çok haydut olur (57). Ya da yönetim ne kadar titiz ve biçimci olursa halk da o kadar kusurlu gözükür ve mutsuz yaşar. Laozi'de şöyle bir alaycı tespit dikkat çeker: büyük bir Devlet "küçük bir balık kızartılır gibi" yönetilir: kızartmayı sık sık yerinden oynatan onu parçalayabilir; aynı şekilde talimatların fazla olması halkın yoksulluğundan başka bir işe yaramaz. Sonuç olarak çok çalışan çok çaba harcayan insana çok fazla müdahale zararlıdır. Ve bundan en fazla zararı da hükümdarın kendisi görür. En iyi hükümdar halkın sadece "yaşadığını bildiği" hükümdardır. Çünkü böyle bir hükümdarın tek ilkesi müdahale etmekten kaçınmaktır.

Ama hükümdardan istenen ve Taoculuğun sloganını oluşturan bu "müdahale etmeme" *(wu wei)* kavramının pasiflikle karıştırılmaması gerektiğini bilmek gerekir; hükümdarın müdahaleden kaçınması gerçeklerle ilgilenmediği anlamına gelmez. *Etki etme* olasılığından daha kesin bir kavrama ulaşmış olduğu söylenebilir hükümdarın: hükümdar tasarılarını empoze etmekten çok durumdan güç alır; isteyerek kendini yıpratmaktansa koşullara uyar. Böyle bir "konformizm" yararlıdır-etkin olmaktan vazgeçme içkinlik kapasitesini serbest bırakır. Çünkü etki kendiliğinden olursa daha güçlüdür ve gelişen olaylara karışır. Dolayısıyla bilge kişi kendiliğinden öne çıkmak ve böylelikle başkalarının kıskançlığını çekmektense arkada kalmayı yeğler: arkada kalmasının nedeni alçakgönüllü gözükmek istemesi değildir, öne *çıkarılması* gereken biri olduğunu göstermektir. Bilge kişinin *müdahale etmemesi* herhangi bir yöne doğru eğilim gösteren olaylardan tam anlamıyla yararlanmaya olanak veren bir stratejidir.

Bu nedenle Taocu bilge "yetenekli" kişilere meydan okur. Konfüçyüsçüler hükümdara sürekli değerli insanları harekete geçirmesini tavsiye ederlerken Taocu, hükümdarın bundan sakınmasını ister: çünkü bilgi ve kapasite rekabete sürükler ve düşmanlık yaratır; dolayısıyla dışlamaların ve düzensizliğin (s. 3) kaynağıdır. Yani hükümdar öyle davranmalıdır ki zeki insanlar "harekete geçme cesareti bulamasınlar"; halk bilgisiz ve arzusuz kalır bu durumda (s. 65). Madem ki halkı yönetme zorluğu aşırı zekâdan kaynaklanıyor onun otantikliğini korumak ve onu ilkel durumda bırakmak daha doğru olur.

Hukukçuluk ya da zorlama yoluyla iyi düzen

Taocu düşünürlerin düşledikleri uygarlık öncesi durumun, Çin'in Antikite sonunda (İ.Ö. IV.-III. Yüyıllar) yaşadığı olağanüstü maddi uygarlık atılımına uygun düşmediği kesindir. Üstelik hanedanların, hegemonyayı ele geçirmek amacıyla, kendi aralarında giriştikleri amansız mücadele aynı zamanda pozitif bir iktidar içinde etkinlik amacına da yönelikti. Devlet aygıtının işleyişine dönüştürülmek amacına yönelik çalışmalar sonucu kendiliğinden oluşan bir etkinlik anlayışını alan "Hukukçu" teori bunun sonucunda Taoculuktan doğmuştur. Aslında tüm hukukçu görüş tek bir amaca yönelmiştir: hükümdar maksimum otoriteye nasıl sahip olabilir (devletinin çok güçlü olabilmesi ve bütün öteki hanedanları alt edebilmesi için). Dolayısıyla genellikle bu okula *(fajia)* verilen bu "hukukçu" deyimi uygun düşmez. Çünkü Çin ve herhangi bir okul hukuku değil iktidarı düşünmüştür sadece; ve kişinin savunucuları olma düşüncesinden uzak "hukukçular" tam tersine en aşırı despotluğun kuramcılarıdır. Onların öngördükleri iyi düzen sadece otoriter değildir; sonunda totalitarizme varır.

Bu okulun başlıca iki temsilcisi vardır: *Efendi Şang'ın Kitabı (Şangjunşu)* adlı yapıt IV. yüzyılda reformlarıyla Kin hanedanını güçlendirdiği söylenen Şang Yang'a mal edilir. Bu kitap dünya literatüründe diktatörlüğün ilk el kitabı kabul edilir. Şang Yang'a göre hükümdarın gücünü artırmak için halkı korku ve cahillik içinde tutmak gerekir. Halk korkuyla hiç düşünmeden boyun eğer, cahilliği ise konuşma ve tartışma gücünden yoksun bırakır onu. Bunun sonucunda tüccarlar (zenginliği ön plana çıkaran) ve özellikle entelektüeller (çünkü onların işi düşünmektir) olan böcekler toplumdan dışlanmalıdır. Çünkü kişisel zenginliklerinin peşinde koştukları taktirde hükümdarın çıkarını unuturlar; ve düşünmeye başlarlarsa düzeni tartışırlar ve düzenin rahat ve kolay biçimde yürümesi mümkün olamaz. Dolayısıyla bütün halk "temel"ine (köylü-asker) indirgenecekir-savaş ve tarım dengeleyecektir birbirini: biri üretmeye

yarar öteki yok etmeye ve bunların almaşmasıyla halk ilkel ve dolayısıyla uslu kalır. Gerçekten de savaş ve getirdiği yıkımlar sayesinde halkı zenginleşmeye ve çıkarlarını düşünmeye yöneltebilecek olan artık değerler düzenli biçimde yok edilir; ayrıca savaş dolayısıyla tehlikenin hiç eksik olmaması dolayısıyla da halk sürekli özveride bulunmaya zorlanır. Dolayısıyla savaş sadece hükümdarın, dışarda gücünü göstermesine yarayan ve başkalarına boyun eğdirmesine vesile olan bir araç değildir; öncelikli olarak bir iç işlevi yerine getirir: halkı baskı altında tutmak ve zayıf düşmesine engel olmak.

Hukukçuluğun öteki büyük düşünürü Han Fei'dir (I.Ö. III. yüzyıl); siyasal otoritarizm onun sayesinde yüksek bir kuramsal çalışma düzeyine ulaşmıştır. En güçlü otoriteyi sağlayan iktidar aygıtının kavranabilmesini sağlayan üç kavram vardır bu bağlamda: herkes için geçerli olan sıkıntıları ve ödülleri açık seçik belirleyen ortak *norm (fa)* kavramı. Sert, acımasız, eşitlikçi ve mutlak biçimde uygulanması ve uyulması gereken norm. Böylelikle ceza ve ödül verilmesi değerlendirmelere ve gözlemlere yer bırakmaz ve tartışmalara yol açmaz; kuralları belirlenmiş çerçevenin otomatik sonucudur. Bu kavramın yanında, yeraltı dünyasının normu olan başka bir norm vardır: "teknik" (*şu*). Norm herkesin gözlerinin önündedir, herkes tarafından bilinir, oysa siyasal, hatta polisiye *teknik* gizlidir: paralel soruşturmalar, araştırmalar ve tuzaklı yanlış bilgilendirme, eleştiri, yüzleştirme, karşı karşıya getirme. Hükümdara, toplumu ve bireyleri titizlikle ve kesin biçimde denetleme olanağı verir; kolektif sorumluluk ve muhbirlik düzeni altında tutulan bütün vatandaşlar korkarlar ve boyun eğerler. Nihayet bu iki kavramı birleştiren üçüncü bir kavram vardır: otorite "konum"u (*şi*). Çünkü hükümdarın gücü kişisel niteliklerinden gelmez, *konum*'undan gelir. Dolayısıyla onun tek amacı, devlet adamları ve yakınları da dahil olmak üzere herkesin olası saldırılarına karşı konumunu korumaktır.

Hükümdar özellikle sahip olduğu konumuyla norm aracılığıyla emir verebilir ve teknik aracılığıyla manipüle eder; dolayısıyla iktidar aygıtı teknik aracılığıyla bir mekanizma işlevi görebilir. Gerçekten de hükümdar bu konumunun içini kişisel nitelikleri ve yetenekleri sayesinde doldurmaz, elinde tuttuğu korku ve çıkar silahlarıyla *teknik olarak* doldurur. Dolayısıyla Konfüçyüsçülerin düşledikleri pederşahilikten farklı olarak, hukukçu hükümdar hiçbir güven duygusuna ya da halkın sevgisi gibi bir duyguya güvenmemelidir: bu bağlamda hükümdar ve uyrukları son derece karşıt ilişkiler içindedirler; ve iktidar olma ilke olarak her türlü duygusallığı, bu arada iyilik, fedakârlık, acıma duygularını da dışlar.

Böyle acımasız bir despotizm kuramına ulaşılmasını kabul etmeyen hukukçuluk totaliter bir toplumsal düzenin ne olabileceğini de açık seçik biçimde tasarlamıştır. Çünkü gayet iyi anlamıştır ki insanlar üstündeki iktidar gücü, esas olarak bu insanlar hakkındaki tam ve kesin bilgiye ve dolayısıyla da bunların, içinde tutuldukları zorunlu saydamlığa dayanır. Gerçekten de devlet işleyişinin merkezine yerleşen iktidar olma konumu her türlü bilginin kendine gelmesini sağlayabilir; elindeki iktidar gücüyle her türlü başkaldırı düşüncesini ezebilir ve her türlü yalanı da ortadan kaldırabilir. Hükümdarın bu amaçla sistemli biçimde ikili *çözümleme* ve *dayanışma* yöntemine başvurması yeterlidir: haberleri "çözümleyen" hükümdar bu haberlerin nereden geldiğini kesinlikle bilebilir, bunları tek tek, yöntemli biçimde irdeleyebilir, karşılaştırabilir ve bu haber kaynaklarını sorumlu tutabilir; aynı şekilde, "dayanışma ruhunu egemen kılarak" insanları birbirlerine karşı mesafeli davranmaya yöneltir ve ihbar müessesesini güçlendirir. Böylelikle hem ters hem de birbirlerini tamamlayacak şekilde işleyen iki yöntem egemenlik konumunun gerçek bir mekanizmaya dönüşmesi için yeterli olur; şöyle ki hükümdar, zorla bilgi edinme yoluyla ve verileri titiz biçimde bir araya getirerek sarayından her şeyi "görebilir" ve her şeyi "duyabilir". Başkalarını kendisi için gözlemek zorunda bıraktıkça ve dolayısıyla bu karşılıklı izleme ve kendisi için bakma, görme etkinliği aracılığıyla her türlü başkaldırı işaretini zamanında görme olanağı bulur; bu muhalefet hareketi ortaya çıkar çıkmaz onu daha başlangıç safhasında, cezalandırma zahmetine bile katlanmadan yok eder.

Bu koşullarda siyasi iktidarın nasıl bir paradoksa dayandığı görülmektedir. Bu iktidar, bir yandan bir mekanizma düzeyindedir ve bu özelliğiyle tamamen insanların icat ettikleri bir şeydir-hiçbir aşkın amaçtan kaynaklanmaz ve

insanlar tarafından sadece teknik amaçlarla yaşama geçirilmiştir; bu iktidar mekanizması, öte yandan, tamamen etkili olması ve sıkıntıya sokulmaması koşuluyla (yani hükümdarın otoritesini kimsenin yıpratmaması koşuluyla) yönlendirenin özelliklerinden ve niteliklerinden bağımsız olarak, yalnız çalışır. Dolayısıyla aynı zamanda yapay olan bu mekanizma *doğal olarak* çalışır. Gerçekten de "manipüle edilecek" "bir avuç insan" olan uyruklar açısından, hükümdarın elinde tuttuğu iki mekanizma bu insanlarda içgüdüsel olarak ve temel bir kutupluluk düzeyinde iki doğal duyguyu harekete geçirir: ceza kendiliğinden korku doğurur ve ödül de çekici gelir doğal olarak. Ve hükümdar için en önemlisi de, onun bu yönetim makamını işgal etmesi ve kendi kendine işlemeye bırakmaktan başka yapacak işi olmamasıdır: dolayısıyla gayret ve çaba içinde olmasına, kendini tüketmesine gerek yoktur. Dolayısıyla totalitarizm kuramcılarına göre baskının, baskı gibi değil, tersi gibi gözükmesi için-kendiliğinden olan bir şey gibi, eşyanın tabiatı gibi, doğrulanmasına gerek duyulmayan bir şey gibi - aşırı boyutlara götürülmesi yeterlidir. Baskı uygulaması sadece, uzun vadede, bu baskıya maruz kalan insanlarda ikinci bir karakter oluşturan bir *alışkanlık* yaratmaz, aynı zamanda ve daha radikal bir açıdan bakıldığında, insanların yasası insanlıkdışı bir duruma dönüşerek, aynı zamanda doğal bir yasanın özelliklerini de alır: onun gibi duyarsız ve dolayısıyla acımasız, her zaman ve her yerde insanların karşısına çıkan, herkese, her an baskı yapan. Çin "hukukçuları"nın görüşüne göre, onların getirdikleri yasalar tamamen dünyanın gidişatına (Taocuların *tao*'su) uygundur: otomatik olarak işlemesi sadece doğadaki düzeni toplumsal fizik olarak yansıtmasıdır.

Bu despotizm kuramcılarıyla Konfüçyüsçü ahlakçılığı karşı karşıya getiren çatışma daha iyi anlaşılmaktadır. Bu kuramcılara göre egemenlik konumundan hareketle yönetmenin olağanüstü kolaylığı siyasi görüşlerinin üstünlüğünün kanıtıdır zaten. Çünkü ahlak adına yöneten kimse, tersine, her zaman daha fazla zahmet çekmek zorunda kalır ve ayrıca asla güvenilir ve kesin sonuçlara da ulaşamaz. Böyle biri en hızlı koşan, en çevik hayvanları koşarak yakalamaya çalışan birine benzer: bu yarış insanı tüketir ve sonuç olarak hiçbir işe yaramayan, boş çabalar harcama riskini taşır. Oysa Devlet arabasına binilse ve hayvanların götürdüğü yere doğru (konumun etkinliğinin simgesi) gidilse son derece doğal ve kolay bir yoldan amaçlanan yere varılır. Çok daha büyük bir sakınca vardır. Konfüçyüsçüler hükümdara iyi olmasını, bağışlayıcı olmasını tavsiye ederken hükümdarlık konumunun içerdiği siyasal mekanizmanın işleyişini tahrip ediyorlar ve süreçlerin düzenliliğinin dışına sürüklüyorlar onu. Çünkü Konfüçyüsçülerin siyasal babaerkilciliklerini kurmak amacıyla gerçekten model aldıkları ana-babalar ve çocuklar arasındaki sevginin bile bir yığın istisnası ve çelişkisi vardır. Ayrıca fedakârlık, başkalarını sevmek, birine hak etmediği bir ödülü vermek değilse nedir? Yüce gönüllülük, cezayı hak etmiş birini cezadan bağışık tutmak değilse nedir?

Bu erdemlerden birini sergileyen hükümdar kesinlikle vicdanlı biri olduğunu gösterecektir ama toplum düzensizlik ve kargaşaya sürüklenir. Dolayısıyla her türlü ahlaklılık eğilimi, tek başına mükemmel biçimde işleyen mekanizmaya zarar verir. Hükümdarlık konumunun oluşturduğu mekanizma açısından uygulanması gereken tek kural otomatikliğe saygılı olmaktır. Hatta bu mekanizmayı elinde tutan Konfüçyüsçü kralın yaptığı gibi, kendini başkalarına karşı iyiliksever biri göstermekten uzak duracak, bu mekanizma içinde gizlenecek ve çarkları arasında kaybolacaktır. Hükümdar her şeyi görecek ama kendisini asla ve kesinlikle göstermeyecektir. Başkaları saydamlığa boyun eğmek zorunda kalırken, o, saydamsızlığı içinde korunacaktır.

Dolayısıyla şu ortaya çıkmıştır ki despotizm kuramcıları, daha soyut bir Devlet kavramına (özellikle eski yönetici aristokrasinin elinden bütünüyle kurtarılmış ve bütünüyle işlev olarak anlaşılan yönetim düzeyinde) yükselerek Çin siyasal düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunurlarken Çin'de monarşik ilkenin özel egemenliğine bağlı sistemlerinin sınırı Devletin hükümdardan ayrılması konusunda tam anlamıyla başarılı olamamıştır: siyasal mekanizma çok titiz biçimde tasarlanmıştır ama hükümdar üzerinde yoğunlaşan işleyişi bu aygıtın temsil ettiği hiçbir aşkın amaca açılmaz; ve dolayısıyla mantığı içinde bile tam bir ucubedir.

Tarihin daha sonraki akışını biliyoruz: tüm hasımlarını teker teker saf dışı etmeyi ve tüm Çin'i egemenliği altına almayı başaran ve böyle-

likle yüzyıllardan beri süren hegemonya mücadelelerine son veren prens bu sonucu ahlakçı geleneğe karşı getirilen otoriteci ve totaliter teorileri titiz biçimde uygulayarak alabilmiştir. Öte yandan, bu yeni imparatorluğun, gücünü aldığı yönetimsel ve merkezileşmiş işleyişi sağlayabilmek için ancak Konfüçyüsçü gelenek içinde yetişmiş çevrelerde bulabileceği aydınlar aracılığıyla işletebileceği gelişmiş bir bürokrasinin desteğine ihtiyacı vardır. Dolayısıyla iki karşıt tercih arasında çok erken bir dönemde taslaklanan ve daha sonra tüm geleneğin temelini oluşturan ideolojik uzlaşma ortaya çıkmıştır.

Ayrıca şunu da söylemek gerekir ki konumların farklılığı içinde anlaşma noktaları da ortaya çıkar: bu okulların tümünün en önemli amacı en etkili biçimde düzeni sağlamayı başarmaktır (sadece etkinliğe mal edilen kaynak farklıdır: hükümdarın şahsiyeti ya da olayların doğal akışı ya da iktidar aygıtı); bunlar aynı görüşü paylaşırlar ve bu görüş açısına göre bir kez bu kaynaklardan biri benimsenince insanları yönetmek kolaylaşır-ya da daha doğrusu insan tek başına yapabilir bu işi. Çünkü bu okullardan her biri yeterli bir siyaset tanımını (ahlaksal eğilim, süreçlerin uyumu ya da korku ve çıkar duyguları bağlamında kendiliğindenliğin işlemesi) doğada yazılı bulur. En azından Yunan geleneğinden başlayarak gördüğümüz biçimiyle bir paradoksa götüren bir durumdur bu: Çin'de hiçbir şey siyasetin dışında değildir ve öte yandan da siyaset bu biçimiyle özel bir boyuta sahip değildir. Gerçekten de siyasal düzen doğa ya da ahlak (her ikisi de kesişirler zaten) içinde erimiştir; siyasal düzen ailenin ya da doğal düzenin uzantısından başka bir şey değildir. Çin'de bu şekilde yapılanmış olmamasının nedeni bu ülkenin, kurumları tasarlamamış olmasıdır: bir yandan, bir anlamda bunların yerini tutan törenlerin, ayinlerin sadece biçimsel bir işleve sahip olmaları; öte yandan yönetim aygıtının hükümdar üstünde yoğunlaşması nedeniyle sadece bir köleleştirme aracı olabilmesi. Kurumsallaşma olmayınca, "Çin'i demokrasiye doğru götüren yol" olduğu söylenen uyarı gibi bir uygulama hükümdarın ya da partinin iyi niyetine bağlı kalır ancak.

Büyük adamları yücelten etki ahlakçılığı ve despotizmin baskısı arasındaki çelişki büyüktür. Çin düşüncesi, XVIII. yüzyılın coşkulu "Çin kutsal kitabı" yanlıları Batı düşünürlerini çok fazla ilgilendiren teolojik ve dogmatik olmayan bir ahlak temeli geliştirmeyi başarmıştır ancak siyasal özgürlüğü düşünememişir. İnsan hakları kavramı Çin'e, "insan gücü" -artık hiçbir anlamı olmayan ve insanı çıplak ve sefil bırakan-olarak yansımıştır. Ve biz biliyoruz ki bu sorun güncelliğini korumaktadır.

▶ JULLIEN F., *La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris Le Seuil, 1992. - LIANG CH'I-CH'AO, *History of Chinese Political Thought*, Çinceden çev. L. T. Ch'en, Londra, Kegan Paul, 1930. - VANDERMEERSCH L., *La Formation du légisme*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1965; *Wangdao ou La voie royale*, Paris, École française d'Extrême-Orient, c. 11, 1980; *Études sinologiques*, Paris, PUF, 1994.

François JULLIEN
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *İhtiyat.*

D

DEMOKRASİ

Bu sözcük İ.Ö. V. yüzyılda Grek dilinde özel bir site örgütlenmesini belirtmek amacıyla kullanılmaya başlamıştır. Kullanımı ve anlamı XIX. yüzyıldan beri büyük bir gelişme gösterir ve bu gelişmenin ölçüsü günümüzdeki devletlerin hemen tümünün kendilerini demokratik devletler olarak ilan etmeleridir. Ama bu yayılmaya bir statü değişikliği de eşlik eder: demokrasi artık herhangi bir rejim değildir ve her türlü siyasal rejimin alanı olmuştur adeta. Demokrasinin kuralcı bir ideallik statüsünü alması olgusunun nedeni bu kavramın artık tanımlanmış kurumlardan çok bir değerler bütününe denk düşmesidir: insan hakları. Dolayısıyla bu kavram, farklı kullanımlarının da gösterdiği gibi artık tamamen siyasal düzenle ilgili bir kavram değildir ve çok farklı siyasal projelerin ortak ve belki de biraz kapalı ve anlaşılmaz referansı olmuştur.

Antik demokrasi

Demokrasi yani *demos* sözcüğünün çok erken dönemde (gerçek siyasal topluluk ama aynı zamanda yoksul halk) aldığı ikili anlamlı "halk iktidarı" Yunanistan'da İ.Ö. VI. yüzyıl sonundan itibaren gelişmiş ve V. yüzyılda kabul ettirmiştir kendini; geleneksel, aristokratik ve kabilelere özgü bir düzen bunalımının yanıtı olmuştur. Atina'da "demokrasiyle birlikte gelişen" site (Aristoteles, *Atina Anayasası*, XXIII, 19), Solon reformları (İ.Ö. 595'e doğru) IV. yüzyıl yazarlarının daha sonra ortaya çıkan çok radikal düzenlere karşıt gördükleri "geleneksel demokrasi"nin yolunu açmıştır (Aristoteles, *Politika*, II, 12, 2 ve V, 5, 10; Isokrates, *Areopagitika*, s. 16 ve devamı). Bu reformlar, geleneksel kurumları düzenleyerek ve geniş yetkilerle donatılmış iktidarlara Dörtyüzler meclisini sokarak hem o döneme kadar kolektif yazgıyı tamamen elinde tutan aristokrasinin hem de o dönemde özellikle küçük çiftçilerden (siyasal alandan dışlanmış zanaatkârlar ve işçilerden) oluşan "halk" denen bu yeni siyasal aktörün kabul edeceği bir rejimi tanımlamayı amaçlıyordu. Ama bunlar son derece farklı bir değişiklik getirmişlerdir: bu değişiklik, en ünlüsü Perikles olan V. yüzyılın büyük demokrat siyasetçilerinin etkinlikleri sayesinde kabul edildiyse de kurumsal kadrosu Klisthenes reformlarıyla (İ.Ö.507) belirlenmiştir. Bunlar aristokratik *eunomia* idealini *izonomi*'yle doldurmuşlar ve sadece sivil eşitlik değil özellikle bütün yurttaşların siyasal eşitliğini de getirmişlerdir. O döneme kadar egemen olan gentilices yapılarının yerine yurttaşların belli coğrafi birimlere (demes, trittyes ve kabileler) göre dağılımını getiren Klisthenes yeni bir siyasal insan vizyonu yaratmıştır. Onun reformu site hukukunu gerekli formaliteleri yerine getirmiş tüm yerliler arasında yaygınlaştırmakla kalmıyor belli bir istikrar kazanmış ve özel kuralları olan bir kamusal alan getiriyordu aynı zamanda; dinsel yapılarıyla siyasal yaşamın ve aristokratik Areopagos'un merkezi olan Agora temsil eder bu düşünceyi (H. Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, s. 66 ve dev.; J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, böl. 4). Bundan böyle iktidar Solon'dan miras kalan Konseyi sadece sürekli, genişletilmiş bir komisyon işlevi gören ve yüksek devlet görevlilerini seçen halk Meclisi'nin *(Ecclesia)* elindedir. Yurttaşların kurumlara, meclise, mahkemelere, yüksek devlet görevlerine katılımı yoğun ve etkilidir. Tarihte ilk kez kamusal alanda kişisel ve kolektif kimlik oluşmaktadır ve bu kimlik esas olarak aile ya da kabile kimlikleri değildir: de-

mokrasinin doğuşu yeni bir birlikte yaşam biçiminin doğuşudur ve buna "siyasetin yarıtılması" eşlik eder (C. Meier, *Introduction à l'anthropologie politique de la Grèce antique*, s. 7-27). Demokrasi hiç kuşkusuz, zorbalık dönemleri de yaşayan ve oligarşi yanlılarının sürekli karşı çıktıkları partizan bir seçimdir (Ps-Xenophon, *Atinalıların Anayasası*). Ama dayanağı, siyasal alanın özerkliği ve üstünlüğü, sözün ve eylemin sahnesi (Demosthenes, *Kherronesco Sorunları Üstüne*, 72) rakiplerine bile kabul ettirmiştir kendini. Demokrasi *polis*'in özüdür ve Aristoteles'in bunu *politeia* yani "anayasal yönetim" ama aynı zamanda da kısaca "anayasa" olarak adlandırması sebepsiz değildir: sadece "nitelikli bir demokrasi" (*Politika*, VI, 4, 14), onu sadece bir hizibin iktidarı yapan partizanca özelliklerinden arındırılmış (Platon, *Yasalar*, VIII, 832 c), öteki rejimler gibi bir rejim.

Nedir bu rejimin özellikleri? Her şeyden önce, özellikle geniş anlamda ve bu sözcüğün Grek sitesi bağlamındaki siyasal anlamıyla diplomatik, maddi ve "dinsel" alanda tüm önemli kararları veren yurttaşlar meclisinin egemenliği (Aristoteles, *Politika*, III, 15, 7; IV, 14, 7; VI, 2, 5). İlginç bir olgu: *demos* sözcüğünün anlamı halktır ama aynı zamanda meclis anlamına da gelir ve de demokratik rejimin kendisi. Birleşmiş halkın egemenliğinin sınırı yoktur: *ecclesia*'nın yazılı yasaya halkın ya da yasa koyucunun iradesini açıklamadan önce site geleneğini dinleyen bu yasaya (*nomos*) saygılı olması Aristoteles'e göre halkın "yasalara bile egemen olduğu" üç demokrasinin "anayasal yönetimi"nin belirgin özelliğidir (*Politika*, IV, 14, 12; bkz. Platon: *Devlet*, VIII, 562*d*; *Politika*, 302*d*; *Yasalar*, III, 700*a*). Ama demokrasi karşıtları ve demokrasinin ılımlı biçimlerinin yandaşları bu iktidarın sürekli geliştiği ve büyüdüğü tespitini yapmışlardır; yavaş yavaş, keyfilik ve ölçüsüzlük kuşkularının egemen olduğu meclisin kararları yasanın ve geleneğin üstüne çıkarlar (Aristoteles, *Politika*, IV, 4, 25, 29 ve 31; Isokrates, *Areopagitika*, 41). Burada demokrasinin belirgin özellikli bir eğilimi söz konusudur; siyasetin önceliğini kabul ederek, daha önce kendisine tanınmış olan sınırların dışına çıkmasına katkıda bulunmuştur. Bu olgu bu rejime özgü kurumsal düzenlemelerle desteklenmiştir: her yurttaşın mecliste istediği sorunu gündeme getirebilmesi (*Isegoria*: Herodotos, V, 78; Platon, *Devlet*, VIII, 557*b*; Isokrates, *Areopagitika*, 20; Polybhos, II, 38, 6), yüksek devlet görevlerinin çoğunun "herkes tarafından ve herkes arasından" kurayla belirlenmesi (Aristoteles, *Politika*, VI, 2, 5; Herodotos, III, 80), yetkilerin süre ve alanının kısıtlanması, hesapların halk tarafından doğrulanması, ödentilerin kaldırılması ya da düşürülmesi (Aristoteles, *Politika*, IV, 9, 4 ve VI, 2, 5). Bu son nokta Aristoteles'in demokrasinin değişkelerini önerdiği "çok sayıda halkın birlikte yaşaması" ölçüsünde değişiklik gösterdiği sosyolojik sınıflandırmada belirgin bir rol oynar (*Politika*, IV, 4, 21; VI, I, 8). Halklara tecavüze ve azınlıklara baskıya götüren tüm aşırı biçimleri mahkûm ederken (*Politika*, III, 11; IV, 6, 5-6) Platon gibi (*Devlet*, VIII, 565*a*) bunların mantıksal olarak bu rejimden çıkmış olmalarını da belirtir; yurttaşlar meclisi gibi ideal kabul edilen halk egemenliği (Thukydides, VI, 39) kitle hükümranlığı eğilimi gösterir (*Politika*, III, 8, 7; VI, 2, 29). Halk monarkı kendine "zorba" yapar (*Politika*, IV, 4, 27; Herodotos, III, 81) ve onun bir başka görünümünü, zorbalığı (*Politika*, IV, 11, 11; Platon, *Devlet*, VIII, 564a) doğurur. Demokrasinin paradoksu da budur: *polis*'in özünü ifade eden bu rejim egemenliğin siyasal olmayan ya da siyasalöncesi bir biçimine dönüşe götürebilir.

Kendi içinde olumsuz biçimde yargılanması mümkün olmayabilen halk yönetiminde bu tür bir sapma (Aristoteles, Politika, III, 11; Platon, Mektup VII, 324d) demokrasi, özgürlük ve eşitliğin iki "aksiyom"unda (Aristoteles) yazılı bir olasılık hatta gerekliliktir. "Demokrasinin amacı" özgürlük (Aristoteles, Retorik, I, 8) hukuksal ve siyasal bağımsızlığı belirtir. "Ekonomik" gerekliliğe ve "zorba" şiddetine boyun eğmiş kölenin aksine özgür insan *sui juris*'tir ve dolayısıyla dilediği gibi yaşayabilir (Aristoteles, Politika, VI, 2, 3 ve V, 9, 15; bkz. Thukydides, II, 37 ve Platon, Devlet, VIII, 557b ve 562 b-c). Ama bu son ifadeden modern, sübjektif bir özgür irade anlamı çıkarılmamalıdır. İnsanın dilediği gibi yaşamasının anlamı daha çok kolektif ya da siyasal bir tanımın konusu olan etik normlardan bağımsız olmasıdır; bireysel yetkinliğin koşulu olan eğitim site tarafından üstlenilmediğinde ortaya çıkan durumdur bu (Aristoteles, *Éthique à Nicomaque*, Fr. çev., X, 10 ve *Poli-*

tika, VIII, 1). Bu anlamda özgür olmak bireyin kamusal alana bağlı olmayan yaşamını istediği gibi düzenlemesidir. Ama özgürlüğün aynı zamanda bazen yönetilen bazen de yönetmek olan siyasal bir yanı da vardır (*Politika*, VI, 2, 1; II, 2, 4-7), dolayısıyla bu özellikleri taşıyan birey devlet görevleri alır, kolektif egemenlik uygulamasına katılır, özgür insanları temsil eder. Bu da demokrasinin ikinci "aksiyom"u olan eşitliğe götürür. Demokratik bir perspektif içinde anlaşılan özgürlük "eşitlik"e dayanır (*Politika*, VI, 2, 4) ve, "eşit olmayan bir özgürlük olamayacağı" sözü son derece doğrudur. (Cicero, *De Rep.*, I). Bu eşitlik de özellikle siyasaldır. Sosyal adalet gerekliliği anlamına gelmez, doğal bir nedeni olduğu düşünülen eşitsizliklerin düzeltilmesi beklenmez ondan; ama kamusal alanda ve bu alana dahil olanlar için, bu eşitsizlikler söz konusu değildir (Thukydides, II, 37; Demosthenes, *Pour la liberté des Rhodiens*, Fr. çev., 29). Siyasal anlamını özgürlüğe veren demokratik eşitlik, dolayısıyla izonominin tamamlanmış gerçekliğidir: "adalet önünde yoksullar ve zenginler eşittir" (Euripides, *Suppliantes*, Fr. çev., v. 430; bkz. Aristoteles, *Politika*, IV, 4, 22-23). Burada yasalar karşısındaki eşitliğin ötesinde bir şey söz konusudur ve antik demokrasi bir hukuk devletinden başka bir şeydir. Eşitliğin en belirgin özelliği yurttaşların yurttaş olarak benzerliğini, hatta "doğal" özdeşliğini yansıtmaktır: "eşitlik, eşit olanlara aynı şeylerin düşmesidir" (*Politika*, VII, 14, 3; bkz. III, 6, 9 ve Isokrates, *Areopagitika*, 61). Bu önvarsayım bizim için kura çekme kadar tuhaf olan bir kuruma mantıklı bir anlam verir; ama aynı zamanda da Eskilerin anladığı şekliyle eşitliğin sınırını da belirler. Eşitin eşit muamele görmesi uygundur ama eşit olmayanın (benzer olmayan) benzer muamele görmesi de anormal bir durumdur. Dolayısıyla kölelik uygulaması Grek demokrasisinde kesinlikle sorun oluşturmuyordu; hatta bu uygulamayı destekliyordu ve "eşitler" e zamanlarının büyük bölümünü siyasal etkinliğe ayırmaları olanağı veriyordu (bu arada bkz. C. Castoriadis, "La *polis* grecque et la création de la démocratie", *Domaines de l'homme*, Le Seuil, 1986, s. 261-306).

Klasik yazarların demokrasiye temkinli yaklaşımı hatta açıkça düşmanlığı her şeyden önce öncüllerinin eleştirisine dayanır. Demokratik özgürlük anarşi doğurur ve siyasal topluluğu tahrip eder. *Devlet*'de bu tema son derece tartışmalı bir biçimde işlenmiştir. "Yaşamında düzeni ve baskıyı kaldıramayan" (*Devlet*, VIII, 561*d*) demokratik insan, çılgınca zevk yaşamı peşinde koşarken "aşırı bir kölelik" içinde "aşırı bir özgürlük"e düşmeye mahkûm olur (564*a*; bkz. Mektup VIII, 354*d*; *Yasalar*, III, 699*e*; ve Cicero, *De Rep.*, I, 68). Özgürlüğün sitenin tutarlılığını bozabileceği korkusu Demosthenes gibi tartışılmaz bir demokratta yumuşatılmış bir şekilde bulunur (*Contre Aristogiton*). Eşitliğe gelince, demokrasi, sonunda, eşitliğin sadece eşitler için geçerli olduğunu unutur ve aritmetik bir eşitliğin yerine gerçek bir adalet ilkesi olan geometrik ya da orantılı bir eşitlik getirir; Pythagoras kökenli bu ayrım klasik yazarlarda demokrasi eleştirisini ya da en azından demokrasinin aşırılıklarının eliştirilmesini destekler (Platon, *Yasalar*, VI, 757*b* ve *Devlet*, VIII, 558*c*; Aristoteles, *Politika*, V, 1, 12 ve *Eth. A Nicomaque*, V, 6-7; Isokrates, *Areopagitika*, 21-22). Demokrasi "bir alanda eşit olan insanların mutlaka eşit olduklarını kabul etmeleri olgusundan doğar" (*Politika*, V, 1, 3); nitelikleri farklı insanların iktidarlarının da farklı olacağını gözden kaçırarak oligarşilerin düştüğü türden simetrik bir hataya düşer.

Bununla birlikte demokrasinin bu siyasal eleştirisi antik felsefenin son sözü değildir: sonuç olarak "en büyük bilge"nin, halkın hüküm sürdüğü bir rejimi mahkûm eden bir spekülatif akıl uygulamasıdır bu (*Devlet*, VI, 492*b*; bkz. L. Strauss, *La Cité et l'Homme*, Agora, 1987, s. 53-55). Platon ve Aristoteles'e göre, açıkça düşük bir yaşam olan zevk yaşamı, pratik (siyasal) yaşam ve spekülatif (felsefi) yaşam arasında bir hiyerarşi olmalıdır (*Devlet*, VI, 496*b-d* ve VII, 519*d*-521*b*; *Eth. à Nicomaque*, X, 7 ve *Politika*, VII, 2). Sorun *vitas activa* ve *vitas contemplativa*'nın bağdaşmaz olmaları değildir; filozofun mağaraya girmesi (*Devlet*, VII) ya da karma yaşam (*Politika*, VII, 2-3) gibi temalar bunları bütünlemeyi amaçlarlar. Ama felsefi yaşamın özel üstünlüğü kabul edilmeli ve bu kesinlik ifade edilmelidir. Siyasal pratiğe aşırı değer verilmesiyle tehlikeye düşen şey de budur. Dolayısıyla Sokrates'in mahkûm edilmesiyle simgeleşen filozof ve site çatışması en keskin ifadesini demokraside bulur. Sonuç olarak buna karşı en güçlü argüman "halkın filozof olmasının ola-

naksızlığıdır" (*Devlet*, VI, 494*a*); bu nedenle felsefi uygulamanın olanaksızlığı gösterilmek istenmiştir.

Modern felsefede Demokrasi, egemenlik ve temsil

Demokrasi, Antikite dönemi siyaset felsefesinin temelidir ama modern düşüncede XVIII. yüzyılın sonuna kadar pek önemli gözükmemiştir. Bunun nedeni, ilk bakışta sorunun, mutlak monarşi döneminde güncel olmamasıdır; Montesquieu ve *Ansiklopedi*'de çok belirgin biçimde yer alır bu sorun ama belli ölçüde Hobbes ve Rousseau'da da vardır. Farklı rejimlerin karşılaştırmalı incelemesi hiç kuşkusuz önem arzetmektedir; ama Ortaçağ felsefesinde görüldüğü gibi (Aquinolu Tommaso, *Somme théologique*, II, 1, Fr. çev. Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, I, 8), argümanlar Aristoteles'ten alınmıştır ve sorun, önceden, kesin biçimde, monarşi (Hobbes, Pufendorf) ya da aristokrasi (Rousseau, *6e Lettre de la Montagne, Oeuvres complètes [OC]*, III, Gallimard, 1964, s. 808-809, ve *CS*, III, 5) lehine çözülmüştür kesin biçimde. Spinoza bir istisnadır bu bağlamda: ona göre demokraside "saçma en az korkulması gerekendir" ve "doğanın her bireye tanıdığı özgürlükten en az uzaklaşmış" devlet odur (*Traité théologico-politique*, Fr. çev. XVI, GF, 1966, s. 267 ve 268); ama bu görüşü ayrıntılarken istikrarsızlığının da altını çizer (*Traité de politique*, Fr. çev., VI, 4 ve VIII, 12).

Bununla birlikte yineleme izlenimi aldatıcıdır. Ama modern düşünürlerin görüşü aynen klasik argümanları taklit ettiğinde, bunların içinde yer aldıkları sorunsal çok farklı bir anlam yükler onlara. Antik dönemde en iyi rejim sorunu çok belirleyicidir (L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, s. 38 ve devamı) ve bunun da nedeni herkesin eyleminin önvarsayımı ve amacı olan "doğal" gerçeklik siyasal topluluğa tanınan mutlak önceliktir; bireysel yetkinlik ("erdem") çok sıkı biçimde site örgütlenmesine bağlıdır, etik siyasette etkinlik koşulunu bulur. Tersine, modern felsefeye göre birey, mutluluğuyla birlikte siyasal düzenin amacının öncülüdür. Siyasal düzen yapay bir olgu (Hobbes, *Leviathan*, giriş, Sirey, 1971, s. 5 ve devamı) ve bireylere doğalarının kabul ettirdiği amaçların hizmetindeki bir araç gibi anlaşılmalıdır. Sonuç olarak siyaset önceden bir antropolojiyi gerekli kılar ve bu antropolojiden hareketle doğa biliminin amaççı olmayan modeline göre oluşturulabilir. Yanlış anlamaların kaynağı, özgürlük anlayışının anlamının değişmesi (*Leviathan*, XXI, s. 227-229) bu dönüşümü yansıtır: bir zamanlar özellikle sitenin yazgısıyla ilgiliyken, artık siyasetten çıkarılmış bireysel yaşamın bir parçasını gösterir. Eskilerin yurttaşlık kahramanlığı ve Modernlerin yararcı öğretilere ulaşacak olan "siyasal hazcılığı" (L. Strauss) arasında kesin bir kopuş vardır sanki. Buradan çıkan sonuca göre demokrasi düşüncesi anlam değiştirmektedir.

Hobbes'ta görebiliriz bunu. Onda farklı rejimlerin karşılaştırmalı bir çözümlemesi vardır; bu çözümleme demokrasiye karşı bazı geleneksel argümanları alır ve bunları kendi alanları olan felsefi öncüle ("mülkiyetçi bireycilik") siyasal uğraşa (neye mal olursa olsun iç savaş tehlikesine dikkat çekmek) uyarlar. Demokrasi meclislerin tutarsızlığı ve temsilcilerin yeteneksizliği yüzünden hukuksal güvensizlik etkenidir; düşüncelerin ve inançların çoğalmasını ve yaygınlaşmasını teşvik ederek hizipler doğurur ve güçlü Neron'lar olan hatiplerin inandırma gücünü başıboş bırakır (*De cive*, X ve *Leviathan*, XIX, *çeşitli yerlerinde*). Ama bu argümanlar demokrasi lehine bazı önyargılarla mücadele etmek amacıyla ancak ikinci derecede etkili olurlar. Hobbes'a göre esas siyasal sorun devletin biçimi değil, gücü sorunudur; ve bu adı hak eden (sözde karma rejimlerde söz konusu değildir bu durum) her devlette "güç eşittir", mutlaktır (*Leviathan*, XVIII, s. 191, XLII, s. 572; *De cive*, X, 16). Buna karşılık bireylerin özgürlüğü sadece hükümdarın iyi niyetine ve pozitif yasanın suskunluğuna bağlı olduğundan (*Leviathan*, XXI, s. 232 ve devamı) her rejimde aynıdır. Sonuç olarak bir halkın refah ve mutluluğu yönetim biçimine değil "bireylerinin itaat ve anlaşması"na bağlıdır (*Leviathan*, XXX, s. 361). Dolayısıyla belirgin karşıtlık rejimlerin karşıtlığı değil, korku içindeki insanların kaçınılmaz biçimde şiddete teslim olmalarıyla kendi kendini tahrip eden doğal eşitlikle siyasal düzendeki "korku ve itaat arasındaki karşılıklı ilişki" arasındadır (*Leviathan*, sonuç, s. 721). Hobbes hiç kuşkusuz demokrasiye mantıksal bir öncelik verme eğilimindedir: devletin ilk biçimi demokrasidir büyük olasılıkla çünkü demokrasiyi kurma kararı hep birlikte alınmıştır gene büyük olasılıkla (*De*

cive, VII, 5). Ama ilk demokrasiden öteki rejimlere götüren bu hipotez boyun eğme sözleşmesinin reddedilmesiyle pek bağdaşmaz (*De cive*, VII, 7). Yetki verme kuramı (*Leviathan*, XVI) siyasal topluluğun birliğini biçimin değil temsil sözleşmesinin oluşturduğunu ileri sürerek onu yararsız hale getirir. Bununla birlikte "halk devleti açıkça mutlak bir imparatorluk istese de" (*De cive*, VI, 13, not), Hobbes'un görüşleri doğrultusunda bir üstünlük tanımak gerekir ona. Dolayısıyla demokrasi tercihini, bu yönetim biçiminde iktidarın "kesinlikle mutlak olduğu" olgusuna dayandıran Spinoza bütünüyle tutarlıdır (*Traité politique*, Fr. çev., X, 1; bkz. VIII, 3); sadece katıksız bir demokrasi çoğunluğu tek bir birey gibi oluşturabilir ve de siyasal düzenin doğası da budur (*Ethica*, III, 34, notlar).

Hobbes, temsil öğretisine ters düşen demokrasi mantığına öncelik vermekten vazgeçse de egemenliğin devredilmez niteliğinin olumlanması (*Toplumsal Sözleşme [TS]*, II, 1, *OC*, III, s. 368) Rousseau'yu bu düşünceyi yeniden ön plana çıkarmak zorunda bırakır. Demokrasi üstüne *Toplum Sözleşmesi* bu konuyu işleyen bölümün sonucuna indirgenemez: "Çok mükemmel bir yönetim insanlara uygun düşmez" (*TS*, III, 1, s. 406). Demokrasiyle sadece içinde tüm halkın "uyruklar ve hükümdar arasındaki aracı bir unsur olarak" yasaların uygulanmasını üstlendiği yönetim biçimi olarak ilgilidir (*TS*, III, 1, s. 396). Bu tanıma göre Rousseau'nun, bu rejimi kura çekme olarak nitelemesinin (*TS*, IV, 3, s. 442) gösterdiği gibi antik demokrasi bile bu adı tamamen hak etmiş değildir: "gerçek bir demokrasi asla olmamıştır ve olmayacaktır da" (*TS*, III, 4, s. 404). Buna karşılık "tüm halkla ilgili kararları tüm halkın alması" (*TS*, II, 6, s. 379) dolayısıyla sadece halkın genel iradesinin egemen olduğunu kabul eden tez (*TS*, I, 7, s. 362 ve devamı) ilk demokrasi düşüncesine yepyeni bir içerik getirir. Kaldı ki Rousseau, evrensel egemen sözleşmelerini ve özel devlet görevlerini ayırmasıyla, yönetimin kökenini, sayesinde, egemen halkın, yöneticileri özel bir iradeye göre tayin etme amacıyla kendini bir an için yönetici gibi gördüğü "egemenliğin aniden demokrasiye dönmesiyle" (*TS*, III, 17, s. 433) açıklamak zorunda olduğunu söyler. Demokrasinin mantıksal üstünlüğü aslında toplum sözleşmesinin bireylerin bireylerle anlaşma yapması gibi değil, "kamunun bireylerle karşılıklı anlaşması" (*TS*, I, 7, s. 362) olarak tanımlanmasından gelir. Siyasal birliğin paradoksu şurada yatar: anlaşma yapanlardan biri yararlandığı anlaşmanın kendisinden doğar ve bu demektir ki bu birlik kendi kendisini varsayar. *Toplum Sözleşmesi*'nde demokratik yönetim olasılığı bağlamında kuşku egemenliğin demokratik yapısının kanıtlanması kadar önemli değildir. Rousseau, Hobbes'un onu terk etmiş olduğu bir noktada geleneksel anlayışı destekler: demokrasi temsille uyuşmaz. "Sadece kolektif bir varlık olan egemen ancak kendisi tarafından temsil edilebilir" (*TS*, II, 1, s. 368); "feodal yönetimden gelen" modern anlayışın tersine, egemen halkın milletvekilleri ve yönetimin kendisi temsilcileri değil komiserleridir (*TS*, III, 15, s. 430). Halk egemenliğinin eğretilemesi demokrasinin yeniden somut siyasal bir güncellik olabilmesi için bu aksiyomun değiştirilmesi gerekiyordu. Amerikan ve Fransız devrimleri sırasında olup biten de buydu.

Temsil ilkesi düşüncesinin "yeni bir yönetim biçimi" (Locke, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Fr. çev., X, s. 132) oluşturması XVIII. yüzyılda *no taxation without representation* kuralıyla birlikte yayılmıştır. Geleceğin *Federalist* kurucularından biri olan Hamilton 1777'de "temsili demokrasi"den söz eden ilk isimdir (*Papers*, I, Columbia, Univ. Press, 1962, s. 255); kendisi aynı zamanda bir "insanların değil yasaların imparatorluğu"nun ideal anayasasını gerçekleştiren bir cumhuriyet tasarlar (John Adams, *Thoughts on Government*, *Works* IV, Little, Brown&Co., 1850, s. 194). Amerikan anayasaları bu yeni cumhuriyet anlayışına dayanırlar. Bu artık "devlet işleri"nin genel tanımı değildir, Montesquieu'de olduğu gibi monarşi dışındaki devletlerin tanımlanması da değildir, bazı ilkelerin dokunulmazlığını teslim eden yönetim biçiminin tanımlanmasıdır: bireysel haklar, güçler ayrılığı, temsil. Kant da bu düşünce çizgisini izleyerek, 1795'de geleneksel rejim sınıflamasının yanına Cumhuriyet ve zorbalık ayrımını ekler; temsili öngören demokrasinin doğası gereği zorba olduğunu ekler (*Vers la paix perpétuelle*, Fr. çev., PUF, 1974, s. 95) ancak klasik tanımlamada kalır bu bağlamda. Thomas Paine'in Burke'ün *Fransız Devrimi Üstüne Düşünceler*'ine verdiği yanıtta belirttiği gibi "temsil'i, demokra-

siye aşılama" tasarısı Eskilerin tanıdıkları "basit demokrasi biçimi"nin radikal bir değişimini gerektirir (*Les Droits de l'Homme*, Belin, 1987, s. 205-209). Bununla birlikte Amerika'da olayların akışı, egemen akımı bu terminolojik yeniliği benimsememe sonucuna götürmüştür. Demokrasi isteyen radikal akımların tersine, 1787'de ABD'nin anayasa öğretisini belirleyen *Federalist* kurucular "tamamen temsil ilkesine dayalı" cumhuriyetçi hükümetle "halkın bir araya geldiği ve kendi kendisini yönettiği" demokrasiyi karşıtlaştırırlar" (*Fédéraliste*, no. 14, Economica, 1988, s. 100-101; bkz. no. 9, 10 ve 39).

Demokrasi sözcüğü, antik demokrasi aktörleri için değişmez bir referans olmakla birlikte Fransız devrimi sırasında az kullanılmışır; Rousseau'nun yargısının katkısı vardır bunda ama Paris seksiyonlarının "militan" eğilimine karşı meydan okumanın da rolü olmuştur. Jakobenlerin temsil sistemine karşı düşmanlıkları Robespierre'in insan hakları bildirisine şu ifadeyi koyması sonucunu doğurmuştur: "halkın iyi olduğunu ve devlet görevlilerinin yozlaşabileceğini varsaymayan her kurum kötüdür" (24 Nisan 1973 söylevi). Ama demokrasi onun vokabülerinde ancak devrimci diktatörlüğü doğrulama ihtiyacı baş gösterince görülmüştür; dolayısıyla cumhuriyetçi yönetimle demokrasiyi, "kendi eseri olan yasalarla yönetilen egemen halkın yapabileceği her şeyi kendisinin, yapamayacaklarını da temsilcilerinin yaptığı" yönetim biçimini özdeşleştirir. Demokrasinin ilkesi erdemdir yani "adalet aşkı"dır (*Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention*, 5 Şubat 1794, *Oeuvres complètes*, X, s. 352 ve devamı). Bu tür görüşler büyük olasılıkla Rousseau ve Montesquieu'den alınmıştır (*Esprit des lois*, III; V, 2-5; VIII, 2-3); ama Robespierre "halk yönetimi"nin üstünlüğünden amacına ulaşmak için "özgürlük zorbalığı" uygulayan "devrimci bir yönetim"in meşruiyetini çıkarır (*Sur les principes*... *a.g.y.*). Bu yeni "egemen diktatörlük" düşüncesi temsili demokrasiden çok proletarya diktatörlüğünün habercisidir. Bununla birlikte, bütünlüğü içinde Fransız devrimi bu son kavramın canlanmasına katkıda bulunmuştur. Taslağı 1789'da Sieyès'in yaptığı ünlü çalışmada ortaya çıkmıştır. Kurucu iktidar ve kurulmuş iktidar arasındaki ayrım ve kurucu iktidarın sahibi ulusun "vekillerini boyunduruk altına aldığı formaliteler ya da anayasa"ya bağlı olamayacağının ifade edilmesi (*Qu'est-ce que le Tiers État?*, Société d'histoire de la Révolution française, 1888, s. 68) Rousseaucu egemenlik kuramının uzantılarıdır. Ama Sieyès kurucu iktidar uygulamasında bile ulusun temsil edilme olasılığını dile getirerek sıyrılır bundan: "temsili meclisin amacı [...] aynı yerde bir araya gelip, görüşebilse, ulusun kendisinin öneregeği amaçtan farklı olamaz" (*a.g.y.*, s. 85). Aynı şekilde ama çok farklı bir anlamda, Hobbes'ta, temsili aracılık siyasal düzenin kurucusudur; halk egemenliği öğretisinin kuramsal ayrıcalığı belki daha o zaman vazgeçilmiş olan klasik demokrasi anlayışıyla ilintili gözükür.

Fransız ve Amerikan devrimleri temsili demokrasinin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır ama bu kavramı destekleyen argümanları çok farklıdır. Her iki durumda da Platon'dan beri, bu olguya öteki rejimlerden daha fazla yol açtığı farz edilen demokrasi eleştirisinde her zaman büyük rol oynamış olan tehlikeli hizipleşme olgusuna doğru yönelirler. Ama Sièyes'e göre temsili mekanizmaların bunların oluşumunu engellemeleri ya da genel iradenin hiç eksik olmayan birliği içine almaları gerekirken *Fédéraliste* "hiziplerin nedenleri engellenemediği" takdirde, "sonuçlarının düzeltilmesi"yle (*a.g.y.*, no. 10, s. 71) ve "iyi duyguların eksikliğinin yerinin çıkar karşıtlığı ve rekabetiyle doldurulmasıyla" (*a.g.y.*, no. 51, s. 430) yetinilmesi gerektiği görüşünü savunur; temsili yönetimin ve *checks and balances* yönteminin azınlıkların ezilmesine yol açan geleneksel demokrasiye karşı kesin üstünlüğü bu olabilir. Böylece temsili demokrasiye katılım karşıt siyasal vizyonlarla örtüşebilir. Son iki yüzyıl bunların doğrulanmasına olanak sağlamıştır.

Liberalizm, sosyalizm ve totaliterizm arasında

Modern devletlerin yapısı genellikle klasik demokrasi karşısında bir engel gibi gösterilse de (*Fédéraliste*, no. 10, s. 75) bu argüman kavramın dönüşümünü açıklamaz: bu "radikal kötülük"ün (Rousseau, *Sur le gouvernement de Pologne*, OC, III, s. 970 ve devamı) daha çok onu terk etme sonucunu getirmesi gerekir. Bu bakımdan, XVIII. yüzyılda yaygınlaşan, insan toplumunun siyasal düzene indirgenemeyeceği, klasik tezin

tersine siyasal açıdan kurumsallaşmış olmadığı bilinci daha belirleyicidir. Paine, Hegel'den çok önce, 1776'da toplumun ve yönetimin "ilke ve köken olarak" birbirlerinden farklı olduğunun altını çizer; ona göre "toplumsal düzen her zaman bir iyiliktir ama en iyi yönetim gerekli bir kötülüktür" (*Le sens commun*, Aubier, 1983, s. 59). Bu farklılık demokrasi kavramının değişmesine bir temel oluşturur. Toplumun önceliği kendisinin doğru biçimde temsil edilmesini sağlayan bir sistemi savunur. Aynı zamanda da siyasetin rölativize edilmesini ister: insanları mutlu etmek yönetimin işi değildir, kaldı ki "egemenlik de sadece sınırlı ve rölatif biçimde var olabilir" (B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, Livre de poche, 1980, s. 271). Bu inanç liberallerde iki yönde ifade edilir. Biri, içinde bireysel haklar bildirisiyle sınırlı halk egemenliğinin "sayısal mutlak güç"le karışmadığı ılımlı bir "yönetilen demokrasi" kavramına götürür (G. Burdeau, *Traité de science politique*, c. V, s. 457). Bu, demokrasi sözcüğüne temkinli yaklaşımına rağmen Amerikan anayasacılığının izlediği yoldur; aşılmaz kabul edilen toplumsal çatışmanın kurumsallaşmasından ve "hizipleşme" olgusundan geçer. Öteki tavır ise XIX. yüzyıl Avrupa liberallerinde çok sık görülür: bunlar demokrasiyi ve halk egemenliğini reddederler ve bu kavramların siyasal eyleme dolayısıyla zorbalığa fazla önem vermelerinden kuşkulanırlar. Fransız devrimindeki tedhişçi süreçle Kant ve Hegel'de (*Phénoménologie de l'esprit*, Fr. çev., VI, Aubier, 1991, s. 533 ve devamı) canlanan demokrasinin reddi düşüncesi, demokratik talep sadece siyasal bir rejime (monarşi) değil, siyasal rejimin haksızlığının nedeni gibi görülen toplumsal düzene yöneldiğinde güçlenir. "Günümüzde kaos bir sözcüğün arkasında gizleniyor: demokrasi" demiştir Guizot 1848'de; "demokratik cumhuriyet" sloganında "eski bir toplumsal savaş çığlığının yankısı duyulur" (*De la démocratie en France*, s. 2 ve 16). Aynı şekilde, J. S. Mill "ulusun kendisine karşı korunmaya ihtiyacı olmadığına" inanan demokrasiyi "egemen düşünce ve duygu zorbalığı" olan "toplumsal zorbalık" doğurmakla eleştirir (*De la liberté*, Gallimard, 1990, s. 63 ve 66).

Liberal demokrasi eleştirisi Tocqueville ve Hegel'de iki kuramsal ifadesini bulur. Tocqueville demokrasiyi bir yönetim biçimi-ona göre "hükümetin merkezileşmesi" ve "yönetimin merkezileşmesi" arasındaki fark, rejimler arasındaki farkdan daha önemlidir -olarak değil, şans eşitliğinin değil koşul eşitliğinin, durumlar, statüler ya da toplumsal sınıflar arasındaki kesin engellerin bulunmamasının belirlediği "toplumsal bir durum" (*De la démocratie en Amérique, Oeuvres complètes*, I, 1, Gallimard, 1961, s. 11 ve 53) olarak ele alır. Bu şekilde anlaşılan demokrasi devrimsonrası dönemin egemen eğilimidir (*a.g.y.*, I, 1, s. XLIII). Ama bu "himayeci olgu"da güçlü bir "demokratik zorbalık" vardır. Gerçekten de siyasal özgürlük, gerekli karşıt düşünce eksikliği durumunda eşitlik, özellikle kıskançlık kisvesi altında eşitlik tutkusu doğurur (*a.g.y.*, I, 1, s. 204; I, 2, s. 101 sq.). Demokrasinin en büyük tehlikesi olan azınlıklara baskı-*Fédéraliste*'in en önemli temasıydı-baskı gelebilirdi bunun arkasından çünkü "ne zaman koşullar eşit olsa, genel düşünce her bireyin düşüncesine büyük bir baskı yapar" (*a.g.y.*, I, 2, s. 267): vasatlığın saltanatı, "mutlak, ayrıntılı, temkinli ve yumuşak (*a.g.y.*, I, 2, s. 324), muazzam ve koruyucu bir iktidar"ın görülmemiş, duyulmamış bir zorbalığı. Şiddet uygulamadığı ölçüde direnilmez olan "yönetim zorbalığı" demokrasinin ulaşacağı nokta olabilir kesinlikle. Ama kavramın tarihi açısından bu açık teşhis Tocqueville'in uyguladığı alan değiştirmesi kadar önemli değildir. Demokrasi sorunu sözcüğün klasik anlamında siyasal değildir sadece: Hegelci terminoloji bağlamında Devlet ve sivil toplum ilişkisiyle ilgilidir.

Hegel kesinlikle geleneksel (siyasal) demokrasi kavramıyla sınırlı kalıyor. Montesquieu gibi, o da demokrasinin ilkesini erdemde görür (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*) ve erdemi bireyin evrensele katılımı gibi anlar. Dolayısıyla belirgin özelliği "bireyselliğin güçlerinin gelişmesi ve serbestliği" olan demokrasi modern gerçeklikle uyuşmaz gibi gözükür (*a.g.y., ve Écrits politiques*, Champ libre, 1977, s. 356-357). Grek yurttaşının fedakârlığı bireyin "yurttaş" olduğu kadar "burjuva" olduğu bir dünyada kabul görmez artık (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*). Demokrasiyi canlandırmak isteyen Fransız devrimi kan içinde kalarak başarısız olacaktır; Erdem-Robespierre'in herkesten daha fazla inandığı-refah özlemiyle karşı karşıya kalınca terorist olur. Ama Hegel, geleceği olmadığını idia ettiği o dönem-

deki demokrasinin dönüşümünün de farkındadır. Onun toplumsal çıkarların siyasal temsili anlayışı (*Hukuk Felsefesinin Temelleri; Écrits politiques*, Fr. çev., s. 375 ve devamı) temsili demokrasinin temelinin reddidir (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*). Özdeşlik bundan böyle siyasal olduğu kadar toplumsal olarak da oluşmuştur. Bireysel oy, genel olsun, sadece ücretini ödeyenlerin hakkı olsun, bireyin "sivil toplumun çocuğu" (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*) olduğunu bilmezlikten gelir. Bunlar farklı hatta karşıt çıkarlara dağılmıştır; dolayısıyla bunların özel olma durumlarını aşmaları isteniyorsa, siyasal açıdan tanınmaları gerekir. Tocqueville gibi Hegel de çağdaş dünyanın bir özgürlük ve eşitlik diyalektiği tanıdığını ve demokrasinin eşitliği ön plana çıkardığını düşünür. Ama günün güçlü eğilimi eşitlik değil özgürlüktür (*Encycl.*) ve bu nedenle iki biçim altındaki "demokratik soyutlamalar" aşılmıştır.

Sosyalist ve komünist akımın demokratik talebi sahiplenmesi liberallerin sürekli kuşkusunu çekmekle kalmamıştır; aynı zamanda Tocqueville'in önemsediği anlamsal değişikliği ve yönetim sorununun "sivil toplum soruları"na bağlı olduğunu da onaylamıştır. Bu değerlendirme ne dolaysız ne de tek anlamlı olmuştur. "Ütopik" sosyalizm (Owen, Fourier, Saint-Simon) devlet ve yönetimden çok toplumsal sorunla ilgilenirler. "Bilimsel" akıma gelince, onun demokrasi karşısındaki tavrı tek anlamlı olmaktan uzaktır. Devletin bir sınıf egemenliği aracı olarak anlaşılması Marx'ın "burjuva terorizmi"nin maskesi olan bir "burjuva cumhuriyeti"nden çekinmesine yol açmıştır (*Les Luttes de classes en France*, Éditions sociales, s. 67 ve devamı). Marx, 1875'de sosyal demokrat partinin "eski demokratik yutturmaca"sını kınar ve "devrimci proletarya diktatörlüğü"nü getirir karşısına" (*Critique du programme de Gotha*, ES, s. 44 ve devamı). Ama aynı zamanda demokrasi "burjuva toplumunun siyasal dönüşümünün biçimidir ve bu toplumun muhafaza edilmesinin bir biçimi değildir" (*Le Dix-Huit Brumaire...*, ES, s. 25) der ve Paris Komünü'nü temsil tuzağını saf dışı edecek gerçek bir demokrasinin taslağı gibi görür. Engels bundan demokrasinin "proletarya diktatörlüğünün özel bir biçimi" (*Critique du programme d'Erfurt*, ES, s. 103) olabileceği sonucunu çıkarır. Ama her halükârda hükümet sorunu ikincildir, sosyalizm "insanların hükümetinden olayların yönetimine götürmelidir" (Engels, *Anti-Dühring*, ES, 1971, s. 317). Lenin 1917'de bu düşünceleri öğreti haline getirmiştir: "kapitalizmin olası en güçlü örtüsü" demokrasi (*L'État et la Révolution*, ES, s. 20) sosyalizmle proletarya diktatörlüğüne dönüşür. Proletarya diktatörlüğünün amacı devletin, dolayısıyla da demokrasinin ortadan kalkmasıdır (*a.g.y.*, s. 76). Paradoksal bir biçimde "gerçekten eksiksiz demokrasi" kendisini gereksiz görecektir; bitmesi siyasetin ortadan kalkmasıdır.

Daha önceki tematiğin "gerçek sosyalizm" tarafından yansıtılması demokrasiye karşı çıkan faşizm ve nasyonal sosyalizmden daha çok rakiplerini totalitarizm ve demokrasi arasındaki karşıtlığa evrensel bir içerik vermeye götürmüştür. Toplumsal bölünmenin kaçınılmazlığının kabul edilmesi fikrini destekleyen demokrasi bu koşullarda iktidarın "temelinin peşinde olmaya adandığı" tek siyasal sistem olarak kabul edilir (C. Lefort, *Essais sur le politique*, Le Seuil, 1986, s. 47). Bununla birlikte totalitarizm ve demokrasi karşıtlığı manipüle edildiğinde kavram açısından bir yoksulluk riski taşır. Demokrasinin kimi zaman insan haklarına saygılı olmaya indirgendiği görülür. Ama bu kaygı toplumsal farklılığın entegrasyonunun kurumsal mekanizmalarını (R. Smend, *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Duncer&Humblot, 1968, s. 136 ve devamı) ve "birim olarak halkın çoğulluk olarak halk üstündeki hükümranlığı" nın (H. Heller, *Gesammelte Schriften*, II, Sijthoff, 1971, s. 99) demokratik biçimlerini çözümlemekten geri kalmaz.

Bugün yaygın iki öğreti, demokrasi kavramının yaygınlık kazanmasının ve yer değiştirmesinin bir bağlantısının özgül içeriğinin zayıflamasının doğrulanmasına olanak verir. Öncelikli olarak demokrasinin elitlerin seçilmesi yöntemi olarak işlevsel yorumu: Mosca, Pareto, Michels, Schumpeter (*Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, 1979, s. 319 ve devamı) tarafından geliştirilen ve siyaset biliminde her zaman moda olan ve tarafsız olmak isteyen bu görüş demokrasiyi "seçime bağlı bir poliarşi"ye dönüştürür ve *demos*'u "mantıksal bir kurgu"ya indirger (G. Sartori, *Théorie de la démocratie*, Payot, 1979, s. 319 ve devamı); ne var ki yurttaşı "ilkel" hale dönüştürdüğü düşünülen bir rejimin nasıl bir katılım düzeyinden yararlanabildiğinin

bilinmesi gerekir (Schumpeter, *a.g.y.*, s. 346). Modern demokrasi bu şekilde anlaşıldığı takdirde, Weber'den bu yana sık sık dile getirilen bir meşruiyet noksanlığından sıkıntı çekmesi şaşırtıcı değildir. Öteki öğreti demokrasi ve totalitarizm arasında bir ilişki hatta bir zincirlenme oluşturur (J.-L. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Lévy, 1966); demokrasiye karşı liberal bir çekinceyi güncelleştiren bu tez aynı zamanda muhafazakârlar (J. Plamenatz, *Democracy and Illusion*, Longman, 1973) ve liberalizm karşıtı bir mutlakçı devlet kuramcısı (C. Schmitt, *Parlemantarisme et démocratie*, Le Seuil, 1988, s. 96 ve devamı) tarafından da dile getirilmiştir. "Demokrasiyi kendisine karşı koruma" gerekliliğini savunan düşünce de (F. Hayek, *Droit, législation et liberté*, PUF, 1983, s. 317) her zaman düş kırıklığına uğramış eski tutkusu, siyaseti tahtından indirme tutkusunu dile getirmez mi? Bu durumda kabul etmek gerekir ki buraya en çabuk ulaşabilecek rejim totalitarizm olmuştur! Bu tür girişimlerin başarısızlığı, felsefe için, kurucusuna rağmen, demokrasiyi onurlandırmanın bir nedenidir.

► ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983. - BAECHLER J., *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1985. - BUCHANAN J. & TULLOCK G., *The Calculus of Consent*, Univ. of Michigan Press, 1965. - CASTORIADIS C., *Domaines de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1986. - FRIEDRICH C. J., *La Démocratie constitutionnelle*, Paris, PUF, 1958. - KELSEN H., *La Démocratie, sa nature, sa valeur*, yeni baskı. Paris, Economica, 1988. - LÉVÊQUE P. & VIDAL-NAQUET P., *Clisthène l'Athénien*, yeni baskı. Macula, 1983. - MEIER C., *Introduction à l'anthropologie politique de la Grèce classique*, Êd de la MSH, 1986. - MEIER C. & VEYNE P., *Kannten die Griechen die Demokratie?*, Wagenbach, 1988. - ROMILLY J. DE, "Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote", *Revue des études grecques*, 72, 1959. - SCHMITT C., *Théorie de la Constitution*, Paris, PUF, 1992. - STRAUSS L., *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, PUF, 1992.

Jean-François KERVÉGAN
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aristokrasi; Aristoteles; Eşitlik; Halk; Hobbes; İnsan Hakları; Liberalizm; Montesquieu; Partiler; Rejimler; Site; Sosyalizm; Tocqueville: Totalitarizm.*

DENEYCİLİK ➪ AMPİRİZM

DESCARTES René, 1596-1650
Descartes ve Descartes'çılık

Burada bir Descartes maddesiyle karşılaşmak tuhaf gözükebilir. Çünkü bir sistem olan Descartes'çı bir felsefe vardır ama bu sistemde kesinlikle bir siyaset felsefesi yoktur. Böyle bir adı olan ya da bu temaya ayrılmış bir yapıt, inceleme, çalışma, deneme ya da söylem yoktur: bu bağlamda tasarlanmış planlar bile devlet üstüne düşünceye yer vermezler. Bununla birlikte daha sonraki okumalardan söz etmemekle birlikte Descartes'ın kendisi de birey olarak ve düşünür olarak sivil yaşamı ve ilkelerini asla bilmezlikten gelmemiştir. Descartes bir birey olarak neredeyse tüm olgunluk yaşamını Fransa dışında, vatanından uzakta geçirmiştir ama yaşadığı ülkenin vatandaşlığına da geçmemiştir hiçbir zaman: yaptığı üç yolculuktan sonra düş kırıklığına uğrayarak Paris'e döner, dinsel-siyasal çatışmalar yıpratır kendisini ve sonunda Hollanda'dan da ayrılır, Otuz Yıl savaşlarını yaşar, Fronde'dan kaçar ve Kristina'nın davetlisi olarak gittiği Stockholm'de, dostu Fransa elçisi Chanut'nün yanında ölür. Descartes düşünür olarak kendisine üniversiter ünvanlar sağlayan hukukla da siyaset felsefesiyle de ilgilemiştir: 1643'te Hobbes'un *De cive* adlı yapıtını selamlamış ve 1646'da kraliçe Elisabeth'e Makyavel'in *Prens* adlı yapıtını açıklamıştır. O halde siyasal topluluklarla ilgili düşünceleriyle nerede yer alıyordu Descartes?

Yaşam biçimi ve gerçeğin araştırılması farklı alanlardır Descartes'a göre. Felsefe her şeyden önce gerçeğin araştırılmasıdır: tüm bilimlerin, var olan şeylerle ilgili ve kesin çıkarsamalarla kesinlikten kesinliğe yöntemli biçimde ilerleyen rasyonel bilgilerin birleştirilmesiyle örtüşür. Sadece deneyime, sözgelimi tarihe ve de "imparatorluk ve de Avrupa'daki olası en küçük devlet deneyimine" (Adam&Tannery [A. T], X, s. 503) dayanan şeyleri bir kenara bırakır. Ve bu felsefenin son bölümü büyük ölçüde bir *İnsan* bilimi ya da kuramından oluşmuş gözükmektedir. 1633'te kesintiye uğrayan, *Monde*'un son bölümünü oluşturan, tamamlanmamış ve ölümünden sonra yayınlanan bir kitabın adı 1644 külliyatı, *Principes de la phi-*

losophie'deki bir boşluğu gösterir; Descartes'ın hayattayken yayımlanan son yapıtı *Passions de l'âme* (1649) söz konusu yapıttan örnekler verir. Ama gerçek bilim olan felsefenin pratikle temel bir bağı vardır: Descartes her zaman "gerçeği yanlıştan ayırmak için büyük çaba harcamıştır" ve bundan amacı "eylemlerini açık seçik görebilmek ve yaşamda güven içinde yol almaktır" (A. T., VI, 10). Dolayısıyla Descartes'ın ahlak dediği şeye, sistem ya da felsefeye içte ya da dışta yer vermek; ve siyaset adını verdiğimiz bu ahlakın içinde kısmen ya da bütünüyle yer almak.

Geçici bir yargı olarak ahlak siyaset felsefesiyle hiç ilgisi olmayan ihtiyatlı bir konformizmle başlar: "ülkemin yasalarına, gelenek göreneklerine uymak". Ama birinci ilke bir kesinleme olan tamamlayıcı bir unsurla devam eder: "pratikte birlikte yaşamak istediğim sağduyu sahibi herkesin kabul ettiği en ılımlı ve aşırılıktan en uzak düşünceleri izleyerek her şeyde kendimi yönetmek" (A. T., VI, s. 23). Akıl ya da sağduyu en aklı başında insanların temkinli karşılaştırmalarından çıkar; ve yasaları, gelenekleri ve düşünceleri izlemek kesinlikle onların gerçek, doğru olduklarını kabul etmek demek değildir. Madem ki felsefî girişim akıl yoluyla gerçeğin araştırılmasıdır, düşünceleri "akıl düzeyine getirmek için" yeniden incelemelidir onları (A. T., VI, s. 14). Hepsini mi yoksa sadece bazılarını mı? Soru bu girişimi radikalleştirir. Bazı ahlaksal, dinsel ya da siyasal inançlar ve kurumlar bilinçli bir şekilde kuşku dışı tutuluyorsa, rasyonel yeniden yapılanma kısıtlanır hatta sakatlanırdı bu durumda: şu ya bu alanın hangi hakla dışlanabileceği konusu pek açık değildir. Kuşkusuz Descartes'ın bir devrimci olmamasıyla. Dokunulmaz bıraktığı kamusal alanla alt üst ettiği özel alanı birbirinden ayırır. "Bir kimsenin, bir devleti, tüm temellerini değiştirerek ve yeniden ayağa kaldırmak için devirerek düzeltmek istemesi arasında gerçekten hiçbir benzerlik yoktur [...] Ama şimdiye kadar inanmış olduğum bütün düşünceler bağlamında yapabileceğim en iyi şey bunlardan kesinlikle kurtulmaktır (A. T., VI, s. 13). Düşüncelerimiz açısından bu evrensellik hiçbir sınır tanımaz. Oysa inancın dinsel gerçekleri ve ait olduğumuz devletin sivil yasaları bize ancak *bizim* olan bir düşünce aracılığıyla empoze edebilirler kendilerini: özel ve dolayısıyla yeniden incelenmeye uygun.

Bu araştırmanın ve bu özel devrimin amacı nedir? Doğrusunu söylemek gerekirse Descartes'çı siyaset için bu amaç hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Sistem bu anlamda siyaset felsefesi içermez. Ama eylemin öteki alanları için açıklanan birçok olasılık eylem için önerilmenin ötesindedir.

Descartes bu anlamda *Lettre apologétique de 1645*'deki kısa bir değiniye rağmen siyasal toplulukların özel gerçekliğini hiçbir zaman yeniden oluşturmamıştır (A. T., VIII 2, s. 224). Bir kamuoyunun, kolektif değerlerin ya da ortak bir otoritenin, bireyselliği içinde *ego*'dan çıkarılmaları çok zor gözüken gerçekliklerin nasıl oluşabileceğini açıklamamıştır. Ama Makyavel üstüne mektubunda (A. T., IV, s. 486-493) bu siyasal düzenin özgünlüğünü kesinlikle kabul eder. Bir kral ve tebaası iç siyaset hukuku ilişkilerini (iki çeşit: ileri gelenler ve halk) ve dış siyaset hukuku ilişkilerini (bunlar da iki çeşittir, dostlar ya da müttefikler ve ötekiler, düşmanlar ya da potansiyel düşmanlar) özenle ayırt eder ("bu düşman lafından anladığım kesinlikle dost ya da müttefik olmayanlardır, bir yarar gördüğümüzde kendileriyle savaşmak hakkına sahip olduğumuz ve kuşkulu ya da korkutucu olmaya başladıklarında kendilerine meydan okuyabileceğimiz insanlardır). Karar verme konusunda krala tanınan özgürlük neredeyse *sonsuz*'dur ama sonsuz değildir. Açık seçik kısıtlamalar Descartes'çı bir antimakyavelizm için dayanak noktaları gibidir. Düşmanlara göre "neredeyse her şeyi yapmasına izin vardır yeter ki kendisi ya da tebası için bir yararı olsun". Sadece neredeyse çünkü dostluğun kutsallığı bir ayrıcalık getirir: yok etmek istediklerinin dostu gibi gözükmek topluma o kadar terstir ki olaylar bu tür aldatmacıların sık sık yapıldığını gösterse de "böyle bir şeyden yararlanmaya kesinlikle izin verilmemesi gerektiğine inanıyorum". Aynı şekilde, siyasal topluluğun içinde iktidara sahip olma bir anlamda keyfiliğe bağlıdır, "çünkü egemenler arasındaki adaletin bireyler arasındaki adalete göre başka sınırları vardır ve öyle gözüküyor ki bu rastlaşmalarda Tanrı hakkı, güç verdiklerine verir." Bir tür *cogito*'yla (doğru düşünüyorum demek ki varım) başarılı olan kralı doğrulamak için vicdanı yeterli olacak mıdır? Hiç kuşkusuz "en haklı eylemler, bu eylemleri gerçekleştirenler böyle düşündüklerinde haksız olurlar", ama karşılığı da bir ihti-

yat gerektirir. Soru: bir kralın durumunu sağlamlaştırmak için yararlandığı olanaklar haklı bulunmuş mudur? Yanıt: "Bunlardan yararlanan krallar öyle düşünüyorlarsa neredeyse hepsi haklıdır bunların." Yalnız, bu neredeyse hepsi ifadesi her zaman olası kutsallığı siyasetin özerkliğini ve Kralın keyfiliğini kısıtlayan başka değerlere gönderme yapar.

Modern siyaset felsefesi, doğal hukuk ve toplum sözleşmesi sorunsalı burada insan kuramıyla örtüşür. Soru: kendini bir bütün olarak gören özerk bir insan, nasıl siyasal bir bütünlüğün parçası olabilir? Yanıt: irade ve sevgi arasındaki bağla. En azından herhangi bir biçimde sonsuz olan irade açılımı Descartes'a genel sevgi tanımını verir: insanın iradesiyle sevdiği nesneye kavuşmasını sağlayan eylem, öyle ki "insan bir bütünün sadece bir parçası olduğunu düşünür ve sevilen nesne de öteki parçasıdır bu bütünün" (*Passions de l'âme*, II, 80). Böylece genel bir ilgi doğar. Aşılmaz iki metafizik kutup olan *ego*'nun bireyselliği ve Tanrı'nın sonsuzluğu arasında birçok sevgiye denk düşen bir dizi bütünlük düşünülebilir. "Bununla birlikte insanın tek başına yaşayamayacağı ve gerçekten de evrenin bir parçası ve daha özel bir biçimde bu dünyanın, bir devletin, bir toplumun, eviyle, andıyla, doğumuyla bağlı olduğu bir ailenin parçalarından biri olduğu da düşünülmelidir. Ve insan her zaman özellikle kendi çıkarlarından çok parçası olduğu bütünün çıkarlarını düşünmelidir" (A. T., IV, s. 293). Hiç kimse bu bitmiş bütünlüklerin birine ve sadece birine, sözgelimi mevcut bir devletin özel durumuna kapanmış değildir doğal olarak. Siyasal hukuk, kendisine destek oluşturan yurttaşlık tutkusuyla akıl ve düş arasındaki eklemlenmedir. "İnsanın, kendinden çok daha değerli bulduğunda, kralına, ülkesine, kentine ve de herhangi bir insana sadakat göstermesi mantıklıdır" (*Passions de l'âme*, II, 83). Ama filozof ya da bilim adamı etkinliğinin kökünü bir devletin özelliğinde bulur: Descartes bilimsel çalışmaları için bir yayın ayrıcalığı istediğinde ve bunun yanında araştırmacının istediği kredileri ve karşılığında umduğu teknik uygulamaları kralına takdim ettiğinde bizim bilim siyaseti dediğimiz şeyi düşünmüştür. Ama hiçbir şey bu siyasal ilişkiyi özel bir ayrıcalığın fanatizmi içinde donduramaz ve dondurmamalıdır. Yüksek devlet görevlilerinin sivil hukuku yurttaşlık ödevi onur ya da merhamet yasalarını, Tanrı'dan başlayarak ve Tanrı nedeniyle bütün insanları birbirlerine bağlayan ya da bağlayabilen kutsal dostluk bağını unutturamaz (*Lettre à Voet*, A. T., VIII 2, s. 111-112). Aynı şekilde, özel bir topluluğun çıkarı başkalarının ya da geleceğin feda edilmesini doğrulayamaz. Böylece benzer bir sevgi kuramı özel bir siyasal bütünlüğe bağlılığa izin verir ve onu kurucu metafizik gerçeklerin ışığında sınırlar ya da rölativize eder.

Descartes'çı sistem siyaset felsefesi içermez ama adını koymamakla birlikte ahlak ve insan bilimi arasında ona da bir yer ayırmıştır. Bu iki sınır çok sıkı biçimde belirgindir: herkesin kendi hesabına götürmek zorunda olduğu felsefi girişimin radikalliği, rasyonalliğin özel bir biçimine gönderme yapan siyasal bütünlüğün özgün kapalılığı. Bu bağlamda bize önerilen çözümleme önerilerinin taslakları kesintisiz bir dizi biçiminde zincirlenmezler, öncüllerinden kopmuş sonuçlar gibidir. Böylelikle eksik zincirlenişi yeniden oluşturmak isteyen birine bir alan, siyasal Descartes'çılığın imaj ya da yorumlarının dolduracağı bir alan açılmıştır.

Çünkü ilke olarak başlangıçta yoksun oldukları yan anlam olasılıkları son derece boldur bu etkinlik içinde:onda siyasal-toplumsal alana sistemli biçimde uygulanamayan sistematik uygulama, otorite mahkemesinin yerini akıl mahkemesinin alması, gerçek karşısında düşüncelerin eşitliği-gerçek değilse de hukuksal eşitlik-bir *mathesis universalis* projesi filozofun belirtik düşünceleriyle uzun süre bağdaşmaz bulunduktan sonra daha özgür yorumlara olanak sağlayacaktır. Descartes'çılığın siyaset felsefesi tarihindeki yeri Descartes'ın siyaset felsefesi tarihindeki yeri kadar sorunsaldır.

Yukarıda belirtilen özellikler, kopma ya da sürekliliğin, radikalizm ya da temkinli yaklaşımın, gerçek ya da gerçeğe uygunluğun ön plana çıkmasına göre kesinlikle iki ters değerlendirmeye uygundur. Bossuet bunu sezmiştir ve 1687'lerde Allemans markisine yazdığı mektupta Descartes'çı felsefe adına "büyük bir savaş çıkacak" diyerek endişelerini belirtmiştir bu bağlamda. Gerçekten de Descartes öğretisi çok kısa sürede potansiyel olarak taşıdığı uyumları gösterir: bir yanda Fontenelle, öte yanda Vico.

Fontenelle'le birlikte Descartes'ın "felsefesi"nin ve "yeni düşünme biçimi"nin birbirinden

ayrılması ilkinin geçersiz ve ikincisinin de aşılmaz olduğunun dile getirilmesi olanağını doğurmuştur; Descartes felsefesi içerikleriyle yanlış ya da belirsizdir; ama Descartes "talihli cüretkârlığı"yla Eskiler ve Yeniler tartışması sırasında tam zamanında yetişmiş bir örnek kabul edilen bir başkaldırının güvencesi olarak sunar kendini. Yol açılmışır artık: Alman cephesinde Leibniz, daha sonra Hegel Descartes'ı bir "kahraman" olarak selamlayacaklardır; Fransa cephesinde ise Voltaire ve d'Alembert onu, insan soyunun gözünü açan ve insanı otoritenin boyunduruğunu kırabilecek bir güç yapan "büyük adam" olarak selamlamışlardır. *Metot Üstüne Konuşma*'nın filozofu yürekliliğinin bedelini Birleşik Eyaletler'de bile gördüğü zulümle ödemiş ve yaşamını İsveç'te noktalamak zorunda kalmıştır. Descartes "komploculuğun lideri" olmuştur adeta: "zorba ve keyfi güç"e karşı ilk ayaklanan düşünür olarak "kuruluşunu göremediği daha adil ve daha müreffeh bir yönetimin temelleri"ni atmıştır. D'Alembert Descartes'ın gerçekten de adil bir yönetim kuramı geliştirip geliştirmediğini sormaz kendisine: Descartes'çılığın girişimi siyasal bir öğretinin yerini tutar. Bu eksikliğin farkına varabilmek için devrimci ve devrimsonrası dönemin beklenmesi gerekmiştir.

Vico'nun önemi özellikle Descartes'çılığın Fransız devriminden çok önceki ama özelliklerini karşı devrimcilerin hiç unutmadığı siyasal bir uyarlamasını vermiş olmasıdır: soyut insanın eleştirisi, site sorunları bağlamında açık seçiklik ve kuşku ölçütü, ihtiyat ve gerçeğe uygunluk erdeminin eski saygınlığına kavuşturulması ve nihayet gelenek. Onun *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) ve *Scienza nuova* (1725 ve 1744) adlı yapıtları Descartes'çı düşünceye, Hannah Arendt'in çok iyi saptamış olduğu gibi Tanrı'nın insanların beynine özellikle toplumsal tutarlılığın sağlanması amacıyla yerleştirdiği "düşüncesiz bir yargı" olduğu varsayılan "akıl ve mantık ilkeleri" verir. Bu evrensel ve tanrısal akıl ve mantık ölçüleri içinde değerlendirilen Kartezyen *cogito* ve içerdiği açık seçiklik kuralı kırılgan, yararsız ve hatta zararlı gözükür çünkü insanın kendisini olayların ve nesnelerin ölçüsü olduğunu sanmasına neden olur. Toplumlar, kendisi de bir tarihe bağlı olan bir otoriteye inanmazlarsa varacakları yer bir "düşünce barbarlığı"ndan başka bir şey değildir.

Bu bağlamda saptanan durum şudur: Vico siyasal terminolojiyle ilk düzenlemesini yaptığı Descartes'çı rasyonalizmin tersini savunur; ve aynı zamanda Grotius ve Pufendorf'un, aslında, kim ne derse desin Descartes'la hiç ilgisi olmayan saf doğalcılığına da karşı çıkar: doğru düşünce *dictatum*'una çağrı (Grotius) ve de her bireydeki "egemen güç tohumları"nın hatırlatılması (Pufendorf) Descartes'çılığı özü Descartes daha henüz hiçbir şey yazmamışken, 1625'de yayımlanan *De jure belli ac pacis* olan bir öğreti yapmaya yetmezler. Ama akla çağrı yapan Descartes'çılığa saldırı burada bir olgu gibi kabul edilmek zorunda olduğundan, Descartes'çı rasyonalizmin ve doğal hukukun eleştirisi amacıyla kurulmuş bu erken ilişkinin üstünde durmak gerekir çünkü ortadaki karışıklığın da yardımıyla Descartes'ın 1789'a, oradan da 1793'e götüreceği düşünceyi destekleyecektir bu genellikle.

Montesquieu açısından başka türlü müdür işler? *Kanunların Ruhu*'nun Descartes'çı tezi kanunların ilk tanımı (tüm varlıkların hatta Tanrı'nın bile boyun eğdiği "nesnelerin doğasından gelen gerekli ilişkiler") engeliyle karşılaşır kesinlikle. Ama o da bir olgu gibi kabul edilir ve siyasal Descartes'çılığın yorumlarının bir tarihi çerçevesinde anlam kazanır: *Kanunların Ruhu*'nun "Descartes yöntemine ait olduğu"nu göstermek 1896'da Gustave Lanson'a, Rousseau'ya karşı Montesquieu üstüne oynama, *Toplum Sözleşmesi*'ni Kartezyen mirastan dışlama ve dolayısıyla klasik rasyonalizmi tehlikeli devrimci *tabula rasa* hayaline bağlayan Taine'in kanıtlamalarını boş çıkarma olanağı vermiştir.

Dolayısıyla Descartes ve siyaset ilişkilendirmesi öncelikli olarak özellikle filozofların işi değildir, devrimci olgunun bir sonucudur. Descartes'çılığın gerçek anlamda siyasal düşünce tarihine girmesi 1791-1793 arasındadır: Condorcet'nin "insan düşüncesinin zincirlerini kırarak çok güçlü bir biçimde siyasal kölceliğin ortadan kalkmasının koşullarını hazırlayan insan"ın yüceltilmesini övdüğü dönem. Çok güçlü bir biçimde hiç kuşkusuz; ama *İnsan Zekâsının İlerlemesi Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı* adlı yapıtı yazan Condorcet'ye göre her şeye rağmen dokuzuncu dönemde (*Descartes'tan Fransa cumhuriyetinin oluşumuna kadar*) giden kesintisiz bir çizgidir: insan aklı 1637'de özgür değildi ama hiç değilse 1789'da olabilmiştir. Bunun için aklın

egemen hukuksallığı içinde yeniden oluşturulması ve "korkunç cehaletin demir asasının kırılması" (Chénier) yeterliydi: aklın hakları bildirgesinden insan hakları bildirgesine sürekli gündemde olan gelişmesi, uygulama alanı bulduğu toplumlardan farklı olmayan aynı felsefedir.

Aynı şekilde Karşıdevrim düşüncesi de Descartes'çı felsefe ve devrimci olgu arasıdaki sürekliliği belirginleştirme konusuna da önem verir. Çağdaş çalkantıların ve çekilen sıkıntıların yoğunluğu karşı devrimcileri karşı tarafınki kadar geniş ve tarihsel doğruluk kaygısı taşımayan bir pederşahilik araştırmasına götürür: bir Condercet'nin getirdiği ilerlemeye genelleşmiş ama aynı noktadan hareket eden bir dekadans düşüncesiyle karşı çıkarlar; insan otoritenin kesinliği yerine kesinlik otoritesini getirdiğinde (Bonald), genel akıl ya da "ortak akıl" yerine "bireysel akıl" muhakemesine inanmaya başladığında (Lamennais) *cogitor a Deo, ergo sum* (Baader) yerine *cogito ergo sum* yazdığında soyut birey hayali ortaya çıkmıştır; toplum sözleşmesi, kuvvetler ayrılığı, halk egemenliği hayalleri de onun arkasında sıralanmışlardır; bu antimodernizm kuramcılarına göre Fransız devrimi *Metot Üstüne Konuşma* ve *Metafizik Düşünceler* adlı yapıtların sayfalarında yer alır. "Her modern ve insan kadar eski olmayan öğreti yanlıştır": Descartes kesinlikle Modernlerin babasıdır ve demokratların da tartışmasız babasıdır.

"En büyük demokrat Descartes" (Tocqueville): hiç kimsenin kuşkusu yoktur bundan ama herkes farklı biçimde, Devrime bakış açılarına göre yorumlar bunu; siyasal Descartes'çılık yargısı şimdi bir 89 ve 92 yargısının işareti değerindedir. Sözgelimi Descartes'ta, Amerika'nın Fransa'dan daha iyi temsil ettiği eşitlik düşüncesinin prototipini gören Tocqueville: Descartes'ı okuma gereği duymadan Descartes'çı olan Amerikalılar böylelikle Fransa'nın mutlaka geçmesi gereken demokratik devrimden bağışık tutulmuşlardır. Sözgelimi Victor Cousin ve doktrincileri Guizot, Rémusat: onların tümü için "nasıl Fransız devrimi siyasal düzlemde yer alıyorsa Descartes'çılık da entelektüel düzlemde yer alır; ama burada söz konusu olan 92 devrimi değil 89 devrimidir. Çünkü "bilge ve temkinli", "alçakgönüllü ve derin düşüncelere sahip biri olan" Descartes "başkaldırıyı ortaya çıkarmadan özgürlüğü getirmiştir" (Rémusat); Devrim ilkelerine-yani Cumhuriyetten çok insan haklarına-saygılı liberal parti de Cousin'in kişiliğinde tüm "tercihlerinin Descartes'çılıktan yana olduğunu söyler. Ama aynı zamanda da eklektizmin jöntürkleri Amédée Jacques ve özellikle de Jules Simon vardır: 1848'de ortaya atılan geçici bir *düşünce özgürlüğü* kesinlikle Fransa'ya bağımsız düşünceyi getiren ve "Avrupa'ya ve bütün dünyaya *İnsan Hakları Bildirgesi*'ndeki bütün hakların, gelecekteki yaşam biçiminin verilmesini" sağlayan bağımsız düşünceyi Fransa'ya sokan kişinin koruyuculuğu altındadır; ve Jules Simon *Politique radicale* (1868) adlı kitabını yayımladığında o da yasada ifadesini bulduğu biçimiyle genel irade öğretisinin temellerini atan ilk düşünür olma onurunun Descartes'a ait olduğunu teslim eder; Descartes 89 "ilkeleri"yle değil en radikal anlamda cumhuriyetçi öğretiyle doğrulanmıştır.

Ve böylece Descartes'çı açıklık kuralını başlı başına "Cumhuriyet yurttaşının temel görevi" kabul eden cumhuriyetçi Alain'i Descartes'a götüren yol çizilmiş olur. Çünkü mantıklı olmak için ve herkeste tam anlamıyla akıl özelliklerini yani cumhuriyetler ilkesi eşitliğini bulabilmek için sadece açıklığı ve belirginliği kabul etmek yeterlidir: "sağduyu insanlarda en fazla ortak olan şeydir" diyen Descartes'ın söylemek istediği de kesinlikle budur. Alain, böyle yorumlanan Descartes'ta radikal bir siyaset modeli görmekte bir sakınca bulmaz; radikal siyaset Descartes'ta çocukluk yanılgılarını ve önyargılarını düzeltebilecek bir özgür yargı felsefesine dayanır. "İktidarlara karşı yurttaş" birçok açıdan Descartes'çı bir yurttaştır.

Ama tabii ki Alain burada siyasal deyimle başka kullanımlar için oluşturulmuş bir öğretinin uyarlanmasının söz konusu olduğunu bilmez değildir: 1901'de uzun süredir bilinen bir şeydir bu. Mercier, filozofun ölümsüzleştirilmesi tasarısına karşı 1796 söylevinde üstü örtülü biçimde değinmiştir buna. Ama Tocqueville *Démocratie en Amérique*'in ikinci cildinde bu sorunun üstünde durmuş ve Descartes'ın "siyasetle değil felsefeyle ilgili her şeyde" uygulanabilir hale getirdiği bir yöntemden niçin yararlanmak istemediğini önemli bir sorun olarak göstermiştir. Aynı yıllarda Comte'un ortaya attığı ve tabii ki farklı bir yanıt alan aynı soru. Tocqueville'e göre neden, düşüncelerin eşitliği öğretisinin insanların daha yeni birbirlerine benzemeye başladıkları

bir dönemde bulunmuş olmasıdır; gerçek eşitliğin hukuksal eşitlikle birleşmesi için zaman gerekiyordu bir anlamda ve bu sapmada siyaset bağlamında Descartes'çılığın farklı etkileri sorusunun yanıtı yatar. Comte pozitivizme Galileo, Bacon ve "büyük Descartes'ımız" sayesinde giren bilimler ve felsefe arasındaki sapma ve gene Descartes'ın, bulmuş olduğu dinsel-metafizik durumda bıraktığı ahlaksal ve siyasal kuramlar arasındaki sapma olayına da değinir. Sosyolojinin Auguste Comte tarafından bulunmasının kesin amacı toplumsal sorunu "irrasyonel yalnızlığı"ndan kurtarmak ve ona modern pozitivitenin büyük bunalımını empoze etmektir.

Comte'a göre Descartes "istemeden yaşadığı yüzyılın peşinden sürüklenmiştir". Ama Pierre Leroux'ya göre bunun nedeni bilginin sadece bir bölümünü kucaklamak istemiş olması, Hıristiyanlığa ve yürürlükteki siyasal düzene angaje olması, dinsel ve siyasal sorunlara kuşku yöntemini uygulamaktan kaçınması ve nihayet "mutlak itaat"ten yana olmasıdır. Böylece "tutucu" bir Descartes -Paul Janet'nin deyimi-ortaya çıkar XIX. yüzyılda ve radikal Descartes'la çakışır: ikisinin eklemlenmesi filozofun bir "yarı Makyavelcilik" öğütlediği gerçek Descartes'çılık-ve ideal Descartes'çılığın birbirlerinden ayrılmasıyla gerçekleşir: "Descartes'ın ilkeleri siyaset alanına uygulanmıştır ama şunu da söylemek gerekir ki Descartes'çılık bu alana belirgin özelliği olan soyutlama ve geometri anlayışını getirmiştir. [...] Descartes, düşüncesindeki radikal eğilimlerine rağmen, devrimci düşüncelerine rağmen siyasette bugün muhafazakâr denen görüşün temsilcisidir." Karmaşık bir tavır çünkü Descartes'ın gerçek tutuculuğu ve ilkesel radikalizmi arasında ilişki kurma bağlamında hiçbir girişim eşlik etmiyor; ama gene bu olgu dolayısıyla güven veren ve etkili olan bir okul: Özellikle "dayanışma ilkesi"nin önemini güçlü biçimde ön plana çıkardığından felsefeye çok büyük ölçüde önem veren Alfred Fouillée toplumsal sorunlara girmekten "sistemli biçimde" vazgeçtiğini söyler; eşitlikçi tezleri Sieyès'in tezlerine öncülük eden toplumsal bir Descartes'ı destekleyen Alfred Espinas ve Maxime Leroy da bu anlam belirsizliğinin tutsaklarıdır: Espinas'ın Kartezyen cömertliğin demokratik erdemi işaret ettiğinden kuşkusu yoktur ama o da Nietzsche gibi Descartes'ın siyasal düşüncesinin aristokratik olduğunu belirtir; Leroy'a gelince o Descartes'ın filozof maskesini çıkarırken kesinlikle bir "sosyalist öncü"yle karşılaşır ama bu öncü "muhafazakâr"dır ya da "bir siyasal reformcu" olarak tanınmışsa eğer kendisine rağmen olmuştur bu. Kartezyen "sistem mantığı" ve sistemin kendisi arasındaki ilişki sorunun incelenmesi için ve bu sistem içinde siyaset olgusuna izin veren şeyin gösterilmesi için Henri Gouhier'nin *Essais sur Descartes* (Descartes üstüne denemeler)[1949] adlı kitabının gelmesi gerekmiştir: rasyonel olan ve tarihsel olan arasındaki ayrım.

Ama gerçek Descartes üstüne yapılan araştırmalar düşsel Descartes'ın ikili kariyerini sürdürmesini engellemez kesinlikle. Soyut demokrasinin ve köhne parlamentarizmin karşıtları Taine'in uzantısında, Descartes'ta reddettikleri şeyin modelini görürler: "geveze" ve "monden" kartezyen rasyonalizm Sorel'e göre yüksek sosyete ideolojisidir ve hem aristokrasinin çıkarlarına hizmet etmekle hem de modern demokrasiye götüren bir gelişme hayali doğurmakla suçlanır; öğrencisi Édouard Berth *Les Méfaits des intellectuels* (1914) adlı yapıtında Descartes'ın uydurma ve iyimser rasyonalizmine karşı sert bir saldırıda bulunur ve bu rasyonalizmi Pascal'in gerçek ve trajik rasyonalizmiyle karşıtlaştırarak, XVIII. yüzyılı, "Demokratların, Yahudilerin, Sorbonne'luların" Kartezyen mirası içine yerleştirir. Artık imajlar alanında değil, mitler alanındayız ve bir küçük burjuva Descartes'çılığı milli güçlü bir biçimde kök salar: Almanya'da F. Böhm ve A. Gehlen, Fransa'da Drieu La Rochelle ve Déat çok büyük ölçüde yararlanacaklardır bu düşünceden.

Siyasal tablonun öbür yanında Descartes imajı aynı karikatürel deformasyona uğrar. 1914'ten önce Parodi, Bouglé, Bergson, Delbos tarafından felsefi olarak savunulan demokratik idealin kurucusu Descartes'ın *topos*'u 1936'dan itibaren komünistler tarafından coşkulu biçimde övülmüştür ve Descartes Maurice Thorez ve Henri Lefebvre'de Fransız devriminin, sosyalizmin ve Marksizmin (niçin olmasın?) babası kabul edilir; ve 1950'de J. Desanti çağdaş Descartes'tan-Sartre, Gilson, Laporte'un Descartes'ı yani "kısır" ve küçük burjuva radikal-sosyalist bir Descartes'a-gerçek Descartes'a-yeni bir dünyanın habercisi eylem filozofu-doğru kayar. Bu arada şunu da unutmamak gerekir: H. Gouhier'nin *Essais sur Descartes*'ı (Descartes Üstüne

Denemeler)1949'da, Alquié'nin *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*'ı (Descartes'ta İnsanın Metafizik Keşfi) ve Gueroult'nun *Descartes selon l'ordre des raisons*'u 1950'de yayımlanmıştır. Bu bilimsel çalışmalar yanlış bilinen Kartezyanizmin sonunun işaretleri değildir: bu bağlamda sözgelimi A. Glucksmann'ın *Descartes c'est la France* (Descartes Fransa'dır) adlı yapıtını anmak yeterlidir; ama söz konusu yapıtlar Descartes'ın siyaset felsefesi üstüne sert tartışmaların başlangıcıdır kesinlikle ve bu tartışmalarda filozofun gerçekten söylemiş oldukları ve ona dayanarak söylenebilecek şeylerin kesin biçimde değerlendirilmeleri amacı güdülmüştür (P. Guenancia, *Descartes et la politique*). Şunu da belirtmek gerekir ki *mit* ve *tarih* arasında ayrım yapabilme gücünü de gene onlara borçluyuz.

● Œuvres, ed. Adam & Tannery, 11 c. yeni baskı, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 - *Œuvres philosophiques de Descartes*, ed. F. Alquié, 3 c., Paris, Garnier, 1963-1973. - *La Querelle d'Utrecht*, ed. T. Verbeck, Paris, Les Impressions nouvelles, 1988.

► BOUILLIER F., *Histoire de la philosophie cartésienne* (1868), 2 c., yeni baskı Cenevre, Slatkine, 1970. - COUSIN V., *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, 1845. - GLUCKSMANN A., *Descartes c'est la France*, Paris, Flammarion, 1987. - GOUHIER H., "Descartes à la Convention et aux Cinq-Cents," *Revue de métaphysique*, Paris, PUF, 1983. - LEFEBVRE H., *Descartes*, Paris, 1947. - LEROY M., *Descartes, philosophe au masque*, 2 c., Paris, 1929. - REGNAULT F., "La pensée du Prince. Descartes et Machiavel", *Cahiers pour l'analyse*, no. 6, La politique des philosophes, s. 21-65, Paris, Le Graphe, ve d. - RODIS-LEWIS G., *Descartes, Textes et débats*, Paris, Livre de poche, Librairie générale française, 1984. - SPALLAN-ZANI M. F., *Immagini di Descartes nell'Encyclopédie*, Bologne, Il Mulino, 1990. - "La politique cartésienne", no: des *Archives de philosophie*, c. 53, defter 3, Paris, Beauchesne, Temmuz-Eylül 1990.

François AZOUVI ve Jean-Marie BEYSSADE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Birey ve Bireycilik; İhtiyat; Spinoza; Sübjektivite; Tutkular ve Çıkarlar.*

DESPOTİZM ⇨ TİRANLIK

DEVLET ÇIKARI

Devlet çıkarının kullanımı ve tarihi

"Devlet çıkarı" ifadesinin bir kullanımı ve tarihi vardır. Güncel kullanımı içinde kamu hukuku ya da pozitif hukukla zıtlaşan bir müdahale biçimini ifade eder. Devlet çıkarı bu anlamda iktidar uygulamasının karanlık, gizli, açıklanmayan yanıdır: gerekli olduğunda yönetme sanatıyla birlikte görülen hukuksuzluğun yok edilmez kalıntısı. Tarih düzleminde devlet çıkarı kavramı ancak XVI. yüzyıl sonunda teorik ve pratik amaçların bir objesi olmuştur. Bu kavram önce Giovanni Botero'nun *Della ragion di Stato* (1589) adlı yapıtında kuramsallaşmış, daha sonra bütün Avrupa'da çeşitli metinler, yazılar aracılığıyla çoğalmıştır. Devlet çıkarı vokabülerinin bu şekilde yayılması siyasal gerçeklik ve düşüncedeki derin değişimlere denk düşüyordu. Ne var ki devlet çıkarı incelemelerinin bütünüyle tek anlamlı bir akım içinde yer aldıklarının düşünülmesi mümkün değildir. İtalya'da, Fransa'da, İspanya'da, Almanya'da vb. devlet çıkarı söylemleri bütünüyle çakışan amaçlarla desteklenmediği gibi benzer amaçlara da yönelmemiştir. Böylece bir devlet çıkarı tarihi düşüncesine bir içerik verebilmek için, kavramsal olarak yeniden oluşturulan söylemlerin dağılmasını engellemek için öğretisel eğilimleri ve akımları tanımlamak, söylemlerin değişim anlarını belirlemek ve sonuçları XX. yüzyıl dil ve düşüncesinde hiç değilse kısmen görülen bu söylemlerin siyasal anlamını saptamak önemlidir. Devlet çıkarının kullanımını ve tarihini belirleyebilmek için önce bu kavramın semantik arkeolojisini çıkaracağız, daha sonra ise tarihsel bir soyağacının taslaklarını belirleyeceğiz.

Devlet çıkarının semantik arkeolojisi

"Devlet çıkarı" ifadesinin semantik arkeolojisi güncel kullanım içinde dört anlam katmanı çıkarabilme olanağı veriyor. En dolaysız katman önemli bir siyasal gerekliliğe yani ortak çıkarın ve kamu hukukunun korunmasına bağlı olarak hukuk düzeniyle karşıtlaşma düşüncesinden kaynaklanır. Olağanüstü bir gerekliliğe dayanma devlet çıkarının katıksız, basit siyasetle karışamayacağını ve de tüm yönetme sanatının alanını belirleyemeyeceğini yeteri kadar belirtir. Dolayısıyla devlet çıkarı, acil bir konjonktür ik-

tidarı elinde bulunduranın ya da bulunduranların kamu hukuku ilkeleri dışında hareket etmelerini gerekli kılmasıyla devreye girer. Ve böylelikle devlet çıkarı anlamında o eski ve çok ünlü gerekçeyi yeniden buluruz: "necessitas non habet legem". Bununla birlikte gereklilik kamu ya da devletle ilgili olmadığı takdirde devlet çıkarının kamu hukukuyla çatışmasını doğrulayamaz. Devlet çıkarı burada genellikle devleti yöneten yasaların üstündeki bir yasaya gönderme yapar çünkü amacı devletin korunması ya da yaşatılmasıdır. Devlet çıkarını doğrulayan gereklilik yönetme sanatında olağanüstü bir uygulama gerektiren özel bir gerekliliktir. Bütün güçlük devlet çıkarının ne olduğunun bilinmesinde yatar. Kim belirleyecektir bunu? Devlet çıkarına her zaman bir karmaşa egemen olmuştur: söz konusu olan devletin çıkarı mıdır yoksa hükümdarın çıkarı mı?

İkinci anlamsal katman rasyonaliteyle ilgilidir. Gerçekten de devlet çıkarının rasyonalitesinin kamu işleriyle ilgili rasyonaliteden daha önemli olduğu kabul edilir. Dolayısıyla her şey bu rasyonalitenin sağduyunun kabul edemeyeceği bir siyasi boyutunu belirtir gibi olup biter. Devlet çıkarı siyasal çıkar kavramında bir bölünme empoze eder. Ortak çıkarı onunla özdeşleşemeyecek kadar aşar. Dolayısıyla devlet çıkarından söz etmek siyasal gerçekliğin ve eylemin genellikle bireylerin gözünden kaçan ve ancak siyasal varlığı yöneten yasa açısından bakıldığında bir boyutu olduğunu düşünmektir. Ama genel anlayışın kavrayamayacağı sözlenen bu çıkar nedir? Çıkara yönelik olmayan uygulamalara elverişli bir maske oluşturmaz mı?

Devlet çıkarının bu aşkınlığı doğal olarak üçüncü anlamsal katmana götürür: gizlilik düşüncesi. Devlet çıkarı genellikle devlet sırları kavramına bağlıdır: *arcana imperii*. Sır iktidar uygulamalarıyla ilgili ikili bir düşünceye gönderme yapar. Biri mutlak biçimde gizliliğe bağlı yönetim uygulaması etkinliğiyle ilgilidir: "Gizlemeyi bilmeyen yönetmeyi bilemez." Öbürü egemenlik olarak devlet tanımıyla ilgilidir. Gerçekten de sır sanatı siyasal egemenliğin temel itici güçlerinden biridir. Sözgelimi devlet çıkarı konusunda çalışan Alman düşünür Clapmar cumhuriyet yönetiminin korunmasıyla ilgili *arcana imperii*'leri iktidarı elinde bulunduranların korunmasıyla ilgili *arcana dominationis*'lerden ayırmıştır. Yönetme sanatı sırrına özel bir önem atfeden siyasal öğreti egemenlik anlamında bir siyasal anlayış ilkelerini neredeyse kaçınılmaz biçimde kapsar.

Nihayet devlet çıkarı kavramının dördüncü anlamsal katmanı şiddet fikrine gönderme yapar. Devlet çıkarı gerekçesiyle uygulanan siyasal eylem gerçekten de genellikle meşruiyet dışında bir güç kullanımı biçimini alır. XVII. yüzyılda darbe kavramının anlamı buydu: iktidarın gayri meşru (komployla) yollardan ele geçirilmesi değil tersine, hükümdarın kamu çıkarı ya da halkın korunması adına gerçekleştirdiği eylem. Siyaset sadece nutuktan, ilkelerden ve yasalardan oluşmaz, devlet çıkarı kavramı hukuksal biçimi askıya alan ya da aşan olası bir şiddeti de hatırlatır aynı zamanda.

İfadenin bu anlamsal yapısı entelektüel ve pratik bir yaşamdan kaynaklanır: hem yazılarla hem eylemlerle hem de gerçek siyasal stratejilerle ilgilidir. Dolayısıyla arkeolojiden tarihe geçmek önemlidir.

Devlet çıkarının tarihsel soyağacı

Bu geçiş dolaysız olamaz. Gerçekten de tarihsel boyuta yeniden kavuşabilmek için cismaniliği çakışan tarihsel katmanlara yeniden yerleştirmek yeterli değildir. Bu yöntem güncel devlet çıkarı kavramının bir formasyon sürecinin sonucu olduğunun az ya da çok gizli biçimde kabul edilmesini gerektirir. Durum bu değildir kesinlikle. Dolayısıyla devlet çıkarı tarihini belirlemek için kavramın entelektüel içeriğini ve pratik içeriğini farklı dönemlerde saptamak uygundur: ortaya çıkışı, yayılması, farklılaşması ve geçirdiği dönüşümler. Devlet çıkarı anlayışları farklı yönlerde gelişmiştir ve dönemlere ve ulusal bağlamlara göre farklı dönüşümlere uğramıştır. Burada bütün problemleri ele almak mümkün olmadığından bunlardan sadece önemli olan ikisine değineceğiz.

Birincisi tarihsel soyağacıdır: devlet çıkarının tarihi hangi dönemde başlar? Bu soru kesinlikle ikincil değildir çünkü tarihsel kökenin belirlenmesi devlet çıkarı söyleminin örtük bir anlayışını içerir. Gerçekten de devlet çıkarını sürekliliği olan bir tavır gibi mi anlamak gerekir? Yoksa tarihsel kökeninin ifadenin yaratılmasıyla çakıştığını mı düşünmek gerekir? Veya bu kökeni devlet çıkarı temasıyla ilgili anlaşmaların ortaya

çıkışına mı bağlamak gerekir? Devlet çıkarına bağlı teolojik, etik, siyasal vb. problemler ağına gönderme yaparak bu soru listesini kolaylıkla uzatmak mümkündür. Ama bu sorulardan herhangi birine olumlu ya da olumsuz yanıtın devlet çıkarının özel anlamını gerekli kıldığını anlıyoruz. Tarihsel köken sorusu önemlidir, tarihi oluşturduğu düşünülen amacın anlamını belirler. İkinci problem kavramın içeriğinin birliğiyle ilgilidir. Devlet çıkarı tarihi düşüncesinin bir anlamı olabilmesi için, kullanımların farklılığına rağmen kavrama, onu taşımış olan öğretisel farklılıklar içinde bile bir birlik veren sürekli bir boyutun bulunması gerekir.

Tarihsel köken sorusundan başlayalım işe. Friedrich Meinecke'nin önemli yapıtından bu yana, bu soru Makyavel'in yapıtının içeriğiyle ilgili bir soruşturmayla ilgilidir. Gerçekten de Alman tarihçiye göre, *ragion di Stato* terimini kullanmamasına rağmen Makyavel'in, "siyasal düşüncesi sürekli devlet çıkarına yönelmiştir" (Meinecke, 1973, s. 34). Terimi yaratmamışsa bile olayı yaratmıştır. Bu Makyavelyen buluş büyük olasılıkla ilginç bir çakışmanın sonucudur: siyasal bir alt üst oluşla yeni bir siyasal düşünce konfigürasyonu doğuracak olan düşünce alanındaki bir yenilenme. Bu yeni konfigürasyon *virtù*, *fortuna* ve *necessità* kavramlarının yeniden tanımlanması çevresinde düzenlenmiştir. Meinecke'ye göre Makyavel devlet çıkarı düşüncesini gereklilik düşüncesi aracılığıyla geliştirir. Gerçekten de gereklilik *virtù*'ya ortaya çıkma olanağı veririken bir yandan da siyasal eyleme kurallarını empoze eden zorlayıcı güçtür. "Gereklilik" kavramının bağlamsal koşulları yeteri kadar gösterir bunu. Sözgelimi: "iktidarda kalmak istiyorsa, hükümdarın iyi olamamayı ve *gerekliliğe* göre etkili olmayı ya da olmamayı öğrenmesi *gereklidir*" (*Hükümdar*, s. 15). Öte yandan Makyavel'e göre "hükümdarın hayvandan ve insandan nasıl yararlanması *gerektiğini*" bilmesi gerekir ya da "bir hükümdarın yukarıda sözü edilen bütün niteliklere sahip olması *gerekli* değildir ama bu niteliklere sahipmiş gibi gözükmesi kesinlikle *gerekli*dir" (*a.g.y.*, s. 18). Aynı şekilde *Discours sur la première décade de Tite-Live* (Fr. çev.) adlı yapıtında gereklilik cumhuriyetler arasındaki ilişkiyi tanımlar: "Başkalarının gerçekleştirdiği şiddet olayları cumhuriyetlerde fethetme arzu ve *gerekliliği* doğurur" (*Discours*; Fr. çev. II; s. 19). Önemli bir siyasal sorun olan hükümdarın konumunun ve gücünün sürdürülmesine bağlı kaçınılmaz gerekliliğe sürekli biçimde gönderme yapma siyasal varlığa ikili yasasını sağlar: özerk bir güç olarak gerçekleşmesini sağlayan yasa ve her halükârda doğrulanmasını sağlayan yasa. Dolayısıyla Makyavel devlet çıkarının niteliğini saptayan ve sürüklediği uçurumların derinliğini ölçen ilk kişidir. Bununla birlikte devlet çıkarının keşfedilmesi Makyavel'de onu temel bir etik özellikle donatan bir Roma erdem anlayışına bağlıdır. Makyavel siyasetinin bu ahlaksal amacı bir rejenarasyon düşüncesine bağlıdır: "Makyavel'in samimi ve kişisel düşüncesi gözden düşmüş bir halkın, bir despotun *virtù*'su ve *necessità*'nın dikte ettiği araçların oluşturduğu güçlü temel sayesinde yeni nitelikler ve güçler kazanarak rejenerasyonudur (Meinecke, 1973, s. 44). Böylece Makyavel'in düşüncesi bir buluş ve bir rönesans arasındaki gerilimin sonucu olur: devlet çıkarının bulunuşu ve pagan Antikitesinin esinlediği siyasal bir idealin yeniden doğması.

Devlet çıkarının bu Makyavelyen kökeni tezi iki karşıt görüş tarafından eleştirilmiştir. Bir yandan, Ortaçağ'dan bu yana, devlet çıkarının sadece bir vokabüleri değil geliştirilmiş bir düşüncesinin de olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Öte yandan ve tersine, XVI. yüzyıl sonunda gelişen devlet çıkarı öğretilerinin Botero'dan başlayarak bir yandan Makyavel'in bilinmeyen sorgulamalarına bağlı oldukları, bir yandan da açıkça antimakyavelyen oldukları gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu iki görüş açısından ilki Gaines Post tarafından ünlü bir makalede geliştirilmiştir; söz konusu makalede Ortaçağ'daki *ratio publicae utilitatis*, *ratio status* ve *necessitas* kavramları arasındaki ilişki, daha sonra İtalyanca'da *ragion di Stato* denecek olan içerik gibi düşünülmüştür. Böylece Makyavel devlet çıkarı kavramının yaratıcı olma konumundan yoksun bırakılmıştır. Gaines Post'a göre genel çıkarı özel çıkardan önemli göstermeye, aciliyet durumlarında özel önlemler almaya, büyük bir felaketten kaçınabilmek için daha az zararlı olabilecek bir kötülüğü kabul etmeye yönelik ilkeler sözgelimi Jean de Salisbury gibi bir yazarda görülmüştür açık seçik biçimde. Bununla birlikte Jean de Salisbury'de devlet çıkarı kavramı tamamen ah-

laksal bir kavramdır, kamu yararına bir toplumda yaşayan bütün bireylerin ortak çıkarıyla oluşmuş tanrısal nedene ve amaca bağlı olduğu kadar bağlıdır ancak (G. Post, 1992, s. 27-44). Bir başka deyişle devlet çıkarı temel olarak bir eşitlik ve adalet teorisine bağlıydı. Ama özellikle Ortaçağ *ratio status*'u hükümdarın ve yönetme sanatının etik idealine bağlı olduğundan bir biçimde aranılan amacın tersi sonuca yani Ortaçağ *ratio status*'unu postmakyavelyen *ragion di Stato*'dan ayıran makyavelyen kopuşun öne çıkarılması sonucuna varılır.

Bu sonuç devlet çıkarının Makyavel'den önce de, onunla birlikte de doğmuş olamayacağını, ondan sonra doğduğunu göstermeyi amaçlayan ikinci görüşü desteklemiştir. Bu tez özellikle C. J. Friedrich tarafından *Constitutional Reason of State* adlı yapıtında desteklenmiştir. Bu siyaset düşüncesi tarihçisine göre devlet çıkarı problemi ancak normatif bireysel bir etiğin gerekliliklerı ve güvenliği ve ayakta kalması söz konusu olan bir etiğin gerekliliklerı arasındaki karşıtlığın ortaya çıkmasıyla biçimlenebilirdi. Devlet çıkarı devletin ayakta kalması için gerekli her şeyin, bireyin özel ahlakıyla çatışsa da yerine getirilmesini şart koşan öğretiden başka bir şey olamaz. Oysa her türlü değerin üstünde bir değer olarak kabul edilen makyavelyen devlet anlayışı bu karşıtlığı olanaksız hale getiriyordu çünkü bu bağlamda siyasal gereklilikler mutlak bir değer kazanarak kendilerini doğruluyorlardı. XVI. yüzyıl sonundaki haliyle devlet çıkarı probleminin, devletin ayakta kalmasını sağlama ve Hıristiyan ahlakı ilkeleri arasındaki ilişkiyi sorgulama bağlamı içinde bir doğrulama probleminin yeniden formüle edilmesine bağlı olduğu kesindir. Dolayısıyla siyasetin artık ahlaksal ve dinsel bir doğrulama ilkesi oluşturan aşkın bir normun yeniden konması aracılığıyla mutlak bir değerle kuşatılmış olmaması gerekir.

Dolayısıyla devlet çıkarı öğretilerinin XVI. yüzyıl sonunda yani Makyavel'in bilmediği bir bağlamda ve koşullarda gelişmiş olması bir rastlantı değildir. Bunun unsurları ilk devlet çıkarı teorisyeni olan Giovanni Botero'da görülebilir. Bu koşulların ilki siyasal problemin Din Savaşları ve özellikle de Karşı Reform akımı çerçevesinde yeniden formüle edilmesine bağlıydı. Devlet çıkarı öğretileri çifte bir gereklilik, devletin ve yönetim uygulamasının dinsel doğrulamasının inanç birliği gerekliliğini içerirler. Dolayısıyla bunların genellikle kötü makyavelyen devlet çıkarı karşısına iyi devlet çıkarları olarak çıkabilmesini anlamak mümkündür. İkinci koşul siyasal düşünceye bağlıydı: Bodin'ci egemenlik anlayışına bağlıydı. Üniter cumhuriyet tanımı, egemenlik ve yönetim ve dönemin ve bölgelerin geleneklerine göre yönetim pratiklerinin analizi arasındaki ayrım devlet çıkarı kavramsallaştırmaları üstünde etkili olacaktır. Üçüncü koşul yeni siyasal teori amacının ortaya çıkmasına bağlıdır: hükümdarların eylem alanı olarak devlet yani bir halkı, doğal kaynakları, sanayisi, dış ve iç ticareti, iş, mülk ve devletin amacıyla ilişkilerine bağlı olarak halk tabakalarının iç dinamiğine sahip devlet.

Dolayısıyla Botero devlet çıkarını "bir egemenlik ve senyörlüğü kurmak, korumak ve büyütmek" gibi tanımlayarak (Botero, *Della ragion di Stato*, I, s. 4) ve korumayı kurma ve kazanımdan çok yönetme sanatının temel amacı yaparak öğretisini iki girişimin kavşağına yerleştirmiştir: yönetim pratiğinin dinsel doğrulaması ve siyasal rasyonalizasyonu. Bununla birlikte iki girişim çok farklı ilkelere dayanırlar. Bir yandan dinsel doğrulama, tüm erdemlerin anası olduğundan ve bireylerin itaatinin en önemli unsuru olduğundan "dinin bütün hükümdarlıkların temeli olduğunu" (*Della ragion di Stato*, s. 106) söyleyen belli bir ilkeye dayanır. Bu doğrulama amacı siyasal iktidarı kilise iktidarına bağlama anlamına gelir. Öte yandan, tersine, içerik olarak devletin rasyonalizasyonu bir siyaset mantığı ya da özerk yasasının tanımlanmasına yöneliktir. Bu rasyonalizasyon üç kavram aracılığıyla gerçekleşir: egemenlik, çıkar ve güç. Dolayısıyla devlet hükümdarların eylemine mutlaka hesaba katılması gereken toprak, nüfus, malların üretimi, savunma vb. ile ilgili nesnel gereklilikler empoze eden özel bir güç kazanır. Botero öğretisinin hükümdarın erdemleri bağlamında en önemli işlevi devlet çıkarı söyleminin geliştiği iki düzlemin birliğini yeniden oluşturma çabasıdır. Makyavel hükümdarın etik idealini kırmış olsa da devlet çıkarı kuramcıları hem dinsel doğrulama gerekliliklerini hem de siyasal rasyonalizasyon gerekliliklerini dikkate alabilen bir iyi yönetim figürünü yeniden oluşturmayı amaçlarlar. Botero'dan itibaren devlet çıkarı öğretileri bütün Avrupa'da büyük bir yayılma gös-

termiştir. Bu yayılma ulusal bağlamlara göre farklı yönlerde olmuştur. Sözgelimi devlet çıkarıyla ilgili yazıların genellikle yönetim siyasetini korumayı üstlenmiş bir literatüre bağlı olduğu Fransa'da ve yönetimsel bir rasyonellik biçimini aldığı Almanya'da çok farklı bir anlam kazanmıştır. Gerçekten de İtalyan ve Alman metinleri çok farklıdır birbirlerinden.

Devlet çıkarı ve egemenlik

Dolayısıyla içeriklerdeki ve amaçlardaki farklılıklara rağmen devlet çıkarı söylemleri arasında bir karşılaştırma yapmaya olanak sağlayan ve devlet çıkarı tarihine bir anlam veren ortak unsurlar vardır. Bu minimal türdeşlik boyutu kesinlikle sıradan rasyonellikten (bu rasyonellik siyasal rasyonellikten farklı gereklilikleri ve değerleri ve egemenlik bağlamında bir devleti tanımlar) farklı siyasal rasyonellik tanımı bağlantısı içinde yer alır. Bu bağlantı bireylerin amaçlarından ve değerlerinden üstün siyasal amaçların ve değerlerin tanımının devletin üstün bir gerçeklikle ve kendisini oluşturan bireylerinkinden çok daha özel bir yüce değerle donanmış bir varlık olması düşüncesine dayanmasına bağlıdır. Bundan böyle siyasal problem, egemenliğin öteki yüzü olan bu bağımlılığı yeniden üretmek amacına yönelik en uygun araçların araştırılmasıyla eş anlamlıdır.

● AMMIRATO S., *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Floransa, 1594. - BOTERO G., *Della ragion di Stato*, 1589, Fr. çev. G. Chappuys, *Raison et gouvernement d'Estats*, Paris, 1599. - CLAPMAR A., *De arcanis rerum publicarum*, 1615. - FRÉDÉRIC II (roi de Prusse), *Œuvres philosophiques*, Paris, Fayard, 1985. - JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, 2 c., ed. Webb, Oxford, 1909. - MACHIAVEL, *Le Prince et les premiers écrits politiques*, ed. bilingue C. Bec, Paris, Garnier, 1987; *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Gallimard "Pléiade", 1952. - NAUDÉ G., *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639), Paris, Éditions de Paris, 1988. - PALAZZO A., *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, Venedik, 1606. - RICHELIEU, *Testament politique*, Caen, Centre de philosophie politique et juridique, 1985. - ZUCCOLO L., *Considerazioni politiche e Morali*, Venedik, 1621.

► BALDINI A. E. dir., *Botero e la ragion di Stato*, Florence, Olschki, 1992. - CHABOD F., *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1981. - DE MATTEI R., *Il Problema della "ragion di Stato" nell'età della controriforma*, Milan, Ricciardi, 1979. - FRIEDRICH C. J. *Constitutional Reason of State. The Survival of the Constitutional Order*, Providence, Brown Univ. Press, 1957. - LAZZERI C. & REYNIÉ D. dir., *Le Pouvoir de la raison d'État* et *La Raison d'État: politique et rationalité*, 2 c., Paris, PUF, 1992. - MEINECKE F., *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des Temps modernes*, Fr. çev. M. Chevalier, Cenevre, Droz, 1973. - POST G., "Ratio publicae utilitatis, ratio status et "raison d'État" (1100-1300)", C. Lazzeri & D. Reynié dir., *Le Pouvoir de la raison d'État* içinde, a.g.y., s. 13-90. - SENELLART M., *Machiavélisme et raison d'État*, Paris PUF, 1989. - THUAU É., *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, 1966. - VIROLI M., *From Politics to Reason of State*, Cambridge Univ. Press, 1992. - ZARKA Y. Ch., *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 1994; *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987.

Yves Charles ZARKA
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Makyavel; Modern Kuşkuculuk; Mutlakiyetçilik; Olağanüstü Hal; Şiddet.*

DEVLET VE SİVİL TOPLUM

Sivil toplum deyimi (Latince: *societas civilis*, Almanca, *bürgerliche Gesellschaft*, İngilizce: *civil society*), Aristoteles'in, doğal toplumların aşamalandırılmış düzenini yetkinliğe kavuşturmuş ve kendisinden önce gelmiş toplumları: erkek ve kadın toplumunu, efendi ve köle toplumunu (*Politika*, 1252 *a* ve dvm.) adlandırmak üzere *Ethika Nikomakheia*'da ("Nikomakhos'a Etik") olduğu denli *Politika*'da da kullandığı Yunanca *politikè koinônia* teriminden gelir. Üstünlüğü, hedeflediği amaca bağlıdır; bu amaç, aile çerçevesinde daha önceden sağlanmış olan basit bir yaşam değil, nitelikli yaşam düzeyidir.

Sıradan yaşamla nitelikli yaşam biçimi (to eu zhn), bir başka deyişle erdemli ve iyi yaşam arasındaki ayrım, Aristoteles'te dayanışık iki karşıtlık dizgesine bağlıdır: Bir yanda, *oikos* ya da aile toplumunun özel alanıyla kent ile özdeşleştirilen sivil toplum, öte yandan, yurttaş niteliğiyle kamu işlerinin yönetimine katılanlarla hangi sanla olursa olsun özgürlükten ya-

rarlanamayan herkes (köleler, çocuklar, kadınlar ve kesin olmamakla birlikte zanaatçılar) arasındadır. *Oikos*un yönetimi eşit olmayan bir ilişki, tersine döndürülemeyen bir yetke biçimidir: Aile önderi (*oikodespotês*) doğası gereği söz dinlemek durumunda olan kişilere tek yanlı olarak buyruk verirken sivil toplum ya da *site*, herkesin sırasıyla yönettiği ve yönetildiği özgür ve eşit insanlar topluluğudur (*Politika*, 1279 *a* 21; 1328 *a* 35). *Politika*, 1253 *a*'da yer alan ünlü tümce: "Site doğal bir biçimde var olan gerçekliklerin arasında yer alır, ve [...] insanoğlu doğası gereği siyasal bir hayvandır", ancak Aristoteles'in fizik ve canlılar üzerine yazdığı kitaplarda ortaya konan doğa kavramına göre anlaşılabilir. Eğer insanoğlunun toplumsallığı arılar ve benzeri kimi hayvanlarda olduğu gibi salt sürü içgüdüsünden kaynaklanmıyorsa, bunun nedeni insanın *logos*a, hem dil hem de mantığı, daha açık bir deyişle iyiyi kötüden, adil olanı olmayandan ayırabilme yetisine kendi iyeliği olarak ve doğal bir biçimde sahip olmasıdır (aynı yer). İnsanın uşçulluğa doğal bir eğilim göstermesi, kendisinin bir parçasını oluşturduğu toplumların basamaklanımını destekler: Site, doğaya aykırı bir biçimde oluşmaz; tersine, kusursuz ve eksiksiz bir bütün olan erekliliği içinde kendisinin en son amacı olarak yer alır.

Polis ve *koinônia politikê* arasındaki eşanlamlılık, Latin geleneği içinde (*civitas sive societas civilis sive res publica*), ayrıca Aristoteles'e ilişkin yorumlar aracılığıyla Ortaçağ'da, Modern Zamanlar'a değin varlığını sürdürecektir. Bu eşanlamlılık, Tanrı'nın Kenti ile yeryüzü Kenti arasındaki, Augustinus'un da benimsediği karşıtlık aracılığıyla insan topluluklarının yorumundan çıkarsanan önemli değişikliklere karşın Aquinolu Tommaso'da da karşımıza çıkar; Bodin'de (*De Republica*, III. Kitap, 7. Basım, Quarta, 1601, s. 511-512: "Est enim res publica civilis societas, quae sine collegiis et corporibus stare per se ipsa potest, sine familia non potest"), Hobbes (*De Cive*, 1642, V. Böl., s. 9, Latince: "Unio autem sic facta appelatur civitas sive societas civilis"), Locke (*Second Treatise of Civil Government*, 7. Böl.: "Of political or civil society"), Wolff (*Philosophia rationalis sive Logica*, 1740, *Discursus preliminaris*, III. Böl. s. 65: "Est itaque Politica scientia dirigendi actiones liberas in societate civili seu Republica"), ve Kant (Doctrine du droit, s. 45: "Bir devlet (*civitas*), çok sayıda insanın tüzel yasalar altında bir araya gelmesidir", ve s. 46: "Böyle bir toplumun, bir başka deyişle Devlet'in bireyleri (*societas civilis*)". Bu, siyasetin konusunu oluşturur, yanında toplumu konu alan bir bilime yer yoktur.

Bununla birlikte, XVI. yüzyıldan başlayarak modern Devlet'in ortaya çıkması siyaset kuramı içinde sivil toplum kimliğinin ve Aristoteles'teki Devlet'in dayandığı öncüllerden uzaklaşarak tutarlılığı bozan yeniliklere ve yer değiştirmelere yol açar. Bu aşınma, hükümdarın yetkesine ilişkin ünvanı cumhuriyetin ayırıcı özelliği durumuna getirdiğinde Bodin'de kendini gösterir: "Aile, doğal bir toplumdur, Kolej, sivil bir toplumdur. Cumhuriyet'in üstünlüğü, egemen güç tarafından yönetilen toplum olmasıdır" (*La République*, 3. Kitap, 7. Böl.). *Léviathan*'da (1651) *civitas* için yaptığı tanımda sivil toplum deyişini anlamlı bir biçimde kaldıran Hobbes'da kendini gösterir. Sözleşmeye dayalı kuramların sivil toplumunun her zaman özgür insanlar arasında gelişmesine ve dolayısıyla iktisadi etkinliklerde hem toplum öncesi hem de siyaset öncesi gerçeklik konumunu korumasına karşın, yine de iki özelliğiyle Yunan felsefe sitesinden ayrılır. Bu toplum, ilk olarak *yapay*dır: Sivil devlet, doğal durumdan bir kopuş sonucunda oluşur; her ne kadar doğal durum içine ortadan kaldırılması gerekliliğini düşündürecek zorunlu en küçük koşulları katmak gerekse bile bu gerçektir. Sivil toplum, artık bir "doğa olgusu" (Aristoteles, *Politika*, 1252 *b* 30), ama Hobbes'un ısrarla vurguladığı gibi bir *persona civilis*, daha açık bir söyleyişle bireylerin doğal durumlarını hep birlikte yadsımasıyla ortaya çıkan bir kurumdur. İkinci olarak, Eskiler'in *Polis* ya da *koinônia politikê*si özgür ve eşit, yönetme ve yönetilme yetisine sahip insanlar arasında yatay bir ilişkiyken, sözleşmeci kuramcıların *civitas sive societas civilis*i, tersine, dikey olarak, içinde, egemen yetkeyle teba yurttaşlar arasında farklılık aracılığıyla örgütlenmiştir. Sivil toplumun ideal oluşturumunun çıkış noktaları ve yasallığının ilkeleri olarak bireyler bunu oluşturduktan sonra kendilerinin dışında, kesin bir biçimde boyun eğecekleri bir güç olarak duyumsarlar.

Her ne denli krallık devletinin merkeziyetçi yetkesinin yapısı egemenlik boyutunu işin içine

katarak sivil toplumdan doğal toplum niteliğini almış olsa da, ticaret ekonomisinin gelişimi, kendisini daha baştan doğa, ama tarihselleştirilmiş bir doğa düzeni içine katan anlayışta yeni bir dönüşüme yol açmıştır. İş bölümü ve para değiştiriminin genelleşmesiyle ortaya çıkan toplumsal ilişkilerin altüst olduğunu gören İngiliz-İskoç filozoflar sivil toplumu, *uygarlığın* ilerleyişiyle, bir başka deyişle insan türünün görgü kurallarıyla göreneklerin incelmesi konusundaki yavaş eğitimiyle bağlantılı olarak düşündüler. Ferguson'un ünlü yapıtının başlığında (*An Essay on the History of Civil Society* ["Sivil Toplum Tarihi Üzerine Bir Deneme"], 1759) görüldüğü gibi sivil toplumun bir tarihi vardır ve bu tarih, Yeniler'in Eskiler üzerindeki üstünlüğünü içerir: Uygarlık, ticaret ve sanatların gelişimiyle birlikte büyür. Sözleşmeci sorunsala bu moralistler pek seyrek olarak doğrudan yönelmekle birlikte ekonomik etkinlikleri toplumsal bağın oluşumunun temel vektörü yaparak bu sorunsalı bir kenara bırakırlar. Toplumun dayanışması, bundan böyle bireysel davranışların karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan beklenmedik bir sonuç olarak görülür; hiçbir aşkınlığın insanlara esinlemediği ve insanların da kararlı bir biçimde kurmadığı kendiliğinden ortaya çıkan bir düzendir. Görünmez el eğretilemesi (Adam Smith, *The Wealth of Nations* ["Ulusların Zenginliği"], 1776) topluma ilişkin, hem insanın siyasal doğası düşüncesiyle (Aristoteles) hem de doğaya karşı oluşturulmuş bir toplumsallık düşüncesiyle (sözleşmeci kuramlar) karşıtlaşan bu yeni anlayışı gelecek kuşaklar için özetleyecektir. İskoç felsefecilerin sivil toplumla Devlet ayrımını, daha sonra Hegel'in yapacağı gibi gündeme almamış olmalarına karşın, sivil toplumun bir zamanlar aile alanına itilmiş olan mal üretimi ve alışverişi etkinliğine kayması, siyasal yetkenin işlevinin yeniden gözden geçirilmesini içerir: Temelde bireysel tutku ve çıkarların bir araya getirilmesiyle sağlanan toplumsal düzenin varlığı, artık hükümdara bağlı değildir. Devlet, daha sonraları sivil toplum koşullarının düzenlenmesi görevi içinde konumlanmıştır ve her türlü törel içerikten yoksundur. Aslında, birey, Eskiler'in düşündüğü gibi siyasal etkinliğe katılım içinde değil, ekonomik ve kültürel ilişkilerin uzamı içinde uygarlaşır, daha açık bir söyleyişle insani kusursuzluğunu gerçekleştirir.

Toplumsal bağa ilişkin bu yenileştirici yorum, sivil toplumla Devlet arasındaki ayrım ilkesine karşı çıkan yazarlarda yeniden kendini gösterir. Böylelikle, Fransız Devrimi'nde ilan edilen insan haklarına yönelik eleştirisinin sivil toplumla Devlet'in ayrılmazlığını akla getirdiği Burke'de (*Réflexions sur la Révolution de France* ["Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler"], 1790) durum budur: Gerçek insan hakları, sivil olarak oluşturulmuş bir toplumun varlığını güvence altına alan haklardır; bu toplum da bir zorlama kurumu olan "bağımsız yetke"nin varlığını varsayar (bkz. *Réflexions*, s. 76). Kuşkusuz Burke topluma ilişkin uzlaşımcı bir anlayışı savunur ama "doğal hakları" sivil toplumun kurumlarının değerlendirilmesi ve tanınması ilkesi yapmayı kabul etmez: "Öyleyse, toplumun uzlaşmalarından, bu toplumun varlığını bile varsaymayan, bu toplumla kesinkes uyuşmayan hakları çıkarmak için nasıl yararlanabiliriz?" (s. 75). Toplum, önvarsayım olarak hükümetin uyguladığı zorlamayı alsa ve dolayısıyla hükümet olmaksızın düşünülmesi olanaksızsa da yine de siyasetten ayrı bir uzam oluşturur. Toplumun, bireylerine verdiği haklar (adalet hakkı, sanayinin meyvalarından faydalanma hakkı, mirastan yararlanma hakkı, eğitim hakkı, vd.) Devlet işlerinin yürütülmesine katılma hakkından açık bir biçimde ayrıdır. Burke, böyle bir hakkın "sivil toplum içinde dolaysız ve temel insan hakları" arasında sayılamayacağını açıkça dile getirir (s. 75). "Sivil ve toplumsal" (*a.g.y.*) kişi, artık antik *civitas*'ın yurttaşı değildir, artık sözleşmeci kuramların bütün çeşitlemelerinin kendisine sağladığı en küçük siyasal yurttaşlığa: *status civilisi* var eden ilk sözleşmenin sözde ortağının yurttaşlığına bile sahip değildir. Çünkü "sivil ve toplumsal" birey ve onunla birlikte, farklı Devlet'lere denk düşen bütün özel sözleşmeler, insanların kendi iradeleriyle kabullenmelerine değil, "daha yukarıdan gelen kendilerinden karşılaştırılamaz biçimde daha üstün olan bir zorunluluğa" (s. 123) dayanır. Toplumsal sözleşmeyi kurgusal olarak bile insanlar hiçbir zaman imzalamamıştır; çünkü, Yaratılış'ın basamaklanımlı düzeni içinde bir parçadan başka bir şey değildir. Ve insanın, ancak bu "Kurucusu, Yaratıcısı ve Koruyucusu"nun, Kilise'nin yücelttiği Kişi olduğu bu sivil toplumda doğasının olanak tanıdığı kusursuzluğa ulaşma olasılığı vardır.

XVIII. yüzyıl sonu Almanya'sında kimi yazarları duruma göre az ya da çok kanıtlara dayanan bir biçimde sivil toplumla Devlet arasındaki kimliği tartışma konusu yapmaya iten de Fransız Devrimi'nin kurumları altüst ettiği konusunda yürüttüğü düşüncelerdir. Bu nedenle de, Hegel'de sivili toplum üzerine ekonomik yorumla (İngiliz) tüzel yorum (Alman) arasında bir kaynaşmanın gerçekleşmesinden önce tüzel saldırılar yapıldı. *Statsanzeigen*'inde ("Belediye Davaları", 1792) ve *Allgemeines Staatsrecht*'inde ("Genel Devlet Hukuku") tarihçi August Ludwig Schlözer üç toplum biçimi ayırt eder: aile, sivil toplum ve Devlet toplumu. Devlet toplumu, *societas civilis cum impero* olarak tanımlanır. Fichte'in *Beitrag zur Berichtigung Der Urteile Des Publikums Über Die Französische Revolution*'uyla ("Halkın Fransız Devrimi'ne İlişkin Yargılarının Düzeltilmesine Katkı", 1793) bu ayrım devrimci bir doğrultuya girer. Fichte, sivil toplum deyiminin kullanımı konusunda "düşüncelerdeki karışıklığı" dile getirir: "Bu deyim, bazen bir sözleşmeyle genel olarak bir araya gelmiş insanlar, bazen de özel olarak sivil bir sözleşmeyle bir araya gelmiş insanlar, bir başka deyişle Devlet anlamında kullanılır; ve böylece önemli bir sorunun, değil sivil bir sözleşme yapmak, hiçbir sözleşme yapmaksızın yan yana ve kendi içlerine kapanık yaşayan insanları ilgilendiren önemli bir sorunun üzerinden atlanmış olunur" (s. 146). Bu siyaset öncesi ve sözleşmeye dayanmayan toplumsallık, Fichte'ye göre törel yasayla düzenlenir ve kendilerine yurttaş niteliği kazandıran sivil sözleşmeyle oluşturulmuş toplumsallıktan farklı olarak, insanları, insan niteliğiyle bir araya getirir (*a.g.y.*, s. 148). Fichte, Devrim'in yasallığını August Wilhelm Rehberg'e karşı sivil toplum ve Devlet arasında yapılan ayrım adına savunur: İnsan hakları, insanın "doğal durumu" gereğince yararlandığı haklar, hiçbir sivil sözleşmeyle kaldırılamaz; öyle ki, toplum, sivil sözleşme hükümlerini bu sözleşmenin yerine bir yenisini getirmek üzere feshetmek hakkını her zaman elinde tutar.

İlk yaklaşım olarak, ayrım geleneksel terminolojiyi kullanmayı sürdüren Kant'ta daha az belirgindir: *Doctrine du droit*'da (Fr. çev. "Hukuk Doktrini", 1796) kamu hukukuna ayrılmış ilk paragraf (s. 43) görünüşte sözleşmeci kuramlara çok yakın terimlerle *civitas* ve *status civitas* arasındaki dengeyi sürdürür: "Bireylerin birbirleri arasındaki ilişkiler durumu medeni durum (*status civilis*) ve bireylerin bütününün bireylerine göre ilişkisi de Devlet olarak adlandırılır. Devlet (*civitas*) biçimi ve herkesin ortak çıkarı aracılığıyla tüzel bir duruma bağlı olması nedeniyle kamunun malı (*res publica latius sic dicta*) olarak adlandırılır. Siyaset öncesi bir toplumsallıkla siyasal bağ arasındaki ayrımlaşma, yine de tüzel kişilerin yatay bağıyla (bunlara göre yasa, eşit olmalarını varsayan bir birliktelik ilkesidir) hükümdara boyun eğmenin yarattığı dikey bağı ayıran kimi bölümlerde belli belirsiz kendini gösterir: "Yurttaşlık bağının kendisini (*unio civilis*) toplum olarak adlandırmak pek kolay değildir; çünkü, hükümdarla (*imperans*) teba (*subditus*) arasında bir toplum yoktur, birbirlerine eşit düzeyde bağlı değildirler: Aralarında eşgüdüm değil, astlık-üstlük ilişkisi vardır (*HD*, s. 41). Her ne denli hukuk, topluma aynı derecede özgür insanlar arasında bir eşgüdüm niteliği kazandırıyorsa da ("Her *societas*, *aequalis*'tir. Çünkü bir bütünün tüm parçaları aralarında eşgüdümlüdür -bu bir *reciproce actio*'dur-", *Théorie et pratique*'e [Fr. çev. "Kuram ve Uygulama"] ek 7548. düşünce, s. 128) yine de katı bir biçimde siyasal ve onun varlık koşulu olan bir astlık-üstlük biçimini gerekli kılar. Kendisi boyun eğmeden hukukun kısıtlamalarını uygulamakla yükümlü Devle: önderinin olağanüstü konumu, her şeyden önce *status juridicus* olarak öngörülen toplumun fiili bir yetkesine, devlet otoritesine bağımlılığı gerekli kılar ve bu niteliğiyle tarihin rastlantılarına bağımlı kalır. Egemenlik (*imperans* ile *subjectus* arasındaki ilişki), tüzel kişilerden oluşan toplumdan dışarlanır (*KU*, s. 68), Kant'ın, başkaldırma hakkını kınayarak sorularının dışında tuttuğu kendi kökenine sığınır (*HD*, s. 52). Sivil durumu belirleyen tüzel bakımdan yapılaştırılmış ilk sözleşme, Mantığın Düşüncesi konumuna yerleşir: Pratik etkinliği, yalnızca hükümetin elinde tuttuğu, "gerçek yurttaş haklarının tek güvencesi" (*KU*, s. 73 ve 81) olan yazma özgürlüğünün biçimlendirdiği bir kamuoyunun yönetiminde reformları yönlendirecek bir ana kuraldan kaynaklanır.

Kuram ve Uygulama (1793) başlıklı kitapçığın ikinci bölümü "yalnızca tüzel bir durum gibi görülen medeni durum" üzerine kurulmuş üç önsel ilkeyi (*KU*, s. 64-65): *1)* toplumun bi-

reylerinin her birinin insan olarak özgürlüğünü; 2) birey olarak her insanın herkesle eşdeğerde olan özgürlüğünü; 3) yurttaş olarak bir toplumun herbir bireyinin bağımsızlığını sergiler. Haklı olarak, ilk iki ilkede Fransız Devrimi'yle ilan edilen "insan hakları"nın sözcüğü sözcüğüne çevrisiyle karşılaşılmakta. Medeni özgürlük içinde insanların eşitliği, Krallık Dönemi'nin sınıf ve konumlarının yıkılmasını içerir: Toplumun her bireyi toplum içinde her türlü konumu edinebilecek güçtedir; yeter ki yeteneği, etkinlik ve şansı buna olanak tanısın; kalıtsal bir ayrıcalık gereği, "türdeşi bireyler" buna engel olamaz (*a.g.y.*). Üçüncü ilke olan, dar anlamda yurttaş için, daha açık bir söyleyişle siyasi iradenin gelişmesiyle oyuyla katkıda bulunan kişiye (bunu yalnızca kendi kendisinin efendisi olan kimse yapabilir; bu da, kadın ve çocukları, ama aynı zamanda hizmetçilerle "gündelikçi" ve "küçük memur"lardan oluşan ücretli işçilerin atalarını da dışarlar) uygulanan bağımsızlık koşulu ilkesi (*sibisufficientia*), etken yurttaşlarla edilgen yurttaşlar arasındaki karşıtlığın Kantçı bir yaklaşımla doğrulanmasıdır. Ama, aynı zamanda *yurttaş* ile *kentsoylu* arasındaki ayrım da bu çerçevede odaklanır ve bu ayrımın gelişmesine, bu çağın son yıllarında ve Hegel'e değin sivil toplumla Devlet arasındaki ayrımın pekiştirilmesi eşlik eder. Burada ayrımın hâlâ yalnızca ulusal bir anlamı vardır: Fransızcadaki *citoyen* ("yurttaş") terimi *Staadtbürger*, Devlet yurttaşı teriminin eşdeğerlisi olarak verilmiştir ve *Staadbürger* terimini karşılayan *bourgeois* ("kentsoylu") terimi, bir kent yurttaşını belirtir (*KU*, s. 70). Ama, bu yurttaşlık yalnızca kent ile sınırlı kalması ölçüsünde siyasal yurttaşlıkla tam bir karşıtlık oluşturur (sözcüğün eski anlamında *civitas*), salt sivil, kökeninde bir kent ile sınırlı kalıp sonunda Devletlerin sınırlarının dışına taşan bir yurttaşlığın habercisini yapar.

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht'in ("Dünya Vatandaşlığı Amacına Yönelik Bir Genel Tarih Düşüncesi", 1784) beşinci önerisinin insan türünün tarihine amaç olarak yüklediği "hukuğu evrensel bir biçimde yöneten sivil toplum", yurttaşlığın töreltüzel yorumunun mantıksal sonucudur. Aslında özgürlük, bireyin, dünyanın her yerinde koruduğu insan olmak niteliğiyle yararlandığı bir haktır ve insan olmak niteliği uyarınca her insan toplumunu *ziyaret etme hakkını* savunabilir. *Ein Philosophischer Entwurf*'un ("Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme", 1795) son biçimiyle Üçüncü maddesinde anılan "evrensel yurttaşlık" kavramının, *Weltbürgerrecht* teriminin Fransızcada çevirisinde ("cosmopolitique") yaptığı çağrışıma karşın hiçbir siyasi içeriği yoktur. Onu oluşturan hukuk, "evrensel bir konukseverlik (*Hospitalität*) koşullarıyla" (*EB*, tanımın yapıldığı makale 3), bir başka deyişle yabancı bir ülkede düşman gibi görülmeme hakkıyla sınırlanmıştır. Bu hakkın temelde serbest ticaretle ortaya çıkması, Kant'ın en azından 1795'te *status juridicus*un evrenselleşmesini düşünülebilir kılabilen toplumsal-ekonomik koşulları algıladığını göstermektedir. Biçimsel olarak, yeryüzüne insanlık tarafından ortak bir biçimde sahip olunması, insanların serbest dolaşımına geçerli bir neden kazandırmaya yeter. Ama, dünyanın tümünü kapsayan bir alana yayılan tüzel bir durumu kurumsallaştırma gereksinimi, halklar arasındaki ilişkileri çoğaltılmasından ve "ticaret anlayışının" geliştirilmesinden doğar (*EB*, ek 1, s. 362). Bu tüzel durumun kurumsallaşması bir *kamu* hukuku eylemidir (*öffentlich*), öyle ki, geçerliği resmî bir biçimde ilan edilmesine bağlıdır. Yine de siyasi hukuka bağlanmaz (*Staatsrecht*, Lat.: *jus civitatis*, Fr. genel olarak: *kamu hukuku*), çünkü, bir kısıtlılık üzerine değil, farklı ulusların sürekli ve özgür bir birleşimine dayanır (*EB*, ek 2, s. 379). Evrensel sivil toplum, despotların düşü bir dünya Devleti değildir (*EB*, ek 1, s. 361 ve *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* ["Yalnız Aklın Sınırları İçinde Din"], Fr. çev.'de [*La Religion dans les limites de la simple raison*] s. 47 not), federatif bir Devlet bile değildir; halkların bir federasyonudur (*Völkerbund*, *EB*, tanım maddesi 2, s. 345), Devlet üstü bir siyasal gücün ötesinde, uluslararası bir Mahkemeye daha yakındır. Kuruma dönüşmesi, insanın uçul doğasının gerektirdiği hem devletlerarası hem de uluslarötesi tüzel bir toplumculuğa olanak tanımalıdır.

Tüzel ve ekonomik yorumlar, Hegel'in *Grundlinien der Philosophie des Rechts*'inde ("Hukuk Felsefesinin Prensipleri", 1820) birbirleriyle örtüşür. Gençlik yıllarında Hegel, Ferguson'un *History of Civil Society*'si üzerine yayınlanmamış ve bugün kaybolmuş olan bir yo-

rum yazmıştı. Ama *Grundlinien*'in s. 189'u Smith, Say ve Ricardo'yu ismen anarak ve "gereksinimler dizgesi"ne içkin evrensellik öğesini, daha açık bir söyleyişle insanların çalışma ve alışveriş aracılığıyla kurdukları ilişkileri tanımış olmalarını överek modern siyasi iktisat bilimine doğrudan gönderme yapar. Gereksinimler dizgesi sivil toplumun her şeyi değildir; onun ancak ilk evresini oluşturur: Aynı zamanda, tüzel yönetimi ve polisin (düzenin korunmasını, ama aynı zamanda ücretlerin ve toplumsal hareketlerin denetimini de içeren eski anlamıyla) ve loncaların düzenleyici eylemini de kapsar. Bu, piyasanın kendiliğinden oluşan düzeninin toplumsalın uyumunu sağlamaya yetmediğini, ayrıca kişisel çıkarların denetimsiz kalmış mantığının ürettiği bozuk işleyişleri de (zenginliğin belli kişilerde toplanması ve halkın sefaletinin giderek büyümesi, *HFP*, s. 243 ve 244) düzeltmek üzere Devletin düzenleyici eyleminin işe karıştığını söylemenin bir biçimidir.

Sivil toplumun, yalnızca kişisel çıkarların birlikteliğinden doğan etki nedeniyle varlığını sürdürememesi, hem aşırılıkların düzenleyicisi hem de hukukun garantisi olarak Devleti önvarsayması, Hegel'i bunlar arasındaki ayrımı vurgulamaktan alıkoymaz; bunun aracılığıyla hem klasik gelenekten hem de modern sözleşmeci kuramların kavramsal öncüllerinden kopar. Devlete sözleşmeci oluşumu içinde nihai amaç olarak bireylerin kişisel çıkarlarını vererek sözleşmeci kuramların sivil toplumla Devleti birbirlerine karıştırmış olmalarını kınar (*HFP*, s. 258, Gözl.). Modern siyasi gösterimlerin temel bir kusur olarak gördüğü şeye karşı, Hegel birey ve Devlet arasında antik *civitas*'tan esinlenen ilişki anlayışını savunur: "Evrensel yaşam" sürmek, bir başka söyleyişle Devletin bireyi olmak, "bireylerin hedefidir" (*HFP*, s. 259). Bununla birlikte, Eskiler'le Yeniler'in erdemlerini karşılaştırmak yönünde elli yıldan fazladır sivil toplumun aklını kurcalayan tartışmada, Hegel duraksamadan, 1820 tarihli *Hukuk Felsefesi*'nde Yeniler'in üstün olduğunu belirtir: Bugünün büyük Devletlerinin, sivil toplumun ayrımlaşması sayesinde "öznel özgürlük hakkı"nın, "Modern Zamanlarla Antikite arasındaki ayrıma damgasını vuran hassas ve merkezi noktayı" (*HFP*, s. 124, Gözl., s. 163) oluşturan hakkın tanınması, onların en önemli erdemidir. Yunan sitesinin "güzel etik tinselliği", bireyin siyasi belirlenimiyle dolaysız bir biçimde örtüşmesi artık geçmiş dönemlerde kalmıştır.

Sivil toplumu "etik yaşam"ın bir evresi durumuna getirerek (*Sittlichkeit*, *HFP*, 3. Bölüm), Hegel, siyasal olmayan, Yunan sitesinin bilmediği bir toplumsallık sarmalının varlığını saptamakla yetinmez. Devletin tamamlanmış usçulluğu için gerekli olması ölçüsünde bunu doğrular da. Demek ki Hegel'e göre sivil toplum kavramının özgünlüğü, bu nitelik altında betimlenen şeyin içeriğinden çok (iş bölümü, alışverişler, zenginliklerin bir araya getirilmesi, sefalet, sömürgeleştirme), bireyle onun görünümünü yönlendiren etik bütünlük arasındaki ilişkilerin daha önce dile getirilmemiş (spekülatif) yorumundadır. Sivil toplum, kuşkusuz "aşırılıklarda yitmiş etik yaşam düzeni"dir (*HFP*, s. 184), daha başka bir anlatımla, evrenselle özel arasındaki en önemli bölünme anıdır, ama aynı zamanda etik kimliğin, bir başka söyleyişle bireyle bütün arasındaki özdeşliğin olanaklı kıldığı sürecin doğal dolaysızlığından (aile içinde sahip olunan dolaysızlık) sıyrılıp, tasarlanmış ve gönüllü kimliğe dönüştüğü süreçtir. Modern sivil toplum, kültürün geliştiği yerdir (*Bildung*, s. 197); bunun sayesinde bireyin özerkliği ve Devletin yüce yetkesi karşılıklı olarak birbirlerini dışarlar gibi görünmeye bir son verirler. Sivil toplum ve Devlet kuşkusuz birbirlerinden farklıdır ama bir karşıtlık içinde değildirler.

Toplumsal olanın siyasal olana böyle karmaşık bir biçimde eklemlenmesi, Hegel'in siyaset felsefesine yönelik son derece çelişkili okumalara yol açmıştır. Genelde tutucu düşünürler, Hegel'in yaşadığı çağda bu ayrımı yapmamakta ayak diretiyorlardı. Viyana Kongresi'ni izleyen yıllar Almanyası'nın anıt yapıtı olan *Restauration der Staatswissenschaft*'ın (1816-1820) önsözünde Carl Ludwig von Haller devrimci dönemin "bütün yanılgılarının anası ve kökeni olarak", "Roma'ya özgü uğursuz bir *societas civilis* düşüncesini" (Aydınlanma Çağı yazarları, bu kavramı cumhuriyet dönemi Roma'sından almış olsa gerektir) ele veriyordu (XXVI, s. 85). Yıllar sonra, genç Treitschke, doktora metninde, Devletin "üniter biçimde örgütlenmiş toplum" olduğunu ileri sürerek doğmakta olan toplumbilim sürecini sorgular (*Die Gesellschaftswissenschaft*, 1859, s. 73), öyle ki toplumsalın gerçek bilimi,

ancak Devletin bilimi olabilir. Bununla birlikte ilginç bir biçimde Hegelci siyasetbilimini en çok eleştirenler, toplumla Devletin özdeşliğini savunanlar değil, Hegel'i, sivil toplumu kesin olarak Devlete bağımlı kılmış olmasını bağışlamayan liberal düşünürlerdir. Hegel'in kimilerince Prusya otoritarizminin savunucusu gibi görülmüş olması (Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* ["Açık Toplum ve Düşmanları"], 1962), ne boyutta yanlış anlamaların kurbanı olduğuna ilişkin bir ölçüdür. Çünkü, sivil toplumla Devlet arasındaki karışıklığı kabul etmeyerek, liberal siyaset kuramının bireyci ilkesini açıkça geri çeviriyorlardı (bkz. sözleşmeciliğe yönelik eleştirisi), ama sivil toplumun özerkleşmesini Devlet uşçulluğunun koşulu durumuna getirerek, aynı zamanda eksiksiz bir biçimde liberallerin Devletlerin yasallığını ölçmede aldıkları kuralın ayrılmaz bir parçası olan "temel haklara" da geçerlik kazandırır. Bireyleri konumlarına ilişkin etnik, dini, ulusal her türlü ayrımdan çekip alarak ve onları tekbiçimli olarak insan gerçekliğine indirgeyerek (*HFP*, s. 190, Gözl.) "insanın, Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan, vb. olarak değil de insan olarak değerini" (*HFP*, s. 209, Gözl.) genel olarak tanıma olanağı sağlayan, modern iş biçimleri ve alışverişlerdir. Bir başka deyişle, istisnasız herkese tüzel kişiliğini, başka bir söyleyişle mülkiyet sahibi olma yetisini sağlayan, modern sivil toplumun gelişimidir ve mülkiyet sahibi olma yetisi de kölelikle her türlü kişisel bağımlılık biçimlerinin yasaklanması sonucunu doğurmuştur. Kant'ın, temelde katıksız sivil yurttaşlığı sınırladığı *status juridicus*, kendini tasarlanabilir kılan ekonomik ve toplumsal yapılara yönelmişti. Her şeyden önce iktisadi örgütlenme biçimiyle (pazar) tanımlanabilen sivil bir toplumun *kentsoylusu*, tüzel düşüncenin *kişisinin* koşulu olmayı savlıyordu (*HFP*, s. 190, Gözl.).

Hegel'in, dünya yurttaşlığı düşüncesine getirdiği sakıncalar (*HFP* s. 209, Gözl. ve s. 333 Gözl.), ticari ilişkilerin uluslarötesi dinamiğinin yeterince tanınmamasından değil, bir hakkın egemen bir güç tarafından güvence altına alınmadıkça kısa ömürlü olacağına ilişkin kanıdan kaynaklanır. Kant'ın, kendisinin hukuk ilkesine getirdiği ve tüzel zorunlulukla ahlaki ödev arasında ayrım yapabilmek için bir ölçüt olarak ele aldığı kısıtlama koşulu, bir Devletler (egemenliklerinden hiçbir ödün vermeyen) federasyonunca bir Devlet içinde olduğu gibi sağlanmaz. Tüzel bir düzenin gerçek geçerliği, ister istemez suçlara yaptırım uygulayan Devletin sınırları içinde kalır. Devletler arasındaki karşılıklı ilişkilerde her evrensel kural basit bir *Sollen* (ahlaki zorunluluk *HFP*, s. 333) olarak kalmaktan kurtulamaz. Savaş durumunda bile, bir başka deyişle hukuk askıya alındığında bile Devletler bir barışın oluşturulması koşullarının korunmasına dikkat etmek zorundadırlar, bu buyruğun törelerin evrenselliği dışında hiçbir güvencesi yoktur (*HFP*, s. 339); onun sivil toplumca biçimlendiği de bir gerçektir.

1840'lı yılların başında genç Marx'ın kaleme aldığı metinler (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* ["Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı"], yayımlanmamış elyazması metin, 1843; *Zur Judenfrage* ["Yahudi Meselesi"], 1844) idealist felsefeye yazarlarının düşündüğünden daha fazla şeyler borçlu olunduğuna tanıklık eder. Aslında, eleştirisine temel taşı görevini, sivil toplumla Devlet ve bununla bağlantılı olarak kentsoyluyla yurttaş arasındaki ayrım oluşturur. Hegel'in yaptığı gibi Fransız Devrimi'nin ortaya attığı insan hakları tanımı içinde toplumun siyasetten arındırılmasının ve insan ilişkilerindeki siyasal boyutun Devlet organlarınca tekelleştirilmesini görür. Yine de benzerlikler bundan öteye gitmez: Çünkü Marks, Hegel'i sivil toplumla Devlet arasındaki aracılıkları gözden kaçırmış olmasından çok, daha köklü bir biçimde bunları bir araya getirmiş olmaya, daha doğrusu uyuşmaz olanı uyuşturmaya çalışmış olmakla kınamıştır. Ona göre hiçbir uzlaşma sivil toplumla Devlet arasındaki ayrılığı dengeleyemez. Bunlar arasına bir arabulucu getirmeye yönelik Hegelci tasarının yerine kentsoyluyla yurttaş arasındaki ayrımın yok olmasını içeren aracısız bir kimlik idealini gösterir.

Marksist eleştiri, hızlıca, sivil toplumun iç gerilimlerini vurgulayan bir incelemeye yönelir. Hegel, burada da ona yol açmıştı. Ama idealist filozof bu çelişkilerde sivil toplumun Devlete bağlanmasını doğrulayacak bir gerekçe bulurken, kendisine ihanet eden yandaşı tersine, ikincinin daha şimdiden birincinin, daha doğrusu özel mülkiyetten kazanç sağlayan sivil toplum sınıfının bir aracı olduğu sonucuna varır: "Özel mülkiyetin toplumdan kurtulmuş ol-

ması nedeniyle, Devlet sivil toplum yanında ama onun dışında özel bir varlık kazanmıştır; ama bu Devlet, kentsoyluların, mülkiyetlerini ve kârlarını, dışarıda olduğu denli içeride de başkalarına karşı güvence altına almak için ister istemez edindikleri örgütlenim biçiminden başka bir şey değildir" (*Die deutsche Ideologie* ["Alman İdeolojisi"], Fr. çev. *Idéologie allemande*, s. 105). Böylece sivil toplum, sınıflar toplumuna ya da kentsoylu toplumu (*Bourgeoisgesellschaft*) dönüşür, ve bu bakımdan gerçek insan toplumuyla, komünizmin gerçekleştirmeyi amaçladığı sınıfsız toplumla karşıtlaşır: Eski materyalizmin bakış açısı, sivil-kentsoylu toplumdur [*bürgerliche Gesselschaft*], yeni materyalizmin bakış açısı insan toplumdur; ya da toplumsallaşmış insanlıktır" (*Thesen über Feuerbach* ["Feuerbach Üzerine Savlar"], Fr. çev. *Thèses sur Feuerbach*, 10).

Marx'ın, "sivil toplumun anatomisi"ni derinleştirmesi ölçüsünde, bunun Devlet'le karşıtlığı kuramsal bir beklenti olma niteliğinden çıkacaktır; öyle ki iş, sivil toplum kavramının gereksizleşmesine değin varacaktır. Bununla birlikte, *Zur Kritik der politischen ökonomie*'nin ("Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı", 1859) önsözü, daha sonraları sivil toplum kavramının geçmişinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda belirleyici bir rol oynayacak; bunu da, içeriğini varoluşun ekonomik koşullarına indirgeyerek gerçekleştirecektir: "Tüzel ilişkiler -ve Devlet biçimleri- kendi kendilerine anlaşılamayacağı gibi insan aklının sözde genel evrimiyle de açıklanamaz; [...] bunlar, tersine kökenlerini özdeksel varoluş koşullarından alırlar, Hegel, bunların bütününü XVIII. yüzyıl İngiliz ve Fransızlar'ını örnek alarak "sivil toplum" adı altında ele alır. [...]. Sivil toplumun anatomisini de siyasi ekonomi içinde aramak gerekir" (*Katkı*, s. 4). Böylece, modern sivil toplumun kültürel ve tüzel boyutlarını *da*, bir başka deyişle toplumsal-ekonomik dönüşümlerle *uygarlık* süreci arasındaki bağı düşünmek için, sivil toplumla Devlet arasındaki antik eşdeğerliliği olduğu kadar XVIII. yüzyıl ile XIX. yüzyıl başı İngiliz, Fransız ve Alman filozoflarının çabalarını da gizleyen bir ana izlek gündeme oturmuş oluyordu. Sivil topluma ilişkin bu indirgemeci yoruma, Hobbes'un, kentsoylu toplumun koşullarının önbelirtisine ilişkin bir sözleşmeden önce insanların oluşum içinde ya da açık savaş durumunu özümlemeye hazır okurları arasında olduğu kadar tüzel bileşeninden koparılmış sivil toplum içinde kaba bir bencilliğin egemenlik sürdüğünü gören çok sayıda Hegel okuru arasında da karşılaşılır. Hobbes'un "bellum contra omnium"u içinde "Devletten ayırmak için, serbest rekabete açık sivil toplum sarmalı olarak adlandırılan şeyi" (*GRS*, s. 69) gören Lasalle ya da Hegelci Devlet'in, "bencil toplumun hayvansı egemenliğinin çok üstünde yer aldığını" (*La Notion de politique* Fr. çev., ["Siyaset Kavramı"], s. 126) düşünen Carl Schmitt de aynı durumu paylaşır.

Hegel'den sonra, sivil toplumla Devlet arasındaki ayrım Almanya'da belli sayıda yazar (Lorenz von Stein, Robert Mohl, Heinrich Riehl) tarafından savunuldu; bunun amacı "halkın doğal tarihi", "toplumsal antropoloji", toplum bilimi ya da toplumun bilimi olarak adlandırılan yeni bir dala yer açacak Devlet biliminin (*Staatswissenschaft*) yeniden yapılanmasını önermekti. Ama, her ne kadar kentsoylu sınıfın geçmiş yüzyıldan devraldığı siyasal ve toplumsal yapılara karşı verdiği savaşım, hem akademik dalların paylaşımına ilişkin tartışmalar içinde ve ideolojik-siyasal polemikler içinde (Devleti hukukla sınırlamak gereğini olduğu denli doğmakta olan toplumbilimi özerkleştirmek isteğini de destekleyen şey, aynı toplumsal eğilimdir) sivil toplum / Devlet ayrımına bir dönem stratejik bir işlev kazandırdıysa da, "toplumsal sorun"un ortaya çıkması, yüzyılın ilk yarısında kullanılan kuramsal gereçlerle çözümlenemeyen yeni sorunlar yaratmıştır. Alman toplumunun tartışmalarında, toplumla cemaat arasındaki tipolojik ve tarihsel ayrım, sivil toplumla Devlet arasındaki ayrımı ortadan kaldırdı; ve toplumsal olan, toplu bağların özgül bir örgütlenim düzeyi olarak değil de çeşitli niteliklerle bireylerin toplumsallaşmasına katılan birçok etmenin (ekonomik, tüzel, ama aynı zamanda siyasal, dinsel, ideolojik) sonucu olarak kendini giderek daha fazla göstermeye başlar.

● BURKE E., *Réflexions sur la révolution de France*, Paris, Hachette, 1989. -FICHTE J. G., *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Payot, 1974. - HALLER C. L. VON, *Restauration der Staatswissenschaft*, Winterthur, 1816, cilt I. - HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1975. -KANT E.,

Théorie et pratique, Paris, Flammarion, 1974; *Projet de paix perpétuelle*, Œuvres *philosophiques III*'de, Paris, Gallimard, 1986; La Religion dans ses limites de la simple raison, Œuvres *philosophiques III*'de. - LASSALLE, *Gesammelte Reden und Schriften*, Bernstein Yay., V. cilt, 1919. - MARKS K., *L'Ideologie allemande*, Paris, Ed. sociales, 1968; *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Ed. sociales, 1966. - SCHMITT C., *La Notion de politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1972. - TREITSCHKE H. VON, *Die Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch, wissenschaftlitche Buchgesellschaf*, Darmstat, 1980.

► BINOCHE B., *Les Trois sources des philosophies de l'histoire*, Paris, PUF "Pratiques théoriques", 1994, özellikle V. Bölüm, "L'histoire naturelle de l'humanité (I): Ferguson". - COLAS D., *Le Glaive et le fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris, Grasset, 1992. - COLLIOT-THÉLÈNE C., *Le Désenchantement de l'État*, Paris, Minuit, 1992, I. ve II. bölümler. - GAUTIER C., *L'Invention de la société civile*, Paris, PUF, 1993. - KERVEGAN J.-F., *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, 1992, 2. kısım, 3. bölüm, "État de nature, État et société civile" ve 4, "La médiation réciproque du social et du politique". - RIEDEL M., "Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das problem seines geschichtlichen Ursprungs", *Materialen zur Hegels Rechtsphilosophie*, 2. cilt, yay. M. Riedel, Suhrkamp, 1976; makaleler "Bürgerliche Gesellschaft", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 3, yay. J. Ritter, Schwabe & Co Werlag, 1974, s. 466-473, ve *Geschichtliche Grundbegriffe*'de, 2. cilt yay. Brunner, Conze & Koselleck, Klett-Cotta, 1975, s. 719-800. - SPITZ J.- F., *La Liberté politique*, Paris, PUF, 1995, 7. bölüm, "L'apologie de l'époque moderne: Hume, Montesquieu, Bordes, Mandeville".

Catherine COLLIOT-THÉLÈNE
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Demokrasi; Doğal Durum ve Toplumsal Sözleşme; Halk; Hegel; Hobbes; Komünote ve Toplum; Liberalizm; Marx; Sempati; Site; Yurttaşlık; Uygar Olma ve Uygarlık.*

DEVLETLER HUKUKU
Devletler hukuku ve uluslararası hukuk

Devletler hukuku günümüzde uluslararası genel hukukun biraz geçerliğini yitirmiş eşanlamlısı gibidir. Bu anlamda uluslararası konuları, özellikle de devletler arası ilişkiler konularını düzenleyen pozitif hukuk kurallarını belirtir. Bu eşanlamlılık ve bu pozitiflik tarihin hâlâ reddettiği meyvelerdir. Dünyayı bölen siyasal toplulukların çeşitliliği, iktidar merkezlerinin dağınıklığı ve rekabeti, çok eski dönemlerden beri bilinen bir konudur (bkz. Tekvin, X, 32). Oysa, zaman açısından çok gerilere gidildiğinde bu topluluklar her zaman, gerekliliği kendine yeterliğin tarihsel sınırlarından gelen dış ilişkilerini örgütlemeye çalışmışlardır. Gerçekten de Sümer dönemine tarihlenen (İ.Ö. 4000) çok gelişmiş egemenlik mevzuatları öngören uluslararası sınır anlaşmaları bulunmuştur. Bu durum, uluslararası ilişkilere devletler hukuku öğretisinin gerçek oluşumunun oldukça geç bir döneme rastlamasını açıklayamayan etkileyici bir süreklilik imajı verir. Bununla birlikte uluslararası hukuk öğretisinin tarihini felsefi düşünceye bağlayan çok sıkı bağlar bulunduğuna hiç kuşku yoktur. Bu bağları bulmak mutlaka ve özellikle devletler hukuku alanında çalışmayan düşünürlere yönelmeyi gerekli kılar. Bu açıdan bakıldığında tablo şaşırtıcıdır. Bir yerde birkaç sözcük, başka bir yerde yirmi otuz sayfa... bu alana ilgi çok farklıdır. Kesinlikle bir çizgisellikten söz edilemez ve sanki uluslararası hukuk sorunu düşünce okullarını yeni topluluklara ya da beklenmedik dağılmalara yeniden dağıtıyormuş gibi felsefe tarihinin karakteristik ayrılıklarını zorlukla bulunabilir. "Uluslararası" parametreyi sitelerden çok site üstüne bir düşünce olan bir siyaset felsefesine entegre etme konusunda açık bir zorluk vardır ve devletler hukuku düşüncesinin burada kendine bir yer bulmaya çalışması şaşırtıcı değildir. Egemen güçler arasındaki ilişkilerin hukuk tarafından düzenlenebilmesi düşüncesi siyaset felsefesi için birtakım zorluklar yaratır. Bu düşünceye karşı olan direnişlerin baskın çıkmasının nedeni de budur hiç kuşkusuz: uluslararası hukukun modern anlamda pozitif özelliğinin ifade edilmesi filozoflardan çok hukukçuların işidir. Bu felsefi red cephesinin sunduğu görece birlik, burada birleşmiş düşünürler arasındaki yok edilmez anlaşmazlıklar düşünüldüğünde paradoksaldır ama açıklanmaz da değildir. Yöneten/yönetilen ilişkisini anlama biçiminin dış ilişkiler düzleminde yönetenler tarafından yürütülen ilişkiler vizyonunu saptırdığı kesindir. Oysa iktidar ol-

gusunu temellendirmeye ya da yorumlamaya yönelik girişimlerin çoğu, onun iç yüzünden kuşkulanmışlar, dikkatlerini özel bir siyasal örgütlenme çerçevesi içindeki hükümdara, insana, bireye sorulan siyasal sorunlar üstünde yoğunlaştırmışlardır. Ama devletler hukuku kavramının merkezinde yer alan evrensellik doğal olarak, dünyanın farklı otoritelerini aşma eğilimindedir: ortak hatta üstün ilkelerin bunlara karşı çıkarılması düşüncesi bölünmelerini, egemenliklerini hatta kimliklerini yeniden tartışma konusu yapar.

Devletler hukukunun bu belirgin özelliği *jus gentium* kavramının tarihindeki değişikliklerden sonra da yaşamıştır; felsefe tarihinin sunduğu oldukça olumsuz gözüken tabloyu kısmen aydınlatır. Gerçekleştirilmesi gereken gerçek amaç bu tabloyu ortaya çıkarmaktan çok, içerdiği devletler hukuku felsefi oluşumlarından her birini, içinde tasarlandığı öğretiye indirgeyerek aydınlatmaya çalışmaktır. Burada sadece ana hatlarıyla taslaklandırılabilen bu amaç uluslararası hukukun bütünüyle düşsel karakterinin ifade edilmesinde bile temelinin gerekliliklerini belirtecek olan bir tür "dış siyaset felsefesi"nin ortaya çıkarılmasını sağlamalıydı.

"Jus gentium"un Roma kökenleri

Her şeyden önce *jus gentium* kavramının, ortaya çıkışından itibaren ne kadar belirsiz ve dalgalı olduğunun anımsanması gerekir çünkü Roma hukuku, devletler hukuku konusunda daha sonra geliştirilen düşünceleri çok etkilemiştir. Bu, ayrıca yüzyıllar boyunca bu ifadenin uğradığı anlamsal sapmanın yoğunluğunun da anlaşılmasını sağlar. Iustinianos'un *Institutes*'i (I, I, 4) *jus gentium*'u medeni hukuk ve doğal hukukla birlikte üç kaynağından birini oluşturduğu özel hukuk içinde gösterir. Ama ayrımlar çok net değildir. Cicero devletler hukukunda bir *quasi-civile-jus* (*De finibus*, III, XX, 67) görme eğilimindedir, oysa *jus civile* her siteye özgü hukuku belirtir. En çok tartışma yaratan sorun *jus gentium*'un *jus naturale* karşısında özerkliğidir: Cicero (*De officiis*, III, V, 23), daha sonra Gaius özdeşleştirirler bunları. Ama Ulpianus'a göre insanlarda ve hayvanlarda ortak olan, "insan türüne özgü hukuk"tan ayrı bir doğa hukuku vardır ve bu ayrım Iustinianos'un *Institutes*'inde de (I, II) vardır. Aquinolu aziz Tommaso'nun *Summa Theologiae*'si bu ikili görünümü yansıtacaktır. Canlı varlıkların ortak hukuku, insan doğasına, insan türüne, uluslar halinde yaşayan insanlara ya da çeşitli halklardaki kurumlar bütününe özgü hukuk... devletler hukukunun başlıca kavramları bunlardır. Bu zor ve sıkıntı verici farklılığın ötesinde devletler hukuku denen ilkenin özelliğinin temeli tüm insanlara uygulanabilir olma olgusunda yatmaktadır büyük olasılıkla. Bazı ilkelerin genelliğinin, özellikle yeniden yönlendirilmiş bir stoacılık biçimi altında yüceltilmesi Roma'nın tarihsel deneyimine çok uygun düşünceler dünyası üstündeki egemenliğinin yayılmasını sağlamıştır. Bu, *jus gentium*'un bu dönemde site içindeki ve dışındaki insani ilişkiler ve siteler arasındaki ilişkilerle ilgili olduğunu açıklıyor ama burada siteleri olumlu biçimde düzenleyen bir hukukun ifade edilmesinden söz edilemez pek. Bu soruların ayrıntılarına girmeden *jus gentium* kavramının devletlere uygulandığında siyaset felsefesi açısından daha sonra ona bazı çekinceler yükleyecek olan bu evrensellik unsurunu barındırdığı fark edilir.

Devletler hukuku, doğal hukuk ve pozitif hukuk

Jus gentium kavramının ve daha geniş olarak da Roma hukuku anlayışları kavramının on altıncı ve XVII. yüzyıl dinbilimcileri ve hukukçuları tarafından sürdürülen ve skolastik gelenek içinde yer alan düşünceler üstündeki etkisi jus gentium'un daha sonraları özellikle devletler arası ilişkiler biçiminde algılanması olgusuna yabancı değildir. Roma *jus civile*'in hukuksal kategorileri devletler hukuku insanının dışlanmasına karşı gerçek direnişler sunmuştur. Ama devletler arasındaki ilişkilerle kısıtlı da olsa bazı antropomorfizm özelliklerini korumuştur: sözgelimi günümüzde de canlılığını koruyan, siyasal toplulukların oluşumundan önce insanların içinde yaşadıkları kabul edilen doğal durumla bu takıntılı karşılaştırma nereden geliyor? İkinci skolastikten modern doğal hukuk okuluna kadar özellikle devletler arasındaki ilişkilerde devletler hukukunun özelleşmesi, doğal durum kavramı kutsal hukuk, doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki ilişkiler tartışılır: iradecilik ve entelektüalizm arasındaki gerilimi ortaya çıkaran sorunlar.

Bazı düşünürler özellikle doğal hukuk ve

devletler hukuku arasındaki ayrımı irdeleyerek devletler hukukunun pozitif özelliğini tartışma noktasına gelmişlerdir. Gerçekten de önemli skolastik tartışmalar sürecinde sistematik bir hukuk bilimi (*jus in artem* redigere) oluşurma projesi tedrici olarak ifade edilmiştir. İspanyol ikinci skolastiğini etkileyen Salamanca okulunun rolü büyüktür bu bağlamda. Devletler hukukunun insanlardan çok devletlere uygulanan doğal akıl yoluyla getirilmiş kurallar bütünü olarak tanımlanması Vitoria'dan başlayarak ortaya atılmıştır ama o, bu noktada her zaman peşinden gidilen biri olmamış ve kendisi hukuku ahlaktan ayırmamakla eleştirilmiştir. De Soto, Molina, Vázquez bu sorunlara önemli katkılar getirmişlerdir ama genel kabul gören düşünceye göre Suaréz kalıcı olmuştur. Aristoteles-Tommaso geleneğiyle XIV. yüzyıl Fransisken okulu mirası iradeciliği uzlaştırmak isteyen Suaréz, doğal hukukla pozitif özelliklerini belirttiği devletler hukukunu net bir biçimde ayırır birbirlerinden. Devletler hukukunu birçok halkta geçerli olan geleneklerin, göreneklerin ve âdetlerin bütünü gibi anlar. Bu bütün içinde anlaşma, uyuşma çok önemli bir yere sahiptir ve Suaréz'e göre, medeni hukukun tersine pozitif uluslararası hukuk kuralları üretebilen bir siyasal otorite yoktur. Böylece irade ve gelenek, göreneğe yüklenen rol tamamen aydınlatılmış olmayan bir *uyum* ilişkisi içinde (Renoux-Zagamé) çok bilinen bazı ilkelerin evrenselliğini destekleyen "iç" siyaset felsefesi şemalarının eksik bir aktarımını yansıtırlar.

Grotius kuşkucu geleneğe karşı devletler hukukunun var olduğunu ve üçlü bir kaynağı bulunduğunu söyler: doğa, Tanrı iradesi ve kabullenme. Grotius'un genel hukuk vizyonu kuşatıcı çemberler ve art arda gelen alt bölünmeler biçimindedir, bütün dünyada tekbiçimli olmayan ve bireyi dışlamayan bir devletler hukukunun iradeci özelliklerini öne çıkarır. Bu nedenle bu hukukun tanınması sorunu hukuksal metodolojisine "sürekli bir uygulama ve uzmanların tanıklığı"yla (*De jure belli*, I, 1, XIV, 4) gelmiş ve kanıtlanmış olma düşüncesini, dolayısıyla doğal hukukun *a priori* olarak tanındığı yerde *a posteriori* olarak tanınması durumunu getirir. Grotius'ta iradeci devletler hukukunun ön plana çıkarılmasının önemli bir sonucu, çoğu zaman altı çizilen zayıflıklara rağmen devletler hukuku sorununu sosyal devletin kökenleri üstüne sorgulamaya bağlayan sözleşmeci bir öğreti ifadesidir (*De jure belli*, I, III, VIII ve II, II, II).

Doğal durum konusuyla ilgili ayrıntılı çalışmalarının amacı egemenler arasındaki ilişkiler sorunu olan Pufendorf'da çok nettir bu (*De jure nat.*, II, II, IV ve V). Doğal durumda insanın koşulu ve devletler arasındaki ilişkiler bu tür ilişkileri düzenleyen temel ilkelerin saptanmasına doğru yönelmek amacıyla sürekli karşılaştırılır (*De jure nat.*, II, II, V'ten XI'e). Böylece doğalcı esinli sözleşmeci bir öğreti (çifte sözleşme teorisi) insan üstüne düşünme, doğal toplumsallık ve doğal hukuk süreci sonunda iradeci ya da pozitif devletler hukuku düşüncesini reddetme noktasına gelir. Gerçekten de yüzyıllar içinden kopup gelen bir eleştiri gibi gözüken bu temel koşul yoktur bu düşüncede: uluslar arasındaki ticarette izine rastlanmayan "bir Üst"ün iradesinden çıkmak (*De jure nat.*, II, III, XXIII). Devletler hukuku doğal hukuktan ayrı değildir; evrensel Suaréz kurallarına göre herkesin kabul ettiği ilkelere gelince bunlar rastlantı ürününden başka bir şey değildir. Pufendorf'un devlet felsefesinin odaklaşmasının sonucu budur (Dufour, s. 104).

Leibniz'in öğrencisi Wolff çok büyük yankı uyandıran *Doğal Hukukun ve Devletler Hukukunun İlkeleri* adlı bir yapıt yazmıştır. Bu yapıtta özellikle devletler hukuku *civitas maxima*, uluslar topluluğunun medeni hukuku gibi düşünülmüştür. Aynı dönemde Burlamaqui'nin önerdiği ayrımları daha ileri götüren Wolff'a göre *civitas maxima*, her toplum gibi kendi doğal hukukuna, "doğal devletler hukuku"na sahiptir. Bunun yanında pozitif devletler hukukunun üç biçimi yer alır: iradi, uzlaşımsal ve gelenek, göreneğe dayalı. Gerçekten de Wolff, devletler hukukunun ulusal hukuka üstünlüğünü dile getiren ilk bilim adamlarındandır ama siyaset felsefesi terimleriyle bu öğretinin içeriği gerçekten uluslararası olmayan ama uluslar-üstü olan *civitas maxima* kurgusuyla sınırlıdır. Bir başka deyişle egemen ve eşit varlıkların birlikteliğiyle gündeme gelen siyasal sorun gerçek anlamda çözümlenmekten çok atlanarak (varsayımsal ya da tarihsel olması önemli değildir) gizlenmiş, reddedilmiştir. Ayrıca *Devletler Hukuku* yapıtı Wolff'un büyük yapıtını tanıtma kaygısını karşılayan Vattel'in, devletin bağımsızlığını uluslararası ilişki-

lerin yok edilmez verisi olarak iradi devletler hukukunun *civitas maxima* üstüne kurulması konusunda ondan ayrılması çok anlamlıdır (bkz. *Devletler hukuku*, önsöz: "yapılmış olduğu gibi devletler hukukunu uluslar arasındaki kurallar ve uygulamalarla [razı olduklarından zorunlu hale gelmiş] kısıtlamamak gerekir. O kesinlikle doğal devletler hukukudur, çünkü doğa yasası da devletleri zorlar").

Görüldüğü gibi, XVI. yüzyıl başından XVIII. yüzyıl Alman modern doğal hukuk okuluna giden yolda devletler hukuku üstüne düşünceler karışıktır. Başlangıçta gözlemlediğimiz şey budur: sorun alışmış olduğumuz düşünce okullarını alt üst eder. Özellikle felsefi okullara her türlü referans bir yana bırakılarak on altıncı ve XVII. yüzyıllar düşünüldüğünde aynı sonuçlara varılır.

Felsefe tarihinin belli kategorileri bir yana bırakıldığında farklı düşünürlerin ortak hareket noktası devletler hukukunun kaderini kestirebilmeye olanak vermemektedir. Bu bağlamda XVI. yüzyılda güçlü bir devlet yaratma takıntısı içindeki Makyavel ve Bodin örnek gösterilebilir: biri anarşiyle güçlü biçimde mücadele edecek bir devlet, öteki din savaşları ve taht kavgalarıyla bölünmeyecek bir devlet peşinde koşmuştur. Makyavel için uluslararası hukuk söz konusu değildir ancak bir "egemenlik düşünürü" olan Bodin farklı sonuçlara varmıştır. Bodin'de devletler hukuku temel insan hakları, uluslararası hukuku oluşturan halklar ve bugün insancıl hukuk dediğimiz şeye yakın düşünceler bütünü arasındaki uyuşmalarla örtüşür. Ahlak dünyası yasasının daha geniş bir ifadesi olan bu devletler hukuku kesinlikle bütün toplumlar için gerekli olduğu düşünülen verilen söze saygı duyulmasıyla (*pacta sunt servanda*) ilişkilidir. Bodin şaşırtıcı bir modern tavırla sınıflandırdığı (*Six Livres de la République*, V, VI) anlaşmaların zorunlu özelliğinin ifade edilmesinin ötesinde uluslararası hukuk düzeninin karmaşık bir vizyonunu verir; iradi ilişkilerin bitişik (yatay) düzeni ve iç yasaların boyun eğmek zorunda oldukları Tanrı yasasıyla ortak ilişkiler içeren kamusal (düşey) düzen (kölelik örneği, a.g.y., I, V).

Devletler Hukuku ve uluslararası anarşi

Hobbes ve Spinoza'nın felsefelerinin, çok ciddi farklılıklarının ötesinde gene çok ciddi benzerlikler gösterdiği çok sık üstünde durulan bir konudur. Hobbes'un ancak taslağını çizdiği, daha çok Spinoza'nın geliştirdiği devletler hukuku bu çok verimli koşutluğu doğrular. Hobbes "önce insan, yurttaş ve nihayet Hıristiyan olarak" insanların ödevlerini irdelediğini, "doğa hukuku ve devletler hukuku unsurlarını barındıran" üç ödevin neye denk düştüğünü söyler (*De cive*, önsöz). Devletler *hukuku* ifadesinde bir uygunsuzluk görür: ödevler, özgürlük kısıtlaması söz konusudur, dolayısıyla bir devletler *yasası*'ndan söz etmek gerekir. Ama bu bir doğa yasası ifadesinden başka bir şey değildir ve sadece "Devletler ve bütün uluslar" (*De cive*, XIV, IV) kullanımına indirgenmiştir. Şurası çok açıktır ki sadece Tanrı önünde yargılanabilir olan "devletler hukuku ve doğal yasa tek ve aynı şeydir (*Leviathan*, XXX). Hobbes Cumhuriyetler arasındaki ilişkileri "sivil yönetimden yoksun insanlar"ın durumuna benzetir (a.g.y.). Bu benzetme büyük bir güçlük doğurur ve bu güçlük çağdaş döneme kadar siyaset felsefesi ve devletler hukukuyla çatışacaktır: eğer egemen öteki egemenlerle ilişkilerinde doğal bir varlık gibi davranıyorsa Leviathan'ın yaratılmasına götüren rasyonel değerlendirmeler niçin uluslararası ilişkiler alanında geçerli değildi? Devletler bağlamında bir *aşılmazlığın* altını çizmek için Hobbes'un bireylerin yaşamış oldukları doğal durumda herkesin herkese karşı savaşının varsayımsal özelliğini düşünme noktasına kadar gittiği o ünlü bölümün yorumlanması gerekir (*Leviathan*, XIII). Bu bölümde bir ifade (Devletler bireylerinin çalışma etkinliğini sağlarlar ve böylelikle insanların özgürlüğüne eşlik eden sefalet engellenmiş olur) şöyle bir düşünce doğurur: iç alanda oluşan rasyonel değerlendirmenin aktarılmasını engelleyen uluslararası planda sürdürülen çıkarların doğasıdır: korku aynı zorlayıcı etkileri doğurmaz. Dahası var: uluslararası anarşi belki de savaşı içeriden dışarıya atan bir merkezkaç kuvvetle yönlendirilen tarih deneyiminin sonucundan başka bir şeydir. Siyasal toplumun kendisinin sürdürülmesinin mantıksal gerekliliği olarak ortaya çıkar: "Bu nedenle ortak bir dış düşman sayesinde vatandaşları birleşen devletler dışında hiçbir büyük Demokratik cumhuriyet yaşamamıştır" (*Leviathan*, XXV). Yaklaşık üç yüz yıl sonra Carl Schmitt'in dikkatini çekecektir bu gözlem.

Devletler hukukuna atfedilen düşüncenin doğurduğu pragmatizm ve rasyonalizm arasındaki

bu şaşırtıcı bölünme Spinoza'da daha belirgindir. Bu *conatus* (*Ethica, III, VI*) teorisi ve yasadan önce günah olmayacağını vazeden (ya da düzenli bir toplum olmadan yasaya tecavüzden söz edilemez) Paulus öğretisi ışığında okunmalıdır. Doğa hukuku arzu ve güçle özdeşleşmiştir, devletin oluşması aklın bir ürünüdür (*Tractatus theologico-politicus*, XVI). Oysa, Spinoza'nın "Konfedereler" i irdelerken siteler arasında anlaşmaları kabul etmesinin (bir devletler federasyonu düşüncesini de reddeder öte yandan) nedeni bu anlaşmalara uyulmayabileceğinden yakınma olgusunu "aptalca" bulmasıdır (*Tractatus Politicus*, III, 14): burada da "iki devlet doğal durumdaki iki insan gibidir" (*a.g.y.*, 11). Temelde yararcı olan Spinozavari anlaşma kavramı uluslararası planda *pacta sunt servanda* özdeyişini çürütmeye götürür; genel olarak *conatus*'ün aşırı önemsenmesi ve özel sitenin varlık koşullarına verilen değer arasındaki bir yöneşme noktasıdır. Devletin rasyonel niteliğinin karşısında düzeni ve devleti belirsiz biçimde kaynaştıran devletlerarası ilişkilerin irrasyonelliği vardır. Spinoza'ya göre bu durum, bireylerin tersine, devletlerin esasen bir çatışma ortamında, kendi varlıkları içinde yaşamlarını sürdürme yeteneğine sahip olmaları olgusuyla açıklanabilir.

Uluslararası hukuk, kozmopolitizm ve devletin son biçimi

Rousseau, Hobbes'a karşı bir noktada Grotius'la birleşir: devletler hukuku doğal hukuktan ayrıdır; özellikle anlaşmalar, ticaret, ittifaklar, savaşla ilgilidir (*Toplum Sözleşmesi*, IV, IX). Rousseau, çeşitli vesilelerle, her zaman siyaset felsefesinin *amacı*'na indirgenen bu soruların irdelenmesi gerekliliğinin habercisidir (sözgelimi *Émile, V*; *TS*, III, XV ve IV, IX) ama bu programın yeri doldurulmamıştır. Bazı başka yazılar da bir araya getirilirse bu eksikliğin kaçınılmaz olmadığı düşünülebilir, "dar görüşlülük"ten ya da Rousseau'nun gerekçelendirdiği "güçler"in eksikliğinden çok egemenler arası ilişkiler çözümlemesinin zorunlu kıldığı sıkıntı verici doğrulamalara bağlı olmaması iradesinden kaynaklanır (bu anlamda Goldschmidt, s. 631). İkinci *Söylev*'de "Devletlerin çeşitliliği çıkarsaması" söz konusudur (*a.g.y.*, s. 588) ve buna göre "tek bir toplumun kurulması öteki toplumların kurulmasını zorunlu kılmıştır" (*OC*, Gallimard, III, s. 178). Bu vesileyle Rousseau devletler hukukunu bir engel, tüm siyaset felsefesinin muhtemel iflası gibi gören yıpratıcı bir gözlemde bulunur: "Kendi aralarında böyle doğal durumda kalan siyasal topluluklar, kısa sürede bireyleri bu durumdan kurtulmaya zorlamış olan sakıncaları göreceklerdir ve bu devlet bu büyük topluluklar arasında, daha önce onu oluşturan bireyler arasında olduğundan daha zararlı olur" (*a.g.y.*, s. 178-179)... işte "insan türünün farklı toplumlara bölünmesi"nin korkunç tablosunun öncesi. Bu metin Rousseau'da olağanüstü önemli insan yüreğinin genel görünümü açısına yeniden yerleştirilmelidir; bu sivil toplumu ve doğal uzantısı vatanseverliği yumuşatan hatta yok eden "doğal duygu" ve *evrensel ve siyasetsonrası* bir modele gönderme yapan "gerçek Hıristiyanlık" sorununa bağlı figürler olan "büyük kozmopolit ruh" anıştırmalarını aydınlatır. İnsan cinsi sevgisi acıma olan düşünceden daha eski bu ilkeye bağlıdır. Kaybolmuş olan bu doğal duygu, burada belirtilen savaş durumu *en kötü şey*'dir. Savaş toplumsallaştırmaya denk düşen barışlandırma girişiminden doğmuştur; insanlar, aralarındaki çatışmayı dışarı yansıtarak, çok sayıda metinde görüldüğü gibi çılgın boyutlarda artırmışlardır onu (*Émile*, V; *Extrait du Projet...*, *OC*, III, s. 564). Bu nedenle anlaşmalar sadece "geçici ateşkesler" (*a.g.y.*, s. 568-569), uluslararası hukuk da kuruntudur (*a.g.y.*, s. 581), uluslararası toplum sözleşmesi düşüncesi de saçmadır, arzu edilir bir şey olmaktan çok korkulması gereken bir şeydir (*Jugement sur le Projet...*, *OC*, III, s. 599-600). Toplum sözleşmesi, mantıksal olarak *talihsiz* bir şeydir-Kant *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*'te (Fr. çev.) değinmiştir buna ("Yabanıllığı tercih eden Rousseau çok haksız sayılmaz")-ve sonuç olarak insanı siyasetin iç ve dış yüzlerinin çeliştiği en kötü konuma yerleştirmiştir. Rousseau'nun yazmamış olduğu metinlerde aşması gereken çelişki budur.

Kant'ta devletler hukuku (uluslarası), karşılıklı ilişkileri içinde devletler hukuku kozmopolitik hukuktan (uluslarüstü) ayrılır. Devletler hukuku meşru bir durum olmayan, insanlar arasındaki doğal durumla karşılaştırılabilir (*Doctrine du droit*): Devletlerin sahip olabildikleri "tüm dış benimkiler ve seninkiler"in sadece geçici olduğu sonucunu doğurur bu durum

(*a.g.y.*). Bu başıboş durum kozmopolitik hukuku ortaya çıkarır (*a.g.y.*, 62 ve devamı). "Dünyanın tüm halklarını kucaklayan" bir milletler cemiyetinin (*civitas gentium*) oluşumu (*Sürekli Barış Projesi*) Kant'ın yukarıda sözü edilen metninde ayrıntılı olarak anlatılırken "insan cinsinin en son aşamada çözebileceği en zor sorun" olarak takdim edilmiştir. Özetle söylemek gerekirse devletler hukuku hukuk olarak yoktur: gerçek medeni hukuk (devlet) ve tarihsel açıdan henüz gerçekleşmemiş olan gerçek kozmopolitik hukuk arasında kalmıştır; bir olgu-savaş-ve bir proje-barış- arasında geçiştir. Kant hiç kuşkusuz "iç" ve "dış" siyaset felsefelerini üniter anlamda düşünmüştür çünkü iç siyaset örgütlenmesinin cumhuriyetçi biçiminde, uluslararası düzlemde sürekli barışın bir *koşul*'unu görmüştür ama tarihsel deneyimin verdiği tek durumun yani kozmopolitik hukukun değil devletler hukuku statüsünün gerçekten bilinmesi gerekir. Sürekli barış "hoş" (*Théorie et pratique*, III) hatta "gülünç" (*IHU*) bulunmuştur, Kant ondan vazgeçmeyi düşünmez pek ve onun bu tavrı bütünü içindeki kritisizmin bakış açısından açıklanmalıdır. Bizi *Saf aklın eleştirisi*'nin devamında eksik kalan "asla gitmediğimiz ülke"den ayıran uzak mesafeyle *Pratik aklın eleştirisi* gereği ahlaksal yasaya körü körüne itaatin empoze ettiği radikal yakınlık arasındaki *Yargılama yetisi eleştirisi*'nin estetik yargısı bir sentez umudu verir. Üçüncü *eleştiri*'de bu sentez umut açısından oluşturulmuş bir tarih felsefesi içinde gerçekleşir: hukukun oluşumu (ya da gelişmesi) burada doğanın, özgürlüğü mümkün kılmak için yararlandığı araçtır. Kritisizmin sentezi ilkesini hukukta aramak Fichte'ye düşmüş olsa da (Renaut, s. 28 ve devamı) hukuk sorunu Kant'ta bu sentezin olası yeri gibi ortaya çıkar. Hukuk hem özgürlüğe hem de doğaya katılır ama ne birinin ne de ötekinin içinde erir çünkü ahlaktan farklıdır ve "üretilen bir şeydir". Doğa ve özgürlük etkinliklerine denk düşen devletler hukuku tarih deneyimi adına reddedilemeyen kozmopolitizmle sonsuz yakınlaşma, "yaklaşık değerlendirme", "amaç" olan asemptotik bir "geçiş" durumundadır. Siyasal antropoloji devletler hukukunu yüceltmek amacıyla kritisizmi destekler. İnsanların doğal kötülüğü, zorunluluğu bir hukuk kriteri gibi canlandırmıştır, dolayısıyla devletsiz hukuk yoktur; oysa halklar bireylerden daha kötüdür; dolayısıyla belirsiz bir alana yayılan yüce bir iktidarın ve kozmopolitik hukukun oluşması devletler arasındaki meşru ilişkilerin kurulması için (bu alanda sadece irade güvenilir hiçbir şey üretemez) gerekli bir koşuldur.

Hegel'de uluslararası hukukun tarihin amacı bağlamında bir rol oynayabileceği sanılabilirdi: ulusal hukuk ve devletin diyalektik determinasyon yoluyla bireşimci bir dönemde aşılabilecekleri beklenebilirdi. "Uluslararası hukuk" konusu *Hukuk Felsefesinin Temelleri* yapısı içinde, hukukun üçüncü döneminde, "nesnel ahlak"ta ve nesnel ahlakın üçünü döneminde, "iç siyaset hukuku" ve "evrensel tarih" arasında yer alsa da durum böyle değildir. Uluslararası hukukla ilgili gelişmeler merkezileşmiştir ve "dışarıya doğru egemenlik" i güçlendiren alanı genişletirler. Devletlerin dış yaşamının karakteristikleri olarak bağımsızlık ve egemenlik referansı, "kişiliği" de öteki devletler tarafından tanınmasına bağlı olan devletin "bireyselliği" ile yansır (*a.g.y.*, s. 322). Devlet, bireysellik olarak, zorunlu olarak öteki devletlerle ilişkiye girer (yardım ya da çatışma) ve farklılığını dışarıya doğru çevirir. Devletin egemenliği öteki devletlerden dışlanma ilişkisidir ve birey olarak devletin negatif bir birliği vardır. Sözleşme devletlerarası ilişkilerin ayrıcalıklı bir biçimi şeklinde ortaya çıkar ve *pacta sunt servanda* halkların hukukunun "temeli"idir (*a.g.y.*, 333). Ama Hegel'e göre pozitif uluslararası hukuk yoktur. Savaş çözümlemesinde görülür bu: tarihte mutlak kötülük de |...| basit bir olasılık da (*a.g.y.*, 324) aklın kurnazlığının hizmetinde bir rol oynamaz ve bunun "hukuksal olmayan" ve "devletler hukukuna uygun" bir durum olduğu söylenmiştir (*a.g.y.*, 338). Uluslararası hukukun kendinde ve kendisi için içeriği "olması gereken varlık biçimidir çünkü gerçekleşmesi çeşitli egemenlerin iradelerine bağlıdır" (*a.g.y.*, 330). "Özerk iyi niyet" ifadesi uluslararası hukukun doğasını kuşkulu kılan tek ifade değildir çünkü sözleşmenin buradaki rolü Hegelci diyalektikte hukukun ilk dönemine, "soyut hukuk" dönemine gönderme yapar. Nihayet *pacta sund servanda* bildirisinden sonra Hegel kesip atar: bu ifade olması gereken bir varlıktır ve devletler doğal durumdadır. Devletler arasındaki ilişkiler olasılıklarla donmuştur, iradelerin anlaşması hukuku oluşturamaz,

pacta sunt servanda kendinde ve kendi için bir uluslararası hukuku sağlayamaz, yargıç yoktur ve Kant'ın düşündüğü devletler birliği bu temel boşlukları dolduramaz (*a.g.y.*, 333). "Yargıç yoktur": Pufendorf, Locke ve Kant'ın temasını buluyoruz gene. Egemenlikle çelişkili bulunan bir üst kurumun yokluğu durumunda her devlet kendi hukukunun tek yorumcusudur; öznel kimliklerinin farklılığı içinde devletlerin olumsuzlaması anlamında bir dünya devletinin oluşumu dışında ne düşünülebilir? Hegel reddediyor bunu çünkü ona göre hukuk felsefesi diyalektiği terimi hukuksal bir tanım içinde değil evrensel tarih içinde (dünya mahkemesi) yer alır: devlet diyalektik olarak "aşılır" değildir. Uluslararası ilişkilere Efendi ve Köle diyalektiği damgasını vuran Kojève eşiği aşar (*Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, 1981, s. 374 ve devamı). Böylece kozmopolitizm yanlıları ve karşıtları birleşirler: hukukun ve devletin özdeşleştirilmesi uluslararası hukukun tasarlanmasını engeller.

Uluslararası hukuk konusunda felsefi araştırmalar Hegel'le birlikte bitmemiştir tabii ki. XX. yüzyıl devletler hukuku öğretisine büyük katkılar sağlamıştır ve bu katkıların hukuk ve devlet anlayışına odaklanmış yoğunlaşmış siyaset felsefesi tartışmalarını yoğunlaştırdığını kanıtlamak zor değildir. Bu bağlamda Duguit'nin esinlediği sosyolojik okul ve Esmein'in esinlediği anayasacı okul akla geliyor. Yeni Kantçı öncüllerin izindeki Kelsen'in epistemolojisi bile hukuku ahlaktan ve öteki insan disiplinlerinden ayırır ve bunu sadece saf hukuk biliminin soğuk sesinin felsefi bir tercihe denk düştüğünü anlatmak amacıyla yapar: saf hukuk teorisi ve demokratik idealin doğrudan yansımaları olarak ortaya çıktığı rölativizm ve tolerans. Kelsen ve ardıllarında (Verdross, Kunz) hukuk ve devlet ayrımı (Kelsen, *Law and Peace in International Relations*, Harvard Univ. Press, 1948, s. 70 ve devamı) ve temel varsayımsal norm (*pacta sunt servanda*) iç düzen ve uluslararası düzen arasında sorunsal bir geçiş yolu sunarlar ve bu durum bir yandan uluslararası hukukun pozitifliğini ifade ederken bir yandan da onun, belirsizlik yaratabilecek terimlerle "ilkel" karakterinin altını çizer.

Daha önceki panaroma, düş kırıcı da olsa siyaset felsefesi tarihinin devletler hukuku konusunda aktardığı sorunlardan bazılarını ortaya çıkarır: doğal durum ve uluslararası ilişkiler arasındaki benzerlik sınırlarını gösteren rasyonalizm ve pragmatizmin birbirine eklenmesi (R. Aron'un *Paix et guerre*'i çağdaş anlatımıdır bunun); uluslararası hukuku siyaset felsefesinin ve hukukun deneme alanı yapan devletin aşılmaz karakteri; anarşiyi dışarı doğru atan merkezkaç bir tarihle iç düzeni dış kaos antimodeli üstüne kuran bir merkecil mantık arasındaki karşıtlık. Bugün Birleşmiş Milletler, Avrupa, federalizm, ulusçuluk ve otodeterminasyonun rolünden çok söz edilmektedir ama devletler hukuku düşüncesi sanki teorisi Devlet teorisini tehdit ediyormuş gibi, tuhaf bir biçimde bloke olmuş gibidir. İşler o şekilde olup bitmektedir ki sanki devlete göre felsefe geçmişi, çürütülmez varlığına dayanarak güçlü bir biçimde yorumlamaktadır ama dışa dönük bir bakış riskiyle kozmopolitik ütopya ve cangıl yasası arasında gidip gelmekten başka bir şey yapamazdı. Oysa devletlerin biçimlendirdiği şekliyle uluslararası hukuk tarih içinde *yer alır* ve siyaset felsefesinin çanı çalmamaktadır. Tersine, uluslararası hukuk deneyimiyle oluşan bir düşünce siyaset felsefesine bağlıdır, tıpkı kavramsallaştırmasının karşılaştığı zorlukların da ondan gelmesi gibi...

► ARON R., *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962. - CARRINO A., *L'Ordine delle norme. Politica e diritto in Hans Kelsen*, Naples, Ed. scientifiche italiane, 1990. - DUFOUR A., "Jusnaturalisme et conscience historique. La pensée politique de Pufendorf", *Cahiers de philosophie politique et juridique*, no. 11, *Des théories du droit naturel*, 1987, s. 102-125. - GOLDSCHMIDT V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, 2. baskı, Paris, Vrin, 1983. - HAGGENMACHER P., *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Cenevre, PUF, 1983. - LA PRADELLE A. DE, *Maîtres et doctrines du droit des gens*, 2. baskı, Paris, Ed. internationales, 1950. - PILLET A. dir., *Les Fondateurs du droit international*, Paris, Giard & Brière, 1904. - RENAUT A., *Le Système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986. - RENOUX-ZAGAMÉ M.-F., "La disparition du droit des gens classique", *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique*, no. 4, 1987, s. 23-53. - RUYSSEN T., *Les Sources doctrinales de l'internationalisme*, 3 c., Paris, PUF, 1954, 1958, 1961. - SENN F., *De la justice et du droit. Explication de la définition traditionnelle de la justice*, Paris, Sirey, 1927. - WHEATON H., *Histoire des progrès du droit des gens*, 2 c., 4. baskı,

Leipzig, Brockhaus, 1865. - Kol.: *Archives de philosophie du droit*, c. 32, *Le Droit international*, 1987.

Denis ALLAND
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Aquinolu Tommaso; Aydınlanma; Bodin; Egemenlik; Grotius; Hegel; Hobbes; Hukuk; Kant; Kölelik; Locke; Modern Stoacılık; Pufendorf; Rousseau; Savaş ve Barış; Spinoza; Tüzel Olguculuk; Wolff.*

DİL

Anglosakson felsefe geleneğinin ünlü "dilsel dönemecinin", ortaya çıktığı coğrafi bölgede siyaset felsefesini etkilememesi şaşırtıcı olurdu. Çünkü, sözkonusu felsefe geleneği Wittgenstein, Austin devrimlerinden sonra dil felsefesini "temel felsefe" alanında konumlandırabilme çabasıyla tanımıyordu. Bu etkileyiş ahlak ve siyaset soruları incelenirken neden analitik ve postanalitik felsefenin yeğlendiğini açıklayabilir. Putnam, Dummett, Dennet, Goodman ya da Rorty'nin (R. Ogien, "A la recherche des vérités éthiques," *Revue internationale de philosophie*, 1992, no. 183, s. 458 ve devamı) ele aldıkları "usçul nazi" sorunsalı çerçevesinde gerçekleştirilen tartışmalar söz konusu tercihin somut örneğidir. Yine de böyle bir etkinin "kıta geleneği" çerçevesinde, sıklıkla söz edilen sistematik özelliği sergilediği söylenebilir. "Siyaset felsefesine dönüş" dil felsefesinin de gelişimine katkıda bulunur. "İletişimsel" ya da "dialojik" örnekçelerin incelenmesi bu görüşün ne denli doğru olduğunu kanıtlamaktadır. Bu etki özellikle Habermas ve Apel'i izleyen Fransa'da, Devriminin ikiyüzüncü yıldönümünün ve gurur kaynağı Aydınlanma felsefecilerinin eserlerinin bir kez daha kutlanacağı bir dönemde duyumsanır. Fransa'da zorunlu olarak dil üzerine geliştirilen çağdaş düşüncenin modern usu, buna bağlı olarak da bireyin egemenliğini ne denli tehlikeye attığı soruları gündemdedir. Demokratik kurumların özü de işte bu kavramlar çerçevesinde eklemlenir.

Dile ilişkin "yorumbilimsel" ve "edimbilimsel" [pragmatik] bakış açılarının önemli katkıları herkesçe bilinmektedir. "Kuşku" Modernlerin usçuluğu karşısında büyük bir utku elde etmiştir. Bu utkuda Nietzschecilik, Freudculuk, Marksçılık ya da yapısalcılığın üstesinden geldiği sorunların da yeri yadsınamaz. Ancak bu durumun iki tür sakıncası vardır: Bir yandan "hukuk devleti" özlemi çeken ve insancıl isteklerinin içkin evrensel yasallığına inanmış "Batı Toplumu" vatandaşı 1789'dan beri bilinen demokratik usun tarihsel ve coğrafi olarak konumlanmış usdışı bir önyargı olduğunu öğrenir; öte yandan, eleştirel etkinliklerini siyaset felsefesine odaklamış felsefeci umutsuz bir biçimde gerektiğinde yönetenin pozitif ve olumsal düzenini eleştirmesine olanak tanıyan bir yargı merciinden yoksun kalmıştır. Görüldüğü gibi burada hem demokratik sistemin uygulama düzeninde temellenme sorusu hem de siyaset felsefesinin - ya da salt felsefenin- varoluş koşulu sorusu söz konusudur. Çağdaş dil felsefesi us krizini doruk noktasına ulaştırmıştır. Bu durum da, yukarıdaki soruların spekülatif düzen çerçevesinde irdelenmesine yol açmıştır. Günümüzde siyaset felsefesinin özgünlüğü her şeyden önce modern usu yeniden düzenlemeye çalışmasından kaynaklanır. Siyaset felsefesi dil mantığında usun yeri olduğunu açıklamaya çalışır - en azından böyle olduğunu ileri sürer-. Modernlerin öznelci ve monolojik mantığına karşı öznelerarası ve dialojik mantığı önerir. Dil felsefesinin bu örnekçesinde bir toplumsallıkta yer alan bireylerarası dilsel etkileşim sözkonusudur.

Usu yeniden düzenleme çabasının sonuçlarının ötesinde bu felsefenin uslamsal stratejisini iki sava dayandırdığı gözlemlenir: Bir yandan Modernler, çağdaş yorumbilimsel ve edimbilimsel akımların monolojik niteliği nedeniyle haklı olarak yadsıdığı açıklayıcı ya da örtük dil anlayışı; öte yandan diyalojik bir usla çevrili dil. Ancak bu özelliği ile benimsenen dil, her tür iletişimde, dolayısıyla da insanın derin ve söylemsel doğasına bağlı siyasal toplulukta anlamlandırmayı olanaklı kılar. Oysa Fransa'da felsefe tarihi ve anlam kuramı alanlarında yapılan araştırmaların önemli bir bölümü bu sorulara ilişkin tartışmaları besler. Bunlar incelendiğinde, siyaset felsefesinin, "Eskilerle" "Modernler" arasında niteliği pek belirgin olmasa da tartışmalarda karşıtlık oluşturduğu anlaşılır. Kuşkusuz, dil kuramının belirlediği bakış açısı kuşkuculukla mantıkçılık arasındaki karşıtlığı daha belirgin kılmakta. Bu da dile ilişkin düşüncelerin siyasal

düşüncenin temel yönelimlerini nasıl etkileyebileceğini ortaya koyar.

Çağdaş siyasal düşüncenin söylemsel mantığın usçuluğuna çağrısı

H. G. Gadamer ya da M. Frank'ın (*L'Ultime raison du sujet*, Actes Sud, 1988) geliştirdiği Heidegger'ci yorumbilimsel bakış açısının söylemsel usa indirdiği kesin darbe ve bunun Modernlerin siyasal projesini nasıl engelleyebildiği bilinmekte. Her tür anlama ediminin buna bağlı olarak da sözcelerin gerçekleştirdiği anlamlandırmaların yaratıcı bir yorumlama-çeviri edimiyle özdeş olduğunu ileri süren sav evrensel us düşüncesiyle bağdaşmaz. Çünkü, iletişim yönetiminin dilbilgisinin açık seçik kurallarıyla belirginleşen nesnel ve aşkın dil mantığıyla gerçekleşmesine engel olur. Kuşkusuz, yorumbilim "doğru" ya da "gerçek" olarak nitelendirilebilecek anlama ulaşabilmenin kaygısını taşır. Ancak, sunabildiği tek garantiyi sağlayan dilsel us değil, yorumların düzenini özel bir çizgiye yönlendiren yorumbilimsel geleneğin yetkesidir. Bu yönelim anlamanın çevrimsel işleyişinde vazgeçilmez olan önyargıları da saptar. Demek ki, konuşucuların iletişim kurabilmelerini ve karşılıklı anlaşmalarını sağlayan özel iletişimin yorumbilimsel kurumsal kaynaklarıdır.

Yetke, gelenek, önyargı kavramlarının yenilenmesiyle bu yorumbilimsel bakış açısı Aufklärung düşmanı Eskilerin ve Romantiklerin siyasal evrenine gönderme yapar. Bu bakış açısının siyasal düşünce alanında ortaya attığı sorun şudur: bu bakış açısı ideolojik olarak benimsenemez çünkü çağdaş hukuk devleti temelinin göz ardı edilmesine yol açar, ancak konumlandığı anlam kuramının dışında da kalamaz. Bunun nedeni bireyin çağdaş felsefesine yönelttiği eleştirinin ayırıcı niteliğidir. Burada Aydınlanma dönemi felsefecilerinin evrensel ve usçu amacını göz önünde bulundurmak gerekir. Kimi "iyi" Modernlerin "yapıcı" tutumları bu erekle örtüşür. Böylelikle Modernlerin demokratik ve usçul ideallerini diyalojik ve bireylerarası bir dil anlayışıyla uzlaştırmanın olanaksız olmadığı da anlaşılır. Bir başka deyişle, önceden düzenlenmiş bir bilinçle bağımsız olmayan bireyin başkalarıyla birlikte gerçekleştirdiği söz edimlerinde özerkliğini benimsemek gerekir.

Ancak, kuşkusuz, K. O. Apel ve J. Habermas'ın "tartışma etiği" kuramlarında söz edimlerinin dialojik olarak geçerli olabilmeleri için uymak zorunda olduğu koşullar belirlenmiştir. Anlaşmaya yönelik her bireysel sözün evrensel söylemsel usçuluğu yakalamak için bu koşullara uyması zorunludur. Bu "iletişimsel etkileyim" kuramlarında yer alan ve Austin'nin edimbilimsel felsefesinden kaynaklanan "söz edimi" kavramının önemini vurgulamak gerekir. Çünkü, tartışma etiği bu kavramdan yola çıkarak bilimsel donanımdan farklı eylem evrenine özgü bir usçuluğun varlığını ortaya koyar. Aslında bu tür usçuluk *sözcelem* edimlerinin mantığı biçiminde oluşur. Bunların denetimi sözcelerin mantığına özgü doğruluk-yanlışlık terimleriyle gerçekleşmez. Austin'nin edimbiliminin belirgin özelliği her sözcelem ediminin metnin dışında da yer alan anlamlar içerdiği düşüncesidir (metin sadece dilsel anlamı ortaya çıkarır). Bunlar, konuşucunun dinleyicisi karşısındaki niyetiyle bağlantılıdır. Bu anlam ya da "söz gücü" ancak dinleyicinin niyeti anladığı durumlarda somutlaşır. Bu gerçekleşmezse konuşucunun sözü dinleyicinin bir "edimiyle" sonuçlanamaz. Söz konusu etkileyen anlam savı doğruluk ölçütüyle denetlenemez, ve bir anlamda "kuşku" felsefesini dile getirir. Bunun nedeni, bu felsefenin Kant'ın benimsediği olay yargısı ile değer yargısı arasındaki ayrıma karşı çıkmasıdır. Austin, "gerçekleştirici"lerle "betimleyiciler" arasındaki ayrıma karşı çıkar. Ancak, asıl kaçınılması gereken anlama ulaşabilmek için sözcelerin metniyle sınırlı kalmaktır: anlamsal yetkinliğe ancak edimsel ve dildışı boyutun göz önünde bulundurulmasıyla ulaşılabilir.

Bu koşullarda, konuşucunun niyetini anlamak için salt sözlere güvenmeyi olanaksız kılan, söylemsel usçuluk düşüncesine karşı olan Austin'nin edimbilim anlayışına başvurmak çelişkili gözükmekte; çünkü orada tartışma etiğinin hedeflediği iletişimsel us yer almamakta. Ancak, tartışma etiğinin benimsediği edimbilim Austin'inki gibi deneyci değildir, tersine "biçimsel" ya da ideal bir nitelik taşır, bir başka deyişle bağlamından koparılmıştır. Söylemsel karşılıklı aktarımların somut gerçekliğini gözden kaçırmamaya özen gösteren Habermas'a göre anlamın mantıksal zorunlukta konumlanması modern siyasetin temel özelliğinin göz ardı edilmesine yol açar. İletişim etiği sadece "anlaşmaya

yönelik" diyalojik anlamı ele alsa da, anlaşma isteğinin belirimi bu anlaşmayı yadsıma ifadesine olanak bulunmadığı durumlarda düşünülemez bile. Oysa anlamsız söylem çılgınlığını seçmek hiçbir şey söylememek değildir, tersine, son derece anlaşılabilir biçimde mantıksal olarak tartışılamayan kurala uymama isteğini dile getirmektir. İstencin söylemsel usu reddetmesi bu edimin gücünü dile getirmesine engel olmaz, çünkü bu güç, bireye, özgürlüğünü söyleme taşıma güvencesi verir.

Yöntembilimsel mantık ve modernlerin dil kuramı

Gadamer'in yorumbilimin her tür anlama edimine uygulanabilmesi, bir başka deyişle her tür söyleme uygulanabilmesi yönteminin teolojik kökenini unutturmamalıdır. İncil'deki yorum örnekçesi özel bir dilin anlaşılmasını hedefler. Bu dil, *önsel olarak* mükemmel ve idealdir, çünkü söz konusu olan kutsal bir konuşucunun sözüdür. Oysa bu ideal sözün özelliği gerçekleştirici ve kurucu bir çelişki tarafından tümüyle çalışılmış olması ve Tanrı çılgınlığı biçiminde ortaya çıkmasıdır. Bu söylemin anlamı çağdaş tartışma etiğinin önerdiği söylemsel usçuluğa karşı geldiği oranda belirginleşir. Bu Tanrı söylemi yazarının kutsal niteliğini ortaya çıkarır, başka bir anlatımla, doğaüstü özelliğini belirtir. Bunu gerçekleştirirken doğal bir yol izler: insan dilinin duyumsanan, süremsel olarak konumlanan yolu. Bu aslında gösterge evrenidir. Kutsal olduğunu söylemek için bu söz doğallaşmaya razı gelir: *Böylelikle sözcelem edimi sözcenin metninde söylencenin tersini söyler. Buradaki amaç metni iletişim boyutuna taşımaktır. Tanrı düşüncesinin yadsınmasıyla ortaya çıkan tanrısal özanlatım öte yandan gücün değişimiyle sürerlilik kazanır.* Burada başka bir tür egemenlik ortaya çıkar: yönetme isteğinin *yasama* gücünü dile getiren bir sözce yardımıyla ortaya çıkan bir yöneticinin bireyler üzerindeki siyasal egemenliğidir bu. (M. Buber, 1952). Adı geçen yasa belirleyici söz dinleyicinin benimsediği oranda anlam kazanır. Bir başka deyişle, bu sözün varlığı bir inanç edimiden kaynaklanır. Böyle bir edim İncil'in *okunması* ve *yorumlanması* ile gerçekleşir zaten. Yorumlama aslında metnin suskunluğunu aşan bir eylemdir. Yazılı metni yorumlayan okurun gerçek sözü mistik anlama ulaşabilir. Metinde görsel ya da çizimsel belirtkesi olmayan bu anlam her okuma ediminin sonunda yeni bir biçime bürünür. Sonsuza dek var olan sözün somutluğu ile yaşayan ruhu arasındaki çelişkiyi çözen de bu oluşturucu yorumlama edimidir. Bu çelişki yazının genelliği ile tinin tikelliği arasındaki çelişkidir (H. De Lubac, 1959). Demek ki, dil göstergeleriyle eklemlenen kutsal dilin anlaşılmasını sağlayan bu oluşturucu yorumlamadır.

Nominalist Dönem. Aziz Augustinus'dan Guillaume d'Ockham'a Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi büyük oranda *ad göstergesi* çevresinde odaklanmıştır. Bunun nedeni, Grek mantıkçılığından ve gerçekçiliğinden uzaklaşmaktı. Uzlaşımsal göstergenin utkusuna yol açan, doğanın bireyci algılanması ilkesine dayanan yadsınmaz *kuşkuculuk* olmuştur. Bu kuşkuculuk tuhaf bir biçimde sofistlerinkini andırır. Bu anlayış çerçevesinde doğa suskunluğunu aşamaz, anlamsal olarak boştur, çünkü kendisini oluşturan şeyler bireysel kendiliklerine ve indirgenemez tikelliklerine yöneliktir: bu şeyler birbirlerinin yerini dolduramaz, hiçbir şey kendisinden başka bir şeyi temsil edemez (P. Alféri, 1989). Şeylerin gizemli özelliklerini ortaya çıkarmaya olanak olmasa da, insan dili başka bir doğa diline aktarılamasa da nesneleri uzlaşımsal dil kavramlarında birleştirerek nesnelerin düzenini oluşturmaya her zaman olanak vardır (*poesis*). Söz konusu kavramlar ad göstergelerinin gösterilenleridir. Gerçeğe uysun ya da uymasın aynı dünya görüşünde uzlaşabilen konuşucular "önermeler" aracılığıyla şeyleri nitelendirebilirler. Dinleyen birey bunları alımladığında *edimsel etkililik* kanıtlanmış olur. Kurmaca bir evrenin sanatsal yaratımı her zaman bir dilsel toplulukta sağladığı yararla doğrulanır (I. Rosier, *La Parole comme acte*, Vrin, 1994). Ancak, insanın sadece kendi isteğiyle doğanınkine koşut bir düzen oluşturması olanaklıdır kuşkusuz. Kendisini yaratan doğa olduğuna göre insan haklı olarak onu *tanımaya* ve ona *egemen olmaya* çalışabilir. Böylece adcılık "bireyin egemenliği"ne dayanır. Bireyin "egemen" olmasının nedeni, her şeyden önce usunun yetersizlikleri yüzünden doğa düzenini çözümleyememesidir. "Egemenliği" çelişkili bir biçimde şu temel koyuta dayanır: insan bitimlidir ve gerçeğe ulaşmasını sağlayacak beceriden ya da yetiden yoksundur.

Adcı düşünür Locke için Modernite saltçılığın monarşik ve demokratik yönlerine indirgenemez. Ancak Locke'un liberalizmi bireysel usun ulaşamadığı ve doğal yasanın eklemlenişini ortaya koyan Devletin yorumsal sürecine dayanır. Bu tür bir liberalizmin, insanın kendi özdoğasını inceleyerek çalışma olguları üstüne değişmez bir hak çıkarsama yetisine dayanması bireysel kimliğinin izini etkilemiştir; böylelikle kendine egemen birey mitosuna ve kendi iradesiyle siyasal düzenden özel kesime taşımadan yalnızca kamu kesiminde kalması koşuluyla kabul edeceği yardımlara kadar her şeyin kurucu efendisine belirgin bir biçimde önemli bir yer verilmesi *Second Traité sur le gouvernement civil*'in [Fr. çev.] özünü oluşturmaz. Devlet, doğal yasanın doğru işleyişinin "ortak yargıcı" olarak yorumbilimsel eyleyendir, doğal yasanın anlaşılabilmesi için varlığı vazgeçilmezdir. Locke'a göre, insanın, doğa alanındaki Tanrı'ya benzer konumda olduğu ahlaksal alanda düşünceler, kendi arketiplerini oluşturur. Ancak, bilginin başkalarına aktarılması durumunda, bir başka deyişle kamusal iletişime sunulması söz konusu olduğunda bireylerarası anlaşma ereğinin ahlaksal gücü nesnelliği korumayı olanaklı kılacak denli yeterli değildir: *yorumsal çelişkiler* ancak toplumsal sözleşmenin yanıtıyla aşılabilir.

Hegel dönemi. Hegel düşüncesinde modern devlet kuşkusuz her şeyden önce bireyciliğin, adcılığın ve Aydınlanmacılığın kontraktüalizmlerinin yadsınmasıyla tanımlanır. Ancak bu, söz konusu düşüncenin eleştirisini usa düşman coşumculara da yöneltmesini engellemez. Oysa, felsefi usun Saltçılığın bilimi olarak belirlenmesi bu usun *dil ve gösterge* kuramına dayanan bir Tin felsefesinde ortaya çıktığını gösterebilmesinden kaynaklanır. Hegel Tin'i coşumcular gibi algılamaz: başka bir anlatımla, Hegel'e göre Tin duyumsanan dünyadan kopuk aşkın bir küreye gömülü değildir. Dile getirilemez bir saltlığın mistik ve yalnız deneyimini gerçekleştirmek için düşüncenin ve dilin ötesinde konumlanmış salt duygu gücü ve inancın usdışı yolu da bu küreye ulaşılmasını sağlayamaz. Buna karşın Hegel'de varlık biliminin oluşturumu gözlemlenir, ancak bu, bir içkinlik çerçevesinde gerçekleşir ve Tin'in duyumsanan dünyada cisimleşmesi düşüncesini dışlar: bitimli ve sonsoz birbirlerinin dışında değildir ama sonsuz bitimliliği ne denli kapsıyorsa bitimlinin de sonsuzda o denli yeri vardır. İnsan, uzlaşımsal göstergelerden oluşan dil aracılığıyla ya da kendi düşüncesini oluşturduğu süreçte saltlığa ulaşır. Dilin var olabilmesi için iletişim gereklidir. Bir başka deyişle, dilin önceden kurulmuş tikel bilinçler arasında tanınması gerekir. Bu da, somut, evrensel bir kendiliği oluşturan tek yoldur. Ancak, varlığın insan olarak var olmasını sağlayan, insanın da dil aracılığıyla varlığının bilincinde olmasına olanak tanıyan (J. Hyppolite, 1952), dil göstergesinin doğasıdır: gösterge, gösterilenin soyut kavramını somut gösterenin duyumsanan gereciyle birleştirir, böylece gösterge duyumsananın anlamını ortaya çıkarır. Duyumsanan ise kendi duyumsanabilirliğini reddettiği oranda anlam kazanır. Söz konusu oran göstergenin nedensizliği ile bağlantılıdır. Gösterenle gösterilen arasında hiçbir simgesel bağıntı bulgulanamaz (Ph. E., s. 380). Demek ki, anlamlandırma ereğinin yönlendirdiği duyumsanan, dil aracılığıyla özgün ve canlı bir biçim alır ve *Geist*'a (Tin) yer verdiğinde *kendini reddetme* sürecine ulaşır: Mutlak Tin gösterge ve dil aracılığıyla ortaya çıkar, çünkü, *Aufhebung* [var olanı aşarak reddetme] süreci Tin'in devinimleriyle gerçekleşir. Bu süreç insanın kendi çelişkisini anlamlandırma sürecidir (J. Derrida, 1985).

Sonuç olarak, herhangi bir siyasal doktrinin derin amaçlarını yeni sınıflandırma biçimleriyle değerlendirmek olanaklı gözükmekte. Bu da, söz konusu doktrinlerin us anlayışları ne olursa olsun, istenç, kusursuzluk, kapalılık ve hem gösterge evreninden oluşan anlamsal boyutu hem de söz edimlerinin oluşturduğu edimsel boyutuyla gerçekleşen insan dilinin çelişki mantığı karşısında tutumları ne olursa olsun, çağdaş dil felsefesine büyük bir yarar sağlar.

► AFÉRI P., *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Minuit, 1989. - AUSTIN J., *Quand dire c'est faire*, Fr. çev. G. Lane, Paris, Le Seuil, 1970. - BOUVERESSE J., *Herméneutique et linguistique*, Combas, L'Éclat, 1991. - BUBER M., *Moise*, Paris, PUF, 1952. - CASSIN B., "Du faux ou du mensonge à la fiction (de *pseudos à plasma)*", *Le Plaisir de parler*, Minuit, 1986, s. 3; *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995. - DERRIDA J., *De la Grammatologie*, Minuit, 1967; "Le Puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel", *Marges de la philo-*

sophie, Minuit, 1985, s. 79 ve devamı.- GADAMER H. G., *Vérité et Méthode*, Paris, Le Seuil, 1996., *La Philosophie herméneutique*, Fr. çev. J. Grondin, Paris, 1996. - GUSDORF G., *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.- HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Fr. çev. J. M. Ferrey, Paris, Fayard, 1987.- HEGEL G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Fr. çev. M. De Gandillac, Paris, Gallimard, 1970; *Phénoménologie de l'esprit*, Fr. çev. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.- HOBBES T., *Léviathan*, Fr. çev. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. - HYPPOLITE J., *Logique et existence*, Paris, PUF, 1952. - JACQUES F., *L'Espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF, 1985. - LOCKE J., *Essai concernant l'entendement humain*, Fr. çev. Coste, Paris, Vrin, 1972. - LUBAC H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris, Aubier, 1959. - RAYNAUD Ph. "Faire" et "connaître dans la philosophie politique moderne", *Théorie du droit et science*, Paris, PUF, 1994, s. 27 ve devamı.- RIALS S." Entre artificialisme et idolâtrie. Sur l'hésitation du constitutionnalisme", *Le Débat*, 1991, no. 64, s. 163 ve devamı. - RICOEUR P., *Le Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil; *Du texte à l'action*, Paris, Le Seuil, 1986. - ROUSSEAU J.-J. *Essai sur l'origine des langues*. - WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques* (yay. 1953).

Olivier CAYLA
Çev. Emel Ergun

➪ *Ahlak; Eskiler ve Yeniler; İletişim ve İntersübjektivite; İrade; Siyasal Adcılık; Sübjektivite; Us.*

DİN
Din ve modern demokrasi

Modern Batı kültüründe din ve siyaset arasındaki ilişkiler bağlamında felsefi problem bir Hıristiyanlık olgusu olan tarihsel çözümlemeden başlayarak kendini gösterir. Bu noktayı örneklendirmek amacıyla Fustel de Coulanges'ın *La Cité Antique* adlı yapıtına başvurmamız gerekiyor gene. 1864'de yayımlanan bu yapıt Yunanistan ve Roma'da siyasetin ve önce ailesel sonra siteye yayılmış bir kültün karşılıklı bağımlılığını sergiliyordu. Yazar bunları hiç kuşkusuz İsa'dan çok önce tanımıştır, "din, hukuk ve siyaset arasındaki ittifak hiç bu kadar sıkı olmamıştır". Ama "bu boşanma türü eski dinin ortadan kalkmasından kaynaklanıyordu". Toplum dinin dışına çıkıyordu çünkü insanlar inançlarını yitirmeye başlamışlardı artık. Yeni ve fetihçi bir din olan, ne özel ne de ulusal bir din olan ama bütün insanlığı davet eden ve yönetimi hiç ilgisi olmayacak şekilde dönüştüren Hıristiyanlığın toplumsal konumu ise çok farklıdır.

"Eski çağlarda din ve devlet birdi; her halk kendi tanrısına tapardı ve her tanrı halkını yönetirdi; insanlar ve sitenin tanrılarına karşı ödevler arasındaki ilişkiyi aynı yasa düzenlerdi. Din devleti yönetirdi ve yöneticileri kura ya da himayecilik yoluyla belirlerdi; devlet de vicdan alanına müdahale eder ve sitenin ritlerine ve kültlerine karşı her türlü saygısızlığı cezalandırırdı. İsa, bunun yerine imparatorluğunun bu dünyada olmadığını bildirdi. Dini yönetimden ayırdı. Din dünyevi olmadığından dünya işlerine olabildiğince az karışır."

Ama antitez basitleştirilmiş olsa da Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya veren ayırıcı Hıristiyan ilkesi varlığını sürdürür. Ama tarih bu ilkeyi geçerli kılmanın güçlüğünü göstermiştir. Her halükârda siyasal-dinsel birlik Constantinus'un Hıristiyan birliğiyle ve Ortaçağ Hıristiyanlıklarının daha sonraki çerçevesi içinde yeniden oluşturulmuştur. Bununla birlikte ruhani güç ve cismani güç arasındaki modern dünyanın miras aldığı ayrılık bu son bağlam içinde gelişir.

Auguste Comte Ortaçağ'ın oluşturduğu bu düzenli bölünmeden söz ederken şöyle tanımlar onu: "genel toplumsal örgütlenme teorisini mükemmel biçimde geliştirdiğinden olası insanlık tarihi boyunca ve herhangi bir rejim altında sürüp gitmesi gerekir". Düzenler ayrımı temasını yeniden ele alan öğrencisi Emile Littré'ye göre "ruhani düzenin amacı iki önemli ihtiyaca, entelektüel ve ahlaksal ihtiyaca cevap vermektir: bize ruhumuz için genel bir dünya anlayışı ve yüreğimiz için de bizi yönetecek olan bir ideal vermelidir."

Ama ne Auguste Comte ne Emile Littré, tersine köhnemiş kabul ettikleri dinsel bir iktidarı kabul etmezler. Gerçekten de XIX. yüzyıl yazarlarının özel bir ruhani iktidar konusundaki düşüncesi üç soru sorma zorunda bırakır bizi:

1) Siyasal iktidarı bağımsız ve yüce bir otoriteden yararlanan bir makamın emrine verirken ne adına bir ikilemi sürdürmek gerekir? 2) İnsan hakları hangi ölçüde sadece etik ya da hukuksal ya da hukuk üstü bir makamla değil dinsel bir makamla ilgili olmalıdır? 3) Dinsel bir

makamdan söz edildiğinde bu makam kaçınılmaz biçimde belli kuralları olan, örgütlenmelerinin toplumsal görünebilirliğinden saptanan dinlere mi gönderme yapar? Kısacası ruhani iktidar kaçınılmaz biçimde dinsel midir? Eğer öyleyse, tamamen varsayımsal biçimde kutsallık duygusunu, bir aşkınlık ilişkisini, ibadeti ve belli bir ritüel örgütlenmesini içermesi gereken "din" sözcüğünün anlamı nedir burada?

Bu problemleri ele alacağımız perspektif, ruhani bir otoritenin siyasal rolü üstüne felsefi sorgulama perspektifidir. Soruları metodolojik olarak saptamak ve düzenlemek için üç plana dağıtılabilir bu rol: ruhani bir topluluğun oluşması, siyasal iktidarın meşrulaştırılması, siyasetin rölativizasyonu ve eleştirisi. Bu üç boyutun basit bir biçimde dile getirilmesi dinin politik rolünden söz ederken dini kesinlikle basit, enstrümantal bir işleve indirgemeyi düşünmediğimizi gösterir. Tam tersine her halükârda Hıristiyan bir inanç çerçevesi içinde çalışıyoruz ve bu inanca göre siyaset insan varlığının tamamı olmadığı gibi insan varlığı kendisini siyaset içinde de tamamlamaz.

Perspektifimizi daha iyi belirlemek için şunu da söyleyelim ki gerekli terminolojik belirlemeler hakkını saklı tutarak, aynı zamanda "yeni dinsel hareketler"in (D. Hervieu-Léger, 1986) dikkate alınması hakkını da saklı tutarak sekülarizasyon olgusunu belirtiyoruz. Görüşlerimizi dolaysız biçimde yerine oturtur ve rölativize eder bu. Hıristiyan gelenekli ülkelerde laik devlet dinsel kurumlar karşısında bağımsızlığını kazanmıştır. Ve günümüzde ulusun çeşitli ruhani aileleri adı verilen kavramı harekete geçirerek, sorunlar aracılığıyla dolaylı bir rol almalarına rağmen bu dinsel kurumların artık siyasete doğrudan etki etme gibi bir hırsları yoktur. Sekülarizasyon kavramı ne kadar karmaşık olursa olsun, Peter Berger'e katılıyoruz ve sekülerleşmiş bir toplumun plüralist bir toplum olduğunu söylüyoruz; bu toplum içinde hiçbir dinsel ya da laik kurum ruhani iktidar tekeline talip olamaz. Oysa din ve siyaset ilişkilerinin İslam egemenliğindeki ülkelerde çok daha karmaşık problemler getirdiği ve İsrail'in çok özel bir konuma sahip olduğu bir gerçekse de modernite her yerde devletin laikleşmesinden yana bir tavır içinde olmuştur.

Ama sekülarize olmuş bir toplum aynı zamanda örgütlü bir toplumdur. Ve modern toplumda çok büyük bir din paradoksu vardır. Din, özü itibariyle, nihai amacına ulaştırdığı bireysel ve kolektif tüm insan yaşamını kuşatır: sözgelimi bir Hıristiyan için Kutsal Kitabın Tanrı'nın Krallığı adını verdiği bu yenilenmiş dünyada insanların kurtuluşu. Oysa modernite içinde dinin durumu toplumsal yaşamın, ekonomik, politik hatta kültürel sektörden ayrı bir özel sektörünü oluşturmaktır. Bizim din ve siyaset ilişkilerini ortaya koyma tavrımız toplumsal gerçeklerin kesinlikle eski ruhani ve cismani ayrımla eşdeğer olmayan acil bir dağılımını varsayar. Aynı problem, her zaman, üç biçim altında bulunur: din, toplum içindeki özel makam konumunu son anlamı dile getirme hırsıyla nasıl uzlaştıracaktır?

Siyasal topluluk ve din

Siyasal modernitenin bütünleyici parçası olan devlet laikliği din konusunda bir yeteneksizliğin ilanı gibi anlaşılabilir. Inançlara saygıyı gerekli kılar ama bu inançların özel görüşler alanı içinde yer alması gerekir. Fransa'da dinsel eski rejim devletinden laik devlete geçişin uzun ve acılı deneyimi yaşanmıştır. Bir kilisenin ayrıcalıklı konumundan vazgeçmeyi kabul etmesi zordur. Ve siyasal topluluğa kötülükleri düzeltebileceği gerçeğini söyleyebileceğine inandığından daha da zordur bu. Fransız Katolikliği 1789 Devrimi'nden beri yavaş yavaş laik bir toplumda yaşamayı öğrenmek zorunda kalmıştır; Protestanlık ve yahudilik de bu topluma daha spontan bir biçimde ama aynı zamanda azınlık karakterlerine bağlı olarak uyum sağlayabiliyordu.

Çatışmaların dinmesi ciddi sorunlara yol açar. Dinin özel yaşama ve bireysel fikirlere gönderme yapması, siyasal topluluk için, başka zamanlarda tinsel birliğini oluşturan paylaşılan dinsel inançların gerilemesi ya da dağılmasının temsil ettiği yitimi hissetmekten uzaklaştıramaz. Kısacası bir toplum ortak inançlardan uzak kalabilir mi? Ve bu sorunun yanıtı olumsuzsa eğer, topluma tinsel birliğini sadece din mi verebilir?

"Din" sözcüğü bu bağlamda karmaşık olduğundan ortak inançlar sorunsalı birçok problem arasında gidip gelir: ulusal konsensüs içinde oluşmuş dinlerin tarihsel rolü, modern topluma uyarlanmış yeni dinin gerekliliği ve olabilirliği

ya da yeni din ilişkileri. Dinin ortak inançların bulunduğu yerde olduğu mu söylenecektir? Bu son durumda inanç topluluğunun kendisinin dinsel bir karakteri vardır büyük olasılıkla. Böylelikle hem bilimin gelişmesine belli bir sadakat biçimi ve insanlığın maddi ve manevi problemlerini çözebilmek için ona bağlanan umut olarak "bir bilim dini"nden söz edilebilmiştir. Oysa bu bilimcilik umudu düş kırıklığına uğratmıştır: bilim-teknik (ya da teknobilim) kompleksi bizim modernitemizin temel unsurudur ama özellikle biyoloji düzeninde gelişmesi günümüzde bilimin çözemediği ve dine değilse bile hiç değilse etik düşünceye çağrı yapan insani sorunlar çıkarmaktadır. XIX. yüzyılın bilimsel ya da sahte-bilimsel ütopyasının gözden düşmesi bir olgudur ama getirdiği boşluk kimi zaman "dinin dönüşü" olarak adlandırılan en irrasyonel biçimleri cesaretlendirir.

Toplumun genel gelişmesine rağmen Tocqueville'in düşüncesi önemli bir referans olma özelliğini korur. Soruşturmasının başında bir olgu saptar: "Din adamları özgürlüğe saldırırlar ve özgürlük dostları da dinlere saldırırlar." Ama Fransa'da özel tarihsel koşullara bağlı olarak durum bu olsa da bu boşanma hiçbir biçimde olayların niteliği üstüne oturmuş değildir. Yüzünü Amerika'ya çeviren Tocqueville, orada, tersine yararlı, özgürlük, din, demokrasi ve Hıristiyanlık ittifakını bulur. Geçici olduğunu umut ettiği bir başarıyla başarısızlığı yüz yüze getiren Tocqueville, şans eseri koşulların eşitliğine doğru yönelmiş bir tarih içinde ve temeli özgürlük olan siyasal bir topluluk içinde dinin rolünü tanımladığında ilkeler alanına ulaşır. Bu özgürlük belirsiz bir tartışma içerir. "Tehlikeli içgüdüler"ine teslim edilmiş demokrasi bireycilik yoluyla despotizme götürme tehlikesi taşıyabilir. Dolayısıyla toplumun kendisine din tarafından sağlanacak olan bir istikrar unsuruna ihtiyacı vardır.

Ama dinin, Tocqueville'in ona verdiği koruyucu rolü oynayabilmesi için büyük olasılıkla, en azından üç koşulu yerine getirmesi gerekir. 1) ruhlara güçlü bir biçimde kök salmalıdır (dolayısıyla geleneksel bir karakteri olması gerekir); 2) tartışılmaz gerçeklerden oluşan istikrarlı bir bütün olması gerekir ve bu dinsel öğretinin kendi içinde temel dogmalar payına sahip olmasını ve tartışmaya açık kalan şeylerle ilgili bir payı olmasını gerekli kılar; 3) dinin siyaset üstünde, gelenekler yoluyla ve dolaylı yoldan etkin olması gerekir.

Üçüncü koşul her halükârda vazgeçilmezdir. Din gelenekler üstünde vicdanları biçimlendirerek etkili olmalıdır ama istikrar unsuru olma rolünü sadece siyasal dünyanın ve ideolojik mücadelelerinin dışında kaldığı ölçüde oynar. Bu durum dini yönlendirme bağlamında hem klerikalizmi hem devlet iddiasını dışlar. Öteki iki koşul Tocqueville'in inanç gereksinimi konusunda güçlü düşünceleriyle ilgilidir. Hiçbir insan başkasının inançlarıyla ilgili kesinliklerin dışında kalamaz. Ve hem bireylere hem topluma gerekli olan temel inançları sağlamak dine düşer. Ama bu durumda şunu belirtmek gerekir ki Tocqueville tarafından tanımlanmış haliyle dinin toplumsal yararı bir yandan mevcut karakterine, bir yandan da inançlarının ve dogmalarının katılığına bağlıdır.

Dolayısıyla inanan bireyleri kısıtlı ve tartışmalı olan bir dinin Tocqueville'in sistemli sosyal beklentisini hâlâ karşılayıp karşılayamayacağı sorgulanabilir. Ya da bunu yapabilirse eğer, bir ulusun kültürel mirasına aidiyetiyle yapabilir: güncel inanç ve pratikten çok yüce bir gelenek olarak. Oysa dinsel miras için kültürel çıkar ve dinsel dünyanın en tutucu eğilimleri arasında her çeşit ittifak oluşabilir. En önemli sorun modernite yi ve dilin ve dinsel ritlerinin iç yenilenmesi gerekliliğini üstlenen yaşayan bir dinin sosyal etkisinin ne olduğunu bilmektir.

Dinsel bir gelişme bilinçli amaçlara, projelere denk düştüğünden bir dinin, kendi oluşumunu, bozulmadan, toplumla ilgili öngörülebilir sonuçlara göre nasıl ayarlayabileceği pek belli değildir kesinlikle. Sözgelimi Rousseau'nun düşündüğü şekilde uygar bir din dışında, dinlerin amacı toplumsal rollerini aşar. Ve bu durum dinin sosyopolitik statüsü konusunda düşünmeyi engellemez kesinlikle. Belki sadece dinsel akımların çeşitliliğine ve farklılığına tanık olduğumuz İslam dünyasında toplumların güncel durumu dinsel plüralizm ve aynı zamanda da onları eleştiren ya da onlara kayıtsız kalan dinlerin ve ideolojilerin yüz yüze gelmesidir. Bu koşullarda özel bir din, kendine özgü karizmasına göre bu alana katkıda bulunsa da ulusun manevi birliğinin güvencesi olamaz artık.

Kaldı ki problem gerçek anlamda bir alt üst

oluş geçirebilir. Ulusun manevi birliği karşısında devletin belli bir sorumluluğu olduğu kabul edilirse eğer laik devlet bu sorumluluğu nasıl yerine getirebilir? Uygar bir din örgütlemeye çalışarak mı yoksa dinsel tartışma özgürlüğünü destekleyerek mi? Spinoza kendi açısından, Kutsal Kitap'tan kesinlikle siteye yararlı bir "Katolik dini"nin birliğini çıkardığını iddia ediyordu ama aynı hareket aracılığıyla Hıristiyan dini kiliselerinin teolojik rekabetine karşı çıkıyordu. Bu Hıristiyan kiliseleri topluma ortak inançlar sağlamak şöyle dursun çatışma yaratıyorlardı öyle ki toplumsal barış, hükümdarın ayarladığı uygar bir dinin mezhepler üstünde kendini hissettirmesini gerekli kılıyordu.

Bugün uygar bir din düşüncesi nedir? Geleneklere saygı gösterilmesinde olduğu gibi vatan sevgisinde de bir kutsallık vardır. Ve cumhuriyetçi devlet dinsel simgeleri sahiplenmeye ve üstlenmiş olduğu ulusal birlik yararına yüceltme duygularını çekmeye her zaman elverişlidir ama bu aktarmalar ve gerçek bir uygar din arasındaki mesafe geniştir. Bununla birlikte Hinduculuğun bile fondamantalist baskılar gördüğü bir dönemde Spinoza'nın ortaya attığı problem ciddiyetini korumaktadır. Çağdaş dünyada dinsel alan çok güçlü ideolojik çatışmalar alanı olmaya devam etmektedir. Fanatizmler bu alanda gelişmektedir ve bu fanatizmlerin dinin hem bozulmasını hem de şiddetlenmesini nasıl temsil ettiklerini anlamak gerekir. Otantik dinin kapalı toplumların bu kapalılığını kırmaya ve kutsal ve insani evrenselliği harekete geçirmeye yönelik bir din olduğu doğruysa bir bozulmadan söz edilir. Dinin yöneldiği mutlak'ın, her zaman inançlarının içeriği ya da meşru kabul ettiği yaşam biçimlerinin yararına el koyabileceği tehlikesi doğruysa bir şiddetlenmeden söz edilir. Dinsel fondamantalizm siyasal toplumdan ya da karşı-toplum oluşumundan çekilmeyle uyuşabilir ama öte yandan siyasal alana egemen olmayı da deneyebilir ve işte o zaman da hiçbir başkalık ilkesini kabul etmeyerek fanatizm doğurur.

Demokrasi siyasal toplumun bu yönetim biçimine totaliter bir şiddet getiren dinsel fanatizme direnmesini gerekli kılar. Ama öte yandan bir de "laik dinler" fanatizmi de vardır ve bu fanatizm bir halk, ırk ya da dünya proletaryası dini getiren ve kendi diniyle karşıtlaşan dinlerle mücadele eden devletin kendisinin bir olgusu olabilir. Oysa dinin fanatizmin yeşerebileceği bir alan olduğu gerçekse, başka bir biçimde yaşanan ve anlaşılan dinin de siyasal iktidar karşısında önemli ve pozitif bir rol üstlendiği de gerçektir çünkü aynı hareket içinde onun ilkesini yüceltir ve uygulamasını değerlendirir.

İktidarın temeli dinsel midir?

Hıristiyanlık perspektifi içinde insanların başka insanların üstünde olduklarını iddia etmeleri ve onları yönetmeye kalkışmaları kendiliğinden oluşmamıştır. Tanrı otoritesi dışında hangi otorite hak etmiştir bu adı? Franz-J. Leenhardt Yeni Ahit'in siyasal teolojisi üstüne bir denemesinde *Hıristiyan devlete hizmet etmeli midir?* sorusunu sorar ve cevabını da verir: "Sadece insanların istedikleri otoritenin bu ilahi otoriteye katılması ölçüsünde gerçek bir otorite olarak kabul edilebilir." Aziz Paulus Romalılara Mektup'ta "Tanrı'dan gelen otoritenin dışında bir otorite olamaz" ilkesini getirir. Ve Hıristiyanların siyasal otorite karşısındaki ahlaksal görevini yönlendiren de bu ilkedir: "Temsilcilerinin şahsında devletten korkmak ve onu onurlandırmak gerekir; devletten korkmak gerekir çünkü kılıcı vardır ve Tanrı'dan gelen bir yargıyı uygular; onurlandırmak gerekir çünkü Tanrı'nın getirdiği hiyerarşik ilkeyi temsil eder. Korku güç karşısında uygun düşen duygu, onur Tanrı'nın yüceliği karşısında uygun düşen duygudur.

Genel olarak din, iktidar olgusunu, onu dünya düzeni içine alarak doğrular; bu düzenin kendisi mit ya da dogmanın sözünü ettiği doğaüstü gerçekliklerle güvence altına alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında tektanrıcılık neyi değiştirir? İlkenin biricikliğini ve gerçek aşkınlığını ortaya koyar. Aquinolu Tommaso'ya göre dünyanın düzeni yaratıkların birbirleriyle kurduğu ilişkidir ve bu yaratıkların tümü aynı zamanda ilk ve biricik ilke Yaratıcı Tanrı'yla ilişkilidirler. Siyasal düzen de, kendi düzeyinde bir çoğunluğun birliğini gerçekleştirir. Bu anlamda "bir halk için en iyi yönetim kaçınılmaz biçimde tek kişi yönetimidir". Ama monarşi her zaman zorbalığa dönüşme tehlikesini taşır, aynı şekilde aristokrasi oligarşi, demokrasi de demagoji tehlikesi taşır.

İlahi monarşi ve monarşik rejim arasındaki benzerlik, bir yönetim biçimi seçimi konusunda halkın özgürlüğünü ortadan kaldırmaz ve Aqu-

inolu Tommaso karma' bir rejimden yanadır. Ama benzerlik insanların yönetimi için model ve evrenin ilahi yönetiminin amaçları konusunda model empoze etme konusunda etkilidir. Böylece siyasal düzen insanın nihai misyonuna bağlanır; bu nihai amaç da insanların ve evrenin bütünsel varlığının nihai anlamıdır. Katolik teoloji ruhani ve cismani iktidar ilişkilerini bu nihai yöne göre kavrar. Her iki iktidar da kesinlikle farklıdır, her birinin kendi düzeni vardır ama amaçlar ilişkisi cismani iktidarın, doğrudan doğruya nihai amaçla düzenlenmiş ruhani iktidara bağımlılığını gerektirir. Bu en azından Hıristiyanlığın papalık düşüncesini esinleyen anlayıştır çünkü bir de imparatorluk fikri vardır ve bu fikre göre imparator, papaların yardımıyla yönettiği Hıristiyanlığın gerçek sorumlusudur.

Siyasal ilişkiler ve ideolojik doğrulamalar değişmiştir ama bu mücadeleler içinde bir ilke kalmıştır. İktidarın ilahi kökeni ona boyun eğenlerin dinsel itaatini oluşturur. Ama aynı zamanda da iktidar uygulamacıları açısından bu ilahi kökene özgü ödevlerin tanınmasını gerekli kılar. İmparator ya da kral huzuru sağlamak, inancı yaygınlaştırmak, adaleti yerine getirmek, Hıristiyan erdemlerini uygulamak zorundadır. Paylaşılan inanç çerçevesinde iktidarın kutsal kökeni ilkesi iktidarı elinde bulunduranlara ve uyruklarına insani yasaları aşan ve bu yasaların esinlenmek zorunda olduğu yasalara saygıyı empoze eder.

Tanrı'yı sadece insanların eseri olabilecek her türlü sorumluluktan kurtarır gibi gözüken bir egemenlik teorisi ürettiğine göre siyasal modernite çerçevesi içinde bu düzenlemelerin esprisi nerede bulunacaktır? 1848'de rahip Maret *Ere nouvelle*'deki yazılarında dini demokratik cumhuriyetten başka bir şey olmayan modern toplumla uzlaştırmaya çalışır. Tanrı hangi anlamda her türlü otoritenin temelidir? "İnsan doğasının ve toplumun yaratıcısı olan Tanrı bütün toplumların temel koşulu olan iktidarı ister. İktidar bu anlamda ve sadece bu anlamda kutsaldır." İnsanlar tanrısal temsil yoluyla iktidar uygulamaları gerçekleştirirler ama bu tanrısal temsil hiçbir özel iktidar biçimini kurumsallaştırmaz. Sivil ve siyasal yasa yapma hakkı "tüm sınıfların ve tüm bireylerin bütünlüğü" topluma, ulusa, halka aittir. Kilise "kutsal tac"ı cismani seçimden çıkmış halkın yöneticisinin başına koyar, tıpkı sadece Tanrı'ya bağlı olduğunu iddia ettiği hükümdarın başına koyduğu gibi...

Tanrı önünde bu eşitlik ilkesi Maret'yi bir siyasal kayıtsızlık sistemine götürebilirdi ve Hıristiyan teolojisi için her halükârda Tanrı'nın monarşik ve demokratik iktidar içinde (her iki sisteme de görevlerini hatırlatma sorumluluğuyla) tanınması olasılığını gerekli kılar. Ama Maret, toplumun iyiliğini düşünürken Tocqueville çizgisinde yer alır ve dinsel doğrulamanın, otoritenin "zayıf ve sallantıda olduğu" demokrasiler için özellikle önemli olduğunu gösterir. Maret, öte yandan da iktidarın kökeni ve sınırları üstüne teolojik teorilerin etkin olduğu düzlemden farklı bir düzleme oturarak, siyasal demokrasiyi desteklemek amacıyla "tüm insanların Tanrı'nın çocukları, kardeş, aynı krallığın mirasçıları olduğunu" söyleyen İncil'in esprisini anar. Ulusal egemenliği gerekli kılan siyasal özgürlük ve eşitliğin bu İncil esprisinin kurumsal yansımasından başka bir şey olmadığını belirtir.

Siyasetin rölativizasyonu ve eleştirisi

Dinler çağdaş toplumlarda bir rol oynamak için ortak tartışma alanındaki birlikteliğin empoze ettiği koşulları kabul etmek zorundadırlar. Böylelikle bunların her biri kültürel köklerinin özelliği ve onu kültürel köken alanından çıkmaya zorlayarak Hindistan'daki Hıristiyanlık ya da Fransa'daki Buddhacılık gibi farklı dünyalarda kültürsüzleştiren evrenselci amaç arasındaki gerilimi yeni bir biçimde tartışmaya aday olurlar. Böylece dinler rekabete girerler ama aynı zamanda da diyaloga girebilecekleri umulur. Aynı ülkede farklı dinlerin birlikte yaşamalarının gittikçe daha sık görülmeye başlaması aynı zamanda hem dine hem siyasete aynı soruyu sorar. Gerçekten de dinlerarası diyalog şansları varsa eğer bu şanslar laiklerin kabul edilmesiyle ilgilidir. Yakın zamanlardaki tartışmalar göstermiştir ki Fransa'da Yahudi ve Müslüman kimliklerinin ifadesi baskısı altında laiklik, kültürel ve dinsel kimliklerin farklılığını kabul etmek için tekbiçimleştirici geleneklerini aşma eğilimi içine girmiştir. Okul bir yana bırakılsa da, devletin laikliği özel entegrasyon biçimiyle bir çerçeve oluşturur böylece; bu çerçeve içinde, farklı dinlere mensup kimseler ve hiçbir dine mensup olmayan kimseler arasında alış verişler, yüz yüze gelmeler oluşabilir.

En azından bugünkü durum böyledir çünkü herkes kesinlikle kabul etmelidir ki Fransa gibi bir ulusun çeşitli olasılıkları yakın zamanda Marcel Gauchet tarafından gösterilen (1985) bir dinsel geçmişi vardır. İki tez ileri sürer: çağdaş toplum yapısal olarak dinden çıkmıştır, "dinden çıkma dini olan" Hıristiyanlık mevcut duruma götüren süreci başlatmıştır. Dinsel inanç Tanrı nezdinde ama aynı zamanda insani güçler nezdinde radikal bir sorgulama alanı açmıştır. Devlet otoritesi nasıl doğrulanırsa doğrulansın Musa'nın Tanrısı "sizi bu dünyadaki en yüce güçten kurtarabilir." Modernitenin belli başlı unsurları kehanet özgürlüğüyle bu şekilde oluşmuş dinsel ortamda oluşmuş, daha sonra da kendi yaşamlarını yaşamak için bu matristen kopmuşlardır.

Gauchet'nin kitabının ilginç yanlarından biri de insanda, ürünü bu uygarlığın bugünkü durumu olan dinsel ya da laik farklı mirasların iç içeliğini gösteren Batı uygarlığı tarihinin yeniden okunması isteği uyandırmasıdır. Ve bu iktidarın nasıl demokratik iktidarı monarşik kökenlerine indirgeyerek, her zaman ama çok daha gizli bir biçimde gerekli bir simgesel kurucu rolünü oynadığını gösterme tarzı çok aydınlatıcı bulunabilir. Buna karşılık, yapısal olarak dinden çıkmış bir toplum düşüncesi tartışılabilir: bu toplum aynı zamanda toplumsal bir güç olmadan kişisel bir yatırım olarak var olabilir mi?

Hiç kuşkusuz dinleri birbirinden ayırmak ve aralarındaki rekabeti dikkate almak gerekir ama aynı zamanda aynı dinin farklı biçimlerini de ayırt etmek gerekir. Troeltsch sosyolojisine baş vurulduğu takdirde kilise-tipi, tarikat-tipi ve mistik-tip global toplumda aynı varoluş biçimine sahip değildirler. Son tipin somut gerçeklikleri daha zor tanınır ama Jean Séguy'e göre mistik unsurun önemi radikal, dinsel bir içselleştirme olasılığını işaret etmesinden gelir. Ve buna Bergson'un tanıma konusunda öğrettiği şey eklenecektir: kahramanlar ve azizler olan bu büyük şahsiyetlerin çağrısının, insani hatta kozmik evrenselliğe açılmak için kapalı toplumların ve dinlerin sınırlarını aşmaya davet eden çağrının yarattığı eylem. Tarikat tipi de bireyi global toplumdan kesme eğilimindedir ama çoğu zaman bir karşı-toplum oluşturarak yapar bunu. Ve bu durum Hıristiyan tarikatları ve devrimci hareketler ya da dinsel ütopyalar ve laik ütopyalar arasında her türlü gizli anlaşmaya olanak verir. İdeal kilise tipine gelince, onun karakteristiği uzlaşmadır yani tartışarak anlaşmaya varma ve karşılıklı tavizler. Bu uzlaşma sayesinde kilise-tipi gerçeklikler toplumun hareketine, ona insanın ve dünyanın dinsel vizyonuna uygun bir anlam verebilmek için kesinlikle katıldıklarını iddia ederler.

Özellikle Hıristiyanlığa bağlı olarak oluşan Troeltsch tipolojisi yönelimlerinin iç farklılığını gösterir: öte dünyaya ve bu dünyaya doğru, insanların ortak durumunun paylaşılmasına doğru ve ayrı bir yaşamın saflığına doğru, çileci vazgeçişe doğru ve dünyanın kutsallaştırılmasına doğru. Din her zaman kişisel bir kurtuluş umudu olarak ya da tinsel bir gelişme olanakları belirterek az ya da çok radikal bir bireyselleştirme unsuru içerir. Ama din aynı zamanda da toplumsal bir boyut içerir ve bunun nedeni sadece kültün her zaman bir topluluk oluşturması değil, aynı zamanda da dinin adalet, barış, kardeşlik yönünde değiştirmeyi hedeflediği insanların birlikte varolmalarıyla ilgili olmasıdır. Dini şahsiyetlerden ve kurumlardan sadece dinin, güncel toplumsal ilişkiye sadece yüce, tarihsel bir miras olarak müdahale ettiğini kabul etmeleri beklenir. Toplumun bugünkü durumunu ve geleceğini ilgilendiren ve yönlendiren bir sözü duyurmaktan vazgeçmezler.

Ama bu dinsel söz onu doğrudan doğruya siyasal iktidara yönelerek rölativize etmez. Daha çok etik normların otorite etkinliğinin aşırılıklarına ya da zayıflıklarına karşı koyabilen ortak bilinç oluşumuna katılarak gerçekleştirebilir bunu. Bugün insan haklarına bağlanan paylaşılan kesinlik tipi Hıristiyan dininin ve modern rasyonalizmin çifte getirisini özetler. Ve bunların temellerinin farklı yorumlanmaları arasında bir gerilim olması önemsiz değildir. Çağdaş siyasi toplumda birlikte yaşama isteği ancak ötekinin, farklılıkların samimi biçimde kabullenilmesiyle gerçekleşebilir. Yaşamın genel anlayışları düzeyinde de böyledir durum. Bu, siyasal iktidar için, kendilerine genel tartışmaya katılma olanağı veren özgürlüğü dinlere bırakma kapasitesini gerekli kılar. Ve dinler için de mutlak bir adalete ve bu bağlamda, kendilerininki de dahil olmak üzere yapılabilecek tüm açıklamaları aşan gerçeğe başvurma kapasitesini gerekli kılar.

► BENICHOU P., *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977. - BERGER P., *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971. - GAUCHET M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. - HERVIEU-LÉGER D., *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Le Cerf, 1987. - LEFORT C., *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981. - LEENHARDT F.-J., *Le Chrétien doit-il servir l'État? Essai sur la théologie politique du Nouveau Testament*, Cenevre, Labor, 1939. - POULAT É., *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Le Cerf/Cujas, 1987. - SÉGUY J., *Christianisme et société. Introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch*, Paris, Le Cerf, 1980. - VALLIN P., *Histoire politique des chrétiens*, Paris, Nouvelle Cité, 1987. - Kol.: *Colloque sur le Dieu unique*, Paris, Buchet-Chastel, 1986.

Pierre COLIN
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Kilise; Liberalizm; Locke; Protestan Reformu; Teodişe.*

DİNSEL-SİYASAL SORUN
Ortaçağ'da Batı'da dinsel-siyasal sorun

Ortaçağ'da, Batı'da dinsel-siyasal sorunu ortaya atmak, Latin Avrupa siyasal düşüncesinin, gelişmesi sırasında, dinsel düşünceden kopup, özerklik kazanıp kazanmadığını, bunu başarıp başaramadığını ya da bağımsız olamayacak biçimde bunlardan kurtulamadığı gerçeğini sorgulamaktır. Ortaçağ siyasal düşüncesi üstünde aziz Augustinus kadar etkili olabilmiş bir başka düşünür yoktur. İmparatorluk monarşisinin teorik doğrulaması Konstantin Hıristiyanlığının en büyük temalarından biridir. Aziz Augustinus'u *De civitate-Dei* (413-426) adlı yapıtında ilgilendiren bu değildir; önemli olan iki gücün, dünyevi ve uhrevi gücün birlikte yaşama ilkesini güçlü bir biçimde ortaya atması ve böylelikle ikilem yüzyılları getirmiş olmasıdır. Oysa yeryüzü sitesi yurttaşın ve Hıristiyanın buluştukları yerdir. Her iki sitenin düzeni farklı mıdır? Yeryüzü sitesinin semavi siteden korkmasını gerektirecek bir şey yoktur, tam tersidir durum çünkü Hıristiyan yaşamını yönlendiren ilkeler "site yaşamının elde etmek istediklerini çok daha etkili biçimde gerekli kılmaktan başka bir şey yapmazlar". Hıristiyan site yasalarının en sadık gözlemcisidir kesinlikle çünkü onları siteninkilerden çok daha yüce amaçlara ulaşabilmek amacıyla izler sadece.

De civitate-Dei'nin temel konusu, erdemleriyle semavi dünyanın yolunu açan ve oluşmasını mümkün kılan Roma'nın himayeci karakterinin kanıtlanmasıdır. Tarihsel fresk, daha sonraki siyasal düşünceyi derinlemesine etkileyen önemli bir dinsel spekülasyonla zenginleşir: Tanrı aşkı için, adaletsiz de olsa sivil iktidara itaat etmek gerekir. Augustinus bu amaçla en önemli Paulusçu temalarından birini alır: on üçüncü havarinin milenyumdan önceki süre içinde böyle bir itaati öğütlediği Romalılar, XIII teması; bağlamı dışında yorumlanan böyle bir öğüt sadece iktidarlara itaat istediği için değil bu itaatin kökeninin tanrısal olduğunu söyleyerek onu doğruladığından Ortaçağ siyasal düşüncesinde bir sapma yapmıştır: "Her iktidar Tanrı tarafından oluşturulur", dolayısıyla itaat etmek gerekir ona. Temel ilke budur, iktidarın meşruiyetini güvence altına alan ve sürdüren bu otoritedir. Şunu da ekleyelim ki Ortaçağ siyasal düşüncesi özellikle bir iktidar düşüncesidir ve biz bu bağlamda dinsel-siyasal terimler hatta kilise-siyaset terimleri kullanacağız.

Siyasetin kökeninin kısmen dinbilime bağlı olduğunu aziz Paulus'un metni ve daha çok da kutsal metinler gösterir. Gerçekten de İsrail'deki krallık iktidarı öyküsünü biliriz hepimiz (I, Samuel, 10, 1: "Samuel bir yağ şişesi aldı eline ve şişedeki yağı Saul'ün kafasını döktü. Onu öptü ve şöyle dedi: Tanrı, mirasına sahip çıkman için yağ sürmedi mi kafana?"). İki simgesel figür, Levi ve kral figürü böyle bir sorunsalı özetlerler. Siyasal teolojinin tektanrıcılıkla birlikte doğduğu anlamına mı gelir bu? B. Plongeron'un anımsattığı gibi (*Théologie et politique au siècle des Lumières*, Paris, 1973) daha Cicero'nun dostu Varron döneminde üç tür teoloji vardır: "Şairlerin efsanevi teolojisi; filozofların öğrettiği doğal teoloji, halk içinde yaygın olan sivil ya da siyasal teoloji" (Rollin, *Histoire ancienne*, Paris, 1730, c. XXII, böl. III, yazar tarafından aktarılmıştır, *a.g.y., s. 7 ve 8*). Siyasal teoloji iki boyutlu bir söyleme göre anılır: tanrısal aşkınlık bo-

yutu, siyaset dünyasının başladığı Tanrı kelamının insan tarafından yorumlanması boyutu; bu iki boyutun iki kurumda temsil edildiği kabul edilir: kilise ve imparatorluk ve bu ikilikten çıkan tartışmalar.

Ortaçağ Avrupası'nda böyle bir sorunsal esasen cismani güç ve papa Gelasius'un, V. yüzyıldan başlayarak çelişkili ve çatışmalara yol açan karakterini formüle ettiği uhrevi güç arasında yavaş yavaş gerçekleşerek yer almıştır: "dünyayı belli başlı iki şey yönetir: papaların kutsal otoritesi ve krallık gücü" (J. Quillet, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Age*, 1971, *çeşitli yerlerinde*). Cismani güç, ruhani güç: ilişkilerinin tarihi, iki alan, *civitas Dei* ve *civitas terrena*, dinsel ve siyasal, öte dünya ve bu dünya alanlarını ayıran ve bir yandan da bunların sonsuz ayrılıkları içinde karşılıklı işbirliğini öngören Augustinusçu miras çizgisinde dinsel-siyasal sorunsalı ve bu sorunların çözümüne yönelik çeşitli çözümleri doğurmuştur. Ve sonuçta dinsel-siyasal sorunsalın belirsizliği ortaya çıkar: Aziz Augustinus'un *De civitate-Dei*'de pagan tanrıların Roma'yı kasıp kavuran iç savaşlar konusundaki çaresizliğini anarak belirttiği gibi Eskiler'de siyasal teoloji, *nomos*'a aitken, tanrılar kültü, kurban kültü ve törenler aracılığıyla kamusal alanı oluştururken ve sonuç olarak miras, meşru veraset ve kendisinin özdeşleşmesi amacıyla babalar dini, resmi bayram günleri ve *deum colere kata nomina*'yı temel unsurlar olarak kabul eden bir halkın (C. Schmitt, *Théologie politique*, Fr. çev., Paris, 1988, s. 115 ve devamı) kimliğine ve siyasal sürekliliğine girerken, bu metnin yazarıyla birlikte Hıristiyan dünyasının, inancı, bilinen bütün dinlerin aşılması durumuna getirerek ve aziz Paulus ve özellikle aziz Augustinus'un ön gördükleri gibi Hıristiyanın gerçek yaşamını öte dünyaya havale ederek, akılla tanımlanmış, bütünüyle din dışı bir dünya düzenini özgür bırakıp bırakmadığı sorgulanabilir. Bu açıdan bakıldığında kilise kavramının kendisi de hem siyasaldı, hem de devletle ilgilidir; kurumları ve yönetimi de aynı özellikleri taşır ve bu durum her iki örgütlenmenin de cismani ya da ruhani dünyalardan hangisine ait olduklarının belirlenmesini zorlaştırır.

Kilise düşünürleri, dinbilimciler, hukukçular, Aristosteles yorumcuları, Ortaçağ'da ruhani olanın hegemonyasını öne sürerken ve iki dünyayı birbirinden kesinlikle ayırmakla birlikte bu dünyadaki yaşamın örgütlenmesini öte dünya umutlarına bağlarken, Bizans da dahil olmak üzere, her yerde dinsel ve din dışı karmaşa ve düzensizliği sürerken, Ortaçağ Avrupa'sının biricik ve ayrıcalıklı olgusu Kilise ve Devlet ayrılığı ilkesini getiren öğreti yapısının yükselmesine katkıda bulunabilmek amacıyla taş üstüne taş koymuşlardır.

Genellikle sanıldığının tersine-ve bütün paradoks da burada yatar-kiliseye ve XIII. yüzyıldan başlayarak da gücüne saldıran, ne olduğu belli olmayan laik anlayış (*laos* halk demektir, Homeros'da askerler ve daha doğrusu piyade erleri, Matta ve Luca'da yahudi halkı, Resullerin işlerinde ise Hıristiyan halkı anlamına gelir) değildir; cismani güçlerin, iktidar alanlarının sınırlarını belirleyerek siyasal iktidarın özerklik taleplerine olanak veren siyasal teolojinin açtığı gedikten içeri doluştuklarını söylemek daha doğru olur. Bu muazzam teorik yapıyı biraz önce andığımız papa Gelasius'a borçluyuz; alanları ayıran odur; ardılları ve özellikle de papalık teokrasisi ideologları Gregorius VII, Innocentius III, özellikle Innocentius IV özerk bir siyasal iktidarın ortaya çıkmasını destekleyen tartışmaları başlatmışlardır. Burada hukuksal boyut önemlidir çünkü Kilise, XII. yüzyıldan başlayarak kendi hukukunu, kilise hukukunu oluşturmak amacıyla Roma hukukunu sahiplenmeyi bilmiştir; gerçekten de Ortaçağ'da ortaya çıkan terimler, *potestas, auctoritas, imperium, jurisdictio, jus gladii* vb. çeşitli siyasal kavramlar P. Fournier ve G. Le Bras'nın, dev yapıtları *Histoire des Collections canoniques en Occident*'da gösterdikleri gibi Roma hukukundan gelmiştir. Roma hukukunun gelişi sadece siyasal alanı çok aşan bir olgudur. Huguccio şöyle der: *Totius iuris canonici notitia est in pectore domini papae.* Ayrıca G. Le Bras'nın belirttiği gibi (*Institutions ecclésiastiques*, cilt I, *Les Prolégomènes*) "kilise hukuku devletin gücünün yeniden oluşmasına çok büyük katkı yapmıştır".

Bu açıdan bakıldığında güçlerin ikiliği dinsel-hukuksal bir buluştur; iki topluluğu olan sadece kral değildir, aynı zamanda ve özellikle "bütün arşivleri göğsünde barındıran, *omnia scrinia habet in pectore suo*" papadır. Daha sonra gelen bütün monarşiler, tam ve eksiksiz modelini Friedrich II'nin oluşturduğu imparatordan

başlayarak bu modeli taklit edeceklerdir: o kendisini *lex animata* olarak, papalık da *viva vox iuris*, halkın canlı sesi olarak niteleyecektir.

İktidarlar sorunsalı bütün anlamını bu bağlamda kazanmıştır: kilisenin işlevlerinin güçlü biçimde hiyerarşize olması, evrensel misyonu, papaz, laik ayrımı yapmış olması, birliğini ifade etmesi, sivil toplumun kendini bu özellikleriyle tanımasını ve kutsalla olan bağlarından kurtulmasını, özerklik talep etmesini sağlamış, insanların yönetimi için papalık örgütlenmesini ve merkezileşmiş işleyişini model almıştır. Böylece cismani güç, kendisini oluşturan modelle "hükümdarı öldürme suçu işlemiştir".

Teolojik düşünce ve kanıtsal yapıları benzer olan siyasal teoriler arasında sıkı ilişkiler bulunması olgusu özellikle E. Kantorowicz tarafından ünlü yapıtı *Les Deux Corps du roi*'da (yapıtın alt başlığı *Essai sur la théologie politique au Moyen age*'dır [Ortaçağ'da Siyasal Teoloji Üstüne Deneme]) geliştirilmiştir. Son derece derinlemesine saptadığı gibi siyasal teoloji siyasetin doğasının yorumu için temel bir unsurdur ve sık sık belirtildiği gibi neredeyse bütün modern devlet teolojisi kavramları sekülerleşmiş teolojik kavramlardır. Sözgelimi Hıristiyan toplumu, *respublica christiana*, teolojik düşünceye göre kilise olan *corpus mysticum*'un siyasal alana uyarlanmasıdır; H. de Lubac *Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age* (Paris 1949). Mistik toplumun başı İsa'dır ve sivil topluma uyarlandığında kişilik ve işlevine özgü *potestas*'la donanmış kral olmuştur ama iktidarının ilahi kökeni dolayısıyla kutsal boyutunu da korur.

E. Kantorowicz kraliyet gücü öğretisinin nasıl İsa öğretisinden alındığını göstermiştir; İsa'nın iki niteliği (Tanrı ve insan) analoji yoluyla *persona mixta* yani cismani ve ruhani gücü elinde tutan kişi olarak kralın şahsiyetini tanımladığına göre bir krallık teolojisi nasıl kraliyet İsa öğretisine dayandırılmıştır: "kralın gücü Tanrı'nın gücüdür (...) yaptığı her şeyi sadece insan olarak yapmaz ilahi bir lütufla İsa ve Tanrı olmuş biri gibi yapar" (*Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite*, III, 667, 35 ve devamı, Kantorowicz tarafından aktarılmıştır, *a.g.y.*, s. 51-79 ve özellikle III. Böl. s. 383, no. 8). İsa gibi kral da çifte kişiliğe sahiptir: biri, doğal olarak sahip olduğu insanlık karakteri, öbürü Tanrı'dan aldığı karakter. Birincisi genel insani koşulla uyumludur, ikincisi özellikle kutsallık ve Tanrı yardımından gelen bir tanrılaşmadır.

Başka bir vesileyle (*The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, 1988, s. 541 ve devamı) şansölye Jean Gerson'un *Vivat rex* vaızında, Jean de Salisbury'nin, siyasal topluluğu *corpus quoddam reipublicae* olarak belirttiği tanımını yineleyerek, deli kral, Charles VI yönetimindeki Fransa krallığını kralın kişiliğinde, iki toplulukta ama biri bu dünyada yaşayan ve kaybolacak olan, ikincisi-siyasal yaşam-ebedi bir şimdinin sürekliliğinde, üçüncüsü zamandan tamamen bağımsız, ruhani olmak üzere üç yaşamda temsil edilen bir topluluk olarak nitelediğini göstermiştik. Bir krallık teolojisi ve bir kraliyet İsa öğretisi arasında bir tür denge kurulduğunu görüyoruz. 900-1100 arasında, manastırlar döneminde, Ortaçağ Avrupası'nda mutlak bir İsa merkezcilik gelişir: iki niteliğe sahip kral anlayışı özellikle litürjik düzlemde dikkat çeker.

XII. yüzyıldan başlayarak teokrasinin yükselmesiyle birlikte kilise ve özellikle papalar krallık ya da imparatorluk gücünün analojik sembolizmini kendi çıkarları doğrultusunda sahiplenirler. Böylelikle papa genellikle *vicarius Christi* olarak nitelenir. Kral ve Levi arasında bir tür yeni rol dağılımı söz konusudur; kral her zaman *imago Dei, vicarius Dei*'dir, krallık iktidarının ilahi kökeni her zaman kabul edilir ama İsa'nın vekilleri olan papalar bir tür Oğul kişiliği sahiplenmişlerdir. Innocentius III'ten başlayarak "tanrısal hak" krallığı "litürjik krallık"la yer değiştirir ve böylelikle bir tür sekülarizasyon süreci başlar; egemenliği oluşturan hukuk felsefesi iki niteliğin "fizyolojisi"nin yerini doldurur.

Cismani güç Friedrich II'yle birlikte kendi laik ruhaniliğini yaratır. E. Kantorowicz *Liber augustalis*'le ilgili olarak "bir emperyal yönetim teolojisi"nden söz etmekte duraksamaz: imparatorluk otoritesinin temeli *Lex regia, vox populi* yani *vox Dei* içine yerleşmiştir ve bu imparatorluk iktidarının cismani ve ruhani boyutunun açıklamasıdır. Onu bu iki yönüyle yüceltmek... Friedrich II'nin sürekli programı olmuştur bu. Tanrı iki eşit ve evrensel güç, (Kutsal güç ve İmparatorluk) yaratmıştır; insanlara hem dünyevi hem semavi mutluluğu uygun görmüştür; birinciye götüren yol İmparatorluktur; ikincisi Kilisenin yönetimindedir. Dolayısıyla devletin ko-

ruyucu bir kökeni vardır ama doğal biçimde gerçekleştirir kendini. İmparator *Lex animata in terris*'tir; hukukun kaynağı değildir, bekçisidir onun, koruyucusudur ve bu niteliğiyle ilahi yasayı temsil eder. Sezar ve Augustus'un mirasçısı olarak aynı zamanda tek otoritesi ruhları kurtuluşa götürmede rehberlik etmek olan Kilisenin hukuki temsilcisidir. Friedrich II papalığın en azılı hasımlarından biri olmuştur; dinsel-siyasal sorunsalı büyük bir ustalıkla kendi lehine kullanmıştır. XIII. yüzyılda, Aristoteles'in Batı'ya girmesiyle *respublica christiana*'nın yerini kısa sürede siyasal topluluk kavramı (daha önce kiliseyi ya da inananlar kitlesini belirten *corpus mysticum* kavramının sekülarizasyonundan çıkmıştır) alır. Aristoteles siyaset anlayışlarının kilise düşünce ve terminolojisiyle kombinezonu, sosyopolitik gerçekliği, özellikle kral ve uyruklarının ilişkisini gösteren imajların ruhaniden cismaniye uyarlanmasıyla siyasal-dinsel sorunsalın daha sonraki evresidir. Bu konuyla ilgili olarak kralın uyruklarıyla ilişkisini anlatmak amacıyla siyasal-dinsel eğretilemelere baş vuran Gerson'un tavrından söz etmiştik. Buna göre siyasal topluluk, "sekülerleşmiş" mistik topluluğun tüm semantik gücünü korur ve böylelikle kral ve uyrukları organik bir bütünlük oluşturur. Tanrı'nın getirdiği krallık otoritesi en azından Büyük Ayrılığa kadar Ortaçağ papalığının teokratik mutlakçılığıyla boy ölçüşebilir ve zıtlaşabilir. Gerçekten de, tersine bir hareketle kamusal gücün, kökeni kilise olan bir vokabülerle ifade edilmesi, kiliseyi, *respublica christiana* üstünde siyasal egemenlik kurmak amacıyla eksiksiz papalık gücü öğretisi getirerek ve merkezi bir hükümet ve karmaşık bir yönetim kurma yoluyla sekülerleşmeye zorlanmıştır. İlginç bir çelişkiyle, kilise, meşru mirasçısı olduğuna inandığı ruhani bir güç oluşturmak ve bunu sürdürebilmek için dünyevileşmek ve tam anlamıyla siyasal bir güç olmak zorunda kalmıştır. Ruhani gücün krallık ya da imparatorluk gücüyle çatışan bir kilise gücüne dönüşümün öğretisel süreci cismani ya da ruhani güçlerin karşılıklı öncelikleri üstüne polemiklerden oluşan metinlerle ortaya çıkmıştır. Ama papalık otoritesiyle mücadele eden sivil iktidar Hıristiyan olarak bu otoriteye tabi olduğunu da bilir; dolayısıyla bu iktidar da insanları ve kurumları bölen bir çelişki içindedir. Özerklikten yoksun olmaya mı mahkûmdur? Tüm Ortaçağ sorunsalı bu siyasal-dinsel çatışkıda yatar; G. de Lagarde *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*'da (Louvain/Paris, 1959 ve devamı, 5 cilt) dinin karşısında, bir siyasal özgürlük hareketinin ortaya çıkışını gösterir; hiç kuşkusuz bu olaydan çok etkilendiğinden kaleme almıştır bu yapıtını.

Bu süreçte çok önemli etaplar yer alır: Saint-Bernard'ın ağzından teokratik öğretinin gelişmesinden söz etmek gerekir bu bağlamda: bu yazara (*De consideratione*) göre, dinsel olsun, siyasal olsun, her iktidarın özü ruhanidir; Abélard'ın rakibi, papalık bağlamında bir koruyuculuk bahanesiyle kilisede ve dünyada papalığın mutlak gücünü açık seçik biçimde ifade eder. Gerçekten de papa "krallıkların ve ulusların üstündedir"; Hıristiyan toplumunun bekçisidir. *Vicarius Christi*: evrenin yöneticisi; aynı şekilde kullanmasa da iki kılıcı vardır. Aristoteles'ten sonra Aristoteles'in *polis*'i gibi doğal ve kendine yeterli bir gerçeklik şeklinde tanımlanacak olan siyasal topluluk ya da sitenin özerkliği bağlamında yeni bir bilinçlenme içinde olmalarına rağmen ne Albertus Magnus, ne aziz Tommaso karşı çıkar bu üstünlüğe. Ama amaçlar düzeninde ruhani olanın cismaniye bağlı olması gerekir ve bu düşünceyi destekleyenler arasında aziz Tommaso'nun dinbilimci öğrencisi ve tam bir papalık gücü düşüncesinin yüceltildiği *De potestate ecclesiastica*'nın yazarı Gilles de Rome da vardır. Ortaçağ boyunca sürekli Kutsal Kitap'a baş vurulmuştur: Eski Ahit'te bildirildiği gibi krallığı kuran papalıktır. Kilise hukuku, Gratianus kararnamesiyle birlikte dinselin siyasala göre önceliğine büyük bir katkı getirecektir. Papa hem "dünya imparatorluğunun hem semavi imparatorluğun haklarını elinde bulundurur". Ünlü *Summa Lipsiensis*'in (1186) belirttiği gibi papa günahları bağışlamak ve bağışlamamak gücünden gelen gerçek bir *imperium terrenum*'a sahiptir. Bütün yasaların üstündedir; devlet kilisenin bürolarından biridir. Gene XII. yüzyılda, Jean de Salisbury'nin *Politocraticus*'ta altını çizdiği gibi sivil iktidarı oluşturmak ve yargılamak da kilisenin işidir: ona göre siyasal düzen kilisenin kutsal karakterinin bir parçasıdır.

XI. yüzyıldan başlayarak teokrasiye muhalefet belirir; ve bu, emperyal, Karolenj modelinin övgüsüne bir dönüş biçiminde ve bir tür papa-

lık egemenliği alametlerinin İmparatora devredilmesiyle ortaya çıkar. Sözgelimi Jourdain d'Osnabrück, Alexandre de Roes İmparatorluğun gücünü öven yazılar yazarlar ve İmparatorluğun kutsal karakteri üstünde dururlar ısrarla. Siyasetin din karşısında özgürleşmesi Jean de Paris'nin *De potestate regia et papali* adlı yapıtıyla daha da güçlenir. Bu dinbilimcinin, Tanrı ve hükümdarın alanlarını ayırmak istemesi kaygısıyla özetlenir bu düşünce. Jean, İsa'nın çifte niteliğine bağlı eğretilemeleri yineleyerek papanın, İsa'nın vekili olarak, İsa'nın insanlığının mirasçısı olduğunu ifade eder; bununla birlikte İsa, Tanrı olarak da mutlak güce sahiptir ama onun Petrus ve ardıllarına aktardığı bu güç değildir; Petrus'a ruhani güçlerini, imparatora da Tanrı'dan aldığı cismani güçleri aktarmıştır. Siyaset ve dinin ikiliği ve ayrılığı, özel özerklikleri, iktidar kavramının içinde bulunan siyasal-dinsel çatışmasını çözümleyebilirler mi?

Dante de İsa'nın iki niteliğine bağlı eğretilemelere sığınır ve böylelikle siyasete öncüllerinkinden farklı, dinsel bir boyut verir. Aynı şekilde Güzel Philippe'in hukuk uzmanları ve XIV. yüzyıl ortasında da, kısa süre önce Evrart de Trémaugon'a mal edilen *Somnium viridarii* adlı yapıtın yazarı krallık iktidarının özerklik ve bağımsızlığını kutsallık ve lütuf töreniyle sunulan ruhani bir taçla süsleyerek ifade edeceklerdir ancak. Söylendiği gibi (M. Gauchet, *a.g.y.*, s. 184) siyasal iktidarın dinsel otoriteyle ilişkisi içinde bir tür "yeniden modellendirme"mi söz konusudur? Hıristiyan hükümdar görünen ve görünmeyen arasındaki aracıdır; İsa'nın imajı olarak, dinsel otoriteyle birlikte son amaçların gerçekleştirilmesine katkıda bulunur; "cismani güç ve ruhani güç *hukuksal olarak* aynı amaç hizmetinde, zorunlu olarak iç içe geçmiş gerekli iki işlev oluştururlar, öyle ki egemen, mistik olarak ilahi gizemin anlaşılmasının bir parçasıdır, papalık da dünyevi büyüklükleri semavi hiyerarşiye bağlayan somut egemenliğin parçasıdır" (*a.g.y.*, s. 199). Bu satırların yazarı, Carl Schmitt'in özellikle *Siyasal Teolojisi*'nden sonra, Gelasius'un yaptığı, İsa'nın gelişinden sonra, iki gerçeklik düzeninin, dünyevi ve semavinin tek ve aynı kişide bulunmasının imkânsızlığının tanınması olarak, Tanrı ve insan, doğa ve doğaüstü güçler ayrımını yorumlar ve bu imkânsızlıkta kutsal ve kutsal olmayan, siyasal ve dinsel arasındaki kopukluğun ilkesini bulur (C. Schmitt'in anılan yapıtındaki "Teolojinin kesin biçimde yok edilmesi efsanesi" başlıklı bölüme bakılabilir, s. 87 ve devamı).

Böylelikle Hıristiyanlık dinsellikten kurtulmuş siyasal gücün dünyaya gelişinden sorumlu din olmuştur: "Siyasal iktidar hiçbir talimat almadan sembolik temelleri üstünde, kutsal kimliğinin ve aracı meşruiyetinin geleneksel temellerinin sessizce geri çekilmesiyle dönüşüm geçirmiştir böylelikle (...), Avrupa tarihi boyunca, toplumun eski alt ve üst eklemlenme biçimini alt üst eden radikal biçimde yepyeni tipte bir kamusal güç gelişmişse eğer, bunun ilk kökenini doğa ve doğaüstü arasındaki organik birleşmenin mantığıyla Hıristiyanlığın kopuşuna bağlamak gerekir." (M. Gauchet, s. 197). Hıristiyanlığı tam anlamıyla Latin-Batı dünyası içinde ele alan bu yorum nasıl kabul edilirse edilsin, örtük ve bir anlamda henüz kendi bilincine ulaşamamış bu tür bir kopma, taklit edilemeyen bir modelin yeniden üretilmesiyle maskelenmiştir ve dolayısıyla sivil iktidar biçiminde var olan, dinsel-siyasal karmasının sürekliliğine olanak vermiştir. Bununla birlikte özerkliği ve bağımsızlığı karmaşıktır çünkü gerçekten papalık egemenliği yanlıları ve imparatorluk ya da krallık egemenliği yanlıları arasındaki polemiklerin öğretisel tarihi siyasetin kiliseden git gide bağımsızlaştığını kesin biçimde gösterse de Augustinus'un *remedium peccati* devlet tematiğine göre siyasal iktidarın, kraliyet ya da imparatorluk iktidarının kutsallığı meşruiyetinin temel verisi olmaya devam eder. Devletin, kilise kurumundan bağımsızlaşmış olsa bile uhrevi hatta dinsel boyutundan kurtulmuş olduğu söylenebilir mi?

Güzel Philippe'in hukukçularının öğretileri Padova'lı Marsile'nin *Barışın Savunucusu* adlı yapıtının, Ockham'lı William'ın papalığa karşı mücadelesinin devletin bu özgürleşmesine tanıklık ettiği doğruysa da dünyevi iktidarın kutsallığının, sözgelimi Fransa'da, Eski rejim döneminde bir "kutsal hukuk" monarşisi biçiminde ısrarla talep edilmiş olduğu da bir gerçektir. Kraliyet-ya da imparatorluk-işlevi, özellikle de adalet işlevi, özellikle Dante'nin *De monarchia* ve *Commedia*'da gösterdiği gibi bu bağlamda çok özel bir figürdür: evrensel monark adaletin temsilidir ya da daha doğrusu, sadece *virtutes politicae*'nin (E. Kantorowicz, *a.g.y.*, s. 342 ve

no. 56) aynası değil aynı zamanda adalet ve hukukun da simgesi, Padova'lı Marsile'nin *Barışın Savunucusu*'nda *politeia* ya da sitenin *pars principans*'ını belirtmek amacıyla aktardığı, Friedrich'in *lex animata*'sının yinelenmesidir. Dantevari hükümdar düşüncesi *qui non habet quod possit optare* genel olarak hukukçuların düşüncesidir (*a.g.y.*, s. 556). Durum buysa eğer hükümdar "hem ilahi hem insani olan bir Düşüncenin kişileştirilmesidir" (*a.g.y.*, s. 113).

Siyasal meşruiyete daha Ortaçağ'da ilahi bir güvence verilmiştir. Ortaçağ siyaset felsefesi siyasal bir teolojidir: ortaya çıkması için kendisinin de katkıda bulunduğu ve daha uzun bir süre gündemde kalacak olan sorunsalın tutsağıdır.

► KANTOROWICZ E., *Les Deux Corps du roi*, Fr. çev., Paris, Gallimard, 1989. - QUILLET J., *Les Clefs du pouvoir au Moyen Age*, Paris, 1971.

Jeannine QUILLET
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aquinolu Tommaso; Augustinus; Doğa ve Tarih; Liberalizm; Marsilio, Padovalı.*

DİRENME HAKKI

İlkesi bakımından bir direnme hakkı düşüncesi oldukça yalın kavramlara gönderme yapar: Her türlü siyasal güç bir toplumca, onun kendi çıkarı için kurulmuştur; hükümet etmekle yükümlü olanların bu göreve ihanet etmeleri ve kendilerine verilen yetkeyi halkı yok etmek için kullanmaları durumunda halkın yönetenlere karşı çıkması, onların hareketlerini hiçe saymaması, direnmesi (gerektiğinde güç kullanarak), görevlerinden alması ve kötü davranışları yüzünden yargılaması hukukun doğasından gelir. Böyle tasarlandığında, baskıya direnme hakkı, - özgürlük, iyelik ve güvenlikle birlikte- 1789 İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesinin 2. maddesindeki "doğal ve zaman aşımına uğramayan haklar" arasında yer alır: Onsuz, öteki haklar geçersiz kalır, çünkü gerçeklikleri güvence altında kalamaz.

Anlatım yalın olmakla birlikte, Orta Çağ'ın ilk dönemlerinden bu yana kendisini olanaklı kılan betimlemeleri biçimlendirmeye katkıda bulunmuş olan kavramsal gelişmelerin derinliğini gizler.

İlk gelişme, siyasal toplumun işlevinin yurttaş haklarının korunması olduğu düşüncesine varmıştır; siyasetin, kendisine kurtarıcı bir işlev yükleyen ya da tersine onu günahın sonuçlarını dengeleyici olarak gören ilahi bir ekonomi içinde yer aldığı anlayışından kopuşu varsayar. Bu kopuş, siyasal Augustinusçuluk -siyasal yetkeyi ancak doğaüstü bir ekonomik çerçeve içinde ve ilk günahın yeterli olmaktan uzak bir çaresi gibi gören- insanların salt doğal bir amaca: adalet ve siyasal erdeme ulaşmak için sahip oldukları aracı sivil toplum içinde gören yenilenmiş Aristotelesçilik karşısında geriletiği zaman gerçekleşir. Büyük adcı felsefeciler Devlet'in doğal hukukundan kurtuluşu, insanın doğaüstü amaçları karşısında bağımsızlığa değin vardırdığında ve birey haklarının korunması konusunda ona salt laik bir ereksellik yükleyip bu yolla onu Kilise'nin korumacığından bütünüyle kurtardığında derinleşir (Ockhamlı William).

İkinci gelişme, bu iyeliği halkın kendisinden başka değerlendirebilecek daha yetkili bir yargıcın olmadığı düşüncesini ortaya çıkarmıştır; halkın gereksinim duyduğu adalet çiğnendiği zaman, halkın bunu kendi olanaklarıyla ve yetkesini "yapıcı değil de yıkıcı amaçla" kullanan kişi üzerinde kaçınılmaz bir biçimde etkili olacak ilahi intikamı beklemeksizin ödünlediğini varsayar. Bu gelişme, artık şeylerin doğasında yer alan nesnel (ve felsefi mantığın kavrayabileceği) bir kurala değil de bireylerin kendilerine bağlı öznel haklara gönderme yapan adalet ve hukuk kavramlarının yeniden tanımlanmasına bağlıdır.

Son olarak da üçüncü gelişme, kendisini oluşturan bireylerin çoğulluğunun ötesinde tek ses olarak değerlendirip hareket edebilecek bir halkın varlığını ortaya koyar: Halkı, kendisini temsil edenlerin kişiliğinden bağımsız bir hukuk öznesi olarak var etmek üzere, bireysel iradelerin çoğulluğunu aşabilecek yolun bulunduğunu varsayar. Ortaklık sözleşmesi kavramının dile aktarılmasından geçen bu gelişme, dayanışma içinde olan halkın kalıcı bir yetke kullandığını ve yöneticilerinin ellerinde tuttuğu yetkeleri hukuksal olarak tanımladığı düşüncesine açılır: Direniş, doğa gereği değil de insanların kendi kurtuluşları için edindikleri yasalar gereği

resmî olarak işleyen bir hakka, bu gelişme sonucunda dönüşür. Locke'a değin direniş hakkı resmiyetten yoksun ve sivil toplum yapısına yabancıdır; çünkü, halkın kendi içinden kaynaklanan yetke ile halkın atadığı yönetimin olağan yasama yetkesi arasındaki ayrım açıklığa kavuşturulmamıştır.

Bu gelişmeler sivil topluma ilişkin, bireylerin haklarının savunulması ve korunması aracı olarak özgül bir modernlik içeren bir felsefenin doğmasına yol açmıştır; bununla birlikte iç gerilimden de bağışık değildirler; çünkü, siyasetin, bireylerin korunması işleviyle donanması ölçüsünde, bireylerin önceliği teksesli olarak davranış gösterebilecek örgütlü bir toplum olarak halkın doğallığını ortadan kaldırır, bu durumda da bireylerin haklarını (özellikle de kendisine baskı uygulayanlara direnme hakkını) yürütebilecek bir bütün içinde bir araya gelebilecek birey ortaklığı arasındaki ayrımı ve yasalar yapabilme ve bireysel hakların korunabilmesi için zor kullanma yetkesiyle donanmış bir hükümetin oluşumu üzerinde düşünmeyi gerektirir. Bu gereklilik, direnme hakkının, -zorba olarak gördüğü kişiye kendi insiyatifiyle direnme hakkını elinde bulunduramayan- bireyle zorbalığın var olduğuna ve buna direnmenin yerinde olduğuna karar verme yetkisini tek başına elinde tutan halkın oluşturduğu bütün arasında durmaksızın ayrım yapması ölçüsünde daha büyür.

Aynı biçimde, adalet kavramının nesnel bir hak niteliğiyle olguların doğasının bir parçası olarak hakların öznel tanımına boyun eğmesi ölçüsünde, bireyleri karşılıklı haklarının sınırları konusunda karşı karşıya getiren sürtüşmeler, adil olanı yargılamayı tek bir egemen güce bırakmaya iter: Bu durumda da halk, artık adalet kurallarını çiğneyecek yetkeye fiziken karşı koyamayacak tek tek bireyler toplamından başka bir şey değildir. Çünkü, bu kuralları belirlemek de bu yetkenin elindedir. Burada da, adalet ve hukuk kavramlarının -bireylere bağlanan öznel hakları çiğneyecek bir yetkeye direnme hakkı düşüncesi için gerekli olan- birlikte gelişimi, direnme hakkının kendisiyle çatışma içindedir; çünkü, halkı, kralının eylemlerini tek yanlı olarak yargılamasına olanak tanıyacak bu birleşik varoluştan yoksun bırakır.

Dolayısıyla, direnme hakkı düşüncesinin evrimi Batılı siyaset felsefesi içinde izlenebilir. Bu da, adalet, hukuk ve halk kavramlarının uğradığı değişikliklerin, direnme hakkı düşüncesinin 1789 bildirgesinde bulduğumuz son ve kalıcı biçimde tanımlanmasını nasıl sağladığı gösterilerek yapılabilir.

Yasaya dayalı monarşi ve zorba kralın katli

Direnme hakkının kökeni, siyasi yetkenin adaletin kök salması için var edildiği düşüncesinden kaynaklanır; adaleti sağlamak, "aklın bütünü eşit kıldığı ve içinde eşitliksizliğin egemen olduğu alanlarda adil bir eşitliği aradığını savunan, uygunlaştırılmış şeyi bulmaktır; herkesin gözünde hakça olan, herkese hakkını verendir" (Salisbury'li John, *Policraticus*, IV, 2). Yasanın işlevi toplum içinde bu adaleti egemen kılmaktır ve bu nedenle de insana özgü işlerin bütünü üzerinde etkilidir ("Bu hakseverliğin yorumlayıcısı, yasanın hakseverlik ve adalet iradesini geçerli kılması ölçüsünde, yasanın kendisidir", *a.g.y.*); kral, yetkesini ancak adalet için, toplumun bireyleri arasında adaleti egemen kılmak için, onu somut durumlarda kesinlemek için kullanır; kral olmaksızın bu yasa ölü bir yasa olurdu: Bu nedenle, kral hem *lex animata* hem de *imago justitiae* olarak nitelendirilir ("Kralın görevi, adalete bekçilik etmektir diye yazar Aziz Tommaso [...] Dolayısıyla bir kralın yargısına başvurmak, canlı bir adalete başvurmak demektir", *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, s. 849). Yalnızca buyrultularında kapalı kalan bir adaletin efendisi olmak bir yana, kral bu adaletin hizmetkârıdır. Öyle ki, bir adaletsizlik yaptığında, hareketleri tebasını artık hoşnut etmez; bu durumda da halk, kralın peşine düşüp onu zararlı bir hayvan gibi öldürebilir. Eline kılıç alan kılıçla öleceğine göre (Matt., XXVI, 52), bir zorba kralı öldürmek yasaya aykırı değildir. Ama hangi kral zorba nitelendirmesini hak eder? Ünvan sorunları bir yana, Orta Çağ, Tanrı'nın buyruklarını yerine getirecek yerde adaletsizlik yaparak şeytanın hizmetine giren kralları zorba olarak nitelendirir: "Gücünü Tanrı'dan almış olan kişi değil de kendisine ait olmayan bir şeyi kullanan kişinin söz konusu olduğunu anlamak gerekir. Gücünü Tanrı'dan alan, yasalara boyun eğer ve adaletle hukuku işletir. Buna karşın bunu kötüye kullanan kimse hukuku çiğnemiş ve yasaları kendi iradesine bağlı kılmış olur; dolayısıyla, kendisini etkisiz-

leştirmeye kalkışanlara karşı hukuk da dişlerini gösterir." (*Policraticus*, III, 15). Sonuçta, kral zorlama yetkisini ancak eylemlerinin adaletinden alır (*Rex dicitur a recte regendo*), buna karşın "imparatorlara bile söz geçiren" yasaları çiğneyen kişi, gücünü yitirir ve yoksul, toplumun bağlarını oluşturan adaletin düşmanı olarak yok edilebilecek bir kişinin durumuna düşer. Bununla birlikte zorbalığa engel olmak, özel kişilerin değil, halkın kendisinin işidir, çünkü Aziz Tommaso şöyle der: "Eğer bir insan topluluğu kendisine bir kral seçme hakkına sahipse, bu topluluğun atadığı kralı görevden alması ya da krallık yetkesini kötüye kullanırsa yetkesini kısıtlaması adalete aykırı düşmez. Ve böyle bir topluluğun zorba kralı görevden almasının bağlılık düşüncesine ters düştüğünü düşünmemek gerekir, çünkü kral topluluğun yönetiminde bir kralın görevlerinin gerektirdiği gibi davranmadığı için tebasının da kendisine karşı yükümlülüklerini yerine getirmemesini hak etmiş olur" (*De regno*, VI).

Monarkomaklar ve Tanrı'nın vekili kral kuramı

Reform'un önde gelen isimleri direnme hakkına hiç de olumlu bakmıyorlardı: Luther'e göre, siyasi yetke Tanrı'nın dolaysız bir biçimde gerçekleştirdiği bir şeydi ve zorba kral, günahlarımız nedeniyle uğratıldığımız bir ceza olarak görülmelidir. Calvin aklın, siyasi hukukun ilkelerini kavrama olasılığına daha açık da olsa, yine de edilgen bir boyun eğme düşüncesine bağlı kalmayı sürdürür. Protestanlığın metafizik havası, adalet kavramına akıl yoluyla ulaşılamayacağını varsayar; dolayısıyla, gereksinim duyduğu adaleti tanıyabilecek ve uygulayabilecek bir halkın elinde tuttuğu bir direnme hakkına ulaşamaz. Ama koşulların baskısıyla (İngiltere'de Kanlı Mary'nin yönetimi ve Fransa'da Saint-Barhélemy) Protestanlar zorba yetkeye direnme hakkı konusunda yenilenmiş bir kuram geliştirmekte gecikmezler. Bu kuram, İngiltere'de John Ponet'ce (*A Short Treatise of Politic Power*, 1536) ve Christopher Goodman'ca (*How Superior Powers ought to be obeyed by their Subjects*, 1558) gerçekleştirilen ilk biçimi, kutsallığın korunması için Tanrı ile insanları bir araya getiren bir antlaşmaya dikkat çeker. Yetkenin gerçek inançla çatışmaya girdiği yerde her insanın görevi bu antlaşmayı korumak için kılıcını kuşanmaktır ve bundan kaçınırsa kurtuluşunu tehlikeye atmış olur; dolayısıyla hak halkın değil, Tanrı'nındır ve sapkın krala kim direnirse, Tanrı hakkının savunucusu olur. Burada direniş, doğal ya da sivil bir hakka değil, dinsel bir göreve dayanır. Kuşkusuz bu sav, görevlerini ne biçimde yaparlarsa yapsınlar bütün kralların Tanrı'nın aracı olduğunu savunan yenilenmiş gelenekçiliğin oldukça uzağına düşer. Tanrı adına direnişin yasallığını savunarak Ponet ve Goodman yalnızca adil kralların Tanrı tarafından atandığını öne sürerler.

Ama, halkın kendi adına ve kendi çıkarları doğrultusunda yürüttüğü bir hak olmak üzere, Fransız Protestanların gözünde dinsel bir görev olmaktan çıkar: Halk kral için değil, kral, halk için vardır. İşte büyük Protestan monarkomaklar triyumvirasının (Hotman, Junius Brutus, Théodore de Bèze) parolası budur.

Çeşitli kaynaklardan: En başta da, zorbalığa her zaman zorbaca direnilmesi (*vim vi repellere licet*) ve adil olmayan ya da yetkisini kötüye kullanan bir yargıcın buyruklarının yargılanacak olanların içine sinmeyeceği konusunu açıkça dile getirmiş olan özel Roma hukukundan yararlanırlar. Daha sonra, Bazel ve Konstans'dan bu yana dindarlar toplumunun, İsa'nın tinsel varlığını yok etmeye çalışan sapkın bir papayı görevden alabileceği düşüncesinin kilise çevrelerinde sürmesini sağlayan konsilcilik gelir; XV. yüzyıl başı konsilcilerinin (Jean Gerson, Pierre d'Ailly) ve özellikle de XVI. yüzyılın başlarında bunların yerine geçen ilk kişilerin (John Mair ve Jacques Almain) çalışmaları monarkomakların, toplumun bir kurum olarak atadığı kraldan daha üstün olduğu düşüncesinden yararlanabilecekleri bir hazine oluşturur: Her ne denli kral bireysel olarak herkesin üstündeyse de (*major singulis*) bir bütün içinde bir araya gelen tebasına (*minor universis*) bağlıdır: Bu, papanın bir konsil içinde bir araya gelmiş dindarlara bağlı olmasına benzer. Son olarak ikinci skolastik; çünkü, mutlakiyetçi bir anlayışla, yetkenin yöneticilerin ellerine bırakılmasının her türlü direnme hakkını yasaklayan tartışma götürmez bir çılgınlık olduğu sonucuna varmış olmasına karşın, Suárez siyasal toplumu bireylerin doğal haklarının kabul edilip korunması üzerine kurmuştu.

Ama monarkomakların özgünlüğü, direnme üzerine "dengeleyici" bir kuram geliştirmek olmuştur: Siyasal erk yalnızca krala değil, onunla birlikte yüksek görevlilere bırakılmıştır; krallık kurumunun bireyleri (*pars corporis principis*) oldukları için, onunla aynı yetkilere sahip olarak adalete ve kişi haklarına uyulmasına dikkat ederler; kral, adaletin gereklerine karşı geldiğinde direnişi gerçekleştirmek bu yüksek görevlilerin işidir. Kralın altında yer alırlar ama, Sparta'daki *ephoros*lar* gibi krallığın doğal temsilcileridirler. Güvenliğini sağlamak için kralın kendisi tarafından seçilmişlerdir: Görevleri de bunu gerektirir. Öyle ki, eğer görevlerini gereğince yapamazlarsa kraliyet memurluk görevlerinde başarısız olmuşlar demektir (çünkü kralın şahsına bağlı sıradan memur değildirler, krallığın bütünlüğünü ve krallığa yaşamını ve varlık nedenini kazandıran adaleti korumakla yükümlü krallık memurlarıdırlar. Junius Brutus: "Bu subayların görevi halkın haklarını ve ayrıcalıklarını korumak ve kralın halkın çıkarını yok eden ya da ona ters düşen bir şey yapmasına engel olmaktır" der. *Vindicae contra Tyrannos*, üçüncü soru). Direnişe ilişkin bu temellendirici kuramın, özel hukuktan alınma kanıtlara içkin, her bireyi uğradığı ya da uğradığını sandığı baskının gücül intikamcısı yapma sakıncasını taşıyabilecek olayları savuşturmak gibi bir üstünlüğü vardır (Junius Brutus "Cumhuriyet, kesinlikle özel kişilerin savunmasına bırakılamaz [...] Kendilerini bile korumaktan acizlere cumhuriyet emanet edilemez [...] Bu nedenle, emir almadan silaha davrandıklarında, haklı bir gerekçeyle olsa bile bir başkaldırı durumu ortaya çıkmış olur. Dahası, krallık özel kişilerce değil, genel olarak ve bir kurum olarak kabul edilen halkın oluşturduğu bütün tarafından kurulur" der). Bu kuram en klasik anlatımına Théodore de Bèze'in *De jure magistratum*'unda ("Yüksek Rütbeli Görevlilerin Hukuku", 1574) kavuşmuş ama ayrıntıları Althusius'ca (*Politica methodice digesta*, 1614, XVIII. ve XXXVIII. bölümler) geliştirilmiştir.

Böylece monarkomaklar yetkeye ilişkin yararcı bir kuram geliştirirler: Halk barış ve koruma işlevi yapması için kendine bir kral seçer; Tanrı, kral ve halk arasındaki üçlü sözleşme, yerini, halk ve halkın kendisine seçtiği önderler arasındaki yalın bir sözleşmeye bırakır. Bu sözleşme, halkın çıkarları için çalışması ve bunları koruması koşuluyla yetkeyi krala bırakır. Bundan sonra kral, Tanrı'nın değil toplumun vekilidir; zorba bir krala direndiğinde, halk gerçek dini değil, kendi doğal ve türel haklarını korumuş olur: Direnme, sivil toplumu ve siyasi yetkeyi bir toplumun kendi gereksinimlerini karşılamak için kendi kendisine sağladığı laik araçlar durumuna getirdiği bir anlayışın basit bir sonucuna dönüşmek üzere dinsel bir yükümlülük olmaktan çıktı. Kral, mutlak egemenliğini kendi katında her zaman kendi ellerinde bulunduran bir toplumun basit bir vekili olduğu için, bu vekil görevinde başarısız olduğu ve toplumu korumak ve bireyleri savunmak için kendisine verilen bir yetkeyi toplumun yok olması için kullandığı her keresinde, direnme hakkının sağlam temelleri bir kesinlik gibi görünür.

Halk ve kalabalık: Bireyci öncüller ile direnme hakkı arasındaki çelişki

Monarkomaklara göre denge, daha sonraki dönemde farklı yönlere gidecek olan iki öncül arasında korunmuştur: bir yanda, doğal hakkın öznel bireysel haklar bakımından yeniden biçimlendirilmesi, öte yanda, doğal bir biçimde var olan ve doğal temsilcileri aracılığıyla konuşma ile hareket edebilme yetisini elinde bulunduran bir halk kavramı. Monarkomaklara göre, bir bütün olarak halk pek sorun çıkartmayan doğal bir veridir: Halk, krallar atayabilecek, onlarla sözleşme yapabilecek ve özel koşullar altında yetkeyi ona bırakabilecek türel kişilik olarak her zaman vardır. Althusius: "Halk, yüksek rütbeli görevlilerden önce var olmuştur; saygınlıkta onlardan daha yukarıdadır ve onları atayandır" der (*a.g.y.*, XIX. bölüm).

Burada temel bir uyumsuzluğun söz konusu olduğunun ayrımına Hobbes varmıştır: Bireyleri birbirlerinden mutlak biçimde ayrılan, her şeyden önce doğalarından kaynaklanan haklarını korumayı amaçlayan atomlar gibi görmek ve aynı zamanda bu bireylerin *toplam*ını bir birlik, tek bir birey gibi konuşabilecek ve hareket edebilecek bir bütün oluşturuyormuş gibi görmek olanaksızdır: "Sayısal birim içeren şeyler olarak belli bir topluluk [*one body*] değil, her biri kendi kararlarını alabilen ve ortaya atılan konularda

(*) Sparta'da kral ve senatonun otoritesini dengelemek üzere atanan beş yüksek yargıçtan her biri - ç.n.

kişisel yargısını söyleyebilen birçok birey gösterilebilir [...] Kalabalığa, kendi eylemiymiş gibi bağlanabilecek hiçbir eylem yoktur. Ama bu eylem herkesin ya da çoğunluğun onayıyla yapılmışsa, tek kişiye mal edilemeyecektir ve ne kadar birey varsa o kadar eylem söz konusu olacaktır" (*De cive*, VI, 1). Hobbes, tebanın krala karşı güç kullanarak direnebileceğini savunan zararlı doktrine, halkı kalabalıktan ayırabilme yetisinin yokluğu yol açmıştır der: Kraldan bağımsız bir biçimde -teba, kendi adına ve herkesin adına konuşma yetkisi verdiği için onun kişiliğinde birleşmiştir-, halk bir birim olarak var olamaz; bireylerin oluşturduğu bir kalabalıktan başka bir şey değildir ve bu bireylerin her biri ancak kendi gerekçesi ve iradesiyle boyun eğmeyi kabul etmiştir. Bu kalabalık, tek bir kişi gibi görülemez ve hiçbir hakka sahip olmadığı gibi egemen yetkeye direnme hakkını ötekilerden farklı bir biçimde elinde bulundurmaz ("Halk, belli bir bütün ve belli bir kişilik oluşturur; bunlara tek bir irade ve tek bir eylem bağlanabilir, ama halk, kalabalığı çağrıştırabilecek hiçbir şey söylemez", *a.g.y.*, XII, 8). Toplumsal sözleşme konusunda Hobbes'un geliştirdiği kuram, bireylerin, ancak kendilerini temsil eden ve onları buyruğu altında tutan hükümdar kişiliğinde bir birim oluşturabileceğini göstererek direnme hakkı düşüncesinin kendisini de mantıksal bakımdan saçma kılar: Eğer halk, hükümdarın (birim olarak) bir parçasından başka bir şey değilse bu durumda hükümdara nasıl direnebilir? Üstelik, der Hobbes, hükümdar tebasıyla ilişki içinde değildir: Kendisinden bağımsız bir biçimde var olamayacağına göre ne bütün olarak halkla, ne de sözleşmenin yapılmasından sonra Devlet'in her bir bireyi hükümdarın ağzından konuşuyor olarak kabul edildiğinden herhangi özel bir kişilikle bir ilişki söz konusu değildir. Bu koşullar altında, tebanın krala direnmesini haklı çıkaracak bir hüküm çiğnenmesinden nasıl söz edilebilir: Eğer kral hiçbir hükme imza atmamışsa özel kişilere karşı herhangi bir adaletsizlik yapması söz konusu değildir; çünkü, adaletsizlik bir sözleşmeyle hüküm altına alınmış bir şeyin çiğnenmesinden başka bir şey değildir.

Adalet kavramı aracılığıyla katedilmiş olan yol, böylece, onu bütünün (bu bütün, önderinden bağımsız bir biçimde var olabilir; bir önderden yoksun olması durumunda bile kusursuz olmasa da bütünlüğünü korur, ayrıca önder olmaksızın ve ona karşı hareket edebilir) uyumunu sağlayan nesnel bir kural düşüncesinden bireylere bağlanan öznel haklar düşüncesine taşımıştır; bu nedenle de örgütlü, bağımsız ve direnme yetisine sahip bütünün "çimento"su kaybolmuş olur.

Grotius, Pufendorf, birleşme sözleşmesi ve direnme hakkı

Hükümete yaşam veren sözleşmeden önce ve ondan bağımsız olarak birleşme bağıtı kuramı, bireyselci öncüllerin aşamalı bir biçimde uzlaştırılmasına olanak tanıyacaktır; Hobbes, bu öncülleri aşırı sonuçlara vardırmış ve bir direnme hakkı düşüncesini ortaya çıkarmıştır: Toplumu, kendisini yönetenden bağımsız bir biçimde yaşatabilmek için yitmiş olan organikliğini yapay bir biçimde yeniden oluşturmak. Hobbes felsefesinin mutlakiyetçi sonuçlarını yadsıyan bir toplumsal bağıt kuramının, hükümdarın eylemlerinin -bütünlükten uzak halkın değerlendirmesi sonucunda-, kendisini bu konuma getiren amaçla çelişkiye düşmesi durumunda yerine getirmesi zorunlu olan koşul işte budur.

Grotius, halkın bir bütün içinde örgütlenmesiyle birlikte egemenliğin gerçek öznesi konumuna ulaştığını kabul eder; ama bu konumunu korumasının gerektiren hiçbir neden yoktur: Bir kral adına bu hakkı devredebilir; çünkü, "eğer her özel kişi, kimin kölesi olacağını seçme olanağına sahipse... özgür bir halk, yönetme hakkını tümüyle kendilerine bırakmak üzere neden bir ya da birkaç kişinin buyruğu altına giremesin" (*De Iure Belli ac Pacis* ["Savaş ve Barış Hukuku"], I, 3, s. 7). Yetkeyi böylece devrettiğinde, yöneticisinin eylemlerine karşı koyma hakkına artık sahip değildir; Grotius, halkın bu devretme işlemine başvurmasının geçici bir çözüm olduğunu söyler, çünkü, eğer halk hükümdara koşullar ve sınırlar dayatan bir sözleşme yoluna giderse, bu bağıtın maddelerinin yorumu konusunda kaçınılmaz bir biçimde sürtüşmeler yaşanacaktır: "Bundan büyük bir kargaşa doğacaktır, çünkü, bir eylemi doğru ya da yanlış olarak yorumladıkları gerekçesiyle, hükümdar ve halk ellerinde tuttukları yetke gereğince tek ve aynı şeyi değerlendirme yetkisine kendilerinin sahip olduklarını öne süreceklerdir" (*a.g.y.*, s. 9). Oysa der, Grotius, bir halkın Devlet'i bu tür anlaşmaz-

lıklardan doğabilecek kaçınılmaz zayıflıklara iterek, şiddetten korunmak için kendine bir hükümdar atamış olduğu savı öne sürülemez. Bununla birlikte, Grotius hükümdarın eylemlerinin, Devlet'in kurulmasına dayanak oluşturan amaçlarla çelişkiye düşmesi durumunda, direnmenin doğal bir hak olduğunu kabul eder; bunun için halkın "umarsız ve kaçınılmaz bir zorunluluk" (I, 4, s. 7) içine düşmüş olması, halk değişmezlik yönündeki iradesini dile getirirken hükümdarın anayasayı değişmeye kalkışması, Devlet'i yabancı bir güce devretmesi, hükümete sırt çevirmesi ya da bütün halka düşman görünmesi ve kaybetmesi için elinden geleni yapması gerekir: "Bunun için, der Grotius, bir itirazım yok çünkü bir halkı yönetme iradesi ve onu yok etme arzusu birbirleriyle tümden uyuşmaz iki şeydir" (I, 4, s. 11).

Sivil toplum bireylerinin bir bütün içinde bir araya gelebilmeleri için, bir hükümet biçimi konusunda statü oluşturmak ve bunu elinde tutacak olanı atamak için öncelikle kendi aralarında sözleşme yapmaları gerektiğini öne sürerek, Pufendorf, halkın, kendisini yönetenlerden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu vurgular ve son aşamada geleceğini güvence altına almada en uygun kararı alma yetkisinin kendi ellerinde bulunduğunu belirtir; bununla birlikte, Pufendorf mutlak bir yetkenin egemenlik sahiplerine bırakılmasının tam anlamıyla yasal olduğunu, hatta halkın kendi güvenliğini sağlayabileceği en iyi yol olduğunu düşünür. Hobbes'un tersine, hükümdarın insanlık ve hükümdarlık görevlerini ihmal ederek tebasına karşı haksız davranışlar içinde bulunabileceğini öne sürer (*De iure naturae et gentium* ["Doğal Hukuk ve Devletler Hukuku"], VII, 8, s. 4); hükümdar vicdanları örseler ya da Hıristiyan dininin uygulanmasını engellerse, bunları yok etmeye çalışır veya canlarından ya da mallarından yoksun bırakırsa, hükümdarlığı bir başkasına devretmeye ya da temel yasalarda belirlenen hükmetme biçiminde değişiklikler yapmaya kalkışırsa bu durum söz konusu olur. Böyle olduğunda da ve "hükümdar tebasına karşı düşmanca davranmaya başlarsa, tebasını bağlılık sözleşmesinden kendi elleriyle bağışık tutmuş kabul edilir; öyle ki, halkının yeniden egemenliği altına girme zorunluluğu ortadan kalkmış olur" (*a.g.y.*, s. 6). Dolayısıyla hükümdarın mutlak yetkesi, tebasını elinden kaçıracak hiçbir keyfi yetke içermemektedir; bu anlamda, "güce hiçbir zaman direnmeme zorunluluğu, sivil toplumların oluşturulmasıyla kendilerini güvence altına almak isteyenlerin karşısına çıkan en can sıkıcı durum" (*a.g.y.*, s. 7) olurdu.

Bununla birlikte Pufendorf temel bir ayrım önerir: Bir hükümdara boyun eğmeyi kabul ederek, halk kendisiyle ilgili her türlü yargı yetkesini elinden çıkarmış olur; demek ki direnmek, hiçbir zaman sivil kuruluşularca kabul edilmiş bir *hak* olmamıştır. Buna karşın, haksız bir saldırgana karşı malını ve canını korumak doğa hukuku bakımından her zaman bir doğa hukuku gereğince geçerli olarak kabul edilmiştir, ve bu eylemi gerçekleştirmek için insanoğlunun yaptığı yasalarca kesin bir biçimde aktarılmış bir yasama yetkisini elinde bulundurmaya gerek yoktur: İçinde bulunulan zorunluluk, bu eylemi yasallaştırmaya yeterlidir; öyle ki, direniş, nereden gelirse gelsin, şiddete karşı herkesin canını ve malını korumak için sahip olduğu bir ayrıcalıktır.

Locke ve direnme hakkı

Toplumun, kendini yönetenlerin baskısına karşı direnme konusunda elinde bulundurduğu hakkı sivil yasa çerçevesinde kurumsallaştırmaya ilişkin güçlüklerle Locke'da da karşılaşılır. İlk bakışta, *Two treatises of Government* ("Hükümet Üzerine İki İnceleme"), direnme hakkına ilişkin uyumlu bir kuram önerdiği düşüncesini uyandırır: Bireyci öncüllerden yola çıkarak, Locke insanların, yasanın doğasının kendilerine tanıdığı hakların sınırları konusundaki görüş ayrılıklarını çözmek için bir hakem atamaksızın güvenlik içinde yaşamak yetisinden yoksun olduklarını gösterir; dolayısıyla, bir sözleşme yaparlar ve bu sözleşme aracılığıyla toplumun tümünü (toplumun kendisi de, özdeksel olmayan hukuki kişilik niteliğiyle bireyler arasındaki birleşme sözleşmesinden kaynaklanır) sürtüşmelerine mutlak bir biçimde çözüm getirme hakkıyla donatılmış son yargıç olarak görürler; çoğunluk yasasının yönettiği bu toplum oluşur oluşmaz, bireylerinin bütünü için yasalar yapma ve yürütme hakkını tam yetkiyle kullanır. Bununla birlikte bu hakkı tek başına kullanması pek istenen bir durum değildir; bu yüzden de bu hakkı kendi adına yürütme görevini vereceği bir

hükümet atar. Bu hükümetin görevi topluluk üyelerine, kendilerinin doğal durumu içinde koruyamayacakları dünyevi iyeliklerin (yaşam, özgürlük, mülkiyet) güvenliğini sağlamaktır; hükümet, görevine yaraşır bir biçimde davrandığı sürece toplum ne egemenlik hakkını kullanacak ne de böylece oluşturulmuş bir yetkenin buyruklarına direnecektir. Buna karşılık, bu göreve ihanet edildiğinde ve hükümet bunu yurttaşlarına bir baskı, yaşamlarına, özgürlüklerine ya da mallarına saldırı aracına dönüştürdüğünde topluluk kendi varlığını koruma hakkını kendisine en uygun gelen yollardan geri alır: Hükümetin zorbaca eylemlerine direnebilir, bu yetkeyi ellerinde bulunduranları ya da yetkenin biçimini çıkarlarının korunmasına en uygun gibi görünen yoldan gerçekleştirebilir.

Sonuç olarak direnme hakkı sivil yetkenin tanımıyla açıkça ortaya çıkmıştır, genel anlamda mülkiyetinin korunması için toplumca oluşturulmuş sivil yetke, gücünü, oluşturulmasına neden olan amaca ters düşecek biçimde kullanırsa her türlü yasallığını yitirir; Locke, sivil bir hükümetin atanmasıyla toplumun bu kurumdan önce tam anlamıyla elinde bulundurduğu kendi kendini koruma hakkından yoksun bırakılmasının mantığa aykırı olduğunu söyler; çünkü, tam tersine bu kurumun tek amacı, bu hakkı bir gerçekliğe dönüştürmektir.

Yine de, Locke'da bu yasal direniş kuramı birçok etmence sarsılır: Hükümet görevine uygun davrandığında toplumun yasal varlığı nerede yer alır? Hükümetin kurumlarından birisinden başka bir şey olmayan ve toplumun karma yapısının dengesini bozmadan özdeksiz varlığını somutlaştırmak işlevinin yüklenemeyeceği Parlamentoda yer almaz; Locke karma yapının, toplumun bireylerinin haklarını koruyabilecek en en yetkin hükümet biçimi olduğunu belirtir. Eğer toplumun bu biçimiyle siyasal ve sivil siyaset hukuku düzleminde tüzel bir varlığı söz konusu değilse, bu toplum gerçek bir hakkı nasıl elinde tutabilir? Demek oluyor ki, yalnızca doğa yasası gereğince ve sivil toplumun amacını tanımlayan bir mantık uyarınca toplum kendisine baskı uygulayanlara karşı direnme hakkını elinde bulundurur; çünkü, uyum antlaşması amaçlarını ve gereklerini sunan bir kurum içinde doğrudan doğruya somutlaşmaz.

Ama, bireyci öncüllerin çözücü gücü kendini yeniden duyumsatır: Bağımsız tüzel bir varlıktan yoksun olarak, topluluk bireylerden oluşan bir toza dönüşür; öyle ki, hükümet kendi ihtilasları nedeniyle dağılırsa; bir bütün olarak toplumun değil de bireylerin öne çıktıkları izlenimi doğar; Locke böylece, tek başlarına bireylerin birliğe ancak sivil olarak atanmış egemen bir temsilcinin kişiliğinde kavuşabileceğini gösteren Hobbes'cu akıl yürütmenin çekimi altında kalmıştır ve bazen, sanki hükümetin dağılmasının kaçınılmaz bir biçimde toplumun kendisinin dağılması sonucunu doğuracakmış gibi konuşur. Böyle olduğunda da, sözde direnme hukuku tüzel bir boşluk içinde dalgalanırmış izlenimi verir; çünkü, bunu yürütebilecek kimse kalmamıştır.

Bu güçlük Locke'da ancak gizil konumdadır, çünkü düşüncesi, tersine, çok daha yoğun bir düşünceye yönelir: Halk, üyelerinin haklarının korunmasında gerekli olan şeyler konusunda özgürce karar verebilecek bir bütün olarak vardır: Kurulmuş hükümetin görevinde aşırıya gitmesi ya da buna ihanet etmesi ve gerektiğinde ona silahla direnilmesi konularında yargıda bulunma yetkisi bu bütüne verilmiştir. Yine de, Locke'un karşılaştığı güçlük, temel bir nitelik sunmaktadır: Toplum, doğanın bir öğesi değildir ve bir birim oluşturmak için bir sözleşmeye gereksinimi vardır, ama aynı zamanda atadığı görevlilerin zorunlu denetimini yürütmek için öz varlığını somutlaştıracak tüzel bir gerece gereksinimi vardır. Bu gereç sayesinde, kendisini yönetmekle yükümlü hükümete verdiği yetkinin kapsam ve sınırlarını tanımlayabilir ve hükümetin, anayasanın kendisine verdiği yetkeyi kötüye kullanması durumunda tüzel olarak düşürülmesi koşullarını öngörebilir; yalnızca bir anayasa bir halkı bu türden bir gereçle donatabilir, ve baskıyı durdurup ona karşı savaşabilmek için silaha başvurmak yerine tüze çerçevesinde davranmasına olanak tanır.

Direnme hakkı kavramı, her bakımdan bir geçiş kavramı gibi görünür: Sivil yetkeyi, halkın sivil ve özdeksel haklarının korunması için kendine atadığı bir gerece dönüştüren bir siyaset kuramının doğuşunu gösterir; eğer yurttaşlar toplumu zorbaca girişimlere karşı zor kullanarak direnme gücünü elinde bulunduramıyorsa, kendi gerecini ellerinden kaçırmış demektir ve haklarının korunması yerine, yitmesi için bir

fırsat oluşturur. Ama, aynı zamanda, bu direnme hakkı düşüncesinin siyaset kuramı içinde bir yeri olabilmesi, ancak, halkın siyasal yetkenin bir başkasına bırakılmasının hiçbir sakınca içermeksizin basit bir güven misyonuna (bu göreve bulaşan herkesi her türlü baskıcı tutumla karşı karşıya bırakabilen) konu oluşturamayacağı düşüncesini edinmesine bağlıdır; bu görevi sürdüremeyen yöneticilerin tüzel olarak düşürülmesi yöntemlerini öngörerek anayasal bir eylemle bu görevin tam sınırları ve biçimini belirlemek gerekir. Amerikan anayasalarıyla birlikte siyasal düşüncenin bu anlayışa egemen olduğu gün, direnme hakkının gerekçesi ortadan kalkmıştır; çünkü, çok özgür bir biçimde verilmiş bir yetkenin eylemlerinin, ancak gayriresmi denetim yöntemi olarak bir anlam taşır.

● SALISBURY J. DE, *Policraticus*, yayıncı J. Nederman, Cambridge, 1991. - BÈZE T. DE, *Le Droit des magistrats*, yayıncı R. Kingdom, Cenevre, 1970. - BRUTUS J. (P. Duplessis Mornay?), *Vindiciae contra tyrannos*, Cenevre, 1979.

► COVILLE A., *Jean Petit et la théorie du tyrannicide*, yeniden basım, Cenevre, Slatkine, 1979. - FRANKLIN J. H., *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Cambridge, 1978. - JAZSI O. & LEWIS J., *Against the Tyrant: the Tradition and Theory of Tyrannicide*, Chicago, 1917. - SALMON J. H., "Bodin and the monarchomachs", H. DENZER ed., Bodin, Münih, 1973. - SKINNER Q., *Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978, cilt 2.

Jean-Fabien SPITZ
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Bodin; Egemenlik; Fransız Devrimi; Grotius; Halk; Hobbes; İnsan Hakları; Locke; Protestan Reformu; Pufendorf; Spinoza; Tiranlık ve Despotluk.*

DOĞA
Modern düşünce içinde doğa bilimi ve siyaset bilimi

Mantığa ilişkin gösterimlere şöyle bir bakalım: Nesneler ve canlılarla dolu bir dünyada yaşıyoruz; bunlar, kendilerini tanımamıza ve sınıflandırmamıza olanak sağlayan niteliklerle donanmış durumdadır ve içlerinde, şeylerin niteliğine bağlı olarak az çok karmaşık olaylar (söz gelimi, hastanın iyileşmesi, ilaçta bulunan iyileştirici özelliğe ve hastanın bedenindeki yaşam gücüne bağlıdır) gerçekleşir. İçinde yaşamak her zaman kolay olmasa da bu dünya bize yabancı değildir. İnsanlar bu dünyanın merkezinde yer alırlar ve birbirlerine oldukça yakın olan yörüngeleri, çevrelerini genişletmeleri ölçüsünde birbirleriyle kesişir. Bu kendiliğinden gelişen insanmerkezcilik (insanoğlunun doğa karşısındaki teknolojik gücü düşüncesiyle azalmaktan çok, perçinlenen) sağlam bir fizikötesi gerçekçilikle birlikte ortaya çıkar ve bu gerçekçilik nitelik açısından büyük bir fark olsa da doğal dünyayla insan dünyası arasında özde bir farklılık görmez. Gerçekte, biz XX. yüzyıl insanları da olağanüstü bir şey olmadıkça ağaçla dağ, bilgisayarla ev, Sosyal sigorta ve bilgisayar arasında varlıkbilimsel açıdan bir ayrım yapmayız: Tüm bunlar birbirlerinden tümüyle ayrı nesnelerdir, farklı kullanım ya da yaklaşımlara denk düşerler, ama tümü de aynı ve tek dünyanın parçalarıdır.

Antik felsefenin gücü ve zayıf noktası, yalnızca kavrama ve yargılama gücü olarak aklı dışarlamakla kalmayan, aynı zamanda onun en önemli yükselen değerlerini de geçerli kılan bir metafizik geliştirmek oldu. Farklı varlıkbilimsel düzenler ayırt etmesine karşın, antik düşünce ve Ortaçağ düşüncesi nesnelerin varlığıyla insanoğlunun elde edebileceği bilginin birliğine ilişkin temel düşünceyi beslemişti. Bu dünya, bu nedenle gerçek dünya olmamıştır; belki de duyarlı dünya felsefesi aracılığıyla düşünsel dünyaya başkaldırmak, matematik gerçekleri anımsamak ve Site düzenini İyi Düşüncesi üzerinde ayarlamak gerekmektedir. Ama, eğer farklı bir dünya ve başka bir bilgi aramak gerekirse, onu bu dünyadan ve bu deneyimden yola çıkarak bulabiliriz; ayrı olsun ya da olmasın düşünsel dünya duyarlı dünyayı biçimlendirir; bu, bizim dünyamızdır ve hem doğal dünya hem de siyasal dünya konusunda aynı nihai ilke olan düzen ve yetkinlik açısından bizi bilgilendirir.

Tartışılmaz bir biçimde, bilim istenci içinde modern düşünce akılla sürtüşmeye girer. Sıradan dünyayla bilim dünyası yalnızca örtüşmemekle kalmazlar; birbirlerine göre o denli uyumsuzdurlar ki ilkinden ikincisine geçiş bir soruna dönüşmüştür. Birisi her zaman tanıdıktır ve dolaysız bir biçimde sıradan deneyime açılır; öteki-

si bir tanımlamaya ve tanıtlamaya konu olur. Tartışmasız bir biçimde ve dolayısıyla modern düşünce o zamana değin dünyaya ilişkin deneyime ve bu konuda geliştirilmekte olan bilime destek işlevi gören metafizikten kopar. Ama, daha fazlasını yapabileceği ve bir başka sonucu serbest bırakabileceği izlenimi de uyandırabilir: Bilim dünyasıyla akıl dünyasını birbirlerinden ayırarak birincisi içine başka bir ayrım, doğa bilimlerinin nesnesiyle siyaset biliminin nesnesi arasındaki ayrımı katabilir; çünkü insanoğlu soyut, belki de tümüyle biçimsel, artık matematikleşmiş bir dünyada yaşamayı düşleyemez. Bu iki taraftan biri ya da ötekisi bilim olma yolunda bir sav öne sürmekte diretirse bunun nedeni, bilim sözcüğünün tekanlamlı olmaktan çıkmasıdır. Bu durumda da ortak deneyim birliğinin artık yetersiz kaldığı, toplumsal ve siyasal gerçeğin özünün, doğal gerçekliğinkinden bambaşka türden olduğu iki farklı türden bilimle karşı karşıya olunduğu, o denli ki yalnızca nesneleri bakımından değil, uşculluk biçimi bakımından da ortak hiçbir noktalarının kalmadığı sonucuna varılması gerekmez mi? Bugün de düşündüğümüzde biz öteki insanların da modern bilim dünyasında yaşamak zorunda oluşumuzu dehşet içinde duyumsamıyor muyuz? Artık tekbiçimliye dönüşmüş, genelliği içinde alındığında hareket ve enerjiden başka bir şey olmayan bir doğa, bilgi eyleminin yalnızca kendisince konulan soyut belirlenim içinde insan artık kendine bir yer bulamamakta; ilişkilerden oluşan bir dünyada eylemin kaynağıdır; gereklilik ya da rastlantının olduğu yerde niyetleriyle kendini özgürce belirlemekte; yalnızca sonuçların olduğu yerde amaçlarını izlemekte.

Tek bir bilim, tek bir akıl

Uşçul etkinliğin merkezine yerleştirilmiş böyle bir ikicilik, XVII. yüzyıl düşüncesine göre düşünülemez değilse de kabul edilemezdir. Bu etkinliğin bugün sıradan bir etkinliğe dönüşmeden önce hoş görülebilmesi için Kant Eleştirisi'nin yaptığı dev felsefi harcamayı beklemek gerekir (söz gelimi, çözümsel oldukları için doğanın öz bilimleriyle insan gerçekliğinin daha soylu, daha sıcak olarak ün kazanmış bilimleri arasındaki değer karşıtlığı). İkicilik benimsendiğinde uşçulluğun türdeş olmayan iki biçimini bir araya getirmek gibi bir güçlükle karşılaşılır. Tersine, tekçi görüş içinde kalınırsa (ve modern düşünce başlarda bu niteliği sürdürecektir) aynı mantığın şurada ya da burada aynı bilimsellik biçimine göre uygulanabilirliği koşulunun yerine getirilmesi gerekir. Gerçekten de ikicilik konusunda geçerli bir tanım yapılmadıkça (Kant öncesi) henüz gerçek konumunu bulmamış olan siyaset felsefesinin, daha iyi oluşturulmuş olan doğa bilimleri örneğine uydurulması düşüncesi, geçmişe yönelik bir bakışın sonucudur. Oysa iyi oluşturulmuş bir bilimle, kendi ilkeleriyle kendi yöntemleri olmadığı için bunu kopya eden bilim arasında bir paylaşım söz konusu değildir. Bilimle bilim olmayan, bilimle sakınım arasında yapılır. Eğer bir siyaset biliminden söz edilebilirse, bu bilim mekanik denli uşçuldur.

XVII. yüzyılın belirleyici olayı, tartışmasız bir biçimde fiziğin matematikselleştirilmesidir. Çelişkili bir biçimde, bu ana değin farklı kabul edilen konular için tek bir bilim beklentisiyle sürekli büyüklükler ve ayrık büyüklükler üzerine yapılan hesapların bir birliğe kavuşturulması ve bu yolla geometrinin ve fizik bilimlerinin cebirleştirilmesi, bilgi sisteminde derin bir çatlak oluşturur. Gerçekten de matematik hesabı fizik gerçekliğe uygulayabilmek için bu gerçekliği ikili sınamadan geçirmek gerekir: Bir yanda bu gerçeklik içinde niteliğin yerine niceliği koymak gerekir, öte yandan şeyleri cisimlerle değiştirmek söz konusudur. Bilimin, nedenlerin zorunluluğunun incelenmesi biçimindeki tanımı bırakılmadıkça, burada uygulanan zorunluluk öncelikle bir hesap zorunluluğudur; başka bir söyleyişle bağlantıları belirleyen bir yöntemin zorunluluğudur ve bu belirlenim ışığında bu bağlantıları eşdeğerli başka anlatımlarla simgeleyen anlatımların yerini alır. Böyle bir hesap uygulamasının kaçınılmaz olarak bir adlaştırma ya da simgeleştirme süreciyle birlikte ortaya çıkacağı açıktır ve sözü edilen şeylerin doğası ayrımsızlaşır, ancak şu konuda gereklilik niteliğini korur: Bir şeyden, daha açık bir söyleyişle XVII. yüzyıl dilinde bir cisimden söz edildiğinde geçerlidir. Hareket yasalarını ele alalım: Hareketin incelenmesi belli bir kütleye (ama bir kütle, ancak başka bir kütleyle karşılaştırıldığında bir anlam taşır) ve belli bir hıza (uzam ve zaman bağıntılarıyla ölçülen) sahip olmaları dışında haklarında hiçbir bilgiye sahip olunmayan cisimleri ele almayı gerektirir. Hareketin ni-

cel özelliğini, hızlanma ve yavaşlamayı incelediğinizde, yeni bir hesap bu konuda hemen matematik bir dil oluşturur. Kısacası, modern bilim, eskilerin felsefesinin iki temel kavramını eleştiri konusu yapar: töz (daha açık bir söyleyişle bir varlığın, olduğu ya da doğası uyarınca olması gerektiği biçimiyle tözü) ve (o zamana değin biçimsel nedensellik düşüncesiyle, bir başka deyişle ele alınan varlığın doğası ya da biçiminden kaynaklanan nedensellikle birliğe kavuşturulmuş) nedensellik kavramı.

Antik düşünce ve Ortaçağ düşüncesi Varlık'ın temel birliği ve varoluşsal bölgelerin çeşitliliği düşüncesine fazla bir zorlukla karşılaşmaksızın ulaşırken modern bilim, kuramsal birlik gereği adına Varlık'ın birliği kaygısını ortadan kaldıran varoluşsal bir ayrımsızlık sergiler. Böylece, Dünya'nın Güneş çevresindeki hareketi ve cisimlerin yere düşmeleri geçerli olan çekim yasası, üzerinde bir etkimizin olmadığı gök cisimleri arasındaki eski nitel farklılık ve deneyimlerimizin dünyası olan Ay ile Dünya arasındaki evren anlayışı yürürlükten düşer. Ama böylece, kaçınılmaz bir biçimde nitel gözüktüğü için ve dünyamız tam anlamıyla niteliklerden oluştuğundan nicelin imparatorluğunun dışına atılır. Ve modern bilimin tarihi, bir bakıma nitel olanın aşamalı olarak indirgenmesi ve bununla bağlantılı olarak gerek daha ince yeni hesap biçimlerinin bulunmasıyla (örneğin matematik sonuçlarla fizik gerçeklik arasındaki farklılığın artık yalnızca bir kesitinin kalmasına değin) gerekse bilgi nesnesinin sunulduğu soyutlamaya olanak tanıyan yeni kavramların geliştirilmesiyle hesap alanının genişlemesi olarak yorumlanabilir. Ama, öyle görünüyor ki yeni bilimin gereklerinden kaçmayı başarabilen ödünsüz bir alan da bulunmakta: İnsanın kendisi ve tutkularının, eylem ve kurumlarının sarmalının, bir başka deyişle bilginin uygulamaya açıldığı yerdir burası. Bu durumda genel olarak insanlığın bir parçası olan bu alanda özellikle de siyasal şey söz konusu olduğunda, bilim değil yalnızca sakınım, daha açık bir anlatımla mantığın düşünülmüş ve kararlı bir uygulaması söz konusu değil midir? Durum böyle olunca ve insanlığa özgü alanın, insan için gerçek yaşamının uzamı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bunun karşılığında teknolojik gücü ne olursa olsun bilimin soyutlanmasını, nesnesinin oluşmuş özelliğini, yöntemlerinin biçimsel niteliğini ortaya koymak gerekir.

İnsanların dünyası ve bilimin dünyası ikiliğine bugün böylesi bir kanıt üzerinde onay veriyoruz. Kuşkusuz bilimin dünyası teknolojik etkilerini son derece derinlemesine kabul ettirdi. Ama bizler de bu etkilere egemen olabildik ve aynı anda bu ikiliğin fizikötesi etkisini ortadan kaldırdık. İşte böylelikle sonunda pek öyle heyecanlanmadan sosyal işletme ya da insan kaynakları yönetiminden söz edebiliyoruz. Oysa dilimizde bu denli hoşgörülü ya da boşvermiş davranıyorsak, bunun nedeni yalnızca insan gerçekliğinin ya da siyasal idealliğin özgül niteliğini en iyi vurgulayan ideolojilerin çökmüş olması değil, aynı zamanda bu, az çok açık belli bir bilimkuramsal bilinçten de kaynaklanmaktadır. Ve modern bilime verilmesi gereken teknik kesinlik ya da etki ne olursa olsun, bu bilim insan aklına özgü işlemlere bağlıdır ve de bilimlerce sergilenen ya da teknoloji içinde gerçekleştirilen bilgi, şeylerin varlığı olarak bile bir değer taşımaz. Aynı zamanda gerekli de olan bu uzlaşım dünyasının karşıtı olarak, kâbus girişimleri dışında gerçekliği yok edilemeyen bu başka dünya, insanların ve siyasal toplumların dünyası varlığını sürdürür.

Oysa, XVII. yüzyıl ya da XVIII. yüzyıldaki atalarımız böyle bir uslamlamaya giremezlerdi. Gerçekçi bir biçimde düşünmekteydiler. Galilei, Dünyanın güneş çevresinde dönmesinin astronomik gerçekliğin geometrik bir örneği olmadığını söylediği için mahkûm edilmiştir; birçokları gibi, bu dönüş de geometrik bir örnek değil, fizik olguların gerçekliğidir. Kimi istisnalar dışında ve Rönesans sırasında ortaya çıkmış olan adcı ya da biçimci eğilimlere karşılık, bilim niyeti bir gerçeklik niyeti olarak güçlü bir biçimde savunulmuştur; zaten bu sonuçla birlikte matemetiğin bulunması bilimlerdeki ilerlemede temel bir rol oynamışsa da, bu dal uzun bir süre bir araç gibi düşünülmüştür; bu araç, tek gerçek bilimin, doğa biliminin, o zamanlar doğal felsefe denilen şeyin aracı da olsa geçerlidir bu. Durum böyle olunca da, yan yana iki gerçek dünya olamayacağına göre, bilim dünyasını, içinde insanların yaşadığı gerçek dünya gibi görmek gerekir. Mantık, gerçekliğin görüngüsel kavranışıdır. Kuşkusuz bilimden önce ortaya çıkmıştır ve deneyimin gerecini sağlar. Ama bi-

lim bunu aşmak zorundadır; ve etkinliğini koruyorsa, bunun nedeni yaşamın her zaman bilimden daha çok paylaşılmasıdır; bilimin bu bakımdan bir sınırı olmasıdır.

Sonuçta, eğer gerçekçi olunursa ve bilimin tam olarak gerçeğin bilgisi olduğu ve bu nedenle de gerçeğin bütün alanlarını kucaklaması gerektiği savunulursa, eğer insan yaşamı içinde canlı bir insan olarak kalınırsa, Pascal'in yakasını bırakmayan kaygıdan biz de kaçınamayız; Pascal, bilimin ulaştığı biçimiyle gerçek içine yerleştiğinde insanoğlunun güven duygusunu yitirdiğini göstermiştir. İki sonsuz üzerine yazdığı ünlü metin, retorik gücünü insanın doğa karşısında varlığına ilişkin belirsizlikten almaktadır. Bu belirsizlik, söz konusu varoluş üzerinde kişinin kendini sorgulamasını gerektirmektedir. İnsanoğlu tekbiçimli ve türdeş bir uzam içinde yaşamaktadır, ve bu geometrik uzam içinde (hareketten başka bir şeyin bulunmadığı) iki sonsuz arasında, daha açık bir anlatımla her yerde durur, yani hiçbir yerdedir.

Kaygı ve hayranlık. Pascal, dinsizi başka bir dünyaya, İsa'nın merkezini oluşturduğu dünyaya döndürmek istemektedir. Ama burada yalnızca tek bir dünya, daha gerçek, bilimin tanıdığı ve insanların yaşadığı dünya vardır. Dolayısıyla, insanın yaşamına ve insanlığa yüklediği sıradan anlamla doğa gerçekliğinden edindiği bilimi bir araya getirmek gerekir. İnsan deneyiminin yaşadığı gerçeklikle matematiksel ve deneysel olarak öğrenilen gerçekliği birleştirmek gerekir. Çünkü iki tane gerçeklik olamaz. Öyleyse aynı uşculluğun doğa bilimiyle insan bilimi içinde uygulanabilmesi ve bir gerçekliği başka bir gerçekliğe eklemlenmesi gerekir. Siyaset biliminin konusu budur.

Bir yapay nesne olarak siyaset

İnsanlar özdeksel gerçeklikle törel ve siyasal gerçekliğe aynı türden ilişkilerle yaklaşmazlar. İkincisinde, amaç ve değerlere, ve bir bakıma da özvarlıklarına yatırım yaparlar. Çözüm de buradan doğar: Doğal dünya insan yaşamından önce gelirse de, siyasal dünya da bunun bir sonucudur. Fizik-dünyayla siyasal toplum arasında, doğal olanla yapay olan arasındaki farklılık bulunur. Yapay bir nesne doğal bir nesneden daha az gerçek değildir; ama yapay nesne belli bir gereçten (herkesin içsel bir deneyim taşıdığı insan yaşamı) yola çıkılarak ve belli bir amaç (mutluluk) için üretilmiş nesnedir. Ve böyle bir nesnenin üretiminde hesap yaparak doğa yasalarını keşfeden mantığın aynısı işlev görür; ama birinde şeylerin gerçekliğini ortaya çıkarırken ötekisinde özgül bir biçimde insana özgü başka bir doğa yaratır. Böylece, Güneş-Kral'ın sarayında uygulamaya konulan toplumsal davranış kuralları yeni bir doğallık, edeplilik ve beğenide doğallık yaratır. Böylece, eski metafizik içinde kök salmış olan ilahi adalet doktriniyle karşıtlaşan yeni siyaset kuramları, sivil durumu yapay bir biçimde doğal durumun yerini alan bir kurumun sonucu olarak sunarlar. Belirli yasaların egemen olduğu doğal bir dünyada yaşayarak usçul ya da en azından mantıklı varlıklar olarak insanlar bilinçli bir biçimde insana özgü düzen yaratabilecek yeterliktedirler.

Kendi ilkesi içinde yalın olan bu kanıt, yapay nesne düşüncesi içinde yoğunlaştırılabilecek birçok güçlük barındırır. Bunlardan üçünü ele alalım. Öncelikle, üretilmiş yapay nesnenin doğadan sonra geldiği gözlemlenecektir. Siyasal yaşamı içinde insanoğlu yapay kalsa da onda daha önceden doğal bir gerçekliğin varlığını tanımak gerekir. Oysa, içinden çıktığı doğalın yerini alabilecek denli güçlü bir yapay nesne var mıdır? Üstelik ve ikinci olarak, üretilmiş nesne kendi içinde bir amaç oluşturmaz (olası estetik niteliklerin dışında), üretimini yönlendiren nihai bir gerekçeye hizmet eder. Oysa bu amaç hiç de doğal olmak durumunda değildir; çünkü, insan akılı ancak araçları üretir, hiçbir zaman amaçları üretmez ya da üretim sürecinin etkiyi, salt siyasal bir amaca yol açacak denli aşırı belirlediğini mi öne sürmek gerekir? Üçüncü olarak da doğa yasalarını tanıyan ve insan yasalarının gücüne sahip Hükümdarlar yaratan aynı akılsa, bir yanda bilen öte yanda uygulayan bu aklın birliği nasıl düşünülebilir ve bazen hazır, bazen de üretilmiş gerçeğe nasıl tek bir anlam yüklenebilir?

Bu sorulara nasıl yanıtlar getirilirse getirilsin, bir yapay nesne bilimi olarak siyaset biliminin, üretimin nedenleri üzerine açıklamalar getiren ve kendisi de genel olarak doğa biliminin parçası olan, insan doğasının bir bilimiyle dayanışma içinde olduğu açıktır. Ve böyle bir insan doğası bilimine nasıl bir konum vermek gerekir? Hume, bu bilimin, siyasetbilim de dahil olmak üzere bütün öteki bilimlerin temeli olduğunu anım-

satır. Oysa klasikler bunu tarihsel bir bilim durumuna getirmeyi kendilerine yasaklarlar; çünkü, tarihe bilim niteliği vermeyi kabul etmezler: Tarih, olguları derler, onları bitişiklik düzeni (ile de zamansal olması gerekmeyen) uyarınca konumlandırır ve bunu (her zaman düzenleme varsayan) her türlü betimlemenin gerektirdiği kesinlik içinde yapar; ama hesap yapan, gerçekliğin belirlenimini ilişkilerin kendisinden alan bu mantık, tarihsel anlatım içinde işlemez. Bununla birlikte tarihin bir üstünlüğü vardır. Bu da yaşamının çeşitli görünümleri içinde somut insanı sunmaktır: Amerika'nın yeni bir yöresinin keşfini anlatan aynı öykü, eşanlı bir biçimde ve aynı söylem içinde coğrafi ve iklimsel koşulları, ekonomik kısıtlılıkları, yaşam biçimlerini, savaşları, bir yerli toplumunun din uygulamalarını sergiler. Descartes'ın ya da Hobbes'un tarihi yadsıması tek bir bilim oluşturan bir antropolojinin gerçekleştirilmesini hem gerekli kılar hem de bunu bir sorunsala dönüştürür.

Çünkü insanoğlu doğallığı içinde, ahlaki bakımdan ve siyasal bakımdan incelenebilir. Son gözlem biçimi ister istemez sonradan gelecektir, çünkü, deneyimlerimiz aracılığıyla insanların toplumsal ve siyasal bir yaşam sürdüklerini bilsek de siyaset yaşamı yapaydır. Dolayısıyla, önceden var olana ilişkin kısıtlama indirgemeci, okul savları karakterinde olacaktır; çünkü insanların yaşamı ancak ilk gerçeklik doğrultusunda kısaltılabilir. Ama kökene daha yakın bu gerçekliğin kendisi de çifttir: hem doğal hem de törseldir. Bu durumda bunu iki farklı bilimin: bir yanda doğal felsefenin öte yanda törel felsefenin konusuna mı dönüştürmek gerekir? Törel felsefenin kendisinin de bilim konumunda olduğunu ve zorunlu gerçekler oluşturabileceğini de belirtelim. Böylelikle, Locke doğal olgulara ilişkin bir öz bilgiye sahip olabileceğimize karşı çıkar, ama insanın kavrayışının tanıtlanmış kılgısal gerçekliklere ulaşabileceğinden kuşku duymaz. Ayrıca yine belirtelim ki, bu iki bilim birbirlerini dışarlamaz. Bununla birlikte, bunların birleşmesinden bakış açısında bir ikicilik ortaya çıkar ve bu bakış açısı genellikle insan varlığının içinde yer alan bir ikicilikle dile getirilir: tümüyle fizik gerçekliğin bir parçası, geometrik ve mekanik olan bedenin ikiciliği ve kendini düşünerek konumunu belirleyebileceği törel yasaları da düşünebilen ruhun ikiciliği.

Özetleyelim. İnsana ilişkin üç bilim vardır: onu dünyanın varlığı gibi gören doğal bilim, onu hakların ve ödevlerin varlığı olarak gören törel bilim ve onu bir yurttaş olarak alan siyaset bilimi. Bu üç bilim içinde, insan gerçekliğine aynı mantık uygulanır ve bu zorunlu gerçekliklere ulaşmak ya da ulaştırmak zorundadır. Dolayısıyla bu üç bilim türdeş olmak zorundadır ve aynı sistemin bir parçası olmak durumundadır; antik düşünce ve Ortaçağ düşüncesinin yaptığı gibi bütünün birliğini metafizik olarak sağlayabilmesi için yeterince açık bir doğa kavramına gönderimde bulunmak söz konusu değildir. Varlık'ın birliği kendiliğinden ortaya çıkmadığı durumlarda, modern düşünce aklın birliğini gündeme getiren sistematik bir sorunla karşı karşıya kalır. Bu, hem bir bütün içinde parçaların birbirlerine eklemlenmesi sorunu hem de bir stil sorunudur: Akılcı stil her yerde aynı olmak zorundadır. İkincil olmasına karşın, özellikle siyaset bilimi eğer usçul bir bilimse doğal felsefe ve törel felsefe içinde uygulanmakta olan usçulluğun bir parçası olmalıdır.

XVII. yüzyılda geniş oranda metafizik sorun niteliğini sürdüren bu bilimkuramsal sorunun yanıtlarından birinin ayrıntılarına girmeden önce, görünüşte salt spekülatif olan bu sistematik sorunun, görüngübilimsel ya da betimsel açıdan kolaylıkla betimlendiğini gözlemleyelim. Gerçekten de, en dolaysız gerçekliği içinde alınan insan, tutkudur. Ve tutku, insan yaşamının bütün niteliklerini özetler. Bir yanda tutku edilgendir; insan çevresine uyar ve bu niteliğiyle de doğal dünyanın bir parçasıdır ve burada işleyen bütün belirlenimlerin etkisine açıktır. Ama bir başka açıdan da, tutku, bilinçtir: Yalnızca duygulanım değil aynı zamanda duygulanım bilincidir; bu yolla duyumsadığını duyumsama, ama aynı zamanda kendi kimliğini sağlama, kendine hedefler saptama yeteneğine sahiptir; yine bu yolla insanoğlu kendini, tutkularının ve görevlerinin eğittiği vicdanının bileşimini gerçekleştirmek durumunda olan törel bir varlık olarak keşfeder. Ve bu bakımdan insanoğlu, kendisini etkileyen şeyi bilmezden gelme ya da hiçe sayma gibi bir gücü olmasa da, doğanın oluşturduğu bütünün basit bir parçası değildir. Pascal'in bir sözünü anacak olursak, insanoğlu dünyanın kendisini ezdiğinin bilincindeyken dünya bunun bilincinde değildir; bu nedenle de hem ez-

me eyleminin düşüncesi hem de eylemin kendisidir. Oysa, açlık ve kıtlık, veba ve kolera sözcüklerinin sıradan anlamlar taşıdığı bir dünyada, teknoloji ve sosyal yönetimin kişilerin çevresine biz Batılıların bugün yakından bildiğimiz güvenlik duvarlarını henüz dikmediği bir dünyada bilincin ayrıcalığı ve gururu ne olursa olsun insan ezik yaşayamaz. Bu nedenle tutku aynı zamanda iyiyi izlemeye ve kötülükten kaçınmaya yönelik eğilim, aklın yardımıyla yararcı sistemler oluşturmaya yönelik eğilimdir; bu nedenle tutku insanları sivil bir durum oluşturmaya ve bir hükümdar ortaya çıkarmaya yönlendiren temel güçtür.

Hobbes örneği

İnsanoğlu tutku ve akıldır. Ama, insanoğlundan eksiksiz ve tek bir bilim yapmak istenirse ortaya çıkan sistemin karmaşıklığından kaçınılamaz. Hobbes, bize bir sistematik oluşturum örneği verir; dengelerinin inceliğiyle bu örnek klasik uşculuğun çok güçlü metafizik kanıtı (Leibniz'deki uyum gibi) işin içine katmaksızın nasıl bütünü kucaklamayı denediğini gösterir. Sistemin her parçasında, bilim, nedenlerden yola çıkarak kaçınılmaz sonuçların, ilkelerden yola çıkılarak sonuçların bilinmesidir ve bu karşılıklı olarak geçerlidir. Ve, nedenselliğin eleştirisi henüz bir sonuca ulaştırılamadığından Hobbes, Bacon ve Aristoteles'le birlikte nedenleri bilenlerin sonuçları üretebileceğini savunabilir. Çıkarsama genelleştirici ya da pratiktir. Böylece, matematikler çıkarsamacı bir biçimle donanırlar ama matematikçinin tanımları içinde ortaya attığı konulara yöneliktir. Dolayısıyla matematiklerin, en katı anlamda matematik nesnelerin bütün özelliklerini ürettiği ve mantığın burada pratik bir biçim uyarınca işlev gördüğü söylenebilir. Buna karşın doğa bilimlerinde aynı şey geçerli olmayabilir. Gerçekten de, fizik deneyime, bir başka deyişle görüngüsel verinin parçası üzerine dayanır. Ama, olgular sonuç olduklarından, fizik, çözümsel bir yol izler ve bu yol aracılığıyla görüngülerden yasalara, sonuçlardan nedenlere gider. Nedeni ya da ilk ilkeyi sezgi yoluyla kavramaksızın bir bakıma nedenler basamağı içinde gerilediğinden, kuşkusuz usçul bir biçimdir ama yalnızca varsayımsal bir biçim üzerinde. Burada zorunluluk ancak varsayılabilir. Bu nedenle, metafizik açıdan güçsüzken, fizik, matematik bilimlere yakınlık gösterir; ona çıkarsamacı biçimini veren de kuşkusuz bu bilimlerdir ama bunun bir bedeli olduğu da doğrudur. Bu bedel, şeylerin yerine göstergelerin getirilmesine dayanır. Fizik, ancak koşullu sonuçlara ulaşabilir; bu nedenle de pratik bir bilim değildir. İnsana gelince, doğanın geri kalanına ilişkin deneyime benzer bir deneyime insan konusunda da sahibiz. Bu anlamda, doğadan yola çıkarak insan ancak varsayımsal bir biçimde tanınacaktır (söz gelimi, nasıl algılandığını ya da nasıl istediğini açıklamak gerektiğinde: Açıklama olarak sergilenecek olan düzenek, açıklama niteliğini ancak bir varsayım olarak yansıtacaktır). Ama insanın kendine ilişkin bu deneyimi içsel bir deneyimdir: Kendisinin, yaşamının, tutkularının ve eylemlerinin bilincindedir. Öyle ki, doğal olarak bütünün yalnızca bir parçası bile olsa ve bu niteliğiyle bir sonuçtan başka bir şey olmasa, yine de kendisine ve ortak olana yönelik duygu sayesinde kendisini ilke olarak öne sürebilir. Siyaset de dahil olmak üzere bütün boyutları içinde kavranmış yaşam söz konusu olduğunda, bir ilkeden yola çıkıyormuşcasına insan kendine yönelik dolaysız bilgiden (tutku, dil, akıl) yola çıkabilir. Usçul bir bilim, zorunlu olan insanlık durumunu göz önünde bulundurarak tutkuların genel düzenini inceleyebilir ve insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen doğal yasaları çıkarsayabilir (barışı aramak ve adaleti sağlamak yükümlülüğü törel felsefenin en temelinde yer alır). Bu törel yasalar, gerçek mantık terimleridir. Ama, çıkarsandıklarında bu durum gerçekliğe kavuşmaları için gerekçe oluşturmaz. Bir bakıma, somut gerçekleşim koşulu eksik kaldıkça ahlak spekülatif bir bilim olmaktan çıkamaz. Olmak zorunda olmaktan olmaya geçmek için aklın etkinliğini sağlayan yolu üretmesi gerekir ve bunu, toplumsal barış doktrini sayesinde, kendisini sivil durum ve egemenlik tanımına yönelten pratik çıkarsama içinde yapar. Siyaset biliminin siyasal gerçeklik üretmeye dayanan görevi budur.

Böyle bir sistematik oluşum içinde aynı usçul bilim kavramının varlığını koruduğu görülür ve uygulandığı nesnenin doğasına göre değişir. Ayrıca, spekülatif bir mantıkla pratik ya da siyasal mantık arasında ayrım olmadığı da görülür; ama, ilahi yaratımın yaratılımsal örneği değerini koruduğundan, hesap yapan bu mantığın so-

nuçları üzerinde az çok gücü vardır. Son olarak da insan doğası üzerine işlem yapan siyaset biliminin, göstergeler üzerinde işlem yapan matematiklerle birlikte, hiçbir biçimde hazır olarak verilmeyen bir nesne üretebilen tek usçul bilim olduğu görülmektedir. Böylece doğal ve yapay farklılığı, aklın nesnesiyle sürdürdüğü farklı ilişki içinde dile gelir. Aynı sistematik düzenek, insan doğasını doğal bir şey gibi ve siyasal bakımdan yapay biçimde üretilmiş olarak incelemeye olanak tanır. Matematiklerle siyaset bilimi arasındaki benzerliğe gelince, bundan siyaset biliminin matematikler gibi düşünülebileceği anlaşılmamalıdır. Örnekleştirme düşüncesi, neredeyse tüm klasiklere olduğu denli (Leibniz dışında) Hobbes'a da yabancıdır. Kendisine özgü olmayabilen ikinci bir alan içinde, belli bir usçulluk biçiminin örneksemeli uygulaması karşısında olunmaz. Gerçekte, tek bir mantık vardır ve bu mantık, öğeler arasında zorunlu bağlar kurar. Ama, öyle görünüyor ki, her iki durumda da akıl çıkarsamacı olduğundan, vardığı sonuçları kendisi üretir. İlk durumda, konusu yine kendisi olduğundan (dil yapay bir gerçekliktir) onun özelliklerini de kendisi üretir; ikinci durumda tartışmasız bir gerçeklik olan insan doğasına büründüğünden, ama bizim içsel deneyimimiz nedeniyle bir ilke gibi ele alınabileceğinden Leviathan'ı üretir ve yaşamı da ister istemez belirlenmiştir. Kısacası, siyaset farklı olabilecek bir bilim türünü gerektirmez.

Böylece, klasik olarak siyaset felsefesine vereceğimiz konum, bir yapı sorunu gibi ele alınır. Sistemin konumunu yönlendiren metafizik bağlanımları göz önünde bulundurarak, bunun, dönemin büyük felsefelerinin birçoğu için geçerli olduğunu kanıtlamak söz konusu olabilir. Ama bu felsefelerin her birinde aynı akılcılık, çıkarsama ideali olan aynı usçulluk stili ya da ideali kendini kabul ettirir. Töre biliminde ya da doğa biliminde olduğu gibi siyaset biliminde de ilkelerden sonuçlara gitmek, en azından buluş evresinden sergileme evresine geçilmiş olunduğunda bireşimsel düzeni izlemek gerekir; bu ikinci evre belki de en verimli olanı değildir, ama kuşkusuz bilginin biçiminin tamamlandığı evredir. Kaldı ki bu ideal XVII. yüzyılda son derece geleneksel bir şeydir. Tamamlanmış, konusunun öneminden çok, kesinliğindeki kusursuzluk nedeniyle bir başvuru kaynağı oluşturan bir bilimin betisi, Euclides'in *Stoikheia*'sının ("Elemanlar") idealidir. Bir gelenek oluşması sonucunda, titizlikle uygulanmadığı yerde bile bu ideal siyaset felsefesine standart değilse bile, Hobbes'dan Locke'a, O'ndan Rousseau'ya gözlemlenen düzenli bir yapı sunar.

Aynı mantık için iki bilimsel yöntem

Yine de bu olguya gereğinden fazla önem yüklememek gerekir; çünkü bir yandan çözümsel yöntem matematik bilimlere değin bireşimsel yöntemin yerini almak üzeredir, öte yandan şu ana değin sunmaya çalıştığımız klasik usçuluk iç güçlüklerle karşılaşmaktadır.

Aslında, tarihin öcü olarak adlandırılabilecek şeye oldukça erken bir biçimde tanık olunur. Bir yandan siyaset alanında deneyim Avrupalı toplumların, sistemlerce uygulamaya konulan bu pratik usçulluğa uymadıklarını ve de burada dile getirilen zorunluluğun yalnızca spekülatif gösterimlere bırakılmış olduğunu göstermektedir. Büyük Britanya devrimin sancılarını yaşamaktadır; Avrupa Otuz Yıl Savaşı'yla yıkılmıştır, vd. Dolayısıyla usçul hesabın ancak matematiklerin simgesel düzlemi üzerinde bir gücü olabilirdi ve başka düzlemlerde de olsa olsa ideal gösterimler sunabilirdi. Demek ki siyaset bilimi, belli ve siyasal toplumların ayrımlaşmış kavrayışını gözden çıkaramaz. Ama, eşanlı bir biçimde, doğal bilim alanında da benzeri bir engelle karşılaşılır: Fizik, ancak geometrik olabilir. Zamanın anlayışına tümüyle ters gelen bir biçimcilik ya da adcılık içine düşülmedikçe, doğal tarihin derlediği deneyimin yöntem içine katılmış olması gerekir; bunun da tümüyle gözardı edilemeyen görgül bir temel olmanın dışında gerçekleşmesi söz konusudur. Doğal felsefe matematik niteliğin yanısıra deneysel de olmak durumundadır. Hesap yoluyla tümdengelimli olan doğal felsefe, olgulardan yola çıkarak tümevarımlı yaklaşımı da kullanmalıdır. Bacon matematik bilimleri bilmediği için kınanıyordu. Deneyimi küçümsediği için Descartes'ın yalnızca varsayımlar üretmesi de kınanacaktır.

Bilimkuramsal bakımdan, bu ikili gereklilik bir iç gerilim doğurur; bunu üstlenmek o denli güçtür ki Hume'cü kuşkueuluğa neden olur. Newtoncu bilimin başarısının birçok kişide güçlüğü maskelediği bir gerçektir ve sonunda bu bilim örneğinin Descartes'ın ya da Leibniz'in

alanına değin uzanan zaferini kesinler. Hume'un kendisinde de, insan doğası bilimi (ya da törel felsefe) ve tüm yakın dallar (aralarında siyaset felsefesinin de yer aldığı) doğal felsefenin ilkelerine göre oluşturulmalıdır. Aklın birliğine ilişkin aynı ilke, XVII. yüzyılda olduğu gibi XVIII. yüzyılda da değerini korur; ama deneysel mantık hesap mantığının yerini alır.

Bununla birlikte, tümdengelimle tümevarım, bu bilim biçimine ayırıcı niteliğini kazandıran hesap ve olgular arasındaki gerilim, etkilerini törel felsefede ve doğal felsefede olduğu gibi duyurmaz. Bir yanda gözlem, verinin kavranması olduğuna göre doğal felsefenin konusuyla törel ve siyasal felsefenin konusu arasındaki gerçeklik farkını iyice göz önünde bulundurmalıdır. Hesap, hareket ve tutkulara ya da insan toplumlarına aynı biçimde uygulanmaz. Her ne denli insan bilimlerinden söz etmek için henüz zaman erkense de, kesinliğe ilişkin bilimsellik idealinin doğal bilimlerle (matematik gereç aracılığıyla) ve özgün bir inceleme biçimi geliştirmenin uygun düşeceği insan aklının bilimlerinde aynı olmadığını kabul etmek gerekir. Öte yandan, özdeş bir taslak, doğal, deneysel ya da salt tarihselci tarihin derlediği olguların, belirlenmiş ve kaçınılmaz bir biçimde birbirlerine bağlanmış yasalarla bağıntıları taslağı görüntüsünün ardında oldukça farklı bir tarih kullanımı gelişir: Doğal bilimlerde yöntem her şeyden önce tümdengelimlidir. Böylece, döneminin en uzgörüşlü metinlerinden birisi olan *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*'de ("Ansiklopedi'nin Önsözü") d'Alembert bir karmaşık bir soyutlama doktrini ışığında hesabın öncelikli yerini korur ve doğal tarihin betimleme gücünü, karmaşıklığı nedeniyle matematik yalınlığa direnen deneysel alanların içine kapatır. Buna karşın insan doğası bilimlerinde tümevarım kesinliğini, mutlak öğeler olan ontik öğelere gönderme yapan bir çözümleme yönteminden alarak başat bir biçimde kendini kabul ettirir. Söz gelimi "Où l'on prouve que la Politique peut être réduite en forme de science" ("Siyasetin Bilim Biçimine İndirgenebileceği Nerede Kanıtlanır") başlıklı denemesinde Hume, *Traité*'de ("İnceleme") geliştirdiği insan doğası bilimi üzerine dayanarak siyasal rejimleri ele alan yasaları oluşturur; bunu da tarihsel bir gereci çözümleyerek yapar.

Burada, anlatımını, Buffon'un *Histoire naturelle*'inin ("Doğal Tarih") başına yerleştirdiği söylevde bulan iki bilimsellik örneği arasında bir rekabetin başlangıcı söz konusudur. Buffon, iki bilim türünden yola çıkarak iki tür gerçek vardır der: bir yanda matematik bilimlerin ortaya çıkardığı ve birleştirdiği tanım gerçeklikleri vardır. Bunlar konularını belirleyerek özdeş anlatımların yer değiştirimini gerçekleştirirler ve sonuçta, ilkeler içinde yer alan şeyi yeniden bulgulamış olurlar: Bu kesin bilgiler bize bir şey öğretmezler; öte yandan fizik bilimler (türlerin doğal tarihinin bir parçasını oluşturduğu), zorunlu nedenleri bildiklerini iddia etmeksizin, tümevarımlı bir biçimde görgül çeşitlilikten yasalara ya da genel olgulara ulaşır. Verimli olan bu bilimler, doğanın özünü keşfetmemize olanak tanımaksızın bizleri eğitirler. Dönemin bütün yazarları Buffon'un uzgörüsüne sahip değildir; ve birçoklarına göre, böylece oluşturulan doğal tarih, Newton bilimininkiyle aynı yöntem anlayışından esinlendiği izlenimi uyandırır. İskoç Mantık Okulu bu tümevarım uygulamasında, bilimi, kuşkuculuğa değin varan usçullukta aşırılığın bizi uzaklaştırdığı mantıkla uzlaştırmanın bir yolunu görür.

Matematik gerçekler ve fizik gerçekler, fizik-matematik bilimler içinde bir araya gelebilirler: Tümevarım nasıla yanıt getirirken tümdengelim ne kadarı yanıtlar, bir başka deyişle varsayılan nedenleri ve deneyim içinde elde edilmiş sonuçları birleştiren olasılık düzeyini belirlemeye olanak tanır. Bu hesap uygulaması, görece olarak yalın belli bir gereçle iş yaptığımızda olanaklıdır. Oysa, yaşama ve insana ilişkin her şey son derece karmaşıktır. Bu durumda bilimin olmadığı, yalnızca açıklığa kavuşturulmuş betimlemenin olduğu sonucunu çıkarmak soz konusu değildir. Burada bilim adamı yasaları, genel olguları ortaya çıkarmaya uğraşır. Tümevarımsal, daha açık bir söyleyişle olası gerçeklerle uğraşacaktır. Yaşam bilimlerinde Buffon için de bu geçerlidir. Aynı durum siyaset bilimine de yayılır. Deneyimin ya da tarihçilerin öyküsünün sağladığı tarih gerecinden yola çıkarak genellemeleri tümevarım yaklaşımıyla ortaya koyabiliriz.

Bununla birlikte, siyasal bilimler özel bir durumu gösterir: Gerçekten de bunların bu alandaki gereci tarihseldir (sözcüğün dar anlamında), zaman içinde dağıtılmıştır. Öyle ki varsayılan nedenlerle (kısaca, insanlık durumuyla bir-

leştirilmiş insan doğası) elde edilen sonuçlar arasında ilişki kurulduğunda bilim bir soyağacı ya da bir başlangıç söylemi biçimine bürünür veya tümüyle kavrama özgü bir değişimle bir doğal tarih biçimi elde edinir. Dilin, toplumsal özelliklerin ya da siyasal biçimlerin nasıl üretildiğini ve üretilmeleri gerektiğini (çünkü, yaratılış burada genel yasalarca yönlendirilir) açıklayan bu doğal tarihler, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında çok fazla artar. Dugald Stewart'ın dediği gibi, bunlar "kuramsal ve tahmini tarihler"dir. Nedenleri ilgilendiren olasılık özelliğinin, başlangıç tahminine dönüşmesi bakımından tahmine dayalıdırlar. Her gerçeklik çabasına belirgin özelliğini kazandıran tümevarımlı ve tümdengelimli çalışmanın dile yansımaları olmaları bakımından kuramsaldırlar. Sonuçta, bunları tarihsel bir doku üzerine önsel bir Düşünce ya da bir ideal yansıtan söylence ya da eğretileme olarak değil, tarihsel veya siyasal gerecin buyurduğu özgül biçim üzerinde nedenlerin gösterimi olarak kabul edilmeleri gerekir. Bilim görevi yaparlar. Bu bakımdan, siyaset her zaman bir bilim olarak düşünülmelidir.

Bu türden bir girişimde birçok karşıtlığın olması tanıtlanabilir. Böyle bir siyaset biliminin yaşanabilir olmaması Kant felsefesinden böyle bir şeyin elde edilmesine yol açmıştır. Eleştiri, taslağını çizdiğimiz sorunsaldan tümüyle kopar. Ve bunu ikili işlem aracılığıyla gerçekleştirir. Bir yanda doğa biliminin ve siyaset felsefesinin alanlarını farklılaştırır: Matematiklerin fizik gerçekliğe uygulanmasını temellendirecek aşkın bir kuramdan yola çıkıp matematik bilimlerle fizik bilimleri birleştirerek bilgiye sahip olan ama ancak görüngüleri tanıyan bir anlık bilimiyle, usçul etmenlerin görevleri ve haklarına ilişkin pratik bir bilgi arasında paylaşımı gerçekleştirir; siyasetin kendisi, bizim insanlık durumumuzun alanı olan görüngü alanında pratik ilkeyi kendi başına gerçekleştirmek zorundadır. Öte yandan, pratik ilkenin mutlak niteliği, görüngü alanının bir bakıma ikinci düzeyden yeni bir kavrayışına götürür: Gerçekliğe ilişkin kavranabilir bir bilgiyi edinecek yeterlikte değiliz; ama, en azından insan gerçekliğiyle ilgili olan konularda ve spekülatif mantığa ilişkin tutkuyu bastırmamız ölçüsünde, bu gerçekliği bütünlüğü içinde kavramaya çalıştığımızda pratik gerekliliğin ışığında bir anlam yükleyebiliriz. Sonuç olarak iki bilim vardır: bilginin belirlendiği ama yalnızca görüngüsel kaldığı doğa bilimiyle pratik olmakla birlikte spekülatif değer taşımayan ama törel mutlağın, insanın tarihi alanı içinde uygulanması ve böylece insan toplumlarının siyaset biçimlerini zorunlu kılmak için gereken ilkeyi sağlayan görevlerimizin bilimi.

İki bilim, iki usçulluk biçimi: Ayrılık tamamlanmıştır. Bu ayrılığın devamı başka bir öyküdür. Yalnızca XX. yüzyıl sonunun siyasal görünümüne ilişkin yeni değişimlerin, Kantçı paylaşımı sorgulamaktan geri durmadığını gözlemleyelim; çünkü bunlar felsefenin (ya da belli bir felsefe geleneğinin) pratik başarısızlığına tanıklık eder. XVII. ve XVIII. yüzyılların modern klasik düşüncesine yeniden güncellik kazandırmak mı gerekir? Bilimsellik savı içinde, bu düşünce tarihin yargısına boyun eğmemek gibi sakınımlı ya da bilgece bir anlayışı yansıtmıştı.

Michel MALHERBE
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

● BUFFON G., *Histoire naturelle*, "de la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle", Paris. - HOBBES T., *Léviathan*, Paris, Sirey, 1970; *De corpore*, in *Opera philosophica*, yayıncı Molesworth (yeniden basım Aalen, 1966). - KANT E., Critique de la faculté de juger, Paris, Vrin, 1965. -LOCKE J., *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1967. - MONTESQUIEU C., *De l'esprit des lois*, Paris, Le Seuil, 1964. - SPINOZA B., *Traité théologico-politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

► CASSIRER E., *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966. - MALHERBE M., *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 1984.

➪ *Doğa ve Tarih; Hobbes; Rasyonalizasyon; Us.*

DOĞA VE TARİH

"Doğa" ve "Tarih" arasındaki karşıtlık kuşkusuz çağdaş siyaset felsefesinin önde gelen konularından birisini oluşturmaktadır; bu karşıtlık bu alanda "yeniler"in düşünce ve siyaseti ile Antik ve Hıristiyan dönem ya da dünyaların düşüncesi arasındaki ayrımı ele almada ayrıcalıklı bir araç oluşturmaktadır. "Tarihsel bilinç", mo-

dernliğin kendi kendini tanımladığı biçimlerden birisidir: Geçmişte insanların, eylemlerinin insan dünyası içindeki izini göremedikleri için "Doğa"ya boyun eğdiklerini düşündükleri yerde "Yeniler", insanın tarihsel bir varlık olduğunu bilmektedir (ya da bildiklerini sanmaktadır) ve de "kültürler"in sonsuz çeşitliliği en azından insan doğasının esnekliğine tanıklık etmektedir; daha derinlemesine yaklaşıldığında, kavrayıcı toplumbilim geleneği ve "tarihin eleştirel felsefeleri", Dilthey'dan Weber'e her zaman "mantık bilimleri"nin özgüllüğünü "Tarih"in ve "Doğa"nın bilinmesi üzerinde temellendirmeye çalışmışlardır. Tersine, "tarihselcilik" savlarının tartışma konusu edilmesi ve "tarih felsefecileri"nin yanılsamaları modernlik eleştirmenleri arasında temel bir yer tutar. Onlar, modernliği yalnızca siyaset felsefesinin yeniden bulgulanmasında değil, "akıl"ın ya da doğal siyasetin korunmasında zorunlu kabul ederler ve bu siyaset klasik Doğa kavramının açık ya da örtük belli bir yeniden canlandırılmasıyla birlikte gelişir (söz gelimi bakınız H. Arendt, 1972, 1983 ve L. Strauss, 1954, 1975). Bu tartışmalarda neyin gündeme getirildiğine açıklık getirmek için, antik siyaset felsefesi içinde "Doğa"ya gönderim yapmanın ne anlama geldiğini anımsamak gerekir. Daha sonra "Tarih"in XVIII. yüzyılda hangi gerekçelerle yeni bir önem kazandığının açıklanması gerekir; ama, bunun için "Doğa" ile "Tarih" arasındaki karşıtlığın erimini göreceleştirdiği izlenimi uyandıran iki temel etmeni göz önünde bulundurmak gerekir: Modern Doğa anlayışı önce tarihsel bilgi bakımından büyüyen bir güvensizliğe yol açtı ve "Tarih"in daha sonraki ilerleyişi ancak klasik "naturalizm"in kimi merkez kanıtlarının yeniden ele alınması pahasına olanak kazandı.

Platon'da Adalet ve Doğa

Klasik siyaset içinde "Doğa" kavramının keşfedilmesiyle ortaya çıkan anlamı kavramak için en iyi yol, kuşkusuz Platon'un yapıtlarından ve bu yapıtların Sokrates kişiliğini sahneleme biçiminden yola çıkmaktır. Sokrates her zaman siyasal felsefenin kurucusu olarak gösterilmiştir; çünkü, "fizik" araştırının yerine insana ilişkin sorunların sorgulanmasını getirmiştir; öncülleri doğal şeylerin "ilkeleri"ni keşfetmeye uğraşırken ve bunu yapmak için de ortak görünüşlere doğrudan saldırmaktan çekinmezken Sokrates ahlaki ya da siyasal sorunlardan (cesaret nedir? site nedir?) yola çıkar ve kanıtlardan gerçekliğe giden "eytişimsel" bir tartışmaya girişir (bu Sokrates kişiliğinin yorumu, kendi kendisini sunma biçiminden de destek alır; bakınız Platon, *Apologia Sokratous* ["Sokrates'in Savunması"], 19 *a-d*). Gerçekten de, Leo Strauss'un anımsattığı gibi Sokrates'in insana özgü işlere yönelik ilgisi, "Bütün"ün sorgulanmasından ayrı tutulamaz, bu işler bütün içinde yer alırlar ve insana özgü şeylere yönelik soruşturu kendiliğinden Doğa üstüne daha bütünsel düşünceye yönelir; Sokrates erdemlerden ya da siyasal topluımlardan söz ettiğinde, "insana ilişkin şeylerin özü üzerinde kendini sorgulamaya zorunlu hisseder" ve dolayısıyla *Bütün içinde tuttukları yer* üzerinde de kendini sorgulama zorunluluğu duyar; insana özgü şeylerin soruşturusu ile bütünün sorgulanması arasındaki aracılık, bir amaca yönelişle sağlanır: "Şey"i (ondan kaynaklanan süreci değil) tanıyıp, anlamamızı sağlayan (L. Strauss, 1954, s. 136-138) onun doğal amacıdır. Dolayısıyla Sokrates'in öğretisi, felsefenin önceki buluşuna bağlıdır. Felsefe, "Doğa"nın (*physis* / φύσις) otoritesi yerine, gelenekler ve yasalardan (*nomoi* / νόμοι) oluşan uzlaşımların otoritesini koymuştu ve Sokrates'in izleyicileri Platon ile Aristoteles'in, insana özgü kurumları ya da doğanın incelenmesiyle ortaya konmuş düzene ters düştüklerinde "kabul edilmiş" pratikleri "doğaya aykırı" olarak betimlemede bir an bile duraksamamalarına da bu açıklık getirir; ama, insana özgü şeylere verilen ayrıcalık felsefeye ve sağduyuyla sürdürdüğü ilişkiye etkiler yapmazlık etmez: Görüşlerin dile getirdiği iddialar bir geçerlik ya da bir "görece gerçek" (L. Strauss, 1954, s. 139) taşıyabilir ve, tersine, Bütün üzerine yapılan soruşturu, görüşlerin bölünmesinin dile getirdiği seçenekleri aşmaya olanak tanıyacaktır. Sokrates'in yaşamının kendisi de felsefi etkinliğin böylelikle edindiği anlamı örneklendirir; Atina Yasaları'na uyarak (mahkûm edilmesinden sonra kaçmayı reddedecek kadar: bakınız Platon'un *Kriton*'u) ve yurttaşlarıyla tartışarak, Sokrates içinde yaşadığı siteye borcunu kabul eder; buna karşılık, görüşlerinin bütününü tartışma konusu etme biçimi ve felsefeyi savunması Atina sitesinin merkez belitine -yurttaşların evrensel yeterliği- yönelik eylem içinde kendi başlarına bir eleştiri oluşturmaktaydı.

Eğer ünlü siyasal diyaloğu *Politeia* ("Devlet") ya da *Adalet Üstüne*'ye bakarak değerlendirilecek olursak, Platon'da tanık olunan "Sokrates"çi tutum oldukça şaşırtıcı nihai sonuçlar içerdiği izlenimi sunar; *Adalet Üstüne*, "doğa"ya uygun tek rejim olarak ilkelerinin, bütün "gerçek" sitelerin ilkeleriyle ters düştüğü bir rejimi sunar ve Platon'un da gerçekleşmesinin pek olanak bulunmadığını kabul ettiği ve olanak bulunsa bile büyük değişimlere uğrayacak olan bir rejimdir bu. Sitede adaletin en son koşulu (ister felsefeciler kral, isterse krallar felsefeci olsun, *Politeia*, V, 473*c-e*) kuşkusuz gerçekleşemez değildir ama felsefecilerin (güç peşinde koşmayan) doğal eğilimlerini yerine getirmeksizin kamuoyunu sarsar; adaletin sağlanması şiddet içerebilen yöntemlere baş vurabilir (bakınız, V, 541 *a*) ve sürdürülmesi de çelişkili yalanlar ya da hileler varsayar; kaldı ki pek az Yunanlı'nın "doğal" sayabileceği bir düzen doğurur (koruyucular sınıfında Site, kadınlara, erkeklerle aynı işlevler yükler ve böylelikle bir kadınlar ve çocuklar komünizmi oluşturmak için aile örneğini bırakır). Platon'un daha sonraki yapıtları (özellikle *Politikos* ["Devlet Adamı"] ve *Nomoi* ["Yasalar"]), bilgelerin yetkisinin belirsizliğinin yasanın egemenliğini nasıl yeğlenebilir kıldığını göstererek *Politeia*'nın "ütopya"sını yumuşatmayı amaçlar; bu da Yunan sitelerinde gerçekten uygulanmakta olan farklı rejimlere kısmen gerçeklik kazandırır (tüm bu konularda, bakınız Brunschwig, 1986).

Böylece, "Doğa"nın felsefi anlayışını onun "doğal" anlayışına bağlayan karmaşık ilişki daha iyi anlaşılır. Platon (yoksa Sokrates mi?), titiz bir biçimde düşünülmesi koşuluyla kendisinin savunduğu düzenin "doğaya uygun" olduğunun kabul edilmesi olgusu üzerinde durur; bu düzen töreler ya da, aslında "doğaya aykırı" olsalar bile deneysel yasalar bakımından şaşırtıcı da olabilir (söz gelimi kadınların yeri konusunda bakınız V, 456 *b-c*). "Kusursuz" rejimin gerçekleşmesi *belirsizdir* ama *olanaksız* değildir; çünkü, insanların yetileri içinde bulunan mükemmellik ya da erdemi gerçekleştirerek, bu rejim, kötü olanı yapma yeteneklerinin ortadan kalkmasını gerektirmez (bu konuda, *Politeia*'da bile Platon'un soruşturusunun gerçek sitelerin yalnızca "ideal" üzerine değil, yapabilecekleri şeyler üzerinedir; bakınız III, 473 *a*, ve Brunschwig'in gözlemleri, *a.g.y.*, s. 825). Felsefeyi olanaklı kılan "bakışın devrimi", insanların doğal eğilimlerinin doyurulması için gerekli koşuldur ve bu eğilimler görüşlerin düzeneği içinde ortaya çıkar; mantıktan kopmuş gibi görünse bile Site'nin betimlenmesi, "Doğa"nın siyasi düzenin adaletini yargılamaya olanak tanıyan "ayar" olduğunu varsayar. Konusu "Adalet" olan *Politeia* [Devlet] bireyden, adil olanın doğasının sanki büyük harflerle yazılmış gibi daha iyi okunduğu siteye yönelir (II, 368 *d*). Burada aranan şey, ruhta adaletin algılanmasıdır ve bu üç kısım (mantıklı, "öfkeli" ve arzulayan) ile bunlara denk düşen erdemler (bilgelik, cesaret ve ılımlılık) arasında aşamalanmış bir dengeyi varsayar; insan ruhunu kendi "doğa"sıyla birleştiren bu düzen, kendi kendisiyle ancak düzenli *kosmos* olarak özdeşlik sunan Doğa düzeninin bir yansıması ya da izidir. Ama adaletin ruhta anlaşılması, bu özdeksel gereksinimlerden çıkarak sitenin "gerçekçi" bir biçimde oluşturulmasından geçer; doğru olanla olmayan arasında bir ayrım yapılabilmesinden önce başlar; çünkü, ortak yaşam insanoğlunun doğal becerilerinin gerçekleşmesi yönünde gelişmenin ilk koşuludur (I. II, 369 *b*-372-*c*). Son olarak da, her ne denli siyasal düzen insan doğasının yetkinleşmesi için gerekliyse de, bireyle site arasındaki örneksemenin çelişkili bir biçimde gösterdiği gibi, bu durum onun yasalarına uymak için adaletin nihai ölçütü olduğu anlamına *gelmez*; gerçekten de eğer site adalete uygun bir görünüm sağlıyorsa, bunun nedeni bunun her şeyden önce, başkaları karşısında belli bir davranış biçimi değil de belli bir iç yatkınlığı göstermesidir: Doğru birey, her şeyden önce ruhun üst bölümünü yöneten kişidir (Brunschwig, *a.g.y.*, s. 821).

Yine de, geriye, "Doğa"nın insan ruhunun duyarlı olandan zekaya yükselişi içinde ya da siyasal gerçekleşimleri içinde öykünmeye çalıştığı kozmik düzeni belirtmede uygun ad olup olmadığını bilmek kalıyor. Araştırma terimi, "özün ötesinde" (dolayısıyla doğanın ötesinde) konumlansa da, *Politeia* olumlu bir yanıt çağrıştırır. Ama Platoncu "doğalcılık"ın, "fizikçiler"den devralınan "doğa" kavramının açıkça tartışma konusu edilmesiyle birlikte ortaya çıktığını eklemek gerekir. Bütün, "usdışı ve yersiz, keyfince hareket eden bir güç" tarafından yönlendirilmez, "onu düzenleyen ve yöneten, tersine bir zeka ve olağanüstü bilgeliktir" (*Philebos*,

28*d*; bkz. *Phaidon*, 98 *b* - *c* Sokrates, burada Anaksagoras'ın araştırmalarından çıkan cılız sonuçlar karşısındaki düşkırıklığını anlatır); eğer doğa "ilke"yse, bu ancak "ruh"a göre ve dünyayı yöneten zekaya göre olabilir. Platon'un öncelikli hedefi kuşkusuz, "atomcu" anlayışının dünyayı rastlantı ve gerekliliğin ürünü kıldığı Demokritos'tur; ama eleştirisi Sokrates öncesi "fizikçilerin" yazılarının bütününü hedefler ve amacı da "sözde doğa yapıtlarının, ilahi bir sanatın ürünleri olduğu buna karşın insanlarca oluşturulan ilk gereçler gibi şeyler de insan sanatının ürünüdür" (*Sophistes*, 266 *e*; bkz. *Timaios*, 27 *d*-31 *d*). Demek ki fizikçiler ateş ya da hava için "doğa" sözcüğünü abartılı bir biçimde kullandılar: Tam olarak "doğa" denilen şey, *Ruh*'tur; bu nedenle de en saygın şeyler (ilahi) sanattan gelirler, buna karşılık fizikçilerin yanlış bir biçimde "doğa" diye adlandırdıkları şey, "daha sonra ortaya çıkar ve bir sanat ya da zekanın ürünüdür" (*Nomoi* ["Yasalar"], X, 892 *c-d*). İnsanın yapısı içinde "ruh"un kaçınılmaz önceliği, böylelikle zekayı ya da usçulluğu dünyanın gerçek ilk nedeni yapan bir kozmolojiye götürür: *Timaios*'un yarı tanrısı, anlaşılabilir bir düzene *öykünülmesi* sayesinde bir biçim kazandırdığı belirsiz bir veriyi işleyerek dünyayı (fizikçilerin "doğa"sı) üretir; bunu da, özdek (*chôra*) içinde var olan körlemesine bir gereklilikle (*ananke*) oluşturmaya ya da "sokuşturmaya" zorunlu olsa bile gerçekleştirir. Demek ki yaygın anlamıyla "doğa" ancak ilahi "sanat" sayesinde bir ereksellik kazanabilir ve bu da şeylerin anlaşılabilir düzeniyle duyarlı özdek arasında bir aracılık ortaya koyar. Felsefi anlamda doğayı oluşturan da işte bu aracılıktır. Oysa, bu doktrinin insana özgü şeyler söz konusu olduğunda önemli sonuçlarıyla karşılaşılır; doğal düzene öykünme aralığıyla kendisini ister istemez başlangıcında yer alan "sanat" (*technê*) anlayışına götüren eylemin hem usçul hem de "teknolojik" anlayışını temellendirir. Bir başka deyişle, "doğa"ya boyun eğmek zorunda olan insanlar, onu ancak sözde-"doğal" alan içinde bir düzen üretmeye çabalayarak "öykünebilirler"; doğanın mekanik düzenlilikleri zekanın işe karışmasına elverişli bir alan oluştursa bile bu düzen, örneği kendi dışında olan bir düzendir. Kuşkusuz Platon'un kendisinde de "Krallık Sanatı"nı somutlaştırma koşulları öylesinedir ki, çoğu durumda gerçek sitelerin yaklaşık bir biçimde gerçekleştirdikleri "yasal" düzene bağlanmak yerinde olur (bkz. *Politikos*); "Platonculuk"un dinmerkezcil bir yoruma elverişli olduğu da bir gerçektir (dünyanın ilahi bir biçimde yönetildiği düşüncesi adına doğal düzenin etkisini azaltan); aynı zamanda başka bağlamlarda, insana özgü düzenin bütünsel ve "yapay" bir usçullaştırmasını gerçekleştirmek için siyaset sanatının, bilimin bir uygulamasına indirgenmesine geçerlik kazandıran kanıtlar üretir. Platon'u Hıristiyanlıktan ayıran her şeye (özellikle insan ruhunun tanrısala katılması) karşın, Platon'un "Hıristiyan", daha sonra da "modern" yazgısı, kendi düşüncesinin kimi görünüşlerinin tekyanlı olarak vurgulanmasının bir sonucudur ve bu yalnızca anlayışsızlığı kapsamaz; tersine, Aristoteles'e özgü "Doğa" kavramının büyük ölçüde varoluşsal (ve de siyasal) bir Platoncu eleştiriye dayanması ölçüsünde Aristoteles'in kanıtlarının, "Platoncu" eğilimlerin tartışma konusu edildiği her keresinde yeniden doğmaları yeterince anlaşılır.

Ereklilik ve olasılık: Aristoteles'te doğa

Aristoteles'e göre siyasal yaşamın hangi bakımdan "doğal" olduğunu açıklamak için, önce kendisinin "fizik"i üzerine kimi temel verileri anımsatmak gerekir. Aristoteles'in doğa (*physis*) anlayışı, ne Platon'unki ne de *Nomoi* ya da *Timaios*'u eleştiren "fizikçiler"in anlayışıdır. Kuşkusuz, Aristoteles (kimi kanıtlarından yararlandığı) Platon'la birlikte doğanın bir ereklilige gönderme yapılmaksızın anlaşılamayacağı düşüncesini paylaşır; hayvan ve bitkilerin ayrıcalıklı örneğinin gösterdiği gibi, doğal varlıklar amaçlarına ulaşırlar ve bilinçli olarak araştırılıp araştırılmadıkları düşünülmeksizin anlamlı sonuçlar elde ederler: Demek ki ereklilik doğada, insanların tersine "sanat, araştırma ya da kararlılık"la (*Physika* ["Fizik"] B, 8, 198 *b* -199 *a* 32); yine bu nedenle, doğal ereklilik varlıkbilimsel açıdan insanların saptayabileceği hedef ya da amaçlara oranla ilk sırada gelir: Sanat, "doğaya öykünür" ve insana özgü kurumlar "fizik" değerlendirmeye bağlıdır. Bu anlamda, "doğa" her zaman adaleti ölçme olanağı sağlayan ayar gibi görünür ve insan toplumlarının tanımı ancak, *amacı*, *süreç* karşısında ayrıcalıklı kılan genetik bir inceleme ile yapılabilir; bu nedenle, söz gelimi zamandi-

zinsel bakımdan köy ve aile çiftinden sonra ortaya çıkan site yine de bunlar karşısında "doğal olarak" üstün bir konumdadır: İnsanların en yüce amaçlarına ancak "siyaset" çerçevesinde ulaşabiliriz ve ilk toplumların doğasını ya da amacını gösteren veya tamamlayan, sitedir (*Politikos* ["Devlet Adamı"], I, 2, 1252 *b*30 ve dvm.). Üstelik, Aristoteles'in kozmoloji ya da "dinbilimi"ni Platon'inkilerden ayıran her şeye karşın, "ay altında" doğal dünya, *kosmos* göz önünde bulundurularak düşünülmeye devam eder; bunun düzeni de nedenini Tanrı'da bulur (*Ta meta ta physika* ["Metafizik"], L, 10, 1075 *a*11-25). Bir başka açıdan, Aristoteles'in evreninde, göksel dünyayla (hareketlerin, ilahi olana işaret gönderdiği bir gereklilik ve düzenlilikte olduğu) ve "ay altında" dünya (olasılığın damgasını vurduğu) arasında kesin bir bölünme dikkat çeker ve Stagirite'in bu bölünmeden elde ettiği sonuçlar, duyular dünyasıyla algılanabilir dünya ayrımının Platon'u sürüklediği sonuçların tersi sonuçlara ulaştırır. *Timaios*'un dünyası ne denli kusurlu olursa olsun, Demiurgos'un zeki örnekten yola çıkarak "ürettiği" zeki *yapıt*ından aşağı kalır değildi; oysa, *Nomoi*'nin X. Kitap'ının anımsattığı gibi, bu sav "dinbilimsel-siyasal" denilebilecek bir erime sahiptir (belki de tam anlamıyla ancak Platon'un son diyaloğunun "yasamacı" bağlamında anlaşılabilir). "Fizikçiler"in eleştirilebilmeleri gereği yalnızca yanılgıya düşmelerinden kaynaklanmaz; bunun nedeni, yanılgılarının, aynı zamanda bir adaletsizlik olan bir acımasızlığı da beraberinde sürüklemesidir: Bu da Tanrıların varlığına, adaletine, *insanın olan şeylere yönelik ilgiye* ilişkin inancı çökertir; Tanrı (ya da O'na duyulan inanç) doğru eylemin koşuludur. Aristoteles'te (*kosmos*un kendisinin, Tanrı düşüncesine çıkabilmek için çok düşük bir kavram olarak kaldığını düşünen) hiçbir şey Platon'un, Demiurgos rolünü üstlenmez ve doğa ya da ay altı dünya konumu (siyasetin de bir parçasını oluşturduğu) tümüyle değişikliğe uğrar: Olasılık, insan etkinliklerinin aşılamaz ufkuna dönüşecektir, ve o da, Tanrı'nın eksikliğini ya da yokluğunu doldurmak durumundadır. "Doğa" (*physis*), "şans" ya da "rastlantı" (*tychē*) ve "sanat"tan (*technē*) oluşan dönüşüm nedenleri arasındaki bağıntılarda köklü bir dönüşüm, buradan kaynaklanır. "Sanat", "doğaya öykünür", ama örneği tamamlanmış değildir (Platoncu Demiurgos'un öykündüğünün tersine) ve "rastlantı" (bir amaca, doğanın ya da sanatın izlemesi söz konusu olmaksızın ulaşılamayacağını belirleyen) "rastlantılar"ın "öz"e indirgenemeyeceğini gösterir; gerçekten de "sanat"ın amacı, "doğanın tamamlayamayacağı şeyi tamamlamaktır" (*Physika B*, 8, 199*a*15-17); demek oluyor ki doğa kendi başına kusursuz değildir ve insanın müdahalesi "doğayı kendisinden, kendi özünden ya da düşüncesinden ayıran çatlağı kapatmayı" amaçlayacaktır; bunu, "bir düzen altına almak için olasılığı kendisine karşı kullanarak, ay altı dünyanın doğasının olası niteliğine karşın Gökyüzünde egemen olan düzene öykünmesini sağlamak üzere gerçekleştirir" (Aubenque, 1962, s. 498-499). İyi, Platon'da olduğu gibi her zaman bir öz yeterlilik ve hareketsizlikle tanımlanır, ama bu kendine yeterlilik İyi'nin kusursuzluğunun Doğa'ya ve insanlara değin inmesine engel olur; tersine, yalnızca sanatın ve eylemin aracılığı İyi'ye öykünebilir: İnsanlar değişim yaparak kendisi de devinimsiz İyi'nin peşine düşerler. Olasının indirgenemezliğinin ve "Tanrı'nın güçsüzlüğünün" (P. Aubenque) vurgulanması, olasının boyutunun yeniden bulgulanmasına dayalı olan ve özellikle sözbilimin yeniden canlandırılmasıyla ve eytişimin yeniden tanımlanmasına yol açar. "Sakınımlılık" erdeminin Aristotelesçi siyaset ve ahlak içinde ilerlemesi bu çerçevede yer alır; kaldı ki bu da Platon'dan ikili kopuşu ve Atina demokrasisinin temellendiği kavramlara en azından parçasal bir yaklaşımı varsayar (Aubenque, 1963, çeşitli yerlerde, Not, s. 84-94). Önce, sözcüğün en yalın anlamında siyasi kopuş: Aristoteles, Atina'nın Perikles gibi Platon'un sözde siyasetçi olarak gördüğü (bkz. *Protagoras*) büyük adamlarına saygınlıklarını yeniden kazandırır; özellikle, "etkin" ya da "yurttaşlık" yaşamına yeni bir saygınlık kazandırmayla dile gelen felsefi kopuş.

Böylece, Platon ve Aristoteles "doğal antik hukuk"un en büyük iki temsilcisi olarak kabul edilse bile (L. Strauss) bu her iki ismin siyaseti, insan "doğa"sının belirlediği *amaçlar* üzerine bir düşünceden yola çıkarak düşünmeleri nedeniyle siyasetin Doğa içine katılması her iki düşünürde de çok farklı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Aristoteles'le Platon arasındaki fark, siyasal erkin ne bakımdan aile babasının ya da efendinin köleler üstünde uyguladığı erkten farklılaş-

tığını gösteren *Politikos*'un daha başında ortaya çıkar. "Siyasetçi" ile kral arasındaki ayrımı, aile babasıyla köle sahibi arasındaki farklılığı yalnızca yönetilenlerin "çok ya da az sayıda olması" doğurmaz: Küçük bile olsa, bir site, en büyük olanları da dahil olmak üzere bir aileden farklı bir şeydir (*Politika*, I, 1, 1252*a*1-24, bkz Platon, *Politikos*, 258*e*-259*d* ve Ksenophon, *Apomnemoneumata Sokratous* ["Sokrates'ten Anılar"], III, 4, 12). Aile babasınınkine benzeyen "krallık yetkesi" (gerçekten de bütün aile tek bir kişinin yetkesi altındadır) sözcüğün tam anlamıyla "siyasi yetke"den çok farklı bir yapıdadır; siyasi yetke "özgür ve eşit insanlara uygulanır" (*Politika*, I, 7, 1255*b*16-21; bkz. I, 1, 1252*a*7-16). Platon'da "Devlet Adamı" öncelikle hem kuramsal hem de buyurucu, insanların işlerine bir düzen getirmek işlevi taşıyan (eylemin dışındaki durum ve koşullar göz önünde bulundurularak) belli bir *bilgiye* sahip olunmasıyla tanımlanır; bu nedenle siyaset sanatı her şeyden önce "soylu bir sanat"tır ve evin efendisinin sanatıyla aynı niteliği paylaşır. Aristoteles'te, monarşi yasal bir rejim olsa bile, başvurulacak örnek *politeia* ya da ılımlı anayasal rejimdir (demokrasinin yozlaşmış bir biçimi olduğu) ve Devlet Adamı'nın "bilgi"si ("sakınımlılık" erdemine bağlı olan bilgi) artık bilimin basit bir uygulaması olmaktan çıkmıştır. Bilimle görüş arasındaki ayrımı yadsımaksızın, Aristoteles bilime yeni bir saygınlık kazandırır; bu saygınlık sözbilimin kısmen yasallaşmasını gündeme getirir ve özellikle demokratların, çoğunluğun yetkeye katılımı yönündeki savlarına belli bir gerçeklik yüklemeye yönlendirir; en iyileri kendilerinden daha az aydın belli bir otoriteye boyun eğdirmenin haksızlık olacağı bir gerçektir. Ama çoğunluğun gerçek bir yetkeye sahip olması gerekir: "Aslında kalabalık içinde herkes mükemmelliğin ve sakınımın belli parçasına sahiptir ve insanlar bir araya geldiklerinde ortaya çıkacak şeyin aynen çok ayaklı, çok elli ve birçok duyu organına sahip tek bir adama benzemesi gibi ahlak ve düşünsel nitelikler için de aynı durum söz konusudur" (*Politika*, III, 11, 1281*b* 4-8). Yine de bu durum, Aristoteles siyasetinin her zaman "eşitlikçi" olduğu anlamına gelmez. Aristoteles, yöneticilerin sayısını (tek, birkaç, herkes) göz önünde bulunduran ve eylemlerin ortak çıkara uygunluğuna göre ikili ölçüt uyarınca altı siyasi rejim ayırt eder: Monarşi, aristokrasi ve *politeia* üç yasal rejimdir; bunlardan zorbalık, oligarşi ve "demokrasi", yöneticilerin ancak kendi çıkarlarını düşündükleri yozlaşmış üç biçimdir. Bu üç yasal siyasal rejimlerin her biri üstün olarak kabul edilir ama doğa (daha açık bir söyleyişle olasılık), her özel siyasal topluluk için "en iyi" rejimin içlerinden yalnızca birisi olmasını sağlar; Her durumda olmasa da çoğu durumda bir sitenin oluşturulması özgür insanlar arasında eşit kısıtlamalar getirir. Üstelik, ortak siyasal iyelik, yapısı özü gereği eşitliği dışarlayan aile gibi ast düzeyden toplumların varlığını varsayar. Ortak iyeliğin, siyasetöncesi bir eşitsizliği varsaydığı söylenebilir ve hiçbirinin tümüyle eşitlikçi olmadığı (özgür insanlar arasında yetkenin dağılımında bile) rejimler aracılığıyla gerçekleşir; insanın "siyasal" doğasını gerçekleştirmesini istemesi bakımından, *physis*'in kendiliğinden özgür ve eşit insanlar toplumuna yöneldiği de bir gerçektir. Aristoteles'in "doğru"ya ve doğaya ilişkin anlayışındaki bütün incelik, Aristoteles'in geleceğe ilişkin bölümünü açıklayan bu çelişkiyi çözme biçimi içinde yer alır.

Aristoteles'in siyaset doktrininin "hiyerarşik" yorumunu destekleyenler, temelde *Politika*'nın I. kitabında sunulan kölelik kuramına ve *kosmos* yapısıyla siyasal düzene damgasını vuran "doğal" eşitliksizlikler arasında oluşturulabilen ilişkilere dayanır; Aristoteles'in doğaya ilişkin tasarımı içinde eşitlik ve hiyerarşi kavramlarının ne durumda olduğunu incelemek için bu sorunlara geri dönmek gerekmek edir.

Köleliğin "yasallaşması" konusunda önce, bu yasallaşmanın Platoncu siyasetin ve yönetme sanatıyla varsayımsal bir "efendi bilimi" arasındaki karışıklığın bir eleştirisi gibi kabul edilmesi gerektiği görüldü: Eğer varsa bu bilim bir ast sanattır (bir evde kâhyanın bilimi gibi) ve asıl sorun, köleliğin varlığının doğal olup olmadığını ve efendilerle kölelerin bu nitelikleri doğaları gereği mi taşıdıklarını öğrenmeye dayanır. Kölelik sorunu böylece "fizik" bir sorunla birleştirilir: doğanın amaçları üzerine, hukuki ve fiili olan arasındaki bağların sorgulanmasını belirleyen bir soruşturuya dayanır; kuşkusuz inceleme, "doğanın, özgür insanların bedeniyle kölelerin bedenleri arasında bir ayrım getirmeyi amaçlar" ve bu nedenle de "doğaları gereği" özgür insanlarla kölelerin varlığını gösterir ama doğanın genelde bu

ayrımları belirlemede başarısız olduğunu da vurgular (kölelik üzerinde görüş ayrılıklarının nedeni de buradan kaynaklanır). Aristoteles, kendi zamanının sitelerinin gerçekliği içinde gözlemlenen köleliğin fiili bir gerçeklik olarak "doğallığını" ya da yasallığını bir kanıt olarak görmeyi yadsır ve bu nedenle de bu kuruma ilişkin olarak gösterilen bildik kanıtları geri çevirir: Kölelik, ne en güçlü olanın haklı olmasından ne de basit bir yasal uzlaşmadan (*nomos*) kaynaklanır. Ama, bu onun "doğaya aykırı" olduğunu göstermez ve "efendi" ile "köle" arasındaki ayrımın doğadan temellendiği ve belirleyici bir önem taşıdığını göstermeye yönelik büyük bir çaba söz konusudur; kaldı ki hukuki ve fiili olan arasındaki farklılığı dile getirebilmek ve *sıradışı durumlara sık sık başvurulmasını engellemek için usçul siyasetin haklarını savunmak üzere* klasik olmaya aday bir kalıp anlatımın bu bağlamda ortaya çıkması da anlamlıdır: "'Doğal olan'ı incelemek için yozlaşmışları değil, doğaya uygun olanı ele almak gerekir" (*Politika*, I, 5, 1254*a*36-37). Çoğu kez "Eskiler"i (ya da onların çağdaş yandaşlarını) eleştirmek için Aristotelesçi hiyerarşik boyut üzerinde duran yorumlar da bu nokta üzerinde yoğunlaşır: Kuşkusuz Aristoteles eleştirel bir anlayış gütmeksizin zamanının deneyselliğini savunma suçlamasından arındırılabilir, ama bu, onunla ilişkili olarak Yunan kültürünün temelde "aristokratik" anlayışına derinden bağlı olduğu izlenimi uyandırır; bu konuda kesin bir inanç edinebilmek için, doğaya daha uygun bir yönde deneyselliğin yetkinleşmesinin ne gibi bir durum sunacağını sorgulamak yeterlidir: Özgürleşmeye değil, özgürlük ya da kölelik konumunun farklı bir dağılımına yol açardı (söz gelimi, bakınız L. Ferry, 1984, 1). Ne denli güçlü olursa olsun, kanıt yine de ayrımlaşmak durumundadır. Kuşkusuz doğa, içlerinde köleliğe ya da özgürlüğe doğal bir eğilim duyanların böyle olmalarını ister; ama öyle görünüyor ki yalnızca özgür insan doğanın amaçlarını gerçek anlamda yerine getirebilir ve "doğası gereği" köle insanlar varsa, bunun nedeni yetkin olmayan bir tanım gereği amaçlarını yerine getirmede başarısızlığa uğramış olmasıdır; dolayısıyla artık klasikleşmiş bir deyiş olan "sanat doğaya öykünür ve onun tamamlayamadığını tamamlar" anlatımı göz önünde bulundurulacak olursa, köleliğin oluşturduğu bu "eksikliği" gidermek bir yana, "doktrinin iç mantığı köle insanı doğanın bir "günahı" gibi görmeyi önerir ve sanat yoluyla bu kusuru düzeltmeyi ve köleyi özgürlük için eğitmeyi savunur" (V. Goldschmidt, 1984, I, 79). Son çözümlemede, köleliğe ilişkin Aristotelesçi kuram, siyasetin doğaya uyması ölçüsünde "doğal" eşitsizliği gözönünde tutması gerektiğini varsayar, ama aynı zamanda, bireylerinin "doğa"larını tam anlamıyla yerine getirmelerinin ancak siyasal özgürlük aracılığıyla olanak kazandığı *tek* bir insanlığın varlığını da öne sürer; oysa bu, ancak bütünlenmiş özgür insan örneğinden yola çıkılması durumunda bir anlam taşır: "Her şeyden önce canlı olarak insanda etkili olduğu denli siyasal bir güce tanık olunur; gerçekten de ruh beden üzerinde etkili bir güç uygular ve zeka da arzu üzerinde siyasal ve çok büyük bir etki yapar" (*Politika*, I, 5, 1524*b*3-6). Siyasal güç özgür ve eşit insanlar üzerinde etkilidir ve insanlar arasındaki eşitsizlik, ancak ruhun bölümlerinin iç hiyerarşisi aracılığıyla anlaşılabilir.

"Fiziğe" yayılması ölçüsünde, Aristoteles siyaseti, doğanın amaçlarının vurgulanması ya da eksikliğinin öne çıkarılmasına göre son derece çeşitli yorumları olanaklı kılar. Bu görece belirsizlik, Aristoteles kozmolojisinin antropolojik ya da politik anlamı üzerine sorular yöneltilmesiyle daha da perçinlenir. *Ta meta ta physika*'nın [Physika ile Metafizik] ünlü bir metni, Dünya Kuramı üzerine açık bir biçimde "hiyerarşik" olan bir yorum önerir: "Evren, aile gibidir; ailede özgür insanların keyiflerine göre davranmaları pek o denli elde değildir ama bütün eylemleri ya da bunların büyük bir bölümü düzene bağlanmıştır; köleler ve hayvanlarsa, tersine, bunların eylemlerinin pek azının ortak çıkarla bir bağlantısı bulunur ve çoğu da rastlantısaldır" (*Ta meta ta physika*, L, 10, 1075*a*19-22). Hiç kuşku yok ki burada eşitliğin modern anlayışına tümüyle yabancı bir düşünceyle karşı karşıya bulunmaktayız (zaten bu düşüncenin doğuşu, görüleceği üzere, klasik *kosmos*un yok oluşuyla bağlantılıdır); bunun, Aristoteles'in siyasete ilişkin tasarımını, bir "hiyerarşik kozmoloji"nin aktarımına dönüştürmeye yetmeyeceği de gerçektir. Gerçekten de, her şeyden önce kozmik hiyerarşi ile insanlar arasındaki eşitsizlik arasındaki benzerlik *siyasal* değil, *içsel*dir: Bu bakış açısından, siyasal yetkenin özgüllüğünün incelenmesinde açıklığa kavuşturduğumuz

güçlükleri şu ya da bu anlamda kesin bir çözüme ulaştırmaz; üstelik eşitsizliği doğrulamak yerine azaltma eğilimine girer; çünkü, bütün insanlar ayaltı, rastlantısal ve yetkinlikten uzak bir dünyada yaşamaktadır: Bu dünyada özgür insanların "hareket"i yıldızlarınkine benzemez. Bu yolla da kozmoloji, Aristoteles'i Platon'dan ayıran "fiziğin" statüsü konusundaki görüş ayrılığına götürür: Adalet örneği, artık "ilahi sanat" içinde değil, Tanrıların sessiz kaldıkları ve olasılığın eylem ya da hareketin koşulu olarak ortaya çıktığı tamamlanmamış bir doğadadır (bkz. *Yorum Üzerine*, 9); burada "insan, insanlığa özgü kusursuzluğunu (areth) gerçekleştirir" (P. Aubenque, 1963, s. 95); "kuramsal" ya da "kendi iç dünyasına dalmış" yaşam hukuken her zaman *kılgıya* ve *şiire* üstündür ama, *akıl* ile donanmış canlı olarak insanın insanlığı içinde özgürlük daha üstün bir yer edinmiştir bile. Artık neden modern siyaset felsefesinin ve "tarih felsefesi"nin Eskileri'n "Doğa"sına karşı duydukları düşmanlığa karşılık siyasetinin *kalıtçıları* kadar *rakipleri* de olduklarını anlamaya başlıyoruz.

Eskiler'den Yeniler'e: Doğa ve Lütuf

"Sokrates yanlıları", Platon ve Aristoteles arasında yapılacak bir karşılaştırma, Yunan felsefesi içinde bile Doğa'ya yapılan gönderimin felsefeleri kapsayabileceğini ve filozofla site arasındaki ilişkilerin ele alınış biçimlerinin son derece farklı olduğunu göstermektedir. *Site* içinde yaşamın "doğal" niteliğinin Aristoteles tarafından kuramlaştırılmasının, bu tür siyasal örgütlenim türünün düşüşüyle çağdaş olduğunu da anımsatmak gerekir; bu örgütlenimin düşüşünden İskenderiyeli üstadın ayrımına varmamış olması oldukça güçtür; en azından bir bölümüyle o dönemlerin Yunan yaşamını, özellikle bir "krematistik" (zengin olma sanatı) anlayışının gelişmesi aracılığıyla etkileyen dönüşümlere karşı bir protesto gibi görülmelidir; yaygınlaşan bu sanat sitelerin "kendine yeterliği"nde sorunlar doğurur (bu konu için bakınız P. Pellegrin'in gözlemleri, 1990, s. 57-62). "Helenistik" dünyanın doğuşu, Roma fetihleri ve İmparatorluk'un oluşumuna felsefede tanık olunan temel bir düşüş eşlik eder; bunun öyküsü Hegel'den bu yana sık sık ele alınmıştır, ve hem "fizik" hem de "ahlak"ı ilgilendirir; kamu işlerine katılımdan çok, "kişisel" mutluluk ve erdemin altı çizilir ve en azından Roma stoacılığı çerçevesinde Doğa düşüncesi, "Doğal Yasa"nın evrenselliğinin öne çıkarılmasıyla yeni bir anlam kazanır. Ama, kuşkusuz hemen kaybolmayacak olan ama doğmakta olan modernlikce tartışma konusu edilen kimi kanıtların antik dünyadaki kalıcılığından yola çıkarak "Eskiler" arasındaki temel süreklilik ve birlik savunulabilir. Bu gerekçelerin ilki (kaldı ki çok çeşitli "siyasal" savları kucaklayan), siyasal bağın "doğal" niteliği olduğu gerekçesidir; insan "Doğa"sının yapabileceği şeylere ilişkin bir önkoşul gibi kabul edilir; Epikuros gibi yurttaşlık yükümlülüklerinden sakınmaya eğilimli bir filozofta bile siyaset toplumunun korunması, bilgenin mutlu yaşamının önvarsayımıdır. İlkiyle bakışımlı ikinci temel düşünce, kuşkusuz "yurttaş yaşamı" ile "felsefe yaşamı" arasındaki gerilimdir; önde gelen Sokratesçilerde, ama aynı zamanda Epikurosçu ya da stoacı ahlak felsefesinde merkezi bir yer tutar. Doğa kavramı, bu iki sav arasında bir aracılık oluşturur: Siyasal varoluşun "doğal" olması, insan "doğa"sını bütünlemeye yeterli olacağı anlamına gelmez. Çeşitli "kaynaklar" arasında hoş ve açık bir bağdaştırmacılığa dayanan ve daha sonraki yüzyıllar için "Eskiler"in anlayışının somutlaştığı önde gelen alanlardan olan Cicero "felsefesi" bu olmadan olanaksızlaşırdı.

"Eskiler"in bu birliğinin karşısına, antik "doğal hak"kı yadsımaları nedeniyle ister istemez "tarihselcilik"e yönlenmiş olan "Yeniler"in türdeşliğini getirmenin ne derece doğru olacağı daha ileride incelenecektir. XVII. yüzyılın başından "Aydınlanma" çağına değin uzanan dönemde, Eskilerin otoritesini baştan aşağı tartışma konusu ederek "Doğa" kavramının dönüştürülmesi aracılığıyla felsefi etkinliğin koşullarını altüst eden bir kopuşun gerçekleştiği kesindir. Bu kopuşun, Alexandre Koyré'nin "kapalı dünyadan sonsuz evrene" geçiş diye adlandırdığı şeyi olanaklı kılmış olan bilimsel devrime bağlandığı kesindir. Bu kesinliktir, ama modern felsefenin doğuşunun, bilgi ve eylemin yeni koşulları üzerine gerçekleştirilen düşüncenin basit bir sonucu olduğu anlamına gelmez; eğer uzun bir düşünsel çalışma ("tarihselci" bir biçimde konuşmak gerekirse) Antikiteden miras alınan Platoncu ve özellikle Aristotelesçi düşüncenin çerçevesini önceden yumuşatmamış olsaydı

modern bilim -ve siyaset- olanaksızlaşırdı. Oysa, Roma İmparatorluğu'nun bitişinden bu yana aklın çözmek zorunda olduğu sorunlar arasında, Avrupa'nın dinine dönüşmüş olan Hıristiyan dininin getirdiği -felsefi ve siyasal- sorunlar en önemlileridir.

Hıristiyanlık, önce geleneksel olarak "dinbilimsel-siyasal" biçiminde adlandırılan sorunu, bir başka deyişle kendilerini kurtuluşun araştırısına adamış tinsel yetkelerle (Kilise, Papa) insan toplumlarının "dünyasal" amaçlarının gerçekleştirilmesini hedefleyen laik yetkeler (İmparatorluk, Site ya da Kral) arasındaki ilişki (eşitlik ya da ast-üst ilişkisi) sorununu gündeme getirir. İsa, laiklerin yasallığını kabul etmiştir -"Sezar'ın hakkı Sezar'a"- ama, bizleri "dünya"dan kopmaya da çağırmıştır -"Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya"-; modern egemenlik kavramının bulunuşu, düzenler arasındaki basit bir ayrım aracılığıyla bu iki gerekliğe yanıt vermenin olanaksızlığından kaynaklanır; bu alanda yükümlülükle donanmış otoritelerden her biri öteki karşısında üstünlük savladığı anda bu durum gerçeklik kazanır. Oysa bu siyasal sürtüşme aracılığıyla, "lütuf" ile ilişkisi içinde "doğa"nın konumu gündeme getirilir. Üstelik, Hıristiyan dininin en önemli iki dogması -"yaratım" ve "Tanrı'nın insan olarak görünmesi"- kurgusal ve *tö*rel bakımlardan Yunan *felsefe*siyle pek güç bağdaşır; Hıristiyanlar'ın "yaratılmış" doğası, ne Platon'unki (ancak yarı tanrıca "üretilmiş olan") ne de Aristoteles'inkidir (Ay altı dünyada olup biteni Tanrı bilmek zorunda değildir) ve Stoacıların ya da Demokritos'un zevk düşkünü kalıtçılarının doğasıyla hiç mi hiç karıştırılmaz. İşte bu nedenle de Hıristiyan ahlakbilimcilerinin Eskiler'e duyduğu borç ne olursa olsun, kurtuluş yolu Kilise üyeleriyle Paganlarda aynı olmaz; zaten anlamlı bir biçimde "tarih"e Thukydides ya da Titus-Livius'un uyguladıkları sanatınkiyle aynı olmayan bir konum kazandıran bir "Kutsal Tarih" ve bir "Kurtuluş Tarihi"nden geçer. "Doğa", "Doğal Tarih" ve "İlahi Tarih" arasındaki sürekliliği gösteren en parlak akılların tüm çabalarına karşın, burada "Doğa"nın anlamını baştan aşağı değiştirecek gerekçelerle karşılaşılır; kaldı ki bu öyle kökten ve karmaşık bir biçimde yapılmıştır ki, bir yanda "modernlik"in, Hıristiyanlığın dolaysız mantığından kaynaklandığı söylenebilir (M. Gauchet, 1985) ve öte yandan, Pagan Doğanın yasallıktan çıkarılmasının ve "doğa" adına Hıristiyan dinine karşı bir başkaldırının (P. Manent, 1994) beklenmedik sonuçlarından birisidir.

Birinci sav, temelde Hıristiyan dogmaların felsefi ve siyasal (dünyalararası denilebilir) sonuçlarının incelenmesine dayanır. Hem yaratıcı hem de aşkın, her yaratığın yaşam ve varlığını içinde taşıyan bir Tanrı imgesi, bu Tanrı'nın her insanla "kişisel" bir ilişkisi olması ve ilahi gücü insana özgü yetkelerden ayıran koşullarda somutlaştığı ölçüde giderek daha derinleşen bütün geçici hiyerarşilerin göreceleştirilmesini getirir. Felsefe tarihinin iki büyük çevrimi böyle bir "din felsefesi tarihi"ni örneklendirebilir ya da doğrulayabilir. İlki, Duns Scot'tan Ockhamlı Wilhelm'e ilahi iradenin "doğal" düzen karşısındaki önceliği adına "yasa"yı "şeyler"den ayırma, "doğal hukuku" yozlaştırma, "yasa"nın ve "irade"nin "doğa" karşısındaki önceliğini savunma eğilimi içinde olan çevrimdir ve böylelikle modern "istenççiliğin" düşünsel çerçevesini oluşturur (M. Bastit, 1990; ayrıca, İkinci Skolastik konusunda bakınız M.-F. Renoux-Zagamé, 1987). XVII. yüzyıl usçuluğuna "Hıristiyan" bir yorum kazandırmayı amaçlayan girişimler, aynı türden güçlükler doğuracaktır; Malebranche, şeyleri ancak "Tanrı'daki görünümleriyle" tanıdığımızı ve olguların gerçek tek "neden"inin Tanrı olduğunu, fizik nedenlerinse birer "rastlantı"dan başka bir şey olmadıklarını savunarak aklın gururunu kırmayı amaçlıyordu: XVIII. yüzyıl Tanrıcılığının kapılarını açmıştır. Her iki durumda da, modern "nesnellik" yolunu, Doğanın kendi güvenirliği zararına, aşkınlığın "Augustiniusçu" görüşü açmıştır.

İkinci sav, siyasal ve dinsel otoriteler arasındaki ilişkilerin çözümlenmesinden geçer. Bunlar arasındaki sürtüşme, "bağışlayıcılık"la (siyasi büyüklük içinde gerçekleşen) "alçakgönüllülük" (dünyasal büyüklüğü göreceleştiren) arasındaki gerilimi dile getirir; trajik bir nitelik sunar; çünkü, "bağışlayıcılık"la "alçakgönüllülük" ya da "Doğa" ile "Lütuf" arasındaki bireşim hem zorunlu hem de olanaksızdır; zorunludur çünkü tinsel ve gelip geçici yetkeler arasındaki rekabet ancak siteyle (ya da Devlet) Kilisenin birbirlerini karşılıklı olarak aşındırmasına yol açabilir, olanaksızdır çünkü doğanın kendi kendine yeterliği (ya da "doğaya göre yaşayan insanın

"özyeterliği") Hıristiyan dogmanın taşıyıcılığını yaptığı Tanrı düşüncesiyle bağdaşmaz. Bu çözümleme, modern insanın soyağacına götürür; bunun konusu da modernliğin kurucu ulamlarının ("tarih", "toplum", "iktisat"), antik Doğa ve Lütuf'la *eşanlı bir biçimde* nasıl karşıtlaştığını göstermektir.

Bu savlardan ister biri isterse öteki izlensin, "Hıristiyan" bağlamda klasik Doğa düşüncesinin, dinbilimin geçerli bir vekil sağlayamaksızın böylece bir anlamda kırılganlaşacağı kesindir; bu nedenle de en iyiliksever Hıristiyan düşünürler, dinbilim anlayışındaki rahatsız edici kusurlara karşın Aristoteles için içten gelen bir sevgi ortaya koyarlar; tersine, antik mirasın çözülüşünün (gerçek olsun ya da olmasın) kendisiyle birlikte periyodik olarak inancın gerçekliklerini sürüklediği izlenimi sunduğu "modern" bağlamda, Eskiler'in (özellikle Aristoteles'in) "Doğa"sı, var olduğu biçimiyle dünyayı hor gören Hıristiyanlarca benimsenebilir. Hıristiyanlığın (hem Katoliklerle hem de Protestanlarla), "doğa"nın sözcüsü gibi görülen Aristoteles'le sürdürdüğü karışık ilişkiler, yalnızca Ortaçağ'a ilişkin "dinbilimsel-siyasal sorun"dan değil, kendi temellerinden de kaynaklanır. Hıristiyan "Aristotelesçiliği"nin çeşitliliği buradan kaynaklanır. Ortaçağ'da Aristoteles Doğanın sözcüsü gibidir, Kralın ya da İmparatorun (Jean de Paris ya da Johannes de Soardis, Dante, Padovalı Marsilio) özerkliğine ya da mutlak yetkesine övgüler yapanlar için temel bir başvuru kaynağıdır, ama aynı zamanda Aquinolu Aziz Tommaso'nun, Doğa ve Lütuf ile uzlaşmasına ve Kilisenin haklarının tartışma konusu edilmeksizin Site ile Siyasete belli bir özerklik verilmesini savunmasına yol açan kişidir. "Tommasoculuk"un yazgısı bu çokdeğerlilik ya da karmaşıklığı örneklendirir. Suárez'den Maritain'e, Aziz Tommaso, inanç, "doğal hak" ve doğmakta olan ya da egemenliğini kabul ettirmekte olan modernliği bir araya getirmeyi amaçlayan Hıristiyanların gözde başvuru kaynağıdır (bkz. Protestan ülkede "insan hakları" doktrininin bulucularından olan Leibnizci Christian Wolff'un Aristotelesçiliği); Michel Willey gibi daha çelişkili bir kişinin son derece "Aristotelesçi" bir Aziz Tommaso'ya gönderme yapmak, tersine, XX. yüzyılın sonunda en büyük Katolik düşünür adına *modern hak ve siyasetin kilise* (Augustiniusçu) kaynaklarını ortaya çıkarmasına olanak tanıyordu; son olarak "Tommasocu"ların birçoğunda Aquinolu'nun ince ve derin doktrini neredeyse bir mucizeye olanak tanır: Doğayı vaftiz ederek Lütufa da, ve dolayısıyla Hıristiyan dinine de doğallık kazandırılabilir.

Doğadan Tarihe

Çağdaş düşünce insanın "tarihsel varlık" olduğunu ve antik felsefenin bunu bilmediğini tartışmasız kabul eder; ama aynı zamanda Descartes ve Hobbes'tan Aydınlanma'ya, ilk modernliğin, tersine, "doğa"dan kaynaklanma düşüncesini kabul ettiğini ve tarihin otoritesi karşısına "Akıl"ın haklarını getirdiğini anımsatmak gerekir. Siyaset felsefesine bakacak olunursa, "modern doğal hukuk"un büyük yapıtları, "doğa" üzerine bir soruşturu gibi ortaya çıkar ve burada tarih gerekirse ve zaten son derece klasik bir biçimde yararlı bir örnek dağarcığı (buldurmacı ya da eğitici) gibi görünebilir, ama kendini felsefeciye zorla kabul ettirecek bir *otorite* gibi görünmesi kesinlikle olanaksızdır: Hobbes'un *Leviathan*'ından ("fiili" sorunları değil, "hukuki" sorunları inceleyen) Rousseau'nun "bütün olguları dışarlama" isteğine, (*Discours sur l'origine de l'inégalité* ["Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev"]), ilk "modernler"de sarsılmaz bir sürekllik vardır ve Fransız Devrimi de bunun sadık bir kalıtçısıdır (Rabaut Saint-Étienne'in ünlü metnini anımsayalım: "Tarihimiz, kodumuz değildir"). Modern düşüncenin *terminus ad quem*'inin,* XVIII. yüzyılda kendini kabul ettiren ve en parlak atılımını büyük Devrim'den sonra yapan tarih felsefesi içinde bulunduğu bir gerçektir. Modern tarihselcilik düşüncesinin ister istemez "doğa"nın gerilemesini sürükleyip sürüklemediğini ve bunu hangi ölçüde gereçekleştirdiğini araştırmadan önce, bu çelişkiyi açıklamamız gerekmektedir.

Bu durumda en iyisi, toplumsal sözleşme kuramlarının temelini oluşturan şeyden: Doğal durumları içinde bireylerden oluşan ilk öğelerinden başlayarak toplumu yeniden oluşturan genetik tanım kuramından yola çıkmaktır. İlk Modernlerin en büyüğü olan Hobbes'ta yaratı-

(*) *Terminus ad quiem* ve *terminus a quo*; "başlama ve bitiş tarihinin kesin olarak bilinmediği bir süreci göstermek üzere kullanılan Latince deyişlerdir - ç.n.

lış, tarihe hiçbir şey borçlu değildir; tersine onun olumsuzlanmasını oluşturur: *İdeal* bir zamansallığı amaçlar ve "insan doğası"nın sürekliliğini önceden varsayar. Kaldı ki Hobbes'un siyaset projesi Tarih'in yetkesinin genel bir eleştirisini varsayar: Hobbes, Yasa'nın bütün öteki hukuk kaynakları karşısındaki egemenliğini sağlamayı amaçlar ve bunun için de geleneğin değerini ortadan kaldırmalıdır. Antik dönem tarihçilerinin okunmasıyla kolaylaştırılan cumhuriyetçi *pathos*'a düşmandır ve zamanının siyasal deneyiminin gösterdiği karmaşanın ötesinde yetkenin sağlam bir temelini oluşturma peşindedir. Hobbes'un ilk izleyicilerinde, bilim düşüncesi gibi siyasal niyetler değişebilir ama Devlet'in doğuşu, insan doğası temeli üstünde, tarihselliği düşünmede yararlanılacak bir araç olarak değil de usçul bir süreç gibi görünmeye devam eder. Tersine, Bossuet'nin *Discours sur l'histoire universelle*'de ("Doğal Tarih Üzerine Söylev", 1681) geliştirdiği XVII. yüzyılın en büyük "tarih felsefesi", tarihin yasal bir yetke kaynağı oluşturduğunu önceden varsayar: büyük Devletlerin oluşumu (ve düşüşü) ilahi düzlemde yer alır; kaldı ki daha sonraki "tarihçilik", Bossuet'nin "kayracılık"ının birçok biçiminde yeniden ortaya çıkacaktır. Çelişkili bir biçimde, büyük tarihsel yapıtlara esin kaynağı olan Aydınlanma felsefesi, bütünü içinde bir önceki yüzyılın temel esinlenimine bağlılığını sıkı sıkıya korur. "Doğa" ile "gelenek" arasındaki temel karşıtlık, söz gelimi Voltaire'de tarihe damgasını vurur ve "tarih felsefesi" her şeyden önce, sürekliliği Bossuet'nin savlarını çürüten sonsuz bir karmaşanın sahnelenmesidir; kuşkusuz *Essai sur les mœurs* ("Gelenekler Üzerine Bir Deneme") bir ipucudur (Kilise ile sivil yetke arasındaki dinbilimsel-siyasal sorun), ama bu, insan türünün evrensel tarihini açıklamaya yeterli olamaz. Voltaire'in tarih görüşü bir klasisizmdir: Doğa ve insanların çabasının, toplum içinde yaşamın usçul biçimlerini çıkartmasını ümit edebiliriz, ama Sanat ve Edebiyat söz konusu olduğunda bu ümit sonsuz bir ilerleme içinde yer almaz; Beau'nunki gibi Juste'ün örneği de salt usçul bir örnektir ve eylemlerimizi kurallara bağlasa da, gerçekleşimi büyük ölçüde rastlantısaldır. Condorcet'de bütünlüğe kavuşan pratik usçullukla yaratılış ve tarih arasındaki daha sonraki bireşim Aydınlanmanın kalıcı bir biçimde zayıflamasına yol açar; bu da klasik adına korunan her şeyin tartışma konusu edilmesine yol açar (tüm bu konular için, bakınız J. Erhard, 1994, Not, XII. Bölüm ve B. Binoche, 1994).

Bu koşullarda tarihsel varoluşun, sonunda, "tarih"in, bazen felsefenin başlıca sorunu olarak "doğa"nın yerini alacak derecede insanlığın temel özelliği gibi görünmesine nasıl bir açıklama getirilebilir? Bu yer değiştirme, modernliğin eytişiminin meyvası gibi görülebilir; bu meyva amaçların doğal hiyerarşisine yönelik antik düşünceden koptuktan sonra "Doğa"yı ayrıştırmaya (L. Strauss, 1954, 1975) ya da öznelliği toplum dünyasının yerine geçirdikten sonra eylemin kendisini yıkmaya yöneliktir (H. Arendt, 1972, 1983). "Tarih felsefecileri" arasındaki sürtüşme bunlar arasındaki ilişki *dizgesine* bağlanabilir; aynen Alman idealizminin (felsefenin sonu olarak kabul edilen) kurduğu ilişkiler gibi (L. Ferry, 1984, cilt II). Ya da tersine insanlık tarihinin yorumu içinde "anlam"la "olgu"yu birbirlerine eklemlemede başvurulan *heterojenliği* oluşturan farklı modern yöntemler vurgulanır (B. Binoche, 1994). Bu farklı yorumlara ilişkin kesin bir karara varılamadığından, tarih felsefesi yardımıyla yanıtları bulunmaya çalışılan bu *sorunlar*dan kimilerini ortaya çıkarmaya çalışacağız; daha sonra da "tarih" ve "doğa" ilişkilerine geri döneceğiz.

Tarihin vurgulanması, klasik varlıkbilime (Aristotelesçi ya da Platoncu) geri dönüş söz konusu olmaksızın modern usçulluğun "konstrüktivist" savlarını sınırlamayı amaçlayan *özeleştiri* denen şeyin gerçekleştirilmesini amaçlar. Modern filozofların, gerçeği usun (ya da, eğer Us bu tekyanlı harekete indirgenemezse kavrayışın) "soyut" gereklerinden yola çıkarak yeniden oluşturmayı amaçlayan savından kaynaklanan şiddeti yadsımak üzere, bir hareketi birçok kez yinelemelerinin nedeni de budur. Böylece "tarih felsefesi" Aydınlanmaya ama daha da derinlemesine Descartes'a ya da Hobbes'a yönelik belli bir eleştiriyi varsayar ve doğa ulamını olduğu gibi almaksızın Aristotelesçi *kanıtları* yeni bir bağlamda, daha köklü bir biçimde yeniden ele almaya yönelir. Hegel öncesinde en dikkat çeken yazar, burada kuşkusuz İtalyan Vico'dur (1668-1744). Sakınımlılığın, Descartes'a karşı sözbilim sanatlarının ve daha genel olarak "olası" boyutunun yeniden canlandırılmasından yo-

la çıkan Vico (*De nostri Temporis Studiorum ratione* ["Zamanımız İncelemelerinde Yöntem Üzerine"], 1709), *Scienza nuova*'da ("Yeni Bilim") tarih bilgisini aklın yaratıcı gücünün kanıtlanmasıyla (tarihi, biz "yapmış olduğumuz" için bilincindeyiz) bilincin kendi kendine saydamlığı yanılsamasının eleştirisiyle (birey, "yapıtlar"ının yorumu aracılığıyla kendini ancak dolaylı bir biçimde anlar) birleştirmenin bir aracı kılmıştır. Vico'yu daha sonraki tüm felsefecilerden ayıran her şeye karşın, böylelikle, neden "tarihselcilik"in yadsınmasının modernliğin her türlü eleştirisinin zorunlu bir yolu olarak kendini kabul ettirmesinden önce tarihçiliğin, tersine, uzun bir süre Aydınlanmanın (Hegel) ya da modern öznelliğin yanılsamalarının (Heidegger) sınırlarını ortaya çıkarmaya olanak tanıyan ulam gibi görüldüğüne de açıklık getirilir.

Özeleştiri ya da polemik işlevinin ötesinde, "tarih bilinci"nin üzerinde temellendiği görünürdeki kesinlik, burada insanlık durumunu anlamaya olanak tanıyan en iyi yolun görüldüğünü varsayar. Montesquieu, liberal dünyanın *yenilik* bilincine bağlı bu dönüşümün iyi bir tanığıdır (*Esprit des lois*'nın ["Yasaların Ruhu"] İngiltere'si). "Özgürlük"ü konu olarak alan İngiliz rejimi, hiçbir siyasal rejim sınıflandırmasına girmez ve daha önceki devirlerde egemen olan yaşam biçiminden daha iyi olan bir yaşam biçimini olanaklı kılar; İngiliz deneyiminin aracı kılınması, sonuçta, halkın mutluluk ya da mutsuzluğunun nedeni olmak bir yana, yasaların "şeylerin doğasından kaynaklandığını" anlamak için erdeme ve yasaya ilişkin geleneksel anlayıştan (pagan ve Hıristiyan) kopuşu gerçekleştirir. Tarihin, (ataerkil ya da geleneksel değil) *yeni liberal dünyanın hizmetinde* bir otorite durumuna yükselmesi, daha önceki rejimlerin ilkelerini gerçek anlamda tartışmaksızın ve siyasal felsefenin incelemesinden ya da yargısından kaçarak modern düşüncenin kesinlik olduğu yanılsamasını uyandırmasında bir araç durumuna dönüşebilirdi (P. Manent, 1994). "Tarihsel bilinç"in, modern rejimin insan sanayine yeni bir uzam açarak, töreleri yumuşatarak ve sanatların incelmesini elverişli kılarak o zamana değin baskı altında tutulan bir enerjiyi serbest bıraktığı düşüncesiyle ortak yanları vardır (bu düşünce, Voltaire'in *Lettres anglaises*'inin ["İngiliz Mektupları", 1734] ana izleğini oluşturur, ama Voltaire birçok bakımdan klasik niteliğini koruyordu). Beklenmedik bir geri dönüşle, modern aklın savlarını eleştirmeye olanak tanıyan tarih, hızlı bir biçimde modern rejimin kendisinin göreceleştirilmesinde (yeniden) ayrıcalıklı bir araç durumuna gelecektir (örneğin bakınız, A. Ferguson'un *Essay on the History of Civil Society* ["Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Deneme, 1767"]); modern tarih anlayışı içinde, "düşünce barbarlığı"na (Vico) takılıp kalma, uygar olma ya da uygarlığa övgüyle birlikte ortaya çıkar.

Daha derinlemesine ele alındığında, tarihin sonunda modern felsefe içinde tuttuğu merkezi yerinin, "doğa" ile kendi başına iki biçimde ortaya çıkan "özgürlük" arasındaki ilişkilerin *varlıkbilimsel* sorununun, modern felsefe içinde gündeme gelme biçiminden kaynaklandığı söylenebilir. Öncelikle, her bireyin "özgür" eyleminin (kendi doğasını izleyen ya da, tersine, kendi "özgür irade"sine boyun eğen), bütünün tutarlılığı ile nasıl uyumlu olduğunu anlamak gerekir: Leibniz'den Hegel'e, "Tarih"i, "Akıl"ın aracı yapmaya yönlendiren, "ilahi ilim"dir; aklın "kurnazlığı" da evrensel ereklerini, çıkar ve tutkuların görünürdeki usdışı düzeneği aracılığıyla gerçekleştirmeye dayanır. Ama, aynı zamanda özgür (dolayısıyla eylemi, tanımı gereği her doğal gerekirciliğe indirgenemez olan) bir varlığın yaşamının doğa içinde nasıl olanak kazandığını da anlamak gerekir; Rousseau'nun içinde insanın özünü gördüğü "kusursuzlaştırılabilirlik", böylece insanlığın törel yöneliminin bir belirtisi olarak ortaya çıkacaktır (Kant, *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* ["Dünya Vatandaşlığı Amacına Yönelik Bir Genel Tarih Düşüncesi"]) ve hiçbir şeyi boşuna yapmayan, bize Aklı vererek mutluluğumuzu sağlamayan Doğa'nın ne istediği buradan yola çıkılarak anlaşılabilir (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ["Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi"], I. Bölüm). Belki tarihte etkili olan "Akıl Düşüncesi" demek ki bir bilgiden çok, bir beklentinin konusudur ve insan anlayışı düşünce yoluyla *doğal erek* kavramına ulaşamadıkça o da anlaşılamazlığını korur.

Öyleyse, "tarih"i düşünme biçimi nasıl olursa olsun, Doğa ulamına en küçük bir göndermede bulunmadan anlaşılması olanaksız gibi görünmektedir. Devralınan metafiziği ve varlıkbilimi "aşmak" için en etkileyici çabayı göstermiş

olan Heidegger'de de buna tanık olunur. "Varlık", çağları yeterli neden ilkesine indirgenemedikleri için temelde türdeş olan bir tarih içinde gelişir (ve gizlenir): Dolayısıyla Varlık düşüncesi içinde "farklılık" adına Doğa'nın birliğinin olumsuzlanmasıyla karşılaşılır; ama Varlık ancak *physis*'in kökensel anlamı düşünülerek daha iyi kavranılabilir; buna "geride kalan ve bu nedenle de düşüncenin yeterince ele alamadığı, Batı felsefesinin temel kitabı olan" (M. Heidegger, 1968) Aristoteles'in *Physika*'sı karşılık verir. Bunun, "Yeniler"in kendilerini "tarihsel" varlıklar olarak daha iyi tasarlayabilmeleri için "doğa"dan kurtulmada yetersizliklerini, ya da tersine Tarih'e karşı Doğa'nın savunulmasına dayalı modernliğin eleştirisinin sınırlarını ortaya koyup koymadığını okura bırakıyoruz.

► ARENDT H., "Le concept d'histoire: antique et moderne" (1956); Fr. çev., *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard "Idées", 1972; *Condition de l'homme moderne*, Fr. çev., Paris, Calmann-Lévy, 2. basım, 1983. - ARON R., *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938), yeniden basım, Paris, Gallimard, 1986 - AUBENQUE P., *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962; *La Prudence chez Aristote* (1963), Paris, PUF, 1976. - BASTIT M., *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suárez*, Paris, PUF, 1990. - BINOCHE B., *Les Trois Sources des philosophes de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994. - BRUNSCHWIG J., "*La République* de Platon" (1986), CHÂTELET F., DUHAMEL O., PISIER E., yay., *Dictionnaire des œuvres politiques*, 2. basım, Paris, 1989. - COLLINGWOOD R. G., *The Idea of Nature*, Oxford, 1945; *The Idea of History* (1946), Oxford, 1986. - EHRARD J., *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994. - FERRY L., *Philosophie politique*, cilt I, *La Nouvelle Querelle des anciens et des modernes*, cilt II, *Le système des philosophes de l'histoire*, Paris, PUF, 1984. - GAUCHET M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. - HEIDEGGER M., "Ce qu'est et comment se détermine la φυσις" (1958), Fr. çev. *Questions II*'de, Paris, Gallimard, 1968. - MEINECKE F., *Die Entstehung des Historismus*, Münih, 1946. - MANENT P., *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994. - PELLEGRIN, *Introduction* à Aristote, *Les Politiques*, Paris, Flammarion "G-F", 1990. - RENOUX-ZAGAMÉ M.-F., *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Cenevre/Paris, Droz, 1987. - STRAUSS L., *Droit naturel et histoire* (1953), Fr. çev., Paris, Plon, 1954; "The three waves of modernity", *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, New York, 1975. - VILLEY M., *Philosophie du droit*, 2 cilt, 2. basım, Paris, Dalloz, 1978-1979.

Philippe RAYNAUD
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Aristoteles; Dinsel-Siyasal Sorun; Eskiler ve Yeniler; Hukuk; İlerleme; Platon; Teodise; Uygar olma ve Uygarlık.*

DOĞAL DURUM VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ

XVII. yüzyıl başında önce Grotius, daha sonra Hobbes'la birlikte modern siyaset felsefesi iki anahtar kavram çevresinde oluşmuştur: doğal durum ve toplum sözleşmesi. İnsanı önce doğanın kendilerini oluşturduğu koşullarda tasarlayan teorisyenler şöyle bir görüş ileri sürmüşlerdir: *siyasal durumlar tam bir eşitliğin hüküm sürdüğü durumdan yoksundurlar*:dolayısıyla doğal bir bağlılık yoktur ve insan doğal olarak siyasal bir hayvan değildir. Daha sonra insanları bu tür kurumlar kurmaya ve bunları meşru kılabilecek nedenleri arayan teorisyenler siyasal bağlılığının ancak uzlaşmayla olabileceğini kanıtlamak için doğal eşitlik tezine dayanırlar: toplum sözleşmesi tezidir bu.

Bu şekilde düzenlenen mekanizma dolayısıyla üç amaçla bağlantılıdır: bireylerin eşitliğini ve doğal bağımsızlığını düşünmek; sivil toplumlar oluşturmak için bu bağımsızlıktan niçin vazgeçtiklerini anlamak ve böylelikle bu sivil toplumların, doğal durumda kurulmalarını "engelleyen durumlar"ın neler olduğunu göstererek, varlıklarını doğrulamak; otoriteyi meşrulaştıran ve yasalara itaati vicdani bir zorunluk yapan nedenleri saptamak.

Doğal olarak bu mekanizma tümüyle normatif bir değere sahiptir çünkü olandan çok olması gereken söz konusudur ve üç amacın da eleştirel işlevleri vardır: doğal eşitlik düşüncesi doğal ya da doğuştan üstünlük adına yönetme hakkını kesinlikle reddeder; sivil toplumların oluşmasını yönlendiren gerekçelerin açıklanması günahın cezalandırılması olarak insanın insana bağımlılığını ve hükümdarın halkına karşı kendi halindeki sürüsünü otlatan bilgili bir çoban olması düşüncesini dışlar; nihayet ya-

saların meşruiyet ve zorunluluğunun bir uzlaşmadan geldiği düşüncesi ilahi yasayı ve patriarkalizmi reddeder.

İki kavramdan yararlanma bağlamında farklılıkların ötesinde sitenin doğal bir olgu değil özgür ve bağımsız insanların kendi gereksinimleri için oluşturdukları ve ancak objesini açıkça tatmin edebildiği ölçüde meşru olan bir kurum olduğunu ileri süren modern düşüncenin doğuşunu sağlayan bu girişimdir.

Doğal durum

Bu entelektüel yeniden yapılanmanın anlamı Aristotelesçi teze kesin karşıtlığından hareket edilmediği takdirde anlaşılabilir ancak: *modern çağa göre insanın insanlığı esasen adil bir düzenin kurulmasında ötekilerle ilişkisine bağlı değildir;* bu ilişkinin oluşumundan eski ve ondan bağımsız olan insanlık doğal durum anlayışının irdelediği bu yalnız insanda mevcuttur ve siyasal düşüncenin amacı sadece, sivil toplumların yaratılmasının bu yalnız insanlığı, aslını bozmadan yeniden oluşturabilmesi biçimini göstermektir.

Doğal durum anlayışı, dolayısıyla determinasyon ilişkilerini tersine çevirme gerekliliğine denk düşer: *bu ilişkiler, bundan böyle toplumdan sözcüğün gerçek anlamında tam bir insan gibi oluşturacağı bireye doğru değil bireyden, sözleşmeyle yarattığı topluma doğru gider.* Antropolojik açıdan belirtmek gerekir ki insan kendi varlık koşullarının yaratıcısıdır-sonucu değil-; insan doğanın kendisini oluşturduğu şartlarda ve daha sonra kendi inisiyatifiyle yaptığı sözleşme ve anlaşmalardan bağımsız olarak ihtiyaç, arzu ve haklardan oluşan birey olarak yaşar.

Grotius ve doğal hukuk düşüncesi. Ama bu antropolojik özellik doğal durum anlayışının ortaya çıkışının nedenlerinden sadece bir tanesidir: XVII. yüzyıl başında siyasal düşünce insanların bağlı oldukları yasaların meşruiyetini irdelerken karışık bir durumla karşılaşır: yasama sistemlerinin çeşitliliği meşruiyet kavramı olasılığı bağlamında septisizmi destekler ve her insan topluluğunun kendi gereksinimlerine denk düşen yasaları vardır sanki; yasanın tek meşruiyet prosedürü tarih ve gelenek, göreneğe başvurudadır, pratiğin boyutları ve kolektif kabulü bir yasanın yönlendirdiği gereksinimlere uyumu aracılığıyla meşruiyetinin *a posteriori* kanıtlarını oluştururlar. Bu rölativizmin ötesinde ancak, sadece bilgelerin konsensüsü daha çok yerel ve göreli bir meşruiyetin tanıklığını oluşturabilir. Böyle bir düşünce biçiminin yetersizliklerini ilk anlayan ve zaman ve yerden, inançlardan ve düşüncelerden bağımsız, genel olarak insan için geçerli bir hukuk oluşturma gereksinimini ilk hisseden Grotius olmuştur.

Ve doğasının temel gereksinimleriyle uyum içinde olacağından ve amacı hem akla uygun hem de bu ihtiyaçları doyurmayı sağlayacağından genel olarak insan için geçerli meşruiyet ilkelerinden kaynaklanacak bir *doğal hukuk* bilimi oluşturma işine girişir. Bir doğal durum anlayışını devreye sokacak yolu açan Grotius bir insan doğası incelemesini ön plana çıkarır ve bu bağlamda amacı bu girişimin yararını (aklın, bu doğanın kapasitelerini, eğilimlerini ve temel gereksinimlerini düşünerek kavradığı biçimiyle) oluşturacak tüm sonuçların, dolayısıyla meşru ve zorunlu olduğunu göstermektir. Böylelikle doğanın oluşturduğu insanın nasıl biri olabileceğini tasarlamak amacıyla kurumsal gerçekliklerin ve mevcut yasaların ötesine gidilir: ihtiyaçları ve hakları nelerdir, hangi kurallara uyacaktır?

Dolayısıyla tarihin ve özerk durumların ötesinde yeniden ilkelere kavuşabilmek için entelektüel bir deneyim gerekir: insanın, gelenek göreneklerle, zaman ve mekâna göre uzlaşmalar ve aciliyetlerle bozulmamış gerçek doğasını, aynı zamanda da karşılıklı çıkarlarını öğrenebilmek için kökenleri farklı parçalardan ve sadece eskiliklerinin ya da bilgelerin uyumunun doğrulayabileceği unsurlardan oluşmuş çağdaş toplumların siyasal gerçekliği denen bu tuhaf ve karmaşık oyunu düşünce yoluyla çözmek. Haklarını temel gereksinimlerinden ve gerek çıkarlarından çıkarabilmek amacıyla insanı doğanın kucağından geldiği haliyle düşünmek... doğal durum anlayışının ikinci işlevi de budur-Anti-Aristotelesçi polemikten sonra-.

Doğal durum anlayışının bu kadar kolay ve basit şekilde bir köken söylemi niteliği kazanmasının nedeni aynı zamanda insan doğasını tarihsel eklenimlerinden kurtarma çabasıdır: öz, insanın tarih içinde yarattığı yapay şeylerden bağımsız olduğundan bu özü ortaya çıkarma çabası kolaylıkla tarih öncesi bir söylem biçimini almaktadır. Bununla birlikte doğal durumun tarihsel ger-

çekliği insan doğasının belirgin özelliğinin ortaya çıkışının mantıksal işlevi kadar önemli değildir. Bu tarihsel gerçeklik, her yerde, bir tarih noktası oluşturmaktan çok insanların sadece doğalarının ilkelerine göre *davranabileceklerini* göstermeye yöneliktir: dolayısıyla kavramın tarihselleşmesi, sadece doğal yeteneklerimizden ve temel gereksinimlerimizden gelen yasalara göre yönetilmek amacıyla gelenek, görenek özelliklerinden ve olası inisiyatiflerden kurtulma olasılığını kanıtlama buyruğuna denk düşer.

Doğal durum anlayışı uygulamaları. Belirttiğimiz-ve uzun antropolojik ve siyasal tanımlamalar tarihi içinde yer alan-iki büyük "stratejik" işlev dışında doğal durum anlayışı modern siyaset felsefesine özgü girişim içinde daha "taktik" ve iç işlevleri de yerine getirir. Bunlar Pufendorf'un *Doğal Hukuk ve Devletler Hukuku* adlı yapıtının birinci kitabında verdiği tanım sayesinde açıklığa kavuşturulabilir.

Birincisi yaradılışın bütünü içinde insanın özelliğini belirlemeyi amaçlar: insan düşünen ve toplumsal bir varlıktır ve öteki yaratıklardan, yardımlaşma, yarar sağlama gibi gerekliliklerle ayrılır ve bu amaçla da akıl ve dil gibi eşsiz enstrümanlara sahiptir; ikincisi sivil toplumların kuruluşunun, gerçekleşmediği takdirde potansiyelleri dinlendirmeye bırakılmış bir insanlığı *pozitif biçimde* etkilediğini gösterir, öyle ki ortaya çıkarılan doğal durum tablosu, alışverişi sağlayan, emeğin meyvelerini ve insanın bütünlüğünü güvence altına alan sivil toplumlar olmasaydı insanın durumunun ne kadar sefil ve her türlü mutluluk olasılığından yoksun kalacağını göstermektedir; nihayet üçüncüsü haklardan ve ödevlerden oluşan tam bir sistemi doğanın verdiğini ve siyasal kurumların işlevinin evrensel saygıyı daha güçlü biçimde güvence altına almak olduğunu belirtir.

Bu üçlü dağılım doğal durum anlayışının felsefi kullanımlarını kavramayı sağlar.

Nihayet, insanın sakıncalarla dolu bir durumdan niçin çıkması gerektiğini açıklamak; siyasetin bulunmadığı bir durum fikri *sivil toplumun nimetlerinin belirtilmesini* sağlayan bir yöntemdir; teorisyenler düşünce yoluyla eksikliğini deneyerek, onun gerekliliğini, meşruiyetini ve avantajlarını gösterebilirler. Özellikle Hobbes'un ifşa ettiği bu özellik özü doğalcı olan teorilerde eksik değildir; gerçekten bu teoriler bir yandan (Pufendorf ve Locke'ta gördüğümüz gibi) *hukukta* doğal durumun, bireylerin karşılıklı haklarını ve ödevlerini tanımlayan doğa yasasının yönlendirdiği bir barış ve toplumsallık durumu olduğunu kanıtlarlarken, öte yandan da *olgular bağlamında* malların ve kişilerin korunmasına yönelik olarak sadece doğa yasasının sunduğu güvencenin yetersiz olduğunu ve metni daha açık ve gücü daha hissedilir kılmanın uygun olduğunu belirtirler, metni daha gerçekçi kılmayı ve uygulanmasının güvence altına alınmasını da topluma bırakırlar.

Nihayet inanın doğal durumunun *boş bir etik* olmadığını, eksiksiz bir haklar ve ödevler sistemini tanımlayan bir doğa yasasıyla normlandırılmış bir durum olduğunu ileri sürmek, inanların birbirlerinin mallarına ve kişiliklerine saygı gösterme, verilen sözlerin tutulması zorunluklarının toplumların tarihinden değil, eşyanın tabiatından doğduğunu ve sivil yasaların, temel aldıkları doğal zorunlulukları birbirlerine bağladıkları ve güçlendirdikleri ölçüde zorlayıcı olduklarını ileri sürmek söz konusudur.

Çoğul yorumların amacı. Bu üç uygulamanın her birinde değişkeler dikkate alınabilir: birincisinde aklın doğallığını ve toplumsallığı olabildiğince belirtme eğiliminden (Pufendorf, Locke) tersine insan ve hayvanı içgüdü gücüyle ve düşünme ve toplumsallık olmaksızın (Rousseau) yakınlaştırmaktan ibaret eğilime doğru gidilebilir ama bu arada bir doğal durum teorisinin, toplumsallaşma, varlık koşullarını (bu ilksel doğa, sözgelimi Rousseau'da sadece özgürlük, mükemmellik kavramlarına indirgenir) değiştirmekle birlikte, temelini doğanın oluşturduğu bir insani farklılık olduğu düşüncesinden de vazgeçmemek gerekir. Hobbes'da da doğal durum sefaletleri tablosu insani bir ayrıcalıklılık teorisiyle desteklenmiştir: insanların birbirleriyle hayvanlar gibi iyi ilişkiler içinde olmasını ve doğal biçimde yaşamalarını engelleyen dil ve egemenlik ve şan şöhret arzularıdır.

İkinci nokta bağlamında bağımlılık ve eşitsizlikten kaynaklanan toplumsal ilişkilerin doğurduğu (Rousseau) tek başına mutluluğun ve mutsuzlukların yüceltilmesinden sivil kuruluşların doğal durumun sıkıntılı ve neredeyse hayvansı sefil yaşamına (sözgelimi Hobbes'ta top-

lumların sadece oluşması bile türün kaybolmasının önüne geçilmesini sağlar) karşı çıkarak güvence altına aldıkları barış ve güvenlik sayesinde sağladıkları yararların tersinin yüceltilmesine kadar gidilebilir ve bu arada doğal yasanın bize verdiği hakların ve ödevlerin sadece yurttaşlık yasasıyla istikrara kavuşturulmasıyla belirsiz, güvensiz, aydınlanmanın ve rahat bir yaşamın gelişmelerine uygun düşmeyen bir ortamdan kaçılabileceği düşüncesi de ön plana çıkarılır. Rousseau'da sadece mülkiyetin ve eşitsizliğin etkisinin-insan doğası ilkeleri doğrultusunda mümkün olan-aklın, bencilliğin, adaletsizliğin ve egemenliğin gelişmesine götürdüğü *tahtından indirilmiş bir doğal durum* anlayışının bizi sivil toplumlar kurmaya zorladığı görüşü hâkimdir. Bununla birlikte doğal durum anlayışı, bu yorum farklılıklarının ötesinde, sivil toplumun, kendisinden temelde ayrılmış bir insan doğası üstüne etkilerinin düşünülmesinin bir aracı olmaya devam eder; bu anlayış aynı zamanda bu sivil toplum anlayışına, insani farklılığını korumayı empoze ederek ya da gelişmesine olanak tanıyarak norm kazandırma aracıdır.

En önemli düşünce ayrılıkları üçüncü noktada yoğunlaşır ve bunlar modern siyaset felsefesi içindeki çatlağın habercisidirler: Pufendorf ve Locke'a göre doğal yasa (Tanrı'nın getirdiği) herkese haklar verir ve zorunluluklar empoze eder; bu doğal ahlak sistemi, amacı saydırmak olan sivil bir egemenlik güvencesi olmadan belirsizdir ve sivil toplum ancak bu "doğal ahlak"la normlandırıldığı takdirde anlamlı olabilir. Buna karşılık Hobbes'a göre doğal ahlak yoktur sadece iştahlar ve arzular vardır ve bireyler bunları yavaş yavaş keşfederler ve ancak sınırlı ama egemenin gücünün güvencesi altında olan bir yurttaşlık yasası yararına sınırsız doğal haklarından vazgeçme koşuluyla tatmin edilebilirler. Bütünüyle doğalcı anlayışın tersine Hobbes'çu doğal durum anlayışı insanın doğal olarak bir görev insanı değil bir arzu (akıl ve dil tarafından silahlandırıldığından özel etkilere sahip olsa da) insanı olduğunu savunan devrimci düşünceyi getirir. Rousseau da, belli bir açıdan bu yeniliğe katılır ve doğal olarak hak ve ödev bulunmadığını, sadece az gelişmiş yeteneklerle sınırlı bir refah ve barış bulunduğunu ileri sürer: hukuksal kavramlar rastlantısal gelişmelerle ortaya çıkarlar; Hobbes'ta gördüğümüz gibi akıl iştahın düzenlenmesi olarak arzudan hukuka geçme gerekliliğini yavaş yavaş keşfedebilir ancak. Hobbes ve Rousseau doğal durumdaki insanların arzuları konusunda çok farklı düşünmelerine rağmen siyasetin, insanı iştahın hükümranlığından hukukun hükümranlığına geçirdiğinden özellikle yapay olduğu düşüncesini güçlendiren kurallardan arındırılmış bu doğal durumun geliştirilmesine katkıda bulunmuşlardır.

Bu koşullarda doğal durum anlayışı bir kavşak noktasındadır: doğal durumdaki insanı hakları ve ödevleri olan, bir ahlakı olan birey gibi mi yoksa Tarihten gelen (Rousseau) ya da insanın yapısında bulunan (Hobbes) özel araçlarla (akıl, dil) tatminsizleşmiş ve dolayısıyla düzelmek için hukuka ihtiyacı olan bir arzu insanı gibi mi düşünmek gerekir?

Sivil toplumu doğuran sözleşmenin iki kavramı sadece bu sorunun uzantısı içinde ortaya çıkar: bir durumda sadece, doğanın getirdiği hukuksal ilişkilere tutarlılık, gerçeklik ve kesinlik kazandırmak söz konusudur; öteki durumda ise arzudan hukuka geçişi sağlamak söz konusudur. Hukuk ilişkilerine hayat veren insani bir edim olarak gerçek bir toplum sözleşmesi düşüncesi sadece bu iki kavramda (Hobbes ve Rousseau'nun kavramı) bulunur. Birincisinde (Pufendorf ve Locke'un kavramı) toplum sözleşmesi zorunluluk ve hukuk ilişkileri oluşturmaz: sadece bunları maddileştirir ve sivil iktidarın yetkisindeki bildiri ve uygulama yoluyla daha etkin ve etkili kılar.

Toplum sözleşmesi

Doğal durum anlayışı, teorisyenleri yalnız bir adamla baş başa bırakır: şimdi bu insanın sivil toplumlar oluşturma amacıyla ötekilerle nasıl bir araya geleceği söz konusudur.

Eğer doğal durum yasayla normlanmış bir durum gibi düşünülüyorsa bu demektir ki insanlar bu koşullarda, doğa yasası egemenliği altında bir tür doğal topluluk oluşturmuşlardır: bu durumda her bireyin ödevleri ve hakları vardır. Tek sorun, bu hakların ve ödevlerin sınır ve uygulama açısından belirsiz olmalarıdır: dolayısıyla bunların etkinliğinin aracı olacak bir siyasal güç oluşturmak gerekir ve bu bütün bireylerin doğanın verdiği hakların uygulanmasının güvence altında olduğu bir topluluk oluşturma

sözleşmesiyle yansır. Pufendorf ve Locke'ta rastladığımız bu tür bir sorunsalda sözleşmenin kökeninde gerçekten siyasal zorunluk yoktur çünkü verilen sözü tutma zorunluğu doğal bir zorunluktur. Bu anlamda sivil toplum bölünmüş değildir ve doğayla bir süreklilik içindedir: doğa tarafından normlara bağlanmıştır, doğa tarafından gerçekleştirilmiştir.

Ama hukuksal kavramlar doğal durumdan kaybolup yerini arzu varlığı olan insan tanımına bıraktıklarında sorun hem daha karmaşık hem daha ilginçtir: bireyler artık doğal bir topluluk oluşturmazlar, bağımsız ve yan yana gelmiş iradelerden oluşan basit bir çokluk oluştururlar. Dolayısıyla halk içindeki bu çoğunluğun bireysel iradelerin dağılmasını aşan ve yok eden tek bir iradeye sahip siyasal bir bütünlüğe dönüşmesi sorununun çözülmesi gerekir. Durum buysa, sivil yasaya siyasal itaat zorunluğunu getiren doğal yasa değil sözleşmedir ve bunun sonucu olarak doğal yasanın siyasal toplum anlayışına katılması koşulları derinlemesine değişir.

Sorunsalın bu özelliğinin önemi önce Hobbes, daha sonra Rousseau'da görülebilir çünkü her ikisi de basit biçimde bir araya gelmiş bir topluluk ve tek bir iradeye sahip ve bir beden gibi oluşmuş bir halk arasındaki bu farklılığı çok belirgin biçimde göstermişlerdir.

Hobbes ve birlik olarak halk sorunu. Hobbes *De cive*'de kalabalıklar ve halk arasında ayrım yapma gerekliliği konusunda uyarır. Doğal durumdaki insanların koşulları tanımlanmasında, bu durumdaki iradelerin *ilkesel* ayrımı ve gerekli farklılığı üstünde ısrarla durur: amaçların çokluğu, amaç eğilimlerinin çokluğu, bu eğilimlerin zorunlu karşıtlaşması çünkü birçok kimse aynı şeyi ister ve birinin şan, şöhret arzusu, bir başkası bu aynı arzudan yoksun bırakılmadığı takdirde tatmin edilemez.

Aynı zamanda şu olgu üstünde de durur Hobbes: böyle bir durumda çok sayıda birey aynı amaç çevresinde kesinlikle bir araya gelebilecek ve işbirliği yapabilecektir ama aynı amaca yönelmiş birçok iradenin bu yarışında (ortak engel bu tür bir topluluğun farklı üyelerini karşı karşıya getirecek çıkarlara baskın çıktığı sürece var olabilecek yarış) iradelerin farklılığı ortadan kalkmış değildir: her birey tek bir iradeye değil kendi iradesine boyun eğer ve kendi güçlerini geçici olarak ortak bir amacın hizmetine vermiş olsa da kendisi kullanır.

Herkes ancak güçlerini ve iradelerini tek bir kişinin ya da tek bir topluluğun iradesine bırakma konusunda hemfikir olduğunda gerçekten birleşir ve kendisini temsil edenin ya da edenlerin ve toplum meseleleriyle ilgili olarak kendileri adına konuşma ve eyleme hakkı verdiklerinin şahsında tek bir bütün oluşturur.

Bu kalabalıklar, her birey, iradesini temsilcinin iradesine bıraktığı bir sözleşme doğrultusunda hareket ettiğinde doğasını değiştirmiştir: ortak bir girişim içinde toplanmış ya da sadece yan yana gelmiş bireyler çokluğundan, bir halka dönüşmüş, birleşik, siyasal bir bütünlük, doğal bireylere mal edilebilecek tüm eylemlerin mal edilebileceği yapay ama gerçekten tek bir kişilik oluşturmuştur.

Dolayısıyla Hobbes sorunsalı toplumsal sözleşme içinde, açık seçik biçimde çokluktan birliğe geçişi ortaya koyar: sözleşme teması kalabalıkların, doğa farklılaşan ve karşıtlaşan iradelerden oluştuğundan, kesinlikle yapay olmak zorunda olan bir çokluğun birliği biçimine dönüşmesini düşünmemize olanak verir. Toplum sözleşmesi olmazsa, bu iradi ve yapay sözleşme (çünkü doğanın verilerinden kopmuştur) olmazsa siyasal bütünlük de olamaz.

Hobbes, ayrıca halk ve kalabalıklar arasındaki karışıklığı oluşturulabilmiş siyasal bütünlüğün dağılmasına götürebilecek belli başlı yanılgılardan biri olarak ifşa eder ve bunun nedenlerini iyi anlamak önemlidir çünkü bizi siyaset anlayışı içinde doğal yasanın yeri sorununa götürürler: doğa aracılığıyla bir halktan söz edilemez, bu demektir ki ancak yapay bir kişiliğin doğuşunu sağladığımız bir sözleşmenin sonucu olabilecek bir kalabalık içindeki irade birliği sadece temsilcinin kişiliğinde var olabilir: şöyle der Hobbes: *kralın bulunduğu yerde halk vardır:* doğal durumu karakterize eden bireysel irade farklılıklarının aşılması amacıyla bir toplumsal sözleşmenin ve aynı zamanda da bir temsilcinin atanması gerekliliği tezini örnekleyen özlü söz; temsil edilen bireyler, bundan böyle, toplumsal meselelerde ve barış ve güvenlikle ilgili sorunlarda sadece egemenin temsilcinin iradesine tabidirler. Dolayısıyla temsil edilen kalabalıktan bir halk gibi söz etmeye devam etmek çok tehlikeli olur çünkü bu, kalabalığın egemen bir

temsilciye tabi olmadan bir iradeden yararlandığını düşündürebilir. Birlik ve boyun eğmenin kaçınılmaz biçimde atbaşı gittiklerini ve bunun doğanın verilerinin bir sonucu olduğunu anlamak gerekir. Karışıklık sürüp gitseydi eğer, temsilcisinden bağımsız olarak var olan halkın kendi iradesini yöneticilerine karşı çıkarabileceği, onları adil olmayan yasalar yapmakla ve kendi istediği şeyi yapmamakla suçladığı bir sisteme geri dönmüş olacaktık; dolayısıyla sivil toplumun dağılmasına yol açacak sonsuz ve çözülemeyen tartışmalara kapı açılmış olacaktı; halk, yöneticilerini, altında imzaları olduğu varsayılan sözleşmeye uymamakla suçlayabilecekti, onlara direnmek için bu tecavüzü kullanabilecekti ve bir iç savaş demek olan bu direniş toplumsal bütünlüğün ölümü olacaktı: iyi örgütlenmiş bir sivil toplumda temsilcinin kişiliği dışında bir halk yoktur ve bu nedenle Hobbes'a göre yöneten (egemenin kişiliğinde) kalabalığı yönetilen kalabalıktan ayırmak çok önemlidir. Bütün bunlardan çıkan sonuca göre Hobbes'ta halk ve egemen arasındaki sözleşme sorunsalı aldatıcıdır: gerçek anlamda bir toplumsal bağ kurulmasına olanak vermez çünkü iki başlı ve ucube bir topluluk doğurabilir ancak.

Hobbes: siyaset kavramında doğal yasanın yeri devrimi. Hobbes toplumsal sözleşme kuramıyla *doğal yasa simgesi altındaki siyaset* diyebileceğimiz kavramı tepeden tırnağa değiştirmiştir: geleneksel anlayışta aşkın Tanrı ve doğa yasası halk ve halkı yönetenler arasındaki sözleşmenin güvencesidir, öyle ki yönetenlerin angajmanlarına uymamaları halka, onların karşısına kendi doğal yasa yorumlarıyla çıkmaları hakkını verir ve krallıkları Tanrı imparatorluğuyla yönetenlere bu konuyla ilgili yükümlülükler getirir. Doğal yasanın tek ve yetkin bir yorumunun olmamasından sadece anlaşmazlıklar ve iç savaş çıkar, öyle ki siyasal birliği, sadece, yorumlanması kimsenin tekelinde olmayan bir doğal yasa güvencesi altında görmeye çalışmak çok daha büyük sıkıntılara yol açar: hükümdar bu yasayı doğru biçimde yorumladığını ya da ona tecavüz etmediğini iddia ettiğinde ve halk tersini iddia ettiğinde, hakem kim olacaktır?

Halkın ve egemenin anlayışlarının birleşmesi Hobbes'a bu genel görünümün dışına çıkabilme olanağı verir; bundan böyle tek ses vardır artık, halkın tek bir sözcüsü vardır ve doğal yasanın olası tek bir yorumu vardır, öyle ki doğal yasa yurttaşlık yasasıyla karışmıştır: bireylerin doğal yasa metni olarak kabul etmek zorunda oldukları şey egemenin söylediklerdir. Ama bu koşullarda doğal yasa bütünüyle anlam değiştirir: itibari referans kimliğinin arkasında aşkın olma özelliğini-ve siyasal iktidar etkinliklerinin meşruluğunu norm olarak koyabilmek ya da koymuş olmak - bütünüyle yitirmiştir artık ve karşı çıkamayacağı egemenin sözlerinde içkin duruma gelmiştir. Bu anlamda şu söylenebilir: toplum sözleşmesi kavramı hükümdarın yönettiklerinin onu kendisine karşı çıkarmaları anlamında doğal yasaya boyun eğebileceği fikrinin çözülmesinin vektörü olabilir. Eşitlik yasasına boyun eğme egemen için vicdanı ve Tanrı arasındaki bir sorun olmuştur ve bu kesinlikle halkın karışmayacağı tamamen kişisel bir sorundur. Zaten, tek bir kişi olarak, ancak egemenin sesiyle konuşabildiğine göre ve her birey, egemenin iradesini yetkili kıldığından, kendi iradesinin egemenin iradesi içinde olduğunu itiraf etmek zorunda olduğundan başka türlüsü de olamaz.

Dolayısıyla Hobbes'da mutlak ve kesin anlamında sözleşme sorunsalının iki önemli unsurunu görüyoruz: bir yanda bir kalabalığın tek bir kişi gibi varolabileceği olgusunu açıklamak; öte yanda, insani yaptırımlardan ve tek ve yetkili bir yorumdan yoksun doğal yasanın siyasal otoritenin getirdiği barış ve kalıcılığı sağlamaya yeterli olduğu tezini reddetmek. Doğa aracılığıyla var olan bir halktan söz etmek mümkün değilse eğer, sadece herkesin-karşılıklı olarak-birliklerini temsil eden egemen bir temsilciye haklarını devretme biçiminde kabul ettiği angajman gibi anlaşılan toplumsal sözleşme doğurabilir bunu. Sözleşmeye taraf olanların sadece doğal yasanın güvencesi altında birlikte yaşamaları çatışmaya son veremiyorsa eğer (çünkü her iki taraf da, meseleyi kesin biçimde çözecek bir yargıç olmadığından, kendi doğal yasa yorumununda ısrarcıdır) yurttaşlık yasasının doğal yasanın yerini alması ve onu kuşatması, böylelikle de aşkınlığı içkinliğe dönüştürmesi gerekir.

Rousseau: toplumsal sözleşme ve halkın birliği sorunu. Rousseau'cu sorunsal içinde de aynı unsurlar vardır: Rousseau Grotius'un, bir halkın kendine bir kral seçebileceği görüşünü içeren

tezini reddeder; Rousseau şöyle der: "halkın kral seçtiği sözleşmeyi incelemeden önce, halkı halk yapan sözleşmeyi incelemek gerekir. Çünkü bu sözleşme kesinlikle ötekinden eski olduğundan toplumun gerçek temelidir" (*Toplum Sözleşmesi*, I, 5).

Rousseau'ya göre kesinlikle doğalcı olanların yaptıkları gibi insanların doğal olarak bir tür bütünlük ve topluluk oluşturduklarını, tek bir doğa yasası altında birleştiklerini ve ona tabi olduklarını, bütün bunların herkese yukarıdan inebileceğini, misyonu yasa biçimindeki belli başlı metinleri aydınlatmak ve bunlara uyulmasını ve uygulanmasını sağlamak olan bir yönetim kurumuyla etkin ve daha gerçek olmanın dışında hiçbir şeye gerek kalmadığını iddia etmek yanlıştır.

Böylelikle herkesin doğal bir yasaya tabi olmasını varsaymak, güçlü insanların etkinliklerini desteklemek ve zayıfları ve mağdurları mahkûm etmektir çünkü güçlüler kendi doğru anlayışlarını doğal olarak empoze edebilecekler ve bu anlayışı kendi çıkarları yönüne çevirebileceklerdir; doğal adalete çağrının sürekli etkisi gerçekliktedir.

Rousseau: doğal yasanın meşru bir siyasal toplum kurma konusundaki yetersizliği. Bu vesileyle toplumsal sözleşmenin çözmek istediği iki sorun arasında bağlantı kurmak mümkündür: halkın yapısı sorunu ve doğal yasanın meşru bir siyasal toplum kurma konusundaki yetersizliği. Bir insan toplumunda, sadece doğal yasa güvencesi altında kötülerin dürüstler karşısında baskın çıkacağı hipotezi gibi, halk ve yöneticileri arasında, aynı koşullar altında yapılan bir sözleşmenin halkı kölelik ve bağımlılığa götüreceği hipotezi: yöneticiler güçlüdür ve hukuk da bu gücün yansımasıdır.

Hobbes gibi, Rousseau da her iki unsuru eşzamanlı olarak devreye sokar: doğanın birleştirdiği bir halktan söz edilemeyeceğine göre bu birliğin kökenini açıklamak uygundur ve bu iş ancak her bireyin, yasa yapma ve barış ve toplumun huzuru konusunda kendi adına konuşma yetkisini topluma bıraktığı toplumsal sözleşme teorisi sayesinde başarılabilir. Bu birliğin belirtik oluşumunun yararsız olduğunu ileri süren her teorinin sonucu insanları olayların gerçek pratiği içinde adaletin baskın çıkması ve egemenliğiyle yansıyan bir doğa yasasının boyunduruğu altına sokmak olacaktır. Aynı şekilde doğal yasa halk ve yöneticileri arasında meşru ve kalıcı bir sivil toplum kurmaya yeterli olmadığına göre, egemeni herkes için meşru ve doğru olanın tek sözcüsü yapabilecek bir düzen tasarlamak gerekir ve bu düzenin temeli adil olmayan iradeler içermeyecek biçimde tasarlanmalıdır. Rousseau'cu egemenlik ve yasa teorisi, Hobbes'a karşı bu güvenceyi sağlar ve bu güvence ayrıca Hobbes'tan farklı olarak egemenin meşruiyetini etkinliğine ekler.

Burada Rousseau Hobbes'un yerini alırken tersyüz eder onu aynı zamanda: doğal topluluğa ve adalete çağrı yapmak boş bir çaba-bizi doğal durumun sefaletlerinden kurtaramaması anlamında-değildir, tersine adaleti (ya da daha doğrusu: adalet görüntüsünü) egemenliğe katması bağlamında çok yararlıdır; bizi gerçek anlamda doğal durumdan çıkarır ama burada amaç bizi tehditleriyle daha fazla karşı karşıya bırakmak ve bizi meşru olmayan bir yönetime boyun eğmek zorunda bırakarak bu tehditleri sürekli etkili kılmaktır: güçlülerin gücünü ölümsüzleştirerek ve onların gasplarını bir meşruiyet gibi göstererek.

Rousseau'da da Hobbes'da da toplum sözleşmesinin-bir toplum oluşturmak amacıyla bir araya gelen bireyler arasındaki birleşme sözleşmesi anlamında -işlevi bir halkın temeli sorusuna ilgi çekmek ve etkin (Hobbes) ya da meşru (Rousseau) bir siyasetin sadece bir yönetim sözleşmesinin güvencesi olarak doğal yasayla mümkün olabileceği düşüncesini reddetmektir.

Hem Hobbes, hem Rousseau toplumsal sözleşmenin, sivil toplum insanları arasındaki ilişkilerin meşruiyetinin olası temeli olduğunu söylerler: herkesin onayladığı sivil güce itaat etmenin başka bir kaynağı yoktur. Ayrıca bu zorunluluk kaynağı Hobbes'ta çoğu zaman, siyasal iktidarın meşruiyetini onaylamadan çok işlevinden (huzur ve barış sağlar) alabileceğini öne süren sözleşmenin gizli yüzüyle gizlenmiştir. Her iki düşünürde de toplum sözleşmesi doğal durumda bir zorunluluk olabileceği ve insanların birbirlerine karşı ödevlerinin, toplumsal sözleşmenin daha iyi tanımlamak ve savunmakla yükümlü olduğu ama yaratmak zorunda olmadığı ödevlerin empoze ettiği bir yasaya bağlı olabilecekleri fikrinden zorunlu olarak doğan belirsiz-

likleri bütünüyle aşar. Bununla birlikte, gene her iki düşünüre göre ödevler ancak, toplumsal sözleşme imzalandığı andan itibaren vardır. Bu anlamda, kavramsal kesinliği içinde ele alınan toplumsal sözleşme teorisinin doğal yasa fikrini ve sadece bu yasadan kaynaklanabilecek moral zorunlulukları ortadan kaldırdığı söylenebilir. Toplumsal sözleşme zorunluğun gerçek temelidir, öyle ki egemene hiçbir biçimde karşı çıkmak mümkün değildir: doğa yasası onun iradesinden doğar ve ona karşı çıkarılamaz. Dolayısıyla kalkış noktasına dönülmüş olur: halkın yapısı sorusunu sormak Tanrı'yla doğal olarak bir anlaşma yapabileceğini inkâr etmekti; çünkü birlik olarak spontan bir varlık gibi donatılmış değildi. Bu yapı sorusuna aynı zamanda egemenlik yaratıcısı bir birlik sözleşmesi teorisiyle cevap vermek, gerekirse, sivil toplumun kurulmuş olamayacağını belirterek, doğal yasanın egemenin sözünün dışında var olabileceğini inkâr etmektir.

► BARKER E., "The theory of social contract in Locke, Rousseau and Hume", *Essays on Government*, Oxford, 1951. - CROCKER L., *Rousseau's Social Contract: an Interpretive Essay*, Cleveland, 1968. - DÉRATHÉ R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2. baskı, Paris, Vrin, 1970. - GOUGH J. W., *The Social Contract, a Critical Study of its Development*, Oxford, 1957. - GOYARD-FABRE S., *L'Interminable Querelle du contrat social*, Presses de l'Univ. d'Ottawa, 1977. - RILEY P., *Will and Political Legitimacy: a Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Harvard, 1982.

Jean-Fabien SPITZ
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Demokrasi; Direnme Hakkı; Grotius; Halk; Hobbes; Hukuk; İnsan Hakları; Liberalizm; Locke; Özdekçilik; Pufendorf; Rousseau; Temsil; Yurttaşlık.*

DOĞAL HUKUK ➪ HUKUK

DOĞAL YASA ➪ HUKUK

E

EGEMENLİK
Egemenlik, güç, iktidar

Sözcük ve nesne. Vokabüler incelemesi egemenlik ve güç arasında sıkı bir yakınlık olduğunu belirtir. Robert Derathé'ye göre "XVIII. yüzyıl hukuk dilinde kamusal güç, imparatorluk, egemen otorite, egemenlik eş anlamlı sözcüklerdir" (*Rousseau et la science politique de son temps*, s. 385). Fransız hukukçular, Jean Bodin'in *Les Six Livres de la République* (1576) adlı yapıtından beri, egemenlik ve güç terimlerini devlet bağlamında kullanırlarken İngiliz siyaset dili, mutlakçı yan anlamı siyaset geleneğiyle uyuşmayan *sovereignty* terimine karşı çıkıyor gibidir. Egemenlik teriminin Almancada *sözcüğü sözcüğüne* karşılığı *Souveränität* ve *kavramsal olarak* da *Staatsgewalt*'tir. Benzer güçlükler iktidar kavramının çevirisinde de çıkar ortaya: *Herrschaft;* Fransızcaya egemenlik fikriyle çevrilir, *Macht* genellikle güç ama aynı zamanda da iktidar düşüncesiyle çevrilir ve *Gewalt* da çoğu zaman şiddet yoluyla güce denk düşer ve devlete (*Staatsgewalt*) bağlandığında da kamusal güçle eşdeğerdir. Bu anlamsal özellikler bir siyasal-hukuksal vokabüler ulusallaştırılmasını ve dolayısıyla da eskiden bu bağlamda Yunanca ve Latincenin sağladığı birliğin sonunu belirtirler. Bundan böyle farklı ülkelere özgü siyaset felsefesi terimleri sosyopolitik koşullara ve kültürel geleneklere çok sıkı biçimde bağlı anlamlar ifade ederler. Fransa'da yayınlanan bu *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*'nün de egemenlik kavramına yaklaşık on sayfa ayırması Fransız siyasal ve hukuksal kültürü açısından açınlayıcıdır.

Sözcüklerden nesnelere geçilirse egemenlik, güç ve iktidar kavramlarının meşru biçimde birleşmeleri amacıyla *ortak* yanlarının neler olduğu sorgulanabilir. Egemenlik devletin elinde bulundurduğu-devletin ölçütüdür egemenlik-yönetim iktidarı (ya da güç) fikrini açıkladığından iktidarın ya da gücün *belirli* tipte figürünü oluşturur; iktidar ya da gücün oluşturduğundan daha kapsamlı bir *tür*'dür. Özel bir iktidar olarak, dinamizmi içinde yüce bir iktidar niteliği çağrıştırır ve kendi dinamizmi dışında sadece eşitleri tanır. Bodin tarafından *Six Livres de la République* (1576) adlı yapıtında bulunmuştur ve iktidarın *hukuksal* teorisini oluşturur ("site, devlet, ev, manastır meşrudurlar-*Rép.* I, 6) ve Makyavel'in siyasal iktidar kavramından farklıdır. Ve onun hukukçu ardılı Hollandalı Grotius da bu şekilde siyasetin hukuksallaştırılması dolayısıyla kendisini hukukla siyaseti karıştırmakla suçlayacaktır.

Günümüzde egemenlik ve iktidar arasındaki ilişki kesinliğini yitirmiş gibidir. Bir yanda siyaset sosyolojisi egemenlik terimi olarak güç (*power* ya da *Macht*) ve egemenlik terimlerini tercih etmektedir-Max Weber'in "egemenlik"in (*Herrschaft*) üç *ideal tipi*'ni tanımladığında kullandığı gibi. Egemenliğin iktidar ve egemenlik adına bu anlamsal gerilemesi ya da bir başka deyişle hukuksal vokabülerin sosyolojik vokabüler lehine gerilemesi "sosyal olarak" devlet egemenliğine karşı *sivil toplum*'a özgü çeşitli egemenlik olguları aracılığıyla rekabetle açıklanır. Öte yanda siyaset felsefesi bir kez siyaset sosyolojisi dersleriyle uyuştuğunda egemenlik kavramını da kabul etme konusunda zorluklar çıkarır. Sözgelimi Passerin d'Entrèves ya da Hannah Arendt'in yazılarında devlet egemenliği düşüncesi zararına meşruiyetin yeniden değerlendirilmesi bulunur. Böylece egemenlik devletin gücü ya da iktidarının simgesi olarak hem felsefi hem sosyolojik açıdan aşılacaktır. Bununla birlikte

egemenliği iktidardan ayırma ve meşruiyet ya da sosyal gerçeklik adına gözden düşürme eğilimi siyasal düşünceye önemli hizmetler verebilecek olan bir egemenlik kavramının zenginliğini ve yoğunluğunu gerçekten dikkate almaz.

Leo Strauss'un dediği gibi siyaset felsefesi her şeyden önce kendini bir *felsefe*, siyasetin aksiyolojik bir vizyonu gibi takdim etmesine rağmen devletin hukuk yoluyla yapılanması olan bu yoğun olgunun dikkate alınmasını şart koşan bir siyasal *gereç* bilgisini gerekli kılar. Ters yönde, egemenlik sadece hukuksal alana hapsedilemez; egemenlik bir *iktidar sıfatı*, talep eden güç niteliği, egemen iktidarın, adına yönetme yetkisine sahip olduğu bir ilke olarak *yönetme hakkına sahip olma hakkı*'nı gerekli kılar ve dolayısıyla meşruiyet sorununa ve de salt siyaset felsefesi sorununa açılır. Dolayısıyla hukuk ve siyaset, hukuk felsefesi ve siyaset felsefesi arasında gidip gelir. Başlangıçta hukuksal özelliklere sahipken yavaş yavaş, iktidardan meşruiyete doğru geliştikçe felsefi olmuştur.

Egemenliğin pozitifliği ya da meşruiyetin mantığı

Pozitifliği içinde egemenliğin irdelenmesi her şeyden önce tarihsel simge olarak tanınmasını gerekli kılar. Egemenlik devletle *cismani iktidarın modern biçimi* olma olgusunu paylaşır. Jean Bodin'in yapıtlarından başlayarak kişisiz bir varlığa, devlete mal edilen birleşik, bölünmez ve yüce bir iktidarı belirtir. Bu iktidar tanımlaması önce siyasal-dinsel bir söylem yapısı ve sonra da onun kiliseden devlete aktarımı olan çifte bir hareketten doğmuştur. Bu artık yeterince tanındığından, bu konuda geri dönmeye gerek olmayabilir. Buna karşılık modern devlet ve eski siyasal biçimler arasındaki egemenlik aracılığıyla kurulan nitelik farkı daha az tanınır. Devletten önceki ve devlete karşı siyasal örgütlenme örneği olarak seçilen Roma'yla karşılaştırma bu düşünceyi örneklendirme olanağı verir.

Egemenlik kavramı Roma hukukunun Roma-Kilise hukukçularının yorumlama ve yeniden yorumlama çalışmalarından doğmasına rağmen Roma kamu hukukundan çok farklı olan yeni devlet kamu hukukunun varlığına tanıklık eder. Egemenlik kavramına eşdeğer olan Roma teriminin eksikliği kavramsal bir çatlağın Roma ve modern Avrupa'da iktidarın (*lato sensu*) temsil biçimlerini ayırdığını gösterir. Çoğu zaman mülkiyetle-*dominium*-karşıtlaştırmak amacıyla egemenlikle birleştirilen *imperium* sadece normal olarak bir sivil komutanlık gücünü belirten modern devlet egemenliğine karşı bir askeri komutanlık gücünü belirtir. Aynı şekilde *potestas* hem aile reisi, tribun tarafından uygulanabildiğinden, dolayısıyla da devlete ayrılmış egemenlikle karşılaştırılamadığından kesinlikle yüksek devlet görevlilerine özgü olmayan bir komutanlık gücünü belirtir. Bununla birlikte *summa potestas*'ta ya da *summum imperium*'da-kesinlikle "yüce güç" olarak çevrilen- egemenliğin bir eşdeğerinin bulunduğu sanılmıştır ama benzetme burada da aldatıcıdır çünkü bu *summa potestas*'ın yüceliğinin kaçınılmaz biçimde bazı ender Roma yüksek devlet görevlileri (diktatör ya da adliye görevlisi) bir yaşam ve ölüm gücüyle ilgili olmasından gelir. Dolayısıyla ölüm cezasının uygulanması gibi kesin olarak belirlenmiş ve sınırlı bir yetki alanında sınırlı bir iktidardır oysa tersine modern egemenlik *genel* yetenek, potansiyel olarak kamu yararıyla ilgili bütün işleri kapsayan bir yetenek ister. Nihayet modern devlet kavramlarının yok edilmez karakterinin kesin kanıtı, egemenlik kavramının yaratıcısı Bodin'in onu *majestas* sözcüğüyle karşılamasından gelir. Oysa Roma hukuku dilinde *majestas* başka statülerle karşılaştırarak bir hukuksal durumu (bir *status*) belirtir ve iktidarın karşılaştırmalı bir vizyonunu gerekli kılar oysa modern egemenlik kavramı kutsal iktidarın laikleştirilmesinden alınmış ve dolayısıyla iktidarın en yüksek, en güçlü vizyonuna tanıklık eden bir üstünlük fikrini belirtir. Devlet öncesi Roma ve modern devlet Avrupa'sı arasındaki radikal fark aynı zamanda *iktidarın yapılanması*'nın karşılaştırılmasına da dayanır. Böylece Roma sitesi içinde uygulanan yetenek tipleri iki hukuksal alana göre değişir: sivil iktidar *urbs* içinde hüküm sürer, oysa *limes*'in -dolayısıyla sitenin-ötesinde egemen iktidar askeridir ve dolayısıyla askeri görevliler tarafından uygulanır. Buna karşılık modern devlet *kendi sınırları* içinde bulunan bireyleri hiç ayırt etmeden kabul eder. Roma siyasal alanının heterojenliğinin karşısında devlete özgü siyasal alanın homojenliği yer alır.

Kamusal güç olarak egemenlik. Jean Bodin egemenliği her şeyden önce bir yönetim gücü ya

da kendi deyişiyle devletin dışında var olabilen bir güç gibi kabul eder (*Rép.*, I, 4). Dolayısıyla bu devlet gücünü öteki güçlerden-kamusal ya da özel-ayıran şey egemenliktir (*Rép.*, I, 1) ve belirgin özelliği vardır bu egemenliğin: pozitif hukuka sahip olma, iktidarın bölünmezliği ve iktidarın yayılması mantığı.

Egemenlik Egemeni "sivil yasaların üstünde" (*legibus solutus*) bir hükümdar yapar. Böylelikle hükümdarın özgürce iptal etme ve dolayısıyla yeni hukuksal normlar getirme yetkisini belirginleştirir. "Egemen hükümdarın temeli ve mutlak güç genellikle bireylere kendi rızaları olmadan yasa vermekte yatar" (*Rép.*, I, 8). Devletin pozitif hukukun tümüne egemen olmasına denk düşen egemenlik modern hukuk anlayışını bütünüyle açıklar:hukukun pozitifleştirilmesi. Her zaman daha radikal olan Hobbes şaşırtıcı bir formülasyonunu vermiştir onun: "bir devletin egemeni (topluluk ya da birey olsun) sivil yasalara boyun eğmez. Gerçekten de yasa yapma ve iptal etme gücüne sahip olduğundan canı istediği zaman kendini bu sıkıntıdan kurtarabilir, rahatsız olduğu yasaları iptal edip yenilerini getirebilir" (*Leviathan*, s. 283). *Dolayısıyla egemenlik devrimi çok sıkı biçimde hukukun pozitifliği devrimine bağlıdır.* Daha sonraki siyasal teoriler mutlakçı olmamalarına rağmen, istisnasız, her biri bu pozitif hukuk tekeli fikrini modern devletin temeli gibi kabul edeceklerdir. Montesquieu'de (*Kanunların Ruhu*, I, 3 ve II, I) ve Rousseau'da (*Toplum Sözleşmesi*, I, 7) kamusal güç olarak egemenlik, hukuksallaşmasını yansıttığı devlet ölçütü biçimini oluşturur.

Egemenliğin ikinci büyük getirisi iktidarın *birliğini* düşünmekle ilişkilidir. Tek bir otoriteye-Hükümdar (ya da maiyetindekiler) -verilen iktidar bölünmez bir yetenekler demeti ya da kamusal güç haklarının *bölünmez bütünlüğü* olur. Bodin egemenliği on "egemenlik işareti" sıralayarak böler gibi gözükse de devlet bağlamında yetenekleri yasa verme gücü kategorisinde toplayarak birleştirmeyi başarmıştır. Eğer egemenlik "bölünmez bir şey"se (II, 1) bunun nedeni "yasa yapma ve iptal etme gücü altında egemenliğin tüm öteki hakları ve işaretlerinin bulunmasıdır" (I, 10). Devlet hukuksal eylem aracılığıyla-Bodin'in yasası ya da modern anayasa-savaş ya da barış kararı alabilir, vergi koyabilir ya da iptal edebilir vb. Aynı şekilde egemenlik-kamusal güç sistematikliği, temeli *maddi olan* bir ilkeden yani devletin, tek başına karakterize ettiği çok temel bir etkinliğinden gelebilir. Mutlakiyetçilerin, devleti, sadece kamu düzeninin korunması işlevi çevresinde inşa ettiklerinde yaptıkları da budur (*Leviathan*, böl. XVIII).

Kamusal gücün bu birliğinin doğal sonucu, yönetim biçimlerine, iktidarın uygulanma biçimlerine göre özerkliğidir. Bodin'de üç devlet biçimi (monarşi, aristokrasi, demokrasi) ve farklı yönetim biçimleri egemenliğin ve dolayısıyla da devletin örgütlenme biçimlerine göre bağımsızlığıyla birleşirler. Ayrıca şöyle der Hobbes: "Egemenliğin iktidarı nerede olursa olsun hep aynıdır" (*Leviathan*, böl. XVIII). Dolayısıyla bu açıdan egemenlik-kamusal güç egemenliğin (sadece Egemen) tek sahibine göre değişen *farklı yönetim biçimleriyle bağdaşır.* Bu ders mutlakiyetçi düşünce alanını aşar ve Montesquieu (*Kanunların Ruhu*, III, 10), Rousseau (*Toplum Sözleşmesi*, II, 2), Kant ya da Hegel tarafından ve uluslararası kamu hukuku kurucu hukukçuları tarafından yinelenir.

Egemenliğin mantığı, devletin mantığı. Kendini siyasal aktörlere empoze eden bir "egemenlik mantığı" vardır (Passerin d'Entrèves). Devlet yönetme ve itaat ilişkisinin evrenselleşmesi anlamına gelen iktidarın *merkezileşmesi* içinde gerçekleşir önce. Bu hem devlet *egemenliğinin* belli bir bölgede evrenselleşmesi ve buna bağlı olarak da bağımlılığın evrenselleşmesidir çünkü devlete mutlak itaati istisnasız herkes (yerli, yabancı) ister. Böylece geleneksel ilişki, siyaset felsefesinde zorunluluk ve koruma arasında bundan böyle Egemen ve uyrukları arasında hukuksal bir ilişki gibi kabul edilir. "Yurttaşı yapan ayrıcalıklar değil Egemenle birey arasındaki karşılıklı mükellefiyettir" der Bodin (*Rép.*, I, 6). İktidarın bu evrenselleşmesi egemenliğin mekânsal projeksiyonuyla (*bölge*) medyazite edilmiş egemenliğin kişisizleştirilmesiyle birliktedir.

Egemen ve uyruk arasındaki ilişkilerin hiyerarşizasyonu aynı zamanda devlet gücünün küçülmesine de denk düşer. Hukukun yüksek devlet görevlilerine uygulanmasını sağlayan yetkilendirme ya da *izin verme* egemenliğin kaçınılmaz sonucudur. Bu küçülmenin enstrümanı ve *her yerde her zaman bulunuşunun* koşuludur. Böylece bireyler dışlanmıştır buradan ya da

M. Weber'in belirttiği gibi devlet "bağımsız özel güçlerin" işini bitirir (*Bilim Adamı ve Siyaset*) ve tüccar bir toplumun, kapitalizmin gelişmesiyle taslağı çizilen sivil toplumun formasyonunun yolunu açar. Bu mekânsal egemenlik ekseni ve iktidarın temsilcilere verilmesiyle düzenlenen iktidarın tek elde toplanması, küçülmesi kombinezonu egemenlik kavramı içinde görülen *rasyonalizasyon*'a tanıklık eder.

İktidarın evrenselleşmesi devlet otoritesinin tüm ulusal sınırlar içinde ama *sadece ulusal sınırlar içinde* genelleşmesini gösterir. Devlet bu kez "dış" egemenlik mantığına göre bir yönetim ilkesine değil rıza gösterme ve işbirliği ilkesine uyar. Devletler *arasındaki* ilişkiler bu yönetim-itaat ilişkisi mantığına değil bir *eşitlik* mantığına bağlıdır. Eski *jus gentium*, eski Roma evrensel beşeri hukuku anlaşma ya da gelenek bağlamında iki konsensüs kategorisi etkisindeki *uluslararası kamu hukukuna* dönüşmek zorunda kalmıştır. Bu alelacele bakış gene de iç egemenlik ve dış egemenliği ayıran derin farklılığı gösterir. Birincisi egemen ve uyrukları arasındaki bağlılık ilişkisini yansıtan tek yanlı eylemlerle kendini gösterirken ikincisi tek yanlı ya da çok yanlı hukuksal etkinliklerle (anlaşmalar, gelenekler) pozitif ilişkiler içindedir ve bu etkinliklerle ilgili kişilerin rızasını gerekli kılar ve devlet sınırları içindeki her türlü hukuksal ya da gerçek müdahalenin yasaklanmasıyla negatif ilişki içindedir. Dolayısıyla egemenlik kavramının belirgin özelliği *bakışımsızlık*'tır: iç alanda *mutlak*'tır ve kendi *alter ego*'suyla, başka bir devletin egemenliğiyle karşılaştığı dış alanda *göreli*'dir. Dolayısıyla iç egemenlik ve uluslararası egemenlik tek ve aynı *sistem*'i oluştururlar. İç egemenlik düşüncesine denk düşen *iktidar* kavramı uluslararası ilişkilerde ender olarak kullanılır; *de jure* (devlete özgü) egemenliğin zıddı *de facto* iktidarı belirtmek için *otorite, süper güç, hegemonya* kavramları kullanılır. Bu açıdan bakıldığında iktidar sözcüğünün yavaş yavaş egemenlik sözcüğüyle yer değiştirmesi her türlü devlet gücünün gizli yüzünü gereksiz yere ihmal eder: eşit iktidarlarla ve kendisininkiyle aynı nitelikteki iktidarlarla yüz yüze ilişki.

Tipik mutlakçı işaret: teklik olmadan bölünmezlik olmaz. Egemenliğin mutlakçı ve özgün anlayışının özelliği *egemenliğin bölünmezliğini uygulamasının tekliğine bağlamaktır. Teklik* devletin kamusal gücünün mutlakçı düşünceye göre sadece tek kişi tarafından (tek ya da kolektif) uygulanabileceği fikrini açıklar. Daha açık bir deyişle: egemenliğin içeriği ve egemenin kendi önceliklerini uygulaması *tek ve aynı kişiye* emanet edilmiştir ve bu kişi bu amaçla son kararı verme yetkisine sahip olduğu bir iktidar gücünden yararlanır. Daha açık bir deyişle: *Egemenlik-kamusal güç tek bir yönetici, Egemen tarafından uygulandığında Egemenin* (Hükümdar ya da meclis) *kim olduğu önemli değildir.*

Böylece bu teorinin derin siyasal işareti iktidar uygulamasında *tekliği* kamusal gücün bölünmezliğinin sürdürülmesinin *koşulu* yapmaktır. Bu siyasal tezin önvarsayımı kurulmuş bir devletin amacı olan kamusal düzenin *üniter* ve hukuksal olarak *sorumsuz* bir yönetimi gerekli kıldığı düşüncesine bağlıdır. Mutlakçıların kesin mantığına göre Egemeni denetleyen-bir tür bekçi-*ipso facto* kendisi Egemen olur. Dolayısıyla iktidar son kararı verme yetkisini korumak için kaçınılmaz biçimde *sorumsuz* olmalıdır.

Aslında egemenliği uygulamanın bu mantığının rölativize edilmesi gerekir. Öncelikle onun *polemik* niteliğinin ve dolayısıyla bağlamsal boyutunun altının çizilmesi gerekir. Bodin egemenliğin tekliğinin altını çizerken sözgelimi siyasal rakipleri monarkomarklar tarafından taklit edilen eski *karma* yönetim teorisini (Polybhos) hedef alır (S. Goyard-Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*). Hobbes'un mutlak egemenlik teorisi de karşıt bir sisteme yönelmiştir ve bu sistem belirgin özelliği kral ve iki meclisin kurumsal birliği *King in Parliament* öğretisi olan İngiliz pozitif hukukudur (*Leviathan*, böl. XVIII). Sonra ve özellikle bu egemenlik kavramı tek bir otorite tarafından alınan kararın rolünü ve *dissensus*'ün kaçınılmazlığını büyüten siyasetin tipik mutlakiyetçi bir vizyonuna dayanır (*Leviathan*, böl. XIX). Son tahlilde, kamu yararının, devlet çıkarının gerekleri konusunda sadece tek ve son bir güç (organ) yüce yargıç olmalıdır (P. King, *The Ideology of Order*).

Egemenliğin tekliği teorisi iktidarın *devredilemezliği* ya da hatta *iletişimsizliğini* gerekli kılar. Bu durumda ortaya çıkan sorun bu devredilmezlik ilkesini her şeye rağmen iktidarın her yerde hazır ve nazırlığının koşulu olan yetkilendirmeyle uzlaştırma sorunudur. Devredilmezlik

demek devlet organlarının *birlikte karar vermesi*'nin imkânsızlığını başka bir biçimde ifade etmek, dolayısıyla da tek kişi ya da tek bir meclisin elinde bulunan güçlerin merkezileşmesini talep etmektir (*Leviathan*, böl. XVIII). Ama mutlakiyet yanlıları iktidar yetkisini Egemenin görevlilerine vermek zorundadırlar (*Rép.*, kitap III; *Leviathan*, böl. XVIII) şu şartla ki *yetkilendirme* kesinlikle yetkiyi verenin-Egemen-elinde kalacaktır. Ve mutlakiyetçi düşünce egemenlik ve yetkilendirmeyi uzlaştırmayı düşündüğünde *yasanın yorumlanması konusunda* müthiş bir çelişkiye düşer. Gerçekten de Egemenin yasasını uygulamakla yükümlü Egemenin temsilcileri bu yasayı yorumlamak zorundadırlar. Oysa amacın gereklilikleri nedeniyle Hobbes'la birlikte "yasanın niteliği kâğıt üstünde değildir; içeriğindedir, söylemek istediği şeydedir" (*Leviathan*, böl. XXVI) görüşünü kabul edersek aynı zamanda, Egemenin temsilcilerinin tamamen nesnel ve yansız bir yorumu olasılığı olabileceğini söylemek de çelişkilidir (*a.g.y.*). Gerçekten tutarlı bir mutlakiyetçi düşünce Egemene sadece yasa yapma tekelini değil yasayı yorumlama yani yorumunu denetleme tekelini de bırakmalıdır. Dolayısıyla bu, zorunlu olarak yasamerkezciliğe açılır ve yasanın merkezkaç yorumununun gerçekle çelişkiye düşmesine yol açar.

Liberal ve demokratik meydan okuma karşısında egemenlik. Sanıldığının tersine liberal düşünce egemenlik-kamusal gücü, güçler ayrılığı ve anayasacılık özelliğini ön plana çıkararak değil daha çok federalist eğilimiyle söz konusu eder.

Kamusal gücün bölünmezliği güçler ayrılığının ve iktidarın sınırlanmasının koşuludur çünkü bu iktidarın bölünmek ve sınırlanmaktan önce var olmaya ihtiyacı vardır. Liberaller kamusal güç-egemenlik fikrini dolayısıyla da devlet fikrini (kendilerini bu noktada eleştiren anarşistlerden farklı olarak) benimserlerse de devlet gücünün (bkz. aşağıda meşruiyet) sadece boyutunu (temelini) değil aynı zamanda da uygulanışını anlama biçimi konusunda mutlakçı düşünürlerle ters düşerler. *Liberal* devrim her şeyden önce, mutlakçı çözümün tersine, Locke ve Montesquieu'nün paradigmatik yapıtlarının gösterdiği gibi *bölünmüş* egemenlik-kamusal güç uygulama olasılığını kabul etmektir. Sözgelimi Montesquieu yeni ve liberal bir yönetim sınıflandırması önerir; *ılımlı*-özgürlüğü destekleyen-yönetimlerle özgürlüğü köstekleyen *ılımlı olmayan* yönetimlerle karşıtlaştırır. Oysa "ılımlı bir yönetim kurabilmek için güçleri düzenlemek, yumuşatmak, harekete geçirmek ve ayarlamak gerekir; bir başkasına direnebilme durumuna geçirebilmek için birinden birine ağırlık vermek gerekir; sonuç olarak bir sistem kurulması gerekir" (*Pensées*, no. 633). Dolayısıyla iktidar uygulaması kuvvetler ayrılığı ilkesine ya da daha doğrusu güçlerin bölünmesine uymalıdır-bu düşünce *Kanunların Ruhu*'nun XI. Kitabının 6. Bölümünde işlenmiştir. Hiçbir biçimde egemenlik-kamusal güç bölünmesi anlamına gelmeyen bu ilke devlet görevlerinin tek elde toplanması gerektiği kuralını formüle eder ve sadece belli başlı devlet görevlerinin (yasama, yürütme, yargı) farklı yöneticiler (monark, Parlamento, yargıçlar) tarafından *birlikte* ya da koşut biçimde yerine getirilmesini gerekli kılar.

Bu liberal güçlerin bölünmesi teorisi aynı zamanda devlet görevlerinin *hiyerarşizasyonu*'nu da içerir. Yasama gücü Locke'un deyişiyle egemen ya da "yüce" olarak tanımlanır (*Second traité*, Fr. çev., böl. XIII, no. 150). Ama egemenin mutlak gücüyle hiçbir ilgisi yoktur ve bunun iki nedeni vardır en azından: bir yandan yasa, genelliği ve hukuksal güvencesiyle özgürlüklerin koruyucusudur. Öte yandan liberaller, benzeri üçlü yasama organının (kral, lordlar kamarası, avam kamarası) bu siyasal otoriteler tarafından temsil edilen farklı toplumsal çıkarları karşıtlaştırmaya yönelik *güçler dengesi* teorisinin gösterdiği gibi her türlü mutlakçılığın önünü kesme kaygısıyla yasama gücünü de ayırırlar. Öte yandan yasama *işlevi*'nin *alter ego*'su soylu *hukuksal işlevi* de vardır. Bu işlevin *siyasal açıdan* "hiçbir önemi olmaması"na rağmen liberal devletin en önemli parçasıdır çünkü *hukuksal* otorite olarak bireylerin haklarının *gerçek olmasını* güvence altına alır.

Federalizm'in savunulması liberal devrimin başka bir özelliğini oluşturur ve egemenlik teorisi karşısındaki en güçlü meydan okumadır. Federal düşüncenin kökeninde ataerkil bir uyuşma, anlaşma (*foedus*) yani siyasal özler arasındaki özgür anlaşma düşüncesi vardır (sözgelimi Akalar birliği). Ama modern federalizm bir devlet çerçevesi içinde gerçekleşmek zorundadır ve "ilkesi" ve egemenliğin gerekliliklerine çarpan

gerçekleşebilme olasılıkları arasında mühiş bir iç çelişki içerir. Federal düşünce liberal düşünceden zorlamanın yerine katılımı geçirme iradesini alır ama bu katılım bireyleri değil *grupları*'ı ilgilendirir. Federal düşünce içinde yer alan-ve bütün liberaller tarafından paylaşılmayan- inanç insanı ama özellikle de yurttaşı sadakat ve bağlılıktan oluşan çifte bir ağ içine oturtma olanağını tasarlamaktır: biri başlangıç dönemindeki topluma göre, öteki gelişmiş topluma göre. Bu anlamda federal düşünce ulusal düşüncenin gösterdiği özelciliğin zıddında yer alır.

Her zaman önemli bir rehber olan Montesquieu *federatif cumhuriyet*'i "bir yönetim biçimi" ve "çok sayıda siyasal topluluğun oluşturmak istediklerinden daha büyük bir devletin yurttaşları olmaya razı oldukları bir konvansiyon olarak" tanımlar. Bu yeni toplumlar oluşturan, birleşen yeni ortaklarla büyüyebilen bir toplumlar toplumudur (*Kanunların Ruhu*, XI, 1). Dolayısıyla federalizm özgürce oluşturulan ve amacı aynı zamanda önceki siyasal özerkliklerini korumak olan siyasal grupların birliği olan anayasal bir pakta dayanır. Dolayısıyla Federasyonu (federatif cumhuriyet) özgürce yapılmış bir anlaşmadan değil zorlamayla doğan *İmparatorluk*'tan ayırmak gerekir (dolayısıyla SSCB'nin dağılması federalizm çerçevesi içinde yer almaz).

Federal düşünce kaçınılmaz biçimde, temeline saldırdığı için egemenlik düşüncesini yeniden tartışmaya açar: kamu gücünün bölünmezliği. Gerçekten de kamusal güç hakları eşzamanlı olarak *aynı* ulusal devletin rakip otoritelerine değil *farklı* iki *siyasal gruba* bağlı otoritelere verildiğinden egemenliğin paylaşımını gerekli kılar: bir yanda federal devlet ve öte yanda federe kolektiflik. Egemenlik-kamusal güç ve federalizm arasındaki çelişki mantıksal ve pratik açıdan çözülemez. İkisini uzlaştırma amacıyla harcanan tüm kavramsal çabalar ya Birliğin egemenliğini ya da federalizmi yok saymaya götürür. Aynı şekilde modern federalizmin tarihi (devlet çerçevesi içinde) bu federalizmin çifte ve sürekli bir tehdit altında yaşadığını öğretir: Federasyonun dağılması yani özellikle milliyetçilikle teşvik edilen federal paktıtan daha eski evreye *gerileme* (günümüzde Kanada ya da Belçika'yı tehdit eden mikro devletlere bölünme) ya da ötekileri içine alan bir federal devlet içinde ilk toplumların *entegrasyonu* (merkeziyetçilikten bütünüyle kopmuş üniter devlet); tarihsel açıdan egemen olan bu son hareket (ABD, Almanya) demokratik ve liberal düşüncelerin ünitarist baskısından doğmuştur ve bu düşüncelerin her biri tekbiçimli hukuksal koşulların yerleşmesini desteklemiştir.

Rousseau ya da iktidarsız egemenlik. Rousseau'nun demokratik teorisi-görmüş olduğumuz gibi-kamusal güç düşüncesini barındırsa da iktidarın temelini (bkz. altta) ve iktidar uygulamasını birleştirme projesiyle radikal biçimde yenilikçidir. Rousseau egemenliğin halkta olduğu ve halk tarafından uygulandığı demokratik bir devlet düşünür. Tam anlamıyla idealist (Philonenko'ya göre "kritik ütopya") olan bu proje öncülü Montesquieu'nün ölçülü otorite kavramından kesinlikle ayrılır. Gerçekten de Rousseau var olan gerçekliği anlatmak istemez, tersine var olan devletlerin aksiyolojik değer ölçüsünü oluşturan bir *meşru* (demokratik) *devlet teorisi* geliştirmek ister. Rousseau, devletin meşru biçiminin birliği çifte olumlamasıyla yönetim biçiminin çoğulluğunu uzlaştırmak için çoğu zaman gözden kaçırılan bir nokta olan devlet ve yönetim ayrımını getirir. Bu durumda *demokrasi*'den anlaşılan, devlet biçimi değil, demokratik *yönetim* biçimidir (*TS*, III, 3). Demokrasi, cumhuriyet ya da yasama gücünü ve uygulamasını egemen halka veren devletin tersine *icra* gücünü halkın temsilcisi bir yönetime verir (*a.g.y.*, III, 1). Oysa Rousseau özellikle demokratik *devlet* (halk egemenliği tarafından yönlendirilen) yanlısıdır ama demokratik "yönetim"e-böyle bir yönetimin mümkün olabilmesi için "tanrılardan oluşan bir halk gerekir" düşüncesine göre - karşıdır çünkü siyasetin özü *icranın demokratikleşmesine* başkaldırır her zaman.

Buna göre Rousseau halk egemenliği tarafından yönetilen bu devleti nasıl anlamaktadır? Egemenlik "esasen genel iradeyle ilişkilidir" (*a.g.y.*, III, 15) ve bu genel irade, herkese uygulanmak üzere herkesin iradesinden gelen yasayla ifade edilmiştir. "Genel iradenin bildirilmesinden başka bir şey olmayan yasa" (*a.g.y.*, III, 15) dolayısıyla, mutlakiyetçi teoride olduğu gibi egemen tarafından dikte edilmiş genel ya da bireysel bir norm değildir. Onun siyasal teorisinin anahtarı olan *genel irade* daha açık seçik olarak nedir peki? "İradenin evrenselliği ve amacın evrenselliği"

şeklinde okunur (*a.g.y.*, II, 6). Her şeyden önce *irade* olduğundan *temsil*'i yasaklar ve egemenliğin yasama gücünü elinde bulunduran halkın, bu gücü kendisinin kullanmasını ister. Bir başka deyişle halkın temsilcileri tarafından uygulanması yasaklanan halkın egemenliğinin devredilmezliği (*a.g.y.*, II, I) bir *irade kavramı çözümlemesi*'ne dayanır: "İktidar devredilebilir ama irade devredilemez" (*a.g.y.*, II, 1). Milletvekillerinin temsili üstüne ünlü bölümde yinelenen irade teorisi temsile dayanan İngiliz sistemini gülünçleştirebilir (*a.g.y.*, III, 15). Rousseau'nun egemenlik ve temsil arasındaki uyuşmazlık tezini yinelemesinin amacı özellikle bir kölelik anlaşması olarak gördüğü Hobbes ve Grotius'taki toplamsal anlaşma teorisini gözden düşürmektir.

Bununla birlikte irade ve temsil ilişkisi konusunda daha derin bir analiz genel irade içindeki irade unsurunun *genelliğe* göre ikincil önemde olduğunun gösterilmesine olanak sağlar. Özellikle genel irade ve herkesin iradesi arasındaki karşıtlık bu iradenin yaratıcılarından çok amacında yatar; birincisi geneldir çünkü "sadece ortak çıkarla ilişkilidir", ikincisi genel değildir çünkü "özel çıkarla ilişkilidir" ve "özel iradelerin toplamından başka bir şey değildir" (*a.g.y.*, II, 3). Ama özellikle egemenlik ve temsil arasındaki *uyuşmazlığın* mantıksal-hukuksal tezinde önemli bir istisna görülür ve nedeni halkın *temsili*'nin icra işlevi yani yasaların uygulanması için kabul edilmesidir. *Burada iradenin mantığı adına yasaklanmış gibi görülen böyle bir temsile izin veren nedir?* Fenomenolojik bireysel eylem çözümlemesini siyasal eyleme aktaran Rousseau yasama gücüyle *iradeyi* ve *zorla* icra gücünü (*a.g.y.*, III, 1) özdeşleştirir ve bundan çıkardığı sonuca göre "yasama gücünde halk temsil edilemez; ama yasaya uygulanmış güçten başka bir şey olmayan icra gücünde temsil edilebilir ve edilmelidir" (*a.g.y.*, III, 15). Aslında yasama gücünün devredilmezliği ve icra gücünün devredilebilirliği arasındaki gerçek karşıtlık yasa ve yüksek devlet görevlilerinin tasarrufu olan kararname karşıtlığına (*a.g.y.*, II, 6) yani etkinliklerin içeriğine göre hukuksal olarak "maddi" bir karşıtlığa bağlıdır. İcra temsili mümkündür çünkü yasama işlevini egemenlik hakkına taşımaz.

Dolayısıyla *Toplum Sözleşmesi* sistemi, genel iradenin ideal karakteri-sonuç olarak kamu yararını düzenleyen hatta herkesin kendi çıkarını bir yana bırakarak Hegelci toplumun düşüncesini belirleyen bir fikir olarak eğretilemeli bir ifade - ve devleti yönlendirmesi isteniyorsa eğer yasanın bir o kadar gerekli ampirikliği arasındaki şiddetli bir gerilime sahne olur. Bu gerilim meşruiyet ve yasallık, felsefe ve pozitif hukuk arasındaki gerilimdir. Rousseau bu boşluğu doldurabilmek amacıyla her idealist düşüncede olduğu gibi düşüncelerin gökyüzüyle ve hukuk dünyasını iletişime geçirebilen *ara* kavramlara-ideal olanın kestirimleri - baş vurur. Genel irade ve ampirik irade (pozitif hukukun yaratıcısı) arasındaki ilk *ara* kavram *yasa koyucunun*kidir. Halkın ve bireylerin tüm etik özlemlerini temsil ettiği ve ifade ettiği varsayılan bu "olağanüstü insan" (*a.g.y.*, II, 7) "halkı oluşturma", ona sitenin olmazsa olmaz koşulu "toplumsal düşünce" verme olağanüstü yeteneğini elinde bulundurur. Yaratıcı tanrının laikleşmiş figürüdür o, olağanüstü erdemlerini "yüce ruh"una borçludur ve o halkı, kendisine önerdiği yasalara katılmaya bu ruh sayesinde inandırır. Bir sitenin olağanüstü bir yasa koyucu tarafından siyasal anlamda oluşturulması mekanizmasının tanımlanması devleti yenileyerek siyasal topluluğun kurulmasını ya da yeniden kurulmasını öneren geleceğin kurucu meclisini oldukça çarpıcı biçimde belirler. İkinci ara kavram Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nden sonraki yapıtlarda (özellikle *Polonya Yönetimi Üstüne Düşünceler*'de) normal yasalar için gerekliliğini kabul ettiği *temsildir*. Önemli olduğu söylenebilecek bu uzlaşı, halkın kurucu ya da oluşturucu (yasa koyucu) işlevi için ve icra işlevi (yönetim) için *temsilini* kabul ettiği bilindiğinde kendisini doğrular. Normal yasama meclisi "halkın iradesinin gerçek işlevi" olabilir ve iradesi asemptotik bir eğri gibi genel iradeye yaklaşabilir. Dolayısıyla Rousseau'cu sistem içinde yer alan sayısız olasılık içinde olağanüstü yasa koyucu, kurucu güç ve normal yasa koyucu parlamento arasında *kurumsal* bir ayrımın işareti de vardır. Bu açıdan bakıldığında onun yapıtları yasama gücünden çok oluşturucu güce yönelmiş egemenlik teorisinin gelişmesinin başlangıcı gibidir.

Egemenliğin normatifliği ve meşruiyet ilkesi

İktidarın, ona itaat etmesi gerekenler açısından bu iktidara inancı ya da ona katılımı gerekli kıl-

dığı kabul edildiğinde yasallıktan meşruiyete geçiş kaçınılmazdır. Böylece iktidar olarak egemenlik "iktidarın doğrulaması" yani "yönetme hakkı"nın doğrulaması olan bir *meşruiyet ilkesi*'ni varsayar (G. Ferrero). Her egemen, basit bir *yasallık ilkesi* getirmekle yetinebilen egemene bağlı olanlardan farklı olarak bir meşruiyet ilkesi getirmek zorundadır (ya da öyle olduğunu sanır) [Egemenin yasası].

Hem egemenlik hem meşruiyet ilkesi olabilecek tek iktidar *ilahi iktidar* olabilir. Sadece Tanrı, iktidarı ve iktidarın kökenini kendisinde birleştirebilir ama bu yetki aynı niteliklere sahip olmasına rağmen Tanrı'nın Oğlu olarak Tanrı tarafından meşrulaştırılan İsa'ya verilmemiştir. Rousseau'nun halkın egemenliği anlayışı, kendi tarzında *ilahi iktidarın sekülarizasyonudur* çünkü yönetme gücüne (yasama gücü) ve meşruiyet ilkesine sahip olduğu iddiasındadır. Hem yaratıcı hem aktör olan halk Tanrı'yla eşdeğer kabul edilir burada. Bu sekülarizasyon jansenistler ve Malebranche arasındaki teodise tartışmasından gelen ve Rousseau tarafından politize edilen ve laikleştirilen genel iradenin teolojik kökenlerinin irdelenmesiyle kanıtlanmıştır (P. Riley). Ama kutsal egemenlik gibi Rousseau'nun halk egemenliği de siyasal otoritelerin aracılığı olmadan uygulanamaz (gördük bunu) ve iktidar ve meşruiyet arasındaki ayrım modernitenin siyasal ufkunda gösterir kendini.

Bir meşruiyet ilkesinin kaçınılmaz biçimde var olduğu bir kez kabul edildikten sonra gerçek zorluklar onun özelleştirilmesiyle başlar. Bu bağlamda iki tip ayırt etmek mümkündür: birincisi iktidarı egemenin, bir *otorite* (önemli bir şahsiyet) tarafından verilmiş "saygınlığı"na dayanarak doğrular; "iktidar sanı"nı, otoritenin "adına" yönettiği sanı doğrular; burada *kişisel meşruiyet* ilkesi diyeceğiz buna; ikinci tip, iktidarın, iktidara mal edilen *amaçsallık*'ına dayanılarak doğrulanmasıdır; "iktidarın amacını", otoritenin "*bir şey* adına" yönetmesini doğrular; buna da *maddi meşruiyet* ilkesi denir. Her iki ilke de bugünkü sistem örneğinde görüldüğü gibi birleşebilirler kesinlikle. Mutlakiyetçiliğe karşı bir silah olarak *hukuksal* bir eylem gibidir ve yöneticilerin olası güç istismarlarını cezalandıracağı ve insan ve yurttaş haklarını güvence altına alacağı varsayılır. Bu açıdan bakıldığında maddi meşruiyet ilkesi gibidir. Ama aynı zamanda da halkın egemenliğinin ifadesi olarak kişisel meşruiyet ilkesidir.

Kişisel meşruiyet: iktidar sıfatı. Modern egemenlik kavramının yaratıcısı Bodin aynı zamanda eski düşünceye bağlı bir düşünürdür. Birçok vesileyle dile getirdiği gibi Hükümdarın yasası "Tanrı'nın ve doğanın yasası"na saygılı olmalıdır. Katolik siyaset öğretisini kabul etmediğinden, büyük olasılıkla doğal hukukçu olan tezi doğanın ve dünyanın yeni Platoncu bir vizyonuna dayanır. Aslında egemenlik *Doğa*'ya uygunluk olan bir meşruiyet ilkesine tabidir. Bu kozmik düzen doğası gizli ama bu konuyla ilgili bilgilere sahip olanlar tarafından okunabilen, doğal bir düzenin bulunduğunu varsayar ve bu bilgiler tarih, matematik, astroloji ya da gözbağcılıkla ilgili olabilir. Onun bu toplumsal düzen doğallıyla organik, aristotelyen, ilk toplumsal hücre olan ailenin bir tür doğal aşırı büyümesi gibi çözümlenen devlet vizyonu bakışımlıdır. Dünyanın uyumuna bu inanç dünyanın bilen bir süje tarafından keşfedilmesi gerektiğini bilmeyen prekartezyen bir düşünceyi belirtir.

Egemenlik kavramını yaratan Bodin eski siyasal düzenin-kilise-temsilcisini devletin alanında yer almaya zorlar. Fransa'da galikanlar ve İngiltere'de papacılar tarafından temsil edilen Katolik düşünce ilahi hukukun mutlakçılık teorisini yaratmıştır bu durumda ve bu düşünce hem Bodin hem de kilisenin dolaylı gücü teorisyenlerine (Suaréz ya da Bellarmin) karşıdır. Bu öğretiye göre krallık iktidarının ilahileştirilmesi-doğrudan olan ve inananlar topluluğu *aracılığıyla* dolaylı olmayan-kelamın ve dolayısıyla doğal yasaların yetkili tek yorumcusu olan egemen hükümdara meşruiyet ilkesi oluşturur. Bu ilahi ışığı kavrayabilme kapasitesi egemen iktidarın monark tarafından ele geçirilmesini ve uygulanmasını meşrulaştırır.

Hobbes'çu siyaset teorisi nesnelerin doğasında var olan evrensel bir düzenin varlığını varsayan bu çifte meşruiyet ilkesinden-organik-kozmik ve ilahi-kesin biçimde kopar. Siyasal düzeni ve amaçlarının belirlenmesini toplumsal sözleşme düşüncesine dayandırarak *bireysel* ve *yapay* bir meşruiyeti başlatır. Aynı zamanda Grotius'un -*doğal* bir güç, doğal bir üstünlük (sözgelimi ebeveynin çocuklar üstündeki gücü, *De iure*, 2, 5, 1) -sözleşmeci düşüncesine de insanlar

arasındaki radikal bir doğal eşitlik adına karşı çıkar (*Éléments*, Fr. çev. 2, 4, 2). Esir tutulan köle bile herhangi bir sözleşmeye dayanmadan bu muameleyle karşılaşmıştır ve her zaman kaçma hakkına sahiptir. Böylece Hobbes, tek meşru iktidarın Tanrı ya da Evren tarafından değil *aşağıdan*-halk ya da daha doğrusu bireyler tarafından getirilmiş olduğu düşüncesini temel bir aksiyom şeklinde koyarak Rousseau'yu önceler.

Bu mekanist devrim demokratik anlamda doruğuna doğal durumdan sivil duruma geçiş sırasında doğal özgürlüğü korumaya çalışan Rousseau'yla varacaktır. Yurttaş olarak insanın bozulmasıyla doğal özgürlüğün korunmasının çifte bir toplumsal anlaşma aracılığıyla gerçekleştiği kabul edilir: kuruluş ve genel irade (anlaşmaya riayet edilmesi). Bununla birlikte, bilindiği gibi ve gördüğümüz gibi insanın ve yurttaşın tam bir özerkliğini gerçekleştirmeyi amaçlayan halk egemenliği gerçek bir yönetim gücü olamaz. Bu halk egemenliği, ampirik gerçekliği içinde meşruiyet ilkesine dönüşür ve o zaman da ona sadece, başvuran yöneticilerin, mutlakçı monarkların Tanrı'nın yardımıyla iktidarlarını meşrulaştırmaları gibi, iktidarlarını haklı çıkardıkları siyasal bir *ideoloji* olduğu eleştirisini getirmek çok kolaylaşır. Bununla birlikte bu "açınlayıcı" eleştiri devletin iktidarının kurucu güç ve *seçim iktidarı*'yla demokratik olarak meşrulaştırılması engeline çarpar.

Kurucu iktidar modern siyasal rejimlerin kurucu gücüdür, Rousseau'nun sistem *yaratan* yasa koyucusunun hukuksal eşdeğerlisidir. Bu niteliğiyle meşruti demokrasilerde egemen iktidarı temsil eder. Bu liberal zihniyet Fransız ve Amerikan devrimleri vesilesiyle rahip Sieyès ve Founding Fathers tarafından kavramsallaştırılmıştır. Amacı, içeriği-meşruti norm- sayesinde liberal egemenlik anlayışına halkın kurucu iktidarın sahibi olması dolayısıyla demokratik bir anlamı birleştirmektir. Sieyès'in hararetle dile getirdiği gibi "kurucu iktidar [...] kesinlikle önceden belirli bir sisteme tabi değildir. Yetkilerinin büyük bölümünü, önemli bölümünü kullanan ulus, bu işlevinde, benimsemek istediklerinin dışında her türlü zorlayıcılıktan ve biçimden kurtulmuş olmalıdır" (*Reconnaissance... des droits de l'homme*). Kurucu iktidar, dolayısıyla *istisnai* bir iktidardır ve belirgin özelliği ortaya çıktığı etkinlik içinde yok olmaktır. Kurucu iktidarın paradoksu bu şekilde ortaya çıkar: önce başkaldırı hakkına sahiptir, amacına ulaştıktan sonra da devreye soktuğu yasallığın tartışılmasını kesinlikle yasaklar.

Anayasa, kendini muhataplara empoze eden tek yanlı bir hukuksal etkinlik olduğuna göre bunu dikte eden halk, iradesini yöneticilere empoze eder yani ülkenin siyasal rejiminin temel ilkelerini belirler. Yönetim güçleri-kamusal güçler-sisteme ve dolayısıyla da dolaylı olarak kurucu iktidara tabidir. Sièyes şöyle der: "Sistem kurulmuş iktidarın değil kurucu iktidarın eseridir. Yetki verilmiş hiçbir iktidar yetki koşullarında hiçbir değişiklik yapamaz. Anayasal yasalar bu anlamda temeldir" (*QTE*, böl. V). Bu yeni kuvvetler ayrılığının liberal içeriği açıktır: *egemen iktidar-kurucu iktidar-yönetmez, oysa egemen olmayan iktidar-kurulmuş iktidarlar-yönetir.*

Maddi meşruiyet. İktidar sıfatı sadece iktidarın kökeninin bir doğrulamasını verdiğinden bu iktidarın amaçlarını da irdelemek gerekir. Gerçekten de iktidar için uygun görülen amaçlara göre yani son tahlilde insanda temel olduğu kabul edilen hukuk tipine göre iktidarın niteliği baştan başa değişebilir. Bu ikilik sözgelimi Hobbes teorisinin, liberal teoriye karşı çıkışının gösterdiği gibi, niçin "kişisel" demokratik bir meşruiyetle "mutlakçı" maddi bir meşruiyeti bir araya getirdiğini açıklar.

Hobbes'ta iktidar egemen hukuktadır ama o kadar da sınırsız değildir çünkü her şeyden önce hiçbir insani iktidar Tanrı'nın iktidarı kadar dayanılmaz değildir ve çünkü her bireyin doğal hukuktan vazgeçmesi, her insan sivil toplumda kendi doğal temel hakkını koruduğundan bütüncül olamaz: kendi kişiliğini koruma hakkı. Bu güvenlik hakkı çok geniş anlamda anlaşılmalıdır ve sadece "yaşamın korunmasını değil, aynı zamanda her bireyin meşru çabasıyla, devlete zarar vermeden ve tehlikeli olmadan yaşamdaki tüm gereksinimlerini doyurmasını da kapsar" (*Leviathan*, böl. XXX). Dolayısıyla devletin bu temel yasayı koruma misyonu vardır. Ama birey/egemen ilişkisini belirleyen itaat/koruma ilişkisinden çıkan sonuca göre eğer devlet amacını yerine getiremezse birey de itaat yükümlülüğüyle bağlı olmayı bırakır artık çünkü iktidar tarafından korunmaz olmuştur.

Liberal tez ve Hobbes'un mutlakçılığı arasın-

daki fark, amaçla-güvenliğin korunması-ve bu güvenliğin geniş içeriğinden çok onu koruma olanaklarıyla ilgilidir. Montesquieu yurttaşın siyasal özgürlüğünü "herkesin kendi güvenlik düşüncesinden gelen kafa rahatlığı" gibi tanımlar ve ekler: "insanın bu özgürlüğe sahip olabilmesi için yönetimin bir yurttaşın başka bir yurttaştan korkmayacağı ortamı sağlaması gerekir" (*Kanunların Ruhu*, XI, 6); şunu da belirtmek gerekir ki yurttaş kendi devletinden de korkmamalıdır. Gerçekten de temel karşıtlık devlet ve birey arasındaki ilişki konusundadır. Mutlakçı sisteme muhalefeti Locke'tan daha iyi formüle eden başka biri yoktur: ona göre bir mutlak egemene itaat anlaşmasına imza atmak "insanların, arslanlar tarafından parçalanmakta zevk ve huzur buldukları halde, kokarcaların ya da tilkilerin kendilerine verecekleri zararlara karşı gerektiği gibi korunacaklarını sanacak kadar aptal olduklarına inanmakla aynı şeydir" (*Second Traité*, Fr. çev., böl. VII, s. 94). Dolayısıyla liberal "güçlü" bir devletin mutlakçı çözümünün bedelini ödemeyi kabul etmez çünkü yurttaşlarının verdiği korkudan kurtulan yurttaş devletin kendisinden daha büyük bir korku karşısında kalır.

Mutlakiyetçi tez (monarşik ya da demokratik) ve liberal tez arasındaki bu karşıtlık en açık ifadesini kendisinin yarattığı hukuksal mevzuatlarda bulur. Liberal devletin eylem alanı, uygun bir örgütlenmeyle *güvence* altına almak zorunda olduğu "insan hakları"yla sınırlıdır. Oysa mutlakiyetçi kuram, insanın temel hakkını korumak için *meşruiyet* ilkesinden alınmış kavramsal-*hukuksal olmayan*-sınırlara baş vurur ve bu vesileyle *mutlak* ama sınırsız olmayan bir egemenlik tasarlar, liberal düşünce bu temel hakların hukuksal *ve mevzuata ilişkin* bir dönüşümünü önerir. Mutlakiyetçi düşünce insan haklarını devlet tarafından her zaman geri alınabilecek devlete özgü *hoşgörüler* olarak kabul ederken, liberal düşünce bunları insanlar tarafından kamusal güce *karşı çıkarılabilecek* hukuksal haklar durumuna getirir. Bu insan haklarını savunmasının doğal uzantısı, bu haklarla sınırlanan devlet egemenliğinin kendi uzamında ya da alanında gerilemesidir. Devletin mutlakçı yetki *ilkesinin* yerine buna karşıt *özel* yetki ilkesi gelir. Buna karşılık yurttaşların güvenliği devletin verdiği bir güvenceyle devlete karşı bir ilkeye dönüşür. Devletin amaçlarının bu tersine dönüşü sosyolojik açıdan sivil toplumun kendini örgütleyebilmesi için geniş bir uzam özgürlüğüyle yansır. Dolayısıyla liberaller, meşruiyeti yasallığa dönüştürme-yaklaşık ya da asemptotik- projesini yansıtmaya yönelik *hukuk devleti* programı kavramının gösterdiği gibi yeni insan hakları meşruiyetini metodik hukuksal bir programa *dönüştürmek* ve dolayısıyla *meşruiyeti hukuksallaştırmak* istemektedirler.

● BODIN J., *Les Six Livres de la République* (1576), 10. baskıdan yeni baskı (1593), 6 c., Paris, Fayard "Corpus", 1986. - HOBBES T., *Léviathan, Traité de la matière de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (1651), Fr. çev., Paris, Sirey, 1971. - LOCKE J., *Second Traité du gouvernement civil* (1698), Fr. çev., Paris, Vrin, 1967. - MONTESQUIEU C., *De l'Esprit des lois* (1748), Paris, Garnier-Flammarion, önsöz V. Goldschmitt, 1979. - ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social, Écrits politiques* içinde, *Œuvres complètes*, c. III, Paris, Gallimard "Pléiade", 1964. - SIEYÈS E., *Écrits politiques* (ed. Zapperi), Paris/Londra, Ed. des Archives contemporaines, 1985.

► BEAUD O., *La Puissance de l'État*, Paris, PUF "Léviathan", 1994. - DERATHÉ R., *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, 2. baskı Paris, Vrin, 1979. - FERRERO G., *Le Pouvoir, les génies invisibles de la cité*, Paris, Livre de poche "Essais", 1988. - GOYARD-FABRE S., *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, 1989. - HINSLEY F., *Sovereignty*, Londra, Wath, 1966. - KING P., *The Ideology of Order. A Comparative Analysis of J. Bodin and T. Hobbes*, Londra, Allen & Unwin, 1974. - KELSEN H., *Das Problem der Souveränität und die Theorie de Völkerrechts*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1919. - JAUME L., *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986. - LESSAY F., *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, "Léviathan", 1989. - PASSERIN D'ENTRÈVES A., *La Notion d'État* (1962), Fr. çev., Paris, Sirey, 1969. - QUARITSCH H., *Souveränität. (Entstehung und Entwichlung des Begriff in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806)*, Berlin, Duncker & Humblot, 1986. - RILEY P., *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton Univ. Press, 1986. - SCHMITT C., *Théologie politique* (1922), Fr. çev., Paris, Gallimard, 1988.

Olivier BEAUD
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Anayasa ve Anayasacılık; Bodin; Eşitlik; Grotius; Hegel; Hobbes; Locke; Montesquieu; Mutlakiyetçilik; Rejimler; Rousseau; Yurttaşlık.*

EĞİTİM

Eğitim konusuna özel bir yer ayıranlar her zaman felsefe tarihinin başarılı düşünürleri olmuştur. Platon'dan Rousseau'ya, Rousseau'dan Kant'a, Kant'dan Fichte'ye yalnız önemli felsefeciler eğitime, ona yaraşır bir yer vermeyi başarabilmişlerdir. Kant, "İnsanlığın en güç diyebileceğimiz buluşlarından ikisi insanları yönetme ve eğitmedir" (*Eğitim Üstüne Düşünceler*) sözleriyle eğitim sorununun önemini vurgular. Kant sözlerine şöyle devam eder: "Bununla birlikte insanların bu konudaki düşünceleri henüz kesinlik kazanmamıştır." Kant'ın Condillac'ı okuduğu düşünülebilir. (1947, I, s. 402): "İnsan düşüncesinin tarihi Prens'i eğitirken izlemem gereken sırayı gösteriyordu. Bu tarih bana onu toplumların başlangıcı üzerine düşündürdükten sonra ilk çabamın ona beğeni yeteneğini kazandırmak olması gerektiğini, felsefeye ilişkin araştırmaların başka zamanlara bırakılması gerektiğini öğretiyordu. Ancak bu çalışmalarda hangi yöntemi izlemeliydim? Bana bu konuda yine insan düşüncesi tarihi yardımcı oluyordu. Gerçekte, toplulukların kendilerini yetiştirmeye başladıkları dönemde sanatlar ve bilimler oluşturulmamıştı. Demek ki, çocuk sanat ve bilimlerin varlığını bilmeden kendini yetiştirmelidir. Çocuk, toplulukların yaptığını kendi kendine yaşamalıdır. Burada çocuğun düşüncelerini edindikçe genelleştirmesi gerektiğini belirtmek istiyorum." Bu sağduyu düşüncesi, bir başka deyişle eğitmek ve eğitilmek insanlığın katettiği yolu bir yaşam boyunca *yeniden katetmek* anlamına gelir. Bu düşünceyi göz ardı etmeye olanak olmasa da, eğitime özgü ereği belirlemek için yeterli değildir. Jaeger'e göre (*Paideia*, 1973) Yunan düşüncesinin temel ereği şuydu: Yunan düşüncesinin amacı yalnız bilgi oluşturumu değil, *üstün insanın* yaratılmasıydı. Bu yaratım süreci toplumdan bağımsız düşünülemezdi. Bir başka deyişle, söz konusu olan sadece bilgi birikimi anlamına gelen *eğitmek* değil, aynı zamanda, yetiştirmekti de. Platon da yetişim denildiğinde özellikle düşünürün yetişimini vurguluyordu. (Jaeger, 1973, s. 789.). Ancak, düşünürün yetişebilmesi sitede herkes yerli yerindeyken olanaklıydı ancak. Kuşkusuz, düşünür, aldığı engin eğitimin niteliği göz önünde bulundurulursa, belirli bir yalıtım ortamında yetişir. Aynı zamanda düşünür binlerce bağ ile siteye bağlıydı. Sitede herkesin konumu *siyasanın* belirlediği yerdedir (Philonenko, 1990, s. 75). Ama herkesin yerinde kalabilmesi için işine bağlı olması, işiyle özdeşleşmesi gerekirdi, öyleki, Devletin oluşumu eğitimin özel yeri olmalıydı: Platon'un *Cumhuriyetinde* siyasa ve eğitim birlikte tasarlanmıştır. Platon iki tür eğitim biçiminin varlığını ortaya koyar: filozofun eğitimi, filozof olmayanın eğitimi.

Demek ki, bir yanda Condillac'ın belirlediği yöntemi izleyen *filozof* (düşünür) *eğitimi* vardır: sanatlar (müzik, tıp, beden eğitimi) ve bilimler (uyumbilim, geometri, diyalektiğe hazırlıklar - bu üstün bilimin eğitimi "beş yıl" sürer- [539]) insanlığın onları kazandıkları yollarla edinilecektir, bir başka deyişle *a posteriori* olarak keşfedilecektir ve önsel aşkın bir yeniden oluşturum ancak üst düzeyden kalkarak olanaklıdır. Bu eğitimde ulaşılan amaç şöyle belirtilir: kutsal olanla ilgilenen ve bir düzenle uyum içinde olan düşünürün kendisi de düzenli ve kutsal olur (500*c-d*). Ancak, törel açıdan, *birgün, belirli bir süre* yönetme durumunda olacak düşünürün eğitimi erdemler doğrultusunda düzenlenir - yüreklilik (cesaret), ılımlılık, bilgelik ve adalet (*Banquet*, Fr. çev., 196 *b-e*); bunların gerçekleştirimi de gereklidir: örneğin yüreklilik için savaşı öğrenme hem kraliyet eğitiminde, hem düşünürün eğitiminde temel nitelik taşır. Kral olacak filozof her şeyi anlayabilecek donanımda olduğu için ona sadece *gerçeklik* aktarılmayacaktır. Aslında bunun tersi de geçerlidir: filozofun her şeyi anlayabilmesi için ona sadece gerçeklik söylenecek. Platon'un önerdiği eğitim güçtür: bir yandan zorunlu olarak toplu eğitim (iki ya da üç yıl süren zorunlu beden hareketleri dersleri) bir yandan da *Diyalogların* gösterdiği gibi, herkesin kendine özgü düşünme biçimiyle üstün bilgiye ve beceriye götüren yolu bulmasını sağlayan eğitim. Kuşkusuz, Platon, düşünür olmaya yönlendirilecek insanların seçimini doğrulayan ölçütleri açık seçik belirtmemiştir. Etkileri farklı olsa da, iki ölçüt eğitmenin seçimine, aynı zamanda düşünür özelliklerine ilişkindir. Geleceğin yöneticisinde önemli olan her şeyi bir bakışta algılayıp kavrama becerisidir (537 *c*). Platon tüm diyalektik öğreniminin toplu olarak yapılıp yapılmadığını belirtmez. Gerçekte bu çok önemlidir, çünkü diyalektikte bir izleme

dönemi vardır, bu dönemde ruh iyi düşüncesine yükselir; bu da eğitimin doruk noktasıdır. Bu evre kişisel ve bireysel bir çaba gerektirir. İzleme ve diyalektiğe uzanan uygulama evresinden sonra düşünür kendi düşünceleri doğrultusunda yaşamlarını bir daha çıkmamak üzere düşünce dünyasında sürdürecek insanlara yol göstermek için yeniden Mağara'ya döner.

Öte yandan, *düşünür olmayanın eğitimi* de vardır. Üzerinde pek durulmasa da, bu eğitim çok önemlidir: *düşünür olmayan eğitilmemişse, düşünür Prens'in eğitimi de bir işe yaramayacaktır.* Ancak, düşünür olmayan diyalektik yolunu izleyemeyeceğine göre, onu eğitmek için başka yöntemlere başvurmak, ona kendi özelliklerini benimsettirmek gerekecektir: düşünür olmayan insan *diyalog* için yaratılmamıştır ve ruhunda başat olan usdışını etkilemek için *mit*ten yararlanılacaktır. Mit nedir? Sokrates'e göre "güzel bir yalan", bir başka deyişle, düşünür olmayanın ruhunda başat olan usdışı bölümü etkileyebilecek usdışı bir yapıdır. Öyle ki, düşünürün (us) [akıl] harekete geçirmesiyle mit (usdışı) [akıldışı] benzerinin benzeri üzerinde olduğu biçimde etkili olur. Ya da, *mit, usdışını usdışı üstünde etkili kılan bir us tekniğidir.* Özellikle üç ırkın mitleri sayılabilir: altın insanlar (düşünürler), gümüş insanlar (gardiyanlar) bronz insanlar (zanaatkârlardan, kölelere kadar geniş bir yelpazede yer alan tüm öbür insanlar). Aynı kalıpta erimeleri nedeniyle, tümü birbirinin kardeşidir ve başkaldırıya yol açan *kıskançlık* söz konusu olamaz, *herkes yerinde kalır.* Ancak, maden farklı olduğu için, herkesin işlevi farklı olacaktır: altın insanlar diyalogla, bronz insanlar (özellikle Mağaranın dibinde, yangınların oluşabileceği maden yataklarında - altın, kalay, gümüş- [maden yataklarında kömür yataklarındaki grizu darbelerine benzer yangınlar olabilir] ki Platon'un Sitesinde değerli madenin geldiği yer burasıdır.) *susmak ve tartışmadan boyun eğmek zorundadırlar.* Düşünürlere karşı liberal olan site, düşünür olmayanlar karşısında, özellikle de bronz insanlar karşısında aynı tutumu benimsemez. Yukarıda belirtildiği gibi eğitim bir siyasa olma peşinde koşar. Platon vatandaşın ruhu sitede kolaylıkla okunabilir derken, *paideia* düşüncesini dile getirir: site, düşünür olsun ya da olmasın,. eğitimi oranında *bireyin özünü* oluşturur.

Jaeger'in göz önünde bulundurmadığı, düşünür olmayanların eğitimidir (*Politika*'daki dokuma işleri). Platon bu eğitimle bütün dikkatini *aptallara doğru* yöneltir. Düşünürlerin eğitimi söz konusu olduğunda, genellikle bu eğitimin sadece aristokratik yönü göz önünde bulundurulur. Ancak, bu eğitim aptalların eğitimiyle birlikte olmasaydı hiçbir işe yaramazdı. Aptalların eğitimli olmadığı bir ortamda ne bulunur? Yalnız büyük papazın kendisinin bile neyin dinle ilgili olduğunu bilmediği Sokrates'in ilk diyalogları değil; Sokrates'in ölüme mahkûm edilme kararını veren bildiren *kalabalık* da bulunur. Yalnız Makyavel *Prens* başlıklı yapıtında (bu bir eğitim kitabıdır) kralın *cahiller kitlesini sağduyuya yönlendirmek için* kimi *aldatmaca* tekniklerini bilmek zorunda olduğunu belirtmiştir. Burada tartışmaya olanak yok: eğitim siyasal nitelikliyse, sadece yöneticileri değil boyun eğen öbür çalışanları da yetiştirmeye olanak tanımalı; buna da ancak mit ya da başka bir anlatımla *propaganda* yolu ile ulaşılır. Propagandanın iyi propaganda mı, tersine kötü propaganda mı olduğu sorusu üzerinde hiç düşünmemek gerekir. Önemli olan propagandanın etkililiğidir.

Üç ırk mitinin iyi propaganda olması ya da olmaması önemli değildir; önemli olan bir mit olması, "güzel bir yalan", tam anlamıyla "bir yalan" olmasıdır. Yalanın ahlaksal değeri propagandayı oluşturanın bilincinde yer alır. Platon iyinin ışığını izleyen düşünürün hiçbir zaman kötü propaganda yapmayacağına *inanır.* Ancak, kitleleri kötülüğe yönlendirebilecek tiranın kötü propaganda yapabileceğini de düşünür. *Propaganda diyalektik değildir* ve Platon'un verdiği anlamda, diyalektik olmayan bir propaganda da tasarlanabilir. Platon'un *Diyalogları* yazılar biçimindedir, aynı zamanda sözün etkileri niteliğini taşır. Platon Phaidros'da yazıya karşı çıkar, çünkü ona göre yazı vasat ve biçim bozucu etki aracıdır. Ayrıca, Platon'a göre düşünürün işi yazılarda donup kalmış söylemin uyandırdığı duyguyu düzenlemek değildir. Sözü desteklemek için insan koşullarının sahnelenmesi söz konusudur. Platon'un mitlerinde "güzel yalanların" yer aldığı geniş bir alan yer alır. Bundan böyle, tüm siyasal eğitimin değerlendirilmesinin yöneticinin töresel ereğine bağlı olduğu görülmektedir. Ayrıca Platonculuğun, düşünürün zorbalık

felsefesinde betimlediği (*Cumhuriyet*'in IX. kitabı) sıkıcı bir belirsiz yönü de vardır. Platon bu betimlemesinde belirsizliği olanaksızlaştırma yollarına değinmemiştir.

Rousseau'nun bulguladığını sandığı da işte bu yoldur. *Émile* eğitsel siyasal kuramların en kusursuzudur ancak buna karşın genellikle yapıt gerektiği gibi okunmamış ve olumlu yönü olumsuzlukların gözden kaçmasına yol açmıştır. Önce olumlu yönü ele alalım. Rousseau dehası sayesinde iki değişik bakış açısı geliştirmiştir. Bir yandan *yapı ilkesini* (Philonenko, 1984, III) ortaya koymuştur: "Çocukluğun kendine özgü görme ve duyumsama biçimleri vardır" bu nedenle kendi biçimlerimizi çocukta aramak anlamsızdır. Bu durumda çocuğu çocuk olarak görüp onu hoşnut kılmak ve kendisini aşan şeyleri ondan istememek gerekir. Rousseau yaş yapılarını tanımlamaya son derece önem vermiştir. Sekiz yaşında bir çocuk her şeyiyle onbeş yaşındaki bir çocuktan çok farklıdır. Rousseau'nun bunları düşündüğü dönemde çocuk yetişkin bir bireyin küçültülmüş biçimi gibi görülüyordu -tablolara bakıldığında çocuğun yetişkin gibi giydirildiği gözlemlenir- işte bu dönemde olağanüstü bir keşif toplumda kökten değişikliklere yol açmıştır ve Taine bunu çok iyi görmüştür (Taine, 1902, II, III; P. Ariès, 1973). Çocukluk, Rousseau'nun yapı ilkesine dayanarak ortaya çıkardığı bilinmeyen bir alandır o dönemde (tam anlamıyla *terra incognita*). Öte yandan, ölümlülüğü göz önünde bulundurarak, Rousseau çocuğun her zaman *mutlu* olmasını istemiş ve her zaman düşlenen olgunluğa yönelik eğitim düşüncesini bir kenara bırakmıştır. Bu düşüncesini benimseyen pek olmamıştır. *Émile*'e gelince, bu yapıt ne bir roman, ne de gerektiği gibi hazırlanmış bir eğitbilim incelemesidir, soyut bireye, bir başka deyişle, yaşamın sunabileceği tüm olasılıklara boyun eğen bireye ilişkin düşünsel bir deneyimin dile getirilmesidir. (Rousseau, 1969, IV, s. 250). Eğitim ancak nesneler aracılığıyla doğaya kulak vererek, bireyin işe karışmasına engel olarak gerçekleştirilebilir.

Kuşkusuz Rousseau Platon düşüncesinde olduğu gibi, insanın insan tarafından eğitiminin ana çizgilerini belirlemek istemiştir, ancak şu gözlemi düş kırıklığına uğratmakta: "Artık kamusal eğitim yoktur, bundan sonra da olamaz; çünkü vatanın olmadığı yerde vatandaş da olamaz. Şu iki sözcük, vatan ve vatandaş sözcükleri çağdaş dillerden kaldırılmalıdır. Ben, bunun nedenini çok iyi biliyorum." (*a.g.y.*, IV, s. 250). Ancak, *Toplum Sözleşmesi*'nin ve *Söylevler*'in, özellikle en küçük tekniğin kullanıldığı (Riley, 1941) *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'in ayrıntılı bir çözümlemesi yapıldığında Rousseau'nun insanın *geleceğini kendi geçmişinde* gördüğü anlaşılmakta. Ayrıca "Küçük farklılıklardan oluşan" genel iradenin de ulaşılmaz olduğunu düşündüğü de görülmekte. Bu durumda siyasal eğitim yerine en güç, en karışık dönemlerde yaşamayı öğreten bir eğitim biçimi oluşturmak gerekiyordu. *Émile* devrim döneminde yaşayacak bireyin nasıl eğitilmesi gerektiğini öğreten bir incelemedir. Rousseau'nun büyülü sözleri şunlardır: Nicole Bergasse'ın 1775 yılının Temmuz ayında Rambaud de Vallières ile yaptığı konuşmada şu anlatım geçer: "Büyük bir devrimin arifesindeyiz, son dönemde tanık olduğumuz sessizlik, fırtınalardan önce rastlanan ürkütücü sessizliktir ve Tanrı'dan istediğim hazırlanmakta olan yeni toplumsal görünüme tanık olabilmem için, yaşamımın son sayılı günlerini önümüzdeki fırtınalı yıllardan sonraki döneme bırakmasıdır" (Rousseau, 1984, XL, s. 20). *Émile*'de ise şu tümce yer alır: "Toplumun bugünkü düzenine güveniyorsunuz, ancak bu düzenin kaçınılmaz devrimlere yol açacağını göz önünde bulundurmuyorsunuz." (Rousseau, 1969, IV, s. 468). Zaten, en önemli sorunlardan biri, küçük çocuğun kundak sorunu, tüm tehlikelerin simgesiydi. İnsanın insan tarafından eğitiminde, yanlışlığı kabul edilmekle birlikte, çocuğa karşı yöneltilen ilk davranış, bağlanarak onun bedensel özgürlüğünün kısıtlanmasıdır. - Oysa bu eğitim yerine, sınırlarımızı tanımak zorunda bırakan doğa gücünün düzenini izlemek gerekirdi. - Bundan daha gerçekçi ve daha simgesel bir şey düşünülemez. Kundak nedir? Doğaya en aykırı olan şeydir, çünkü, Plutarkhos'un daha önceleri belirttiği gibi (*Lykurgos'un Yaşamı*, 33) doğumla birlikte gelen özgürlükle bağdaşmaz. Rousseau'ya göre ortak yapılan her tür eğitim bedensel ve anlıksal kundak oluşturmaktan öteye gidememiştir. Bu da iki yönlü bir trajediye yol açmıştır: bir yandan, baş kaldıran elindelikle oluşan eğitilmemiş özgürlük, öte yandan gerçekliğin güçlüklerini aşabilecek bir dünyanın yok olması. *Klasik* olarak adlandırılan eğitimin, suçlayıcı bir anlatım kullanmaya cesaret ederek, öz-

gürlüğün soluk almasına olanak tanımayan kundaklar oluşturduğu görüşü benimsenirse, düşlemsel olarak nitelendirilmesi gereken *Émile*'de öngörülen eğitim örnekçesi değil, klasik eğitimdir. Sözcüğün en olumlu anlamıyla ülküsellik de, dünyadan değil, doğaya uymaya ve onu izlemeye çalışan eğitim biçiminden yanadır. Özgürlüğe saygı göstermesi nedeniyle soyut insan sözcükleriyle adlandırdığı Émile'liyle Rousseau kendini tam anlamıyla gerçekçi bulur ve şu soruyu sorar: eğitimden söz edilebilirse, klasik eğitimin verdiği desteklerin değeri nedir? Yanıtı biliniyor: "Dünyadaki insanoğlu tümüyle bir maske altında yaşar". Bu yanıt her şeyden önce şu anlama gelir: varoluşsal bakış açısına göre, klasik eğitim almış dünya insanı var olamaz; dünya insanının arkasında yer alarak yok olduğu maskenin öbür tarafında hiçbir şey yoktur. Bu nedenle de devrim döneminde dünya insanının arkasına saklanacağı hiçbir desteği yoktur; çünkü devrim maskeleri söküp atar. Ancak, devrim dışı dönemlerde de, tümüyle maskesinin arkasında yaşayan dünya insanı, bir anlamda maskenin dokusunu oluşturan *alışkanlıklarına* gömülüdür. Oysa, Rousseau *alışkanlıkların en iyisinin hiçbir alışkanlığa bağlanmamak olduğuna* yürekten inanır ve bunu ısrarla dile getirir. Öyle ki, her zaman yeni durumlara uyum sağlamaya hazır olmak böyle insanlar için olanaklıdır. Tümüyle eğitim de, Eğiticinin yönlendirdiği ve olayların belirlediği sorunların gerektirdiği bir dizi uyum sağlama durumudur. *Émile*'in iki ayrı bölümden oluştuğu her zaman dikkati çekmiştir: erinlikten [bülug] önceki ve sonraki dönem. Erinlikten önce çocuğun tüm sorunları çözümleyebilecek gücü yoktur, Jean-Jacques'ın öğütlediği *olumsuz eğitimin* ün saldığı eğitim bu dönemde gerçekleştirilmesi gereken eğitime ilişkindir. Çağdaşlarının tümünün haklı olarak eleştirdiği, Rousseau'nun nasıl, yaşayan ya da ölü dillerin öğrenimini göz ardı ettiği olmuştur. Rousseau'ya göre bu dönemde fizik, matematik, coğrafya yalnız *pragmatik* olarak ele alınmalıdır. Ancak bu yaklaşımın adı geçen dalların özüne inmeye ne oranda olanak tanıdığı kuşku götürür. Bu dönemde, temiz olmayana ilişkin bilgi edinmek erdemsizliğin kendisini oluşturmaktır düşüncesiyle insan kalbi bile sınırlı ölçüde ele alınmalıdır. Dünyayı, daha doğrusu matematiği, dilleri, insan kalbinin yol açabileceği entrikaları bilmeyen *Émile* Eğiticinin etkili olmasını sağlayabilen kendisine ayrılmış *kapalı bir alanda* yalnız hayatbilgisine ilişkin bilgi edinir ve Jean-Jacques çocuğun zihnine güçlükle (çocuğu karanlık bir odaya kapatmak gibi yapaylıklara başvurarak) yanlış ve başarısızlık gibi kavramları yerleştirir. *Émile*'in ikinci bölümü erinlikten evliliğe değin uzanan zaman diliminin her anına ayrılmıştır, erinlik dönemi de dengesizlik kavramıyla tanımlanmıştır: bir yandan, cinselliğin kesin tehlikesi, öbür yandan da yeniyetişen çocuğun *gereksinimlerine* oranla, isteklerinin gerektirmediği denli gücü söz konusudur; bu da, yeni yetişen çocuğun kimi yanlışlıklar yapması olasılığını çoğaltır. Rousseau tehlikeyle (cinsellik) örtüşmezliği (güç ile gereksinimlerin örtüşmemesi ya da gereksinimlerin karşılanması için gerekenden çok daha fazla güce sahip olma) karşıtlaştırarak bu aşırı gücü *çocuğa devrim döneminde güçlüklerin üstesinden gelmesini sağlayabilecek bir iş öğretmek için* kullanmayı hedefler.

Émile'de en az önem verilen bölüm bu bölümdür, oysa bu konunun üzerinde titizlikle durulması gerekir. Rousseau öğrencisine onu başkalarına bağımlı kılacak ya da özellikle devrim döneminde *tüm aşırılık ve çılgınlıkların merkezi olan kentte* yaşamak zorunda bırakacak bir iş öğretmekten kaçınır. Demircilik ya da marangozluk işlerine önem vermekle birlikte, felsefi nedenlerle demircilik mesleğini göz ardı eder (*İkinci Söylev*'de Rousseau insanlığın demir sayesinde uygarlaştığını, bir başka deyişle madenlerin bulunmasının ve işlenmesinin insanı *doğa ortamından* uzaklaştırdığını dile getirir; demirle ilgili işlerden uzaklaşmasının nedeni de budur). Bu durumda *Émile* marangoz olacaktır. Bu meslek açık havada yapılır (doğa durumuna yakın bir ortam söz konusudur) ve hem güçlü bir kas yapısı hem de hareketlerde kesinlik gerektirir (aynı zamanda bu özelliklerin sürekliliğini sağlar). Ayrıca bu meslek *nesnel* gereksinimleri karşılar: bir yapı çatısını yeniden yapmak gereklidir ama örneğin piyanonun akordunu yapabilme bu denli zorunlu bir iş değildir. Marangozluğun son bir özelliği de; belki de bu en belirleyici olanıdır, pek çok araç *gereç* gerektirmemesidir. Marangoz testere ya da baltaya her zaman gereksinim duymaz çünkü bunları her yerde bulabilir. Rousseau öğrencisinin köşedeki kahvede sekiz gün çalışıp ikinci sekiz günde alnının teriyle ka-

zandığını düşlere dalarak yediğini düşler. Dans öğretmeni, Rousseau'nun öğrencisi kadar özgür değildir, çünkü *öznel gereksinimlere bağlıdır* ve *işini kanıtlayamaz*. Devrim döneminde marangoz Émile köyden köye dolaşır (doğa durumunu öykünen gezinti) ve gittiği her yerden ayrılacağının bilincindedir. Marangozluk Émile'in *bir şeye bağlanmamasını sağlar*. Jean- Jacques Rousseau'nun eğitim felsefesi bir yere bağlanmama felsefesidir. Doğrudan devrim düşüncesinden kaynaklanması nedeniyle, söz konusu bağlanmama kavramı - bağımsızlık- Rousseau'nun eğitim felsefesinin en az anlaşılan yönü olmuştur. *Émile*'in ikinci bölümünün tümünü kucaklayan devrim düşüncesinin Rousseau'da çok soyut bir görünüm aldığı düşünülür. Bu da öbür felsefeleri yıkabilecek bir nitelik taşır: örneğin, *aydın birey karşısında zekânın üstünlüğü* düşüncesinde olduğu gibi. Zeki bir insan olan Émile hiç de aydın değildir, bu konum belki de Rousseau'nun öğütlediği olumsuz eğitimin temel ilkesini örneklendirmektedir. *Aydın olmak* ne demektir? Dünya insanının maskesi altında yolunu bulamayan zekâ biçiminde tanımlanabilir bu kavram. Bir başka deyişle, aydın olma, konuşma, entrika çevirme, başkaldırma gibi becerilere sahip olma anlamına gelir. *Aydın olmanın devrimci yönü vardır ve sürekliliği ancak devrimlerle sağlanır*. Fransız devriminin kökeninde aydınların yer alması bu düşünceyi örneklendirmekte. Doktrinci olarak Rousseau'nun söz konusu aydınlar grubunda önemli bir yeri yoktur (Mornet, 1954, s. 95). Sıklıkla rastlanmayan bir güç olarak zekâ *devrimci* değil, *düzenlemeci* bir nitelik taşır. *Émile*'in *çelişkiler* içeren bir kitap olmasının nedeni *zekâ doktrininin tüm topluma* başarıyla uygulanamamasıdır (Philonenko, F. Châtelet, O. Duhamel & E. Pisier içinde, 1986). Rousseau bu doktrini reformcu bir bütünlükte yer alabilmek için *yetiştirilecek bireye* uygulamıştır. Böylece, son derece gerçekçi ve devrim kurgusunun işlenmemiş alanında yer alan doktrin, düşsel gibi görünmüştür. Gerçekten de, yukarıda belirtildiği gibi, Rousseau çocukluğu keşfederek bir devrim gerçekleştirmişti: bu devrim verisine uyguladığı *reformcu* felsefe, verinin niteliği tarafından gizlenmişti. Vatandaş oluşturma bilincinden uzak bir biçimde Rousseau, *Émile*'deki eğitim sunumunun sonuna siyasal ilkelerinin özetini eklemeyi uygun bulmuştu. Yapıtın başat yönünü de *akıl felsefesinden* çok çocukluğun keşfi oluşturmaktadır. Rousseau yapıtında, *mesleğe ya da işe* ilişkin düşünceleri üstünde pek durmamıştır; oysa bu konudaki düşüncelerine yer vermeden kundağın reddedilmesiyle kavuşulan özgürlüğün anlamından söz edilemez.

Kant zekâ ile aydın olmanın bireşimini gerçekleştirmiştir. 1780'lerde eğitim üstüne verdiği derslerini Rink düzenlemiştir. (Prusya Bilimler Akademisi yayınları, cilt IX). *Mantık* üstüne verdiği derslerden farklı olarak, bunların değeri çok büyüktür. Rousseau'nun izleyicisi olmakla birlikte, Kant önemli ölçüde Rousseau'nun görüşlerinden uzaklaşır, her şeyden önce, Kant'ın *öğrencisi* bir *okulludur*. Genel olarak, bu durumda Kant'ın geleneksel değerlere döndüğü söylenebilir. Örneğin Rousseau bir şeyin *yararlı* olduğunun kanıtını öğrencinin sağlaması gerektiğini belirtir ve şöyle der: "Bu neden iyidir? İşte bundan böyle üzerinde durulacak kutsal sözcük!" Öğrenci çözümlenecek sorunun *gerekliliğini* anlamalıdır. İşte bu tümceler olumsuz eğitimin özünü dile getirmektedir. Bu eğitimi Kant'ın nasıl değiştirdiği aşağıdaki pasajda açık bir biçimde dile getiriliyor: "Çocuğun; Neden böyle? Bunun yararı ne? gibi sorularını her zaman yanıtlamak istemek, merakının olumsuz yönde gelişmesine yol açabilir. Eğitimde zorlamaya yer vermeli,' ancak bu hiçbir zaman kölelik boyutlarına ulaşmamalı." Çocukla birlikte akıl yürütmeye karşı çıkan Kant, bu düşüncesiyle Rousseau'yu izler. Locke'un düşüncesiyse, bunların karşıtıdır. Aynı düşünceyi paylaşsalar da, Kant ve Rousseau'nun akıl yürütmeyi yadsıma nedenleri farklıdır: Rousseau çocuğun akıl yürütme yeteneğinin olmadığını ileri sürer (Locke bunun tersini savunur); Kant'da söz konusu yadsımanın nedeni, akıl yürütmenin sonu olmayan ya da sonuç çıkartılamayan tartışmalarla zaman yitimine yol açabileceğidir. *Gerekliliğini* daha sonra anlayacak olsa da; çocuk okulda kendisine söyleneni yapmayı öğrenmelidir. Burada Kant'ın düşüncesi Rousseau'nunkinden iki açıdan farklıdır. Düşüncesinde her zaman öğrencinin olası *ölümüne* yer veren Rousseau onun mutlu olmasını ister ve zorunlulukları, yaşamının her aşamasında varsayımsal bir geleceğe yöneltilen güçlükler olarak görür, zorunluluklardan uzaklaşmanın zekânın gelişimi için gerekli olduğunu ileri sürer. Kant'a

göreyse, tersine, eğitimde *şimdi yapılan gelecek içindir* ve uygulanan zorunluluklar aydın olma gibi bir sonuca götürmez. Aydın olmanın kaynağında *özentili* bir deneycilik yer alır, bu da insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Doktrini Rousseau'nunki denli kesin ve sağlam olmasa da, Kant, *zekada çeşitli yaşlarda değişiklik* olabileceğini belirtir ve Rousseau'nun düşüncesine karşıt bir biçimde *tek öğretmenin bir çocuğun* yetişimi için yeterli olmadığına inanır: bu nedenle, çocuğun değişik öğretmenleri olması gerekir, nedenini bilmeden de olsa, çocuk, kimi öğretmenlerden öğrendiklerini öbür öğretmenlerin karşısında kullanmayı öğrenecektir. (Kant, *80'li yılların Antropolojisi* için notlarında "aşırı düzeyde uygarlaştık" biçiminde bu konudaki görüşünü dile getirir.)

Kant, Rousseau'nun etkisiyle, "eğitim, insanoğlunun karşısına çıkan en büyük ve en güç sorundur" der ve görüşünü şöyle sürdürür: "insan doğasının büyük gizemi eğitimin derinliklerinde yatar." Ancak, Rousseau'dan farklı bir biçimde ve tarih kuramına bağlı kalarak, kuşakların giderek bu gizeme yaklaşacaklarına inanır. Kant'a göre insanlığın çok genç olduğu düşünülürse, (Philonenko, 1986), Rousseau'nun girişimini ileriye atılmış küçük bir adım olarak değerlendirdiği daha iyi anlaşılır. Kant'a göre, insanoğlu eğitimle *terbiye edilmeli* ve *bilgi edinmelidir.* Terbiye sözcüğü burada *yabanıllığı* indirgemek biçiminde algılanmaktadır. Kant'ın kullandığı terbiye etmek eyleminin İngilizce, *giydirmek* anlamına gelen *to dress* sözcüğünden geldiğini de anımsamak yerinde olur. Kant ayrıca, "yanlışları engellemek için sınırlama" anlamına gelen *disipline etmek* terimini de kullanır. İnsan, içgüdüsü olmamasına karşın, *kültür* edinmesini olanaklı kılacak bir yetiye sahiptir, bunun da *olumlu* sonuçları vardır. Ancak, bu olumlu anların disiplinden kaynaklanıp kaynaklanmadığının kesin bir biçimde ayırdına varılmamıştır. Kant'ta disiplinin özü, çocuğu bir *otoriteye* boyun eğmeye zorlamanın sonucunda elde edilen başarıdır. Kant otorite kurmayı şöyle yorumlar: "eğitimin en büyük sorunlarından biri şu soruda odaklanır: yasal bir zorunluğa boyun eğmekle özgürlükden vazgeçmeme yetisi arasında kurulacak denge nasıl sağlanmalıdır?" *Eğitim Üstüne Düşünceler* başlıklı yapıtında verdiği yanıtlardan biri şudur: bu düzeyde davranışı yönlendiren, zevk ve acı duygularının egemen olmasıdır. (Kant, 1986, s. 87). Terbiyenin karşıtı kültür, ya da kısaca eğitimdir. Ders notlarında kimi tutarsızlıklarla karşılaşılsa da, genel olarak, beden eğitimi bireyin kültürü, bedensel ve düşünsel kültür vatandaşlığa hazırlık, son olarak da insanın kültürü gibi ayrımlar belirginleşmiştir. Kant, insan kültürü üzerinde çok durmamış, *bedenin eğitimini, düşünsel eğitimi,* ve kısaca *kültürü* birlikte ele almıştır. Kant'ın beden eğitimine ilişkin düşünceleri pek özgün nitelikte değildir. Kant, Locke ve Rousseau gibi, bedenin eğitimini küçük çocuğun eğitimi olarak tanımlıyor ve önemli olanın çocukta var olan *güce eğilimi* yok etmek olduğuna inanır (*a.g.y.*, s. 96). Aynı zamanda Kant kundak kadar zararlı geleneklerden de vazgeçilmesi gerektiğini savunur (çocukların uyuyup çevreyi rahatsız etmemeleri için kullanılan alkol gibi). Belki çok filozofça düşündüğü, belki de çok Rousseau okuduğu için, Kant, çocukların yürümeyi kendi kendilerine öğrenmelerini uygun bulduğunu belirtir. Bu tür örneklere *Eğitim Üstüne Düşünceler*'de rastlanır. Bu konuda Kant'ın esin kaynağı Platon'dan esinlenen Rousseau olmuştur. Bedensel alıştırmalar alanında Kant, Platon'dan bu yana bilinmeyen hiçbir şey ortaya koymamıştır. Bu konuda, pek önemli olmayan iki gözlemden başka bir katkısı olmamıştır. Bir Yandan Locke (*Çocukların Eğitimi Üstüne Düşünceler*, s. 9) ve Rousseau gibi çocuğun yüzme öğrenmesini ister ve yararını ya da özünü kavramasa da, Franklin'in oluşturduğu yöntemi önerir (Kant, 1964, s. 76): bu yöntemin önerdiği ve Kant'ın önem verdiği nokta, başın suyun üstünde tutulması gerekliliğidir. Oysa Franklin'in amacı suyun dirençli bir ortam olduğunu ve bu ortamda pek kolay düşülemeyeceğini öğretmektir. Öte yandan, düzenli olarak kürebe oyununun kurallarının uygulandığını belirtir (Yunanlılardaki *muindia* oyunu). Tüm büyük eğitbilimciler gibi Kant da *düşünsel gelişimde hüküm yürütmenin bellekten* daha önemli olduğuna inanır. Başta Montaigne olmak üzere, tüm gerçek Platoncuları izler ve *tantum scimus, quantum memoria tenemus* (bildiklerimizi belleğimizin sınırlarını aşamaz) özdeyişini benimser. Böylece Kant'ın dil öğrenimini, *çözümleme* ve *dilbilgisine* dayanan ölü dil incelemesine karşıt olarak, *doğal* bir öğretim olarak tanımladığı düşünülebilir. Kuş-

kusuz, burada Kant'ın, sözcüğün tam anlamıyla *çağcıl* bir eğitim örnekçesi tasarladığına tanık olmak son derece ilginçtir. *Eğitim Üstüne Düşünceler* dikkatle okunduğunda, ölü dil incelemelerinin eskisi kadar gerekli olmadığı, *ders izlencelerinin çağcıl araştırmalar olarak nitelendirdiğimiz araştırmalarla örtüştüğü* görülür. Bu tür bir değişim kendi içinde eğitim reformundan çok, eğitim kurumlarının reformuna yöneliktir. Kant, yaşadığı yüzyılda eğitim kurumlarının yetersizliklerine duyarsız kalmamıştır. (Söz konusu yetersizlik Almanya'ya özgü değildir, Kant'ın bu düşünceleri dile getirdiği dönemde Fransa'da yüksek öğretim kurumları bozulmuş ve saygınlıklarını yitirmişti, diplomalar satın alınabiliyor, erdemli Saint-Just hem lisans diploması hem de düşlemesi bile güç olan bir hızla hazırladığı hukuk doktorası için jürilere yüksek değerde altın paralar ödeyebiliyordu.). Kant'a göre, tümüyle kültüre yönelik eğitime ilişkin söylenecek pek çok söz yoktur. Bu eğitim, eğitsel düşünce evrenine Kant'ın ahlak ve tarih felsefesinde yer alan kimi etik ve antropolojik sözceleri eklemekle yetinir. Kant, insanın üç büyük eğilimini göz önünde bulundurur (sahip olma tutkusu, hükmetme tutkusu ve onur duygusu) ve öğrenciyi bu tutkulara kapılmamaya hazırladığını iddia eder. Ancak, en ilginç nokta, vatandaşın hiç değilse, *ulusal bütünlük kadar uluslararası bütünlüğe de açık* olmasıdır. Kant, *uluslar topluluğu* kurduğunu anımsar ve *evrendeş* boyuta kesin bir üstünlük tanır. Ahlaklı insan uluslararası özellikler taşır (*Weltbürger*).

Ünlü eğitbilimci Pestalozzi'den esinlenmekle birlikte, Fichte'nin Rousseau ve Kant'ın düşüncelerine büyük eklemeler yaptığı düşünülemez. Fichte eğitimi ulusal bütünlüğün oluşumuna bağlıyordu. Yukarıda belirtildiği gibi, Rousseau'ya göre eğitim, öğrencinin devrimci siyasal yaşamdan uzaklaşmasına yol açıyordu. *Alman Ulusuna Nutuk*'da ülkücül olan *entegrasyon* dur. (Yıkılmış bir toplumun özlemlerinin çağrıştırılması ya da zafere çağrılan bir toplumun eğilimlerinin belirtilmesinin önemi yoktu). Bu nutuk ayrıca ulusal gençlik düşüncesinin de (Hitlerci gençlikde olduğu gibi) habercisiydi. *Gençliğin entegrasyon adına biraraya getirilmesi totalitarizmin zaferiyle sonuçlanır.* Kant felsefesini totalitarizmden uzaklaştıran, uluslararasıcılığa yönelmesidir. Fichte felsefesini de totalitarizme yaklaştıran ulusalcılığa önem vermesidir. Hem ahlaka hem usa uygun tek eğitim türü *evrendeş* [kozmopolit] olandır. Ulusçulukta her dönemin özgül olmadığını da belirtmek gerekir. Fichte'nin imgelem'e tanıdığı *mutlak* üstünlük (1964, s. 144- 45), Fichte felsefesinin en önemli yönünü oluşturursa da, ulusçuluğa yönelik değildir. Buna karşılık, Alman dilinin, mite dönüşecek kadar, Almanlara metafizik bir üstünlük sağlayacak denli yüceltilmesi totalitarizme dönüşen - belirtilen üstünlük nedeniyle- bir ulusçuluğun belirgin özelliğidir.

Siyasal düşünce tarihçisinin karşılaştığı tuhaf durumlardan biri de, eğitim kuramını incelerken kültürümüzde siyasetin en zararlı ürünlerini yetiştirecek bir yönetim biçimiyle, totalitarizmle yüz yüze gelmesidir.

► ARIÈS Ph., *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Le Seuil, 1975. - CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, ed. G. Le Roy, 3 c., Paris PUF, 1948. - FICHTE J. G., *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. R. Lauth & H. Gliwitzky, Suttigart / Bad Cannstatt; *Œuvres choisies de philosophie première*, 4. baskı, çev.: A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990. - JAEGER W., *Paideia*, New York, de Gruyter, 1973: - KANT E., *Kant's gesammelte Schriften*, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, W. de Gruyter & Co.; *Œuvres philosophiques*, ed. F. Alquié, 3 c., Paris, Gallimard "Pléiade", 1996. - LEIGH R. A., *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, eleştirel baskı, The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, Oxford. - LOCKE J., *Quelques pensées sur l'éducation des enfants*, 1695; *Works*, 10 c., yeniden baskı Londra, 1923, Aalen, T. Tegg, W. Sharpe, 1963. - MORNET D., *Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, A. Colin, 1954. - PHILONENKO A., *Introduction aux Réflexions sur l'éducation* de Kant, Paris, Vrin, 1966; *Rousseau et la pensée du malheur*, 3 c., Paris, Vrin, 1984; *La Théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986; *L'Archipel de la conscience européenne*, Paris, Grasset, 1990. - ROUSSEAU J.-J., *Œuvres complètes*, ed. B. Gagnebin & M. Raymond, Paris, Gallimard "Pléiade" - RYLEY P., *The General Will Before Rousseau*, Princeton, 1941. - TAINE H., *Les Origines de la France contemporaine. L'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 1902.

Alexis PHILONENKO
Çev. Emel Ergun

➪ *Fichte; İhtiyat; İlerleme; İrade; Kant; Platon; Rousseau, Yurttaş Hümanizması.*

EKONOMİ POLİTİK ⇨ SİYASİ İKTİSAT

ELEŞTİREL KURAM

"Eleştirel kuram" deyişi, sanılabileceği gibi bir program ya da bir bildiriden değil, Max Horkheimer'ın (1895-1973) imzasını taşıyan ve *Traditionelle und kritische Theorie* başlıklı bir denemeden kaynaklanmaktadır. Bugün, yalnızca, 1920'li yıllarda Almanya'da ortaya çıkan ve "Frankfurt Okulu" olarak da adlandırılan felsefe akımını gösterir -çok yaygın olmakla birlikte, göreceğimiz gibi sakınımla yaklaşılması gereken iki adlandırma söz konusudur. Bizi burada ilgilendiren "eleştirel kuram"a gelince, bir düşünce akımını adlandırmayı sağlayan eğretilemenin, ilk anlamıyla deyişte içerilen varoluş gerekçesini bulandırdığı açıktır. Dolayısıyla, yalnızca kuramsal yaklaşımın ilk özelliği olan şeyi değil ama aynı zamanda, bu deyişin dönüşerek sözünü ettiğimiz etiket olmasından önceki tek kuramsal yaklaşımı sunan bu 1937 metnini ele alacağız.

Bu metni tek bir tümcede özetlemek için -bu, yapılmayacak bir şey değildir-, geleneksel kurama karşılık olarak Horkheimer'ın burada kuram ile uygulama arasındaki ayrımı ortadan kaldırma eylemini somutlaştırabilecek bir kuram biçimini: Eleştirel kuramı tanımladığı söylenebilir. Başlığın da gösterdiği gibi konusu, bir bakıma budur. Ama bu konu her Marksistin gözde konusu değil midir? 1937'de Marksist bağnazların, Hegelci gelişim içinde doğan ve Marx'ın kendisince kesilip atıldığı söylenebilecek bu sorunu yeniden sorunsallaştırabileceğine inanmadıkları gerçektir. Alaycı bir biçimde "kuramın" partisi denilen Genç-Hegelciler partisi içinde, son derece Hegelci bir yaklaşım içinde, Marx, felsefenin gerçekleşmesini felsefenin olumsuzlanmasıyla karşıtlaştırmıştır. Şöyle yazmaktaydı: "İnsanoğlu, insanın ve doğanın her türlü zenginliğine açık bir insana özgü anlam yaratabilmek için [...] kendini hem kuram hem de uygulama boyutunda nesnelleştirmeliydi. [...] Kuramsal karşıtsavların kendileri de ancak uygulayımsal bir biçimde çözülebilirler [...] öyle ki, bunların çözümü hiçbir zaman tek bir bilginin çabası olamaz; bu çaba, felsefenin, ancak kuramsal olabilecek bir çaba gibi gördüğü için çözemediği varoluşa özgü gerçek bir çabadır" (*Manuscrits parisiens* [1844], *Œuvres*'de, cilt 2, s. 85). Ve gerçekten de, Marx, olgunluk döneminde felsefeden söz etmekten kaçınır. Marx'ın kuramla uygulama arasındaki bağa ilişkin olarak getirdiği çözüm de bu nedenle her türlü felsefe biçimini dışarlamaya dayanmıyor muydu? Buradan, uygulamanın, felsefenin *sonu* olduğu yorumu getirildi. Buna bir de Marx'ın *Kapital*'inde yasaların her bilimsel yapıt gibi bulunabileceğine ilişkin açık savı da eklenince, felsefeyle işinin bitmesi gereken uygulamanın da doğal bilimler denli bilimselliğin bütün niteliklerine sahip olduğu yorumu açıklık kazanır. Ve son olarak da yine Marx'a göre ve "toplumun hareketini yönlendiren yasa"ya ilişkin "keşfi" uyarınca bu devrimi başarıya ulaştıracak tarihsel misyonun proletaryaya verildiği göz önünde bulundurulursa, "proletarya bilimi" gibi bir şeyin ortaya çıktığı savlarının öne sürülebilmesine açıklık getirilir.

Traditionelle und kritische Theorie'nin de bu art düzlemde, Marx'ın çözümünün yeniden üstlenilmesi olarak okunması gerekir ve bunu da, yalnızca saçma proleter bilim düşüncesini çürütmek amacıyla değil, proletaryanın "tarihsel misyonu" koşullarını yeniden tanımlama amacıyla yapmak gerekmektedir. Horkheimer'ın önerisinin, aslında, Genç-Hegelciler'in kuramlaştırma kusuruna yeniden düşmek olduğu yazıldı. Gerçek sorun burada yatmamakta. Bunun için kuramla uygulama arasındaki her türlü ayrımın ortadan kaldırılabilmesinin olanak kazanması gerekirdi. Horkheimer'ın en büyük başarısı, koşulları titiz ve "uygulamacı" kusur olan başka bir kusura düşmeyecek bir biçimde koymak olmuştur kuşkusuz. Kuramla uygulama arasındaki ayrımın gerçekten kaldırılabilmesi olasılığına gelince, Frankfurtçu eleştiri düşüncesinin içindeki gelişimler de, eytişimsel [diyalektik] anlayışı içinde, bu ayrımın ne denli bir düşsel bir anlayış olduğunu göstermiştir.

Felsefenin, felsefi olumsuzlanmasından yola çıkarak, Marx yeni bir felsefe geliştirebilirdi; "kısır bir ün"den kaçmak için bunu kesin bir biçimde geri çevirmiş olabilir (bkz. M. Rubel, "Giriş", Marx, *Œuvres*'de, cilt 2, s. XLII). Marx'ın bunu savlamış olduğu bir gerçektir. Felsefe kurumundan kopmak, Marx için zorunlu ve stra-

tejik bakımdan, seslendiği proletarya için temellendirici bir tavırdı, ama gerçekten felsefeden kopmuş mudur? Elimizde, bunun yanıtına ilişkin en azından bir öğe var. Bilimci savlarına karşın, *Kapital*, *olgucu* bir bilimsel yapıt olarak değil, ekonomi politik *eleştirisi* olarak kabul edilir. Horkheimer de, eğer bir revizyonizm varsa bunun bağnaz Marksizmden kaynaklandığını kanıtlayabilme beklentisi içinde bilimle eleştiri arasındaki sapmaya yerleşebildi ve bu görüşten yararlanarak kendi kestirimlerinden kimilerini Marx'a yönlendirme fırsatını buldu. Böylece, her ne denli kuram, uygulayım niteliğine bürünebilse bile, doğal bilimin başarılarının kalıtı niteliğini taşıyan geleneksel anlamıyla bunu gerçekleştirebilmesi düşünülemezdi. Bu tanımın, Husserlci görüngübilim, mantıksal olguculuk, Amerikan pragmatizmi, Marburg yeni Kantçılığı gibi birbirlerinden bu denli farklı akımlarca paylaşılması, bu akımların kentsoylu düşünceye bağlı olduğunu açıkça ortaya koymaktaydı ve bu düşüncenin nihai amacının bilime ilişkin birleştirilmiş bir sistemin oluşturulması olmasa da anlaşılırlık kazanmaktaydı. Gerçekten de böyle bir sistem, evrenin gerçek anlamda kavranışı, ona etkin bir biçimde egemen olunması idealine dayanır; buradan da insanlık adına daha büyümüş bir özerklik çıkar. Oysa, çözümleme yapıldığında, böyle bir sistemin kötü bir ütopyayla desteklendiği görülür. Doğanın anlaşılır ve nesnelleştirilebilir, dolayısıyla zekanın etkin bir biçimde egemen olabileceği bir deneyim gibi alındığı bir dünya görüşünden yola çıkarak, bu kuram biçimi, toplumsal olsalar bile bütün ilişki türlerini bu türden bir deneyime bağlama eğilimi ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle, bu kuram biçimi doğaya öykünerek kendi içinde varlıkbilimsel bakımdan sarsılamaz gibi gördüğü bir toplumsal gerçekliği varsayar. Sonuçta geleneksel kuramın rolü -doğal ya da toplumsal- değişmez düzenler üretmektir; bunu yaparken, bireyin ortaya konmuş düzene, doğal bir düzene boyun eğer gibi boyun eğmesini doğrulayan bir zorunluluk kavramını zorla kabul ettirir ve kişisel olarak kabul ettiği çıkarları bunlar hakkında bir karar almadan içselleştirir: öyleyse, desteklediğini öne sürdüğü özerklik kavramı bir aldatmacadır. Doğa karşısında bir bütün gibi anlaşılan insanlığa özgü bir özerklik söz konusudur ama bu bütünlük içinde, özelin bütün karşısındaki tümevarımcı egemenliği, hükmünü sürdürmeye devam edebilir. Demek oluyor ki geleneksel kuram, ancak bu topluma (tüketim amacıyla doğaya egemen olunması içinde kendi özel çıkarını gerçekleştiren) bir sınıf egemen olduğu için etkindir ve aynı amaçlarla toplum doğal bir düzenek gibi işlev görme ve kendisini bu işleyiş biçimi içinde koruyan düzenekleri, her şeyden önce *duraganlaştırıcı* düzenekleri üretme eğilimi ortaya koyar.

Gerçek anlamda uygulayımsal bir erime sahip olan bir kuram kavramı, toplumsal olguların *kendileri için* gözlemlenmesinden yola çıkmalıdır ve bu bir önkoşuldur. Birey, toplumun bütünüyle ilişkisini ancak bu koşulda oluşturabilir. "Eleştirel" olarak nitelendirilen de bu tutumdur ve bu tutum aracılığıyla kuram insan türünün bütünü adına özel bir öbek tarafından sahip olunan bir bilgiyi değil, genel toplumsal -hatta türsel- bağlam içinde yansıyan ben bilincini kullanır. Bu bakımdan, her ne denli proletaryanın kentsoylu toplum içinde egemen olunan toplumsal sınıf olduğu ve insanlığın temsilcilerinin her birinde gücül olarak kendi bilincine vardığı anı kavrayabilmek için kat edilmesi gereken mesafeyi sınadığı doğruysa da, düzenlendiği biçimiyle toplum içindeki bu durumun hem hızlı hem de doğru bir bilinçlenmeyi güvence altına alması kendiliğinden gerçekleşmez. İşçi sınıfının uğradığı başarısızlıklar buna tanıklık eder. Dolayısıyla, insanlığın, duraganlıktan kurtulmuş bir ben bilincine ulaşmasını savlamanın proletaryanın olgu ve devinimleriyle koşullandırılacağını iddia etmek tehlikelidir. Bu biçimde davranarak, Horkheimer, kentsoylu bir anlayışın yerine, dünyaya ilişkin proleter bir anlayışı yansıtacak kuramsal bir gerecin yaratılmasının amaçlandığını vurgular; ama bu anlayış da toplumsal bütün karşısında aynı derecede özel ve aynı derecede ilgisizdir, yapısı içinde geleneksel kuramla birleşen bir anlayıştır.

Her ne denli eleştirel kuram, Marx'ınkinden farklı olarak kuramla uygulayım arasındaki birlik sorununa getirilmiş bir çözümse de, kuramın uygulayıma açılması için tanımak zorunda olduğu kaçınılmaz dönüşümü ölçüp değerlendirmeye çalışır. Bundan ilk etkilenen de gerçeklik kavramıdır. Eleştirel kuram, ne amaçlar ne de mutlak gerçeklikler koyar, çünkü bu, gerçekliğin şu ya da bu yanını yüceltmek ya da fetiş-

leştirmekle aynı anlama gelirdi. Böyle bir yol izleyerek, bir bütün olarak gerçeklikle onun bileşenleri arasında var olan çelişkilere çözüm getirildiği sanılır; oysa, bunu safça, bir anlığına yüceltmekten başka bir şey yapılmamıştır. Demek ki eleştirel düşünce toplumun özel bir kesiminin iyeliğinde değildir; son aşamada toplumsal yapının bütününü ilgilendirir; şu aşamada, en ileri öğelerce -bir başka deyişle toplumsal bütünle ilişkileri bakımından, herhangi bir görev üstlenmiş olanlarca değil de en anlaşılır öğelerce- üstlenilmiştir. Birçok bakımdan, "eleştirel kuram", felsefenin bir *Weltbegriff*inin bir anlamda yeniden canlandırılması görünümü sunar. Proletaryayı "Alman felsefesinin mirasçısı" gibi gören Engels'in görüşünü dışarlamasa da, proletaryanın kendi kendinin bilincine daha kesin bir biçimde varması için eleştirel kuramcılara gereksinimi olduğunu anımsatarak en azından bu görüşün gerçekliğini güncelleştirir.

Öyleyse temelde kuramla uygulayım arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması sorununa getirdiği çözümün ötesinde, eleştirel kuramın her şeyden önce "tarihin konusu"nun yeniden yorumu çevresinde eklemlendiğini söyleyebilirim.

"Eleştirel kuram" deyimi, yaklaşık otuz yıl önce, asıl anlamına dolaylı bir biçimde gönderme yapan bir anlamla yaygınlık kazandı. "Frankfurt Okulu" adı gibi abartılı bir etikete dönüştü.

"Frankfurt Okulu" adlandırması, var olan bir üniversite gerçekliğini belirtmek için 1950'li yılların ortalarından başlayarak kullanılmaya başlanmıştır. Alman üniversite sistemi gerçekten de çağrışımsal adlar (*Ruf*) dizgesi aracılığıyla, ortak görüşte birleşen profesörler ve öğrencilerin aynı üniversite içinde bir araya gelmesine ve bir akımı başlatmasına olanak tanır; bu akımlar -bazen geçici olan-, XIX. yüzyılın Yeni Kantçı okullarına öykünerek "Okul" olarak adlandırılır; Erlangen, Constance, vd. "Okulları" da böylece ortaya çıkmıştır. Horkheimer'ın ama özellikle de Adorno'nun öncülüğünü yaptığı, dışardan Frankfurt stili olarak nitlendirilen, belki de savaş sonrasının okul tanımlamasını hak eden ilk üniversitesi, Frankfurt üniversitesidir. Ama bir yanlışlık olmasın, bu ad belirsizlikler içermekteydi; bu büyük Alman üniversitesinin görkemli dönemlerine bir sungu niteliği taşımakla birlikte, yerine göre, akademik saygınlık içine yerleşmiş bir antikonformizmle inceden inceye alay etmek ya da gücül bir yozlaşma odağını ele vermek için başvurulan nükteci bir addı. Bununla birlikte, şunu da iyice bilmek gerekir ki, her ne denli bu düşünürler sürgüne gitmeden önce önemli etkinliklerde bulunmuşlarsa da, bu konudaki bilgilere kimsenin gönderme yapmaması ölçüsünde bu bilgiler sıradan kalmaktaydı.

Olduğu biçimiyle bu "Okul", genç aydınlara o dönemde genç Federal Cumhuriyet'in karşısına çıkan sorunlarla baş edebilmeleri için o zamana değin bilinmeyen olanaklar sağladığı ölçüde - metinlerin yorumlar karşısındaki mutlak üstünlüğü; klasikler olarak incelenen Marx, Freud, Durkheim; "yayımcı" etkinliği, vd.- giderek büyüyen bir saygınlıktan da yararlanıyordu. Daha o zamanlar toplumbilim ve felsefe, üniversite ve "gazetecilik" gibi ikili yollara giren Habermas -1929'da doğmuş, 1956'dan sonra Adorno'nun asistanlığını yapmıştır- gibi kişileri çeken de budur.

Yine de Frankfurt'un bir "Okul"dan çok, bir kaleye dönüşmesi için savaştan hemen sonra doğmuş olan kuşağın üniversiteye girmesini beklemek gerekmiştir. Bu Okul'un ününün dayandığı düşünsel seçimler bu kuşak arasında daha fazla ses getirmiştir ve bu seçimler bir önceki kuşağın yok ettiği insanların ürünü olması ölçüsünde daha büyük önem kazanmıştır. İnfaz yıllarında onlarla birlikte olmak isteği aşırı bir güç kazanmıştır. Her ne denli Adorno'nun yapıtları savaş öncesinde görece olarak az basılmışsa da, buna karşın Horkheimer'ın, inatla göz önünde bulundurmamakta direndiği önemli bir yapıtı vardı. Horkheimer'ın baskılara boyun eğmesi için -yine eski bir Frankfurtlu olan ve Amerika'da bulunan- Herbert Marcuse'ün iteklemesi gerekti. Marcuse savaş öncesi kendi denemelerinin yayınlanması ve bu fırsatla, Horkheimer'ın sürgün öncesinde ve sürgün sırasında yönettiği Toplumbilim Araştırma Enstitüsü'ndeki araştırma "programı"nın "açıklanması" konusunda çok daha az çekimser davrandı. Horkheimer'ın kabul ettiğinden daha geniş bir anlam yükleyerek kullandığı "eleştirel kuram" deyimi de onun kaleminden çıkmıştır. Geriye dönük bir süreklilik yaratmak düşüncesi daha o zamanlar kendiliğinden doğdu ve "Frankfurt

Okulu" etiketi öncelikle ilk dönemdeki Enstitü, dolayısıyla 1930 yıllarındaki grup için kullanıldı; buna karşın, "eleştirel kuram" anlatımı, bu kuramın, gerçeklik düzleminde ortaya çıkışı pek fazla göz önünde bulundurulmadan içinden çıkarılıp alınan "doktrin-program"ı adlandırmada kullanılmaktaydı.

Bu batık kıtanın yeniden su yüzüne çıkmasının, doğal olarak toplumsal ve siyasal felsefe üzerinde ama aynı zamanda uygulayım üzerinde de önemli etkileri oldu. Tek bir bütün olarak ortaya çıktı; gerçek geçmişinden çok, içinde bulunulan duruma uygun bir birlik kazandırılmaya çalışılarak olduğu gibi kabul edildi. Bu araştırmalar, baskıcı totalitarizmler bakımından olduğu denli içinde kitle demokrasilerinin yaşam bulduğu totalitarizmler açısından da en büyük köktenciliğe ve en büyük uzlaşımsızlığa olanak tanıyan yeni Marksizmin bir anlatımı gibi görülmeye çalışıldı. Böylece, aydınların gündemine kuramla uygulayımın birliğine ilişkin eski sorun yeniden oturmakla kalmıyor, aynı zamanda en tartışma götürür görünümleri içinde öğrenci hareketi de bunu gerçekle sınama olanağı bulduğunu öne sürebiliyordu; bu sınama, aşırı ucunda, Frankfurt Okulu'nun eski ya da yeni ustalarından kopmuş olan RAF (Kızıl Tugaylar) içinde anlatımını bulan bir sertlikle gerçekleşti.

Bu geriye dönük adlandırmanın özgüllüğü, çalişmaların ve dolayısıyla ilk amaçlardan zaman zaman uzaklaşan olumsuz etkilerin sonradan gerçekleşen algılanışı, yine de Toplumbilim Araştırma Enstitüsü'nün geçmişine ilişkindir; bir bakıma onun sonucudur.

1930 öncesindeki, hatta Adorno dönemindeki çalışmaları "eleştirel kuram" diye değerlendirmek abartılı olursa da, araştırma paradigmaları olarak adlandıracağım ve Toplumbilim Araştırma Enstitüsü'nün geçmişiyle az çok yakın ilişkide bulunan olguların sıralanışı içinde önsel olarak tartışmasız bir uyum bulunacağı da gerçektir.

Enstitü tarihi içinde beş dönem ayırt edilir: 1921 ile 1923 arasındaki hazırlık evresi; 1923 ile 1930 arasındaki başlama evresi; 1930 ile 1940 arasındaki oluşum evresi; 1940 ile 1950 arasındaki geçiş evresi; ve son olarak 1950 ile 1969 arasındaki üniversiter evre. Buna koşut olarak, bu beş evreye tam olarak uymasa da beş paradigma belirlenebilir; bunlar öncülerinin adlarıyla anılacaktır: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas (Habermas 1 ve Habermas 2 olarak iki kez anılacaktır).

Evrelerin ve paradigmaların birbirine eklemlenmesi, Enstitü'nün içinde durmaksızın gelişim gösterdiği her zaman özel koşulların yansımasıdır.

Toplumbilim Araştırma Enstitüsü, resmî olarak 3 Şubat 1923'te kuruldu ve kendi binaları - mimar Franz Röckle'nin yapıtı- içinde açılışını 22 Haziran 1924'te yaptı. İlkeleri, Felix Weil'in (Enstitü'nün "maddi" kurucusu olacak olan) öncülük ettiği etkinliklerden: Marksist çalışmalar Seminerleri'nden çıkarsanabilir. Bu düşünce 1921'de doğdu ve ancak bir kez, 1922'de uygulanabildi, ama Georg Lukács'ı, Karl Korsch'u, Richard Sorge'u, Friedrich Pollock'u, Karl August Wittfogel'ı ve öyle görünüyor ki dinleyici olarak da Pollock'un bir dostu olan Max Horkheimer'ı bir araya getirmeye bir fırsat oldu. Bu tartışmaların merkezinde, Karl Korsch'un bir elyazması yer alır: "Marksizm ve Felsefe". Bilindiği gibi bu metin oldukça kısadır ama bu ilk Seminer'e katılanlar üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Bu denemenin kapsamını bir anımsatalım. Korsch, burada Marksizmin sıradan bir bağnazlık ya da sonuçlarının pratik olarak ama ikincil düzlemde siyasal bir üstünlük elde etmek için kullanılacağı bir özel dallar bütünü içinde kemikleşme tehlikesi yaşadığı düşüncesini geliştirmekteydi. Tersine, "başlangıçtaki Marksizmin devrimci eytişim anlayışını gerçekliği içinde" yeniden oluşturmak ve felsefenin kentsoylu niteliğini değişmez bir şey gibi görmek yerine dönüşüm uygulamasından üstlenmesi gereken rol içine yerleştirmek gerektiğini anımsatıyordu. Bu bakımdan, Hegel'i yeniden, kuşkusuz eleştirel ama her şeyden önce Marx ve Engels'in ortaya çıkardığı ve Hegelci idealizmi bir materyalizme dönüştürerek gündeme getirdikleri biçimiyle diyalektikle uzlaşma kaygısını her şeyden daha çok taşıyan bir bakış açısından okumanın uygun olacağını düşünüyordu.

Düşünceleri güçlü yankılar uyandıran bu ilk Hafta katılımcılarından bir başkası: Ünlü derlemesi *Geschichte und Klassenbewusstsein*'ı ("Tarih ve Sınıf Bilinci") birkaç ay sonra yayınlayacak olan (1923) György Lukács'dır. Lukács'ın savları, genellikle sanıldığı gibi Korsch'unkilerle öz-

deşleşmez; bunlarla kesişirler. Ona göre de geleneğin bekçiliğini yapmayan, kendini sürekli aşan bir Marksizmi tanımlamak söz konusuydu; o da Marx ve Hegel arasında köklü bir kopukluk olmadığı izlenimi taşımaktaydı. Sıradan Marksizmin, diyalektiğin anlamı konusunda yanıldığını söylemekteydi. Proletaryanın tarihin öznesi olmasının nedeni, tarihsel diyalektiğin dolaysız sonucu olmasıdır; özne olmak, nesne olarak kendi bilincine varmak ve bu yolla da üstlendiği nesnellik biçimini değiştirmek anlamına gelmektedir. Bir öz-seçim etkisiyle tarihin bilinçli öznesi değildir; kentsoylu kesim karşısında bir savaşım konumuna yerleşir, ama aynı zamanda kaçınılmaz biçimde kendine karşı ve kendini nesnel olarak yozlaştıran *şeyleşmeye* -Lukács'a göre temel bir kavram olan- karşı savaşır.

Bu iki yöntem o derece umut vericiydi ki, içinde bunların gelişiminin izlenebildiği kalıcı bir kurum düşüncesi kendini hızla benimsetti. Frankfurt Üniversitesi'nden meslekdaşlarının -özellikle Pollock ve Horkheimer- yüreklendirmesiyle, Félix Weil, kendini parasal olarak destekleyecek ve gelecekte mali bakımdan bağımsızlığını güvence altına alacak olan babasına bir enstitü projesini kabul ettirdi. Özel bir kurum söz konusu olmasına karşın, üniversitenin desteğine başvuruldu ve bu destek, enstitü müdürünün üniversiteden bir kişi olması koşuluyla kabul edildi. Yönetim Félix Weil'e bırakıldı; o da müdürlüğe Aix-la-Chapelle'li genç bir ekonomist olan Kurt Gerlach'ı önerdi, ama ne yazık ki Gerlach göreve başlamadan öldü. Sonuçta görev, Viyana'nın çok ünlü hukukçu ve siyasetbilimcisi olan ve "Avusturya Marksizmi"nin öncülerinden Carl Grünberg'e verildi.

Hazırlık evresine hiçbir gerçek paradigma denk düşmemekle birlikte, Korsch ile Lukács'ın çalışmalarının eleştirel kurama özgünlük katan, bu arada felsefenin yeniden canlandırılmasını ve tarih öznesinin kısıtlanmasını sağlayan öğeleri kazandırdığı tartışmasız doğrudur. Bu öğeler bağlı değildir ve tarih öznesi kısıtlı olmakla birlikte ben bilincine elverişli öğeler ve anlar içinde proletarya olarak kalır.

Grünberg'in gelişi yeni Enstitü'ye boşa çıkmayan belli bir inanılırlık kazandırmıştı. Üstelik, Grünberg önemli bir dergiyi yönetmekteydi ve bu yolla Enstitü'ye ünlü bir yayın organı (*Grünbergs Archiv* adını taşıyan) kazandırmış oluyordu. Bunun karşılığında da Grünberg Enstitü'nün kuruluşunu yönlendiren ilkelere duyarsız kalmamaktaydı. İlk başlarda yazılı bir metne dönüştürülmemekle birlikte, bu düşünceler seminer biçiminde varlıklarını sürdürdüler. Grünberg hastalanıp da yerini Horkeheimer'a bırakmak zorunda kaldığında bu düşünceler olgunlaşma evresine ulaşmışlardı ve açılış konferansıyla birlikte, yeni müdür olan Horkheimer bunları 1937 metninde verdiği biçime çok yakın olan bir biçim içinde dile getirebildi; böylece, 1931'den başlayarak yeni bir dergide: *Zeitschrift für Sozialforschung*'da (*Toplumsal Araştırma Dergisi*) kullanılacak ilk araştırma paradigması düşüncesini geliştirmiştir.

Bu paradigmanın oluşumu, kökenini yalnızca siyasal ya da toplumsal inceleme seçeneklerinin yeniliğinden değil, Korsch ile Lukács'ı aynı noktada buluşturan titiz bir felsefi düzenlenimden almaktaydı. Daha o zamanlar son derece prosedüral -bu prosedürün tümüyle diyalektik kalması gerçek olsa bile- Tarih'in öznesi düşüncesini baştan aşağı yeniler ve bunu doğalcı bir gereklilik düşüncesinden ortaya çıkaran insancı ve toplumsal bir özgüllüğe değer kazandırır. Bunun karşılığı kesin bir biçimde bu öznenin daha da büyümüş kısıtlılığıdır, ama bu kısıtlılığın çağın büyük olaylarına uygun olduğu düşünülebilir.

1933'te önce Fransa'ya, ardından Amerika Birleşik Devletleri'ne (1934 yazı) zorunlu sürgün, ne olayların akış sırasında ne de paradigmada bir değişikliğe yol açtı. Mali kaynaklar Avrupa'da kaldığı sürece ve *Zeitschrift* Avrupa'da (Paris'te, Félix Alcan yayınevinde) yayınlandığı sürece, çalışmalar Horkheimer paradigmasından kaynaklanan program çerçevesinde devam etti. Böylece, "Yetke ve Aile" (*Studien über Autorität und Familie*) izleği çevresinde bu ilk paradigmanın hem güçlü hem de zayıf yanlarını gösteren ilk ortak yapıt yayınlandı. O dönemde Avrupa'da olup bitenlerin incelemesine yönelebilecek yeterlikte ise de -pek az benzeri olan bir girişim- bu felaketin gerçek nedenlerine ulaşamadığı daha baştan gözlemlenir.

Dördüncü evrenin ve onunla birlikte Horkheimer paradigmasının çöküşünün ortaya çıkmasına neden olan şey, Fransa'nın savaşa girmesi, Paris'te yayın yapmanın olanaksızlığı ve para kaynaklarının zorunlu olarak New York'a taşınması oldu. Bunun üzerine Enstitü dış para kay-

naklarına gereksinim duydu ve var olan araştırma kurumlarıyla birleşmek zorunda kaldı. Çok oransız ve inandırıcı olmayan sonuçlar -en ünlüsünün *The Authoritan Personality* olduğu, önyargı üzerine bir dizi incelemenin (*Studies in Prejudice*) daha sonradan yayınlanmasına karşın- elde edildi. Amerika'ya saldırı niteliği taşımasından korkulan birçok çalışma basılmadı, kısaca bu dönem Enstitü ve eleştirel örneğinin bir başarısızlık olduğu duygusunun giderek ağır bastığı Horkheimer için oldukça güç geçti. Onu bir kurumsal çerçevenin dışında, Adorno ile işbirliği içinde düşünmeye zorlayan neden kuşkusuz budur. Yine aynı dönemde (1943-1947), büyük bir yapıt projesine bağlandılar; bu projeden bir yapıt çıkaramadılar ama etkinliklerinin kimileri üç derlemede yayınlandı: bunlardan birisi, *Dialektik der Aufklärung* ("Aydınlanmanın Diyalektiği") ortak imzalı, öteki ikisi de, *Eklipse of Reason* ["Akıl Tutulması"] (Horkheimer) ve *Minima Moralia* (Adorno) her birisinin kendi imzasıyla yayınlandı.

Bu farklı yapıtların Horkheimer paradigmasına yanıt vermediği, okunduklarında kesin bir biçimde ortaya çıkar. Daha baştan Adorno paradigmasının izlerini taşırlar. Horkheimer'dan farklı olarak, Adorno ortak bir araştırmanın eksenlerini tanımlama gibi bir kaygıyı hiçbir zaman taşımayacaktır -paradigmasının belirgin özelliklerinden birisi de budur; bizim de, söz gelimi program yerine bu terimi seçmemize neden olmuştur.

Her ne denli Horkheimer paradigması söz konusu olduğunda gerçeklik, öznenin kendisi ve kendisi olmayan her şeye göre onun konumu üzerinde bilinçli olması biçiminde tanımlanabilse de, ve her ne denli diyalektik sürecin devinimi içinde, özneyle nesne, bütünle parça, evrenselle özel arasındaki kesintisiz karşılıklı etkileşim içinde varsayılsa da, Adorno paradigması içinde bu özelliğini korur ama ancak *olumsuzluk* içinde, aynen kavramsal kavrayışı sırasında yokolmaya başlayan şey olarak algılanır. *Dialectique de la raison*'da, "Aklın, en yakın pratik nesnelerin, en sonunda ulaşılabilmiş en uzak nesneler gibi göründüklerinde kendini tamamlar ve iptal ettiğini [...]. Şimdinin hizmetinde bulunan Aklın, kitleler için baştan aşağı düzmece bir şeye dönüştüğünü" yazar. Artık Akıl, kendi gereçleştirmesinin mantığınca doldurulmuştur ve topluma yönelik kuramsal eleştiri, Batı kültürünün, "dünyasal gerçekleşimi" ve dolayısıyla kendi kendini yok edişi sırasındaki eleştirel kuramından başka bir şey olamaz.

1950'de Frankfurt'a geri dönerek, Enstitü son evresine girmiş oldu. Adorno, Horkheimer ve Pollock yolculuktan sonra, Enstitü'nün bir uzantısını New York'ta bıraktılar. Üniversiteler onları hemen kabul etti, Enstitü'nün 1930'lu yıllardan kalma izlerini içlerinde taşımakla birlikte, bir bakıma işe sıfırdan başladılar.

Pollock pek fazla bir etkinlik gerçekleştirmedi, Horkheimer'a gelince, Amerikan vatandaşı olarak -bu durumu vurgulamak gerek- dönüş yapmış bir kişi olarak edinebileceği yeni ününden yararlanmaya çalıştı. Demek oluyor ki Adorno bir süreklilik gösterebilen tek kişiydi. Amerika'nın onun yaşamını kurtarmış olması, kendisine göre bu ülkenin kitle kültürünü daha az baskıcı yapmaktan kurtaramıyordu ve artık tehdit de bu kültürden gelmekteydi. İnsanlığı özgür kılmak ona göre başarılması olanaksız bir tasarıya dönüşmüştü; yalnızca, şeyleştirmeye ancak öznelliğin gücüyle karşı koyabilmek için gerekli kuvveti ve açıkgörüşlülüğü koruyan kimseler, burada modernliğimiz karşısında en uyumsuz ve en dikkatli sanatçılar gibi "kuşatıcı yaderklik"e direnme ümidi taşınabilirdi; bu bakış açısından eleştirel filozofun çabası, yapıtlarının gerçeklik kapsamları düzeyinde kavramın gücüne daha iyi yükselmekti. Dolayısıyla, bir bilgin, estetikçi, usta ve antikonformist teknisyen niteliğiyle kendini kısa sürede "Frankfurt Okulu"nun simge kişisi olarak kabule ettirdi.

Felsefi açıdan Horkheimer paradigmasından daha kesin -olanaklıymış gibi- ve başarılı olan Adorno paradigması, açıklamayı amaçladığımız bakış açısından iki temel kaymayla dikkat çeker. Birincisi, gücül bile olsa bir proletaryanın danışmanı olarak toplumsal felsefenin, artık kesinlikle gerçeğin özünü ortaya çıkaramayacağına, bunu en üst düzeye ulaşmış sanatın (söz gelimi, Kafka, Beckett, Beuys) yapacağına ilişkindir. Demek oluyor ki bir filozofun çabası, artık, bu "kâhinler"le toplumsal sarmal arasında -köklü bir dönüşüm beklentisi olmaksızın- bir aracılık yapmaktır. İkinci kayma ilkinin bir uzantısıdır: Adorno için olası bir ortak tarih öznesi artık yoktur; kuramı değil de gerçek bilgiyle -kavramsal olmayan- uygulayımı birbirine

bağlayabilecek ancak güçlü öznellikler kalmıştır geriye. Korsch ile Lukács'ın uygulamaya koyduğu mantık, burada sonuna gelir; aynen kuramla uygulamanın olanaksız diyalektik birliğinin sonuna gelmesi gibi. Adorno, bu olanaksızlıkların söylemini bir sanat yapıtı durumuna getirmiştir; o derece ki, eninde sonunda ve hatta sanatçıların ötesinde Tarih'in olası tek ve nihai öznesi ortaya çıkar. Bu durum, Adorno'nun öğrenci hareketleri konusundaki anlayışsızlığına ve kendisine yönelik kışkırtmalara geniş ölçüde açıklık getirir.

Adorno paradigması, iki başka paradigmayla boy ölçüşmek durumunda kaldı: Marcuse paradigması -öğrencilerin kendilerini çok daha yakın hissettikleri- ve ilk Habermas paradigması - bir uzlaşma paradigması olarak görülebilen (böyle de olmamıştır!).

Doğrusunu söylemek gerekirse, 1937'lerden başlayarak güçlenen Marcuse paradigması da Amerika Birleşik Devletleri'nde 1950'lerde ve Avrupa'da 1960'lı yılların ortalarında başarılı olabilmiştir ancak.

Bu alanın öteki kuramcılarınınkinden çok daha gevşek bir paradigmadır bu. Kökenlerini genç Hegelcilik'ten alır, iki ekseni: toplumsal eleştiriyle ruhçözüm eksenini birbirine karıştırarak bütün özgürlük düşüncelerinin gelişim yönündeki toplamı olarak ortaya çıkar. Ruhçözüm de Enstitü içinde her zaman olumlu bir biçimde karşılandı (Erich Fromm, daha sonra da Alexander Mitscherlich gibi kişilerle); Horkheimer ve Adorno ruhçözümü göz önünde bulundurdular, ama Marcuse'ün tanıdığından daha az özerklik verdiler; bu nedenle, Marcuse törelerin özgürleştirilmesinin kuramcısı gibi görünürken Horkheimer ve özellikle de Adorno katı bir yaklaşım sergilemeseler bile ruhçözüme belli bir çekinceyle yaklaşmışlardı.

"Eleştirel kuram"ın, 1960'lı yılların sonunda bir "moda" akım durumuna gelmesinde bu paradigmanın katkısı olduğu yadsınamaz, hatta Horkheimer ve Adorno'nun düşkırıklığına karşın.

Her ne denli bu paradigma felsefi bakımdan en önemliler arasında yer almasa da, 1960'lı yılların başlarıyla birlikte Habermas'ın önerdiği paradigma için aynı durum söz konusu değildir. Enstitü bağlamında, ama onun iç mantığının dışında gerçekleştirilmiştir, önceki paradigmalardan belirgin bir biçimde ayrılır. Lukács'ın *Geschichte und Klassenbewusstein*'inin ("Tarih ve Sınıf Bilinci") okumalarıyla beslenen, Marx'ın önde gelen okurları arasında yer alan, Löwith aracılığıyla sol Hegelciliğe yakın olan Habermas, kuramla uygulama arasındaki bağ sorununu tek başına bulmuştu. Yine de bu kuşağın insanlarına göre, ilericilik proleter devrimin olasılık koşullarının dile getirilmesinden çok, demokratik düzenin güvence koşullarının dile getirilmesinden kaynaklanmaktaydı -örneğin, kitle demokrasisini nazizme ya da stalinciliğe denk bir totalitarizm durumuna getiren Adorno'nun konumu dayanaktan yoksundur. Bir başka deyişle, toplumsal olanın siyasal olan karşısındaki üstünlüğünün, siyasal olanın toplumsal olan karşısındaki üstünlüğüne dönüşmesine tanık olunur. Kendine yönelik bilinç, totaliterliğe oranla kendi konumuna egemen olmak, toplumsal-kültürel çevrimin az çok geniş bir parçasının değil, yurttaşların bütünün bir öğesi olmak durumundadır. Dolayısıyla Habermasçı paradigma, demokratik kurumların ve *halk uzamının* düzeni içinde gerçekleşir. Bu, yine de onu Horkheimer'dan hatta Marcuse'dan uzaklaştırmaz, burası her şeyden önce normatif temeldir: Özbilince sahip olmak, her zaman özgürleştirici bir bilgi biçimi aracılığından geçer.

Adorno'nun ölümü (1969), Habermas'ın Frankfurt'tan ayrılması (1971), radikal solun başarısızlıkları, tümü bunlar "Frankfurt Okulu"nun tarihsel bakımdan son bulmasında belirleyici bir yer tutar.

Bununla birlikte Habermas "toplumun eleştirel kuramı" düşüncesinden kopmaz; bunun için, işi, o zamana değin değişmeden kalan normatif temelin kendisini değiştirmeye değin vardırarak, 1973'ten başlayarak beşinci bir paradigma önerir. Tarih içinde ilerleyen aklın diyalektik şemasını bırakarak gündelik dilsel iletişime içkin, gereçsel olmayan bir akıl modeli önerir; bu da onu bu "iletişimsel aklın" önvarsayımlarını ortaya çıkarmaya özgü evrensel bir paradigma ortaya koymaya yönlendirir. Aklın "diyalektiği"ni de bu temel üzerinde yeniden kurar ve temel yapıtı olan *Theorie des komunikativen Handelns*'in (1981 ["İletişimsel Davranış Kuramı"]) sonuç bölümünde toplumun yeni bir eleştirel kuramını geliştirir. 1982'de Frankfut'a geri döndüğünde, burada Karl Otto Apel ile buluşur. Onun görüşleri, 1970'li yılların başlarında (bkz. *Transfor-*

mation der philosophie, 1973) Habermas'ın "dilbilimsel kavşak noktası" olarak adlandırılan şeye büyük katkıda bulunmuştur. Bunun üzerine ikinci bir "Frankfurt Okulu"ndan söz edilir. Bundan sonra üniversiteden çekilen K. O. Apel'in hiçbir zaman toplumun eleştirel kuramcısı *olmadığının* altını çizmek gerekir. Buna karşın Albercht Wellmer ve Axel Honneth gibi (1949'da doğan) genç yazarlar kimi çekince ve farklılıklara karşın verimli olduğu tartışma götürmeyen Habermasçı kavşağa katılmışlardır.

Sonuç olarak, "eleştirel kuram"ın, Kant'tan ve Rousseau'dan -özgürlük felsefesiyle- bu yana gelişen modern felsefenin belli başlı bölümlerinden birisini oluşturduğu görülür. İlginç bir biçimde bunu Hegel türü bir diyalektik aracılığıyla gerçekleştirmeyi amaçlayarak, uğradığı başarısızlıklar, birbirlerini izleyen kaymalar aracılığıyla düşsel değilse bile kurgusal niteliğini göstermeyi başarabilmiştir.

Habermasçı kopuş, bu bakımdan belki de özgürleşmenin hizmetindeki olası her türlü Hegelciliğin sonu anlamına gelmektedir.

▶ ADORNO T., *Prismes*, Fr. çev.,& G. Rochlitz, Paris, Payot, 1984; *Modèles critiques*, Fr. çev., M. Jimenez, Paris, Payot, 1986; *Dialectique négative*, Fr. çev., Collège de Philosophie, Paris, Payot, 1978; *Théorie esthétique*, Fr. çev., M. Jimenez, Paris, Klincksieck, 1972, 1989. - ASSOUN P.-L. & RAULET G., *Marxisme et théorie critique*, Paris, Payot, 1979. - BUBNER R., "Théorie critique", *Archives de la philosophie*, 1972. - HABERMAS J., *Technique et science comme idéologie*, Fr. çev., J. R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1974; *Connaissance et Intérêt*, Fr. çev., G. Clémençon & J.-M. Brohm, Paris, Gallimard, 1976; *Théorie de l'agir communicationnel*, Fr. çev., J.-M. Ferry & J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987. - HORKHEIMER M., *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Fr. çev., C. Maillard & S. Muller, Paris, Gallimard, 1974; *Théorie critique*, Fr. çev., Collège de philosophie, Paris, Payot, 1980. - HORKHEIMER M. & ADORNO T. W., *Dialectique de la raison*, Fr. çev., E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974. - JAY M., *L'Imagination dialectique*, Paris, Payot, 1977. - MARCUSE H., Culture et Société, Paris, Minuit, 1974. - VINCENT J.-M., *La théorie critique de l'École de Francfort*, Paris, Galilée, 1976.

Christian BOUCHINDHOMME
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *İletişim ve İntersübjektivite; Marx; Sosyalizm; Sübjektivite; Toplumbilim.*

ELEŞTİREL USÇULUK

Karl Popper ve öğrencilerinin (Albert, Radnitzky, Agassi, Watkins, Bartley, Miller...) çalışmalarından kaynaklanan felsefi yaklaşıma "eleştirel usçuluk" adı verilir. Ancak, hiç kuşkusuz bu *Weltanschauung* birçok açıdan Ksenophanes'den Sokrates'e uzanan felsefe geleneğinin çeşitli akımlarına bağlanabilir, deneyci ve liberal eleştiri geleneklerinin kimi yönleri de bu akımda yer alır. Popper'in tümevarıma ilişkin savlarının bir karşıtçısı, belirlenmezcilik ya da Hegel kusursuz bir "eleştirel usçu" olabilir. Eleştirel usçuluk salt bir siyaset felsefesi ya da bir bilgi kuramı değil, genel olarak insanbilimsel çözümlemeye ("yanılabilircilik") ve "çağcıllık" kaynaklarının çözümlemesine ("açık toplum") dayanan usçulluk anlayışıdır. Bu nedenle de, hem "bilgini", hem de "siyasetçi"yi ilgilendirir.

İnsan bitimliliği yalnız tümbiliciliğin ve mutlak bilginin olanaksızlığıyla ve hem sonlu hem de zorlayıcı bir deneyime zorunlu başvuruyla değil, kuramsal ve uygulamalı düzende dünyaya ilişkin her tür bağıntının önüne geçilemeyen yanılabilirliğinde ortaya çıkar. İnsana her şeyi bilebilme becerisi verilmemiştir, dahası bildiğimizi ve yaptığımızı da *bilemeyiz*, böyle bir şey olsa bile, düşüncelerimizin, sözlerimizin ve edimlerimizin tüm sonuçlarını kucaklayamayız. Bununla birlikte, evrensel doğruluk ölçütünün bulunmaması kuşkuculuğa, göreceliğe ya da usdışıcılığa yöneltmemelidir, çünkü *deneme ve yanılmayla*, sorunların baskısıyla, yaratıcı imgelemin ve kesin eleştirinin kaynaşımı sayesinde öğrenmek olanaklıdır. Eleştirel usçunun gözünde mutlak ve nesnel doğruluk düşüncesi öğrenmeyle gerçekleşen bu ilerlemenin düzenleyici ve vazgeçilmez normunu oluşturur. Bu durumda eleştirel usçuluğun bir olguculuk biçimi olduğunu düşünmek ya da doğruluğu göz önünde bulundurmadığına inanmak doğru değildir (*ignorantia non est argumentum*).

Geleneksel olarak, usçuluğun belirgin özelliği, her olumlamanın temellendirilmesi ve doğrulanması gerekliliğini ileri süren savdır. Buna göre, her olumlama "kendi içinde apaçık olan" kesin önermeler içeren kesin bir önermeler sınıfından kaynaklanmalıdır. Söz konusu "doğrulamacılığın" olanaklı doğal sonucu, geleneklerin herhangi bir apaçıklık üzerine temellendirile-

memeleri nedeniyle tümüyle göz ardı edilmeleri gerekliliğidir. Buna karşıt olarak, eleştirel usçuya göre herhangi bir konum, ancak olanaklı eleştiriye izin verirse usçuldur. Bu anlamda, hiçbir şey uygun biçimde uslamlanan bir tartışmadan daha "usçul" değildir. (Doğru bir önermenin *eleştirilebilir* nitelikte olabileceğini de belirtelim.) Dogmacı usçuya göre, kuşkulu bir savı benimsemek usdışı bir tutumdur, eleştirel usçuya göre karşı çıkılamayan bir savı benimsemek usçul bir tutumdur, bu nedenle de, kanıtlanmadığı ya da kökeni bilinmediği için bir savı benimsemeyi reddetmek usdışı bir davranış olur. Önemli olan soyağacı sorunu değil, doğruluk sorusudur. Usçul tartışma katılanların çıkarlarına indirgenemez. Bunun nedeni, görece olarak zorlayıcı mantıksal değerlerle varsayımsal oluşlarından bağımsız olarak düzenlenmesidir.

Çünkü, (çözümsel olmayan) doğruluk kesinlikle belirlenmese de, yanılgı için aynı şey söz konusu değildir. Yanılgının varlığını beklentilerimizle deneyim arasındaki ya da çeşitli inançlarımız arasındaki çelişkiler belirler. Eleştirel usçunun düşünce serüveninde yanılgılarımızın arayışı, temellendirilmemiş de olsa, gözüpek sanılar yaratımıyla öznelerarası tartışmaya katkıda bulunma, uslamlamalı eleştiriler yer alır. Bunun en değerli ürünü bilimdir, ancak usçulluğun alanını tüketemez: kuramların olguları açıklamaya olanak verdikleri andan itibaren bilim (görgül) vardır. Kuramların deneyimle *sınanabilmeleri* zorunludur, bir başka deyişle, bu kuramlar görgül karşı örneklerle *eşleştirilebilecek* nitelikte olmalıdır. Arzu edilen, bir kuramın yeni olguların varlığını önceden belirleyebilmesidir. En önemli kuramsal erdem çürütülebilirliktir, çünkü "çürütülemezlik" büyük bir kusurdur. Bir varsayım tehlikeyi göze aldığı oranda bizi şaşırtır, yine bu oranda bilgilendirici özelliğe sahiptir. Bu durumda, düşlemlenen görgül sınama olmasa da, eleştirel bir tartışma oluşturulabilir. Ancak, olanaklı deneyimle bağlantının eksikliği "bağışıklık kazandıran strateji" olgusu niteliğine bürünmemelidir. Bu stratejiler aracılığıyla görgül bir çürütme olanağı önsel olarak ortadan kaldırılabilir. Üstelik, her tür dogmacılık, içkin olarak kötü değildir. Bu nedenle, görgüllüğe karşı kuramlar da *savunulabilir*: usçul ilerleme bir tür diyalektiktir, yararlanılabilir tek "yöntem" düşünerek tartışmadır. Usa dayalı eleştiri, bu eleştiriye karşı oluşturulan kanıtlamalı direnç de bu yöntemin içinde yer alır. Bilimin gerçek "öznesi" bilimsel topluluktur. Ayrıca, her tür doğrulamacı bilgi anlayışına karşı çıkılıyorsa, "bilimsel olmayan" görüşlerin ayırdına varmak için geleneksel mantık kadar "katı" olmayan bir mantığa başvurmaya hiç gerek yoktur.

Bilgikuramsal ortama yönelik böylesi bir yaklaşımın siyaset sorusunu etkilememesinin olanaksızlığı apaçık ortadadır. Doğruyu söylemek gerekirse, söz konusu iki alan içsel olarak birbirine bağlıdır, siyasetin, ahlakın ve bilgikuramının eklemlenişi de, ilineksel değildir. Eleştirel usçuluğun, kusursuz bir biçimde olmasa da, somut gerçekleşimle belirginleşen kesin kurumsal koşullarını ortaya koymak için, görüş özgürlüğü, hoşgörü, çoğulculuk ülkülerine gereksinimi vardır. Eleştirel usçuluk tam anlamıyla ancak "açık toplumda" gerçekleşir. Popper'in Bergson'dan aldığı bu terim tarihsel olarak M.Ö. VI ve V. yüzyıllardaki Yunan demokrasisine dayanır. Daha genel olarak, Popper ortak yaşam düzenlemesine ya da "birarada tutma" düzenine ilişkin birbirleriyle karşıtlaşan iki tür ülkü belirler. *Eşitlikçi olan ya da olmayan* "kapalı toplumda" toplumsal yaşamın kurallarıyla doğal düzenlilikler arasında bir ayrım yoktur, öyle ki, bunların bozulamazlığı toplumsal yaşam kurallarıyla bağlantılıdır.

Doğal yıkımlar yönelimli ve anlamlı olgular olarak yorumlanır. Ekinsel normlar ise, yaderklik düzleminde değerlendirilir. Bunun nedeni, söz konusu düzendeki her tür değişimin onarım gerektiren kozmik bir dengesizliğe yol açabileceğinin düşünülmesidir.

Toplumun açılması ekinlerin [kültür] çeşitliliğinin ve bu çeşitliliğin olanaklı kıldığı kurumsal varsıllığın ayırdına varan insanların doğa (*physis*) ve uzlaşım (*nomos*) ayrımına ulaştıkları andan itibaren başlar. Açılım sürecinin kendisi, anlam ve kökten başkasılık alanlarının bu oluşsal yeniden düzenleniminin sonucudur. Toplum ortakları giderek ortak varoluşlarının kurallarının sahibi ve efendisi olduklarını keşfederler. Ardından, bu varoluşu en iyi biçimde yapılandırmaya ilişkin bir tartışma oluşur. Toplumsal bağıntının kamu önünde *oluşturumu* seçilen özel kurallardan çok daha önemlidir; kurallar her zaman tartışılabilir niteliktedir, eksiklikleri olabilir, her an kutsallıklarını yitirebilir-

ler. Oysa, normatif uzam değiştirilebilirin alanında yer alsa da, bireylerin görece işlev ve konumları değişmezliklerini yitirebilir, erkin dağılımının yasallığına ilişkin çelişkiler belirebilir. Giderek kendilerini bir toprağa, bir aileye, bir klana bağlayan ipleri koparan bireyler olabilir. Bu tutumlarının nedeni her tür aidiyete karşı çıkmaları değil, doğumlarına ilişkin rastlantısallığı değiştirebilme umududur. Aşırı sağcı danışman hukukçu Carl Schmitt'in tersine, Popper, "dost-düşman" ayrımının siyaset "kavramını" tanımlayabileceğine inanmaz. Popper'e göre bu ayrım "kabileci" toplumların belirgin özelliğidir, bunlarla her tür ilişki kesilmelidir, çünkü bu topluluklar çağcılığa karşı çıkarlar, kendine kapanmanın erdemlerini överek Doğa'ya bağlılığın gerekliliğine inanırlar. "Topluluk" özlemi kolaylıkla "holist" toplum görüşüne yol açar, bu görüş çerçevesinde bireycilik ve bencillik içiçedir. Gerçekten de, toplumsal kurallar uzlaşmaya dayansa da, demokratik düşüncenin, *isonomia (tekuzlaşım)* düşüncesinin sonuçları kendini gösterdiği andan itibaren, doğal bir hiyerarşi söz konusu değildir. Ancak, bir uzlaşım zorunlu olarak rastlantısal değildir.

Hume'dan önce Popper eleştirel usçuluğun temel savının öncüllerini, olgu ve kararların ikiciliğini Protagoras'da bulur: eylem önermesi olgusal önermelerden çıkarsanamaz. Hiçbir olgu betimlemesi *tek başına*, norm belirlemeye olanak tanımaz. Bu ikiciliği aşmak için ayrıntılı gereksiz uslamlamalar düşlemlenebilir, ancak bilimsel donanımın ahlaksal boyutla bağlantılı olmadığı bilinmektedir. Kuşkusuz, her zaman *varsayımsal buyrumlar* belirlemek olanaklıdır: "X amacına ulaşmak istiyorsanız, Y yollarını kullanmaktan kaçının, Z yolunu seçmeniz işinizi kolaylaştırır" türünde bir sözce betimseldir ve bir kuramdan çıkarsanabilir. Ancak, aynı kuram ters amaç hedeflendiğinde de ne yapılacağını belirleyebilir niteliktedir. Değerler dizgesi olmadığı durumda hangi ilkeler dizgesi varsayımsal buyrumların sonsuzluğu içinde bir seçim yapmayı olanaklı kılar? Bilimin değersel açıdan yansız olduğunu ya da, bilimin ahlaksal olarak olguları aşamalandırmadığını düşünerek ahlakbilimin usdışı olduğuna inanmak doğru değildir. Bu pozitivist yaklaşıma göre sadece bilimsel olan usçuldur. Kanıtlamalı eleştiriye açık her düşüncenin usçul olduğu benimsenirse, usçul ahlak tartışmaları düşlemlemek saçma olmaz. Eleştirel usçu insana özgü evrensel ahlakı bilim ve us üzerine "temellendirmeye" çalışmaksızın yanılabilirliğin ve kamusal tartışmaların bu ahlak anlayışıyla, "efendi" ve "köle" ayrımı yapan herhangi bir seçkincilik biçiminden daha iyi uyum sağladığını ileri sürer. Onun koşulsuz buyruğu şöyle özetlenebilir: "Her zaman başkasını düşüncelerinin edilgen alıcısı olarak değil, onların gücül eleştirmenleri olarak gör!" Popper *The Open Society and its Ennemis*'de (Açık Toplum ve Düşmanları) [1944] sözkonusu sürece şu sınırı getirmiştir: şiddet yerine usçuluğun seçimi. Ona göre şiddet ile usçuluğun bağdaşmasına olanak yoktu. Eleştirel usçunun konumunu *doğrulaması* söz konusu olamaz, kararının kanıtlamalı bir tartışma çerçevesinde eleştiriye açık olduğunu belirtmek onun için yeterlidir. Usçul bir yaşam seçiminin engelleyici kanıtlar karşısında kalması *önsel olarak* saçma değildir. (Bilimsel söylem ahlaksal olarak yansızdır -olguların ahlaksal açıdan *belirleyici* olması bu durumu değiştirmez-, ancak usçul tutumun ahlaksal sonuçları da vardır.) Açık toplum kanıtlamalı sözün şiddetin ve tartışmasız otoritenin (*est de fide*) yerini almasıyla gerçekleşir. Bu değiştirim çelişkilerin çözümlenmesine ve kararların alınmasına (*from swords to words*) olanak tanıyan bir yöntem niteliği taşır. *Logos* sitede siyasal karşılaşmanın başlıca silahı olur. Kanıtlamalı sözün bu gelişimi aynı zamanda hukukun, bilimin ve felsefenin gelişimidir. "Usçul gelenek" her ne olursa olsun bir gelenektir, ancak, kendisi de dahil olmak üzere, tüm geleneklerin eleştiriye açıklığına dayalıdır. Bu durumda, gelenekleri tümüyle yadsımak, kendi kendine temellenen "doğal" kesinliklerin peşinde koşmak gerekmez. Tersine, çıplak deneyimden kaynaklanması söyle dursun, bilgimizin büyük bir bölümü gelenekten kaynaklanır; kuşkusuz bu kaynak da tüm öbür kaynaklar gibi yanılabilir. Eleştirilebilir olmalarına karşın, gelenekler vazgeçilmezdir, çünkü toplumsal dünyayı yapılandırmayı sağlarlar ve onun bir kargaşa değil bir kozmos biçimi almasını sağlarlar. Bu oluşumda bireyler doğa kurallarına benzer bir işlev üstlenirler. Ayrıca, gelenekler olmazsa kurumlar ruhlarını yitirme ve kuruluş amaçlarından farklı amaçlara hizmet etme sakıncasıyla karşılaşırlar. Bu anlamda, ahlaksal çerçevesi olmayan ne siyaset ne de toplumsal yaşam düşünülebilir.

Eleştirel usçu apaçıklılık ya da "görünen doğ-

ruluk" bilgikuramıyla yanılma olasılığımızın sonsuzluğu düşüncesini karşıtlaştırır. Apaçıklık bilgi kuramı yanılgı olanağının sorun oluşturduğunu ileri sürer, bu nedenle de apaçıklığı görmeyi yadsıyanın yanılgıya düşebileceğini kabul eder. Eleştirel usçuya göre ilerlememizin tek yolu bu kaçınılmaz, dahası gerekli yanılgıları ortadan kaldırmaya çalışmaktır: bundan böyle önemli sorun düşüncelerin kökeni değil, içsel denetimidir. Birinci yaklaşım aristokratik, ikincisiyse demokratik niteliklidir. Aynı biçimde, siyaset felsefesinin temel sorusu: "Kim yönetmelidir?" biçiminde ortaya çıkmamalıdır. Önemli olan yönetenlerin eylemlerini denetleyecek kurumsal düzeneklerin özelliğidir. Egemenlik sorusu "gücü" şeyleştirmeye yol açar; sanki güç, sahip olunan ancak *karşılıklı denetim* nesnesi olmayan ve uzlaşma sonunda elde edilemeyecek bir tözdür (*checks and balances* liberal kuramı). Demokrasi, pek de öyle yönetenlerin şiddete başvurmadan, halkın çoğunluğunun oylarıyla siyaset sahnesinden alındığı, halkın gücünün egemen olduğu bir rejim değildir. Buna karşılık, egemen halk kitlesi demokrasiden vazgeçme kararı aldığında, egemenlik kuramına inananın eli kolu bağlı kalır, hiçbir şey yapamaz. Böylelikle, kurumsal biçimler sorunu ve demokrasi kararı son derece önemi kazanır (Popper çiftpartili yönetimden yana olduğunu, nisbi düzene karşı olduğunu belirtir).

Doğrulamayla çürütme arasındaki bakışımsızlık mantıksal bir olgudur: bir varsayımın doğruluğunu, bu varsayımın doğru (kabul edilen) sonuçlarının dizelgesinden (sonlu) kalkarak kanıtlamaya çalışmak doğru sonuca götürmez, ancak, bir yanlış önerme içerdiği durumda da, aynı varsayımı yanlış kabul etmek zorunluluğu söz konusudur. Yöntemsel kullanımı çok sıradan olsa da, *modus tollens* çok çarpıcı bir silahtır. İki kezde bir kez çürütülen bir varsayım aynı oranda doğru ve yanlış değildir: bu varsayım yanlıştır ve doğruyu kapsamak da yanlışın doğasındadır. Benzer bir duruma ahlak alanında da rastlanır: hiçbir doğru sonucun yanlış bir sonucun varlığını bir anlamda "telafi edemeyeceği" gibi, birinin refahı öbürünün mutsuzluğunu telafi edemez. Oysa, bizi ahlaksal olarak sevindiren (genellikle "başkası" değil) *başkasının acısıdır*. Düz anlamıyla bu ilke benimsenemez: telafilere olanak vermekle birlikte düzenleyici bir anlam içermekte: bireylerin "mutluluğunu sağlamak" yönetenlerin yetkisinde değildir, ancak *giderilebilir* acıları en aza indirgemek onlara düşer. Böyle bir yönelim ancak "öncelikli sorunların" ya da "adaletsizliklerin" evrimsel dizelgesinde görüş birliğine varılması koşuluyla yapıcı olabilir. Kaldı ki, söz konusu önceliklerin aşamalandırılması demokratik ortamlarda siyasal tartışma "andıç"ının önemli bir bölümünü oluşturur. Demokrasinin var olduğu toplumlarda "düşman"ın, kolaylıkla şeytanlaştırılabilen bir topluluk ya da birey figürüne indirgenemeyecek karmaşık bir olgu olduğu (işsizlik) bilinir. Eleştirel usçu, Mill'in tanımladığı biçimde, bir liberaldir ve liberalizmin pazar erdemlerini düşünmekle sınırlanmadığına, buna karşılık kurumlara eleştirel bir tutumla yaklaştığı oranda somutlaştığına inanır. Kurumlar bireysel enerjinin azalması için zorunlu düzeneklerdir, ancak kutsal ya da dokunulmaz özellikleri yoktur. Her siyasal öneri kesin kurumsal düzenek arayışına dayanmalıdır, bu düzenekler somut ve acil sorunlara kısmi çözüm getirebilecek nitelikte olmalıdır. Popper'in düşünsel köklerini Platonculukda aradığı totaliter ütopya tarihi planlama isteğini uyandırır. Ancak, bu ütopya öncülerin yanlışlardan birşeyler öğrenmelerini engelleyerek sonuçta "planlanmamış planlama" gibi bir çelişkiye yol açar. Bilgisizliğimizin Sokrates'çi değişmezinden yola çıkan "kesitli toplumsal teknoloji"yi *(piecemeal social engineering)* ütopyaya yeğlemek gerekir. Bu teknolojinin her siyasal müdahalenin *sürendurumdan* [statüko] daha kötü sonuçlara yol açacağı düşüncesini benimsemediğini de belirtmek gerekir. Eleştirel usçu Hayek'çi "yapıcılık" eleştirisinin doğruluğunu, usun toplumsal "düzenleme" biçimini belirleyebileceğini kabul eder. Bilginin, toplumsal ve tarihsel süreçlere egemen olmanın sınırlarını vurgulayarak, bir anlamda Heidegger'ci öznellik metafiziğini göz ardı eder. Bununla birlikte, eleştirel usçu us konusunda çok umutsuz değildir: sınırlarımıza ilişkin bu bilgimizi geniş bilgi dağarcığımıza katabiliriz, toplum bilimlerini de "toplumsal gereci dönüştürüm girişimlerimize direnç kuramları" olarak kullanabiliriz. Aynı biçimde, toplum bilimlerini "istenmeyen sonuçları" önceden sezme girişimleri olarak değerlendirebiliriz. (Böyle bir yaklaşım, varsayımları olumsuz ya da "teknolojik" biçimlendirmenin yararını belirler. Söz konusu biçimlendirme var-

sayımları olanaksızlık ilkeleri, eylemi yönlendiren zorunlulukların anlatımı olarak belirir; böyle bir anlatımın olası güçlüğü söz konusu toplumbilimsel kuramın çürütülmezliğini gösterir.) Demek ki, reformcu siyaset ilkeleri önererek, yapıcılık ve edilgencilik çatışkısından sıyrılmak gerekli: XX. yüzyılın özgün siyaset felsefecilerinden pek azı hem liberalizmin hem de sosyal demokratlığın egemen olduğu çağcıl demokratik devletlerin gerçekliğiyle örtüşen bir yaklaşım önerme becerisini (ya da iyi niyetliliğini) gösterebilmiştir. Aron ve Rawls gibi Popper de bu iyi niyetlilerden biridir. (Liberal demokrasiyi benimseyenler bile daha uç düşünürlerle ilgilenir.) Popper'ci liberalizm yasalara bağlı olmayan gücün ayrıcalıklarının ötesine geçeceği düşüncesine dayanır. Yine bu anlayışa göre devletin gücüne sınır koymak gerekir. Ancak bu da, ne denli denetlenirse denetlensin, hükümetin kendisini "gece nöbetçisi" gibi görmesine yol açmaz. Onun görevi bir lyilik anlayışını zorla benimsetmek değildir, ancak bireyleri her şeyden, pazar özgürlüğünün kötü sonuçlarından bile "korumayı" üstlenebilir. Hayek gibi radikal bir liberal bu tutumdan yana değildir. Popper düşüncesinin çok yönlülüğü B. Magee gibi kimi "eleştirel usçuların" sosyal demokrat geleneğe bağlandıklarını, Bartley gibi birkaç düşünürün de Popper ve Hayek'in düşünceleri arasında bir ayrım yapmadıklarını ortaya koyar.

Popper iki tür tarihselcilik belirler. Birincisi tarihsel göreceliğe, diğeriyse tarih felsefelerine yöneliktir. *Açık Toplum* başlıklı yapıtın yazarı Marx'a hayran olmakla birlikte onun tarihselciliğini benimsemez. Popper'e göre tarihin global anlamı peşinde koşmamak gerekir. Tarihin *bir* anlamı yoktur ama kaos da değildir. Kurnazlığın ve usun bir kenarda bırakılması olayların düşünsellikle değerlendirilmemesi anlamına gelmez. Gerçeklikte şu ya da bu oranda güçlü "eğilimler" bulgulayabiliriz. Tarih usçul değildir ama onu usçullaştırmaya çalışabiliriz. İnsanın yaratımlarının ürünü olan kültür dünyası onların niyetlerini aşar, bu nedenle de yabancı tanınmaz gibi görünür, ancak insanlığın kendini anlayabilmesi kültür dünyasıyla olanaklıdır.

▶ ADORNO M. & POPPER K., *De Vienne à Francfort, La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1979. - ALBERT H., *La Sociologie critique en question*, Paris, PUF, 1987.; "Rationalité scientifique et contrôle politique", *Cahiers STS*, n 8, 1985, ss. 74-95. - BARTLEY W., *The Retreat to Commitment*, Şikago, Open Court, 1984. - BAUDOIN J., *Karl Popper*, Paris, Vrin, 1978.- BOYER A., "La tyrannie de la certitude" *Esprit*, mayıs 1981, ss. 69-98; "Libéralisme, démocratie et rationnalité, *L'Age de la science*, n 1, 1988, ss. 105-131. - BOYER A. & SICARD F., "Popper et Hayek: réforme ou révolution (libérale)?", *Analyses de la SEDEIS*, şubat 1982. - MAGEE B., *Popper*, Londra, Fontana, 1973. - POPPER K.; *The Open Society and its Enemies*, Londra, RKP 1945; *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956 (yeni basım, Paris, Pocket, 1988); *Conjectures et Réfutations*, Paris, Payot, 1985; *La Quête inachevée*, Paris, Calmann-Lévy, 1981; *Le réalisme et la science*, Paris, Hermann, 1990. - WATKINS J., "Epistemology and politics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1957.

Alain BOYER
Çev. Emel Ergun

⇨ *Ampirizm; Doğa; İletişim ve İntersübjektivite; Toplumsal Seçim; Us.*

EPİKUROSÇULUK

Epikurosçuluk bir *Siyaset Felsefesi Tarihi*'nde yer alabilir mi? Şüphelidir bu çünkü ünlü "gizli yaşam" sloganı Epikuros'un (341-271) İ.Ö. 306'da ünlü Bahçede kurduğu Atina okulunda öğretilen açıkça "apolitik" olan felsefeyi özetler. Epikurosçuluk Atina demokrasisi geleneklerine özellikle de Platon'un filozof-kral hayaline karşı, yandaşlarına sitenin siyasal yaşamına katılmamayı, güç, etki ve şöhret peşinde koşmamayı tavsiye eder; tersine kamusal işlere hiç karışmamalarını ister yandaşlarının. İskender'in ölümünden sonraki dönemde Yunan sitelerinin durumunun bir sonucu gibi görülen Epikurosçuluğun, çağdaşı bazı yeni felsefi eğilimlerle paylaştığı bu vazgeçme felsefesi sürekli yeni yorumlar kazanmaktadır. Siyasal yaşamın geleneksel çerçevesi, ölçülerini ve özelliklerini değiştirmektedir o dönemde; siteler gerileme dönemine girer; Atina Perikles'in ya da Platon'un Atina'sı değildir artık. Kendi ölçütlerinden yoksun kalan yurttaş kendi mutluluğunu sitenin mutluluğuna göre ayarlamaktan vazgeçmiştir; yurttaş artık siyasal yaşamın sürprizlerinin ve tarihin

rastlantılarının uzağındaki öğretilere ilgi duymaktadır.

Ama yeni Helenistik dünyanın "herkes başının çaresine baksın" ya da "herkes kendisi için" gibi sloganlarla ilgisi yoktur. Her halükârda Epikurosçularda yurttaşlar topluluğunun yerini dostlar topluluğu almıştır; dayanışma içe kapalıdır ama daha incelmiş, daha derinleşmiştir ve küçük bir tarikatın boyutlarıyla kısıtlıdır. Bu tarikat üyeleriyle birlikte yaşamayı seçmiştir; hep birlikte ortak efendiye karşı kişisel hayranlık duyulur, beyinler ve yürekler kurtarıcı öğretilere katılır; hep birlikte, yardımlaşarak ve birbirlerine kardeşçe uyarılarda bulunarak bilgelik, mutluluk, her türlü sıkıntıdan kurtulma yolları aranır. Bu karşı-toplum bir karşı-modele dayanmaz; sözgelimi Epikuros, Bahçesine, kadınları ve köleleri kabul ederek toplumsal önyargıları bilinçli olarak sarsar ve getirdiği "zevk" ahlakı karşıtlarına basit şakalar yapma fırsatı verir; ama Epikuros kadınların ve kölelerin siyasal hakları için mücadele etmez; tersine onların bu haklardan yararlanmaları için çalışır ve onlara kapılarını açarak felsefenin bu tür şeylerle hiç ilgilenmediğini göstermek ister. Epikurosçu siyaset dünyasından çekilerek kendisini olumsuz yönde etkileyen saçma ve kanlı kargaşayı dışarıdan seyredebilir: nefretler, savaşlar, hiç bitmeyen, her zaman azgın, her zaman düş kırıcı iktidar mücadeleleri. Fildişi kulesinde Roma dünyasının büyük öğreti sözcüsü Lucretius'un ünlü *suave mari magno*'sunu söyleyebilir: "Engin denizde, rüzgârlar yelkenleri şişirirken, kara parçası üstünde başkalarının büyük acılarını paylaşmak hoş gelir: bunun nedeni bizim, insanın acılarından keyif duymamız değil, hangi felaketlerden kurtulmuş olduğumuzu anlamamızdır" (*De natura rerum [DNR]*, II 1-4).

Hiçbir siyasal rejime iltifat etmeyen bu kamu işlerinden vazgeçme anlayışı tartışılmaz biçimde Epikurosçuluğun kurucu elemanları arasında yer alır; bunu kanıtlayan çok sayıda metin vardır. Temel olarak rahatlatıcı ve kurtarıcı olmak isteyen bir öğretide eğretilemeler son derece anlamlı ve çekicidir: siyaset bir "hapishane"dir; "kitleleri de hükümdarları da köleliğe" zorlar (*Sentences vaticanes* 58 ve 67, Fr. çev.); siyaset insanın mutlu olmak için asla ihtiyaç duymadığı "rekabetçi" etkinliklerinin başında yer alır (*Maxime capitale* 21, Fr. çev.). Ama Epikurosçuluğu dünyadan vazgeçenlerin partisi hatta rasgele yaşayanların partisi gibi görmek işi aceleye getirmek olur. Bu basite indirgeyici imajın düzeltilmesi gerekir ve bazı noktalarda kesinlikle yapılabilir bu.

Bir döküm çıkarmak bize her şeyden önce birçok Epikurosçunun (sadece her zaman çok etkin olan Romalıların değil Yunanlıların da) aynı zamanda siyaset adamları olduklarını da öğrenme olanağı verir; hatta bunların bazıları hizmetleri dolayısıyla siteleri tarafından onurlandırılmışlardır. Pierre Hadot'nun belirttiği gibi (*Dictionnaire des philosophes antiques*, c. I, Paris, CNRS, 1989, 15, önsöz, Goulet Yay.) adı A ile başlayan dört ya da beş antik filozof vardır. Epikuros'un Lampsakos'ta Bahçesini kurmadan önce dostluğunu kazandığı insanlar arasında varlıklı ve etkin bir şahsiyet de vardı: siyasal ve parasal desteği Bahçe için büyük olasılıkla çok yararlı olan Idomeneus. Epikuros heyecan verici son mektubunu ona yazmıştır; ve gene kendisine yazdığı başka bir mektupta, bu olasılıktan mahrum olmadan önce kamu görevlerini bırakmasını tavsiye eder-bundan anlaşılıyor ki imkân olduğu müddetçe bu görevleri sürdürmeyi onaylıyor gözüküyordu.

Sadece insanlara özgü ayrıcalıklar söz konusu değildir bu bağlamda; kuramsal olarak meşrulaştırılmıştır bunlar. Epikuros siyasal etkinliği mutlak ya da koşulsuz bir kötülük gibi görmez; çok sık tanık olunan sonuçlarıyla mutluluğa zarar verdiğini düşünür siyasal etkinliğin; dolayısıyla bu sonuçlardan kaçılabildiğinde ya da vazgeçmenin sonuçları daha kötü olduğunda zararlı olmayabilir artık. Özel durumlar etkili olabilir: Seneca'nın dediği gibi (*De Otio* III 2) Stoacılar bilge kişiye "bir manileri olmadığı takdirde kamu işlerine katılmalarını" tavsiye ederken Epikuros "böyle bir zorunluk olmadığı takdirde bu dünyaya hiç yaklaşmamayı" tavsiye eder. Bireysel koşullar da dikkate alınmalıdır bu bağlamda: Plutarkhos'a göre (*De Tranquillitate animi*, 465 *f*), "Epikuros şöyle düşünür: şan, şöhret düşkünleri boş durmamalıdır, siyasal yaşama katılarak ve ortak çıkarlardan yararlanarak kendi karakterlerine göre hareket etmelidirler; çünkü eylemsizlik, arzularına kavuşamadıkları takdirde onları doğal olarak daha sıkıntılı ve daha mutsuz eder."

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Epikurosçu dostluk küçük Atina okulu çevresi içinde

kapalı kalmış değildir. Epikuros kendi vatanında etkinlik göstermeden önce sayısız dost (aynı zamanda da düşman) edinmişti. Bunlar git gide çoğalan ve dağılan küçük Epikuros "kolonileri" merkezlerinde kalmışlardır ve hoca ve ardılları da kendileriyle sıkı ilişkiler (izleri mektuplaşmalar ve ziyaretlerle kalmıştır) içinde olmuşlardır. Bir Ortodoksluk içinde donup kaldığı söylenen bu okulun hareketsizliği kimi zaman abartılmışsa da Epikurosçuluğun zamana ve mekâna enerjik biçimde yayıldığı kuşku götürmez bir gerçektir; ayrıca bu öğretinin yandaşları büyük bir sadakat içinde olmuşlar, okul içinde bireysel ayrılıklar çok az görülmüş ve öğretisel bağlamda bir ayrılıkçılık da çok az olmuştur. IS 200'e doğru Anadolu'nun küçük bir kentinde coşkulu bir Epikurosçu yaşamıştır: Oinoanda'lı Diogenes: Diogenes hemşehrileri ve oradan geçen yolcular için kendi çabasıyla duvar yazıları (hayali olmayan tek "felsefe taşı") yazmıştır: bu yazılar Epikuros'un metinlerinden ve öğretilerinin özetlerinden oluşur.

Bu yoğun çaba da teorik temellerini öğretide bulur. Dostlar topluluğu sadece site dışında bir inzivaya çekilme eylemi değildir; aynı zamanda sitenin ötesinde, dünya ölçeğinde keyifli bir yayılma etkinliğinin de temelini oluşturur. Epikuros'un, genellikle basit ve edebi süs arayışından uzak üslubu özellikle liriktir ve "yaşanan dünya (*oikoumene*) çevresindeki etkinliğine yönelik, hepimizi kahramanlar gibi gören ve içimizdeki güzelliği uyandırmak isteyen" dostluğu hatırlatmak amacına yöneliktir (*Sentence vaticane* 52). Epikuros çevresi, en azından ilke olarak kapalı bir çevre değildir; mekanizması "sekter" değildir, okula dahil olmayanların dışlanması yoluyla okula dahil olanların birliğini güçlendirir. Herculanum'da bulunan Epikuros papirüslerinden birinin söylediği gibi "ailenin tüm bireyleri ve de Epikuros ve dostlarına karşı iyi niyetli olmaları koşuluyla aile dışındaki herkes" davetlidir Epikuros felsefe şenliklerine.

Ama dünya henüz büyük bir Bahçe değildir- eksikleri vardır daha. Epikuros'ta insanseverci coşku içinde olmayan bir siyaset düşüncesi vardır; Bahçe bilgesi mevcut topluma, yasalara, hukuka soğuk, uyanık, düş kurmadan ve iddiasız bir tavırla (Aron'vari bir tavır denebilir belki) bakar ve siyasal kurumlarla ilişkisi de kendi açısından çok özeldir. Siteyi düzeltmeyi düşünmez Epikurosçu: ne iktidarları etkilemeye çalışır ne de yasa sistemini değiştirmek ister; bu bağlamda bir devrim peşinde de değildir: Sartre'ın Epikuros örneğiyle materyalizm ve devrimin benzer yanları olduğunu gösterme girişimi inandırıcı değildir. Bahçe filozofu klasik farklı anayasa rejimleri ve karşılaştırmalı değerleri (okulun tercihleri yönetenlerin yönetilenlerden en az etkin katılım talep ettikleri monarşiden yana gözükse de) sorunuyla da ilgilenmemiştir. Epikuros daha çok doğayı, siyasal ve hukuksal kurumların temelini, işlev ve işleyişini anlamaya (aynı zamanda bunlarla ilgilenmeyen filozoflar açısından) çalışır. Hatta Stobaios'a mal edilen bir belgeye (*Florilège*, 43, 139) inanılacak olursa "yasalar bilgelere göre düzenlenmiştir ve bu bağlamda amaç bilgelerin adaletsizlik yapmaları değil kesinlikle hiç adaletsizliğe uğramamalarıdır." Bilge kişi, sıradan insanlardan farklı olarak, başkalarına haksızlık yapmamak için yasa aygıtına ihtiyaç duymaz; ama toplumsal anlaşmaya imza atmıştır çünkü mutluluğu için gerekli fiziksel ve manevi "güvenlik"ten (*asphaleia*) yararlanabilmek-ve de felsefe yapma özgürlüğünden rahatça yararlanabilmek- için gerçek ya da potansiyel saldırıların dışında kalma ihtiyacı içindedir. Dolayısıyla Epikurosçu ne manastıra kapanmış bir papaz ne de ötekiler gibi bir yurttaştır: siyasete doğru ve uygun mesafeden, ne çok uzaktan ne çok yakından bakışını (objesine yabancı olmayan, objesi tarafından yutulmayan) destekleyen tavır.

Burada, çoğu zaman marjinal görülen, hatta çok az ilginç bulunan Epikurosçu politik-apolitik düşüncenin felsefesinin öteki yanlarına nasıl bağlandığını anlatacak kadar uzun yerimiz yok. Bu felsefe siyasette ve bilgi teorisinde duyumcudur, adalet, doğruluk kavramını Platon gibi "kendinde adalet"in kavranabilir biçiminin değerlendirmesine değil ortak yaşam deneyimine ve optimal koşulları göz önüne alındığında buradan kaynaklanan kurallara dayandırır. Siyasette ve ontolojide materyalisttir. Bu felsefeye göre insan topluluğunun temel işlevleri yüksek bir "iyi yaşam", kültürel gelişme ve ahlak eğitimi düzeyinden çok "yaşama", "hayatta kalma", cinayete, saldırıya, hırsızlığa karşı korunmadan oluşan "niteliksiz" bir düzeyde yer almışlardır. Siyasette ve fizikte atomcudur, sitenin ve daha genel olarak da hukukun bağlarını özerk birey-

leri bağlayan sözleşmelerde ya da uzlaşmalarda bulur: site atomlardan, bireylerden oluşan bir topluluktur, birleşik bütünceler bireylerden, atomlardan oluşan topluluklardır. Epikuros nihayet siyaset ve ahlakta hazcıdır (kendine özgü son derece çileci bir tavırla), site kuramında acının, korkunun ve umudun dikenlerini batırır; insanlar birleşirler çünkü zararlara uğramanın acısını, hiçbir sözleşmeyle bağlı olmadıkları insanlar tarafından zarara uğratılma korkusunu, kendileri başkaları için doğru bulmadıkça, bir daha zarara uğramayacakları umudunu tatmışlardır; topluluk halinde sürdürürler yaşamlarını çünkü güvenliğin zevkini tatmışlardır, güvenlikten yararlanma tatminini bilirler ve bu güvenliğin süreceğine inanırlar.

Belli bir Grek antropolojisi geleneğinde siyasal toplum, hukuk ve yasalar teorisi sunuşu çoğu zaman bir tarih, bir "mit" biçimi alıyordu ve bu biçim kargaşa ve şiddetin egemen olduğu, insanlık-altı, yabanıl bir "doğal durum"dan hareketle insanların nasıl toplum yaşamını, insani uygarlığı ve başlıca kurumlarını, maddi teknikleri, hukuksal ve siyasal düzeni yarattıklarını gösteriyordu. "Çiğ"den hareket eden ve "pişmiş"e kadar giden bu tür bir öykü seçimi antinatüralist bir siyasal toplum anlayışıyla atbaşı gidiyordu: gerçek ya da düşsel "ilkel" insanların, amacın gereklilikleri için hiçbir doğal toplumsallık göstermemelerini gerekli kılar: insan doğal olarak siyasal bir hayvan değildir. Bu anlayış ve bu takdim biçimi özellikle Epikuros'u birçok açıdan etkilemiş olan birçok düşünürde (Glaukon'un Platon'un *Devlet*'inde andığı Demokritos, Protagoras vb.) görülmüştü.

Bu türden çok sayıda genel mit birçok Epikurosçu düşünürde, özellikle de Hermarkhos'ta (geniş bir özeti Porphyrios tarafından muhafaza edilen bir toplumsal yaşam "soyağacı" yazarı Epikuros'un ardılı) ve Lucretius'ta görülür; ayrıca bu öykülerin aktardığı öğretilerin, Epikuros'un fikirleriyle en ince ayrıntılarına kadar uyumlu olduklarını söylemek pek mümkün değildir. Epikuros, yapıtlarının büyük bölümü kayıp olmasına rağmen, değerlendirilebildiği kadarıyla, özellikle hukuksal ve siyasal kurumlar konusunda bu tür bir sunuş kullanmamıştır. Düşselikten çok genel özellikler taşıyan, resimsel olmaktan çok şiirsel olan pedagojisi ezberde kalan özetler, kısa ve basit formüller içeriyordu. "Kırk önemli özdeyiş" derlemesi bir tür kutsal kitap gibi günümüze kadar ulaşmıştır. Bu derlemenin bizzat Epikuros tarafından derlendiği ve düzenlendiği kuşkuludur ama her halükârda insanlığın ulaştırdığı bir nimettir bu ve böyle bir yapıttan yararlanmamak akıllıca bir iş olmaz.

Gerçekten de bu derlemede yer alan bir dizi "özdeyiş" (31-38) Epikurosçu doğruluk, adalet, yasa, siyasal düzen kuramlarının özünü aktarırlar bize. Ayrıca şunu da önemle belirtmek gerekir ki bu özdeyişler Epikurosçu adalet teorisinin psikolojik ve ahlaksal yanlarına son derece marjinal biçimde değinirler: erdem olarak adalet, sıkıntıdan uzak "keyifli" bir yaşamın, dolayısıyla mutlu bir yaşamın ayrılmaz bir parçası gibi kabul edilir; bireyin içsel yaşamı olarak adalet teorisiyle farklı özelliklerin (eylem, yasa, kurum) nesnel nitelemesi doğruluk (ya da "hukuk") teorisi arasında burada sadece işaret edilebilecek eklemleme sorunları vardır. Bu ihtiyat kaydıyla 31-38 arası özdeyişlerin bu metin için kaleme alınmış oldukları söylenebilir neredeyse. Okuyucunun bunların getirdikleri ve uzmanların sürekli tartıştıkları metin sorunlarını ve yorumlarını kendilerine göre yorumlayabilmeleri amacıyla Yunanca vermek isterdik bunları. Bu mümkün olmayınca, bu sorunları nasıl ve niçin çözdükleri bilinmeyen yeni bir çeviriyi fazla hayale kapılmadan sunuyoruz:

(31) "Doğru olan (*dikaion*) doğal olarak insanların birbirlerine zarar vermekten kaçınmaları için zarar görmemeleri amacıyla yararlı olanın (*sumpheron*) tanınmasının işaretidir."

(32) "Zarar vermemek ve zarara uğramamak için sözleşme yapamayan canlı varlıklar bağlamında adil ya da adil olmayan yoktur; zarar vermemek ve zarara uğramamak amacıyla sözleşme yapamamış olan ya da yapmak istememiş halklar için de aynı şey söz konusudur."

(33) "Adalet (*dikaiosune*) ilke olarak kendiliğinden bir şey değildir; sadece hacmi ve yeri ne olursa olsun topluluk içinde var olabilir, zarar vermemek ya da zarara uğramamak amacıyla yapılmış herhangi bir sözleşmedir."

(34) "Adaletsizlik kendi başına kötü bir şey değildir: kötülüğü, bu türden eylemleri bastırmak amacıyla kurulmuş kurumlardan kaçamamak riskinin getirdiği korkuda yatar."

(35) "İnsanların zarar vermemek ve zarara uğramamak amacıyla yaptıkları karşılıklı söz-

leşme süreci içinde, insanların yapmama konusunda uzlaştıkları eylemlerden birini gizlice yapan birinin, daha önce defalarca kurtulabilmiş olmasına rağmen, bu eylemi nedeniyle cezadan kurtulmasının bir garantisi yoktur; çünkü son ana kadar bir kez daha kurtulup kurtulamayacağını bilemez."

(36) "Genel anlamda doğru herkes için aynıdır çünkü toplum içindeki insanların karşılıklı yararlarından biridir; ama ülke ve öteki belirleyici etkenlerin getirdiği özel anlamda aynı şeyin herkes için doğru olduğu sonucu çıkmaz bundan."

(37) "Doğruluğu meşru olarak kabul edilen şeyler arasında, toplumdaki gündelik uygulamalar içinde yararlı kabul edilen doğru olanın işaretini taşır (herkes için aynı şey olsun olmasın). Ama bir kimse sonuçları toplumun yararına olmayan bir yasa yaparsa bu düzenleme doğru olamaz. Ve doğruya denk düşen yararlı, ortak anlayışla (*prolepsis*) bir süre uyumlu kalarak doğruyu değiştirirse, bu süre içinde yararlı olanın en azından boş laflara kanmayanlar ve olayları olduğu gibi görenler açısından kesinlikle daha az doğru olduğunu söylemek mümkün değildir."

(38) "Yeni koşulların devreye girmedikleri yerde, olgular içinde, ortak doğru kavramıyla uyum içinde olmayan, meşru olarak doğru kabul edilen şeyler ortaya çıkmıştır, bunların doğru olmadıklarını söylemek gerekir; ama koşulların değiştiği bir yerde doğru kabul edilen aynı şeyler artık yararlı değildirler, bu durumda bunların topluma yararlı oldukları sürece doğru olduklarını söylemek gerekir; daha sonra artık yararlı olmadıklarında doğrulukları da kalmamıştır."

Hiç yorum istemeyen ya da çok uzun yorumlar gerektiren bu metnin en önemli özelliğinin (ve özetlediği teorinin başlıca zorluğunun) *doğa* ve *sözleşme*, *doğru* ve *yararlı*, *ortak* ve *özel* kavramlarını açıklama konusundaki karmaşık biçiminde yattığı söylenebilir ve bu metin hem meşru yasa otoritesi, hem pratik etkinliği, mekân ve zaman içindeki değişiklikleri, sürekli nesnelliği, en azından belli bir soyutlama düzeyinde "ortak doğru kavramı"nı dikkate alır.

Epikuros burada "doğal doğrululuk" (31) biçiminde çevrilen bir ifade kullansa da onu çoğu zaman söylendiği gibi, bir doğal hukuk kuramcısı gibi görmek pek doğru değildir. Ailevi içgüdülerin varlığını kabul etse de, burada özellikle siyasal, doğal bir toplumsallık tohumu görmez. Gerçekten de eski *physis* ya da Sofistler döneminden beri sayısız felsefi ve antropolojik sorunları yönlendirmiş olan *nomos* antitezi içine kapanmaz: aralarında site, toplumsal ilişkiler, adil ve adil olmayan kavramlarının da bulunduğu birçok konuda, bunların varlıkları ve özleri içinde, "doğal olarak" insanların istedikleri ya da istemedikleri, bildikleri ya da bilmedikleri şey olup olmadıklarının veya "kültürel olarak" uygarlık alanında ortaya çıkmış yapay çiçekler, insanların kendi aralarındaki anlaşmadan doğan ve bu anlaşmanın sürdürülmesine bağlı kurumlar olup olmadığının öğrenilmesi büyük bir tutku olmuştur hep. Epikuros bu antitezi aşar. Doğrunun, kendisi de doğal bir oluşumun ürünü olan "ortak bir anlayış"ın ele geçirmiş olduğu bir "doğa"sı vardır kesinlikle. Bu doğa gerçekten doğru olan ve olmayan (ya da artık doğru olmayan) arasındaki ayrımın ölçütü işlevi görebilme konusunda yeteri kadar nesneldir. Ama bu doğa kesinlikle, doğrunun "yararlı olan"ı hedefleyen bir "sözleşme" yle belirlenmesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla sözleşmelerden eski ve önemli bir "doğal hukuk" u ve bu sözleşmelerden doğan bir "pozitif hukuk" u karşıtlaştırmak gibi bir şey söz konusu değildir.

Toplumsal sözleşmeler tarihsel ya da mitsel bir geçmiş içinde yer alan "toplumsal anlaşmalar" değildir. Bunlar daha çok, Epikuros'un icat etmediği bir modele göre, tarafların çıkarları doğrultusunda sürekli yenilenen karşılıklı uzlaşmalardır. İnsanlar öldürmekten (kendilerinin de ölmesi tehlikesi içinde), başkalarına zarar vermekten (başkalarının da kendilerine zarar vermesi tehlikesi içinde) çok aralarındaki gerçek ya da potansiyel düşmanlıkları askıya almanın yararlarına olduğunu düşünürler. Bu saldırmazlık paktı sadece bu paktı imzalayanları yani belirli bir topluluğun üyelerini bağlar. Bu tür anlaşmaların imzalanmadığı yabancılar ya da hayvanlarla hukuksal ya da ahlaksal ilişkiler yoktur (32). Olay tamamen açık değilse de sözleşmenin, kimilerinin, insanların kendilerine verilebilecek zararları anladıklarında, bunu "bastırabilmek amacıyla yapıldığı" ve (bu anlaşmanın olabildiğince uzun süre geçerli olduğu) [34] söylenebilir; yani Max Weber'in deyişiyle

"meşru şiddet tekeli" olan bir devlet, polis ve adalet örgütünün var olmasından sonra yapılmıştır bu sözleşme.

Büyük olasılıkla suçlunun psikolojisini anlayabilmek için bir arasöz niteliğinde olan 34. ve 35. Özdeyişler aslında öğretinin önemli bir bölümüne denk düşerler. Karşılıklı sözleşme teorileri bağlamında en büyük güçlüklerden biri bunların bir etkisizlik gölgesi taşımasıdır. Sadece kendi çıkarım için saldırganlıktan vazgeçmişsem yeniden çıkar gördüğümde saldırgan olmamı kim engelleyebilir? Eğer "adaletsizlik kendi içinde kötü bir şey değilse", sadece sonuçları açısından kötüyse ve ben sonuçlarından kaçabiliyorsam niçin vazgeçeyim kötülükten? Epikuros'a göre ruh ölümlüdür, Tanrılar insanların işlerine karışmaz, cehennem cezası diye bir şey yoktur; böylelikle yasalara itaati güçlendiren sıradan araçların çoğunu reddetmiştir. Ama yarınla ilgili belirsizlik yeterlidir: cehennem daha sonra gelecek bir şey değildir, suçlunun huzursuz ruhunda bulunmaktadır zaten. Bu psikolojik tez, pozitif yasalar yararına, ilahi ya da doğal yasaların bunlara karşı üstünlüğünü (genel kabul gören düşünce) yeniden ele geçirme olanağı verir; bu psikolojik teze göre bu yasalara tecavüz, bir doğal gereklilik sonucu olarak özel ve kaçınılmaz yaptırımını da barındırır kendi içinde.

Epikuros teorisi aynı zamanda görünüşte rölativist ya da şüpheci sonuçlarıyla kendisine saldıracak olan eleştirel düşüncelere karşı da kendini savunmaya çalışır. Septiklerin geleneksel düşüncelerinden (yasaların değişkenliği ve değişmesi, gelenekler ve ahlaksal inançlar) hiçbir şeyi reddetmez. Bunlar ülkeden ülkeye ve zamandan zamana değişiklikler gösterir. Ama bu sözleşmelerin keyfi olduğu ve doğru olanın meşru olandan başka bir şey olmadığı anlamına gelmez. Gördüğümüz gibi, halklara ve dönemlere göre farklılık gösteren pozitif yasalarla evrensel ve sürekli olabilecek "doğal yasalar"ı birleştirmek (karşıtlaştırmak da değil) söz konusu değildir kesinlikle. Özel normların farklılığından, ortak olabilecek minimal unsurlar çıkarmak da söz konusu değildir hiç kuşkusuz. İçeriklerinin çeşitliliği ne olursa olsun sözleşmelerin keyfiliğini engelleyen, bu içeriğin her yerde ve her zaman, varlığının somut koşulları içinde, düşünülen topluluğun ortak yararı biçimi tarafından belirlenmesidir. 36. Özdeyiş bu anlamda "doğru herkes için aynıdır" ve "aynı şeyin herkes için mutlaka doğru olması gerekmez" gibi yargıları dile getirebilir (ama aynı ilişki içinde değil). Hukuk teorisi ve dillerin kökeni teorisi bağlamında (*Herodotos'a Mektup* 75-76) iki durum bütünüyle denk olmasa da Epikuros eski doğal ve evrensel denkleminden kopmuştur. Hukuksal ve siyasal kurallar ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar, etkin oldukları toplumun ortak çıkarını gerçekten sağladıklarında (yani uygulamada fark edilebilir bu) doğrudurlar. Dolayısıyla doğuştan bir fikir olmayan, birinci derecede evrensel bir norm olmayan ama normların normu olan"ortak doğru kavramı"na uygundurlar. Ortak yaşam deneyiminden doğmuş olan bu kavram gelecek deneyimleri (teknik bağlamda "önleme" ya da ön-kavram) önceleme ve gerçekleştiklerinde de onları yorumlama ve yargılama olanağı verir (özdeyiş 37 ve 38).

Epikurosçu siyaset felsefesi eski dönemde de modern dönemde de olumsuz yankılar yapmıştır: iyi niyetli insanlar adaletsizliğin kendi içinde kötü olmadığını söylemeyi ve toplumsal bağı, sadece insanlar tarafından yapılmış olduğundan kuramsal olarak gene insanlar tarafından bozulabilecek toplumsal bağa dayandırmayı tehlikeli buluyorlardı. Bu teoriler bazen, ahlaksız yargısı yemiş bir zevk etiği tarafından zarara uğratılmışlardır. Bu alanda görüşleri hiç kuşkusuz kendilerininkine çok yakın olan Eskilerin kurumsal teorilerini çok yakından irdelemek için Hobbes ve Spinoza gibi bazı çok önemli "yıkıcı düşüncelere sahip" kimselerin itibarlarının iade edilmesi gerekmiştir.

● ÉPICURE, *Opere*, ed. G. Arrighetti, Turin, Einaudi, 1973; *Lettres et Maximes*, metin ve çev. M. Conche, Paris, PUF, 1987. - LUCRÈCE, *De la Nature (De natura rerum)*, metin ve çev. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, yeni baskı, 1966. - HERMARQUE, *in* Porphyre, *De l'abstinence*, Livre I, metin ve çev. J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

► BOLLACK J., *La Pensée du plaisir: Épicure, textes moraux, commentaires*, Paris, Minuit, 1975. - BOYANCÉ P., "Épicure et M. Sartre", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 143, 1953, 426-431. - DEWITT N. W., *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1954. - GOLDSCHMIDT V., *La Doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977. - MITSIS Ph., *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of In-*

vulnerability, Ithaca/Londra, Cornell Univ. Press, 1988. - MÜLLER R., *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlin, Akademie-Verlag, 1972. - RODIS-LEWIS G., *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975. - SALEM J., *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989. - SARTRE J.-P., "Matérialisme et révolution", *Situations III* içinde, Paris, Gallimard, 1949.

Jacques BRUNSCHWIG
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Doğa ve Tarih; İhtiyat; Özdekçilik; Sofistler; Teodise.*

ERDEM

Montesquieu daha sonra *Yazarın uyarısı*'nın gerecini oluşturacak olan *Kanunların Ruhu üstüne Aydınlatıcı Bilgiler*'inde cumhuriyetin temeli gibi gördüğü erdemin ne ahlaksal bir erdem, ne Hıristiyan erdemi olduğunu söylüyordu, bir siyasal erdemdi bu ona göre yani "vatan sevgisi yani adalet ve eşitlik sevgisiydi". Dolayısıyla düşmanlarının tersine cumhuriyetin iyi insanının "Hıristiyan iyiliği insanı değil siyasal iyi insan olduğunu" yani ülkesinin yasalarına olan sevgisiyle davrandığından siyasal erdem sahibi biri olduğunu belirtiyordu. Aynı şekilde oldukça yakın bir anlamda, Aristoteles iyi insan erdemiyle yurttaş erdemini ayırıyordu (*Politika*, III, 1-4): "mutlak" erdem ve "bir kurumla ilişkili olarak erdem". Oysa burada kesinlikle böyle bir *Uyarı* ya da ayrıma dayanarak işe başlamak gerekir kesinlikle ve nedeni de Erdem sözcüğünün çokanlamlılığı ve öte yandan da uygulama alanlarının çeşitliliğidir; bu sorunun önemli noktalarından biri etik ya da ahlaksal alanla siyasal alanın eklemlenmesidir.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie'nin "Vertu" (Erdem) maddesine kısa bir bakış bu noktanın belirginleştirilmesine yardımcı olacaktır. Burada Lalande Montesquieu'nün siyasal erdemini sözcüğün "ahlaksal anlamı" denen alana yerleştirir ve "genel anlamından (günümüzde neredeyse hiç kullanılmayan)", "güç, iktidar (...) ürettiği sonuçların nedeni olarak düşünülen bir şeyin özelliği" anlamından ayrılır bu bağlamda sözcük (A anlamı). Dolayısıyla siyasal erdem bir tür "ahlaksal erdemlerin kararlı biçimde uygulanması konusunda sürekli bir konum olarak" düşünülmelidir; oysa bu erdem Montesquieu tarafından "çok zor bir iş olan kendinden vazgeçme olarak" (*Kanunların Ruhu*, IV, 5) nitelendirildiğinden, erdem (*virtus*) etimolojisi içinde yer alan cesaret kavramı sayesinde bireyin niteliklerine indirgenmiştir büyük olasılıkla. Böylelikle siyasal erdem ahlaksal erdem içindeki yerini alır (*Lalande*'ın B anlamı) oysa "sürekli iyilik yapma isteği durumu" olarak tanımlanan C anlamı içinde de yer alabilirdi pekâlâ; burada devletin ya da daha genel olarak sitenin iyiliğinin söz konusu olduğu belirtildiğine göre bu iyiliği yapma alışkanlığı. Voltaire, siyaset konusunda geleneksel ahlaksal ve bireysel önceliğini alt üst ederken yanılmamıştı. Şöyle demişti: "Erdem nedir? Başkasına iyilik yapmak", sonra şöyle der: "Ne yanı sadece başkalarına yararlı olan şeyler mi erdem kabul edilecektir? Toplum içinde yaşıyoruz, dolayısıyla bizim için gerçek anlamda iyi olan sadece toplum için iyi olandır" (*Felsefe Sözlüğü*, [Dictionnaire Philosophique] Vertu [Erdem] maddesi). Voltaire erdemi bu toplumsal hatta siyasal tanıma bağlarken, Aziz Ambrosius'dan bu yana "temel"-Platon'un da Devlet'te irdelediği ihtiyat (ya da bilgelik), cesaret, adalet ve ölçülülük (ya da ılımlılık)- olarak adlandırılan ve dinsel erdemlere de (inanç, umut ve merhamet) uygulanan erdemlere tanınan önceliği saf dışı ediyordu. Geleneksel düşünceye göre bu ahlaksal erdemlerin tümü gerçekten de bu özelliğiyle erdemi oluşturuyordu, oysa temel erdemler aynı zamanda ve özellikle siyasal alana uygulanıyordu. Montesquieu'ye dinsel ve monarşist çevrelerden gelen saldırılar buradan kaynaklanır ve dolayısıyla o da bu *Uyarı*'yı kaleme almıştır. Voltaire bu önceliği üstlenirken aslında Montesquieu'nün görüşünü radikalleştiriyordu çünkü Montesquieu'ye göre özel erdemler sürekli biçimde özel çıkardan çok genel çıkara uygun görülen tercihin, özellikle siyasal erdemi tanımlayan devamından başka bir şey değildi. Onun sadece büyük bir çaba gerektirdiğinden kesinlikle cesarete bağlı olmadığını açıklayan ama aynı zamanda devlette eğitimin (Aristoteles'in *Politika*'da belirttiği gibi eğitim gerçekten edinilen bir şeydir ve "ancak çok çor çabalarla edinilebilir") böyle bir yeri olmasını istemesini açıklayan durum budur.

Siyasal erdemin hatta dört temel erdem biçimi altında siyasal erdemlerin her zaman saygınlık görmemesi olgusuna inanmak için paradoksal bir biçimde o "ilahi Platon"a dönmek yeterlidir. Gerçekten de *Phaidon*'da (67c-69e-80e-82c) alışkanlık ve alıştırmaya dayanan bu erdemlerin pratiği felsefe ve kavrayıştan yoksundur, dolayısıyla "popüler"dir ve arılaşmış ve bedeninden kurtulmuş ruhun erdemi olan "gerçek erdem"e götüremez. Buna göre bilgeliğin gerçek dostları kabul edilen iyiler vardır ve bunlar sadece kendilerindeki ilahi güçle ve bu güç için yaşarlar, yaşamaya çalışırlar ve bir de kötüler vardır; daha az kötü olanlar özellikle bu erdemleri hayata geçirirler ve sonuç olarak en kötü ruhgöçünü yaşarlar çünkü arı, karınca ya da yabanarısı gibi "siyasal hayvanlar"da yeniden dünyaya gelirler. Bu açıdan bakıldığında siyasal erdemlere sahip olmak kesinlikle bir erdem kanıtı değildir. Böylece "Tanrı'ya benzeme" olarak Platoncu ünlü tanıma (*Théet., 17a-b*) dayanan Plotinos *Erdemler Kitabı*'nda (*Enneades, I, 2 [19]*) şu görüşü savunur: dört kuralcı erdemden oluşan siyasal erdem kesinlikle bedenin ya da ruhun tabi olduğu erdemdir ama kesinlikle tek geçerli erdemden, bilgenin Tanrı'ya benzeme çabasından oluşan erdemden aşağı bir erdemdir. Siyasal erdem de kesinlikle aşağı bir erdemdir çünkü bilgenin yüce erdemi onu "bedenden olabildiğince sıyrılarak, yaşamdan vazgeçmeye götürecektir ve bu da siyasal erdem açısından iyi bir insanın erdemidir". Platon ve Plotinos'un bunlardan çıkarabileceği Hıristiyancı yorum yarar çok açıktır ve Montesquieu'nün *Uyarısı* ya da Voltaire'in feryatları çok daha iyi anlaşılır.

"Virtus" ve virtù

Öncelikle Romalıların *virtus*'üne ve özellikle de Cicero'nun tanımladığı biçimine dönmek gerekliliğinin nedeni sadece etimoloji aşkı değildir-vertu (erdem) *virtus*'ten gelir ve bu sözcük *vir*'in (kadına karşı insan) özellikle cesarete (*fortitudo*) bağlı olan etkinlik ve kalitesini belirtir-Yunanca *arete*'nin bazı özelliklerini kapmış olan bu kavram aynı zamanda Makyavel'den Aydınlanma'ya modern düşünürlerin de mirasıdır. Kant da tanıklık eder buna çünkü cesareti (*fortitudo*) "güçlü ama adaletsiz bir rakibe karşı koyma amacıyla bilinçli bir karar alma ve güç gösterme" olarak tanımlarken, bu tanımdan, erdemi tanımlamak amacıyla yararlanır ve "ahlaksal amacımızın karşısına bir rakip çıktığında cesaret erdem olur (*virtus, fortitudo moralis*)" görüşünü savunur (*Erdem Öğretisi*, Giriş). Oysa erdemin amacı insanın kendisini mükemmelleştirmesi ve başkalarının mutluluğu olduğuna göre bu tanımları çok özel bir erdem portresi olan Cato'ya yaklaştırmak gerekir. Rastlantı kimi zaman çok olumlu sonuçlar doğurur çünkü Cicero'nun *De republica*'sından bize kalanlar, aralarında, iki Scipio'nun da bulunduğu bazı büyük adamların kısaca hatırlatılmasıyla, Yunanistan'ın yedi bilgesi gibi bir büyük bilgelik ve erdem modeli Cato'ya büyük bir övgüyle açılır ve kendisi neredeyse tanrılaştırılır öyle ki "insani erdemi tanrısallığa yeni sitelerin kurulmasından ya da kurulmuş sitelerin korunmasından daha fazla yaklaştıran bir şey yoktur" (*Rep.*, I, 7). Bu tanrısallık çağrısı tam olarak ne düşündürürse düşündürsün, bu hatırlatmanın anlamı çok açıktır: erdem tamamen bilgiye dayanır ve öncelikli alanı siyasal eylemdir. Bir başka deyişle "toplumsal ilişki bilgiye tercih edilmelidir" (*Off.*, I, 153). Bu şu anlama gelir: Cicero'nun Scipio'ya söylettiği gibi Roma bilgeliği Grek bilgeliğinden üstündür çünkü yönetim deneyimine dayandığından daha eksiksizdir (*Rep.*, I, 22). Yunanlılar "bilim modelleri"yse bizim Romalılarımız da "erdem modelleri"dir (*De or.*, III, 34). Rousseau "Sokrates'i Cato'yla karşıtlaştırma cesaretini göstererek" şunları yazdığında da farklı bir şey söylememiştir: "Sokrates'in erdemi en bilge insanın erdemidir; ama Sezar ve Pompeius arasında Cato ölüler arasındaki bir tanrıyı andırır" ve sonunda öğrencilerinden söz ederken de "Bizi birinin eğitmesi, ötekinin de yönlendirmesi gerekir: ve bu da sadece tercih meselesidir" (bkz. *Ekonomi Politik Üstüne Söylev*'in ikinci kuralı).

Öte yandan *Scipio'nun Düşü*'nde (*Rep.*, VI) Afrika'lı Spicio ikinci Afrika'lı Scipio Aemilianus'a hitap ederken bizi siyasal erdem uygulamaya teşvik eder çünkü ahret mutluluğuna ulaşmanın yolu insanın dünyada erdemli olmasıyla yani kendisini devlete adamasıyla mümkündür. Dolayısıyla burada siyasal erdemler ve arındırıcı erdemler (*grosso modo* stoacı eğitim erdemleri), arındırılmış erdemler (bilge Plotinos erdemleri) ve örnek erdemler (Tanrı'nın erdemleri) arasında hiyerarşi yoktur kesinlikle; söz konusu erdemler dört temel erdem içinde

yer alırlar ve Plotinos'tan sonra yeni Platon'cu Macrobius'un da *Scipio'nun Düşünün Yorumu*'nda (I, 8) savunduğu görüştür bu. Bu aslında Cicero'yu Yeni Platonculuğa doğru çekmek ve böylece ahret mutluluğuna da götürdüklerini iddia ederek siyasal erdemleri kurtarmaktır çünkü ona göre bunlar kesinlikle mutluluğa götürürlerse de bunun tek anlamı en büyük erdemler olmalarıdır ve siyasal yaşamdan hatta yaşamdan tümüyle vazgeçerek Tanrı'yla özdeşleşmeye çalışmamak gerekir. Dolayısıyla yeniden cesaret çıkar karşımıza çünkü siyasal erdem aynı zamanda ve kesinlikle onun siyasal hayvan durumunun kabul edilmesidir ve buna göre özellikle insani bir erdemdir çünkü ötekilerle ve bu ilişkileri vatanın iyiliği için düzenler. Dolayısıyla bireysel mutluluk kamu yararı araştırmasından soyutlanamaz ve bu nedenle Cato ve Scipio "örnek" siyasal erdemlere sahiptirler: kültür insanlarıdır ve kendi yararlarını da düşünürler ama sitenin yararını kendi yararlarından üstün tutarlar ki bu tavır siyasal erdem simgesidir.

Dolayısıyla bu bağlamda yöntemleri ve tarzıyla Cicero'yu örnek alabiliriz: *virtus* yaklaşımı tümüyle Roma'ya özgü bir yaklaşımdır, öte yandan da Homeros da dahil olmak üzere Yunan *arete*'sinden aldıklarını da korumuştur ve "yeni bir yol"a angaje olan Makyavel'in o "antik erdem"in kaybolmasına üzülürken dayandığı şeylerin anlaşılmasını sağlar (*Nutuk*... Giriş). Gerçekten de ahlaksal erdeme karşı siyasal erdemi tanımlamak amacıyla *virtù* sözcüğünün kullanılması yaygınsa da ve ahlaksal anlamda anlaşılmadığından, daha çok bir etkinlik sorununa gönderme yaptığından *virtù*'nün *virtus*'ten ayrı düşünülmesi gerekiyorsa da bu *virtù*'nün Eskilerin özgürlük tutkusuyla ilişki kurma olanağı sağladığını da unutmamak gerekir. Makyavel'e göre bu tutku sayesinde onlar devletin genel yararı için çaba harcıyorlardı ve bu tutkunun kaynağı dinlerinin "bu dünyanın onuru" için büyük bir ödül koymasıydı, oysa bizim dinimizin belli bir ruh gücünü gerekli kılması belli bir güç eyleminden çok bizi acı çekmeye hazırlamaktır" (*Nutuk*, II, 2). Dolayısıyla Makyavel *Scipio'nun Düşü*'nün Yeni Platoncu ve Hıristiyan yorumunun zıddında yer alır ve onun kahraman hükümdarlar tanımını da bu bağlamda anlamak gerekir: Cato ve Scipio'yu değerlendiren Cicero'nun tavrıyla özdeşleşir ve böylece kahramanı gösterişli eylemlere iten onur duygusuna (*aidos*) dayanan savaşta kazanılan şan ve şöhreti belirten Homerosvari arkaik *arate*'ye gönderme yapar. Cicero'da böyle bir duygudan izler varsa da hükümdarın *virtù*'sünün "iyi insan" olma konusunda herhangi bir kaygıya değil onun zekâ ve kavrayışına dayandığını savunan Makyavel'in durumunun bu olmadığı görüşü ileri sürülecektir kesinlikle (bkz. *Hükümdar*, XIV-XXII). Bununla birlikte *virtù*, *virtus* ya da Homerosvari *arete*'yle birleştiğinde *a priori* olarak tüm ruh soyluluğunu dışladığını sanmak yanılgı olur. Bu anlamda "sadece zamanında değil bilinen bütün nesnelerin hafızasındaki ender insanlardan biri" şeklindeki Afrika'lı Scipio övgüsüne bakmamız gerekir: bu insanın olağanüstü iyiliği ve hoşgörüsü, yönetim bağlamında kendisini belli eden *virtù*'sünü "kendi olanaklarıyla birleştirmesini" sağlayan o yiğit ve bilge Scipio olmasaydı mahvına yol açacaktı (*Hükümdar*, XIV ve XVII). Dolayısıyla şunu unutmamamız gerekir: amaç ortak çıkar ve vatanın çıkarıdır ve dolayısıyla *virtù* bu ölçü içinde değerlendirilir; sonuç olarak *virtus* ve *virtù* arasındaki ilişkiyi de bu amaç ölçüsünde değerlendirmek gerekir. Sonuç olarak şunu hatırlayalım ki bu iki kavramı temel olarak birbirinden ayıran *virtù*'nün ahlak bağlamında yansızlığının ötesinde Makyavel *virtù* ve *fortuna* arasında yeni bağlar (*virtù*'nun etkin olabileceği koşullar) kurmuştur. Bir başka deyişle hükümdarın ya da bir halkın *virtù*'sü kesinlikle şansa, yazgıya ya da rastlantıya bağlı değildir ve belirgin özelliği, özellikle gerekli olduğunda kavrayabilme biçimidir. Dolayısıyla "talih dişi olduğuna" göre (*Hükümdar*, XXV) *virtù*'nün ateşli ve coşkulu ve değişken olmak zorunda olması gerekir ve gene dolayısıyla *virtù*'yü temsil etmek amacıyla bir durumu tanımak ve engelleri yıkmak yeterlidir: "bu durumu tanıtan onların erdemlerinin mükemmelliğidir" (*Hükümdar*, VI). Dolayısıyla Musa, Keyhüsrev, Romulus, Theseus ve öteki *virtuoso*'lar sözde ahlaksal değerlerine göre yargılanamazlar, ama bu niteliklerin onların önemli *virtuoso*'lar olmaları ölçütüne indirgenmesi gerekir. Oysa ve en belli noktalardan biri şudur ki onların böyle olmalarının nedeni "bir cumhuriyet kurma" ya da "bütüncül bir reform" bağlamında devletin yararını güçlendirme amacıyla "tüm otoriteyi (*autorita*) kendilerinde toplama" konusunda hiç

duraksamamışlardır. Ama genel kurallara meydan okuyan ve yıkmaktan çok yapan şiddeti seçen bu "erdem modelleri"nin böyle olmalarının nedeni sadece toplumun yararını kendi yararlarına tercih etmeleridir (*Nutuk*, I, 9). Dolayısıyla Makyavel'in yenilikçiliğinden hiçbir şeyi götürmeden, bu açıdan *virtuoso*'ların *virtuoso* kaldıklarını düşünmeyi engelleyen bir şey yoktur ve dolayısıyla Makyavel *virtü*'nün ne olduğunu gösterebilmek için kesinlikle bilgelik aşkıyla ya da kendini gizlemek amacıyla başvurmaz bu alana çünkü "yaşama biçimi"nden hareketle bir Platon ya da bir Aristoteles'in girişiminden kopmak söz konusuysa da (*Hükümdar*, XV) buna karşılık antik erdemin ruhundan kopmanın da gereği yoktur.

"Arete"

"Rasyonel biçimde belirlenmiş olan ve ihtiyatlı birinin belirleyeceği şekilde, kendimizle ilgili olarak bilinçli davranma biçimi" (*EN*, II, 6) bu mükemmel erdem tanımının yaratıcısı Aristoteles *Hermias'a Şiir*'inde *arete*'yi çok güzel ve saf bir bakire gibi göstermekte duraksamamıştır; Herakles'ten başlayarak, ona ulaşabilme çabalarının gösterdiği gibi bedeli belli değildir bu bakirenin. Böylelikle *arete* kavramı Homeros'tan bu yana çok büyük ölçüde değişmiş olmasına rağmen başlangıçtaki ruh soyluluğu anlamını sürdürmeye devam etmiştir gene. Bu bakımdan Aristoteles ayrıcalıklı bir yere sahiptir çünkü Sokrates ve Platon'u Sofistlerle karşı karşıya getiren ve aynı zamanda *arete*'nin "demokratikleşmesi"ne de bağlı olan tartışmanın mirasçısı olarak, hem etik hem siyasal ihtiyat (*phronesis*) kavramını yeniden ele alarak klasik dönemi kapatır. Problemi bilgenin erdemi çevresinde toplamanın Helenistik filozoflara düştüğü ve bunun daha çok stoacı bir ihtiyat kavramı olduğu bilinir: bu yapılması ve yapılmaması gerekenin bilimi özellikle Stoacıların etkisiyle ihtiyatın, dört temel erdem içinde kesin biçimde Platon bilgeliğinin yerini almasıyla gelenek tarafından benimsenmiştir ama bizim ele aldığımız konu bağlamında en zengin olan klasik dönemdir gene de. Gerçekten de XVI. yüzyıldan başlayarak aristokratik *arete* idealinin, çatışmaların artık özel olmaktan çıkıp, vatan için ölmeye hazır "kitleler"i karşı karşıya getirmesi olgusuyla yeniden tartışmaya açılmış olmasını anımsamak çok yaygındır. Bu durumda büyük olasılıkla *arete* kazanılabilir ve kendilerini antik kahramanların mirasçıları gibi görmekten hoşlanan birkaç kişinin paylaştığı bir kavram değildir artık. Böylece ideal toplumsallaşır ve *Dike*, Yasa ya da Adalet yavaş yavaş *arete*'nin temeli olarak Homeros'un *aidos*'unun (onur) yerini alır. Bu kavram aynı zamanda insanın çok özel mükemmelliğini belirtir ve bu özellik en iyi biçimde siyasal eylemde belli olur. Böylece Atinalıların, Thukydides tarafından Perikles'e yapılan övgüsü de (*Peloponnessos Savaşı*, II, 36-41) anlaşılmış olur ve Sofistler geleceğin yöneticilerine siyaset sanatını bu yapıt aracılığıyla öğrettikleri için övünürler. Dolayısıyla en çetin sorulardan birini "erdem öğretilebilir mi?" sorusunu ve bunun sonucu olarak da Sokrates-Platon ve Sofistler arasındaki polemiği, büyük dönüşümler geçirmiş olsa da *kalokagathia*'yla, iyi insanın özelliği "güzel ve iyi olma olgusu"yla birlikte bu *arete*'yi düşünmeye devam etmesi olan bir dönemin ortak temeline indirgemek doğaldır. Bu durumda bütün sorun iyi vatandaşın aynı zamanda iyi bir insan olup olmaması gerektiği, bu erdemlerin özellikle dökümlerinin çıkarılıp çıkarılamayacağı ve toplumsal boyutlarına indirgenip indirgenemeyeceğidir. Bu nedenle bir yandan, ahlakı siyasetten ayırmak radikal anlamda çok zordur ve öte yandan da esas olan erdemi, tek ya da birçok olup olmadığını sorgulayarak tanımlamaya çalışmaktır.

Sokrates Sofistler karşıtlığı da "örnek"tir çünkü Sokrates'e göre erdem bilgidir ve sadece pratik değildir ve geleneksel anlamda siyasal erdem "halka özgü bir şeydir.ve akıl ve zekâdan soyutlanmıştır. Sokrates öte yandan erdem tanımı olarak bundan bir "bütün" oluşturulmasını reddeder ki bu aynı zamanda *Menon*'un temasıdır ve Gorgias'ın da tavrıydı (Aristoteles, kendi açısından Gorgias'ın safında yer alır, bkz. *Pol.*, I, 13), ama gene de geleneğin temel erdemler olarak kabul ettiği kavramın öncüsüdür. Biz burada bu çetin problemleri çözümleme işini uzmanlarına bırakırken *arete* kavramının son derece karmaşık yapısının tipik özellikler taşıdığını da teslim ediyoruz. Dolayısıyla şimdilik şu ünlü temel erdemlere dönüyoruz. Platon, bunları adil bir devleti karakterize eden unsurlar olarak (*Devlet*, IV, 427 *d-e*) sunar ve kendisi de özellikle adalet (*dikaiosune*) erdemiyle ilgilendi-

ginden önce öteki üçünü sergiler çünkü onun taslağını çizdiği sitede bilgelik, cesaret ve hoşgörü, sağlıklı olmalarını ve dolayısıyla görevlerini en iyi biçimde yerine getirmelerini sağladıklarından, yöneticilerin, savaşçıların ve halkın erdemlerine denk düşer. Bundan böyle Platon'un temel yenilik ilkesi adaletle gelir çünkü Simonides tarafından formüle edilmiş geleneksel adalet tanımını, "herkese verilmesi gerekeni vermek doğrudur" (*Devlet*, I, 331 e) diyerek eleştirirken onun yerine kendi anlayışını getirir ve adaleti görevini sürekli en iyi biçimde yerine getirmek olarak tanımlar. Bir başka deyişle, böylelikle dağılımcı bir adalet anlayışından düzen olarak bir adalet anlayışına geçeriz ve bu anlayış daha sonra *Lalande*'da aktarılan Malebranche'ın bir özetlemesiyle tanık olduğumuz erdemin kendisini de kapsayabilir: "Düzen sevgisi sadece modern erdemlerin temeli değildir, biricik erdemdir; ana erdem, temel, evrensel erdemdir, alışkanlıkları ya da düşünceleri erdemli kılan tek erdemdir" (*Ahlak Üstüne İnceleme*, I, 2, 1). Siyasal erdem, dört temel erdemi, bu yeni adalet tanımından hareketle düzenlerken Platon'daki iyilik anlamını kazanır ve bu anlam sonuç olarak Menon'a mal edilen bu iyiliğin tanınmasından ayrılmaz ve dolayısıyla Sokrates'in erdem tanımıyla ("bir insanın erdemi site işlerindeki etkinlik kapasitesiyle ve bu etkinlik sayesinde dostlarına iyilik, düşmanlarına kötülük yapmasıyla ve bir yandan da kendisini kötülüklerden sakınmasıyla ilgilidir", 71 e) alay etmesinin de açıklamasıdır. Adil bir düzenin mümkün olamayacağı iyiliğin tanınması, dolayısıyla, siyasal erdemin, sonuç olarak bütünüyle pragmatik anlayışının yerini doldurur.

Tekrar Aristoteles'e gelirsek, onun, *arete*'yi tanımlamak amacıyla *phronimos*'a, iyi insana, "değerli" birine (*spoudaios*) ihtiyatlı insana çağrı yaparak daha geleneksel ve hiç kuşkusuz çağdaşları için daha bildik tavırlara bir tür dönüş yapıp yapmadığı sorulabilir. Burada, en azından Platon'un anladığı anlamda bilim yoktur kesinlikle ve daha çok uyanık bir yönetici, Perikles tipinde deneyimli bir yönetici vardır (bkz. Aubenque, 1963, s. 33-63). Öncelikle şunu belirtelim ki bu *phronimos* erdemin temeli (iyilik insanı olmalıdır ve ulaşılmaz olmamalıdır) "bize özgü bir unsuru" da, *phronesis*'in kendisini de belirler ve bu anlamda Aristoteles'in Platon'dan çok Sofistlerin pratik hümanizmasına daha yakın gözükmüş olması dikkat çeker. Aristoteles'in hareket noktasını, *phronesis* olarak tanımlamak mümkün değilse bile ihtiyatlı kabul edilebilen insanlar bu kavramın siyasal bağlamda kökleşmesini çok iyi belirtir çünkü bu insanlar kesinlikle büyük devlet adamlarıdır ve bu bağlamda Perikles, aynı nedenle Platon tarafından eleştirilmiş geleneksel arketiptir. Dolayısıyla "kendileri için ve insanlar için iyi olanı düşünebilenler (*theorein*) ihtiyatlıdırlar (*EN*, VI, 5) ve öyle olmalarının nedeni insan için iyi ve kötü olanı üstlenmiş olan entelektüel ruhun (sadece teorik şeylerle ilgilenen ve erdemi *sophia* olan bilimsel ruhtan farklı hesapçı ruh) bu niteliğini mükemmellik derecesine götürmüş olmalarıdır. Dolayısıyla ihtiyat ne bilimdir ne de sanat, deney ve akıl yoluyla kazanılmış pratik bir yetenektir çünkü sadece evrensel değil özel olgular bilgisi de söz konusudur burada. Bu açıdan bakıldığında ihtiyat bilimden çok duyulur algıya daha yakındır (*EN*, VI, 9), ve gerçek kuralla birlikte görülen bir eğilim gibi tanımlansa da bu kuralın teorik iyiliği değil pratik iyiliği yönlendirdiği kabul edilmelidir. Dolayısıyla ihtiyatsız iyi insan olmak mümkün değilse, "ahlak erdemleri"ne ya da "karakter erdemleri"ne sahip olmadan ihtiyatlı olmak da mümkün değildir ve söz konusu erdemler ruhun özellikle arzu eden bölümünü-adalet, cesaret ve ölçülülük ya da hoşgörü (*sophrosune*) -oluştururlar ve özellikle alışkanlıkla yani eğitimle kazanılır bunlar. Aristoteles'in gerçek anlamda pek ilgilenmediği dört temel erdem iki farklı gruba ayrılmıştır sonuçta: ahlaksal erdemler ve entelektüel erdemler; birincilere bilinçsiz olarak sahip olunabilse de birileri olmadan ötekiler kesinlikle olamıyorsa da ötekileri yönetmek bu şekilde tanımlanmış ihtiyata düşer. Dolayısıyla Aristoteles bu anlamda hiç kuşkusuz Platon'dan daha gelenekçidir çünkü siyasal erdemleri içlerinde en soylu gibi gözükene, sözgelimi büyük siyaset adamları tarafından temsil edilene göre ayarlar (aslında yerimiz olsaydı, aziz Ambrosius'da "en güzel erdemin en çok insanın gelişmesini amaçlayan erdem" olan *moderatio* olması olgusuna bağlı dönüşümler üstünde de durmak gerekirdi; *Ceza*, I, 1). Bununla birlikte Aristoteles erdem ya da siyasal bilgeliği ihtiyatla özdeşleştirirken ve burada öteki türlerin bağlı oldukları yasama ihtiyatı-

nı (*EN*, VI, 8), esas siyasal ihtiyat yani eylem ve bilinçle ilgili olan ihtiyat ve "iktisadi" ihtiyatı ayırırken, ihtiyatın her şeyden önce özel kişiyle ilgili olduğunu kabul eden zamanının ortak düşüncesinden de ayrılıyordu.

Dolayısıyla Aristoteles, bu tanımlar nedeniyle yurttaş erdemini sorgulama eğilimi göstermiştir (*Pol.*, III, 1-5); bu erdem özellikle sitenin adını hak etmesini istiyorlarsa yani siteyi, insanların güvenliğini ve ticaret adaletini güvence altına alan basit bir ittifak değil refahın, mutlu bir yaşamın hüküm sürdüğü bir toplum gibi görmek istiyorlarsa, yasa koyucuları ilgilendirmelidir (*Pol.*, III, 9). Dolayısıyla sitenin amacının basit ortak yaşam değil, iyi ve güzel eylemler olması isteniyorsa, bir yurttaşın ne olduğu sorusunu ve yurttaşın erdeminin iyi insanın erdemi olup olamayacağı ve öte yandan da devlet adamının, yöneticinin erdeminin mutlaka ihtiyat olup olmadığını sormak gerekir. Karmaşık gibi gözükebilecek bu tartışmadan akılda kalacak olan, özellikle "demokratik" yurttaş anlayışına dayanan Filozofun, yurttaşı "yasama ve yargılama gücüne katılabilen biri" (*Pol.*, III, 1) olarak tanımladığı ama bu genel tanımın, her farklı yapının yurttaş olarak tanıdıklarında yani mevcut yapıyı korumak amacıyla çalışanlarda ortak bir özellik olmamasına rağmen devlet yapısı tiplerine göre değiştirilebileceğidir. Yapıların ve kurumların farklılığı ve çokluğu yüzünden yurttaşlardan beklenen erdemler, her yapı tipine göre farklı olacaktır dolayısıyla ve buna bağlı olarak da iyi yurttaşın erdemi "sadece" iyi insanın erdemiyle karışmayacaktır ve bu durum "mükemmel sitenin tüm yurttaşlarının mutlaka iyi oldukları kabul edilmek şartıyla" mükemmel site bağlamında da geçerlidir (*Pol.*, III, 4). Bunun temel nedeni şudur: bir *phronimos* olmayı gerektiren yönetmeyi bilmek iyi insanın işidir, her yurttaştan beklenen minimum gereklilik olan itaat etmeyi bilmek sadece gerçek bir düşünceye sahip olmayı gerektirir. Böylece siyasal erdem bölünür ve bu bölünme teorik olarak "demokrasi"deki aynı kişiler arasında olur, çünkü burada yurttaşlar hem yönetirler hem yönetilirler. Buna göre bu mantığı uç noktaya götürdüğümüzde iyi demokrasinin yurttaşının siyasal erdeminin-Aristoteles'in *politeia* dediği ve dar anlamda demokrasi olan, bir tür vaktinden önce kurulmuş proletarya diktatörlüğü, sapkın rejime denk düşen doğru rejim olan şey -iyi insanın erdemiyle karışma eğiliminde olduğu sonucu çıkar kesinlikle çünkü her yurttaş hukuken yönetici olabilir ve bu onun ihtiyatlı biri olmasını gerekli kılar; yönetilen yurttaşın eylemi ve yöneten yurttaşın erdemi arasında ayrım yapmaya, büyük olasılıkla sadece olgular zorladığından tüm yurttaşlar iyi insan dolayısıyla da yönetici olamazlar.

Aydınlanma erdeminden ticaretin erdemiyle yüz yüze gelen erdemin aydınlanmasına

Ve işte gene Montesquieu'nün bildirisine döndük: erdemin bir demokrasi ilkesini olduğunu söylemek Aristoteles'in deyişiyle demokraside "mutlaka" erdem olduğu anlamına gelmez ama bu yönetim biçiminin mükemmel olabilmesi için erdemin hüküm sürmesi gerekir (*Kanunların Ruhu*, III, 11). Siyasal erdem, böylelikle hem bir temel hem de ufuk gibi gözükür ve bu da Fransız devriminin özellikle de halkın uyanışı yanlılarının ona başvurmalarını açıklar. Ve Montesquieu'den Robespierre'e kadar, Eskilerin erdemine başvurarak erdemden söz etmeyen bir düşünürün bulunmaması "yararcılık"ına rağmen Helvetius için de geçerlidir çünkü ve bu düşünürün kendisinin de belirttiği gibi "bu erkek ve cesur erdemler (...) hemen her zaman her yurttaşın egemenlik payına sahip olduğu halklar arasında paylaşılmıştır" (*De l'esprit*, III, 22). İzonomi bu son derece gerekli erdemi buradan doğurur ama bütün bu düşünürler yurttaşların eğitimiyle ilgilenmeleri konusunda yasa koyucuya baskı yaparken de buradan hareket ederler. Dolayısıyla *Kanunların Ruhu*'nun dördüncü kitabında "Eğitim yasalarının yönetim ilkeleriyle ilişkili olması gerekir" gibi bir ifade yer almasında (çok yakın bir ifadeye Aristoteles'te rastlanır, bkz. *Pol.*, V, 9) Montesquieu'nün bu bağlamda ünlü "yasa ve vatan sevgisi" tanımını ("halkın yararını kendi yararından her zaman üstün tutmayı gerekli kılar (bkz. böl. 5) vermesinde şaşılacak bir şey yoktur. Bu tercih "bir kendinden vazgeçme" olduğundan "cumhuriyet yönetiminde tümüyle bir eğitim gücü gereksinimi olduğu" kolayca anlaşılır: demokrasilerde tüm yönetimin emanet edildiği her yurttaşın bu yönetimi sevip koruması gerekir. Dolayısıyla bu "bu sevginin eğitimin dikkatli olması düşüncesini aşıladığı" anlamına gelir (aynı ilke Rous-

seau'da da vardır). Ve bu sevgi bundan böyle ancak rejim kendisi onun "ruhu"nu yani yurttaşlar arasında eşitliği güvence altına alamadığı takdirde var olabilecektir. Bu nedenle Montesquieu bunun bilgiden çok bir duygu olduğunu belirttikten sonra şöyle tanımlar onu: "Bir demokraside cumhuriyet sevgisi demokrasi sevgisidir. Eşitlik sevgisi de hoşgörü sevgisidir" (*Kanunların Ruhu*, V, 3). Dolayısıyla bu iki koşula saygılı olmaya özen gösterilecektir aksi takdirde erdem yozlaşacak ve onunla birlikte rejim de yara alacaktır. Robespierre'in vurguladığı da budur: "Cumhuriyetin ruhu erdem, eşitlik olduğuna göre ve sizin amacınız da onu kurmak olduğuna göre siyasal tavrınızın ilk kuralı bütün işlemlerinizi eşitliğin desteklenmesinde ve erdemin gelişmesinde yoğunlaştırmanız gerekir" (*Rapport à la Convention*, 5 Şubat 1794).

Buraya kadar siyasal erdemin, mutluluğun olmazsa olmaz koşulu devletin yararını sağlayan bir araç ve amaç gibi düşünülmesi gerektiği ileri sürüldü. Dolayısıyla aranılan yarar adaletin hüküm sürmesini gerekli kılar ve adalet de yurttaşlar arasında eşitliği gerekli kılar. Şimdi bu sorunsal, içinde iki soru ve bir de onu devreye sokan bir soru barındırır. İlk ikisi şöyle formüle edilebilir: bu eşitliğin özelliği nedir? Ve hüküm sürmesi nasıl mümkündür? Montesquieu'de bu soru, lüks arayışıyla ortaya çıkan eşitsizliklerle mücadele etmek amacıyla ihtiyaçları ve arzuları kısıtlayan ve eşitlik sağlıyormuş gibi gözüken demokrasinin ve hoşgörünün bir sapması olan azgın eşitlikçiliğin eleştirisi temasıyla ilişkilidir. İkinci soru iyi ve doğru tanımıyla ilişkilidir: bu tartışılabilir olduğundan teleolojik amacın eksik gibi görülmesi gerekmez mi ve onun yerine Kant türü deontolojik bir kavramın getirilmesi gerekmez mi?-burada Rawls'ın tematiğini buluruz. Bir başka deyişle eğer adaletten emin olmak isteniyorsa Aristotelesçi erdem anlayışı içinde yer alan rölativizmden sıyrılmak için amaçtan çok norma başvurmak tercih edilmelidir. Dolayısıyla Kant'çı buyruk onun için zorunluluk ve ödev düşüncelerinin dolayısıyla hukuk düşüncesinin erdemi olacaktır: buna göre iyilik yerini Yasaya bırakır. Üçüncü soru ilk ikisi içinde yer alır ve erdem tematiğinin ortaya koyduğu biçimde iyilik ve adalet araştırmasının, çok varsayımsal etkinliğinin ötesinde, Locke'tan bu yana özerk sahipler olarak tanımlanmış bireylerin özgürlüğüyle uyuşabilir olup olmadığını sorgular. Bir başka deyişle bu erdem toplumun ortak anlayışıyla dayanışma içinde olmayacak mıdır ve bu anlayış liberal hatta "libertaryen" bakış açısından bir özgürlük yok edicisi değil midir? Yani dolayısıyla erdemin ve ticaretin liyakatlerinin tartışmalı teması... ve şöyle şematize edebiliriz biz bu temayı: özerk bireylerin özgürlüğünün sonucu olarak ticaret özel çıkarını şu çok tuhaf toplumsal çıkara feda etmeye zorlayan siyasal erdemden daha fazla erdem yaratmaz mı? Sir Isaiah Berlin'in belirttiği gibi (bkz. *Four Essays on Liberty*, 1969)' bu aynı saygı adına, bu durumda özellikle ağır mükellefiyetler olmaması biçiminde (şunu belirtelim ki bu anlayış Montesquieu'nün anlayışından çok uzaktır, bkz. *Kanunların Ruhu*, XI, 3) tanımlanan özgürlüğü toplumun gelişmesine katılma kapasitesi biçiminde pozitif değil de negatif anlamda kavramanın tercih edilebilir olması doğruysa eğer bireylerin özgürlüğüne ve özerkliğine saygı, işbirliği rekabetinin tercih edilmesini empoze etmez mi? Dolayısıyla bu anlayışlar siyasal erdem yanlılarının rejim hatta en iyi rejim sorusunu sormaları bağlamında karşıtlaşırlar oysa ticaret yanlıları sorunu bireyin varsayımsal özerkliği çevresinde yoğunlaştırırlar ve bu bağlamda ticaret kendi çıkarlarını arayan (liberallere göre onların mutlaka bencil oldukları anlamına gelmez bu) ve kendi değerleri olan bireylerin eylemlerinin bir sonucundan başka bir şey değildir. Bu anlamda siyasal erdem kavramının Grek toplumunun özelliği olan komünoter bir anlayış içinde yer aldığı görüşü yaygındır ve bireyleri önce yalnız kabul eden sözleşmeci siyaset felsefesinin bir sonucu olarak bu anlayış yok olduğunda ona bağlı erdem kavramı da yeniden tartışmaya açılır. Bu anlamda sadece bir tanrılar halkının demokrasiyle yönetilebileceğini söyleyen (*Toplum Sözleşmesi*, III, 4) Rousseau haklıydı hiç kuşkusuz çünkü ona göre modern halklar kendi güvenlik ve çıkarlarını Eskilerin gerçek özgürlüğüne tercih ederler (*TS*, III, 15). Gerçekten de Rousseau'cu demokrasi anlayışının, mükemmelci anlayışın eşitlik olmadan özgürlüğün ve özgürlük olmadan da eşitliğin mümkün olamayacağı görüşünü benimsemiş olduğu bilinir ve bu, ticaretin erdemleriyle sağlanabilecek bir şey değildir. Dolayısıyla Hume'le (*Siyasal Denemeler. Özgürlük ve Zorbalık*) birlikte özgürlük ti-

caretle at başı gitmeye başlayınca bir adım daha atılmıştır ve bu açıdan, Locke'un öteki okuyucusu Montesquieu'nün çelişkisini gözlemlemek ilginçtir. Gerçekten de Montesquieu erdem olan bu demokrasi ilkesini ortaya atarken Rousseau'nun atılımlarını önceleyerek Greklerle "bize sadece manüfaktürden, ticaretten, finanstan, zenginlikten hatta lüksten söz eden" modernleri karşıtlaştırmaktan geri durmaz (*Kanunların Ruhu*, III, 3) ama gerekli hoşgörüye gelince, ticarete dayanan demokrasiler olabileceğini (bunların küçük servetler eşitliğine dayanmadığı şeklinde anlamak gerekir bunu) kabul ederken bir yandan da "ticaret düşüncesinin beraberinde hoşgörü, ekonomi, ölçülülük, çalışma, bilgelik, huzur, düzen ve kuralı da getirdiğini" söyler (*Kanunların Ruhu*, V, 6). Dolayısıyla ticaret aynı zamanda gelenekleri iyi durumda tutmanın da güvencesidir dolayısıyla aşırı zenginlikle bozulmaz bu nitelikler; bu aşırı zenginlik öte yandan eşitlikçiliğin eşitliği tahrip etmesi gibi ticaret anlayışını da tahrip eder. Sonuçta erdem yanlılarıyla ticaret yanlıları arasındaki tartışmanın Aydınlanma'ya da egemen olduğu görülür ve bu tartışma aynı zamanda hayal edilen toplum anlayışıyla da dayanışma içindedir. Hiç kuşkusuz erdem yanlıları ve de Aydınlanmacılar siyasal erdeme ne olduğu pek belli olmayan bir ahlak büyüsü içinde yok olma dışında ancak belli bir nostaljiyle yaklaşabiliyorlar ama Rousseau'nun şu kuvvetli ifadesi de hâlâ geçerlidir: "Birisi bana devlet işlerinden söz ettiğinde *bana ne bundan?* Devletin bitmiş olduğuna inanmak gerekir" (*TS*, III, 15).

► AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963. HUNT G. M. K. ed., *Philosophy and Politics*, Cambridge Univ. Press, 1990. - MACINTYRE A., *After Virtue*, Londra, Duckworth, 1981. - RAWLS J., *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987. - RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990. - STRAUSS L., *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 1982.

Jean-Louis LABARRIÈRE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Adalet; Aristoteles; Eskiler ve Yeniler; Eşitlik; Etik; İhtiyat; Montesquieu; Özgürlük; Platon; Roma Antikitesi; Tutkular ve Çıkarlar.*

ESKİLER VE YENİLER

Siyaset felsefesinin tarihinde "Eskiler" ile "Yeniler" arasındaki karşıtlık, varlığını sürdürmeye devam eden, siyasal modernliğe (klasik siyasetten daha az uygar ya da daha az "sakınımlı" olan) karşı yöneltilmiş eleştirilere çarpıcı bir biçim verilmesine olanak tanıyan bir izlek oluşturur; veya, tam tersine çok daha seyrek olarak antik yurttaşlık ya da felsefe özentililerine karşı modern özgürleşmeyi yüceltme fırsatı verir. Yakın bir geçmişte, "Eskilerle Yeniler'in Kavgası"nın yeniden canlandığına tanık olundu; çünkü, bu Kavga, XX. yüzyılın siyasal deneyimleriyle (totalitarizm, ama aynı zamanda "liberal demokrasi"nin güçlükleri) bizlerin kalıtçısı olduğumuz siyaset ve hukuğun modern anlayışının temellerini gündeme getirir. Bu Kavga'nın Machiavelli'den bu yana aldığı biçimlere ilişkin bütüncül bir yorum ya da tümü kapsayıcı bir inceleme yapma savı gütmeksizin, modernliği "Eskiler"in, Hannah Arendt ve Leo Strauss'un bakış açısından eleştirmek üzere çağımızın en büyük iki girişimini incelemeden önce, burada sürekliliğini koruyan kimi tartışma izleklerini ortaya çıkarmayı deneyeceğiz.

Sakınım, iyi yurttaşlık ve birey

Modern siyasal düşüncenin kurucuları olan Machiavelli ve Hobbes klasik kalıtla karmaşık ilişkiler sürdürürler, ama antik rejimlerin değerlendirilmesinde farklı düşünceleri savunsalar bile Platon, Aristoteles ya da Cicero'nun kuram ve kavramlarını yetersiz veya uygun görmeme konusunda görüş birliği içindedirler. Machiavelli, Hıristiyanlığa karşı siyasal düzene yöneltilen saldırıyı aşarak yurttaşlığın kendi öz büyüklüğünü bulmaya çabalayan "hümanist iyi yurttaş" gibi görünür; ama doktrinini sunma biçimi başlı başına klasik gelenekten bir kopuş oluşturur. Platon'a karşılık, Machiavelli, adalet ya da kusursuzluğun gerçekleştirilmesinin peşinde koşmaya değil de var olanın gerçekçi bir biçimde anlaşılmasına dayalı siyaseti kurmayı önerir. Aristoteles'e karşılık, sıradan siyasetten yola çıkmayı yadsır; çünkü, (adaletin istediği şeylerin değil de) gerekliliğin yasa olduğu "uç durumlar"a ayrıcalıklı bir yer vermeyi seçer; bireyin, özellikle de sitenin ("kamunun selameti") yaşamlarını sürdürebilmesi söz konusudur.

Aristoteles'in (zorbalık ya da devrim gibi uç noktaları incelediğinde "makyavelist" olmasını bilen) düşüncelerinin bir bölümünü yeniden ele alarak, böylece hem daha "gerçekçi" ve klasik felsefeden daha açık bir biçimde ortak söylemden uzak olan yeni bir felsefe yapma biçiminin yolunu açar. Hobbes, kendisine ayaklanmaya daha fazla elverişli gibi görünen antik "yurttaşlık" ideallerine hiçbir yakınlık duymaz; kendi öğretisi için antik kaynaklardan birçok öğe alır: Matematik bir fiziğin ideali, Aristoteles karşısında Platon'un kısmen canlandırılmasını varsayar, ama Hobbes da *tutkular*'ın incelenmesi konusunda Aristoteles'e birçok şey borçludur (özellikle, bkz. Aristoteles'in *Retorik*'i). Ama Hobbes'un siyasasının temel yönelimi, klasik siyasetin *ilkeler*ine karşı da aynı derecede yönlendirilmiştir; çünkü, bir yanıyla, bir yandan eşitliksizliğin kökten bir biçimde yadsınması (Platon'da, filozofa özel bir yurttaşlık yetisinin verilmesini önvarsayan) ve, öte yandan da Hobbes için bir yapmacığın ürünü olan siyasal bağın "doğal" niteliğine ilişkin Aristotelesçi düşüncenin eleştirisi üzerine kurulmuştur (tüm bu konular için bkz. Goldschmidt, 1984, ve Strauss 1954). Her iki durumda da klasiklerin bakış açısı toptan yadsınmakla birlikte, kimi incelemeleri de yeniden benimsenir; bu da, "Eskiler"le "Yeniler" arasında yapılan tartışmalarda uslamlamaların *yapı*sının kimi bakımlardan, öne sürülen tezlerden daha önemli olduğunu duyumsama olanağını sağlar.

Modern siyaset felsefesi tarihinde, öyle görünüyor ki "Eskiler" ile "Yeniler" arasındaki karşıtlığa ilişkin üç temel kullanımın ortaya çıkarılması olanağı bulunmaktadır; kaldı ki bunlar da ideal tipler oluşturmaktadır, çünkü gerçek sürtüşmeler içinde pekâlâ bir araya gelebilmektedirler. Eskiler'e yapılan gönderme, öncelikle, siyaset evreninin modern anlayışına bir eleştiri getirilebilmesine olanak tanımaktadır; bunu da Yeniler'in yapmacıklığıyla akılcılığı karşısına, İnsan'ın "doğuştan siyasal" niteliğini ve özellikle de *sakınım*'ın kaldırılamazlığı düşüncesini ve daha genel olarak da kavrama gücü ya da aklın soyut gerekliklerıyle yüklü *olasılık* sarmalı düşüncesini getirerek yapar. Bir başka polemik bağlamda, ilk başlarda insanların ilk Modern, monarşik ve Hıristiyan kentlere bağlılığını ortaya çıkarmada kullanılan *Antik Site* örneği, sonunda, bireyin liberal özgürleşmesinin gerçekleştirdiği biçimin altında yer alan "ilkel" bir özgürlük biçimi olarak ortaya çıkar. Son olarak da, modern siyasetin, bilinçli olsun ya da olmasın ancak modern "Özne" düşüncesiyle dayanışma içinde, aynı zamanda hem "akılcı" hem de "bireyci" olması ölçüsünde "Eskiler ve Yeniler Kavgası", "öznelliğin metafiziği"nin anlamını sorgulamaya yol açar.

İlk tutum, İtalyan filozof Vico tarafından 1709'da yazdığı *De Nostri temporis Studiorum ratione* ("Zamanımız Öğretiminde Yöntem Üzerine", yeniden basım 1980)'de son derece incelikle ve derinlemesine dile getirilmiştir. Konusu, Napoli'nin "genç soyluları"na yönelik "eğitimin" yeniden düzenlenmesini savunmak olan bu söylevde Vico, matematik bilimlere bir yandan hitabet ve şiir ve öte yanda doğayı konu alan deneysel araştırmalar zararına ayrıcalıklı bir yer vererek gençliğin yurttaşlık ve düşünsel eğitimini güdük bırakmakla suçladığı Descartesçı düşünceleri hedef alır. Görünüşte, Vico, konusu, Eskiler ve Yeniler arasındaki karşıtlığı daha da perçinlemek değil de adil bir yargılamayla bir *bileşime* hazırlamayı amaçlayan modern eğitime yönelik ılımlı bir eleştiri önerir. Gerçekten de ona göre iki eğitim biçiminden her biri, kendi içinde geçerli olan, ama tek yanlı bir biçimde ele alındığında yetersiz kalan bir yöntemi öne çıkarır. Descartes ile birlikte Yeniler her yerde, konusu *gerçek*, çıkış noktası kuşkuya direnen kesinlik ve temel aracı da *geometri* olan *eleştiri*yi yüceltirler. Eskiler'se tersine, gerçeğe benzerlikten doğan ve kesinliğe ulaşmaksızın *sağ duyu*ya dayanan *topik* kavramına ayrıcalık kazandırırlar. Her iki yöntemin de görünüşte simetrik kusurları vardır; çünkü, topik, "yanlış"ı çok kolaylıkla kabullenmeye iterken eleştiri "gerçeğe benzer" olanı kabullenmeyi de yadsımaya yönlendirir; ama Vico'nun eğitim düzlemi her iki "yöntem" arasında gerçek bir denge oluşturmaz; hitabetten yola çıkar ve Descartes'ın sözbilim (retorik) içinde yer vererek kararlı bir biçimde gerçek felsefenin dışına attığı "diyalektik" ("olası" beylik düşüncelerden yola çıkarak tartışma sanatı) eğitimini "eleştiri" eğitimiyle bütünleştirir (bkz. *Aklı Kullanma Kuralları*, X.)

Görünürdeki kolaylığı içinde, Vico'nun eleştirisi öze dokunur; çünkü, ilk siyasal ve felsefi

modernliğin birçok temel özelliği arasındaki dayanışmayı değerlendirir: Sakınımlılıkla sözbilim ve diyalektik sanatlarının üstün niteliğini aşağılamaya yönlendiren "olası" sarmalının hor görülmesi, bireye (Hobbes) ya da yalnız bilince (Descartes) tanınan ayrıcalıkla bir arada ortaya çıkar ve bilimle sıradan siyasal deneyim arasında bir kopukluğun ortaya çıkmasına yol açar. Ama aynı zamanda kalıcı, hatta yapısal karakterler, modernliğini, Eskiler'in gerçek ya da sözde yandaşlarının hedef aldığı eleştirmenler yaratır. İlki, *sağduyu*'yla *yetke*'nin yeniden canlandırılması arasındaki çelişkili ama son derece güçlü bağdır: "Kesinlik"e ilişkin Descartesçı yüceltim, hem bireysel yargının önceliğini hem de "sağ duyu"nun evrenselliğini (haklı olarak) önceden kabulleniyordu, sakınımlılık ve "gerçeğe benzerlik"in yeniden canlandırılmasından yola çıkan Vico'nun yaptığı *Cogito* eleştirisi, hitabetin *aristokratik* sanat savunusuna yönlendirir ve diyalektiğin uygulanmasında *yetke*'nin önemini açıklığa kavuşturur. İkincisi, "Eskiler" yandaşlarının klasik düşünce konusunda yapmakta güçlükle karşılaştıkları katışıksız ve yalın bir "yeniden onarma"dır; kaldı ki bu da, bunların itirazlarının sık sık modern düşüncenin *özeleştiri*'sine yönelik "evreler" olarak bütünleşmesine açıklık getirir; böylelikle Vico'da Aristotelesçi ve Ciceroncu kalıtın yeniden ele alınması, fiziğe ilişkin Baconcu -dolayısıyla Aristoteles karşıtı- anlayışın savunulmasıyla birlikte ortaya çıkar ve bundan sonra da, en iyi bildiğimiz şeylerin yaptığımız şeyler olduğunu savunan kurama ulaştırır, bu da *tarih*'in, *Doğa*'nın zararına yüceltilmesi sonucunu doğurur.

"Eskiler" ile "Yeniler" arasında, *özgürlük* kavramının algılanmasına ilişkin ikinci büyük aykırılık, İngiliz-İskoç düşüncesi içinde ince bir gelişim göstererek Fransa'da Benjamin Constant'da, Almanya'da da genç Hegel'de klasik bir anlatıma kavuşmuştur. Modern düşüncenin ortaya çıktığı bağlam içinde, aslında, Antik Site rejimi yitik bir idealin, yurttaşların yetkeye ve yasaların hazırlanmasına katılımı olarak tanımlanan, hem Hıristiyanlığın hem de monarşik ya da aristokratik rejimlerin etkisiyle yıkılmış olan *siyasal özgürlük* idealinin somutlaşması olarak görülür. Ayrıca her iki eleştiri de birbirleriyle bağlantılıdır; çünkü, iyi yurttaşlık kavramını yıkarak insanların siyasal köleliğe indirgenmesine yeryüzü sitesinin Hıristiyanlık tarafından yok edilmesi yol açmıştır. Ama modernliğin kendisi de yeni bir özgürlük anlayışının taşıyıcısıdır; bu anlayış içinde siyasal sorun artık yurttaşların "erdemli" yaşamını elverişli kılmak olmadığı gibi bireylere kendi kendilerinin tanımladığı amaçlara ulaşmak için gereken güvenceyi sağlamak da değildir. İlk modern devrimlerde (İngiliz ve Amerikan), bu iki kavram birbirine karışmıştır; "erdem"le modern "sivil toplum" kavramının oluşmasında merkez bir rol oynayan "ticaret" arasındaki karşıtlığın ortaya çıkışına daha önceden tanık olunsa bile geçerlidir bu durum; ayrıca bu kavram, yeni toplum içinde liberallerin güvenini ve özgürlüğün antik biçimlerinin çöküşü karşısında bunların kararsızlığını dile getirir. Ferguson ya da Hutcheson'a göre, sözleşmeye dayalı ve "iyi yurttaşlık" bağlarından doğan toplum, daha önceki insan türlerini (antik yurttaş, şövalye, rahip, vb.) arkaik olarak gösterir ama, yurttaşlık bağını yıpratarak ve bencil amaçları öne çıkararak aynı zamanda özgürlüğün yok edilmesi sakıncasını da doğurur. Halkların kamu yaşamında söz sahibi olması hakkının *evrenselliğini* savunarak, ama aynı zamanda Terör ve İmparatorluk dönemlerine ilişkin deneyimle özgürlüğün olası bir zorbalık ya da despotluğa dönmesi sorununu gündeme getirerek Fransız Devrimi bu tartışmaya yeni bir boyut kazandırmıştır. Devrim dönemiyle bunu izleyen dönemlerdeki tartışmalar konusunda Benjamin Constant ile genç Hegel'in Devrim'den kaynaklanan iki soruna zıt yanıtlar verdiklerini anımsatmak gerekir. Hegel'e göre Devrim, özgürlük isteğinin Yunanistan'a özgü "kusursuz bütünsellik" idealini yeniden canlandırırken Hıristiyanlığın mantıksal açmazlarını ortaya çıkarmıştır. Constant'a göreyse, tersine, Jakobenler'in trajik yanılgısı, Devletlerin büyüklüğünün ve uluslararası ticari ilişkilerin artık ancak "özel bağımsızlıktan sakin bir biçimde yararlanmak anlamına gelen" (Constant, yeniden basım, 1980) "Yeniler'in özgürlüğü"ne olanak tanıdığı bir dünyada, herkesin siyasal yetkeye katılımı düşüncesi üzerine kurulu "Eskiler'in özgürlüğü"nü yeniden yaşama geçirmek olmuştur.

Erdem ve ticaret arasındaki karşıtlık içinde dikkatler, klasik *felsefe*yle Yeniler'in felsefesi arasındaki farklılıklardan çok, antik iyi *yurttaş-*

lık kavramının içeriği üzerinde yoğunlaşmıştır. Ama, Constant'nın duraksamalarıyla Hegel'in değişimlerinin bir arada gösterdiği gibi, bu felsefelerin bu nedenle tartışmalarda geri düzlemde kaldıkları düşünülmemelidir. Eğer Constant "modern" özgürlüğü üstün olarak kabul etmekteyse bunun nedeni eski yurtseverlik kavramının yokolmuş büyüklüğünü kabul etmekle birlikte, *insan haklarını* Sitenin gerekleri karşısında mutlak olarak üstün ilkeler gibi görmesidir; yalnızca bunları gerçekleştirmek için Tarih'e güvenir. Hegel'e gelince, düşüncesinin gelişimi onu siyasal görüşleri bakımından daha "modern" olmaya, ama aynı zamanda antik (özellikle) Aristotelesçi *siyasal felsefe*'nin merkez öğelerine kendi sistemi içinde yer vermeye yöneltmiştir: Hegelci Devlet, modern sivil toplumun diyalektiğini ortadan kaldırmadan uygular; ama kişisel *Moralität* ya da sözleşmenin "soyutlanması" üzerine değil, *Sittlichkeit* (nesnel ahlak anlayışı, kamu erdemleri) üzerine dayanır (bkz. özellikle Ritter, 1970).

Sonuçta, Hegelci sistem Eskiler'le Yeniler arasındaki karşıtlığın aşılmasını önerir ama bu bileşim ancak, sistemin modern projenin nihai bir somutlaşması olan biçimi bakımından olanaklıdır: Eğer tarih "Aklı" gelecek içinde yerine getiriyorsa, bunun nedeni "gerçeğin usçul olması" ve bu niteliğiyle Özne için tümüyle anlaşılır ve saydam olmasıdır. Buna koşut olarak, modern Devlet içinde eski *siyasa*'nın içeriğinin bir bölümüyle yeniden ele alınması modern Devletin başka bir *ilke*: Evrensel içinde kişisel hakların tanınması üzerine kurulmasına engel oluşturmaz. Hegelci bileşimin getirdiği sorunların tümünü burada tartışmasak da, bu bileşimin "Eskiler"le "Yeniler" arasındaki tartışma koşullarını köklü bir biçimde değiştirdiğinin altını çizmek gerekir; bu değişim, Hegelci bileşimin her iki tutumu "*gerçek*", ama aynı zamanda "tek yanlı" olarak göstermesi ölçüsünde geçerlidir. Klasik siyaset düşüncesi modern yapaycılıkla bireyciliği eleştirmeye yarar ama, aynı zamanda antik felsefenin gerçek anlamını ancak öznellik metafiziğini yerine getiren bir sistem içinde bulacağı ve böylelikle karşılıklı olarak Eskiler'in sınırlarını göstereceği açıktır. Bu koşullarda, Eskiler'le Yeniler arasındaki karşıtlığın yalnızca aşılmış bir tartışmayı dile getirmediğini düşünenler için bu yol aynı zamanda, Hegelciliğin köklü eleştirisinin açık bir yoluydu. Hem "sistem" tasarısının kendisini hem de Hegel'in, modern çerçevede Yunan düşüncesinin gerçek anlamda yinelenmesini amaçlayan savını hedef almak durumundaydı. Bilindiği gibi, Heidegger'in izlediği yol budur: Bu nedenle de, kendilerini Alman düşünürden ayıran her şeye karşın, bugün "Eskiler"in bakış açısını savunmayı amaçlayan siyaset felsefecileri, felsefenin tarihi içinde Heideggerci yorumun kimi temel yanlarını benimsemek (ya da yeniden bulgulamak) durumunda kalmışlardır (Ferry, 1984, s. 12-33).

Eylemi tasarlamak, siyaset felsefesini yeniden bulgulamak

Her zaman "modernliğin" eleştirisi niyetini dile getirse de, eylem ve siyasete ilişkin antik anlayışın yeniden güncelleştirilmesi, modern hukuki öznelliğin eleştirisinden liberal felsefenin ahlaki sorunlarının aydınlanmasına uzanan çeşitli amaçlara boyun eğer. Ama burada her zaman "Eskilerle Yenilerin Kavgası" içinde ortaya çıkan iki kalıcı özellikle karşılaşılır: Eleştiri, bir yandan Yeniler'in *siyaset deneyimine* (özellikle liberal demokratik Devlet) ve öte yandan Yeniler'in genel olarak siyaseti düşünmek için başvurdukları *kavramlara* yöneliktir. Bu iki sorun kuşkusuz birbirleriyle bağlantılıdır (bunun nedeni, liberal Devletin kısmen modern felsefenin ürünü olsa bile), ama antik *Site*'ye yapılan gönderimleri ya da klasik *felsefeye* dönüşü öne çıkarmalarına göre düşünürler arasında anlamlı bir fark varlığını sürdürür. İki önemli siyaset düşünüründe: Hannah Arendt ile Leo Strauss'da bu iki eğilimin güzel bir örneğiyle karşılaşılır. Birbirlerinden pek fazla hoşlanmayan bu iki yazarın ortak pek çok noktası vardır; Aydın Alman Yahudiliğinden kaynaklanan bu yazarlar, nazizmi hem felsefi hem de tarihsel bir trajedi olarak yaşamışlardır; nasyonal sosyalist rejimle işbirliği içinde olduğu bilinen Heidegger'in felsefe dehasına hayran olmaları ölçüsünde bu trajedi büyümüştür. Antik düşünceye yaptıkları ortak göndermeyi anlamak için totaliter deneyimle Heidegger öğretisinin oluşturduğu iki yönlü aracılığı göz önünde bulundurmak gerekir: bunlardan birincisi modern siyasetin barbar gizilliğini açığa çıkarmıştır, ikincisi hem modern felsefenin köklü eleştirisine hem de barbarlıkla gizli uzlaşmaya yönelik bir örnek sağlamıştır.

Dolayısıyla siyasal düşüncenin çabası onlara göre, siyasete ilişkin başka bir yaklaşımı temellendirerek Heidegger'in katkısını da içermek durumundaki modernliğin yeni bir eleştirisini olanaklı kılmaktı. Bu nedenle, Hannah Arendt eylem (*praxis*) ulamına bütüncül anlamını kazandırmaya özellikle önem vermiştir, buna karşın Leo Strauss'un amacı, daha çok, siyaset felsefesinin "Sokratesçi" kişiliğiyle bütünleşmekti.

Önce her iki yazarın felsefe tarihi yorumlarında Heidegger'e kaçınılmaz bir biçimde ne borçlu olduklarını kısaca anımsatalım: Bu, düşünülmeye en değer şeyin unutulmasıyla sonuçlanan ve Eskiler'in katkısını yeniden bulmak ya da bütünlemek üzere yenilerin girişimleri aracılığıyla da aşamalı bir biçimde köktenleşen bir süreç olarak modernlik görüşüdür. Heidegger'e göre Hegel ve Nietzsche bu yenilerin, Yunanlılar'ın "erkenci" düşüncelerini öznellik metafiziğini bütüncül bir biçimde gündeme getirememeleri nedeniyle bulamamaktan dolayı yaşadıkları başarısızlığın önde gelen örneklerini oluştururlar. Hannah Arendt ile Leo Strauss'un siyasetle ilişkileri (ya da Strauss için siyaset *felsefesi*) birinci düzlemde yer alsa da bu kişilerde benzeri rolü başka yazarlar üstlenirler. Söz gelimi Hannah Arendt'in büyük kitabı *The Human Condition*'da Vico'nun oynadığı rol, böyle bir roldür. Vico'nun Descartesçılığa yönelik olarak yaptığı eleştiride güttüğü amaç, sağduyunun ve haber verilen eylemin yitirilmesini ve *Cogito* kişiliğiyle gücün araştırısına yönelik bir bilim düşüncesi aracılığıyla aşmaktı. Yine de bir yandan Descartes eleştirisini *verum factum* düşüncesiyle birleştiriyordu: "gerçek", "olgu-varlık"a dönüştürülebilir; bir başka deyişle, tam anlamıyla gerçeğin etkinliğinden kaynaklanan şey tanınabilir. Böylece Vico, klasik düşünceden daha köklü bir kopuşu hazırlamaktaydı; çünkü, *tarihi* (insanların "yaptığı"), felsefenin merkezine yerleştirerek eyleme ilişkin *teknolojik* bir anlayışı savunmaktaydı (Arendt, "Le concept d'histoire", 1972 ve 1983'de, V. ve VI. bölümler; Vico'nun bu yorumuna ilişkin eleştiri konusunda bkz. Raynaud, 1988). Leo Strauss'da modern mantığın gelişmesi, "modernliğin üç dalgasının" her birinin kökeninde bulunan klasik sorunsala görünürde yapılan bir dizi "dönüş"le gerçekleşir: Antik siyasetin "Makyavelci" yüceltimi, antik kusursuzluğun yadsınmasının içerdiği insanın aşağılanmasını perdeler, modern yararcılığın Rousseaucu eleştirisi tarihselciliğin yolunu açar ve Nietzsche ile Heidegger'in Hegelci akılcılığa karşı yaptığı saldırı, pratik sorunların akılcı bir çözüme elverişli oldukları düşüncesini yıkarak siyasal felsefenin çöküşünü tamamlar (Strauss, 1975; ayrıca bkz. "An introduction to heidegerian existentialism", Strauss, 1989'da; bu yeniden oluşturum içinde, bir olasılıkla Heidegger'den alınmış bir yorumlama şemasının kendisine karşı döndürüldüğüne dikkat çekilecektir).

Hannah Arendt'in projesi gerçek anlamda siyasal *eylem*in olabilirliğini düşünmeye dayanır. Bu eylem, *gereksinimler*in doyurulması peşinde koşmaya indirgenemez, ve hem karardan öncesinde var olan bir *ortak dünyanın* tanınmasını hem de insanlar için sitelerin kuruluşu gibi nedensel açıklamanın dışına taşan *başlangıç* olasılığını varsayar. Arendt'in soruşturusu üç temel soruna yöneliktir. Birincisi, "totalitarizmin kökenleri" sorunudur. Bu kökenler konusuna klasikleşmiş bir kitap ayırmıştır; bu kitapta, Arendt "ideoloji", özü gereği kökeninde yer alan düşünceyi yok eden "bir düşüncenin mantığı" üzerine derin bir inceleme gerçekleştirir. Hannah Arendt'in düşüncesinin "olgucu" yanı, amacı belirlenmiş yapılarda (kendini bir filozoftan çok "siyaset yazarı" olarak görüyordu) ve özellikle de *On Revolution*'da (Fr. çev., "Essai sur la révolution") ortaya çıkar. Bu kitapta "modern devrimlerin yitik hazinesini" yeniden bularak bir yandan tarih felsefecileri ve öte yandan (eylemin gereklerini "gereksinim"in mantığı üzerine düşüren) "toplumsal sorun"un (var edici eylemin başlatıcı ve öngörülemez niteliklerinin ayrımında olmayan) ağırlığı aracılığıyla gündeme gelen devrimci toparlanma düşüncesini ortaya koymaya çalışır. Son olarak tüm bu incelemeler tam olarak ancak *The Human Condition* üzerine yapılan incelemelerin ışığında anlaşılır. Hannah Arendt burada modernliğin tarihinin bütünü üzerine bir yorum önerir (*vita activa*nın Makyavelci yüceltiminden *animal laborans* ve tüketimin egemen olmasına), ama Arendt aynı zamanda burada kendi ulamlarının (eylem, yapıt, çalışma) en açık sunuşunu da yapar.

Leo Strauss felsefe tarihine, büyük siyaset felsefecilerinin amacının ancak sakınımlılığın, hatta siyasal düzenin kendisine zorla kabul ettirdiği ve daha genel olarak dinleyicileriyle

okurlarının eşit olmayan kavrayış yetisinden kaynaklanan gizlemenin getirdiği kısıtlamaları göz önünde bulundurmak koşuluyla anlaşılabileceği düşüncesini katmıştır. Yapıtının bir yorumunun bu katkıyı göz önünde bulundurması ve kendisinde olduğu gibi Platon ile Machiavelli'de açık bir biçimde birinci düzlemde yer tutan izleklerin ille de en önemliler olmadığı ve yapıtında gözle görünür çelişkilerle karşılaşıldığında bunların aslında, bu çelişkinin şu ya da bu izleğinden birisine indirgenemez olan bir savı (iyi okurlar adına) savunma düşüncesini (gizli) dile getirir. Bu kabul edildiğinde, yapıtının çevresinde düzenlendiği odağın *Droit naturel et Histoire* ve "The three wawes of modernity"de geliştirilen tarihselciliğin eleştirisinden çok, klasik *siyaset felsefesi* anlayışının savunulması olarak görülmesine çalışılacaktır. Modernliği tanımlayan şey, bir yandan, insanların güttüğü amaçların baştan yadsınması nedeniyle ve öte yandan da ideali gerçekleştirmek istemi nedeniyle Platoncu ya da Sokratesci düşünür *konumunun* bırakılmasıdır. Ancak ve ancak bu çerçevede Makyavelci veya Hegelci "gerçekçilik" sorun çıkarır: Siyasal düzenin kendine özgü zorunluluklarını, olmak-zorunda-olmayı değersizleştirerek değil, felsefi ile felsefi olmayan arasındaki farkı unuttuğundan kabul eder; oysa, medeni düzenin yetersizliğini göstererek deneyselliğin filozof tarafından (sakınımlı) eleştirisine de bu fark olanak tanır. Buna karşılık, antik felsefenin Strausscu yorumunda Platon'la Aristoteles arasındaki belirgin karşıtlık siyasal felsefenin, her biri "doğa"nın bir yanını dile getiren (doğa, hem yargıda bulunmaya yarayan *ayar*, hem de siyasal düzenin kendiliğinden düzenlerini destekleyen şeydir) iki yolu arasındaki bütünselliğin göstergesi olarak ortaya çıkar; işte bu bakımdan, iyi bir rejim olsa da (Platon), doğal hukuk yine de temelde değişkendir (Aristoteles) [özellikle bkz. Strauss, 1954, s. 169-179]. Öyleyse "Eskiler"e geri dönmek, her şeyden önce felsefi etkinliğin belli bir uygulama biçimini bulmaktır. Çağdaş bağlamda (hem liberal demokrasinin hem de bu demokrasinin hedef olduğu radikal eleştirilerin damgasını vurduğu), siyasal eylemin nasıl olanaklı olduğundan çok, felsefenin özerkliğini koruyarak siteyi karşı-siyasal düşüncelerden korumak söz konusu olacaktır. Bu nedenle, temel felsefesi güçlü bir "seçkinci" ya da eşitliksiz bileşene sahip olan "Platoncu" Strauss, eşitlikçi demokrasinin modern vatanı olan Amerika Birleşik Devletleri'nin de iyi bir yurttaşı olmuştur.

Bununla birlikte Hannah Arendt ile Leo Strauss'un felsefi ve siyasal çıkarlarının birbirlerinden ayrı olmakla birlikte konumlarının çakıştığını eklemek de yerinde olur. "Eylem"e yapılacak Arendtci gönderim, Aristoteles'in: *derin düşünce* (*theôria*), eylem (*praxis*), üretim (*poiseis*) üçlüsü yeniden canlandırılmadan olanaksızdır. Oysa, bu, kendisi de Platoncu siyasanın -ve Strauss düşüncesinin- temelinde bulunan insan etkinliğinin *amaçlarının* (ve bunların basamaklanımının) bir sunumunu varsayar. Tersine, Strausscu eleştiri, dünyanın dönüşümüne katkıda bulunduğu ölçüde, modern felsefenin *doğal* (mağarayı bugün *yeniden bulmak* zorundayız) siyasetle olan bağımızı kopardığı düşüncesini aklımıza getirir; burada ne yaparsak yapalım, Hannah Arendt'le dünya "ulamı"yla birlikte merkezi bir konumda bulunan *görüngübilimsel* bir sorunu gözardı edemeyiz (bkz. Husserl: modern bilimin taşıdığı çökeltilerin altında "kımıltısız" kalan ilk dünya ile karşılaşmak). Buradan yola çıkarak, "Eskiler"e köklü dönüşün bu iki yandaşı, geç dönem modernliğinin odağında yer alır ve Eskiler'e yapılan gönderme bir kez daha Yeniler'in özeleştirisine yönelik ayrıcalıklı bir araç olarak ortaya çıkar.

● CONSTANT B., *De la liberté des Modernes*, yayıncı, önsöz & notlar M. Gauchet, Paris, Hachette "Pluriel", 1980. - VICO G., *Vie de Giambattista Vico par lui-même, Lettres* ve *La Méthode des études de notre temps*, Paris, Grasset, 1980'in ardından.

► ARENDT H., *Condition de l'homme moderne* (1958), Fr. çev., 2. basım, Paris, Calman-Lévy, 1983; *La Crise de la culture* (1968), Paris, Gallimard "Idées", 1972; *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967; *Le Système totalitaire*, Paris, Le Seuil "Points", 1972. - BLOOM A., "Un vrai philosophe: Leo Strauss", *Commentaire*, 1978, no. 1. - ENGREN A., *La Pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984. - FERRY L., *Philosophie politique*, cilt I, *Le Droit: la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, PUF, 1984. - GOLDSCHMIDT V., "Les renversements du concept d'égalité, des Anciens et des Modernes", *Écrits*, cilt I, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984. - MANENT P., *Naissance de la politique moderne*, Paris, Payot, 1976. - RAYNAUD Ph., "Prudence et politique

d'Aristote à Vico", *Esprit*, Temmuz-Ağustos 1988; "Rhétorique et vérité. l'art rhétorique et le probable, d'Aristote à Vico", *Mesure*, no. 3, 1990. - RITTER J., *Hegel et la Révolution française*, Fr. çev., Paris, Beauchesne, 1970. - STRAUSS L., *Droit naturel et histoire* (1953), Fr. çev., Paris, Plon, 1954; "The three waves of modernity", *Political Philosophy*, Indianapolis/New York, Bobbs Merill/Pegasus, 1975; *Études de philosophie platonicienne* (1983), Fr. çev., Paris, Belin, 1992 (kaynakç.). - VILLEY M., *La Formation de la pensée juridique moderne*, yeniden basım, Paris, PUF, 1993.

Philippe RAYNAUD
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Doğa ve Tarih; Eşitlik; İhtiyat; Karşı-Aydınlanma; Montesquieu; Siyasal Fenomenoloji; Siyaset Felsefe; Sübjektivite; Yurttaşlık Hümanizması.*

ESTETİK

Gündelik dilde, estetik, sanat felsefesi ya da güzellik teorisi neredeyse eşdeğerli ifadelerdir. Ve bunların genellikle, bütün uygarlıklarda şu ya da bu biçimde var oldukları dikkate alındığından, insanın çok temel bir uğraşı olması gerektiği düşünülür. Çoğu zaman genel düşünce yanıltıcıdır: gerçek anlamda estetik oldukça yakın döneme ait bir disiplindir. Ortaya çıkışı güzellik olgusuna yöneltilen bakış içinde gerçek bir devrimden kesinlikle ayrılmaz. O halde belirginleştirelim durumu. İlk "Estetik"-belirtik biçimde bu adı taşıyan ilk yapıt-ancak 1750'de ortaya çıkmıştır. Alman filozof Baumgarten'in *Aesthetica* adlı yapıtıdır söz konusu olan. Düşünce tarihinde her zaman yeni bir kavramın ortaya çıkışı, bu kavram özellikle zaman içinde kök salmaya yönelik bir kavramsa anlamsız değildir. Gerçekten estetiğin doğuşu sanat dünyasında ortaya çıkan çifte bir alt-üst oluş sonucu mümkün olmuştur. Bize daha yakın bir gelenekten söz edebilme bağlamında daha Yunan antikitesinde bu tür yapıtların işlevi insanların dışındaki kozmik bir düzeni yansıtmaktı. Bu yapıtlar etimolojik anlamda bir "mikrokosmos", Eskilerin *Cosmos* dedikleri tüm bir evrenin küçük ölçekte uyumlu özelliklerini yansıttıkları farz edilen küçük bir dünyaydı. Ve görkemli büyüklüklerini, dışarıdan gelen veriler gibi aldıkları bireylere gerçekten *empoze ettikleri* kapasitelerini de buradan alıyorlardı. Böyle bir bağlamda yapıtın bir "nesnelliği" vardı: mimarın ya da heykeltraşın dehasından çok alçakgönüllü bir ozan olarak algıladığı tanrısal ya da kozmik bir düzeni ifade ediyordu. Bunu hâlâ o kadar iyi kavrıyoruz ki aslında herhangi bir heykelin ya da eski bir alçak-kabartmanın yaratıcısının kimliğini bilmek bizim için o kadar önemli değildir. Müzelerde hayranlık içinde seyredebileceğimiz Mısır kedilerinin arkasındaki bir sanatçının adını öğrenmeyi de hiç düşünmeyiz: aslolan sanat alanına aktarılmış olan kutsal bir hayvanın söz konusu edilmiş olmasıdır.

Yapıtlara karşı tavrımızın değişmiş olduğunu söylemek abartılı olmaz. Bazı açılardan bakıldığında öylesine alt-üst olmuştur ki bu bakış bir "sanatçı"nın adını hatta yaşamının bazı dönemlerini biliriz ama üretiminden hiçbir şey bilmeyiz. Pazarın az ya da çok dışında kalmış sanat sektörlerinde ve günümüz bilimsel müziği bağlamında özellikle gerçek ve temel olan budur. Nietzsche'nin özdeyişi demokratik toplumlarda genel kural olmuştur: sanat yapıtının gerçeği sanatçıda bulunur. Yapıt dünyanın yansıması değildir, sanatçının kişiliğinin en eksiksiz ifadesidir. Ve hatta, soyut sanatta olduğu gibi doğrudan doğruya ben'in olmayan bir gerçekliği açıklamayı amaçladığında özgünlük gerekliliği temeldir ve bu bağlamda Eskiler taklitçilikle yetinirlerdi. Sonuç olarak sanat yapıtı özellikle hazırlanmış bir kartvizit olmuştur. New York, Londra ya da Paris'in en büyük müzelerinde bulunan avangard yapıtların büyük bölümü dehanın bıraktığı izler gibidir: Duchamp'ın mizahı, Stella'nın düş gücü ya da Hartung'un şiddeti. Kısaca söylemek gerekirse ortak bir dünyanın figürasyonundan çok karakter özellikleri. Bu anlamda sanatçının gelişmesi çağdaş sanatı derinlemesine etkileyen yenilik ve özgünlük kültünün tohumunu barındırır. Hiç kuşkusuz predemokratik uygarlıklarda da "sanatçılar" vardır: ama bu sanatçılar, bu kavramdan esinlerinin tüm kaynaklarını kendilerinde bulabilen *ex nihilo* sanatçılar anlaşılırlarsa "deha" kabul edilmezler. Eski sanatçı daha çok insanlar ve tanrılar, bireyler ve gerçek bir yarı Tanrı kabul edilen *Cosmos* arasında bir konak gibiydi. Dolayısıyla modern sanatçı anlayışına bağlanan radikal yenilik ve özgünlük gerekliliğinin avangard anlayışında bu kadar açık seçik biçimde ifade edilen

tabula rasa ideolojisinden ayrılmazlığının nedeni anlaşılır. Güzelin, nesnel dünyada zaten var olan bir şey gibi keşfedilmemesi gerekir, müzenin kurumsal temsilini oluşturduğu bir sanat tarihinde yerini bulan her yenilik döneminde yaratılmalıdır. Bugün avangardları etkileyen bunalım bu öznellik tarihi dışında anlaşılamaz. Temelde mutlak yenilik düşüncesini etkileyen iç çelişkiye bağlıdır. Octavio Paz'ın çok güzel işaret ettiği gibi gelenekten kopuş ve yeninin yaratılması eylemi bu yüzyılın sonunda geleneğin kendisi olmuştur. Avangard tarihini belirleyen alt-üst oluşun işaretleri bizi şaşırtmıyor artık. Bunlar o kadar sıradanlaşmış, demokratikleşmişlerdir ki müzelerde en klasik yapıtların yanında yerlerini almışlardır.

Yaratıcı açısından bu değişime seyirci açısından zevk kavramının ortaya çıkışı denk düşer. Terim kimilerinin güzeli çirkinden ayırmak amacına yönelik tamamen öznel kapasitelerini belirtmek amacıyla büyük olasılıkla ilk kez-en azından mecazi anlamda- Gracián'da görülmüştür. Yani güzellik, Eskilerdekinden farklı olarak bir niteliği ya da bazı nesnelerde özel biçimde bulunan özelliklerin tümünü göstermez. Tersine, bu bağlamda ilk estetik çalışmalarının altını çizdikleri gibi güzel özneldir, esas olarak bize, bizim duyarlığımıza (*aisthesis*) hoş gelen şeyde yatar. Dolayısıyla modern estetiği yani olçütler estetiğini uğraştıracak olan en önemli sorun şudur: güzellik öznelse, öyleyse eğer, bir zevk ve duyarlık meselesiyse "büyük yapıtlar" denen şeyin çevresindeki konsensüs nasıl açıklanacaktır? Bütün beklentilere karşın bazı yaratıcıların "klasik" olmaları ve yüzyılları ve uygarlıkları kat etmeleri nasıl anlaşılacaktır?

Zevkin doğuşuyla birlikte eski sanat felsefesi yerini bir estetiğe, bir duyarlık kuramına bırakmak zorundadır. Bu devrim de modern kültürün kavranması için üç önemli problem ortaya çıkaracaktır: kavranabilir olana göre duyulur olanın özerkliği, estetiğin, eksikliği durumunda mantık ve metafiziğe göre gerçek bir bağımsızlık kazanamayacağı özerklik; daha sonra geleneği ve dolayısıyla da radikal biçimde yeni bir özgün yaratıcı kavramını yeniden tartışma konusu yapacak olan ve gene dolayısıyla da birbirleriyle bağlantılı olarak sanat ve eleştiri tarihi doğar; ve nihayet güzel ölçütleri motifi aracılığıyla, insanlar arasında anlaşma sorununu ön plana çıkaran bireyci bir kültür içinde iletişim, *sensus communis* problemi ortaya çıkacaktır.

Baumgarten, Kant ve Nietzsche: Mantık karşısında estetiğin özerkliğine doğru

Platon'un *Devlet*'in X. Kitabında geliştirdiği ünlü sanat eleştirisini hatırlayalım: bu eleştiri sanatçının etkinliğinin deyim yerindeyse gerçek'ten iki dereceli olarak ayrılması, dolayısıyla iki kez anlamsız olduğunu göstermeye yöneliktir. Gerçekten de yapıt basit "kopyanın kopyası" olarak kabul edilmelidir: çünkü ressam, sözgelimi karyola üreten bir marangozdan farklı olarak fikirleri taklit etmekle yetinmez, fikirlerin taklitlerini taklit eder çünkü örneklerden başka bir şey olmayan özgünler kadar ontolojik değeri olmayan duyulur varlıkların imajlarını yeniden üretmekle sınırlıdır onun etkinliği. Bu perspektife göre sanatın yeri felsefeye göre ikincildir ancak: gerçekten de gerçeğin duyulur biçimde kavranabilmesinin kendi içinde ve kendisi için açık seçik biçimde tanınmasına tercih edilir olması (sadece ve özellikle pedagojik düzlemde) pek de anlaşılır bir şey değildir. Öte yandan Platonculukta, Hıristiyan dinbiliminin çeşitli eğilimlerinde olsun, Kartezyen eğilimli bir klasisizmde olsun, kavranılır dünya duyulur dünyadan üstündür her zaman. Gerçekten de Tanrı görüşünün bakış açısının belirgin özelliği kesinlikle insani sonluluğun işareti olan bu duyarlılığın bütün izlerinden yoksun olması olgusudur. Dolayısıyla duyarlık irdelemesini özerk bir bilim, estetik yapma tasarısının klasik anlayışa göre, sadece teolojiden değil, Platon'esinli her türlü felsefeden kesin bir kopuş olması daha iyi anlaşılır. Bunu ölçü almak gerekir: estetiğin nesnesi, duyulur dünya sadece insan için vardır, dar anlamda insana özgü bir şeydir. Böylelikle özel bir disiplin olma bağlamında, nesnesinin özerkliğine bir katılım içermesi açısından estetiğin doğuşu XVIII. yüzyılın tüm alanlarında başlayan alt üst oluşu yansıtır özet olarak: öteki tüm değişimlerden çok daha güçlü bir biçimde insan açısından metafizik ve dine karşı pozitif bilimlerin sınırlı bilgisinin gerekli kıldığı bir meşruiyet oluşturma projesini simgeler.

Kutsallığın, insani olan yararına sürekli geri çekildiği bir dünyanın yaratılışı olarak duyulur olanın özerkliğinin fethi estetik tarihinde üç aşamada gerçekleşir: Baumgarten'in *Aestheti-*

ca'sı ve Johann Heinrich Lambert'in *Fenomenoloji*'si (1766: uzun bir soy zincirinin ilk fenomenolojisidir bu) ile ortaya çıkan "duyulur" olgulara özgü bir mantık oluşturma tasarısı. Bu yapıtlarda güzel sadece özellikle insani bir unsur olarak ortaya çıkmaz, duyarlık da Tanrı görüşünün bütünüyle rölativize edemeyeceği temel yapıya sahip bir unsur olarak gösterilmiştir. Gerçekten de Baumgarten'in *Aesthetica*'da geliştirdiği *analagon rationis* kavramının en derin anlamı budur. Onu anlamak için Leibniz'de bilimsel nesnelliğin nasıl tanımların çok iyi düzenlenmiş bir bağlantısı gibi gösterildiğini hatırlamak yeterlidir. "Düş" ve gerçeklik arasındaki fark gerçek tanımların, onların dışındaki bir kendinde varlığa gönderme yapmaları olgusunda değil, onların kendi aralarında duyarlığı ancak karmaşık bir imaj verebilen rasyonel kurallarla bağlanmış olmaları olgusundadır. Baumgarten'in tüm projesi "olgular" dünyasında rasyonel değil duyulur olan bağlantıların bulunduğunu göstermektir. Böylece güzel nesnesi, bilim düzeninde aklın gerçekleştirdiğine benzeyen ve öte yandan da bir duyarlık "mantığı"yla yönlendirilen bu tür bağlantıların örnek tipidir. Baumgarten'de olmayan ama onun düşünce dünyasını çok iyi yansıtan bir örnekle müziğin, "bağlantıları güçlü" bir tarihin mantığına benzer bir mantıkla işlediğini söylemek mümkündür: başlangıç, gelişme, sonuç. Ama *duyarlıkla kavranan* zincirlenmelerde kavramsal olarak ifade edilebilecek hiçbir dağınıklık yoktur. Güzelin nesnelliği, dolayısıyla bilimin önerilerinin nesnelliğinden farklı bir düzlemde yer alır. Hatta şunu da söylemek mümkündür: bütünüyle duyulur olan ilahi bakıştan kaçar ve insana özgü bir dünyayı karakterize eder.

Bununla birlikte düşünce tarihinde ilk kez duyulur olanın radikal özerkliğinin kavranılır olana göre felsefi bir temele oturabilmesi ve böylelikle *Yargılama yeteneğinin eleştirisi*'ne teorik bir mekân açabilmesi için *Salt Aklın Eleştirisi*'ni beklemek gerekir. Çünkü "Aşkın Estetik" Platonculuk ve Descartesçılık'a karşı gerçek bir devrim başlatmıştır. Gerçekten de Descartesçılık'ta tamamen kavranabilir olan Tanrı görüşü bir mutlak gibi gösterilmiştir ve duyarlığı temel bir belirti olan insani sınırlılık bu görüşten hareketle rölativize edilmiştir. İnsan görüşü tanrısal tüm bilimlere dayanılarak bir eksiklik, bir kusur gibi kabul edilmiştir. Tam tersine, *Salt Aklın Eleştirisi* insan görüşünün sınırlı bilgisinin geçerliliğini ifade etmekle başlar yani insan duyarlıdır çünkü nesneler bize duyarlıkla verilmiştir ve dolayısıyla anlığımız kısıtlanmıştır. Ve Tanrı görüşü de bu radikal duyulur sınırlılıkla rölativize edilmiş ve insan aklının basit bir fikri gibi kabul edilmiştir. Kavranabilir dünyanın duyulur dünyayı rölativize etmesi ve değersiz kılması şöyle dursun, aslında duyulur dünya kavranabilir dünyayı insan anlığı için basit ve sıradan düzenleyici bir ideal statüsüne indirger. Ve estetik de kesinlikle bu tür bir devrime dayanarak mantık ve metafiziğe göre tamamen bağımsız bir disiplin gibi var olabilir ancak.

Nihayet Kant'ta aklın gerekli düşüncesi statüsünü muhafaza eden kavranılır dünyayı tamamen ortadan kaldırmak da Nietzsche'ye düşecektir. Nietzsche, basit düşünce düzleminde de olsa tüm Tanrı referansını saf dışı ederek, duyulur dünyayı, bütünüyle insani dünyayı tek ve biricik bir dünya olarak (öte yandan sonsuz perspektifler içinde parçalanmış) ön plana çıkarır. Nietzsche *İdollerin Şafağı* adlı yapıtındaki çok ünlü bir pasajda "gerçek olarak dünya"yı (Platon'un kavranılabilir'i, Hıristiyanların öte dünyası) ortadan kaldırırken metafiziğin duyulur dünyayı bir görünüşe indirgeme iddialarını da yok eder. Ve "gerçek bir fabl olduğuna" göre filozofun yerini sanatçıya bırakması gerekir: *Incipit aesthetica!*

Estetiğin oluşması bağlamında bu farklı dönemleri çizgisel bir sürecin etapları gibi göstermekten kaçınmak gerekir. Tersine öznelliğin bu sürekli gelişen kaymaları, direnilmez "çöküş" ya da kaçınılmaz "ilerleme" uyarınca her türlü tanımlamaya karşı başkaldırı direnişleri ve gerilimleri sunarlar. Buna karşılık, açık olan, estetiğin bilim ve ari felsefeye göre nesnesinden bağımsızlaştığı bu farklı dönemler sözünü ettiğimiz nedenlerden dolayı tanrısallığın (deyim yerindeyse kavranılabir dünyanın) geri çekilmesiyle birlikte görülürler. Ve bu tanrısallık da evrende özne gibi kabul edilen insanın oluşumunu gerekli kılar. Heidegger'in estetiğin doğuşunu Modern Çağ olgusunun en güvenilir işaretlerinden biri olarak görmesinin nedeni de budur.

Dolayısıyla Bäumler'in işaret ettiği gibi (*XVIII. Yüzyıl Mantık ve Estetiğinde İrrasyonalite Sorunu*) rasyonalist felsefenin kendisi "akıl dışı" olan

bir statü sorununa uzun süre ilgisiz kalamayacaktır. Leibniz'den Hegel'e (ve hatta Freud da eklenebilir) Alman düşüncesinin en önemli problemi, "diyalektik"in gerçek kökeni olmuştur bu: görünüşte aklın dışında olan şey nasıl kabul edilecektir? Akıl dışı akla nasıl entegre edilecektir? Güzelin bu "nesnel" akıldışılığına yeni bir özne düzeni denk düşer: bu yeni düzenleme güzeli hatta onu tanımlayan kuralları (bu tür kuralların varlığının kabul edilmesi şartıyla) akıl yoluyla değil başka düzlemde yer alan bir yetenekle algılayacaktır: burada duyulur nesne olarak güzel nesnesinin akıldışılığının öznel uzantısı gibi anlaşılan zevk. Dolayısıyla öznellik kavranılabilir yeteneklere indirgenemez ve insanlık hayvanlıktan sadece aklın erdemleriyle ayrılmaz artık. Dolayısıyla estetiğin karşısındaki ikinci problem çıkar karşımıza.

Geleneğe karşı eleştiri ve tarih

Genellikle açık seçik kabul edilen bir düşüncenin tersine sanat eleştirisi ve tarihinin olasılık koşullarının tohumları Diderot ve Winckelmann'dan çok önce Eskiler ve Yeniler tartışması döneminden itibaren atılmıştır. Boileau'nun Eskileri savunma biçiminde modernlik ilkesi belli belirsiz işlenmiştir. Çünkü ona göre Eskilerin üstünlüğü Rönesanstaki gibi eski olmalarında değil, kendi içinde ve kendisi için muazzam bir geleneğin temsilcileri olmalarıdır. Ama Antikite yapıtları bir modele uygun olabilme yeteneklerine dolayısıyla kendileri dışında olan ve kaynağını uzak bir geçmişten değil insanların öznelliğinden alan bir norma göre değerlendirilir. Estetikleri Kartezyanizmden esinlenen Fransız klasiklerine göre bu norm aslında aklın dolayısıyla öznenin bir özelliğinden başka bir şey değildir. Gelenek dünyası o kadar sarsılmıştır ki eleştiri ve tarih olasılığı gerçek olur: eleştiri çünkü geleneğinkilerden farklı bir norm dolayısıyla yapıtların yargılanabileceği bir ölçüt (tehdit altındaki gelenekten yana olduklarına inananların kaçırdıkları bir paradoks içinde *de facto* kullanılan bir ölçüt) vardır; tarih çünkü bu koşullarda ideal normların takdiminde bir evrim hatta bir gelişme düşüncesi radikal anlamda kavranabilir değildir. Dolayısıyla özgünlük özellikle bir değersizlik olmaktan çıkar. Tersine bu adı hak etmiş bir sanatçının gerekli bulma hakkına sahip olduğu niteliklerden biri gibi ortaya çıkar. Modernlerin en eskisi, klasiklerin en rasyonalisti Boileau özgünlük düşüncesi bağlamında kısıtlamaz kendini. Geleceğe bıraktığı şu basit portre tanıktır buna: "Kafiyeyi köleleştiren aklın boyunduruğunda/Ve hatta her zaman özgün olanı taklit ederek/Yazılarımda bilgili, neşeli, incelikli olmayı başardım/Perseus'u, Horatius'u ve Juvenalis'i birleştirdim kendimde."

Sanatçı artık topluluğun babaerkil değerlerini kelime, ses ya da imajlarla aktardığı düşünülen eski ozan değildir: bir sanatçı, yepyeni yaratım yeteneği olan bir bireydir. Klasiklerle başlayan sanat eleştirisi ve tarihinin potansiyel güçleri XVIII. yüzyıl başında hayata geçeceklerdir. Geleneğin yargıcı olarak bireyin devreye girmesinde başlangıçtan beri kendilerini gösterirler. Sansüalistlerin psikolojicilikleri, Dubos ve Montesquieu'nün "milliyetçiliği" de eklenir buna ve bir zevk tarihselciliği düşüncesini körükler: Ve özgünlüğün kendisi anlamı değiştirir: kavram kendi içinde neredeyse analitik olarak bir öznellik barındırır (yapıtın özgünlüğü her zaman bireysel yaratıcı olarak sanatçının özgünlüğüne indirgenir). Ama bu ilksel belirlemeye tarihsellik belirlemesi de eklenir: senkronik bir yapı, sözgelimi zihinsel gösteri için uygun bir salon yapısı karşısında özgün olmak söz konusu değildir sadece, özgünlük aynı zamanda tarihsellik eğilimi de taşır. Koşullar yeterli değildir henüz (ancak güzergâhın sonunda, XX. yüzyıl avangardlarının bazılarında yeterli olacaktır) ama gene de bütünüyle gereklidir-kurumsal düzlemde kısa sürede Fransız devrimine bağlı bir zamansallık işareti altında yaratılan müze örgütlenmesine öncülük edecek olan kronoloji kaygısının gösterdiği gibi. "Modernizm"in yıkıcı taslaklarını karakterize eden gelenekten kopan yeni kültünün öznelliğin ortaya çıkışında çok derin bir izi vardır öyle ki çağdaş sanat bu yolla modern estetik yörüngesine aittir hâlâ.

Güzel ölçütleri sorunu

Herkes bilir ki "zevk özneldir" ve "de gustibus et coloribus non disputandum est" [zevkler ve renkler tartışılmaz]. Bununla birlikte "güzel manzaraları", Homeros ve Shakespeare'in yapıtlarını, İtalyan ressamları ve Bach'ın müziğini seven çok sayıda insan vardır... Paradoks kesinlikle basit değildir. İlk bakışta sıradan ve olağan gibi gözükebilir. Öyle değildir. Hatta tersi doğru-

dur. Bilimsel gerçeklik olmadığını ya da pozitif bilimler gerçeğinin tamamen hayal olduğunu ileri süren Nietzsche'ci tez en temel kesinliklerle karşı karşıya gelerek ilgi çektikçe "zevkin öznel olduğu" düşüncesi bir kimseyi ya da bir şeyi şoke edemediğinden ilginçliğini yitirir. Tam tersine, akla uygun gözükmeyen şeyin zevk konusunda güzellik ölçütlerini kanıtlama hatta bulma düşüncesinin mümkün olduğunun ileri sürülmesidir. Hume'un *Zevk Normu* denemesindeki ünlü görüşünü hatırlayalım: "Dünyada geçerli olan zevklerin ve fikirlerin çok çeşitli olması herkesin ayrı ayrı gözlemine gerek duyulmayacak kadar açıktır." Tüm modern estetiği karakterize eden güzel (zevk) ölçütleri araştırması çok daha temel gözükmektedir çünkü modern düşünce bağlamında en önemli sorun en zor, en belirleyici ve kesin biçimde bu düzlemde gösterir kendini: öznellik üstüne nesnellik, içkinlik üstüne aşkınlık nasıl kurulacaktır? Bir başka deyişle: kolektif olanı yeniden oluşturabilmek için bireylerden hareket ettiğini iddia eden bir toplumda ilişkinin (toplumsal tabii ki ama sadece toplumsal değil) nasıl düşünülmesi gerekir? Ve tabii ki bu soru en saf haliyle estetik alanında okunur çünkü bireysel ve kolektif, öznel ve nesnel arasındaki gerilimin en güçlü biçimde görüldüğü yer burasıdır. Güzel bizi hem en kolay hem en gizemli biçimde bir araya getirir. Beklenebilecek olanın tam tersine büyük sanat yapıtları çevresindeki konsensüs başka alanlardakilere oranla çok güçlü ve çok geniştir. Bir kez daha analım Hume'u: "Rastlantının ve modanın devrimlerinde bilimin bu sözde buluşlarından daha açık biçimde kanıtlanmış bir şey yoktur. Hitabet sanatı ve şiirin güzellikleri konusunda durum tamamen farklıdır." Şu söylenebilir belki: Einstein'ın fiziğinin (Newton'dan hiç söz etmeyelim) geçerliliği tartışması Bach ya da Shakespeare'in büyüklüğü konusunda tartışmadan daha çok günceldir her zaman. Ama son derece yoğun ve açık bir öznelliğin içinde buluruz kendimizi bu bağlamda.

Burada bu çetin soruya getirilen çözümlerin ayrıntısına giremeyiz hatta bir döküm bile çıkaramayız bu konuda. Bu sorunu güzeli aklın *evrensel* gerçekliklerinin bir görüntüsü gibi tanımlayarak çözümlemeye çalışan Kartezyenlerden yapıtlar çevresindeki konsensüsü insanların aynı duyum organlarıyla donanmış oldukları olgusuyla açıklayan materyalistlere kadar geliştirilen hipotezler büyük bir çeşitlilik gösterir. Burada önemli olan güzel ölçütleri sorunsalının tipik biçimde modern olduğunu ve basmakalıp bir düşüncenin tersine sonsuza kadar sürdürülemeyeceğini anlamaktır. Çünkü sadece, herkesin duyarlığına ve bireysel zevkine hitap ettiği gibi güzellik estetik terminolojiyle düşünüldüğünde "akıl" problemi belirleyicidir. Estetik tarihinin modern öznellik tarihiyle karışmasının nedeni de budur.

Öznelliğin tarihi olarak Estetik tarihi üstüne

Öznelliğin modern tanımlarının tarihi büyük ölçüde açıklama beklemektedir daha. Heidegger'in bazı tezlerinin anımsatabileceklerinin tersine böyle bir tarih ne kümülatif ne de çizgiseldir. Descartes'ın başlattığı ve Nietzsche'nin bitirdiği sürecin her döneminde derinleşen ve açılan aynı "metafizik" öznellik değildir. Kartezyenler ve ampiristler, Kant'ın aşkınlık felsefesi ve Hegel'in spekülatif felsefesi arasında, bu felsefeyle Nietzsche'ci şecere arasında gerilimler ve karşıtlıklar öylesine derindir ki bunları tek bir denklemde "çözümlemeye" çalışmak boş bir çabadır. Modern düşüncenin bu dönemlerini farklılıkları içinde bırakmak, günümüzde de "insanın ölümü"nden, metafizik öznelliğin sayısız sökümünden sonra bireyin statüsünü belirlemeye çalışan bir felsefenin başlıca amaçlarından biridir. Estetik tarihi bu amaçla özel bir ipucu sunar. Kendimizi ağırlık noktalarıyla sınırladığımız takdirde her biri birey sorununun belirleyici bir durumuna denk düşen beş dönem saptayabiliriz.

1) XVIII. yüzyıldan itibaren, bir yandan sanatı analoji yoluyla bilimle algılayan ve ona amaç olarak Molière'in deyişiyle "doğaya göre betimleme"yi, dolayısıyla gerçeği yansıtmayı uygun bulan, belli bir klasisizm, öte yandan da güzel bir yapıtta daha çok tutku atılımlarının kavramsal olarak dile getirilemeyenin ifadesini buldukları bir "incelik" ya da bir "duygu" estetiği arasında kesin bir karşıtlık ortaya çıkar. Bu iki güzellik kavramının-aralarındaki çatışma tüm XVIII. yüzyıl boyunca süreceklir-ötesinde birbirleriyle çatışan iki öznellik vizyonu vardır: biri kartezyanizmden çıkmıştır ve *cogito*'nun özünü akılda görür, öbürü ise Pascalci hatta sansü-

alistir ve özü başka bir yerde, duyguda görür. Bununla birlikte görünüşte çatışan bu iki tavır ortak bir alanda mücadele ederler: bireycilik alanı. Aslında her iki durumda da birey öteki monadlarla ancak üçüncü bir unsur aracılığıyla ilişkiye girebilen bir monad gibi düşünülür. Gerçekten de monadlar, Leibniz'in deyişiyle "kapısız, penceresiz" olduklarından güzellik ölçütleri sorununa cevap veren *sensus communis* teorisi deyim yerindeyse bir "uydu" modeline dayanır: Leibniz rasyonalizmi ve Berkeley ve Hume ampirizmiyle doruğuna ulaşan bireyciliğin bu ilk döneminde güzel nesnesinin (bireyler arasında belli bir konsensüs üretmesi olgusu) çağrıştırdığı karşılıklı öznellik ancak bireyler arasındaki uyumun güvencesi olan monadların monadı bir Tanrı fikriyle düşünülebilir. Baumgarten'in *Aesthetica*'sı böyle bir modele karşı oluşur. Hatırlatmış olduğumuz gibi bu yeni disiplinin ortaya çıkışı tanrısallık açısından insanlık yararına bir geri çekilmeyi gerekli kılar: duyarlığın, dolayısıyla, içinde sadece güzelliğin kendi ifadesini bulabildiği dünyanın özerkliği bu bedelin, sadece bu bedelin ödenmesiyle kesin olarak kazanılabilecektir.

2) Leibniz rasyonalizmi çerçevesinde kısıtlı bir yere sahip olan *Aesthetica* kavranabilir olan karışısında duyulur olanın özerkliğini tam anlamıyla gerçekleştiremeyecektir. İlk estetikler, tüm olağanüstü yenilikçi potansiyellerine rağmen kesin biçimde belli bir Platonculuğun izlerini taşırlar: son tahlilde güzelliğe, gerçeğe ve iyiliğe verilen geniş yeri vermeyi başaramayacaklardır. Kant'ın "aşkın estetiği"yle, kavranılabilir olanın karşısında duyulur olanın radikal özerkliğinin ilk kez nasıl ortaya çıktığını gördük. Bu olgu öznelliğin teorileştirilmesi konusunda da sonuçlar verir. Dahası Platonculuğun bu görülmemiş alt-üst oluşu kutsal olanın statüsünde öylesine radikal bir değişiklik yapar ki sonuçta insan figürü de alt üst olur. Duyarlığın gelişmesi insanın gelişmesiyle çağdaştır kesinlikle, öyle ki Kant estetiğinde olgunluğa ulaşan sınırlı öznelliğin (kutsal yaratıcılığı karakterize ettiği varsayılan sınırsız öznellikle çelişen) iki yeni figürüdür: düşünce ve deha öznellikleri. Gerçekten de seyirci öteki monadlarla sadece bir uydu tanrı aracılığıyla iletişim kuran bir ayna/birey değildir artık: dolaysız biçimde yani güzel vizyonunda başkalarıyla bir kavram aracılığı olmaksızın iletişim kuran yansıtıcı öznedir. Öte yandan sanatçı da Tanrı'nın yarattığı gerçekleri keşfetmek ve hoş bir biçimde açıklamakla sınırlamaz kendini ve imgelem, yepyeni yapıtlar olan "yeteneklerin kraliçesi" sayesinde yaratır.

3) Deha kuramının Hegelci yeniden yorumlanması klasik rasyonalizm içinde açılan bu gedikle mücadele eder. Hegel'in estetiği görkemlidir: hiç kimse ciddi bir eleştiri getiremez ona. Kant estetiğinden daha güçlü bir biçimde ve kimi zamanda olağanüstü gösterişli bir biçimde sanatın somut tarihini dikkate almayı başarmıştır: Antigone yorumu ya da romantik şiirin en derin anlamlarının güncelleştirilmesi kim ne derse desin, felsefi sanat eleştirisi için modeller oluştururlar. Ancak şu da var ki Iena dönemi boyunca olgunluğa ulaştıktan sonra tüm Hegel sistemi insan görüşünü, kutsal olanın tarihsel açılımına basit bir an gibi yeniden entegre etme eğilimi içindedir: sınırlı öznelliğin özü olarak "düşünce" Hegel'in "spekülatif önerı" adını verdiği kavram içinde aşılmalıdır. Buna karşılık, duyarlık Kant'ta kazanmış olduğu özerkliği yitirir, öyle ki estetik yeniden, çok klasik biçimde, duyarlık alanı içinde bir fikrin ifadesi olur. Hiç kuşkusuz, düşüncenin kendi dışındaki duyarlı bir madde içinde bu şekilde yabancılaşması Hegel'de, XVII. ve XVIII. yüzyıl klasisizmindekinden farklı olarak, bir sanat tarihi biçimi alır. Klasisizmin özünün aşıldığı o kadar kesin değildir: temelde, sanat Hegel'e göre, çekicilik açısından, tanım olarak felsefe içinde yeri olandan aşağı olmayan gerçeğin bir somutlaşmasıdır. Sanatın geçmişe ait olduğunu söyleyen ünlü özdeyişin aldığı son anlam budur. Dolayısıyla düşünce ve deha bizi sadece felsefenin kavuşturabileceği mutlak özneye öncelik tanımak zorundadırlar.

4) Ne kadar paradoksal gözükürse gözüksün, Nietzsche estetiği-bütün sanat felsefeleri içinde belki de en anti-hegelci olan-bazı açılardan, duyulur olana kavranabilir olan karşısında bir özerklik vermek isteyen Kantçı projeyle birleşir; ve benzer nedenlerle, duyulur olanın bu özerkleşmesi Hegelciliğin Kantçılıkla kurduğu ilişkinin tersine, çok sıkı bir ilişki içinde insan görüşünün kutsallığın görüşüne karşı meşruiyetini yeniden onaylamaya götürür. Bir başka deyişle "Tanrı'nın ölümü" mutlak öznenin ölümü anla-

mına gelir ve aynı zamanda da radikal biçimde bilinçdışının farklılığına açılan dolayısıyla kendi içindeki bir saydamlık hayali içinde asla kendi içine kapanamayan "kırılmış özne"nin ortaya çıkışını belirtir. "Olgular yoktur, sadece yorumlar vardır" diyen ünlü tez felsefe dünyasında Nietzsche düşüncesini başlatan yeni bireycilik çağının çizgilerini mükemmel biçimde belirler. Öneri, bir yandan tam bir öznellik olarak ya da deyim yerindeyse mutlak bir rölativizm olarak anlaşılabilir: artık tek bir gerçeklik yoktur, gerçeklikler vardır, bütünüyle özel görüşler vardır yani insan kendisini doğru biçimde anladığı takdirde o zamana kadar felsefi gelenek (özdeşlik, upuygunluk) içinde anlaşıldığı şekliyle bir gerçeklik yoktur kesinlikle. Ama öte yandan da Nietzsche kartezyanizm ve ampirizm mirası özne felsefelerinden kaçar: artık kendi içinde kapalı monad (görüşler, özellikler anlamında bir özne/töz birliği içinde uzlaştırılamazlar), Leibniz'te olduğu gibi, bir dünya sistemi içinde birçok perspektifin anlaşma ya da uyumunu güvence altına alabilecek monadların monadı da yoktur. Kısaca söylemek gerekirse Heidegger'in çok yerinde saptamasına göre: Nietzsche'cilik tanrısız bir monadolojidir. Ve gerçek, özdeşlik (önerilerin çelişkisizliği) ya da upuygunluk (yargıdan nesneye) olarak tanımlanamıyorsa artık gerçeklik, Nietzsche tarafından belki de felsefe gerçeğinden daha derin bir gerçek adına sadece sanatın uygun biçimde kavrayabileceği çokluk, kırıklık, farklılık olarak kabul edilmiştir.

5) Çağdaş sanatta değilse bile avangardçılığa açık seçik biçimde bağlı ifadelerinde gizli felsefi denklemi oluşturan, Nietzsche estetiğinin bu ikili hareketidir: bir yanda "kendi içinde" gerçek olmadığını sadece uzlaşmaz, sonsuz görüş açıları bulunduğunu ileri süren hiperrölativizm (ya da hiperendividüalizm) öte yanda ise daha derin, daha gizli, daha hakiki "kırılmış" bir gerçeği hedefleyen bir sanatın (temelde Platoncu esinli metafizik ve bilimin uygun düştüğü) "hiperrealizm"i. Nietzsche, her halükârda, Heidegger'in sandığı gibi sadece "teknik dünyası"nın bir filozofu değildir belki ama kırılmış özne figürüne çok sıkı biçimde bağlı olması dolayısıyla kesinlikle estetik avangard filozofudur. Avangard, hiperendividüalist açıdan en uç, en "öznel" devrimci ideolojiye denk düşer: dolayısıyla yüceltiği değerler yenilik, özgünlük, gelenekten kopuş, kısacası Nietzsche'nin paradoksal biçimde bunları yıktığını iddia ettiğinde bile doruğuna ulaştırdığı *tabula rasa*'nın neokartezyen değerleridir. Ama avangardçılık "hiperrealist" (deyim burada yakın dönem sanat tarihi içindeki bilinen anlamında alınmamıştır) açıdan barokun tümüyle karşıtında bir "hiperklasisizm" olarak ortaya çıkar: kübizmden gerçeküstücülüğe, orfizmden süprematizme kadar en hakiki gerçekliğin verilmesidir söz konusu olan-dolayısıyla avangardlar henüz keşfedilmemiş ama Öklid perspektifinin oluşturduklarından daha gerçek plastik alanları sezdiren bu yeni geometrilere büyük ilgi duyarlar. "Daha gerçek" yani Nitzsche'de ("yeni" biyolojiye ilgi duyduğu bilinen) olduğu gibi: farklı, çok, kırılmış.

Genç Hegel, çağının felsefesiyle ilgilenmeye başlamadan önce bir dini özgür bir halkın talepleriyle uyumlu kılabilecek koşullarla ilgileniyordu. Ve bir din reformuna mal ettiği ilk gereklilik bu dinin "pozitiflik"ten yani dogmatik ve kurumsal özellikleriyle dini topluma yabancı bir biçim, özgür bireylerden oluşan bir halka yabancı bir ideoloji haline getirebilecek katkıyı yapan her şeyden kurtulmasıydı. Hegel'in sorunu birçok bakımdan bizim sorunumuzdur. Bu sorunun şaşırtıcı bir belirleyicilik ve güncellik kazanması için din sözcüğünün yerine kültür sözcüğünün konması yeterlidir: demokratik bir halkın kültürünü oluşturan nedir? Gerçekten de dünyanın öznelleşmesinin, insanların özgürlüğüyle sürekli uyum halinde olma gerekliliğiyle kaçınılmaz biçimde geleneklerin çöküşünü getirdiği toplumların en önemli sorunudur bu: bireyciliğin kesin gerekliliklerine boyun eğen estetik kültür olarak çağdaş kültür dışsallığı ve aşkınlığı reddetmek zorunda kalmıştır ve o kadar reddetmiştir ki bir dünya düzenine referans, temel üretimlerinden yavaş yavaş çekilir gibi gözükür.

► ADORNO T. W., *Théorie esthétique*, Fr. çev., Paris, Klincksieck, 1974. - BÄUMLER A., *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle an der Saale, 1923. - BELL D., *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, Fr. çev., Paris PUF, 1979. - CASSIRER E., *La Philosophie des Lumières*, Fr. çev., Paris, Fayard, 1970. - CLAIR J., *Marcel Duchamp ou Le grand fictif*, Paris, Galilée, 1975. - DALRYMPLE-HENDERSON L., *The Fourth Dimension and Non-euclidian Geometry in Mo-*

dern Art, Princeton Univ. Press, 1975. - FERRY L., *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 1990. - FRANCASTEL P., *Études de sociologie de l'art*, Paris, Denoël, 1970. - JENCKS C., *Le Langage de l'architecture postmoderne*, Fr. çev., Paris, Denoël, 1979. - LACOSTE J., *L'Idée du beau*, Paris, Bordas, 1988. - LIPOVETSKY G., *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983. - PANOFSKY E., *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Fr. çev., Paris, Gallimard, 1983. - PHILONENKO A., *L'Œuvre de Kant*, 2 c., Paris, Vrin, 1975. - SAINT GIRONS B., *Esthétiques. Le modèle français*, Paris, Philippe Sers, 1990. - STEIN K. H. VON, *Die Entstehung der neueren Ästhetik*, Stuttgart, 1886.

LUC FERRY
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Eskiler ve Yeniler; Etik; İletişim ve İntersübjektivite; Kant; Nietzsche.*

EŞİTLİK
Eşitlik ve hiyerarşi

Çağdaş sosyal bilimler alanında "eşitlik" ve "hiyerarşi" alanındaki karşıtlık "modern" toplumlarla daha önceki toplumlar ("aristokratik" ya da "geleneksel" toplumlar) arasındaki farklılığın olası ifadelerinden biridir. Bu açıdan bakıldığında "hiyerarşik" toplumun (ya da "topluluk") ve "eşitlikçi" toplumun "saf" tipleri olabilecek yakınlaştırmalar kabul edilen kastlar Hindistan'ıyla çağdaş demokrasi arasındaki karşıtlıktan hareket etmek çok aydınlatıcı olur: "engelin içinde gösterilebilecek gerçek insan değişkenleri *sosyal* değişkenlerdir ve "kastlar toplumuna denk düşen değişkenin belirgin özelliği modern tip toplumlarımızda temel değerlerden biri olarak hüküm süren *eşitlikçiliğin* tam karşıtında yer alan en yüce değer kabul edilen *hiyerarşiye* tabi olmasıdır" (Dumont, 1977, s. 12). Tocqueville'in demokrasi çözümlemesinde olduğu gibi, burada önemli olan bireyler ve eşitliği ya da eşitsizliği temel ilişki durumuna getiren ve bu normdan sapmaların özel biçimde meşrulaştırılmasını gerekli kılan toplumsal bağın temsilinin grupları arasındaki "gerçek" (zenginlik ya da iktidar) eşitsizliğin az ya da çok yaygın olması değildir. Bu bakımdan eşitlik ve hiyerarşi arasındaki zıtlık "bütüncül" toplumlar ve "bireyci" toplumlar arasındaki ayrıma göre ikincildir: hiyerarşinin değerlendirilmesi önceliğin bireyden çok toplumsal bütüne tanınmasını gerektirir ve buna karşılık modern eşitlikçilik her şeyden önce insanlar arasındaki doğal özdeşliğin koşulların farklılığından ya da toplumsal "roller"den daha önemli olduğu düşüncesine dayanır. Siyaset felsefesinin "gerçek" siyaset içindeki deneyimler ve fikirlerle sıkı ilişkiler kurması ölçüsünde Hobbes'tan bu yana gelen siyasal düşünce tarihini, "modernler"in eşitlikçi bireyciliğinin sonuçlarının (ve muhtemelen paradoksların) git gide kesinlik kazanan bir açıklaması gibi düşünmek çekici gelebilir ve bu bağlamda "klasik" natüralizm (Platon ve Aristoteles'ten aziz Tommaso'ya), tersine, geleneksel siyasetin "bütüncül" ya da hiyerarşik varsayımlarına indirgenmiştir; felsefe tarihini bu biçimde yazma anlayışının karşısında her halükârda iki itiraz vardır: bunlar bir yandan siyaset felsefesinin kendisinden doğan deneyimin özel niteliğiyle, öte yandan da özel eğilimlerin doğasıyla ilişkilidir. Gerçekten de, her şeyden önce, geleneğin, mitin, dinsel ya da siyasal otoritelerin tümünün tartışılmasını gerekli kılan felsefenin doğuşu minimum düzeyde eşitlikçi talepler ve temsiller gerektiren siyasal özgürlüğün doğuşuyla sıkı biçimde bağlantılıdır: Sokrates Atina demokrasisinin eleştirmeni olmaktan çok çocuğu ve yurttaşıdır (Castoriadis, 1986); öte yandan modern düşünürlerin en radikal bireycileri toplumun birliği (bireylerin ötesinde) ve toplumsal statülerin farklılaşması konularını eleştirel yol dışında açıklamaları gerekir ve bu durum yorumlama şemalarına ya da kısmen "hiyerarşik" veya "eşitlikçi olmayan" siyasal ilkelere minimal düzeyde yer verilmesini gerekli kılar. Dolayısıyla burada sorun "eşitlik" ve "hiyerarşi"nin bu özellikleriyle nasıl felsefe için *sürekli sorunlar* oluşturduklarını ve de modern eşitlikçiliğin ve dinamiğinin yorumunun bir taslağını sunduklarını anlamaktır.

Grek sitesi, siyasal eşitlik ve felsefe

Burada tekrar Grek sitesinin doğuşuna dönmek ve de bu yepyeni siyaset biçiminin bulunuşunun içinde felsefenin yer aldığı daha "rasyonel" ve daha az "mitsel" olduğu söylenen yeni bir düşünce biçiminin doğuşunu ne ölçüde desteklediği söz konusu değildir. Sadece "doğa"

(*physis*) ve "sözleşme" (*nomos*), geleneğin ve özellikle kurumsallaşmış dinin otoritesi mevcut iki taraf arasında çok tartışma konusu olmuştur. Sokratik eğilimli filozoflar (Ksenofon, Platon, Aristoteles) tarafında atalardan miras kalan kurumlarda bir rasyonalite varsayımının bulunduğunun kabulü mümkündür ama şu da var ki gelenek *sözleşme* olarak, sadece akıl yoluyla keşfedilebilecek "doğal" düzenin altındadır; Platon da *Devlet* adlı yapıtında bu düşüncelerin ışığında Greklerin siyasal yaşam biçimlerinin tamamen alt üst edilmesini önerir; Aristoteles bu görüşe "geleneksel" değil (ona göre yasa koyucunun geleneklerden destek almaya çalışması doğal olsa da) "doğal" nedenlerle karşı çıkar ancak. Tersine "sofistler" tarafında, çeşitli sitelerin anayasalarını belirleyen sözleşmelerin ötesinde hiçbir şey yoktur ama bu aynı zamanda, bu sözleşmelerin, ne kadar saygın olurlarsa olsunlar sürekli gözden geçirilmeleri gerektiği anlamına gelir (nomos "yasa", "sözleşme" ya da "gelenek" sözcükleriyle karşılanabilir). Eşitlik tartışması bu bağlam içinde yer alır: Atina "izonomi"si [isonomia] (yasa karşısında ve yasayla eşit herkesin iktidarı) aynı zamanda bir "demokrasi" ("halk"ın yani aslında en "mağdur" olanların iktidarı) gerçekleştirmenin aracı olarak ortaya çıkar. Klasik siyasal eşitlik eleştirileri "aristokratik" çözüm argümanlarını alırlar ama özellikle felsefenin site karşısındaki özel durumunu ("hiyerarşik" bir kozmolojinin siyasal aktarımından çok daha fazla) ifade ederler; burada söz konusu olan şeyi anlayabilmek için en iyi yol, hiç kuşkusuz Platon'un hem Atina rejimine, hem "sofist" Protagoras'ın siyasal öğretisine yönelttiği eleştirilerden hareket etmektir.

Protagoras, kendi adını taşıyan diyalogda Sokrates'in (ya da Platon'un) Atina demokrasisine temel itirazına yanıt verir ve bu yanıt radikal *eşitlikçi* bir postulata ve siyasal düzenin sınırlarının belirgin bir tanımına dayanır. Protagoras'ın etkinliği, meşruiyet bağlamında erdemin (siyasal) öğretilebilmesini gerekli kılar ve sofizmin de bu eğitimin bir aracı olması gerekir; Sokrates Atina örneğinin bu tür bir eğitimi olanaksız kıldığını söyler. Gerçekten de, erdem öğretilebilseydi "özelleşmiş" bir bilimin nesnesi olurdu: oysa, öte yandan, tüm sanatlarla ilgili olarak uzmanlara danışılması gerekirken, kamusal sorunlar bağlamında herkes fikrini söyleyebilir; üstelik sözgelimi Perikles gibi Atina'nın en ünlüleri de siyasal erdemi çocuklarına ya da vasilikleri altındaki çocuklara öğretememişlerdir ve bu da gösteriyor ki bu yetenek isteğe bağlı bir aktarım değildir (*Protagoras*, 319*b*-320*c*). Protagoras'ın bir "mit" biçimi altında ortaya çıkan cevabı sadece Atina demokrasisinin bir doğrulanışı değildir, aynı zamanda "eşitlikçi" radikal bir siyasal teoriye de açılır (*a.g.y.*, s. 320*c*-328d). Protagoras'ın anlattıklarına kulak verelim: çeşitli hayvan türleri ortaya çıktığında Tanrılar Prometheus ve kardeşi Epimetheus'tan bu hayvanları yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli yeteneklerle donatmalarını istedi; Epimetheus bu amaçla bir ödünleme ilkesine tabi olan (hiçbir tür, öteki türün yaşamını tehlikeye atmayacak biçimde) bir dağıtma işine girişti ama sıra insana geldiğinde elinde ona verecek bir şey kalmamıştı ve bu da gösteriyor ki insan ilk bakışta hayvanların en çıplağıdır ("çırılçıplak, yalınayak, örtüsüz, silahsız", *a.g.y.*, 321 *c*). Prometheus insan türünü koruyabilmek için Hephaistos ve Athena'dan ateşi kullanma sanatını ve başka birtakım teknikleri çaldı ama siyasal bilgeliği ele geçiremedi: dolayısıyla insanlar ilk ilerlemelerini (sözgelimi dinin bulunması) gerçekleştirdiler ama öteki türlere karşı koruyamıyorlardı kendilerini gene de çünkü savaş yapmayı bilmiyorlardı ve kalıcı siteler yaratamıyorlardı. Kalıcı siyasal kurumların ortaya çıkışı ancak Zeus sayesinde mümkün olabilmiştir; Zeus Hermes'e uygar yaşam için gerekli özellik olan "utanma" (aidos) ve "adalet" (dike) duygularını eşit biçimde dağıtma görevi verdi; dolayısıyla siyasal erdem özel bilgilerle aynı türden bir eğitimin konusu değildir: eğitici olan bütün sitedir (yasalar, ödüller ve cezalarla); sofiste gelince, o, insanlara, doğal yeteneklerini geliştirebilmeleri için yardım edebildiği ölçüde bir erdem hocasıdır ve konumu öğrencilerinin düşüncesine dayanır.

Burada öncelikli olarak Protagoras'ın argümanının, en azından Atina bağlamında Grek *siyaseti*'nin temelde, insan "doğası"nın temsil de dahil olmak üzere eşitlikçi postülatlara dayandığını göstermeye yeterlidir. Protagoras'ın mit insanını karakterize eden gerçekten de ilksel *zayıflığı*'dır (doğal belirlenmelerle *yoksulluğu*): teknik müdahale yeteneğinde yatan kendi gücünü de buradan alır (belli bir açıdan Rönesans

hümanizması ve Rousseau arasında gelişecek olan modern "mükemmellik" kavramına çok yakınız); sanatların yaratılmasının sağladığı olanaklara gelince bunlar da hiç kuşkusuz bir farklılaşma getirirler ama bu farklılaşma siyasal eşitsizlik *getirmek* şöyle dursun, uygar niteliklerin eşitlikçi dağılımını talep eder (insanlık dünyasında hayvan türleri arasındakine benzer bir dengenin eksikliğini gizleyen). Atina sitesinin (halkın, modern anlamda hem kurucu güçten hem de yasama gücünden yararlandığı) örtük önvarsayımlarını tematize eden bu "sofistik" öğretinin Atina rejimine karşı mesafeli baksa da Thukydides gibi bir tarihçide de nasıl bulunduğu kanıtlanabilir. Buna karşılık Sokrates'in Protagoras'a itirazları ve Epimetheus mitine cevabı sokratik ve Platoncu "demokratik" eşitlik eleştirisinin "gerçek" bir eşitlik teorisinden ve yeni bir felsefe statüsü geliştirilmesinden ayrılamayacağını gösterir. Aristoteles'in yeni bir bağlam içinde ele alacağı bir ilkeye göre eşitlik ancak farklı aktörlerin erdemleri ve değerleriyle *orantılı* olursa doğru olabilir ve bu, iktidarın, iktidara talip olanların siyasal yeteneklerine göre dağıtılmasını gerektirir. *Protagoras*'ta, diyalogun sonunda Sokrates ve ünlü sofistin başlangıçta savundukları tavırların tersine dönmesiyle sonuçlanır bu durum: ünlü sofist sonunda erdemin, dar anlamda bir eğitim"in konusu olamayacağını kabul eder, oysa siyasetin bir uzmanlık bilgisine bağlı olduğu düşüncesinden sonuçlar çıkaran Sokrates, sonunda siyasetin bir eğitime (yani bilgi ve *deney* aktarımına) elverişli olması gerektiğini düşünür. Platon'un diyaloglarında eşitlik eleştirisi siyasal düzenin "hiyerarşik" temsilinin temeli olan bir felsefe apolojisinden ayrılmaz: "doğru" siyaset modeli ruhun cesaret ve arzu üstüne rasyonel yanıyla uygulanan yönetim biçiminde (*Devlet*'teki "filozof-kral" motifi) yatar ve "Krallık sanatı" her şeyden önce astların etkinliğinin yönlendirilmesi ve kumanda altına alınmasıdır. Bu siyaset felsefesi bir kozmolojiye dayanır ama bu kozmoloji doğaya fazla önem veren ve "doğaüstü"nü pek önemsemeyen eski "bilginler"in eleştirisiyle oluşmuştur (bkz. *Timaios* ve *Yasalar*, X. kitap).

Platoncu felsefenin anti-eşitlikçi eğilimi onun dolaysız bir sonucu olmak şöyle dursun, aslında Grek ontolojisinin ve siyasetinin radikal eleştirisine dayanır; ama bu, modern eşitlik düşüncesiyle klasik natüralizmin tanıyabileceği düşünce arasında bir dünya bulunduğu anlamına gelmez: Platon'un hem en derin eleştirmeni hem de en iyi öğrencisi olan Aristoteles örneğinin gösterdiği de budur.

Site ve öteki topluluk biçimleri arasındaki ilişkilere ayrılmış *Politika*'nın birinci kitabının başında Aristoteles Platon'un (ve Ksenofon'un) siyasetinin önemli tezlerinden birinin doğayla "siyasal" otorite ve aile reisi ya da kölelerin efendisi arasındaki özdeşliğin radikal eleştirisine yönelir (*Politika*, I, 1, 2, 1252*a*7-23; bkz. Platon, *Politika*, 258 *e* ve Ksenofon, *Mémorables* (Fr. çev. III, 4, 12). Platon'un yanılgısı, nihai amacı "iyi bir yaşam" olduğundan mükemmel insani topluluk olan sitenin politikaöncesi farklı toplum tiplerini (çift, köle hizmetçileriyle birlikte aile, köy) ayırmayı bilememiştir; oysa bu toplulukların her biri doğal eşitsizliğin farklı bir rol oynadığı farklı bir otorite tipi kazanmıştır. Erkeğin kadına hükmetmesi hiç kuşkusuz "doğal"dır ama kadının, kölenin tersine özgür olmasını engellemez; buna karşılık köle, efendi ilişkisinde, bu ilişki iki tarafın da kendi çıkarını koruyan bir amaca itaat etse de saf bir "iktidar" ilişkisine daha fazla yaklaşır. Tersine siyasal otoriteyi özellikle karakterize eden şey yurttaşların eşitliğini ve özgürlüğünü gerekli görmesidir: "Aile reisinin iktidarı bir monarşidir (çünkü her aile tek bir kişinin iktidarı altındadır), oysa siyasal otorite özgür ve eşit insanlara uygulanır" (*Politika*, I, 7, 1, 1255*a* 15 ve devamı). Siyasal otoritenin her zaman mutlaka iktidarın eşit dağılımına dayanması gerektiği anlamına gelmez bu, çünkü meşru rejimler (monarşi, aristokrasi, anayasal rejim ya da ılımlı demokrasi) arasında ilk ikisi yüce iktidarı sitenin kısıtlı bir bölümüne (tek ya da birçok kişi) verir. Adil bir monarşi ve otantik aristokrasi, sanları siyasal üstünlüğün önüne çıkarabilir: siyasal erdem bağlamında tartışmasız üstün insan ya da insanlar mevcutsa, bunların yönetmemeleri ve kendileri kadar ileri olmayan bir otoriteye boyun eğmeleri gerçek (orantılı) bir eşitliğe ters ve dolayısıyla da "haksızlık" olurdu. Ama şunu da eklemek gerekir ki daha radikal "eşitlikçi" bir görüş de savunulabilirdi; ılımlı demokrasinin pratik yararları dışında gerçekten şunu belirtmek gerekir ki kitle en erdemli kişilerden aşağı bireylerden oluşmuş olsa da bu kitle *kolektif olarak* daha

yüksek bir siyasal yeteneğe sahip olabilir: "Gerçekten de büyük bir kitle içinde her bireyin kendi çapında bir mükemmelliği ve öngörüşü vardır ve bu bireylerin tümü bir araya geldiğinde toplum adeta çok ayaklı, çok elli ve birçok duyu organına sahip bir insan olur ve gene bu insan etik ve entelektüel yeteneklere de sahip olabilir" (*Politika*, III, 11, 1281*b* 4-8).

Aristotelesçi siyaset, bir yandan klasik itirazlara (aristokratik ya da sokratik) yer verirken demokratların tezlerine de belli bir meşruiyet tanır: site ne kadar kendi amacına doğru yönelirse o kadar kendilerini hem yöneten hem yönetilen olmaya uygun kılan "dostluk" (*philia*) ve ortak "yurttaşlık" erdemiyle birbirlerine bağlı özgür ve eşit insanlardan oluşan bir topluluk haline gelir. Buna karşılık siyasal düzenin kendisi, erkek, kadın ayrımının ve özellikle de kölelik ilkesinin meşruiyet kazanmasının (bazı insanlar doğuştan köledir çünkü kendi kendilerini yönetemezler, dolayısıyla bunların bağımlı konumda olmaları kendi yararlarınadır) gösterdiği gibi yapıları temelde eşitlikçi olmayan alt düzeydeki topluluklarla desteklenir. Dolayısıyla tüm klasik Yunan düşüncesinin bir bireşimi gibi görülen Aristoteles düşüncesi (Platon'un ve sofistlerin getirilerinin hakkını teslim eder) çok sağlam bir biçimde "hiyerarşik" ve "eşitlikçi"dir. Ancak şu var ki iki ilke bakışımlı değildir çünkü ancak sitenin somutlaştırdığı içkin *amaçsallık* açısından anlam kazanırlar. Kölelik kavramının Aristotelesçi açıdan savunulmasının sınırları da buradan kaynaklanır: "gerçek" kölelik doğaya her zaman uygun değildir ve özellikle "meşru" kölelik aslında kendi içinde özgür insanlar üretmek isteyen doğanın *bitmemişliğini* gösterir (Goldschmidt, "Köleliğin ve yönteminin Aristotelesçi teorisi", 1984, I). Rejimlerin farklılığı da buradan (ve "eşitlikçi" taleplere yer vermelerinden) gelir: bir sitenin meşruiyetinin ilk ölçütü ortak çıkarı gerçekleştirebilmesidir ve bu ortak çıkara ancak bazı koşullarla (Modernlerin "kültürel" dedikleri) iktidarın eşitlikçi dağılımı aracılığıyla erişilebilir; siteleri doğuran doğal hareket eşit ve özgür insanlardan oluşan bir topluluğa doğru gelişme gösterir ama özel gereklilikleri çoğu zaman hatta her zaman eşitliğe sınırlamalar getirir (sözgelimi "zanaatkârlar" siyasal tartışmalara katılmamalıdırlar çünkü spontan uğraşları onları yurttaşlık erdeminden uzaklaştırır). Ama aslolan Aristoteles mantığının *erekbilimsel* yapısındadır ve bu mantığa göre *siyasal* eşitlik fikri modern düşünürlerdeki *felsefi* içerikten farklıdır.

Burada Aristoteles *kozmoloji*'sinin *siyasal* düşüncesinin "hiyerarşik" özelliklerinin gücünü aşırı önemsemekten sakınmak gerekir. Hiç kuşkusuz "kozmik" hiyerarşiler ve sözgelimi köleleri "doğal olarak" özgür insanlardan ayıran bazı "doğal" eşitsizlikler arasında bir benzerlik kurulabilir (bkz. Sözgelimi *Metafizik* Λ, 10, 1075*a* 19-22); ama şunu da belirtmek gerekir ki Aristoteles kozmolojisi (kısmen Platon'a karşı) siyasetin en güçlü ifadesini oluşturduğu ve kendisini bir eylem alanı haline getiren "dünyevi" olana büyük bir güç verir (Aubenque, 1963, çeşitli yerlerinde). Buna karşılık bu doğalcılığı dengeleyen şey özgürlük ve eşitlik ifadesinin her zaman bir topluluklar hiyerarşisinin tanınmasına bağlı olduğudur ki bu da, burada insan yaşamının ilksel verilerinin görülmesini (aile, insan yaşamının en yüce amaçlarını "doğal olarak" gerçekleştirebilecek en önemli kurum olsa da siteden önce gelir) engeller; bu nedenle insan yaşamının önemli bir bölümü eşitlikçi taleplere ulaşamaz ve siyasal düzen içinde *ortak çıkar* gerekliliği özgür ve eşit insanlar arasındaki ilişkileri yönlendiren gerekliliklerden önce gelir. Böylece modern eşitlikçiliğin özgünlüğünü oluşturan şey önceden kavranır: bu, kısmen Aristotelesçi doğa anlayışından bir kopma sonucu oluşmuştur ve dinamiği de onu eşitlikçi talebin içeriğini sürekli genişletmeye-özellikle "siyasal" ilişkilerin çok ötesine-götürür.

Hiyerarşi ve eşitlik arasında Hıristiyanlık

Modernliğin yol açtığı kopmayı anlayabilmek için, her şeyden önce *Hıristiyanlığın* Avrupa siyasal düşüncesine getirdiği sorunları kavrayabilmek gerekir. Tarihsel olarak Hıristiyan aşkınlık tezahürü (Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin öncelikli olarak hiyerarşik bir vizyonunu gerekli kılan) modern bireyciliğin yolunu açmıştır (Dumont, 1983, s. 33-67; Gauchet, 1985); ama bu evrim ancak ve ancak antik mirasın felsefi eleştirisi aracılığıyla mümkün olabilmiştir.

İncilde "yoksullar"ın soylu ve onurlu insanlar olarak gösterilmesinin siyasal sonuçları olmuştur ama Hıristiyanlık bu özellikleriyle eşitlikçi bir talebin taşıyıcısı değildir: sivil düzenle

mükemmel biçimde uyuşur ve mevcut güçlere itaati salık verir; Hıristiyan inancının doğuşuyla başlayan dinamik daha çok bireyin bu alandaki yerinden, "dinsel-siyasal sorun"a verdiği önemden ve nihayet doğanın tanımı üstüne çıkarsamalarından gelir. Bu belki de Hıristiyanlıkta "hiyerarşi" sorununun özelliklerini en açık seçik biçimde ortaya çıkaran son noktadır: bunun aynı zamanda gerekli ve imkânsız olduğu söylenebilir. Gerçekten de Hıristiyan teolojisi yaradılışın tartışılmaz biçimde iyi olduğu düşüncesini ve yaratıcıya kesin bağlılığı gerekli kılar ve bu durum ilahi irade, "doğal yasa" ve gerçek sitelerin (günahla yoldan çıkmış olabilirler de) bu konudaki değerlendirmeleri arasında bir süreklilik varsayımına olanak verir; öte yandan, yaratılış *olasılığı* ve insan doğasının ilk günahla bozulması, belirgin özelliği insanın tüm doğal niteliklerine kuşkuyla bakmak olan mevcut tüm siyasal otoritelerin rölativizasyonunu da düşündürür. Bu ikinci eğilim Aziz Augustinus eğilimidir ve Augustinus dünyanın en saygın siteleri (adaleti tanımadıkları takdirde) ve haydut çeteleri arasında bir fark olmadığını söyleyecek kadar ileri gidecektir; bu eğilim Hıristiyanlığı *Platoncu* bir yola sokar: doğa sadece ilahi bir egemenliğin sonucu olarak vardır ve siyasal düzen son tahlilde, Tanrı'nın hükümranlığı her türlü dünyevi gerçekliğin dışında kalsa da koruyucu bir yönetime dayanır. Bunun tersi bir eğilim de daha sonra, Aristotelesçiliğin, yaradılmış doğaya özgü yeteneklerin yeniden olumlanmasını gerekli gördüğü Aquinolu Tommaso'da gelişecektir. Klasik ifadesini Papalık ve İmparatorluk arasındaki uzun çatışma döneminde bulan *siyasal-dinsel* sorun bu "Aristotelesçi" çözümün kırılganlığını gösterir; kilisenin insanın *doğaüstü* amaçlarla (selamet) ve siyasal otoritenin de kendi dünyevi amaçlarıyla (mutluluk) yükümlü olduğu kabul edilse de, her iki düzenin hangi kuruma bağlı olduğunun saptanması sorunu ortadadır (Manent, 1987); modern egemenlik öğretisinin (her şeyden önce "yeteneğin yeteneği", farklı otoritelerin niteliklerini belirleme gücü olan) doğacağı bu sorunu çözme girişimidir bu. Günah ve selamet sorunsalı ayrıca "Hıristiyan" siyasetinin bu temel istikrarsızlığını daha da artırır; Luther bu gerilimin en radikal formülasyonunu verecektir: Hıristiyanın özgürlüğü siyasal düzeni aşar ama sivil otoriteler Tanrı'nın günahı bastırmak ve cezalandırmak için yararlandığı koldur.

Dolayısıyla Hıristiyanlık siyasal eşitlik özlemi ve doğal düzenin "hiyerarşik" boyutunun tanınması arasındaki Aristotelesçi sentezin tam ve katıksız biçimde olumlanmasını yasaklayan yeni bir durum yaratmıştır. Bu sürecin en önemli dönemecini Duns Scot (1265-1308) ve özellikle Ockham'lı William (1280/1285-1349) oluşturur; Duns Scot "doğal yasa"yı ilahi iradeye indirger, William da sadece "bireyler"in ve iradi ilişkilerin söz konusu olduğu radikal bir nominalizm öne sürerek Aristotelesçi doğa anlayışını ortadan kaldırır (Villey, 1975); bu metafizikler Tanrı iradesinin "doğal" ilişkilerden ağır basmasının tumturaklı ifadesinden çıkmıştır ama insan iradesi gücünün *gelişmesi* ve mevcut tüm otoritelerin rölatifleşmesi yönüne meyledeler: Hıristiyanlık bunlar aracılığıyla modern, "bireyci" eşitlik düşüncesinin yolunu açmıştır.

Hobbes, modern devlet ve eşitlik

Burada "liberal demokrasi"nin daha sonraki gelişmesini destekleyen modern bireyciliğin yavaş yavaş doğuşunu yeniden canlandırma iddiasında olmak boştur (bu konuyla ilgili olarak sözgelimi Dumont'a göz atılabilir; 1983, böl. 1-2, s. 33-114). Bu bağlamda en doğru yol, modernliğin farklı unsurlarının ilk sentezini oluşturan Hobbes'un yapıtlarından hareket etmektir: Hobbes Aristoteles fiziğine karşı doğanın yeni biliminden (matematik) yana tavır alır, egemenlik teorisini sistematize eder ve klasik doğalcılıkla doğrudan doğruya karşıtlaşan siyaset felsefesinin "yapay" bir rökonstrüksiyonunu önerir. Öğretisi iki biçimde paradoksaldır: doğal durumda sübjektif "hukuk" önceliğine dayalı bir "mutlak" devlet kurar ve bireylerin *doğal eşitliği*'ni öne çıkaran bir felsefeden hareketle iktidarın eşit dağılımının "cumhuriyetçi" talebini acımasızca eleştirir. Aristoteles doğal toplulukların karmaşık hiyerarşisi içinde eşitliğin yerini saptarken bireylerin ilksel eşitliğinden hareketle siyasal bağımlılığı düşünmek zorunda kalacaktır.

Hobbes en önemli yapıtında "insanların doğal biçimde nasıl eşit olduklarını" göstermek amacıyla iki argüman gösterir. Bunlardan birincisi eşitsiz güçlerin egemenlik hakkı oluşturabileceği düşüncesini yok etmeyi hedefler: "Bir insanın ötekinden farklılığı, bu insanın, kendisi

için isteyebileceği bir avantajı pekâlâ ötekinin de isteyebileceği dikkate alındığında o kadar önemli değildir. Gerçekten de bedensel güç bağlamında en zayıf insanın en güçlü insanı öldürebilmesi mümkündür; bu zayıf insan bu amacına gizli bir oyunla ya da kendisiyle aynı tehlike içinde yaşayan başkalarıyla ittifak yaparak ulaşabilir" (*Leviathan*, böl. XIII). İkinci argüman siyasal iktidarın en bilge ya da en "ihtiyatlı" insanlara verilmesi gerektiği düşüncesine yöneliktir: "Zihinsel yeteneklere gelince [...] bence bu alandaki eşitlik güç eşitliğinden mükemmeldir. Çünkü ihtiyat deneyimden başka bir şey değildir ve deneyim de bütün insanlara eşit zaman aralıklarında, aynı şekilde girişikleri işler için verilmiştir" (*a.g.y.*). Bu yanılgı aslında eşitliğin paradoksal sonucudur ve buna göre her birey kendisine karşı başkalarına karşı olduğundan daha ihtiyatlıdır: insanlar "kendi düşüncelerine çok yakından bakarlar ve başkalarının düşüncelerine daha uzaktan bakarlar. Ama bu durum bu noktada insanların eşitsizliğinden çok eşitliğini kanıtlar. Çünkü genellikle herhangi bir şeyin eşit dağılımının en iyi işareti herkesin kendine düşen paydan memnun olmasıdır" (*a.g.y.*; cf. Descartes, *Metot Üstüne Konuşma:* "Sağduyu insanlar arasında en iyi paylaşılmış şeydir"). *Leviathan*'ın girişimi bu ilksel eşitliğin nasıl kendiliğinden, insanların "kendilerini susta durduran" üçüncü bir "egemen"e karşı ancak tüm güçlerini seferber ederek aşabilecekleri tahammül edilmez bir durum ("herkesin herkese karşı savaşı") yarattığını gösterecektir. Yeteneklerin eşitliği rekabet doğurur, zarar verme yeteneğinde eşitlik sürekli bir güvensizlik yaratır ve insanların yargı üstünlüğü iddiası sonucunda herkes saygınlık arzusu bağlamında düş kırıklığına uğrar. Bireylerin doğal eşitliği, "dostluğun" kökenini oluşturmak şöyle dursun, doğal olarak anlaşmazlık doğurur ve siyasal topluluk da bu eşitlik sonucuna karşı kurulmalıdır; buna karşılık devletin kurulması *tüm* bireylerin ortak eseridir ve bu durum siyasal düzene belli bir eşitlikçi özellik kazandırır (iç hiyerarşisi ne olursa olsun, devlet tüm yurttaşlara güvenlik sağlar).

Hobbes'un yapıtlarının dolaysız siyasal anlamı açıktır: "mutlak" monarşiyi destekler ve argümantasyonu aristokratik sınıfların ve dinsel fanatizmlerin iddialarına karşıdır. Eşitliğe karşı getirilen iki itiraz, "doğal" aristokrasi yanlılarının tipik iki argümanına denk düşer: siyasal eşitsizlik ne savaşçı değerler (kurnazlık hatta sayısal üstünlük karşısında hiçbir anlamı olmayan) ne de özel bir yetenek üstüne kurulabilir. Ama neredeyse yanlı diyebileceğimiz bu eğilim yapıtlarına önemli bir felsefi boyut katan Hobbes'un dönemiyle rekabete giren öğretilerinin tümünün genel eleştirisiyle kendi kendine bütünleşir; yeni siyaset bilimi *Hıristiyan kiliselerinin iddialarıyla* ve *Aristotelesçi siyaset*'le bütünleşmiş bir eleştiriyi gerekli kılar: bu üç durumdan her birinde düzen ve "tam" hiyerarşiye yakın bir eleştirinin aslında iç huzuru yok eden, yıkıcı söylemi nasıl yıktığını gizlediğini göstermek söz konusudur.

Hobbes'un Hıristiyanlığın sapkınlıklarına (ya da bu dinin kendisine karşı) polemiği onun klasik "manevi" ve "cismani" otoriteler arasındaki tartışma konusundaki tavrını özetleyen *Autoritas non veritas facit legem* deyişinde yatar. Bu tez saçma yoluyla kanıtlamaya dayanır. Yasaların son kaynağının yasak olanı ve olmayanı tanımlayan "gerçek" (sözgelimi Kutsal Kitap) bir öğretide bulunduğunu farzedelim; bu durumda bile "gerçek" in yasayı yapması sadece görünüştedir çünkü aslında öğreti yasa koyucuyu sadece bir *yorum* sayesinde bilgilendirebilir ve dolayısıyla yasanın kaynağı *yorumcunun iradesinde* yatar; sivil otoritenin gerçeğe boyun eğmesini isteyen kiliseler aslında kendileri için yüce bir güç talep etmektedirler; onların bu taleplerini kabul etmek bir kilisenin önderini (ya da önderlerini) gerçek egemen yapmak demektir ama bu durum siyasal iktidarın kendisinin niteliğini değiştirmez kesinlikle.

Aynı zamanda şunu da belirtmek gerekir ki Hobbes eleştirisi, siyasal düzeni yüce bir bilgelik adına yargılama iddiasıyla dolaylı yoldan bir *klasik siyaset felsefesi* eleştirisini de gerekli kılar: Platoncu filozof-kral motifinin gösterdiği gibi bu iddia da gerçek maskesi arkasındaki iktidarın ele geçirilmesi ve hırsların gizlenmesi eğilimini taşır. Bu noktada egemenlik teorisi *Leviathan*'ın eşitlikçi postulatlarıyla birleşir. Hobbes insanların siyasal zorunluğu oluşturmak amacıyla izledikleri *amaçlar* farklılığından hareket etmeyi reddeder ve tersine şiddetli ölüm korkusundan hareket eder, çünkü evrensel bir tutkudur bu; bu arada sadece "olası"ya göre "mut-

lak"ı ön plana çıkarmayı da yeğlemez: insanların izleyebildikleri tüm *amaçlar* hiyerarşisini belirleyicilikten uzak bularak dışlar; oysa, hangi yaşam biçimlerini savunduklarını iddia ederlerse etsinler tüm aristokratik otorite anlayışlarının temelinde yatan da bu düşüncedir; soyluluk askeri erdemleri (ya da saray erdemlerini) her şeyin önüne çıkarır, din, önceliği selamete verir, klasik filozof derin düşünce yaşamına ayrıcalık tanır-oysa yeni siyaset bilimi sadece karşılığı insanların doğal eşitliğinde yatan tarafsızlık iddiasında olabilir.

Aristoteles eleştirisinin (özellikle "doğal" kölelik teorisi) arkasında, dolayısıyla Platoncu felsefe anlayışı vardır kısmen (Goldschmidt, "Eşitliğin alt üst oluşları. Eskilerden Modernlere" 1984, II *içinde*); ama dolayısıyla Aristotelesçiliğin bütünü "iyi yaşam" düşüncesinin eşitsizlikçi gereklilikleri nedeniyle reddedilmiştir: hukuk ancak bir egemenin yapay kurumu sayesinde kurulabilir, meşru rejimler ve bozulmuş biçimleri arasındaki ayrım anlamsızdır ve taraflı polemikleri gizler (sözgelimi monarşi düşmanları buna "zorbalık" derler), siyasetin amacı özellikle ("iyi yaşam") değil güvenliktir ("yaşam"). Hobbes'un paradokslarına götüren, modern düşünce tarihi boyunca hiç eksik olmayan bu alt-üst oluştur. Hobbes'un öğretisi bireyin "hakları" ifadesine dayandığından, "mutlakçı" teorisi devletin güçlerinin *sınırlanmasını* gerekli kılan "liberal" felsefenin yolunu açar. Her şeyden önce bireylerin korunmasıyla ilgilendiğinden bu "eşitlikçi" öğreti iktidarın dağılımına kayıtsızdır: yurttaşların gerçek siyasal eşitliği eylemin farklı olası amaçlarını temsil eden insan tipleri arasındaki bir hiyerarşiyi reddetmek kadar önemli değildir. Modern eşitlik deneyimi bireyin özgürleşmesiyle başlar ama *eşitliğin* asıl anlamını ikinci plana iter.

Modern düşüncede eşitlik, eşitsizlikler ve hiyerarşi

Modern eşitlik düşüncesi evrenselci bir insanlık tanımıyla desteklenir; oysa bu düşünce, "hiyerarşi" ve eşitlik karşısındaki temel tavırları ne olursa olsun farklı insan toplumlarının karşılaştırılabilirliğini gerekli kılar. Öte yandan modern toplumlarda eşitliğe öncelik verilmesi bu toplumlarda bir yığın "eşitsizlik" (zenginlik, güç, etki vb.) bulunmasına engel değildir ve bu eşitsizlikler bu toplumların kurumlarında *Leviathan*'ın model oluşturduğu ve toplumsal ilişkilerin meşruiyeti üstünde sürekli belirsizlik oluşturan bilinçli değerlendirmenin gerçek sonuçlarının görülmesini engeller. Dolayısıyla modernliğin tarihi boyunca eksik olmayan ve çağdaş tartışmalar alanını daha da kısıtlayan bir dizi gerilim doğar.

Öncelikli olarak modern düşünce tarihinin sadece "doğa"nın, modern devletin eylemiyle (ya da *homo oeconomicus*'un *stratejik* hesaplarıyla) temsil edilen siyasal "yapaylık" yararına yavaşça kaybolması saptanacaktır: bu aynı zamanda karmaşık toplumsal ilişkiler içinde amaçlarının izini asla bulamayan bireyin hiç sonu gelmeyen *yoksunluk* deneyiminin tarihidir. Bu deneyim, eleştiri bağlamında yurttaşın siyasal özerkliğinin yerine bencilliğin ve zenginliğin aldatıcılıklarını getiren modern toplumsallığın tartışma konusu yapılmasıyla ifadesini bulabilir. Rousseau örneğinin gösterdiği gibi modern siyasetin bu antik eleştirisi aslında karşı çıktığı şeyle aynı çerçeveye oturur: siyasal özgürlüğün kökeni artık sitenin içkin amaçsallıklarında değil, bireylerin doğal bağımsızlıklarının bir *eşdeğer*'ini yaratma çabası içinde yer alır; yurttaşlık "erdem"i söylemi böylece "ticaret" erdemi aynasının arka yüzünde ortaya çıkar (bu karşıtlıkla ilgili olarak bkz. Pocock, 1975; 1985) çünkü liberal ekonomi politik *pazarın* nasıl, etkinlikleri ekonomik rasyonalitelerine göre *hiyerarşize eden* ve bireyleri *iradi olmayan* global bir toplumsal düzene bağlayan *bir düzenleme ürettiğini* zaten gösterir. Bu açıdan bakıldığında da çoğu zaman üstünlüğü üretim ve değiş-tokuş etkinliklerine vermeyi reddettiğinden ekonomi politikle zıtlaşan sosyolojinin gene aynı entelektüel çerçeveye yerleştiği görülür; siyasal yapaylığın sınırları üstüne düşüncelerden doğar ama klasik natüralizme de dönmez pek (Gautier, 1993). Ama Modernlerin eşitlikçi bireyciliğinin mantıksal sınırlarının açıklaması da hiç kuşkusuz "felsefe tarihi"nde çok ileri götürülmüştür: tarih içinde monadların sonsuz çeşitliliğinin (Leibniz) ya da insan tavırlarının belirgin akıldışılığının (Hegel) ötesinde kendiliğinden tamamlanan bir akıl düşüncesi bireysel tanımları global hiyerarşik bir çerçeve içine dahil etme çabası gibi anlaşılabilmiştir (Dumont, 1984, s. 195-196); ayrıca bu konuyla ilgili olarak Hegel *Hukuk Fel-*

sefesinin Temelleri'nde "sivil toplum"un ve modern özgürlüğün kısmi meşruiyetini tanırken öte yandan da devlet teorisini sözleşmenin ve pazarın liberal öğretilerinin "atomistik" bireyciliği üstüne kurmayı reddeder (bkz. sözgelimi *a.g.y., 258*). Daha yakınımızda, çağdaş toplum bilimlerinde "geleneksel" toplumların hiyerarşik evreniyle "modern" toplumlarımızın eşitlikçi bireyciliği arasındaki karşıtlık sosyolojik ya da antropolojik kategorilerin *evrenselliği* sorununu ortaya çıkarır; bu durum iki tip toplumsal bağ (Tönnies'de "komünote" ve "toplum", Durkheim'da "mekanik dayanışma" ve "organik dayanışma", L. Dumont'da "toptancılık" ve "bireycilik") arasındaki çelişkiyi belirten ama aynı zamanda farklı toplumsal biçimler arasındaki *sürekliliği* düşündürtecek bir çabayı gerekli kılan bir dizi kavramsal çift ortaya çıkarır.

Liberal demokrasi formasyonu modern eşitlikçiliğin çelişkili gerekliliklerinin bir sentezi gibi ortaya çıkmış olabilir: bireyler arasındaki hak eşitliği içinde gerçek eşitsizliklerin meşru olduğu çerçeveyi belirler, tanımlama eşitlikçi rızayı ve devletin otoritesini barındırır; bununla birlikte bilinir ki Guizot'dan günümüze demokrasi çalışmaları meşru eşitsizlik sınırlarını değiştirirler sürekli ve böylelikle oy hakkının sürekli genişlemesiyle ve XX. yüzyılda "toplumsal haklar"ın güçlenmesiyle tanık olduğumuz sınırsız bir dinamik yaratırlar. Sosyalist eleştiri açısından bu gelişme aslında liberal ve demokratik devrimlerle gelen genç Marx'ın yaptığı gibi, karşısına ancak "burjuva toplumu"nun sona ermesiyle doğabilecek olan "insan özgürlüğü"yle (*Yahudi Sorunu*) çıkılması gereken "siyasal özgürlük"ün hayali karakterini ortaya çıkarır. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki sosyalist hareket, doğuşundan itibaren modernlik ilkeleriyle ilişkisi bağlamında temel bir belirsizlik sergiler: hem liberal bireyciliğin ötesinde organik bir düzen rönesansına özlem duyar (bkz. Fransa'da Saint-Simon ve Buchez) hem de demokrasinin tutulmamış sözlerinin gerçekleşmesi gerekliliğinden söz eder (bkz. İngiltere'de Owen ve Fransa'da Pierre Leroux). Görünüşte çelişkili olan bu iki eğilimin ortak yanı eşitlik sorununun kesinlikle çözüleceği (bireyciliğin aşılmasıyla ya da insanın özgürleşmesiyle) toplumsal bir düzen olasılığını var saymalarıdır; oysa sosyalizmin tarihinin gösterdiği ve demokratik dinamiğin bir dönemi yaptığı şey modern toplumda eşitlikçi talep alanının belirsiz olmasıdır. Dolayısıyla sosyalizm Tocqueville'in "koşulların eşitliği" dediği şeyin bir sonucu gibi ortaya çıkar: demokratik insanın içinde yaşadığı "hayali eşitlik" "gerçek eşitlik"ten daha önemli olduğundan eşitlikçi talebin dışında kalabilen bir insani etkinlik alanı (aileden dine, ekonomiden hukuka) yoktur kesinlikle (Gauchet, 1980, 1985). Ama bu dinamik ancak toplumun, kendisini bireylerin özgürlüğüne dayanan bir toplum gibi kabul etmesiyle (başlı başına bir prepolitik ilkedir bu) mümkündür: bu anlamda demokratik ve liberal bir devlet kesinlikle *Leviathan*'ın mirasçısıdır.

► AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963. - CASTORIADIS C., *Les Carrefours du labyrinthe*, II, *Domaines de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1986. - DUMONT L., *Homo aequalis*, I, *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977; *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1984. - DUPUY J.-P., *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1991. - GAUCHET M., "Tocqueville, l'Amérique et nous", *Libre*, no. 7, 1980; *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. - GAUTIER C., *L'Invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises: Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris PUF, 1993. - GOLDSCHMIDT V., *Écrits*, I, *Études de philosophie ancienne*; II, *Études de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1984. - MANENT P., *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987. - POCOCK J. G. A., *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton/Londra, Princeton Univ. Press, 1975; *Virtue, Commerce and History*, Combridge Univ. Press, 1985. - VILLEY M., *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1975.

Philippe RAYNAUD
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Aristokrasi; Birey ve Bireycilik; Demokrasi; Eskiler ve Yeniler; Locke; Nietzsche; Özgürlük; Site; Sosyalizm; Tocqueville.*

ETİK ⇨ AHLAK

F

FİCHTE Johann Gottlieb, 1762-1814

Birkaç on yıl öncesine kadar felsefe alanında kimsenin, kesinlikle, yıpranmış, korkunç bir "cermen milliyetçisi", "sübjektif idealizm" temsilcisi gibi kabul edilen Fichte'yle ilgilenebileceği düşünülemezdi. *Bilim Öğretisi İlkeleri*'nin yeniden yorumlanmasıyla (A. Philonenko) ve R. Lauth ekibinin *Gesamtausgabe*'yi yayımlamasıyla "Fichte muamması" çok daha şaşırtıcı boyutlar kazanmış ve felsefe ve siyaset felsefesi eklemlenmesi düşüncesi yenilenmiştir.

Siyaset felsefesinden felsefeye

Fichte, 1793'lerden başlayarak siyaset felsefesine yaptığı katkılarla Alman entelektüel sahnesine çıkmıştır. Burke yandaşlarının 1789'dan beri Fransa'da olup bitenlere saldırılarına karşı cevap niteliğindeki *Halkın Fransız Devrimi Üstüne Yargılarını Düzeltme Çabalarına Katkılar* adlı yapıtı anarşist bir bireyciliğe tanıklık eder ve devleti bir amaç değil, ortadan kaldırılabilecek bir araç gibi görür: Fichte devletin her türlü zorlama hakkını reddettiğinden itaat ilkesini sadece kendi kendimize empoze ettiğimiz olguda yasalara itaat ilkesine oturtur. Dolayısıyla hukuk siyasetten değil, etikten hareketle tanımlanır: kesinlikle özgür olmaya hakkım vardır çünkü ahlaklı olmak ödevimdir ve ahlak özgürlüğü gerekli kılar. İnsanın aynı zamanda, her türlü pozitif hukuktan önce gelen ve onu aşan doğal prepolitik hakları da vardır. Bu şekilde, her türlü gerekliliği devlet aygıtından çekmek aynı zamanda *status naturalis*'i bir savaş durumu olarak değil nötr bir durum olarak empoze eder: ne iyi ne kötü olan doğası, insanı kaçınılmaz biçimde ahlaksal gerekliliklerden arınmaya zorlamaz.

Bu devrimin içeriğinin savunulması etkinliğine devrim düşüncesinin temeli de eşlik eder: Fichte böylelikle ilerlemeyi sadece insanların özgür iradesine bırakmayan tüm tarih tanımlamalarını reddetmek ister. Bu açıdan bakıldığında, Fransız Devrimiyle ilgili bu çalışması Kant'ın *Kozmopolitik Görüş Açısından Evrensel Tarih Düşüncesi*'ndeki (1784) insanın bilinçli ve iradi etkinliğinin ötesinde tarihin itici gücü olabilecek varsayımsal "doğanın amacı" referansını sorgular. Fichte'nin Kant'ın yapıtının bu boyutuna getirdiği teşhiste bir belirsizlik yoktur: Kritisizmin "Kopernik devrimi" (*Salt Aklın Eleştirisi*'nde açıklanmış olan:"düşünen insanın kendisinden gelen hiçbir şey nesnelere mal edilemez") tarih felsefesi alanında tamamlanmış değildir ve bundan böyle her türlü kayracılığa [providansiyalizm] karşı "tarihte kendi koyduklarımız dışında bir şey bulabilmemiz mümkün değildir" düşüncesine ulaşabilmemiz gerekir. Devrim hakkını (Kant'a karşı da dahil olmak üzere) felsefi açıdan meşrulaştırmak özneyi nesnenin boyunduruğundan daha fazla kurtararak kritisizmi sona erdirmeyi gerekli kılar; daha açık söylersek: "Kopernik devrimi"nin tamamlanması Kantçılıktan bağımlılığı altındaki Kant'ın Ben'in (dolayısıyla objelerin) tanımlamaları olgusunu getirdiği o "hüzünlü kendinde nesne"nin saf dışı edilmesini gerektiriyordu. Böylece Fichte siyasal düşünceden, siyasal amacını ünlü mektuplarından birinde açık seçim biçimde anlattığı tamamiyle felsefi bir amaca doğru gittiğini gördü: "Benim sistemim ilk özgürlük sistemidir. Bu ulusun (Fransa) insanlığı maddi zincirlerden kurtarması gibi benim sistemim de onu kendinde nesnenin, dış etkilerin boyunduruğundan kurtarmıştır ve önemli ilkeleri de insanı özerk bir varlık durumuna geti-

rir." Açık bir ima: nisan 1795 tarihli bu mektupta anılan "sistem" temelini *Bilim Öğretisi İlkeleri*'nin oluşturduğu sistemdir.

Pratik felsefe olarak felsefe

1794 yılına denk gelen çalışması tam anlamıyla tüm felsefe tarihinin en zor yapıtlarından biri olma özelliğini taşır: felsefe tarihinin en derin yapıtlarından biridir.

Çok önemli olan "Birinci Bölüm" bilimin tüm ilkelerini ortaya koyar, şöyle ki: *1) "Ben=Ben"*, kendi özdeşliği içindeki ve tüm gerçekliği kendi içine alan "mutlak özne" olarak (*Tathandlung*) Ben'in "etkinliği"nin ilk "olgu"su (*Tat*); 2) Gene çok ilksel *"Bir Ben-olmayan'ın Ben'e karşıtlığı"* olgusu çünkü "bir şeyi kendimde temsil ettiğimde onu temsil edenle karşıtlaştırmam gerekir"; 3) *"Ben'de bölünen Ben'e bölünebilen bir ben-olmayan'ı karşıtlaştırıyorum"* ve bu açıkça ilk iki ilkenin birleşmesinden ortaya çıkan çatışkının çözülmesinin biçimsel bildirisidir: ikinci ilkeye göre Ben ve Ben-Olmayan gerçekliği (dolayısıyla "bölünebilirlik" kavramının ortaya çıkması) paylaşırlar, oysa birinci ilkeye göre bu karşıtlık "Ben'de" düşünülmelidir çünkü "Ben dışında hiçbir anlamı yoktur". Düşüncenin gerisi tümüyle böylelikle elde edilen sentezin anlamını ortaya çıkarmaya çalışır.

Ne var ki bu üç ilkenin yorumlanması okumayı durdurur. Schelling ve Hegel'den bu yana *Tathandlung*'da "entelektüel sezgi, saf kendi düşüncesi" (Hegel) mutlak biçimde bütün olan koşulsuz bir Ben'in kendi kendisini ortaya koymasıdır. Dolayısıyla Fichte Kant'ın bitimlilik düşüncesinden koparak mutlak idealizmi haber verir: temelde özellikle beceriksizce yapılmış bir önceleme çünkü mutlak Ben'den hareketle bir Ben-olmayan'ın nasıl ortaya çıkışının bilinmesi sorunuyla karşı karşıyadır. Ben içine kapanmaya ve dünyayı düşünememeye mahkûm, Berkeley'e yakın bu "sübjektif idealizm"-M. Gueroult'nun üstünde ısrar ettiği-bir pratik felsefe (Ben'in, içinde amaçlarını belirleme girişiminde bulunduğu Ben'in dışındaki bir dünyanın varlığını kesinlikle gerekli kılan) düşüncesiyle bağdaşmaz: böylelikle sadece Mutlak'ın Hegelci diyalektikleştirmesinin aşabileceği zorluklar ve paradokslarla karşı karşıyadır.

A. Philonenko (*İnsan Özgürlüğü*, 1966) bu hareket noktasının başka bir okumasını önererek tüm Fichte felsefesinin yeniden ele alınmasını ister. Gerçekten de sözkonusu yapıt bir *gerçeklik*'ten değil metafizik açıdan orada gizlenenleri açığa çıkarabilecek tek gerçeklik kabul edilen Ben düşüncesiyle ilişkili (paralojizmler) aşkın bir *hayal*'den hareket eder. Daha açık bir ifadeyle söylersek: mutlak Ben hayalini doğuran (özdeşlik ilkesinden hareketle) ve bir kendinde nesne gibi tasarlanan bir Ben-Olmayan'ın dogmatik konumuna götüren (bir karşıtlık ilkesinden hareketle) mantığın diyalektik kullanımıdır (Kant'çı anlamda); bununla bağlantılı olarak üçüncü ilke spekülasyonun bu kaçınılmaz ve çelişkili ürünlerinin mirasçısı filozofun bir anlam vermek zorunda olduğu sentezi *sorunsallıkla* belirtir. *İlkeler*'in (*Teorik bilimin temeli*) "İkinci bölümü" buraya kadar teorik felsefenin bu Ben ve Ben-Olmayan ilişkisi problemine (temsil ya da nesnellik problemi) verdiği çözümleri (gerçekçilik, idealizm) olanaksızlıkları içinde irdeler. "Kabul edilmeyeni ve düşünülmeyeni reddederek", "adım adım gerçeğe" yaklaşırız böylece: Ben ve Ben-Olmayan teorik bir sentez içinde "kesinlikle oluşamayan karşıt terimler biçiminde" ortaya çıkarlar. Dolayısıyla temsil probleminin teorik olarak çözülmez olduğunu kabul etme zorunluluğu vardır: Ben her zaman bir Ben-Olmayan biçiminde ortaya çıkar öyle ki Ben-Olmayan her zaman *Ben'e karşıt*'tır ve aynı zamanda da *Ben içinde*'dir. Kısaca söylemek gerekirse ilk iki ilkenin gerçekliği temsil probleminin teorik açıdan kuşkulu formülasyonunda yatar.

Ancak bu noktaya ulaştığımızda "artık saf hipotezlere ihtiyaç duymayız". "Üçüncü bölüm" (*Pratik bilginin temeli*) metafiziğin süje ve obje arasındaki karşıtlığın düşünülmez bir "öz"ü içinde şeyleştirdiği mutlak Ben'in aslında sadece gerçek Ben'in girilmez alanı olduğunu gösterir ve etik çaba içinde sonlu Ben, Ben-Olmayan tarafından belirlenmesini sürekli yok etmeyi, özgür ve mutlak olmayı yani oto-nom olmayı hedefler: dolayısıyla mutlak Ben'in son gerçekliği, bir Töz-Ben'in "entelektüel sezgisi"nden uzakta, özgürlüğün pratik gerekliliğinin temeli "Sonsuz Ben fikri" içinde yatar. Burada aynı zamanda, bir anlamda bir idealizm söz konusudur çünkü temsilden asla (gerçekçi bir mutlak Ben-Olmayan anlayışının parçası olsa da) "kendinde olan"a doğru çıkmak mümkün değildir; ama Ben-Olmayan'ı sonsuz Ben'in bir rastlantısı gibi

kabul eden dogmatik bir idealizm söz konusu değildir: bu idealizm, "Ben'in mutlak varlığı" referansıyla "*olan*'ı değil *olması gereken*'i belirleyen" "pratik bir idealizm"dir; bu özelliğiyle kritisizmin özüne sadık bir sonluluk felsefesidir.

Bu şekilde ortaya konan girişim tutarlılığını yitirir: Fichte objenin tüm gerçekliğini obje düşüncesine indirgemiş olsaydı pratik felsefesini kavramak mümkün olmazdı; tersine *İlkeler* teorik temsil probleminin doğurduğu metafizik hayallerden pratik gerçekliklerine doğru giderse de Kant'ın "idealizmin çürütülmesi" dediği bu tür bir teorik felsefe süjenin bir dünyaya açılmasının düşünülmesine ve dünyadaki varlık'ın hukuksal ve etik modalitelerini betimleyen bir pratik felsefe içinde gerçekleşebilmesine olanak verir. Dahası: teorik felsefe ancak pratik felsefe aracılığıyla gerçekleşebilecektir. Bu anlamda Fichte Reinhold'a *Doğal Hukukun Temeli*'nin (1796) okunmasının 1794 tarihli *İlkeler*'in okunmasının yerini alabileceğini söylemiştir: dolayısıyla, onun sistemini "baştan sona bir özgürlük anlayışı analizi"nin oluşturucusu olarak gösterme biçimi de aydınlanmış olur.

Siyaset felsefesi olarak hukuk felsefesi

Doğal Hukukun Temeli'nin (1796) okunmasının belli ölçüde 1794 tarihli *İlkeler* gibi spekülatif bir çalışmanın okunmasının yerini alabilmesi 1796 tarihli yapıtın daha ilk sayfalarında temsil probleminin yeniden ele alındığı görüldüğünde şaşırtıcı olmayan bir açıklamadır. *İlkeler*'e göre bu problemi dogmatik idealizm ve gerçekçilik çelişkilerine düşmeden çözebilmek için şöyle düşünülmeliydi: 1) İdealizme karşı: bir "şok"un (*Anstoss*) varlığını bir temsilin kökeni gibi göstermek dolayısıyla Ben'in kısıtlanması; 2) Gerçekçiliğe karşı: bu şoku bir Ben-Olmayan'ın (kendinde nesne) pasif Ben üstündeki etkinliğinden farklı biçimde düşünmek. Çünkü süje ve obje arasındaki ilişkiyi bu biçimde algılamak kesinlikle obje bilincini (aktif Ben-Olmayan'ın bilinci biçiminde) açıklamaktır ama kendi bilincini anlamak mümkün olmayacaktır: gerçekten de eğer Ben pasif bir toplanma merkezi olsaydı kendi bilincini aldığı etkinlik nasıl mümkün olurdu?

Böylelikle ancak Ben etkin olduğu takdirde mümkün olabilen bir şoku tasarlamak söz konusudur. İlginç soru: Ben "dışındaki" bir etkinlik hangi koşullarda Ben'de basit bir pasifliği değil tersine bir etkinliği gerektirir? *İlkeler*'in önerdiği çözüm şoku bir otodeterminasyonlu determinasyon, kendi etkinliğimi yok etmeyen, ama aracılığıyla eylediğim bir etkinlik gibi tasarlamaktır: bundan çıkan sonuca göre Ben-Olmayan beni etkin olmaya davet eden başka bir Ben gibi kabul edilmelidir-intersübjektivite sorunsalı, dolayısıyla objektiflik (sadece pratik felsefenin teorik felsefenin çelişkilerini çözeceği tezinin ortaya çıktığı) sorusunun anahtarı gibi olur. 1796'da "Hukuk anlayışı tümdengelimi" böyle bir yer değiştirmeyi belirginleştirir: süje ve obje arasındaki ilişki temelde süjeler arasındaki ilişkidir ("insan ancak insanlar arasında insan olabilir") ve bu durumda her insan, iletişim ilişkisi içinde ötekinin ilişkisine göre kendi özgürlüğünü kısıtlar. Dolayısıyla şöyle bir sonuç çıkar ortaya: intersübjektivite sübjektivitenin olası bir koşuluysa eğer hukuk kuralı da (içeriği herkesin kendi özgürlüğünün karşılıklı kısıtlanması olan) özgürlüklerin ve rasyonalitelerin ("bireysellik kavramı bir karşılıklılık kavramıdır) karşılıklı tanınması olan intersübjektivitenin koşuludur: dolayısıyla hukuksal ilişki "mantıklı bireyler topluluğu"nu tanımlar.

Fichte'nin hukuk anlayışını kavrama biçimi, doğrusunu söylemek gerekirse, felsefe tarihinde ilginç bir olaydır. Bir yandan, ilk kez, ötekiyle ilişki bu kadar net bir şekilde kendisiyle ilişkinin koşulu olarak kurulmuştur-daha çağdaş bir söyleyişle: *linguistic turn*'ün genellikle kesin kabul edilen getirilerinden çok önce, iletişim paradigması, en azından süjenin solipsist versiyonunda bilincin ya da süjenin paradigmasına dönüşür. Öte yandan hukuk felsefesi, felsefi yapıda, kesinlikle, asla bu tür bir gelişme tanımayacaktır, öyle ki burada temel sorunsalın, Modernlerde onun yansıması biçiminde hukuk felsefesi olan felsefe olduğunun altını çizmek aşırılık olmaz. Öte yandan olayın anlamı ancak 1796'da, bu başlangıç döneminin ötesinde Fichte'ci hukuk felsefesi olan şey düşünüldüğünde gerçekten anlaşılabilir.

Hukuku özgürlüklerin karşılıklı tanınması olarak intersübjektivitenin koşulu yapmak 1793'te yasaklanan anarşist bireycilikten uzaklaşmaktı. Bir "zorlayıcı hukuk çıkarsaması" daha sonra hızlandırır bu kopuşu: bireyin özgürlüğünden hukukun egemen olduğu bir toplum

olmadan söz edilemese de, böyle bir toplum da her bireyin hukuka saygıyı sağlama gücünü delege ettiği bir devleti gerekli kılar. Artık gerekli hale gelen devlete özgü bu zorlama hukuk ve ahlak arasındaki yeni bir ayrılığa yol açar: koşulsuz bir biçimde zorlayıcı olan moral bilinç gerçekten de sadece yasanın izinli olduğu hukuka temel oluşturamaz; hukuk felsefesi de bu tür bir doğal ahlaktan hiçbir şey beklememeli ve daha ziyade insan sanki kötüymüş *gibi* göstermelidir kendini. İradeler arasında, özgürlüğü saf dışı etmeden, *mekanik biçimde* bir uyum sağlama işlevi "Zorlayıcı kurum" devlete düşer.

Bu yeni yer değiştirme içinde (hukuk ve devlet sorunu arasında) Fichte'nin siyasal düşüncesinin daha sonra, özellikle 1807'den itibaren (*Alman Ulusuna Söylev*) tanıyacağı otoriter eğilimin kökeninin bulunduğu düşünülebilir. O dönemde görülen son derece endişe verici düzenlemelerin yorumu bugün çok karmaşıktır. Burada 1796'da devlet sorunsalının ortaya çıkma biçimi olan iki gözlemle yetineceğiz.

Fichte hukukun gerçekleşmesi sorusunu ortaya atarken, açık seçik nedenlerle tarih içindeki herhangi bir mantığın çözümünü bekliyemiyordu: böyle bir çıkış yolu gerçekten kendisine Kantçı "doğanın amacı" teorisi şeklinde gözükmüş olan şeye götürecekti onu yani kritisizm anlayışına göre bir gerileme olacaktı bu. Ama bu koşullarda aranılan çözümün *siyasal* olamayacağı pek iyi anlaşılamıyordu: hukukun gerçekleşmesi problemi çözümünü bir tarih mantığı perspektifinden çıkarmak bir pratik felsefe boyutu talebinde bulunmaktır; oysa ahlak dünyası karşısındaki hukuk dünyasını radikal biçimde özerkleştirmek gerekli gözüktüğünden hukukun gelişmesini güçlü bir iradeden bekleme düşüncesi saf dışı edilmiştir-öyle ki çözümü sadece ahlak içinde kaybolup gitmeyen pratik felsefe yani "siyaset hukuku öğretisi" olarak siyaset felsesi boyutunun çözümüne bırakmaktan başka çare yoktur. Bu anlamda hukuk sorununun devlet sorununa kayması gerçek anlamda bir ilgi alanı oluşturmaz kendi içinde: burada Fichte'nin, Ben hayalleri eleştirisi aracılığıyla metafiziğe son verme, hukuk felsefesi aracılığıyla öncelikli olarak siyaset felsefesinde ortaya çıkan felsefenin geleceğine doğru açılma biçiminin belirtisini görmek daha akılcı olur.

Öte yandan *Doğal Hukukun Temeli* içinde hukukun gerçekleştiği devlet nedir? 1797'de yayımlanan yapıtın ikinci bölümünde (*Uygulamalı Doğal Hukuk*) sadece genel iradenin getirdiği bir zorlamanın özgürlükleri ortadan kaldıramayacağı görüşü dile getirilir; ama insanın kötü (bencil) olduğu kabul edildiğinden genel irade de kendiliğinden var olmaz: bir kurum tarafından yaratılması ve denetlenmesi gerekir. Fichte'nin "ephoros'luk" adını verdiği bu denetim gücü kendi başına her türlü denetimden kaçabilir-dolayısıyla hukukun üstünlüğünün tek güvencesi olası bir ephoros'ta tüm sistem askıya alınabilir. Zorluk açıkça ortadadır çünkü bu aşamada her yerde gerekli kılınan bir bencillik istisnasını kabul etmek gerekir. Fichte bir yandan etkinlikleri sorgulanabilecek olan kurumsal gösterişler ararken, öte yandan da "dünyada gerçek anlamda saf akıl ortaya çıkmadığı sürece" mükemmel bir devletin mümkün olmadığı gerçeğini kabul ederek çelişkiyi kabul etmiştir: böylelikle "tüm mantıklı insanların nihai amacı" gibi gördüğü bir "ödev" şeklinde sunduğu *Etik Öğretisi*'nin (1798) bir idealine çok fazla yaklaşılacaktır sadece. Bu ayrıcalıkta hiç kuşkusuz bir başarısızlık işareti görmek mümkündür: en azından şu söylenebilir ki 1797'de ideal gibi betimlenen ve devletçi demokrasiye yakın olan siyasal model Hegel'den bu yana katkıda bulunması dolayısıyla, ilk felsefe çalışmalarıyla birlikte Fichte'nin (çok gerçekleşebilir fantazmalar yaratmıştır bu bağlamda) eleştirilmesine yol açan bu despotik devletle kolayca özdeşleştirilemez. Teorik felsefenin temel probleminin spekülasyonla çözülemeyeceğinin kabul edilmesinden (1794) çelişkili hukuksal intersübjektivite kavramına (1796-1797) ve ödev olarak özgür bireyler topluluğunun etik konumuna (1798) kadar: Fichte'nin ilk sisteminin üç temel yapısının eklemlenmesi bir akıl zorbalığını düşündürmek şöyle dursun, insani rasyonalitenin kimi zaman çok acımasız sınırlarını çok iyi tanıyan akılsal bir düşünceye tanıklık eder.

Fichte'den sonraki tüm paradoks ve belki de dram şu gerçekte yatar: adil devleti ölçüsüz biçimde değerlendiren Kantçı yaklaşım tavrına kapanmada kalıcı bir tatminin sağlanamaması ve böylelikle bir fikir statüsü alan şeylerin, ne pahasına olursa olsun zorunlu olarak gerçek içinde temsil edilmesi isteği.

Siyaset felsefesinden siyasete

Bu açıdan bakıldığında *Kapalı Ticaret Devleti*'nin (1800) çok belirleyici rolü üstünde yeteri kadar durulamamıştır: bütün yorumcuların (özellikle Jaurès'nin) sosyalist anlayışlar tarihinde önemli bir etap olarak kabul ettikleri bu yol gösterici yapıt, "akıl devleti"nden "gerçek devlet yönetimi bilimi"ne geçişi sağlayan, basit bir "Hukuk öğretisine ek" şeklinde takdim edilmiştir ve bu bağlamda ekonominin somut koşulları dikkate alınmıştır. Üç kitap söz konusudur: *Felsefe, Çağdaş tarih, Siyaset* ticarette "hukuk"un ne olduğunu, "nasıl yararlanıldığı"nı ve belli bir devletin ideal olana nasıl ulaşabileceğini anlatır. *Doğal Hukukun Temeli*'yle yaratılan evrensel modeli özel bir tarihsel gerçeklik içinde temsil etme kaygısına tarih içinde ortaya çıkan özelliklerin tanımı da dahil olmak üzere birtakım özel eğilimler de eklenir: I. Kitap'tan başlayarak özellikle çok önemli mülkiyet sorunu üstünde derinlemesine yeni düzenlemeler yapılmıştır kaçınılmaz biçimde.

1796'da mülkiyetin ve ticaretin yönetimini denetlemek kuşkusuz devlete aittir ve bu bağlamda amaç yoksul ve aylak insan kalmaması, belli bir amaçlar dünyasında yaşayan bireyin "emeğiyle geçinebilmesi"dir. Bununla birlikte toplum ancak her bireyin mallarının herkes tarafından korunması için gerekli olan basit bir kurgu sayesinde kendini mülk sahibi *gibi* görebilirdi: ayrıca şu da vardı ki her birey-her yurttaşın yardım hakkına saygılı olabilmesi için devletin katkısının ötesinde-emeğinin ürününün mutlak sahibi gibi görülüyordu; kısacası "devletin üstünde kesinlikle hiçbir hakka sahip olmadığı katıksız ve mutlak bir mülkiyet" tanınmıştı böylece, öyle ki Fichte sermayeden vergi alınması düşüncesini kesinlikle mahkûm ediyordu.

Buna karşılık, I. kitabından, *Kapalı Ticaret Devleti*'nden itibaren mülkiyetin oluşturmadığı bir mülkiyeti meşrulaştırmakla kendini sınırlamayan ama "kendisindeki her şeyi herkese veren, bireyi mülkiyeti içinde gören ve dolayısıyla onu sadece bu mülkiyet içinde koruyan" devlete karşı bağımsızlığını güçlendirir. Ayrıca duyulur dünyada özgür olma hakkı neden (sonuç değil) olma hakkıyla eşdeğerse, gerçek mülkiyet hakkı "etkinliklerden umulan sonucu elde etme hakkı" olur: herkes sadece emeğiyle yaşama konusunda değil, herkesle birlikte iyi bir yaşam sürme konusunda eşit haklara sahip olduğundan, özgür eylemler alanında, yaygın anlamda mülkiyetin dağılımı sadece rastlantısal bir sonuç olan eşitlikçi bir paylaşımı gerçekleştirmek devletin görevidir. Söz konusu yapıtın, böyle bir mülkiyet rejiminden hareketle üretimi örgütleme işini nasıl devlete verebilmesi, çalışan sınıfların *numerus clausus*'unu tespit etmesi, her bireyin bu sınıflardan birine aidiyetini belirlemesi ve tüm iktisadi ilişkileri gerçekten yönetmesi kolaylıkla anlaşılır.

Fichte'nin geliştirdiği öteki temalar devletin bu aşırı büyümesi olgusuyla kendiliklerinden çıkarlar: devlet denetimi, etkinliği mümkün olmayan her türlü parametrenin dışlanmasını kaçınılmaz biçimde gerekli kılan ayrıntılı bir "değerlendirme" gerektirdiğinden (yabancı "tüccarların" etkinliği bağlamında olduğu gibi) devlet komşularıyla her türlü ticari ilişkiye kapanacak, kesin bir göç sınırlaması getirecek, altın'dan bağımsız ve sadece içeride değeri olan (bireylere öteki uluslarla tüm ticari ilişkileri yasaklayacak şekilde) bir parayı geçerli kılacaktır. Bu otoriter ve kendi kendine yeterli sosyalizm meydan okuyucu bir tavır içinde olmaktan da geri durmayabilecektir: ticaret devleti ekonomik gelişmeyi engelleyecek her türlü çatışmayı saf dışı etmek amacıyla işe doğal sınırlarını fethetmekle başlayacaktır. Dolayısıyla gelişmenin arkasından gelen bu "kapanma" içinde daha çok endişe verici olduğu söylenebilecek temalar görmekten kaçmak mümkün müdür?

Böylece Fichte'nin yapıtlarında gerçek bir kırılma görülmüştür ve bunun yorumu günümüzde yorumcuları zor durumda bırakmaya devam etmektedir. Hangi hipotezler kabul edilirse edilsin (koşulların etkisi, siyasal gelişmenin son felsefi tezlerin yenilenmesi içinde kök salması?) en azından bir gözlem gereklidir: 1796 devletçi zorlamasıyla pretotaliter otoritarizmi ayıran adım Fichte tarafından "kavramdan yaşama giden"-Alain'e göre "sosyalizmin ilk yanılgısı"nın yattığı bir girişim doğrultusunda-ölçüsüz bir çaba aracılığıyla aşılacaktı.

● *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. R. Rauth & H. Jacob, Stuttgart, Fromann Verlag, 1962 ve d. - Fr. çev.: *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Payot, 1974; *Principes de*

la doctrine de la science, 2. baskı, Paris, Vrin, 1972; *Fondement du droit naturel*, Paris, PUF, 1984; *L'État commercial fermé*, Lausanne, L'Age d'homme, 1980.

► BOUVERESSE J., "L'achèvement de la Révolution copernicienne", *Cahiers pour l'analyse*, no. 6, Paris, Le Seuil, 1969. - DRUET P.-P., *Fichte*, Paris/Namur, P. Seghers/Presses Univ. de Namur, 1977. - GUEROULT M., *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Strasbourg, 1930. - PHILONENKO A., *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966. - RENAUT A., *Le Système du droit*, Paris, PUF, 1986.

Alain RENAUT
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Eğitim; Fransız Devrimi; Kant; Özgürlük; Siyasal Romantizm; Ulus; Us.*

FRANSIZ DEVRİMİ

Siyaset felsefesi tarihi içinde, Fransız Devrimi son derece özgül bir yer tutar: Ayrıcalıklı bir düşünce konusu oluşturmakla kalmaz (antik site ya da Modern Devlette olduğu gibi), insanlık yaşamının bütününü değiştirebilecek -ve ancak düşüncenin çerçevesinin değişmesiyle tanık olunan benzeri bir altüst oluşla ölçülebilen- bir *temellendirici olay* biçiminde karşımıza çıkmıştır.

Fransız Devrimi'ni felsefeye bağlayan bağı Hegel'den daha iyi kimse anlatamamıştır. Siyaseti Akla uydurmayı deneyen Devrim, "felsefeden çıkmıştır" ve böylelikle de "insanlığın varoluşundan bu yana en saygın sahne"ye (Fr. çev., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ["Hukuk Felsefesinin İlkeleri"], s. 258) yol açan "görkemli bir gündoğumu" (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Fr. çev., ["Tarih Felsefesi Üzerine Dersler"], s. 339-340) olmuştur; yine de felsefe burada "soyut düşünce"den başka bir şey olmadığından, bu *şafak*, dolaysız sonucu Terör dönemi deneyimi olan bir vaadden başka bir şey değildi: "Düşünce içermeyen soyutlamalar söz konusu olduğundan, bu girişim olabilecek en korkunç ve en acımasız durumu beraberinde getirdi" (*a.g.y.*). Hegel'e bakılacak olursa, Fransız Devrimi'ni kendisinden önceki bütün tarihsel olaylardan ayıran son derece önemli üç özellik görmekteyiz: modernlik içinde Aklın işleyişinin bir sonucudur, Devlete usçul bir temel kazandırmak için ilk girişime dek düşer -ama, aynı zamanda "modern soyutlamalar"ın sınırlarını ortaya çıkarır. Devrim'in *felsefi* anlayışının geçmişi, aslında, bu özellikler üzerine yapılan, her zaman yeniden ele alınan ve hiçbir zaman sonuçlandırılamayan açıklamaların bir tarihidir.

Aydınlanma'dan Devrim'e

Felsefe tarihçisinin kendine sorduğu ilk soru, kuşkusuz Devrim'in "kaynakları", ya da "düşünsel kökenleri" (Daniel Mornet) sorusudur. Montesquieu'nün, Rousseau'nun, Fizyokratlar ya da Adam Smith'in düşüncelerinin Sieyès, Barnave, Robespierre veya Saint-Just denli farklı kişiler üzerinde oynamış olduğu kesin rolü yeniden oluşturmak boşa giden bir çaba olurdu. Olsa olsa, bu düşüncelerin, Fransız Devrimi'nin "kültür politikası"nı daha baştan öteki büyük modern geleneklerden ayıran kimi özellikleri anımsatılabilir.

Önce, *Fransız* Aydınlanması'na (Montesquieu'nün belirgin bir biçimde ortaya çıkmış olan farklılığı dışında) geniş ölçüde egemen olan siyasal usçulluk biçiminin önemi ve özgünlüğü üzerinde durulacaktır. Fransız Aydınlanması'na belirgin niteliğini kazandıran, bir *Akıl siyasası*nın araştırısı içinde olmasıdır; bunun iki amacı, neredeyse birbirlerinden ayrılmaz bir biçimde Devletin güçlendirilmesi aracılığıyla toplumsal düzeni usçullaştırmak ve geleneksel düzenin bireylerin üzerine çökelttiği saymaca kısıtlamaların ortadan kaldırılmasıyla özgürlükleri güvence altına almaktır. Burada, bu siyaset anlayışına ilişkin iki örneğe yer vereceğiz. Bunlardan birincisi, "Fizyokratlar"ın iktisat doktrinidir; fizyokratlar ticaret özgürlüğünü savunurlar ve Merkantilist ve "Kolbertist" geleneğe karşıdırlar; ama aynı zamanda, *checks and balances*ın liberal anlayışından son derece uzak monarşik Devlet kuramcılarıdırlar: Kendilerinin verdikleri isimle "yasal despotluk", eylemini toplumsal düzeni yönlendiren doğal yasaların "kesinliği" üzerine kurmak durumundadır, ama usçul bir biçimde devindirilirse bu, yetkenin hiçbir biçimde dışarıdan kısıtlanmasına olanak tanımaz. Benzer bir biçimde, İtalyan Beccaria'nın düşüncelerinin başarısı (*Del delitti e delle pene* ["Suçlular ve Cezalar"], 1764) yalnızca onun, ceza hukukunun insancıllaştırılması adına geliştirdi-

gi programıyla açıklanmaz; aynı zamanda *yasa*ya yüklediği, önceliğinin bir bakıma modern siyaset felsefesinin "liberal" ve "mutlakçı" eğilimlerini bireşime sokmaya olanak tanıdığı rolde de açıklık kazanır; genel kural olarak, yasa *hem* hakem olarak en iyi güvence hem de en buyurgan kuraldır; çünkü "özel çıkarların çatışması"ndan doğan itirazlara hedef olmaktan kurtulur. Kaldı ki 1789'dan birkaç yıl önce Fransa siyasal bir deneyim -Turgot'nun bakanlığı- yaşadı; bu deneyim, bu ilkelere dayanıyordu ve gelenekçilik karşıtı sonuçları açıkça göstermişti (Turgot, Fizyokratların "liberal" kalıtçısı ve Beccaria'nın düşüncelerinin hayranıdır); başlangıçta, 1789 aynı akım içinde yer alır ve Devrim'in kurucu metni olan ve içerdiği anlam karmaşasını kısmen açıklayan 1789'daki *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ("İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi") bu anlayışla karşılaşır. Gerçekten de, Bildirge *hem* kendini bütün siyasal yetkelere kabul ettiren "doğal hukuk" ilkelerinin anımsatılması hem de "yasamerkezcil" metin olarak yorumlanabilir. Yasayı her şeyin merkezine yerleştiren bu metin, geri alınamaz hakların güvencesi *koşulların* ve bunların yürütülmesini olanaklı kılan *sınırların* belirlenmesi çabasını yasanın kendisine bırakır (Raymond, *Lukdcs*'da, 1988, s. 139-149).

Böylece, 1789'daki insanların birçoğunun İngiliz ve Amerikan liberal geleneğiyle karmaşık ilişkiler içinde bulunmasının nedeni anlaşılır. Felsefi bakımdan, tartışma götürmez bir biçimde liberaldirler; doğal hakların siyasal düzene indirgenemezliği düşüncesine bağlıdırlar (bu bakımdan da "Lockecu"durlar, Rials, 1989) ve aralarından kimilerine göre "sivil toplum"un özerkliği ya da modern toplumsal düzen (Sieyès) içinde işbölümünün önemi gibi düşünceleri ödünç aldığı İngiliz-İskoç Aydınlamacılarından etkilenmişlerdir. Ama çoğu da, aynı zamanda İngiliz siyaset kültürü içinde kendilerine *geleneksel* ya da eşitlik ilkeleriyle çelişki içinde olduğu gibi görünen her şeye siyasal bakımdan düşman ya da en azından ilgisizdir (çift meclislilik, *toplumsal* güçlerin dengesi içinde güçlerin ayrımı); Mounier ve onun "İngiliz Anayasası"nı savunan "Monarşiyen" dostları Devrim karşısında ilk yenilgiyi alan kişiler oldular.

1789'da açılan dinamik içinde, liberal istekelerin çok ötesine geçen şeyler: "düşünceye dayanmak ve gerçekliği düşünceye göre oluşturmak" tasarısı vardır (Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* [Fr. çev., *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*], s. 340). Bu köktencilik, kısmen 1789'un siyasal topludurumuyla açıklanır; bu topludurum, hükümdarın *kimlik* ve yetkenin kaynağı sorunlarını ilk düzleme yerleştirir; bu da bir *Akıl* siyasasından bir *irade* siyasasına geçişi beraberinde getirir: "Filozoflar"ın çoğu, toplumsal düzeni usçullaştırma çabasını -aydın olması koşuluyla- hükümdara bırakırken, Anayasacılar* "Ulus"tan ve genel iradenin taşıyıcıları olarak temsilcilerin yasama yetkisinden destek alırlar. Bunları Rousseau'dan ayıran her şeye karşın (temsili rejimin seçimi, Devletle sivil toplum arasındaki ayrım), Anayasacılar *Contrat social* ("Toplumsal Sözleşme") sorunsalıyla başetmek durumunda kalırlar: Ulusu, "krallığın temel yasaları"nın çerçevesi içine kapatmayı yadsımak, onları Hükümdarın Egemenliği'ni, Rousseau'da olduğu gibi büyük bir Devlet çerçevesinde monarşik bir yürütmenin sağlam temelini kabullenme durumu dışında, Ulusun egemenliğine aktarmaya yönlendirir. Bu bağlamda, daha baştan "eylişimsel"; devrimci düşüncelerin başarısında büyük bir payı olan bir şema ortaya çıkar; İngilizler önemsiz ama mutlu bir tarihten destek alırken ve Amerikalılar da Yeni Dünya'da koşulların eşitliği olgusundan destek alırken, Fransızlar içinde bulundukları koşulları ancak doğrudan doğruya *Akıl*dan esinlenmek yoluyla aşabilirler: Mutlakiyetçilik ve aristokrasinin başarısızlığı neredeyse insanüstü bir görevi üstlenmelerini zorunlu kılar ama bu da onların yapıtlarına daha önceki liberal devrimlerde olmayan evrensel bir yankı kazandıracaktır (tüm bu konular için bakınız M. Gauchet, 1989).

Burke'ün Fransa'sında Devrim üzerine gözlemler ve Aydınlanma felsefesinin bunalımı

Devrim'in beklentileri çağdaşlarınca hemen anlaşıldı. Bunun örneğini, özellikle önde gelen taraflarının Edmund Burke (1729-1787) ile Thomas Paine (1737-1809) olduğu İngiltere'de yapılan tartışma ortaya koyar.

1789'da aydın İngiliz kamuoyunun çoğunluğu Fransız Devrimi'ne olumlu bakıyordu: Kato-

(*) Fransa'da 1789 Anayasa Meclisi Üyeleri - ç.n.

lik ve mutlakiyetçi Fransa'nın özgürlük yolunda ilerlemesi, liberaller için doyurucu olmuştu; buna karşın daha köktenci olan başkaları (reformist din adamı Richard Price gibi), bir yüzyıl önce Stuartlar'ı kovmuş olan 1688 "Şanlı Devrimi"nin daha derinleştirilmesi yönünde bir savaşımın başlatılması için Fransız örneğini bekliyordu. Oysa bu *anlaşım* Edmund Burke'ün *Reflections on the Revolution in France*'ının ("Fransız Devrimi Üstüne Düşünceler") yayınlanmasıyla 1790'dan başlayarak bozulur; Price'ın bir söylevine yanıt niteliği taşıyan bu yapıt, bu kez de Amerikalı Thomas Paine'in *Rights of Man* ("İnsan Hakları", 1791-1792) ile karşılık vermesine yol açar. Burke'ün yapıtını ilginç kılan, yazarının tutucu birisi olmaması değil, tersine bütün liberal amaçların savunucusu olmak gibi onurlu bir geçmişi olan bir Whig olmasıdır; amacı, Fransız Devrimi'nin, 1688'de İngilizler'e ve 1776'da Amerikalılar'a esin kaynağı olan liberal geleneğin yasal kalıtçısı *olmadığını* göstermektir. Burke'ün yergisinin en çok bilinen katkısı, devrimci "soyutlamalar"a daha ileride yöneltilecek bütün eleştirilere bir örnek oluşturacak olan "insan hakları" felsefesini ortaya koymuş olmasıdır. Burke, bütün insanların doğal hakları olduğu düşüncesine karşı çıkmaz, ama gerçek siyaset sanatı sorununun, bu hakların bir hükümet tarafından korunmasıdır; bu hükümet ise ancak doğal özgürlüğün kısıtlanmasıyla var olabilir. Ayrıca Burke, özellikle şunu göstermeyi amaçlar: *Gerçek* anlamda güvence altına alınan haklar, yalnızca, biçimsel bakımdan usçul bir tasarının "soyut" uygulaması değil de "İngiliz özgürlükleri" gibi başarılı ve özünde olumsal bir *geçmiş*in ürünüdürler. *Reflections*'ın yazarı böylece daha baştan, eski özgürlüklerin *savunmas*ından doğmuş olmayan ve geleneğe değil de, tersine, toplumsal ve siyasal düzenin bütünsel ve bilinçli bir biçimde yeniden oluşturumuna dayanan Fransız Devrimi'ne özgünlüğünü kazandıran şeyi ortaya çıkarır. Ama, aynı zamanda soyutlama yönündeki bu seçimin kesin siyasal sonuçları da olduğunu ve XVIII. yüzyılın siyasal kalıtının bütününü devindirir.

"Deneyim" ya da "sakınımlılık"tan değil de "akıl"dan yola çıktıkları için, Fransız Devrimcileri aslında Burke'e göre doğal hakların siyaset içindeki yerini ölçüsüz bir biçimde yaymaya yönelmişlerdir. Bu yayılım gücül bakımdan karşı toplumcudur: Rousseau'nun anlayışı doğrultusunda, uygarlığın gelişim sürecinden kaynaklanan sonuçların taşıdığı değeri, bireylerin "doğal" özgürlükleri adına küçümseme eğilimi ortaya koyar, dolayısıyla "töreler"in ve "hükümet"in bireylere sağladığı *korum*adan yoksun bırakır. Ayrıca, doğal bağımsızlığı "insan hakları" örneği durumuna getirerek, bireylerin "doğal bir biçimde" yararlandıkları özgürlükleri Ulus'a aktarmaya ve mantıksal bir yaklaşım içinde bu sonunculara siyasal katılım konusunda bir hak vermeye yönelinir. Burada da hedef, Devrim'in yarı yarıya "Rousseaucu" olan görünümüdür: *Contrat social* sorunu, hangi koşullarda siyasal bütünün özgür bir birey olabileceğini düşünmektir ve siyasal katılımın önemi de bu gereklilikten kaynaklanır. Ama, burada özellikle Fransız Devrimi'nin en yıkıcı görünümlerini ortaya çıkarmak söz konusudur; Anayasa Meclis Üyeleri temsil düzenini kabul etseler ve hatta "edilgen yurttaşlar"la "etken yurttaşlar" arasında bir ayrım yapsalar bile, bu görünürdeki ılımlılık aslında onlar tarafından insan haklarıyla siyasal özgürlük arasında oluşturulmuş bağca yalanlanır: "Ulus"un egemenliğini savunarak, Devrim yandaşları halklar için, kendi hükümet biçimlerini kendilerinin belirlemesi ve yetersizlik durumunda görevden almasına ilişkin temel hakkı savunurlar (Burke, *Reflections*..., 1989, s. 21).

Burada, düşüncesi hem incelikler sunan hem de bir olasılıkla aşılması söz konusu bile olamayan gerilimlerin damgasını vurduğu Burke'ün uslamlamalarının bütününü çözümlemek söz konusu olamaz. Dolayısıyla, yalnızca Devrim'in felsefi anlayışına ilişkin katkılar ortaya konacaktır.

İlk izlek, 1789 olayının siyasal erimini kapsamaktadır. Burke şöyle söyler: Fransız Devrimi, önceki liberal devrimlerin bilgece ördüğü ve kendi ilkeleri üzerine attığı "perdeyi yırtmıştır". Söz gelimi 1688'de, İngilizler Stuartlar'ı, Meclislerin bağımsız kararıyla kovarlarken Ulusun egemenliğine *başvurmak* yerine, tersine iç savaş sakıncasının yarattığı *olağanüstü* durumu destek almak -ve daha sonra da geleneksel anayasayı baştan aşağı yenilemek- akıllılığında bulundular; Ulusun egemenliği ilkesini ortaya atarak, Fransız devrimcilerinin tersine, ancak olağanüstü durum dönemlerinde başvurulmak üze-

re, toplumun derinliklerinde saklı durması gereken bir ilkeyi gün ışığına çıkardılar (*Reflections...*, 1989, s. 21-24). Burke'e göre Fransız Devrimi'nin başarısızlığı burada yatmaktadır: Kuralı, olağanüstü durum (ulus ya da halk egemenliği) gibi görmüştür ve böylece, yetkeye geleneksel yaklaşımla kabul ettirilen sınırların, özgürlükleri ve "gerçek insan hakları"nı güvence altına alması gereken yerden başı sonu belirsiz bir siyasal kararsızlık ve karmaşa dönemini başlatmıştır.

Siyasal sorunun ötesinde, Burke'cü eleştiri Devrim'in geriye dönük olarak *Aydınlanma felsefesinin* bir iç karmaşasını da gün ışığına çıkarıyordu. Burke'ün Fransız felsefecilerinde olduğu gibi 1789 insanlarında da ortaya çıkardığı şey, modern uygarlığı (kendi içinde iyi olan) Avrupa'daki aristokratik ve dinsel geçmişe bağlayan bağı, tarihsel sürekliliği koruyacak yerde (yetenek ve sermayenin "kentsoylu" güçleriyle geleneksel seçkinler arasında bir işbirliği içeren), kesmiş olduklarıdır; dolayısıyla Burke modern tutuculuğun büyük izleğini: doğmasına olanak tanımış ve varlığını sürdürmesinin koşulu olan gizli güçlerin, modernliğin kendisince yok edilmesi sakıncasını bulgulamış olmaktadır.

Reflections'da Aydınlanma'nın ana çevriminin eleştirisi başlıca üç biçimde dile getirilir: "şövalye" anlayışının övülmesi (*Reflections...*, s. 96), geleneğin ve "önyargı"nın savunulması (*Reflections...*, s. 110-111) ve modern yararcılığa karşılık olarak toplumsal ve siyasal düzenin son çözümde *aşkın* temelinin savunulması (*Reflections...*, s. 122-123). Bu sakıncalar yine de İngiliz-İskoç Aydınlanma anlayışına bağlılığını sürdüren bir sorunsal içinde yer alırlar: Şövalyelik anlayışı, modern özgürlüğün koşuludur, geleneğe boyun eğmek, bireyin gerçek öz çıkarlarını bulmasına olanak tanır, "görünmez bir el"in yönettiği piyasanın işleyişi, insanların yanılsamayı ve bireyciliği aşmasında en iyi yol olma niteliğini sürdürür. Burke'ün birçok bakımdan *siyasal romantizmin* habercisi olan, daha sonraları *Reflections*'ın ve Alman felsefesinin "usçulluk karşıtı" akımlarının bir araya gelmiş etkisiyle Almanya'da gelişecek olan izlekleri gündeme getirdiği de bir gerçektir: Devrim'in eleştirisi, XIX. yüzyıl düşüncesini derinden etkileyecek Aydınlanma'nın kalıtının bütününü bir tartışmaya açıyordu.

Burke'ün kitabı daha baştan büyük bir yankı yaptı ve İngiliz ve kıta Avrupası düşüncesini bölen tartışmaların merkezine oturdu. İngiltere'de bile, en parlak yanıt bir Amerikalı'dan, Thomas Paine'den geldi; yanıtı, Burke'ün bir zamanlar Amerika'daki sömürgecilerin haklarını koruduğundan çok daha şiddetli oldu ve Fransız Devrimi'ne olumlu etkiler yaptığı söylenebilir. Thomas Paine'in kitabı *Rights of man*, Burke'ünkiyle tamı tamına *bakışımlı* olan bir uslamlamayı güçlü bir biçimde savunur: İngiliz ve Amerikan liberal devrimleriyle 1789 Devrimi arasında bir *sürekliliğin* bulunduğunu öne sürer, "insan hakları"nı liberal siyasetin en üstün ilkesi durumuna getirir, sivil özgürlükle siyasal haklar arasındaki bağ üzerinde durur ve Aydınlanma felsefesinin, katı bir biçimde gelenekçilik karşıtı olan yorumununu savunur.

Burke ile Paine arasındaki sürtüşmenin niteliği, 1688 "Şanlı Devrimi"nin anlamı ve Fransız Devrimi'yle bağı konusundaki tartışmalarında eksiksiz bir biçimde ortaya çıkar. Burke ve Paine'e göre ulusal egemenlik ya da halk egemenliği ilkesi, II. James'in Meclis tarafından görevinden alınmasına dayanak oluşturur; ama, Burke için bu ilkenin, çoğu kez, bir "örtü"ile kapalı kalması gerekirken Paine'e göre Fransız Devrimi'nin üstünlüğü, İngiliz Devrimi'nde gizil durumda kalan şeyi: Halkların siyasal rejimleri yeniden biçimlendirme, hükümetleri atama ve değiştirme hakkını açığa çıkarmış olmasıdır. Paine'e göre siyasal özgürlük, bireylerin özerklik peşinde koşmasının doğal sonucudur ve İngiliz ulusunun geçmişte kazanmış olduğu özgürlükler, ancak insan hakları ışığında evrensel anlam kazanabilir. Sonuç olarak, Fransa, Amerika'nın başlatmış olduğu şeyi tamamlamıştır: Aşkın bir temeli olması bir yana, Devlet ya da "hükümet"in, insanların doğanın kendilerine anımsattığı hedeflere ulaşmada bir araçtan başka bir şey olmadığını kesin bir biçimde gösterir.

"İnsan hakları" sorununun ötesinde, Burke ile Paine arasındaki karşıtlık iki temel felsefi sorunla: insan büyüklüğüne ilişkin koşullar sorunu ve Aydınlanmayla Avrupa geleneği arasındaki ilişkiler sorunuyla birleşir. Burke, liberal eğilimleri, geçmişten devralınan hiyerarşilerle (monarşi, aristokrasi ve "yerleşik" bir Kilisenin varlığı) birleştirmenin gereğine inanmaktaydı; çünkü, geçmişin hiyerarşileri, insanların titrek doğalarındaki "çıplaklığı" doğrudan gözlemleyebi-

lecek duruma geldikleri gün yok olma sakıncası içeren yaşanmış bir temeli herkesin hayranlığına sunarak insandaki hayvansı doğayı gizlemekteydi (*Reflections...*, s. 97): Görkem ve güç, onun için insan büyüklüğünün olabilirliğine ilişkin duyarlı bir gösterge gibiydi. Tersine, Paine'e göre Anayasa Meclis Üyelerinin toplumsal konum ya da kalıt üzerine getirdikleri bütün ayrımları geri çevirmeleri, tersine, insana gerçek büyüklüğünü kazandıran şeyi: "Kalıt dizgesinin", "törel nitelik" ve "tinsel beceri"lere duyarsızlığı aracılığıyla önünde sonunda bir "basamaklanım" getirdiği özgürlük, erdem ve yeteneği özgür bırakmanın tek yoluydu (*Les Droits de l'homme*, ["*Rights of man*"], Fr. çev., s. 200-201). Bu nedenle de, siyasal ve dinsel geçmiş, Paine'in gözünde insanların özgürleşmesi karşısında bir engelden başka bir şey değildi: Burke'ün Aydınlanma ve gelenek arasında bir *işbirliği* bulmaya çalıştığı yerde, Paine, tersine "önyargılar" bakımından "Aklın" tümüyle özgür kalmasını savunur ve Fransız Devrimi'nin büyüklüğünü bireysel özerklik ilkesi temeli üzerinde yeni bir siyasal düzen oluşturumunun habercisi olmasında bulur (Burke ile Paine arasındaki tartışmaların tümü için, bakınız Ph. Raynaud'nun, Burke'ün *Reflections on the Revolution in France*'ına yazdığı Önsöz, 1989).

İnsan haklarından Terör'e: Fransız Devrimi'nde süreklilik ve kesintililik

Her ne denli İngilizler'in karşı çıkması, insan haklarına ilişkin siyasaca ortaya atılan temel sorunların hemen dile getirilmesine yol açmışsa da, Devrim'in gelişmesi yeni sorunları gündeme getirmiştir; bunların en önemlisi, kuşkusuz, 1789 ilkeleriyle 1793 Terör ya da imparatorluk dönemindeki despotluk arasındaki (rastlantısal ya da asıl) ilişki sorunudur. Belli bir noktaya değin, bu sorunlar Burke'ün ya da Paine'in yöntemleriyle dile getirilebilir: Kaldı ki Burke Jakobenliğin, 1789'da ortaya çıkanlan geleneğe karşı saldırının, acımasız ama doğal bir sonucundan başka bir şey olmadığını kabul etmiştir ve Terör ya da İmparatorluğun, mutlakiyetçi "Krallık rejimi"nin despotçu kalıtına bir *geri dönüşün* sonuçları gibi görülmesi gerektiğini düşünen liberaller ya da demokratlar her zaman çok sayıda olmuştur. Ama, aynı zamanda, "Devrim"in hiçbiri içinde katılaşmaksızın sırasıyla somutlaştığı siyasal biçimlerin çeşitliliğinin de kendi başına 1789 ile başlamış bulunan dönemin temel gizlerinden birisini oluşturduğu düşünülebilir.

1789'dan 1815'e uzanan dönemde ortaya çıkan sorunları anlamak için, en iyisi belki de 1793 Terör'üyle sonuçlanan sürtüşmelerden yola çıkmaktır. II. Yılın* Devrimci diktatörlüğü, iki yönlü başarısızlıktan: 1791 Anayasası'ndan doğmuş olan rejimden ve Konvansiyon döneminin başında "Girondin"lerce önerilmiş olan hem liberal hem de demokratik siyasetten doğmuştur ve ulusal temsile karşı bir kaba güç olarak yerleşmiştir (31 Mayıs - 2 Haziran 1793 günleri). Ayrıca, birçok özellik, 1793 Konvansiyon'unun başında Robespierreci Jakobenler'in anımsattığı ilkeleri 1789'da ortaya konan ilkelerden ayırır: Ulusal temsilin yasallığı, bölgelerin "halkı"nın yasallığıyla bir rekabete girmişti, "Erdem"in Robespierreci anlayışı neredeyse dizgeli bir biçimde zorlamaya başvurmaktaydı; bireyle toplum arasındaki denge, toplum adına bozulmuştu. Ama, tüm bunlar 1789 ile 1793 arasındaki kopukluk düşüncesi lehinde anımsatılabilirse de, Devrim'in birçok görünümü evre evre kendini gösterecektir. Bunlar: "Yeni insanın yetişimi"ni dayatan bir "yenilenme" araştırısı (M. Ozouf, 1989, s. 116-157), "her şeyi sıfırlama" tutkusu ve özellikle de, tüm dönem boyunca aykırı bir biçimde kırmızı bir hat gibi uzanan "insan hakları sorunsalı"dır (S. Rials, 1988; M. Gauchet, 1989).

II. Yıl dönemiyle gündeme gelen sorunun niteliğini en iyi kavramayı, kuşkusuz bu son nokta sağlamıştır. Kopuş düşüncesi burada hem 1789 hayranlarının liberal bakış açısından olduğu kadar "sosyalistlerin", 1793 savunucularının bakış açısından da yola çıkılarak savunulabilir. Gerçekten de 1789 doktrini "haklar" arasında son derece açık bir hiyerarşi oluşturulmasını varsayar: Bireyler, haklarını korumak için birleşirler ve Devletin temel işlevi, özgürlüğün ve iyelik hakkının korunmasıdır; 1793'te Jakobenler arasında egemen olan görüş, tersine, Devletin bireylerin "gereksinimlerini" doyurmak ve bunun karşılığında insanda "kişisel ve egoist çıkarlarından" kaynaklanan her şeyden özveride bulunulmasını vurgular (Rials, 1988, s. 398). Bu bakış açısından, Terör'ün eytişimi [diyalektiği]

(*) Fransa'da 1789 Devrimi'ni izleyen yıllarda kullanılmış olan "Devrim Takvimi"i. - ç.n.

(daha sonraları Babeufcü hareket içinde billurlaşacak olan sosyalist özlemde olduğu gibi), 1789'da egemen olan "soyutlama"nın çelişkili bir tersine dönüşü gibi görülebilir: Erdemli yenilenmenin gereği ve "toplumsal sorunun" ortaya çıkarılmasıyla, Devrim, toplumun *biçimsel* eşitlik ilkesi temeli üstünde yeniden oluşturulmasında karşılaşılan güçlüklerin deneyimini yaşar ve bu ilkeye Devrim yeni bir tözsel içerik kazandırmak zorundadır. Ama burada da yasaya tanınan üstünlükten, ve, özellikle de "insan hakları" düşüncesinin gücünden kaynaklanan belli bir süreklilik vardır: Başlangıçta, "hiçbir hükümetin, hiçbir siyasal yetkenin çiğnemeye hakkını elinde bulundurmadığı siyaset öncesi haklar" gibi tasarlanan insan hakları, giderek "hükümetin ve yetkenin içeriği ve hatta en son amacı olarak" ortaya çıkar (H. Arendt, 1967, s. 157). Oysa, 1789 "soyutlamaları"nın eleştirisi (ister sosyalist yanlısı, istese tutucu olsun) ve insan haklarına ilişkin bir *gerçekleşimin* gerekliliği, insan eyleminin doğal ortamı olarak *tarih*in konumu niteliğiyle belli bir noktada bir araya gelebilir. Burke, insan hakları doktrininin tarihten bağımsız niteliğini ortaya koymaktaydı; XIX. yüzyıl sosyalistleri, 1789 ilkelerinin "soyutlaştırılmasına" Burke kadar duyarlıdır, ve son çözümlemede, 1789'un "liberal" ya da "kentsoylu" devriminin içinde harekete geçtiği "çelişkiler"in aşılmasını *tarih*ten bekleyeceklerdir.

Devrim aşamalarının çeşitliliği, sonuçta siyasal düşünce üzerinde etkili oldu. İlk olarak, Fransız Devrimi'nin büyük yorumları yalnızca 1789 *ilkeleri*ni tartışmakla kalmadılar; Devrim'in görünürdeki çelişkisine bir açıklama getirmek zorunda da kaldılar; dolayısıyla, liberaller 1793'e karşı 1789'u kullandılar, buna karşın, karşı-devrimcilere göre Terör insan haklarının gerçeğiydi; sosyalistlere gelince, 1793'te liberal bencilliğe (Buchez) karşı, 1793'te yeniden bulgulanan dayanışma düşüncesinin yüceltilmesiyle yalnızca toplumsal demokrasinin 1789'da verilen sözleri yerine getirebileceği (Jaurès) düşüncesi arasında bir seçim yapmak zorunda kaldılar. Aynı zamanda, Devrim'in anlaşılması, devrimcilerin "siyasal yanılsaması" (Marx) üzerine getirilen bir eleştiri pahasına, ayrılmaz bir biçimde *tarih felsefe*sine bağlanmıştır; bu eleştirinin olumlu karşılığı da, insan varlığının "toplumsal" boyutunun indirgenemezliğinin bulgulanmasıydı.

Alman idealizmi ve Fransız Devrimi

Fransız Devrimi, hem geleneksel ve baskıcı hükümetlerin yapısına ilişkin yaderkliği [heteronomi] aşarak Aydınlanma felsefesinin ideallerini *gerçekleştirme* çabası, hem de *Tarih* ve *Akıl* arasında derin bir sürtüşmenin gerçekleştiği yer olarak karşımıza çıkar. Devrimci deneyimin, Kant'tan Hegel'e geliştiği biçimiyle Alman idealizmi karşısındaki önemini açıklayan da özgürlüğün siyasal sorunuyla tarihselliğin felsefi sorunu arasındaki bu birleşmedir.

Burke'ün *Reflections*'u, Almanlar'ın -devrimci patlamanın çağdaşı olan- ilk tartışmalarında merkezi bir yer tutar. Devrimi eleştirenler arasında akla ilk gelenler arasında Hannoverli iki yüksek memur: Brandes ve özellikle Rehberg de bulunur. Ernst Brandes (1758-1810), başlangıçta "Monarşiyen"lerinkine yakın tutumları savundu (bakınız, Brandes, *Considérations politiques sur la Révolution française*, Fr. çev., ["Fransız Devrimi Üzerine Siyasal Gözlemler"], Iéna, 1790) ama Devrim üzerine ikinci kitabında Burke'ün savlarının birçoğuna katılmak zorundaydı (*Sur quelques conséquences de la Révolution par rapport à l'Allemagne*, Fr. çev., ["Fransız Devrimi'nin Almanya'ya Göre Kimi Savları Üzerine"], Hannover, 1792). August Wilhelm Rehberg (1757-1836) hem daha özgün bir düşünür hem de Fransa'ya ilişkin olayların dikkatli bir gözlemcisidir (*Allgemeine Litteratur Zeitung*'da dönemin siyasal literatürünün hemen hemen eksiksiz bir sayımını yapmıştır); 1793'ün başında *Fransız Devrimi Üzerine Araştırmalar*'ı yayınlar; bu yapıtın ilk bölümü, Anayasa Meclisi'nin siyasetinin incelenmesine, ikinci bölümü de o dönemdeki yayınların eleştirel bir incelemesine dayanmaktadır. Rehberg'in genel bakış açısı Burke'ünküne oldukça yakındır: Yalnızca *zeka* ve *deneyim*in belirleyici olduğu yerde *akl*ın esini altında davrandıklarını öne süren devrimcilerin yol açtığı karışıklığı eleştirmek için *uygulamacı*nın ya da deneyimli Devlet adamının bakış açısına yerleşir. Bununla birlikte, Rousseau'nun Alman hayranlarının kanıtlarını Devrim'e karşı çevirmeyi amaçlayan devrimci ideolojinin bir iç *eleştiri* çabasıyla ondan ayrılır (özellikle bakınız, Anayasa Meclis üyelerine karşı *genel irade* ve *herkesin iradesi* arasındaki ayrımın incelikle yeniden ele alınması).

Bu polemiğin yankılarını ve özellikle de gelişimini anlamak için, onun birçok bakımdan ayrımsız bir biçimde II. Frederick'in siyasal kalıtıyla Aydınlanma akılcılığının anlamını (*Aufklärung*) konusundaki daha önceki tartışmaların yinelenmesi olduğuna dikkat çekmek gerekir. Burke'ün tarih anlayışının alımlanması, böylece genç Herder'in tarih felsefesinin kimi görünümleriyle olan benzerliği aracılığıyla kolaylaştırılmıştı (Aydınlanma'ya özgü soyutlamanın eleştirisi, "önyargılar"ın savunulması) ve *Reflections*'un savları, Justus Möser'in (1720-1794) savlarıyla örtüşmekteydi; Möser'in *Berliner Monatsschrift*'de yayınlanan yazıları da geleneğin "tarihçi" savunusunu, *Contrat social*'in kuramının alaycı ve tutucu bir dönüşüyle birleştirmekteydi. Kant'ın da bu tartışmada yer almasının nedeninin, birkaç yıl önceki (1785-1786) kamutanrıcılık (*Pantheismusstreit*) kavgasının merkezinde yer alan aynı sorunları yeniden ele almasıydı. O zamanlar Jacobi'nin, Aydınlanma'nın akılcılığına karşı yapılan saldırı, Aklın "yaşam" ve "varoluş"u düşünmedeki yetersizliğine yönelikti. Jacobi, usçuluğun *ister istemez* "Spinozacılık"a, bir başka deyişle yaşamın zenginliğinin, tözün belirsizliği içinde yok olup gittiği bir "kamutanrıcılık"a yönlendirdiğini söylemekteydi. 1792'de somut siyasetin sonsuz karmaşıklığını Anayasa Meclis üyelerinin soyut usçulluğuyla karşılaştırarak, Rehberg kuşkusuz bu kavgayı yeniden alevlendiriyordu (kaldı ki Jacobi'nin kendisi de 1790'da Fransız Akademisi üyesi La Harpe'a yazdığı bir mektupta, 1785'deki konumlarından yola çıkarak, insan hakları siyasasına bir eleştiri getirmeyi tasarlamıştır); bunun ilk sonucu, en büyük *Aufklärer* olan Kant'ı Anayasa Meclis üyelerinin eylemleriyle dayanışma içinde olduğunu dile getirmeye yönlendirmesidir; ama bu durum aynı zamanda Devrim sorununu öznellik, Akıl ve tarih arasındaki ilişkiler sorunuyla birleştirmeye katkıda bulundu (devrimci dönem üzerine yapılan tartışmalar konusunda, bakınız Droz, 1949; Lefebre, 1987; Philonenko, 1968; *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture* ["Fransız Devrimi ve Modern Siyaset Kültürünün Yaratılması"], III'te Raynaud [1989, s. 58-78]; *Droits*'da Renaut [no. 8, 1988, s. 143-149]).

Kant'ın yapıtları içinde, çok sayıda, Fransız Devrimi'ne yapılan anıştırma vardır, ama bunlar anlamlarını içine katıldıkları dizgeli bağlam ışığında kazanırlar. Kant, Burke'cü esin taşıyan itirazlara (özellikle Rehberg'inkilere), "Beylik Düşünceler Üzerine: Kuramsal Düzlemde Bunlar Doğru Olabilir Ama Uygulamada Hiçbir Değeri Yoktur" (*Œuvres* ["Yapıtlar"], Pléiade, III, s. 249-300; ayrıca bakınız "Sur un prétendu droit de mentir par l'humanité" ["İnsanlığın Savunduğu Sözde Yalan Söyleme Üzerine"], *a.g.y.*, s. 433-441) başlıklı denemede yanıt verir. Kant'ın, kuramla uygulama ve yargılama yetisi arasındaki ilişkileri düşünme biçimini yeniden oluşturmak söz konusu olmadığından, önerisinin salt siyasal boyutu üzerinde durulacaktır. Kant, özellikle Rehberg'in (insanların kötülüğünün özgür bir anayasanın gerçekleştirilmesini olanaksız kıldığı) kuşkuculuğunun *otoriter* sonuçlarını hedef alır; kuramla uygulama arasında gerçekleştirdiği bağdaştırım Rousseau'nun doktrininin neredeyse liberal bir aktarımı üzerine kuruludur: Temsilcilerin seçilmesi sayesinde, *yurttaşlık* otorite ve özgürlük arasında bir aracılık ortaya koyar (yurttaş, zaten boyun eğmek zorunda olduğu yasama yetkesine katılır). Demek oluyor ki Kant, 1789 esinine (ve Terörü izleyen dönemin esinine) yakındır, ve etkin yurttaşla edilgen yurttaş arasındaki ayrımdan (Philonenko, 1968) doğan esine yakındır; buna karşın, hukuk olanağıyla (ancak bir hukuk-devlet düzeninin önceden belirlenmiş varlığıyla olanak kazanan) birlikte kendisine çelişkili gibi görünen "direnme hakkı"nın devrimci düşüncesini her zaman yadsımıştır. Kaldı ki bu savlar, Kant felsefesinin, hukuk ve ahlak arasındaki ayrım (*Hukuk doktrini*) ve insan tutkularının serbest düzeneği aracılığıyla siyasal düzenin uşçullaştırılması olasılığı üzerinde durulması gibi başka görünümlerine bağlıdır: İnsanların kötülüğü, "cumhuriyetçi anayasa"nın gerçekleştirilebilmesinin karşısında bir kanıt değildir; çünkü, ahlakı elverişli kılmakla birlikte bir gereklilik olarak sunmaz (Kant, *Opuscules sur l'histoire*, Fr. çev. ["Tarih Üzerine Küçük Kitapçıklar"] ve Raynaud'nun Önsözü, 1990; Ferry, 1984, II).

Bu koşullar altında, basit bir tutum belirlemeden değil de, Devrim'in Kantçı yorumundan söz edilebilir mi? Buna, bazen Kantçı "reformizm" olarak adlandırılan şeyin, bir olasılıkla bilinçli bir biçimde bulanıklaştırılmış niteliğini aydınlığa kavuşturmak koşuluyla olumlu bir

yanıt verilebilir. Direniş hakkının kınanması aslında Kant'ı aşılması olanaksız bir güçlükle karşı karşıya bıraktığı izlenimi uyandırır: İnsanın ahlaki eğiliminin bir göstergesi olarak Devrim, *bu niteliğiyle*, aynı zamanda "yasallığı ilan edilmiş bir haksızlık durumudur". Kantçı metinlerin dikkatli bir okuması (Özellikle: *Doctrine du droit* [Fr. çev. "Hukuk Doktrini"] s. 52; *Gedanken* [Fr. çev. *Reflections*, "Düşünceler"], 8018, 8048, 8055, 8078), *1789 için güçlüklerin aşılabileceğini* gösterir; bu durumda da, kralın, görevi verginin oylanması olan bir Meclis'i göreve çağırmasının tümüyle yasal olan bir egemenlik aktarımına yol açtığı kabul edilir: Kamu harcamaları üzerine yasalar çıkararak, halkın temsilcileri aslında "yasama yetkesi"ni ele geçirirler ve yine bu olay aracılığıyla "hükümdarın egemen yetkesi tümüyle ortadan kalkmış (yalnızca askıya alınması yeterli değildir) ve halka geçmiş olur" *Doctrine du droit*, s. 52, saptama). Bu koşullarda, Kant'ın, kralın öldürülmesi eylemi (*Doctrine du droit*, s. 49, A, not) karşısında "insanlık hukuğunun ruhunu kavramış" olan "korku ürpertisi"ni anımsattığı ünlü metnin erimi sonuç olarak oldukça güdük kalır: Kral öldürme eyleminin nerdeyse şeytansı bir eylemle özdeşleştirilmesi, yalnızca seyircilerin *duygusunu* dile getirir, ama aslında kralın mahkûm edilmesinin gerçek nedeni, tepki görmeye -yasayı yozlaştırmada değil de (tüm bu konular için bakınız, Renaut, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, III, 1989, s. 212-223)- yönelik korku da yatmaktadır. Devlet *Düşünce*'si üzerinde yoğunlaşan Kant'ın siyaset felsefesi bir Devrim felsefesi değildir ama bu, onun 1789'da, son derece gelişmiş (A. Tosssel, 1988, çeşitli yerlerde) bir "yazma sanatı" (L. Strauss) karşısında başarılı olan "cumhuriyetçi" ilkeleri kullanmadığı anlamına gelmez.

Her ne kadar Kantçı siyaset felsefesi reformcu Aydınlanma ile Devrim arasındaki ilişkiyi düşünmeye yönelik bir girişim gibi görülebilirse de, Fichte'nin siyaset felsefesi, tersine son derece hızlı bir biçimde Devrim'in özgünlüğünü oluşturan şeyle: İnsanların tarihi oluşturabilme yetisinin doğrulanması eylemiyle birleşti. *Felsefi* bakımdan, Fichte, Kant tarafından *Kritik der praktischen Vernunft*'da ("Pratik Aklın Eleştirisi") geliştirilen *özgürlük* doktrinini birincil öneme taşıyan Kant idealizminin yeniden oluşturumunu dener (*Bilim Doktrini İlkeleri*, 1794-1795); oysa, eleştirel felsefedeki bu saptırma, 1793'te Devrim konusunda ses getiren bir övgünün, Kantçı "reformizm"den birçok bakımdan bir kopuş olan *Beitrag zur Beichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*'un ("Halkın Fransız Devrimi'ne İlişkin Yargıların Düzeltilmesine Katkı") yayınlanmasını izlemişti: toplumsal antlaşmayı bir *amaç* değil de basit bir *araç* durumuna getirerek, Fichte direnme hakkına bir gerekçe kazandırıyor ve insanların siyasal düzeni değiştirmeye yönelik geri alınamaz hakkını, *Droits de l'homme*'da Paine'inkine oldukça yakın gerekçelerle savunuyordu. Fichte'nin kendisine göre de düşüncesinin bu iki yanı, 1795 Nisanındaki bir mektupta söylemiş olduğu gibi, birbirlerine sıkı sıkıya bağlıydı: "Benim dizgem, ilk özgürlük dizgesidir. Bu ulusun (Fransa) insanlığı özdeksel zincirlerden kurtarması gibi, benim dizgem de insanlığı *kendi içindeki* boyunduruktan, dış etkilerden kurtardı ve temel ilkeleri, insanı özerk bir varlık durumuna getirdi." 1793'te Fichte önce Burke ve Rehberg'i çürütmeyi amaçlar; bir yandan geleneğin siyaset konusunda hiçbir yetkesi olmadığını ve öte yandan insanlığın hem kökeni bakımından özgür olduğunu ve kusursuzlaşma sürecinin bir sınırı olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Aklın geleneğe ve özgürlüğün kısıtlamaya karşı bu ikili övgüsü, onu Kant'ın *ümit* bakış açısına yerleştirdiği yerde, tarihi *uygulama* bakış açısından düşünmeye yönlendirir: Tarihin, insan özgürlüğünün *verebileceğinden* başka bir anlamı yoktur; bu da, aynı anda siyasal özgürlük gereğini ve her türlü gerekirci ya da yazgıcı felsefenin yadsınmasını gerektirir. Koşut bir biçimde, Devlet ve toplumsal sözleşme kuramı köklü bir biçimde yeniden elden geçirilmiştir; doğa durumu bireylerarası karşılaşmanın yansız alanından fazla bir şey değildir; toplumsal sözleşme her zaman yeniden elden geçirilebilecek bir sözleşmedir ve Devlet de, amaçlarına ulaşabilmek için insanların yarattığı bir yoldan başka bir şey değildir (burada, birçok Alman "Jakoben"i gibi, aynı zamanda hem eşitlikçi ve yarı yarıya özgürlükçü bir esin taşıyan genç Fichte de aslında "Girondin"ler'e Robespierre'den çok daha yakındır).

Fichte, sonucu devrimci ilkelerin yadsınması olan ama bir bakıma Devrim'in gelişmesine her

zaman koşut kalan bir evrim aracılığıyla ilk kavramlarından giderek uzaklaşmış olsa gerektir. 1793'ün yarı yarıya anarşist anlayışından, Fichte önce egemenlik ve insan haklarının bir "cumhuriyetçi bileşim"ine (A. Renaut) gitme girişiminde bulundu; daha sonra Alman ulusunun ve güç siyasetinin kuramcısı oldu: Yorumculara göre temel sorun, 1789 ile 1815 Avrupa'sının siyaset deneyimini yeniden üreten bu evrimin ne dereceye değin gerçek anlamda *düşünüldüğünü* öğrenmektir (Fichte konusunda bakınız Druet, 1977; Ferry, 1984, II; Philonenko, 1968; Renaut, 1986).

Fransız Devrimi'nin Hegelci yorumu iki sorunun yanıtına bağlıdır: Hegelci düzenin *yaratılışı* sorunu ve Hegel'in olgunluk yapıtlarının siyasal anlamı sorunu. R. Haym'dan (*Hegel und seine Zeit*, 1857) K. Popper'e (*The Open Society and its Enemies*, 1943-1945) Hegel'in felsefesi temelde, Aydınlanma felsefesine ve liberal düşüncelere karşı bir *tepki*yi dile getirir: Bireyciliğin eleştirisi gibi gerçek ve usçul olanın kimliğinin öne sürülmesi ve toplumsal sözleşme kuramları böylece hem oldu bittinin yaptırımına hem de otoriter, hatta "totaliter" bir Devlet seçimine dayanır ve Hegel'in özellikle *Phänomenologie des Geistes*'den ("Tinin Görüngübilimi", 1807) yola çıkarak Devrim'e yöneltiği giderek şiddetlenen eleştiriler, onun düşüncesiyle 1789 ilkeleri arasındaki temel uyumsuzluğu gösterir. Hegel'in yapıtlarının bu yorumu yine de, söz gelimi J. Ritter'de (1970) tanık olunan kararlı itirazlarla karşılaştır: Hegel'e göre, Devrim, ortaya çıkardığı soruna -"özgürlüğün somut siyasal çözümü" sorunu- bir çözüm getiremedi, ama bu, Devrim'in evrensel bir erimi olmasını engellemez ve "siyasal özgürlüğün hak düzeyine çıkması ve buradan da insanın kendisi olması yetkesi evrensel bir biçimde ve bütün insanlar için toplum ve Devlet'in ilke ve erekliliği durumuna gelmesi" (Ritter, 1970, s. 25-30) ilk kez onunla gerçekleşti.

Hegel'in Devrim konusundaki tutumunun gelişmesi, onun felsefe tasarısının aşamalı dönüşümünden ayrı tutulamaz. birçok Alman gibi "genç Hegel" de "terörist" değil de "Jakoben" Devrim'in ateşli bir yandaşıdır ve Fransız siyaseti konusunda oldukça bilgilidir (J. d'Hondt, 1986). Hegel'in Devrim görüşü, Hıristiyanlığa karşı yurttaşlığın "Makyavelci" övgüsünün ve Yunan sitesi örneğiyle karşılaştırmanın egemen olduğu bir bütünlük siyasası sorunsalı içinde yer alır ve birçok bakımdan Kant'a borçlu olan bir felsefeye dayanır (*Kritik der Praktischen Vernunft*'dan ["Pratik Aklın Eleştirisi"] ve "olmak zorunda olmak" önceliğinden yola çıkarak son derece "Fichteci" bir biçimde yorumladığı). Demek oluyor ki Hegel'in düşüncesinin evrimi bir dizi *tutarlı* değişime dayanmaktadır: Devrimci istenççiliğin eleştirisi, akılla mantık arasındaki karşıtlığın aşılmasını varsayar ve görünürde modernliğin medeni olmayan öğelerinin, Hıristiyanlık ve işbölümünün aşamalı olarak yükselişiyle birlikte ortaya çıkar (Bourgeois, 1969; Ferry, 1984, II).

Devrim'e ilişkin Hegelci yorumun en açık sunuşuyla, yetkin Hegelciliğin ilk anlatımı olan *Phänomenologie des Geistes*'de (1807) karşılaşılır. Burada Devrim, Aufklärung ("Aydınlanma") eytişimini izleyen "mutlak özgürlük ve Terör" bölümünün konusunu oluşturur. Aufklärung gerçeği, "yararlılık dünyası"nın gelişiminde, bir başka deyişle her şeyi yararlı olup olmaması açısından gözlemleyip gözlemlememede yatar; geleneksel toplumsal düzen (monarşi, toplumun "tinsel kitleler"e, bir başka deyişle tarikatlara bölünmesi) varlığını sürdürür ama kurumları gerçek bir birlik üretmeksizin kendi tutarlılıklarını altüst eden yeni bir ilkece doğrulanırlar. Böylece, yararcılık dayanıksız bir kavram gibi görünür: Var olanın yararlı olana indirgenmesi, "mutlak özgürlük"ün egemenliğine ve "genel irade" içinde öznel iradenin evrenselleşmesine yol açar. Yeni bir kavram, "klasik özgürlük" ortaya çıkar; bunun özellikleri Rousseau'nun *Contrat social*'inden yola çıkarak oluşmuştur ve Terör de onun iç eytişiminden doğar.

Mutlak özgürlük içinde, hem amacı hem de kaynağı bakımından irade genel ya da evrenseldir; yalnızca evrenseli ve onun aracılığıyla bütün tikel bireyleri amaçlar. Böylece, bütün "yetkeler dengesi" kuramcıları "tinsel kitlelerin" var olmasına olanak tanırken genel irade, yalnız bireylere dayanmakla birlikte evrenselden başka bir şeyi amaçlamayan bir dünya yaratır: Tarikatlar toplumunun yok olması ve insan haklarının soyutlaması bu gelişimin birbirlerini bütünleyen iki yanıdır (*Phänomenologie*, VI, B, c, çev. II, s. 132).

Devrimci ilkelerin sınırları Terör dönemi içinde ortaya çıkar: Hem krallık rejiminin hiyerarşilerinin yıkılmasıyla hem de genel iradenin mutlaklaştırılmasıyla dile gelen mutlak özgür-

lük, herhangi bir *olgucu* yapıt üretmede yetersiz görünür. Ortadan kaldırdığı "tinsel kitleler"i yeniden yaratamayacağından, bilinç gerçekten de ne eklemli bir kurumsal sistem, bir başka deyişle yasama, tüze ve yürütmeye ayrılmış bir iktidar içinde kendini somutlaştırmayı ne de "özel toplumsal *sınıflar*"a ilişkin eski örgütlenmenin yerine "uzmanlaşmış kitleler"e dayalı işbölümü getirmeyi başarabilir; üstelik, yasanın biçimsel evrenselliğini aşmada gösterdiği yetersizlik nedeniyle gerçek bir yürütme erki de ortaya koyamaz (aslında bu, özel amaçları gerçekleştirmelidir ve yetkenin belli bir kişiselleştirilmesi söz konusu olmaksızın uygulanması olanaksızdır) (*a.g.y.*, s. 133-135). Böylelikle Terör, mutlak özgürlüğün gerçeği durumuna gelir: "Evrensel özgürlük ne deneysel bir yapıt, ne de deneysel bir işlem üretebilir; onun için geriye ancak *olumsuz işlem* kalır; o, yalnızca yıkımın *öfkesidir*" (*a.g.y.*, s. 135). 1793 yönetimi daha önce 1789 ilkelerinde var olan mantıksal açmazları en şiddetli biçimi altında dile getirir; genel iradenin soyutlanması bakımından, hükümet "ancak bir *nöbet* olarak ortaya çıkabilir" ve tersine, oluşmuş bir siyasal düzen olmadığı için hedefi olduğu güvensizliği ancak eylemine içkin bir direniş olarak algılayabilir: "*Kuşkulu* olmak, suçlu olmanın yerini alır ya da onun anlamını ve etkilerini taşır" (*a.g.y.*, s. 136).

Dolayısıyla, *Phänomenologie des Geistes*, Fransız Devrimi'ne ilişkin güçlü bir yorum içerir; aynı zamanda Hegel felsefesinin *olumlu içeriğini* derinlemesine betimler: Devrim'in yerine getirilmemiş vaatlerinin gerçekleştirilmesi, ancak özgürlüğün, 1789'un gerçekleştirmeyi başaramadığı "olumlu yapıt"ı gerçekleştirmesiyle, daha açık bir deyişle Devrim'in ortadan kaldırmayı savladığı bölünmeleri kendi içine alarak modern evrenselliğin gereklerini doyurabilecek usçul bir bütün üretmeyi başarması ölçüsünde olanaklıdır; kaldı ki Hegelcilik anlayışı doğrultusunda burada ancak gerçekleşme süreci içinde bulunan bir süreç söz konusu olabilir: İstenççi soyutlamanın eleştirisi, kendiliğinden usçul ve gerçek olanın özdeşliği düşüncesine yönlendirir. Daha sonraki yapıtlar hem Hegelci siyasanın kurgulamacı anlamını hem de somut erimini kesinler. Böylece *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, insan hakları doktrininin sağlam temellerini kabul eder (s. 205), ama aynı zamanda bir anayasa -*[bir] halk (Volkgeist) düşüncesinin* özel aracılığı olmaksızın (Principes..., s. 274, Fr. çev., s. 286)- "yapma"nın olanaksızlığı üzerinde de durur: Gençliğinin "yüce coşkusu"na bağlılığını koruyan Hegel, bununla birlikte Devrim'in tutucu eleştirilerinin belirli ölçüde gerçek yanlar içerdiğini kabul eder.

Hegel'in yapıtlarının, Fransız Devrimi'nin felsefi bakımdan anlaşılmasında belirleyici bir evreyi göstermelerinin nedeni, bütün büyük yorumlardan bu yana egemen olan üç soruna ödünsüz bir biçimde bağlı kalmalarıdır: devrimci olayla tarihsel bilincin çağdaş dünya içinde aldığı önem arasındaki ilişki sorunu, 1789 "soyutlamaları"nın iç mantığı sorunu, ve son olarak devrimci sürece belirgin niteliğini kazandıran siyasal istikrarsızlık sorunu. Daha sonraki katkılar, XIX. yüzyılın, birbirlerinden ayrıştırılamaz "siyasal" ve "toplumsal" görünümleri içinde modern *demokrasi* üzerine düşüncesiyle amaçları ve yöntemleri felsefeninkilere indirgenemeyen bir *tarihsel bilimin* gelişimi arasında gerçekleşen katkılardan kaynaklanmıştır. Devrim'in ikiyüzüncü yılında yapılan tartışmaların yine de bize şunu gösterdiğini söyleyebiliriz: Günümüz tarihçilerinin en birikimlilerinde bile Devrim'in yorumu, 1789'u izleyen yıllarda gündeme getirilen felsefi sorunlara ister istemez bağlı kalmaktadır (F. Furet & M. Ozouf, 1988).

● BURKE E., *Réflexions sur la révolution de France* (1790), Fr. çev., P. Andler, Ph. Raynaund'nun önsözü, A. Fierro & G. Liebert'in notlarıyla, Paris, Hachette "Pluriel", 1989. - BUTLER M. (Yay.), *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Cambridge Univ. Press, 1984. - FICHTE J. G., *Considéraitons sur la Révolution française*, Fr. çev. J. Barni, yeniden basım Paris, Payot, 1974. - KANT E., *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion "GF", 1990. - LEFEBVRE J. (Yay.), *La Révolution française vue par les Allemands*, Lyon, Press Univ., 1987. - PAINE T., *Les Droits de l'homme*, Fr. çev., Paris, Belin "Littérature et politique", 1987.

► ARENDT H., *Essai sur la Révolution* (1963), Fr. çev., Paris, Gallimard, 1967. - BOURGEOIS B., *La Pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1989. - DROZ J., *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, 1949. - FERRY L., *Philosophie politique*, II, *Le Système des philosophies de l'histoire*, Paris, PUF "Recherches politiques", 1984. - FURET F., *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard "Bibl. des histoires", 1978. -FURET H., & OZOUF M. (yay.) *Dictionnaire critique de*

la Révolution française, Paris, Flammarion, 1988, yeni baskı, "Champs", 4 cilt, 1992; *Le Siècle de l'avènement républicain*, Paris, Gallimard "Bibl. des Histoires", 1993. - GAUCHET M., *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard "Bibl. des Histoires", 1989; *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris, Gallimard "Bibl. des Histoires", 1995. - MORNET D., *Les Origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787* (1933), Paris, A. Colin, 1967. - OZOUF M., *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard "Bibl. des Histoires", 1989. - PHILONENKO A., *Théorie et praxis dans la pensée de Kant et Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968. - RAYNAUD Ph., "Burke et les Allemands", *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, a.g.y., 3. cilt, s. 59-78. - RENAUT A., "Rationalisme et historicisme juridique. La Première réception de la déclaration de 1789 en Allemagne", *Droits*, no. 8, 1988, *La Déclaration de 1789*; "Kant et le régicide", *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, a.g.y., 3. cilt, 1989, s. 123-1-223. - RIALS S., *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette "Pluriel", 1988. - RITTER J., *Hegel et la Révolution française*, Fr. çev., Paris, Beauchesne, 1970; *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Pergamon Press: cilt 1, BAKER K. (yay.), *The Political Culture of the Old Regime*, 1987; cilt 2, LUCAS C. (yay.), *The Political culture of the French Revolution*, 1988; cilt 3, FURET F. & OZOUF M., *The Transformation of Political Culture 1789-1848*, 1989. - TOSEL A., *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, PUF "Philosophies", 1988.

Philippe RAYNAUD
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Amerikan Devrimi; Aydınlanma; Demokrasi; Hegel; Kant; Liberalizm; Siyasal Romantizm; Sosyalizm; Tocqueville.*

G

GROTİUS Hugo, 1583-1645

Hugo Grotius (Hugo de Groot) hukukçu, siyaset adamı ve dinbilimcidir. Önce Hindistan Şirketi'nde avukatlık yaptı, Jan van Oldenbarnavelt'in danışmanı oldu ve onunla birlikte Arminius'çular safında, Calvin'ci Gomar'cılara karşı dinsel ve siyasal çatışmalara katıldı. 1619'da Oldenbarnavelt tutuklanıp, idam edilince Grotius da yaşam boyu hapse mahkûm oldu. İki yıl sonra hapisten kaçtı ve Fransa'ya sığındı ve orada 1634'den başlayarak İsveç'li Kristina'nın elçisi oldu. 1645'te İsveç'e giderken deniz kazasında öldü. Yazıları edebiyat incelemeleri (eski metinleri yayınladı ve yorumladı, şiirler yazdı), hukuksal (1609'da yayımlanan ve *De Jure Praedae*'nin özeti olan *Mare liberum*), tarihsel ve siyasal (Hollanda cumhuriyeti ve ulusal kökenleri), dinsel (*Defensio fidei catholicae*, 1617; *De veritate religionis christianae*, 1627) ve siyasal-dinsel (*De imperio summarum potestatum circa sacra*) konulardan oluşur. Ama 1625'te yayımlanan *De jure belli ac pacis* adlı yapıtıyla ünlenmiştir. Çevirmeni Barbeyrac'a göre bu *Savaş ve Barış Hukuku* çalışmasında doğal hukuk ve devletler hukuku, kamu hukuku ilkeleri ilk kez açıklanmıştır. Böylelikle Grotius modern doğal hukukun kurucusu olmuştur.

Bununla birlikte Grotius'un hukuk ve siyaset felsefesine katkıları hâlâ tartışılmaktadır. Onun hukuk düşüncesinin, *De jure* praedae'sinin (Ganimet Hukuku Üzerine) sürekliliği tartışılmıştır hep. Doğal hukuka verdiği temel irdelenir: metafizik gerçekçiliği ardıllarının hukuksal iradeciliğiyle karşıtlaşmaz mı? Hatta onun bir doğal hukukçu olması bile tartışılmıştır ve kimileri onu sadece ikinci skolastiğin geç kalmış bir çömezi gibi görmek istemişlerdir; onun modern, özgün bir siyaset felsefesini başlattığı laikleşme tezinin karşısına doğal hukuku sadece dinbilimsel çevresinden öncelikli olarak verilmiş bir içeriği çıkarma biçimi gibi gören sekülerleşme tezi getirilmiştir. Skolastik bir kök salma mı yenilikçi bir girişim mi? Cevap verme zorluğu belki de Grotius'un doğal hukuk düşüncesinin geri kalan bölümünden, geliştiği siyasal ve dinsel durumdan kopmuş eksiksiz ve özerk bir sistem yapma eğiliminden gelmektedir.

Grotius *Savaş ve Barış Hukuku*'nun (SBH) daha giriş bölümünde, bu yapıtını, genel, silahlı bir çatışmanın ortaya çıktığı radikal, etik bir anlaşmazlık gibi gösterir: "Hıristiyan dünyasında, her yerde savaşa karşı öylesine başıboş bir heves gördüm ki en barbar ulusların bile utanması gerekirdi bundan" (*SBH*, Önsöz, XXIX). Sorun o kadar savaşın olmasıyla ilgili değildir (Grotius Erasmus'un gerçekdışı ve aşırı bulduğu tam barışçı tutumunu reddeder) daha çok, tarafların çıkarlarının ötesinde hiçbir şey yokmuş gibi, her türlü kuralın ve hukukun dışında olmasıdır bu savaşın. Savaş gerçeği, doğruyu ve yanlışı ayırma olasılığı bağlamında dinsel kökenli bir ahlak bunalımıyla birlikte gelir. Kilise artık bir barış ve birlik etkeni değil, bölünme etkenidir, dinsel çatışmalar uzlaşmaz dogmatik tavırları artırmaktan başka bir işe yaramaz. Protestan reformu inanç ölçütü sorununu ortaya koyarken dinden, etik de dahil olmak üzere bilimin bütün dallarına yayılan septik bir bunalım getirmiştir. Septik ahlaksal rölativizm her ülkede yürürlükteki geleneklere konformist bir saygıyla uyuşursa da birçok farklı ülkeyi dikkate almak gerektiğinde açıkça boşluklar gösterir. Grotius *De Jure Praedae*'den başlayarak, henüz hukuksal statüleri olmayan ülkeler için çeşitli ülkelerdeki ortak kuralları bildirme gerekliliğinden söz eder.

Büyük keşiflerin yapıldığı okyanuslarda ve yeni sömürgelerde rastlaşan ve karşılaşanlar sadece gemiler değil farklı ahlaklardır: *Mare liberum* ve *Mare clausum* arasında tercih yapmak gerekir.

Grotius septik bunalımın ve kanıtlama gücünün önemini çok iyi bilir: Paris'te septisizme yanıtların geliştiği Marin Mersenne'in çevresine girer. Antik septisizmin önemli isimlerinden Karneades'i *SBH*'nin önsözünün kesinlik getirmek istediği doğal hukukun varlığının temel karşıtı yaparak amacını açık seçik gösterir: "tüm halklarda ortak bir hukukun"evrensel kurallarının formüle edilmesini sağlayan septisizme bir yanıt bulmak. Üç şey gerektirir bu: mevcut tarafları tanımlamak (egemenlik teorisi), ilişkilerini düzenleyen evrensel kuralları bulmak (doğal hukukun rolü), uygulanma biçimini göstermek (savaş ve barış sorunu).

Egemenlik

Grotius'a göre devlet "özgür insanların, sahip oldukları haklardan yararlanmaları ve ortak çıkarları için oluşturdukları mükemmel bir topluluktur (*SBH*, I, I, XIV). Aristoteles'e dayanan bu tanım sivil toplumu, ortak çıkarlar içinde birlikte yaşama iradesinin sonucu yapar. Grotius'un "aile reisleri" gibi sunduğu özgür insanları bir araya getirir: burada Aristoteles'e özgü sitenin var olan ailelerin yeniden bir araya gelmesi düşüncesini buluruz tekrar. Söz konusu tanım aynı zamanda siyasal otoritenin meşruiyetini ve kökenini halka veren bir Ortaçağ düşüncesiyle de bağdaşır: Grotius'a göre devlet ve halk terimleri yer değiştirebilir ve ona göre "egemenlerin iktidarını ilk kez ortaya çıkaran bir sivil toplum içinde ilk kez bir araya gelenlerdir" (*SBH*, I, IV, VII, no. 3).

Ama Grotius bu biçimde devlet ya da halk olarak tanımlanan "ortak egemenlik konusu"na egemenlik uygulamasıyla ilgili özel "bir konu" ekler. Böylelikle halk ve egemeni yani yönetilen bireyleri ve yöneten ya da yönetenleri ayırır. Bu şekilde ortaya konan ilişki ne karşılıklı ne de dönüşlü olan alt ve üst arasındaki hiyerarşik bir ilişkidir: siyasal iktidarın kökenini oluşturabilir ama halkın katılımı egemeni kesin biçimde onun üstüne yerleştirir ve yargısının dışına kaçırır. Eşitler arasında bir ilişki gibi kabul edilen ve bu nedenle babaerkil ya da despotik öteki iktidar biçimlerinden farklı olan Aristotelesçi politika ilişkisinin karşıtında yer alan Grotius tersine siyasal ilişki ve despotik ilişki arasındaki muhtemel karışıklığı dile getirir. "Egemen gücün her zaman ve istisnasız halka ait olduğunu iddia edenlerin düşüncesini" (I, III, VIII, no. 1) reddetmek amacıyla bir halkın egemenlikten ve kölelikten tamamen kurtulmaya hakkı olduğunu öne sürer.

Burada Grotius din savaşları sırasında ortaya çıkan, tümüyle monarşik özellikler taşıyan halkın ve onun direniş hukukunun egemenlik teorilerine yönelmiştir. Din bunalımı Ortaçağ'da sık sık yinelenen öneriyi ("kral halkın iradesiyle vardır ama kral olduktan sonra yönetmesi son derece doğaldır") parçalar. Halkı egemenin eylemlerinin yargıcı yapan Protestan anlayış bir çatışma olasılığının ve onu bitirebilecek olan bitmez tükenmez bir yargıçlık araştırmasının bir yolunu açar. Grotius bunlara son bir karar merciinde durulması gerekliliğiyle karşı çıkar. Egemenlik bu durma noktasıdır: egemen, son tahlilde bu durma noktasıdır. Egemenlik özerkliğiyle tanımlanır: "eylemleri, hiçbir insani irade tarafından yok edilemeyecek şekilde, her türlü yüce güçten bağımsız olan" şeydir (I, III, VII). Grotius'un ısrarla üstünde durarak belirttiği, egemenin iradesini değiştirebileceği düşüncesi, egemenlik tanımını Bodin'inkine yaklaştırır: Bodin'de mutlaktır bu düşünce.

Grotius Bodin'den farklı bir düşünce içinde her türlü kısıtlamayı ya da paylaşımı dışlamaz. Bunların yerlerinin belirlenmesi gerekir. Kısıtlama sadece halktan gelebilir: bireylerin ahlaksal yargısı-her zaman mümkün olan-"kralın ve halkın yargılama alanlarının sınırlarını belirlemez kesinlikle" (I, III, IX). Yönetim biçimleri arasındaki bir farklılıkta aramamak gerekir bunu: egemen tek kişi ya da çok kişi olabilir, kral ya da meclis olabilir, sübjektif, kamusal ya da gelenek görenekle ilgili bir mesele olabilir... bunlar egemenlik alanını kesinlikle değiştirmezler: "Özgür bir halk ve gerçekten kral olan bir kral arasında hiç fark yoktur" (I, III, XXI, no. 4). Ayrım ancak egemenliğin içinde olabilir. Ve egemenlik hiç kuşkusuz "kendi içinde basit ve bölünmez bir şeydir" (I, III, XVII, no. 1), ama "öznel yanları" da vardır hiç kuşkusuz: farklı ahlaksal konular arasında ya da dış güçler arasında iç hukuksal farklılaşma ve ilişkisizlik. Grotius her zaman aynı olan egemenlik ve değişebilen ona sa-

hip olma biçimi arasında yaptığı ayrımla, kendisine kısıtlama ya da paylaşma biçimleri getirme ve krallık iktidarı uygulaması sınırlaması bağlamında anayasacı anlayışları ve karma yönetim anlayışlarını karşılama olanağı bulur.

Grotius böylelikle Aristotelesçi gelenekten gelen eski siyasal kavramlarla Bodin'den gelen ve Calvin'ci siyasal anlayışlara karşı çıkardığı yeni bir egemenlik kavramını uzlaştırmaya çalışır. Egemenliği son tahlilde, üstü olmadığından, başka bir makama gerek duymadan karar veren bir güç haline getiren Grotius, bireyleri siyasal zorunluluklarının sivil gücünden ayırabilecek her türlü dinsel otorite iddiasını geri çevirir. Hükümdarla ilişkisi bağlamında Tanrı'ya baş vuran Halkın direniş hakkıyla ilgili Protestan önerileri Halkın Tanrı'yla ilişkisini ortadan kaldıran bir tür popüler teokrasiyle desteklenir. Grotius bunlara her devleti bağımsız bir birim yapan bir sivil güçler özerkliği siyasal anlayışıyla karşı çıkar. Bu bağlamda modern uluslararası durumu, çok sayıda bağımsız devletlerin varlığıyla oluşan durumu (çatışmalara son verecek "ortak bir üst makam"ın bulunmadığı koşullar) iyi tanımlar.

Doğal hukuk

Karneades özellikle, adalet üstüne iki söylev vermek üzere Roma'ya gitmiş olmasıyla ünlüdür: bu söylevlerden biri adalete karşı, biri de adaletten yanadır. Bu bağlamda sadece Roma gücünün kendini zorla kabul ettirmesi gibi gördüğü evrensel adaletten söz eden Stoacı iddiayı ifşa etmiştir. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz ki Grotius'un kesinlikle adaletin "hayal"den başka bir şey olmadığı, herkesin (birey ya da güç) kendi özel çıkarını ya da yararını aradığı görüşünü desteklemek için gitmiştir Roma'ya. Grotius, Stoacılığın bu eleştirisine Stoacı bir yanıt verir ve insana özgü bir arzu olan toplumsallığın "toplumun bir özelliği olduğunu yani insanın öteki insanlarla birlikte yaşama eğilimi" olduğunu belirtir. İnsan doğasına kök salmış bu eğilimden kurallar çıkarılabilir çünkü bu eğilim insanları "herhangi bir biçimde değil, kendi aydınlıklarının sağladığı barış ve huzur içinde ve çok iyi örgütlenmiş bir toplum içinde" birlikte yaşamaya iter (*SBH*, Önsöz, 17). Grotius toplumsallığı "doğal hukukun kaynağı" yapar ve temel kurallarını belirtir: başkalarına saygılı olmak, sözünde durmak, verdiği zararı tazmin etmek. Karneades'e cevap olarak getirilen toplumsallık minimal bir tabana oturur. İki ilkeyle özetlenebilir: yaşamın sürdürülmesine özen göstermek ve bilinçli biçimde zarar vermenin yasaklanması. Kuralları iyilik ve hayırı yönlendirmez ve haksızlığı yasaklamakla sınırlıdır, akıl yürütme septiklerin bile kabul ettiği şeylerin ötesinde bir şeyi gerekli kılmaz: yaşamın sürdürülmesinin temel işlevi. Doğal hukukun evrensel ve gerekli kuralları insan toplumlarının değişmezidir ve dolayısıyla özel oluşumlarla da uyumludur.

Bu kurallar olmadan hiçbir toplum var olamazsa Tanrı bunların yürürlükte olmayacağı bir toplum yaratmak istemiş olamaz. Grotius'un ünlü argümanı "söylemiş olduğumuz her şeyin, herhangi bir biçimde, korkunç bir suça yol açabileceği gerçeği, Tanrı'nın kesinlikle olmadığı ya da Epikuros'çuların iddia ettikleri gibi insanların işlerine karışmadıkları" ("etiamsi daremus non esse Deum", *SBH*, önsöz, XI) uzun bir süre iddia edildiği gibi laik hatta "dinsiz" bir argüman değildir. İleri sürülen hipotezlerin benimsenmesini gerekli kılmaz, doğal hukukun, her türlü dinsel temelin dışında tutarlılığını ve sağlamlığını gösterir. Grotius, doğal hukukun rasyonel temelini, septisizme açık teolojik içeriğinden ayırarak güçlendirir.

Aristoteles'in doğal hukuk ve iradi hukuk ayrımını yeniden ele alan Grotius onu doğal hukuk ve iradi ya da pozitif dinsel hukuk ayrımına ekler. İnsan doğası gerekliliğinden gelen her şey doğal hukukla ilişkilidir, buna karşılık çok önemli olmayan eylemlere zorunlu ya da yasak nitelikleri yükleyen bir Tanrı buyruğundan gelen her şey de pozitif dinsel hukukla ilişkilidir. İradeci teolojiler (Calvin'inki gibi) bu ayrımı kabul etmezler ve doğal hukuku On Emir'e indirgerler. Suaréz gibi hukukçu dinbilimciler doğal hukuka genellikle pozitif, tarihsel ve özel dinsel hukuk özellikleri mal ederler. Grotius şu eleştiriyi getiriyor bu bağlamda: "doğanın mahkûm ettiği şeyler adına, zina, ensest ya da gasp gibi, karşıtlıkları kesin olmayan ve daha çok herhangi bir pozitif dinsel hukukun savunduğu şeyleri buraya dahil etmemeye özen göstermek gerekir" (*SBH*, II, XX, XLII).

Dinsel dogmatizmi Grotius da septikler kadar reddeder ama septisizm dinle ilişkisini inan-

cılıkla çözerken Grotius dogmatizme bağımlılıktan arınmış bir rasyonalite alanı açar. Böylelikle Tanrı'nın varlığı sadece akıl yoluyla bilinebileceğinden ona bir kült adamak gerektiğinden doğal din kurallarını da içeren bir kurallar bütünü getirebilir. *A priori olarak* "bir şeyin insanın mantıksal ve toplumsal doğasıyla gerekli uyumun ya da uyumsuzluğun gösterilmesiyle" kanıtlanan doğal hukuk (*SBH*, I, I, X, 1) insan doğasından zorunlu olarak kaynaklananların dışında onunla çelişkili olmayan ve hatta insanın yarattığı durumlardan kaynaklanan yani mülkiyetle ilgili şeyleri de içerir (*SBH*, I, I, X, no. 3, 4).

Bu tür bir anlayışın bireycl ya da sübjektif özelliği de saptanmıştır. Grotius hukuku kişinin, kendisi, nesneler ya da öteki insanlar üstündeki olanakları ya da gücü olarak tanımlar (*SBH*, I, I, V). Bu tür bir anlayışın sonuçları özellikle sadece, doğaya sınırsız biçimde sahip olmaya açılır gibi gözüken yaşamın sürdürülmesi gerekliliklerine indirgenmiş mülkiyetin doğrulanmasında açık seçiktir. Bununla birlikte Grotius çok sayıda kullanımı özel biçimde sahiplenilmeleriyle karşıtlaştırır sürekli olarak: *Mare liberum* deniz gibi özel biçimde sahiplenilemeyen mekânlar (ortak mülkten çok *res nullius gibi tanımlanırlar*) olduğunu gösterir. *SBH*'de şu görüşe de yer verilmiştir: özel bir sahiplenme durumunda, bu tavır, sahipleri olan topraklar üstünde geçici hakka sahip olma gibi farklı kullanımları yok edemez. Nihayet her zaman bir gereklilik hakkı vardır ve zor durumda kalan birey bu hak aracılığıyla ihtiyaç duyduğu her şeyi elde edebilir.

Grotius'un bireyciliği Hobbes'unki gibi değildir. O bireysel hakkı sınırsız bir özgürlük gibi değil ahlaksal bir özgürlük gibi görür. Onda ne doğal durum teorisi, ne toplum sözleşmesi teorisi vardır; bu teoriler Hobbes'a toplumu, atomlarına ayırdıktan sonra, birliğini oluşturma olanağı verirler: bu amaçla çözümleyici-birleştirici Galileo yöntemini kullanır. Grotius bu yöntemi kullanmaz. Bir hümanist olarak bütün yazılarında kültürün, geleneğin, ahlaksal niteliklerin *a priori* olarak tanınmasına getirdiklerinin *a posteriori* olarak onaylanmasının birikimi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ve o, Hobbes ve Pufendorf'un aradıkları sistematikliğe ulaşmaz. Onun için söz konusu olan egemenliği doğal hukuk ilkelerinden hareketle ortaya çıkarmak değil, doğal hukukun genel kurallarını uygulayarak, varolan özellikler arasındaki ahlaksal ilişkileri belirlemektir.

Savaş ve Barış

Doğal hukukun ve pozitif dinsel hukukun ayrılması, savaşta ve barışta evrensel geçerliliği olan, dinden bağımsız ve inanç ayrıcalığı olmayan "bütün halklarda ortak olan bir hukuk" ortaya çıkarır: Hıristiyan olmayanlarla anlaşmaların meşrulaştırılması barış zamanında uluslar topluluğunu genişletir (*SBH*, II, XV, VIII). Bu topluluğun ortak dini doğal dindir ve haklı savaşın sınırlarının belirlenmesi koşullarının açıklığa kavuşturulmasını gerekli kılar. *SBH* Grotius'un dinsel yazılarında sergilediği ve Tanrı'ya saygıyı özel bir tanım olmaksızın, doğal bir zorunluluk yapan minimum inanç temasını yineler. Dolayısıyla dinsizlik olarak ateizmin bastırılmasına izin verir. Ama sadece pozitif dinsel hukuktan çıkarılacak her türlü savaş gerekçesini de dışlar ve böylelikle sapkınları cezalandırmak ya da dinsizleri, putlara tapanları veya vahşileri Hıristiyanlaştırmak amacıyla başlatılan din savaşlarını mahkûm eder. Bu, kiliselerin tüm siyasal otoritesini inkâr etmek ve yorumcusu kilise olan pozitif dinsel hukukun normlarının devlete bağlı doğal hukuka zorla kabul ettirilmesini engellemektir: kiliseler ve papazları iç barış için siyasal iktidara boyun eğmişlerdir, uluslararası barış için çatışmalara müdahalede bulunmaları yasaklanmıştır kiliselere: "Piskoposların, bu kimlikleriyle insanlar üstünde insani bir egemenlik kurma hakları yoktur" (*SBH*, II, XXII, s. XIV, no. 4).

Koruma ilkesiyle savaşın meşrulaştırılması ve kendini koruma fetih savaşlarını dışlar. Grotius haksız gerekçelerini hayali "doğrulayıcı nedenler"le gizleyen bu "haydut", yasa tanımayan fatihler içinde özellikle Roma cumhuriyeti örneğini alır: bu noktada Karneades'le anlaşır. Grotius Roma'nın evrensel imparatorluk iddialarını dinsel (Katoliklik) ya da sivil (Dante'nin *evrensel monarşisi* ve Kutsal İmparatorluk iddiaları) modern uzantılarına kadar kesinlikle reddeder. Her zaman plüralist bir konum içindedir o. *De jure praedae*'de Doğu Hint adaları Hollanda şirketi gemilerinin Portekiz gemilerine karşı hakları lehinde argümanlar sunduğunda Hol-

landa ticari emperyalizmini savunduğu söylenebilir. Ama o aynı zamanda hem Hollanda halkı hem de İspanyollar için yazılar kaleme alırken tüm uluslararası ilişkileri karakterize eden kanıtlayıcı plüralist bir konum içinde yer almıştır: "kesinlikle bir ortak yargıçları olmayanlar" arasındaki anlaşmazlık nasıl çözümlenir.

Böyle bir durum Hobbes'un savaş durumu dediği duruma oldukça yakındır: burada her devlet kendi davasının yani kendi yaşamının sürdürülmesinin yargıcıdır. Karşıtlara empoze edilen bir "doğru gerekçe" varsa eğer, bu, içerdiği hata riskleriyle birlikte taraflara bırakılmıştır. Hobbes'un böyle bir analizden çıkardığı sonuç saldırıyı önceleme hakkına izin vermesidir. Grotius da aynı saptamayı yapar-güvenliğin olmaması-ama sonucu ters yüz eder: "Sadece bize kötülük yapabileceği gerekçesiyle birisine saldırma hakkına sahip olmamız tüm adalet ve eşitlik kurallarına aykırıdır. İnsanın kendisini asla tam bir güvenlik içinde hissedemediği insan yaşamının yapısı budur. Belirsiz bir endişeye karşı çareleri güç kullanma yollarında değil Tanrı'da aramak gerekir" (*SBH*, II, I, s. XVII). Grotius'un anlaşmazlıkların savaşçı olmayan bir yolla çözümlenmesi olasılığına güvenmesi onu doğal hukukun ötesinde "zamanla ve deneyimle kazanılan" gönüllü bir devletler hukukuna götürür: ardıllarının tümü reddedecektir bu kurumu. Bunun nedeni ona göre uluslararasılığın savaşın siyasal mantığıyla sınırlı olmaması, onu bir barış dinamiğine, etik ve dinsel topluluk dinamiğine doğru aşmasıdır.

Grotius "savaşı sefil bir barışa tercih ederim" diyen Tacitus'u eleştirir ve bu bağlamda klasik cumhuriyetçiliğin özgürlük ve yaşam arasında kurduğu ilişkiyi tersine çevirir. "Tüm geçici mutlulukların temeli olan ve bize ebedi mutlulukları kazanma fırsatı veren yaşam özgürlükten daha değerlidir (ister tek kişinin özgürlük ve yaşamı ister tüm bir halkın özgürlük ve yaşamı söz konusu olsun") (*SBH*, II, XXIV, VI, no. 3). Grotius'ta bireysel ya da kolektif olsun, kesinlikle yaşama bağlı olan ve kabul edilmesi de her zaman birçok yaşam biçimi arasında bir tercih yapma olasılığına indirgenen kölelik sorununa bu perspektiften yaklaşmak gerekir. Yurttaşlık hümanizmasında belirtildiği gibi iyi bir yaşam ancak sitede ve yurttaş için mümkünse o zaman özgürlüğün yaşama tercih edilmesi gerekir ve vatan için ölmeyi kabul etmek gerekir. Eğer din en yüce mutluluğa götüren yolsa ve siyasetten ayrıysa insan kendisini ölüm korkusuyla değil mutluluk kaygısıyla köle haline getirebilir.

Grotius'a göre insan toplum için vardır. Grotius'un insan anlayışı Aristoteles'inkinden farklıdır yani sitede yaşayan bir insan değil, Stoacılarınki gibi genel bir insanlık toplumu anlayışıdır onunki. Aristotelesçi yerellikten Stoacı evrenselliğe geçmek amaçsallığı değiştirmektir yani siyasi olandan dinsel olana geçmektir ya da daha doğrusu doğal etikle Hıristiyan dinini uzlaştırma olanakları içinde bulunmaktır. Çünkü "Hıristiyan dininde insan toplumuna zararlı olabilecek bir şey yoktur ya da daha doğrusu insanların ortak çıkarını gözetmeyen bir şey yoktur" (II, XX, s. XLIX), üstelik Hıristiyanlığın "toplumun tüm hata ve yanılgılarının" dışında olduğunu da kabul etmek gerekir (*a.g.y.*). Hıristiyanlığın evrenselci gerekliliğini karşılayan toplum biçimi Kilise özerklikleri değil doğal hukuktur: doğal hukuk sınırlı bir kitleye değil tüm insanlığa seslenir, kuralları sadece yapılabilecek şeyleri zorunlu kılar ve bu kurallar sadece bilgelerden ya da azizlerden oluşan bir azınlığa özgü değildir. Grotius etiği laiklere (bu sözcüğün XVII. yüzyıldaki anlamı bağlamında) yöneliktir: ne din adamı ne de kilise görevlisi olan dinsel cemaat üyeleri.

Grotius'un üzerinde sürekli durduğu konunun din ve siyaset ilişkileri olduğu söylenebilir. Bunların uyuşabilme olasılığı koşullarını doğal hukukun rasyonelliğinde bulmuştur. Popüler Tanrı'ya başvurma bağnazlığına karşı egemenliğin siyasal bağımsızlığını getirir o. Doğal hukuku pozitif dinsel hukuktan ayırarak kilisenin devlet üstündeki diktatörlüğünü engeller. Ama bu tavrıyla en kötü olanı yani siyasi olanın dinsel olana bağımlılığını saf dışı etse de siyasal olanın ötesinde hiçbir şey bulunmadığını söylemek amacıyla yapmaz bunu. Yurttaşlık hümanizmasını reddeder ve mutlakiyetçiliğe teslim olmaz. Ona göre devletlerin üstünde bir güç yoktur ama onlara karşı evrensel bir insan topluluğuna katılmak ya da dinsel ödevleri yerine getirmek mümkündür.

● *Mare liberum* (1609), Fr. çev., *De la liberté des mers*, repr. Caen, 1990. - *De imperio summarum potestatum*

circa sacra (1614), (1647), Fr. çev. Lescalopier, Londra (= Paris), 1751; repr. Caen, 1991. - *De jure belli ac pacis* (Paris, 1625), Fr. çev. J. Barbeyrac, repr. Caen, 1984; Fr. çev. Pradier-Fodéré, Paris, 1867.

► HAGGENMACHER P., *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, l'Institut universitaire de hautes études commerciales yayınları, Cenevre/Paris, PUF, 1983 (ayrıntılı bibliyografya). LAGRÉE J., "Grotius, droit naturel et religion naturelle". GANZIANI G. & ZARKA Y. C. ed., *L'Interpretazione nei secoli e XVII* içinde, Milan, 1993, s. 487-514. - TUCK R., "Grotius, Carneades and Hobbes", *Grotiana*, c. 4, 1983, s. 43-61. - VILLEY M., *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1968, s. 597-634. - *The World of Hugo Grotius (1583-1645)*, Proceedings of the international colloquium organized by the Grotius committee of the royal Academy of arts and sciences, Rotterdam, 6-9 Nisan 1983, APA, Holland Univ. Press, 1984 (özellikle A. DUFOUR, "Grotius et le droit naturel au XVII[e] s., s. 15-41; repr. in *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, Paris, PUF, 1991).

Catherine LARRÈRE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Ahlak Felsefesi; Devletler Hukuku; Direnme Hakkı; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Hobbes; Hukuk; Modern Kuşkuculuk; Pufendorf; Savaş ve Barış; Skolastik (İkinci); Yurttaşlık Hümanizması.*

H

HALK

"Halk" sözcüğü, "halkın egemenliği" anayasal düzenin ilkesi olalı beri yani kısa bir süreden beri siyasal düşüncenin ve hukuk dilinin önemli bir kavramı olmuştur. Fransız cumhuriyetinin yürürlükteki anayasası egemen halk ifadesini kullanır (madde 3) ve bu ilkeyi "halk aracılığıyla ve halk için halk yönetimi" (madde 2) olarak belirler. Güncel anayasal metinlerin çoğunda benzer ifadeler bulunur; bunların kökenleri bağımsızlık bildirisine ve Amerikan hakları bildirilerine kadar gider. Bununla birlikte bu ilkenin içeriği bağlamında açık ve kesin bir oybirliği vardır: yorum farklılıkları da derindir ve kavramın ortaya çıkışı kadar eskidir. Bunlar sadece siyasal karşıtlıklar barındırmaz; bir ölçüde "halk" sözcüğünün içerdiği anlamların çok olmasına bağlıdır. Bir dilden ötekine çok güçlü anlamsal ayrılıklar gözlenir. Bu ayrılıklara aynı zamanda her dilde rastlanır; zıtlıkların incelenmesi gösterir bu durumu.

Gerçekten de halk kavramı üçlü bir karşıtlık içerir. Halk, her şeyden önce siyasal topluluğun bir fraksiyonudur; alt sırada yer alan bu fraksiyonun genel olarak talepkâr ve daha iyi durumdaki öteki gruplara ve yönetime karşı düşmanca tavırlar içinde olduğu iddia edilir. Kavramın olumsuz, kimi zaman belirtik bir yan anlamı vardır: "kitle" ya da "aşağı tabaka" deyimleri de kullanılır bu bağlamda ve bu deyimler Latince *turba* ya da *vulgus* hatta *plebs* sözcüklerine denk düşer. Bu kavram ayrıca bir anlam değişikliği de gösterebilir: sadece muhafazakâr düşünce tarafından değil sosyalist ve komünist literatür tarafından kullanılmaya başladığında "proletarya" sözcüğünün yazgısı da bu olmuştur. İkinci olarak, halk kavramı bir topluluğun birleşik statüsünü yani tamamen siyasal bir statüyü belirtir; bu topluluğun belirgin özelliği temelinin bireyler topluluğu olması ya da kısmi gruplardan oluşmasıdır; modern siyaset felsefesinin *populus* ve *multitudo* arasındaki eski ayrımı geliştirerek yaptığı gibi, böyle bir yol izlendiğinde, Rousseau'dan başlayarak ifade edilmiş olduğu gibi halkın egemenliği düşüncesine varılır. Nihayet, özellikle modern vokabülerde "halk" sözcüğü öteki siyasal birliklerden ayrı olarak siyasal birliğin kendisini ifade edebilir; bu durumda içeriği, kültürel hatta etnik boyutuna ya da bu birliği ifade eden bütünüyle siyasal boyutuna ağırlık verilmesine göre *ulus* ya da *devlet* sözcüklerine yakındır. Duruma göre bu temel anlamların biri ya da öbürü ön plana çıkmıştır ama halk kavramı karmaşık hatta Hobbes'a göre (*De Corpore politico*, II, s. 8, 9) kuşkulu olmaya devam etmiştir.

"Demos" ve site

Klasik Yunancada *demos* sözcüğünün en az altı farklı anlamı vardır (bkz. *Realenzyklopädie der klassichen Altertumwissenschaft*, cilt V, 1) ve bunlar arasında özellikle tarihçiler tarafından kullanılmış olanlar anılmaya değerdir bizce: 1) siyasal topluluğun bütünü, siteyle özdeşleşmiş "halk"; 2) Atina'da *ecclesia* adıyla bilinen halkın genel meclisi; 3) aşağı tabaka, yığın, kitle, halk tabakası (*to plethos, oi polloi*); 4) izonominin hüküm sürmesi nedeniyle genellikle anayasayla özdeşleştirilmeyi hak eden demokratik yapı. Siyaset dilinin, izini günümüze kadar koruduğu "halk" sözcüğünün bu ilginç çokanlamlılığı Yunan düşüncesinin V. yüzyıl "demokratik devrimi" sırasında karşılaştığı önemli bir probleme denk düşer: hak verme, tartışma ve adalete göre karar verme yeteneğinin herkeste olamayacağı

ve istikrarsız ve manipüle edilebilir bir kitlede belki de hiç olamayacağı dikkate alındığında halkın hegemonyasıyla aklın gerekliliği nasıl uzlaştırılacaktır? Klasik Yunan düşüncesinin temelini oluşturan bu tür sorular, bu düşünce için, Kleisthenes reformlarından önce siyasal düzenin özünü oluşturan sitenin örgütlenme biçiminin ortaya çıkışı olan şoku yansıtırlar. *Demos*'un siyaset sahnesine çıkması ona *nomos*'un, hatırlanamayan bir geleneğin bıraktığı ve onun dışında bir adaletin olamayacağı yaratılmamış bu hukuk düzeninin çökmesi gibi gelmiştir: esasen aristokratik olan önomi kitle hükümranlığıyla bağdaşmaz. Platon tüm yapıtlarında bu yeni siyasal gerçekliğin siyasete meydan okuyuşunu cevaplamaya çalışmıştır. Bu bağlamda *Devlet*'in VIII. Kitabındaki yanıt ünlüdür. Demokrasinin iktidarı teslim ettiği yoksullardan oluşan "halk tabakası", onu zenginlere karşı çıkaran hırslı, açgözlü demagoglar tarafından manipüle edilir ve tek olumlu özelliği olan siyasal özgürlüğü istismar ettirilir; böylelikle gerçek katil zorba ortaya çıkar ve halkı bu özgürlükten mahrum eder. Dolayısıyla halk esasen siyasal düşünceden yoksun gözükür; onun payına düşen ölçüsüzlüktür ve kaderi köleliktir.

Bir kuşak sonra, Aristoteles'in *Politika*'sı, ona karşı önlemler görülmeye devam etse de halk hegemonyasının artık anormal görülmediğini gösterir. Bu anlaşmaların tümünde *demos*'un aynı zamanda demokratik rejimi, halk meclisini (dolayısıyla "bazı rejimlerde halk yoktur" ifadesi: III, 1) halk yığınlarını, kitleyi, yoksulları (bkz. II, 12; III, 6, 7, 11; IV, 4, 11 ve 12) ifade etmesi anlamlıdır. Çünkü Aristoteles'e göre halk meclisi egemense eğer bu insanların görüşlerini empoze etme şansları vardır kesinlikle (sırf site hukukunun "halk" içinde varlıklı insanların çoğunluğu oluşturması biçiminde düzenlendiği durumlar hariç). Ama bu kitle iktidarını temkinli bir tavır içinde düşünmek gerekse de ilke olarak reddetmemek gerekir; sonuç olarak "zenginlerin ayrıcalıkları yapıyı yoksulların ayrıcalıklarından daha fazla tahrip eder" (IV, 12). Bu açıdan, Aristoteles'in katıldığı çözüm yeteri kadar güçlü olabildiği takdirde orta sınıf yönetimidir (IV, 11). Ama esas sorun halkın (ve hangi halk) yönetmesini değil, ne adına yönettiğini bilmektir. Çok sık tanık olunduğu gibi halk sadece kendi çıkarını düşündüğünde yozlaşmış yapı söz konusu olur: Aristoteles buna demokrasi der ve bu düzen daha sonra oklokrasi (Polybhos'un tabiri) diye anılacaktır; kitle ortak çıkar adına yönettiğinde, "tüm yapıların genel adı olur bu yapı" (III, 7). Ama *politeia*'da egemen halk, sayısal olarak onunla özdeş olsa da halk rejiminde çıkarını ön plana çıkaran halk değildir. Sitenin amacının sadece birlikte yaşamak olmadığı, "bir mutlu yaşam topluluğu" oluşturmak ve "iyi işler yapmak" (III, 9) olduğu kabul edildiğinde, bu topluluğun ideal birliği olarak halk, ezici bir çoğunluğa sahip olsa da tüm fraksiyonlardan ayrılır; Rousseau, genel irade mutlaka herkesin iradesi demek değildir, diyerek formüle eder bunu (*CS*, II, 3). Halk sosyolojik bir gerçeklik değildir, siyasal bir idealitedir: modern düşüncenin bambaşka sonuçlar çıkardığı bakış açısı. Her halükârda bir şey kesindir: bir halk "herhangi bir biçimde bir araya gelmiş" bir topluluk değil, daha çok "hukuksal bir anlaşmayla ve ortak bir yarar" la bir araya gelmiş topluluktur (Cicero, *De rep.*, I, 39).

Halk ve yığın

Yunan siyaset felsefesi büyük ölçüde demokrasinin doğuşundan etkilenmiş olsa da modern siyaset felsefesi, egemen devletin kendisi gibi XVI. ve XVII. yüzyıl dinsel çatışmalarından doğmuştur; hiç kuşkusuz eski ama özel bir yoğunluk içinde yaşanmış bir deneyime denk düşer: bu deneyim iç savaşın "en büyük kötülük olması"dır. Siyasal düzenin amacı, aynı zamanda yaşamasının koşulu her türlü iç bölünmenin, özellikle dinsel çatışmanın tehdit ettiği bir kolektivitenin birliğini sağlamaktır. Hobbes'un siyaset felsefesi sitenin birliğinin koşulsuz gerekliliğinin kesin ifadesidir: halk ve kitle ayrımı. Yeni bir şey değildir bu hiç kuşkusuz: Cicero siyasal ve hukuksal düzenin özü halk ve o çok bilinen "çığırından çıkmış kitle" arasındaki karşıtlığı ifade etmiştir. Hobbes'da yeni olan, onun bu karşıtlıktan çıkardığı sonuçların radikalliği ve ona verdiği felsefi temeldir.

Kitle "birliksiz bir nicelik oluşturan" insanlar topluluğudur (*De corp. pol.*, II, 8, 9). Bu bağlamda "herkesin kendi iradesinin geçerli olduğu birçok insanın" (*De cive*, VI, 1) meydana getirdiği yığın söz konusu olduğundan "hiçbir eylem ve hiçbir hukuk" mal edilemez ona (*a.g.y.*, XII, 8): kesinlikle bir hiçtir ama kendi kendile-

rini engelleyen eylem ve iradelerin karmaşık ve çelişkili biçimde yan yana gelmelerinden başka bir şey değildir. Tersine bir halk "*tek* olan, *bir* iradesi olan ve *bir* eylem mal edilendir" (*a.g.y.*, XII, 8). Ne kadar büyük olursa olsun bir bireyler topluluğu değildir, bireylerin, kendilerini koruması amacıyla yarattıkları bu varlığa mutlak biçimde boyun eğmeyi kabul ettikleri anlaşmadan doğan bir bireydir. Böyle anlaşılan halk, egemenliği oluşturan eylemden başka bir şey değildir, bu eylemle kurumsallaşmış olan kişiden farklı bir varlık değildir: ne kadar tuhaf gözükürse gözüksün, bir monarşide "kral halk"tır (*a.g.y.*), aynı şekilde demokraside de halk bir yurttaşlar topluluğudur. Çünkü halkın "egemen güce sahip olan ya da olanlardan farklı bir topluluk" (*De corp. polit.*, II, 8, 9) olduğu düşünülseydi, bu farklı iki birey arasında bir çatışma olasılığını kabul etmek gerekirdi. Dünya yüzünde onların iddialarını sonuca bağlayabilecek bir yargıç bulunmadığından bir iç savaş olasılığı ve dolayısıyla siyasal düzende doğal durum gündeme gelecekti; yani yok edilecekti o. Halk mutlak bağımlılıktan inşa edilmiş bu birliğin vektörüne geçen kitlenin siyasal birliğinin dışında ya da yanında hiçtir.

Bu tür bir anlayışın sonuçları açıktır. Hobbes bunları, birçok kimseye korkunç gelen bir sonuçla birlikte çıkarmıştır: her türlü başkaldırı, muhalefet ve ifade özgürlüğünün, halkın, kendisini oluşturan egemen iradeden farklı bir şey olabileceği sanısını uyandıran her şeyin reddi. Bu bağlamda Hobbes'un ilkelerine sadık olan Rousseau'ya göre halk kendisine karşı olamaz. Hobbes'un sitesinin "totaliter" damgasını yemesiyle çok yanlış anlaşılmış olan bu sonuçlar burada, girişimin dayandığı ilkeler kadar önemli değildir: temelleri *Leviathan*'da açıklanan kesinlikle yapay bir devlet kavramı ilkeleri. Hobbes'un mutlakçılığı Aristoteles geleneğinin herhangi bir iktidar sahibine yüklediği ve Aquinolu Tommaso'nun özetlediği sınırlamaları bırakır: "devletlerde en yüce değer olduğu söylenen şey yani en güçlü, en büyük birlik devleti yok eder." Ama bu Aristoteles siyaseti aksiyomunun reddedilmesine bağlıdır: bütünüyle etik bir amaca göre düzenlenmiş siyasal topluluğun "doğal" karakteri. Bu amaççı perspektiften vazgeçildiğinde ve siyaset etkin nedenlerine indirgenmek istendiğinde Spinoza tarafından radikalleştirilen Hobbes'un nominalist anlayışı tutarlılığını empoze eder: her halükârda bir birey olan hükümdar dışında, kendi çıkarları (kendilerine rasyonel bir hesapla açıklanan) doğrultusunda, "yaratıcıları" oldukları bu bireye kayıtsız şartsız boyun eğenler sadece güçsüz insanlardır. *Leviathan*'da sunulan yetki kuramı halk ve kitle karşıtlığının son temelini oluşturur. Tiyatroda yazar aktör aracılığıyla vardır ancak; siyasal alanda da aynı şey geçerlidir, şu farkla ki bu alanda gerçek yaratıcının (halk) egemen aktörün etkinliği dışında varlığı olamaz: "Kişiyi birey yapan, temsil edilenin değil, temsil edenin birliğidir [...] Kitle, doğası gereği tek değil çok olduğundan burada tek değil, birçok yaratıcı görmek gerekir ve bu birçok yaratıcının temsilcileri onlar adına her şeyi söyler ya da yapar" (*Leviathan*, böl. XVI, s. 166). Hobbes'un halk anlayışı bir temsil kuramı içinde yer alır ve bu kurama göre "gerçek anlamda var olmayan bir şey-halk-var olur" (G. Leibholz). Daha sonra bu temsil gücü ve onunla birlikte yapaycı modelin kesinliği söz konusu olacaktır.

Doğa ve tarih arasında halk

Bu modeli ve getirdiği halk anlayışını gerçek anlamda ortaya atan Rousseau değildir. Rousseau tabii ki Hobbes'un mutlakçılığını reddeder-ilk reddeden o değildir-: "sivil toplumun gerçek karakteri", "bir halkın, liderinden bağımsız olarak bir halk olması"dır ("Cenevre manüskrisi", *OC*, III, s. 303). Ama karşılıklı anlaşma sorunsalıyla düşüncesinin özünü sürdürür. Toplum sözleşmesiyle "bir halk gerçek anlamda halk olmuştur" (*CS*, I, 5; *OC*, III, s. 359), ve bu terim "birlik oluşturanlar"ın kendilerine verdikleri kolektif addan başka bir şey değildir (*a.g.y.*, I, 6, s. 362). Halk yani 1793 anayasasının belirttiği gibi "yurttaşların evrenselliği" egemendir. Genel iradenin temelidir, biricik yasa yapıcıdır: gerçekten de ancak "bütün halk bütün halkı düzenlediğinde yasadan söz edilebilir" (*CS*, II, 6, s. 379). Hobbes kendisinden önceki her şeyi kabul etmiştir. Rousseau siyasal toplumun varlığıyla ilgili egemenlik düzlemi ve etkinliğinin biçimleriyle ilgili yönetim düzlemi arasında önemli bir noktada ayrılır ondan. Sadece "ahlaksal ve kolektif bütün" olan halk egemendir; ama yönetim ya da yargı görevlileri, ölmeden vazgeçmeyecekleri evrensel ilkeleri çok özel bir

biçimde uygulasalar da hem birey hem yargıçlar topluluğu hem de çok gerekli olduğunda kendileri olabilirler. Sadece, Hobbes öğretisinin tersine, biçimi ne olursa olsun yönetim halkı (genel irade) temsil etmez: sadece komiserdir, yetkisi elinden her zaman alınabilecek bir görevlidir: "Kendisine temsilciler seçen bir halk özgür değildir artık" (*CS*, III, 15, s. 431). Bu aksiyom bir kez ileri sürüldüğünde temsil sorunu sapar; halkın özüyle ve egemenliğin temeliyle ilgili değildir artık. Ama Rousseau'nun temsil anlayışı Hobbes'unkinden çok farklıdır: onun temsilden anladığı, siyaset dilinde bugün de görüldüğü gibi bir delegasyondur, oysa Hobbes'a göre bu terimin, onun yetki kuramının açıkladığı bambaşka bir anlamı vardır.

Bu durumda bir sorun çıkıyor ortaya: kendisine eşlik eden egemen temsil fikri bir yana bırakılarak, modern doğal hukuk öğretisine özgü yapay halk anlayışının sürdürülmesi mümkün müdür? Her halükârda, olgular düzleminde, XVIII. yüzyıl sonundan başlayarak bu sorunsalın, yeni bir anlayış ("örgütleyici" halk ve devlet anlayışı) adına gerilemesine tanık olunur. Bu anlayış Montesquieu'nün bir bireyin, bir dönemin gelişimini etkileyebilecek düşünce kavramını kendi hanesine yazar; Montesquieu'nün bu düşüncesine göre bir devletin siyasal rejimi ancak "genel anlayış, bir ulusun gelenek görenekleri ve yaşam biçimi" tarafından belirlenen genel koşullarda özgürce tercih edilebilir (*Kanunların Ruhu*, XIX). Terminolojik değişimin kendisi de anlamlıdır: Montesquieu, kendi dönemine kadar daha çok halktan söz edilirken, ulustan söz eder ve halk terimi onda tercihen yönetenlere karşı yönetilenler kitlesini belirtir. İlkeleri Rousseau'ya çok şey borçlu olan Fransız devrimi, belki de ondan sonra, halk sözcüğünden çok "ulus" sözcüğüne baş vurur. *Qu'est-ce que le tiers état?* gibi bir temel metinde, Sieyes'in, oluşturucu güç öğretisini örneklemek için söylediği gibi ulus "asla doğal durumdan çıkmaz" (*a.g.y.*, s. 69). "Halk" sözcüğü, hiç kuşkusuz, en azından gündelik dilde hiç eksik olmayan olumsuz yan anlamları yüzünden atlanır genel olarak. Bu kullanım Devrim vokabülerinde de hiç eksik olmaz: siyasal topluluğun bütünü, Rousseau'ya göre egemen söz konusu olduğunda halktan çok ulustan söz edilir. Buna karşılık halk sözcüğü de Paris'in aşağı tabakalarını Cumhuriyetin gerçek vektörü gibi görenlerin gözdesidir. Michelet bu geleneğin mirasçısıdır.

Fransız devriminin amansız düşmanı olan XIX. yüzyıl tarihselciliği, paradoksal bir biçimde halk kavramına, içeriğinin radikal dönüşümüne rağmen tekrar önemli bir rol yüklemiştir. Gerçekten de bu kavramı özellikle başta Hobbes olmak üzere doğal hukuk kuramcılarının radikalleştirdiği siyasal yan anlamlarından kurtarmaya çalışır. Onun geliştirmiş olduğu "halk düşüncesi" (*Volksgeist*) kavramı Montesquieu'ye ve her halükârda Herder'e hafifçe yaklaşarak tarihsel bir topluluğun, bir ulus-halkın yok edilemez bireyselliğini oluşturan özelliklerin tümünü "organik" bir bütün gibi yeniden kavramak ister. Bu bakımdan siyasal kurumlar, işin sadece, belki de içinde köklerini ve son doğrulamalarını buldukları dil, gelenekler ve hukuk kadar önemli olmayan bir yanıdır. Yönetim "gözlere ve duyulara ortak bir dille, geleneklerle, binlerce kurtarıcı kurumla hitap eden bu güzel ölümsüz topluluğun ortaya çıkmasından başka bir şey değildir" (A. Müller, *Elemente der Staatskunst*, I, s. 146). Dolayısıyla halk doğal ve bireysel, insanların eyleminin ulaşamayacağı doğal bir gerçekliktir: Aydınlanmanın evrenselciliği ve Devrim anlayışı, bugünü geçmişe kesintisiz bağlayan geleneğin "canlı bağı"nın çağrısıyla büyülenmiştir. Bu örgütlenmeci halk kavramından *Volks-und Blutgemeinschaft*'ın ırksal mistiğine epey mesafe vardır. Ama kat edilmiştir bu mesafe.

Halk kavramı siyaset felsefesinin temel bir kategorisi olmamıştır asla. Ama anlam karmaşıklıkları içinde bile (asla bütünüyle tek anlamlı olmamıştır) siyaset felsefesine eşlik etmiş, değişimleri dikkat çekici bir biçimde belirtmiştir. Halk site için bir tehlikedir ama halksız site olmaz; siyasal düzenin ön koşuludur ve aynı zamanda da siyasal düzen tarafından yaratılmıştır. Halkı sürekli şeytan ya da kahraman gibi gösterme peşinde olan siyaset felsefesi aslında onu ne yapacağını pek bilmez.

▶ Bkz. "Demokrasi" maddesi.

Jean-François KERVÉGAN
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Aristoteles; Demokrasi; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Egemenlik; Hobbes; Hukuk ve Siyaset; Rousseau; Temsil; Ulus; Yurttaşlık.*

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831

Hegel'in siyasetteki varlığı hem çok yakınımızda hem çok uzağımızdadır. 1770'de siyasete ilginin doruğa çıktığı bir çağın şafağında Wurtemberg düklüğü-o dönemde karışık olan-maliyecisinin oğlu olarak dünyaya gelen Hegel 1807'de siyaset dünyasına angaje oldu ve *Journal de Bamberg* gazetesi yazarları arasına katıldı, yorumlu bir çeviri olan ilk yayınını-1798-gerçekleştirdi:*Lettres confidentielles sur le rapport juridique passé du pays de Vaud à la ville de Berne.* Yayımladığı son yapıt ise ölüm tarihine rastlar: *Bill anglais de réforme* (Fr. çev.). Bu arada bir siyaset düşünürü olarak 1798'de -*Wurtemberg'in İç Durumu Üstüne*- ve daha sonra -*Wuremberg Krallığı Devletleri Meclisi Tartışmaları Üstüne; 1815, 1816*- yazdığı metinler aracılığıyla yerel polemiklere girişmiştir. 1799-1802 el yazmasında Almanya'nın genel durumuyla ilgili tespitler ve öngörüler getirir:*Alman İmparatorluğu Anayasası*. Ama öte yandan Hegel, bir siyaset düşünürü olarak siyasetin rasyonelliğini tanımlamada basit ampirik bir olgu olarak ortaya çıkışının çok ötesine gider ve mutlakın en evrensel anlamı kavramından hareket eder bu bağlamda. 1821'de yayımlanan *Hukuk Felsefesinin Temelleri* adlı yapıtının oluşturduğu Hegel'in siyaset felsefesinin ayrıntılı açıklaması sadece *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi*'nin (1817-1830) "Düşünce"nin yani rasyonel anlamda kavranan mutlak'ın gerçekleşmesinin bir anı olarak ontolojik açıdan doğruladığı şeylerin içeriğini geliştirir.

Bununla birlikte Hegel'de siyasal angajman ve rasyonel spekülasyon arasında bu tür gerçek bir birleşme siyasal pratik ve felsefi teorinin birliği felsefesi içinde gerçekleşir. Hegel felsefesi Yunanistan'da yurttaş özgürlüğünün gelişmeye başlamasıyla doğan felsefenin siyasal koşullanmasından haberlidir: "Felsefe, düşünceler içinde yakalanan zamandır" (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, Önsöz). Karmaşık bir ilişki: bir yandan siyasal yaşamın içselleştirilmesi siyasal yaşamın kaybolmasına tanıklık eder-"felsefe her zaman çok geç gelir [...] Minerva kuşu ancak karanlık bastırdığında uçar" *(a.g.y.)*-, ama öte yandan da bu tür bir siyasal olumsuzluğun ideal uzlaştırılması geleceğin siyasal gerçekliğini önceler-"düşünceler alanı gelişmişse, gerçeklik olduğu gibi kalamaz" (*Niethammer'e Mektup*, 1808). Felsefi ideallik ve siyasal gerçekliğin bu tarihsel ilişkisinin felsefeötesi siyaset felsefesinin rasyonel içeriğini siyasal tarihin pozitif gerçekliğine sıkı sıkıya bağlar-"rasyonel olan gerçektir ve gerçek olan rasyoneldir" (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, önsöz). Ama bu, modern siyaset düşüncesinin devletin doğrulanmasını tanımladığı bağlam içinde sorunsalı aşmaktır: pozitif (tarihsel) hukuk ve doğal ("rasyonel") hukuk karşıtlığının doğrulanması ve bunun iradi olarak pozitif hukuka empoze edilmesi. Hegel bu modern doğal hukuk akımı siyasal iradeciliğinin karşısına kendisini mevcut devletin yargıcı olarak göstermek şöyle dursun gerçek siyasal yaşamın içkin anlamının sabırlı tanığı olmak isteyen filozofun spekülatif (*speculum* = ayna) gerçekçiliğini çıkarır. Natüralizm (Haller) ya da siyasal tarihselciliğe (Savigny) bulaşmış yavan ampirizmle hiç ilgisi olmayan gerçekçilik. Çünkü ideal ve gerçeği karşıtlaştıran devrimci anlayışı da, birini öteki içinde eriten tepkici sezgiyi de reddeden Hegelci akıl siyasal tarihte gerçek devlete aşamalı katılımının içkin sürecini okumayı bilir. Aklın tarihte bu şekilde içselleşmesi, tarihin, süjesi evrensel bir tin, dünyayı farklılıkları içinde kendisinde doğrulayan bir "dünya tini" (*Weltgeist*) olarak kavranmasına yol açar.

Bununla birlikte evrensel tini gerçek devletin süjesi yapmak Hegel açısından modern siyasal yaşamın bireyci gerekliliklerinin soyut anlamda reddedilmesi anlamına gelmez kesinlikle. Ona göre akıl kesinlikle özdeşliğin-evrensellik, bütünlük- sezgi yoluyla, özel biçimde ve farklılığın- özelliğin, bireyselliğin-anlık- yoluyla özel biçimde doğrulanmasıdır. Gerçek devlet ancak "evrenselliğin ve farklılığın birliğini birlikte ele alarak" sağlayabildiği takdirde "kendi içinde ve kendisi için rasyonel" olabilir (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 258). Dolayısıyla kendi tarihini kendisiyle uzlaştırır ve hem tüm siteyi yücelterek eski siyaset ilkelerini hem de bireyleri özgürleştirerek modern siyaset ilkelerini karşılar ve bu arada da onları karşıt özelliklerinden kurtarır. Hegel devletin gerçek anlamını bütünün otoritesinin ve bireylerinin özgürlüğünün, otoritarizmin ve liberalizmin birleşmesinde görür. Birey kendi içinde, bütün içinde kendisi olmalıdır. Kendi Öteklisinde kendinde olmak... Hegel'e göre somut varlığı içinde özgürlük... aklın pra-

tik tanımı budur kesinlikle. Bu çifte-birlik ve farklılık-birey, devlet ilişkisi ancak iki ilişki içinde ve ilişkilerin bir etkinliği şeklinde gerçekleşir; söz konusu etkinlik içinde birey birey olarak, kendisi dışında bir şey-ayrışmış bir bütünlük olan toplum- gibi ortaya çıkan devlet tarafından ve devlet de devlet olarak kendileri dışında birşeyler-bireyselliklerinden soyutlanmış bireyler olan yurttaşlar-olan bireyler tarafından ifade edilir. Ve özgürlüğün kendisi özgürlük olarak toplumsal yaşamın ve kendi gerçekliği içinde devletin temel siyasal yaşamının bu etkinliği içinde gerçekleşebilir ancak, öyle ki kendi Ötekisi içinde kendinde olan bu anların her biri onun yaşamı içinde ve yaşamı aracılığıyla ifade edilir. Böylece toplumsal bireyin ve tüm yurttaşların (I) somut özgürlük içinde ilkesel özdeşliği, siyasetin toplumsal gerçekliği (II) ve toplumsalın siyasal gerçekliği (III) üç gereklilik olarak ortaya çıkar: Hegelcilik bu üç gereklilik aracılığıyla gerçek devleti, tarihin, dönüşümleri arasında sürekli düşünceyi gerçekleştirmeye çalıştığı gerçek özgürlük alanı olarak tanımlar.

Devlet, somut özgürlüğün gerçekliği

Tözü süje olarak düşünmek: bu çok önemli Hegel ilkesi hem siyasal bağlamda, tözsel bütünlüğü inkâr ederek özel süjeleri ifade etmeyi, hem de özel süjeleri inkâr ederek tözsel bütünlüğü ifade etmeyi yasaklar. Bireylerin siyasal yaşamın süjeleri olarak modern gelişmeleri, zihinlerini tüm tarihsel gelişmeleri içinde besleyen ve 1789'dan sonra devleti bütünüyle yeni ideal temeller üstüne oturtma devrimci girişiminin olumsuz sonucunun gösterdiği gibi gerçek anlamda dışında kalmaları imkânsız olan tözsel birliklerini ortadan kaldırmaz. Devlet "yapılmış bir şey" olamaz. *A priori* üretilen bir yapı, tarihsel gelişimi buna denk düşen rasyonalite düzeyine ulaşmamış bir halka uygulanamaz: "Her halkın [...] kendine özgü bir yapısı vardır" (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 274). Hukuksal anlamda yapı sözcüğünün, ancak bir halkın gerçek pratiğini tarihsel olarak belirlediği organik yapıyı teorik olarak açıkladığı takdirde bir geçerliliği vardır. Dolayısıyla Hegel halkı devlet örgütünün somut süjesi yapar. Devlet herhangi bir halkın yaşamının yansımasından başka bir şey değildir: teknik, ekonomi, sanat, din... bu yansımaların tümü tek ve aynı anlayışı oluştururlar ve içeriğini de bir halkın kültürü oluşturur. Oysa burada yansımanın temeli gibi görülen şey dinsel özelliklidir: mutlak bilinci kesinlikle kendisi mutlak olan bilinçtir. Dolayısıyla, özellikle siyasal bir devrimin başarısının çok sıkı biçimde dinsel bir reformun başarısına bağlı olduğunu ifade eden Hegelci leitmotiv çıkıyor karşımıza: 1789 Devrimi'nin başarısızlığı Katolik ülkelerdeki Reformun başarısızlığında yatar.

Bununla birlikte, farklılıklarını ortaya çıkaran tümüyle rasyonel bütünlük, bir halkın yaşamının dinsel dönemi kendi siyasal dönemini *kurabilir* ama *belirleyemez*: Dini temel alarak kurulan bir devletin çok özel yaşam biçimi içinde belirlenmesi gerekir. Dahası, devlet, yaşam düzeni içinde, bu anlayış içinde ortaya çıkan evrenselin kültürel ifadelerinin gerçekliğinin bilincini belirleyen halkın anlayışının yansıması biçiminde gözükür. "Devlet" sözcüğünün anlam belirsizliği içinde yansıyan özellik: dar anlamda ele alındığında kültürel bütünün siyasal özelliğini ama geniş anlamıyla evrenselin kültürel bütünlüğünü belirtir çünkü nesnel yapılarının ampirik biçimde kavranması aracılığıyla bir gerçek olarak-dolayısıyla inandırır da ona- gösterir onu. Bu nedenle Hegel bireyin sahip olduğu her şeyi devlete borçlu olduğunu yineler. Ama bu durumda evrenselin, determinasyonu içinde kavranan duyulur kesinliği düşünen etkinlik olan evrenselin otodeterminasyonunu kuşatır. Ve devlet belirgin biçimde düşünce olarak tinin nesnelleşmesidir.

Hiç kuşkusuz tin, kendisine, devletinkinkinden farklı figürler içinde gözükür, kendi kendisinin nesnesi-"nesnel tin"dir bu ya da sözcüğün geniş anlamıyla "hukuk"- olur. "Soyut hukuk" dar anlamda önce hukuk içinde, nesnelerin (mal) kesin biçimde evrenselleşmesi biçiminde sonra "ahlak" içinde, eylemlerin özel içselleşmesi biçiminde gerçekleşir ama sadece "etik yaşam"da (*Sittlichkeit*) -nesnel gelenek, görenek yaşamı-özel içselliğin ve dış evrenselliğin iki boyutunu kendisi için birleştirir ve dolayısıyla toplumsal bir tin biçimiyle somut biçimde yaşamını sürdürür. Bununla birlikte özelin ve evrenselin, bireyselliğin ve bütünlüğün etik uzlaşması ne aile yaşamında-bütünün, bireysellikleri içinde yeteri kadar serbest olamayan üyelerini duygusal olarak içine aldığı-ne hesap kitap içindeki bireylerin gerçek evrenselliği içinde tanına-

mayan bir etik bütünlüğü kendi çıkarlarının basit bir aracı haline dönüştürdükleri toplumsal yaşamda gerçekleşebilir tam anlamıyla. Tersine, nesnelleşmiş düşünce, akıl anlamında tamamen gerçekleşmiş olan devlet sadece düşüncenin birleştirebileceği şeyleri nesnelleştirir: sezgi ya da duygu (aile yaşamı) yoluyla tek yanlı olarak mutlaklaştırılmış tözsel özdeşliğin ve idrak ya da düşünce (toplumsal yaşam) yoluyla gene tek yanlı olarak mutlaklaştırılmış öznel farklılığın özdeşliği. Düşüncede birey bireyselliği içinde (*düşünüyorum*) kesin biçimde ifade eder kendini ve bir yandan da içeriğiyle tözsel ya da nesnel bütünü ifade eder. Devlette, yurttaş, hem gerçekten evrensel hem tinsel olarak saydam yasalarla birlikte özgürlüğüyle birlikte bulunur. Hegel sürekli devletin bu düşünen yanının altını çizer: "düşünen ve susan ve bildiğini yapan ve dolayısıyla bildiği kadarını yapan tözsel irade" (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 257). Felsefenin ve devletin kaderinin tarihin, kiliselerin despotik girişimleri karşısında bağlamış olduğu şekilde çok sıkı biçimde birbirlerine bağlı olduğunu yineler durur; dolayısıyla felsefenin devlet tarafından ve devletin felsefe tarafından karşılıklı ve kesin biçimde tanınması gerekliliği. Bu nedenle spekülatif bilgide doruğuna ulaşan tinin gelişmesi popüler tözselliğin devlet öznelliğine yükselmesi sonucuna ulaşır: halkın doğal durumda kalmaması gerekir-"ulus" budur- ve şiddetin hukuksuzluğu içinde bile devletler kuracak "kahramanlar"ın mutlak hukuku olur böylelikle.

Bununla birlikte bütüncül düşünce ve düşünen bireysellik özdeşliği nesnel yaşamda-insanın saf düşünce gibi görülmediği (siyaset, arada bağlar bulunmasına rağmen felsefe değildir) - tümüyle ideal, kesin biçimde gerçekleşemez. Bütünüyle düşünen *insan*'dır ve sadece *düşünen biri olarak* insan değildir ama aynı zamanda da doğal, hisseden, hesap eden, kısacası yasa aracılığıyla düşünülen somut içerikte bulunacak olan bütünüyle öznel arzularına yönelmiş birey olarak insandır: özel bireylerin özel yararı kamu yararının gerçekleşmesi yoluyla tatmin edilmelidir. Toplumun ve bireyin özdeşleşmesiyle gerçekleşen somut özgürlük sadece mevcut toplumu düşünen ya da evrensel birey içinde yansıtan ama aynı zamanda da bireyin toplum içinde doğal bireyselliği içinde kendini ifade ettiği öznel bir özgürlük kazanan tözsel ya da nesnel özgürlük içinde var olabilir. Kesinlikle akılda, *özdeşliğin*-böylelikle ayrıcalıklı olan-ve farklılığın özdeşliği, ilk koşul ikincisini temellendirir; bu nedenle tözsel özgürlük koşulu-bütüne katılma-temel koşul olduğundan, öznel özgürlükben'in kendini ifadesi-her şeyden önce toplumsal yaşamı bilinçli olarak üstlenmektir sadece: "bireylerin yüce görevi devletin üyeleri olmaktır" (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 258). Ama örneğini eski siyasette gördüğümüz bu gereklilik bütün devletin temelini oluştursa da Hıristiyan-cermen modern tarihi, bireylerinin çıkarlarına liberal bir ilgiyle güçlenmiş kişisel özlemlerin tanınmasını git gide empoze etmiştir. Bununla birlikte tözsel iradenin ve öznel iradenin hiyerarşize olmuş entegrasyonu ancak önce devlet ilkesi düzleminde gerçekleştiği takdirde siyasal *amaç* düzleminde doğrulanabilir. Bu durum devletin, "devletin bir üyesi olmanın iyi niyete bağlı bir şey olması gibi" bireysel iradelerin kararına dayandırılmasını engeller (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 258). Hegel, Fichte, Kant ve Rousseau eleştirisi aynı zamanda farklı modalitelere göre kendi aralarında anlaşan bireysel iradelerden hareketle genel irade oluşturan düşünürler olarak ifşa edilen modern doğal hukuk teorisyenlerini birleştirir. Devrimci girişimin hazin kaderinin zararlı pratik sonuçlarını gösterdiği kuramsal yanılgı! Aslında siyasal yaşamın kronolojik ve ontolojik hareketi her zaman özdeşlikten farklılığa götürür ve bu da sadece devletin bütünlüğünün olumlanmasının bireylerin olumlanmasını sağlayacağı anlamına gelir.

Doğrusunu söylemek gerekirse modern devlet teorileri-bireylerin aralarında anlaşarak kurdukları birlikler gibi-devletin özünde kendi gelişiminin tarihsel üretimini (sözgelimi git gide kendisinden bağımsızlaştırdığı toplum) görürler yanlış biçimde. Devletin bireyler tarafından oluşturulması düşüncesi, toplumsal gereksinimlerin neredeyse doğal olumlama gerçekliğini, bireysel tatmin peşindeki bireyler aracılığıyla iradenin siyasal alanına götürür. "Devlet" ve "sivil toplum" eşanlamlılığı XVIII. yüzyılda devlet ortamında ama Hegel'in-Ferguson'dan sonra-kesinlikle "sivil toplum" (*bürgerliche Gesellschaft*) dediği tamamen siyasal özüne karşı gelişmeyi ön plana çıkarır. Burada doğmakta olan ekonomi politik, genel çıkarı oluşturan içkin

düzenlemeleri bencil çıkarlar oyununa dahil eder ama özellik ve evrensellik arasındaki siyasal ilişki çok farklıdır. Smith'i okuyan ve Stewart'ı yorumlayan Hegel-bu anlamda ilk filozoflardandır-sivil toplumun oluşumunda modern dünyayı antik site modeline indergenmez kılan şeyi çok iyi kavrar. Yeni dönemin siyasal problemini, siyasal yaşamın ve toplumsal yaşamın eklemlenmesi problemini tanımlayan ilk düşünürdür. *Hukuk Felsefesinin Temelleri*'nin alt başlığı "Doğal hukuk ve devletin bilimi"dir: bireyin ilkesel olumlanması içinde, siyasal amaç olarak kendini git gide düşünceye empoze eden bir toplumsal yaşamın koşulları olan modern doğal hukuk. Farklılığa göre özdeşliği ön plana çıkaran ve ilişkilerini özdeşliğe aktaran siyasi ve toplumsal olanın rasyonel eklemlenmesi siyasal bir eklemlenme olmalıdır bu durumda. Siyasal eklemlenme, tarih içinde etkin olan aklın yoğun senkretik, "devlet" gibi tanımlanan birlikleri içinde git gide ayırdığı nesnel yaşamın iki yansımasının sentetik, somut, karmaşık birliğini belirlemelidir; bu yansımaların her biri, kendi Öteki'siyle özdeşleşmesini onun farklılığı içinde adlandırmalıdır. Böylelikle toplumsal yaşamın Hegelci çözümlemesi bu bağlamda evrenselinsiyasal yaşamda birinci - bireysel etkinlikle-toplumsal olarak önceliği olan- git gide artan olumlanmasını belirginleştirecektir; tersine ve karşılıklı olarak, devletin eylemi, iyi kötü egemen bütünlük için siyasetin toplumsal yansımasını oluşturan bireysel iradeleri git gide daha fazla tanıyacaktır.

Hegel bu ikili eylemi belli bir düzen içinde sergiler. Bireyin belirlenmelerinin ansiklopedik sunuluşu bireyin gerçek belirlenmeleri olarak doğrulanmalarının sunuluşudur. En gerçek, en doğrulanmış belirleme, varlık olmamalarına, belirgin yetersizliklerine ve soyutluklarına rağmen sadece bireyin birey içinde kesinleyebileceği bütüncül ve somut belirleme olarak onu gerekli kılan tüm ötekilerin doğrulaması olduğu belirlemedir bu koşullarda. Dolayısıyla diyalektik-çünkü bütünün varlığını ve gerçekliğini var olmayanla oluşturan ya da kısmi olanın yanlışlığını oluşturan girişim için kesinlikle uygun düşen addır-karışık olarak gelişmiş anlamı gerçek içeriği içinde bu biçimde oluşan temelinin belirlenmesini sağlayan kısmi, soyut, kendi içlerinde kırılgan-toplumsal belirlemelerdir bunlar kesinlikle- belirlemeleri varlığından, gerekli gereçlerinden yararlandıran bütünü-burada devlet- sona atar. Toplum ancak devlet onu hayata geçirdiği takdirde ve gelişmiş özüyle kendi özünü belirleyen bir unsur olarak kabul ettiği takdirde var olabilir.

Devletin durumu: Siyasetin toplumsal ifadesi

Hegel'e göre gerçek devlet ancak toplumsal, etik iki koşul ya da önvarsayımı aile ya da sivil toplum kendi gerçeklikleri içinde gerçekleştikleri takdirde var olabilir. Hiç kuşkusuz aile sevgisi vatan duygusundan önce gelir ama yoğunluğu, bireyleri uzantıları olmayan bir bütünlük içinde eritir. Devletin somut sentezi aracılığıyla farklılıkları içinde gerekli kılınan iki yansıma, tersine, devlete daha yakın bir kök olan sivil toplumda kendileri için özgür bırakılmışlardır. Hegel onu zaten, kesinlikle bir "devlet" olarak kabul etmektedir: "Dış devlet", "gereklilik devleti" ya da "akıl devleti" (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 183). "Devlet" çünkü toplum, boyutları aile içinde sıkışan bireyin özgürleşmesini destekleyen evrensel, etik bir bütündür. Ama etik yaşamla özdeşleşmiş farklılıkların (toplum ve birey arasında) toplumsal serbestliği onların bu koşullarda kendisinden farklı biçimde, farklılıkları ya da *dışsallık* biçiminde yansıyan özdeşliklerini geri plana atar; unsurları sadece kendileri için dışsal farklılıklar gösteren bu tür bir özdeşlik kesinlikle, yansıması bir idrak gücü olan, ayırma ve belirleme özellikleriyle akıl olan bir *gereklilik* oluşturur. Farklılığın ya da özelliğin ön plana çıktığı böyle bir "devlet" bireyciliğin yansımasıdır. Ama bireyin ve toplumun gizli ahlaksal birliğine göre kendisini topluma ifade eden birey bu birliği de ya da daha çok bu birliği ifade eder, çünkü aslında toplum bireye karşı gücünü hissettirir her zaman ve kendisini kendisine ifade ettirir; ve birey, bencilliğinin bir aracı durumuna düşürmek isteği toplumu inkâr ettiğinden, toplumun birey aracılığıyla kendini ifade etmesi, bir yazgının düşmanlığının egemen olduğu birey aracılığıyla kendisini inkâr etmeyi reddeder. Sivil toplum bu tür çok biçimli bir çelişki yüzünden kendini inkâr eder ve gelişmesi birey ve toplumun sürekli uzlaşımından, bir başka deyişle devletin gerekliliğinin yoğunlaştırılmış yansımasından başka bir şey değildir.

Siyasetin bu tür bir toplumsal doğrulaması üç aşamada gerçekleşir. "Gereksinimler sistemi"nde, bireyi doğal olarak özelleştiren düzlemde evrensel ekonominin düzenlemeleri aracılığıyla yansır: burada toplum bireyleri bencil alış veriş etkinliklerinin içinden, dolayısıyla onları kendisi karşısında silahsızlandıran ve kendi acımasız gücü karşısında kendi kendini yok etme içinde kendisinden kaçıran bir kapalılığa, bir başkalığa göre belirler. Toplumsal yaşamın ikinci düzeyi evrenselin evrensel olarak nesnelleşmesi ya da ifade edilmesinden ibarettir çünkü içerinin rasyonel yazgısının dışsallaşarak kendini yok etmesidir. Bu durumda bireyler onu, kendileri dışında ama kendilerinden daha güçlü bir şey, onlara kendilerini bencil özellikleri içinde, kesinlikle ve ideal olarak evrensel yani yasaya saygılı kişiler olarak göstermelerini empoze eden bir güç olarak kavrarlar. Evrenselin etik gücü, böylece yasadan ya da *adalet*'ten yararlanan hukukun gerçek yönetiminde gerçekleşir. Bununla birlikte bu bir araya geliş de sadece biçimseldir: adaletin kararı, biçimi içinde empoze edilmiştir ve kesindir, içeriği soyuttur çünkü sadece benim ötekilerle (sözgelimi benim mülkümün büyüklüğü ne ölçüde olursa olsun onlar gibi bir mülk sahibi olmam) ilişkilerim bağlamında ilgilidir. Toplumsal yaşamın üçüncü ve son yansıması adaletin ideal olan her şeyinin ötesinde bireyin yaşamı ve refahı için insanın ve mülkiyetin gerçek güvenliğini sağlamalıdır. Birey öncelikli olarak bireyselliği içinde dış ama genel eylemden, "polis" olarak ekonomik yaşamın iradi bir uygulamasını gerçekleştirmeye varıncaya kadar bir evrensellikten yararlanır. Sonra daha iç ama daha kısıtlı, o kadar genel olmayan bir eylemden, tümüyle gerçek ve kendisini teslim eden bilince "işbirliği" bilincine (Hegel'in geleneksel kavramı içinde anlamadığı, toplumsal yaşamın devrimci gelişiminden eski olan) saydam bir evrensellikten yararlanır. Bununla birlikte sivil toplumun bu doruklarında bile bireyin ve toplumun etik özdeşliği her zaman temel toplumsal farklılıklarıyla bölünmüş bir ortamda ifadesini bulur: polis, içsel olarak değil evrensel olarak uzlaştırır, işbirliği ise evrensel olarak değil içsel olarak uzlaştırır. Sivil toplumun, özel yaşamın evrenselleşme sürecini kendiliğinden tamamlayamayacağını gösteren bu tür bir kesin iç çelişkisi, negatifinin, onu varlık içinde tutabilecek şey olan devletin kendi kendisini ortaya koymasını gerekli kılar. Sivil toplumun devleti pozitif biçimde belirlemesini sağlayan bu araç, dolayısıyla onun tarafından ortaya konmuştur; sivil toplum tarafından ortaya konan devlettir.

Sadece somut evrensel, devletin gerçek bütünlüğü toplumsal yaşamda özelliği belirleyen soyut evrenselliği taşıyabilir ve evrensel varlık yapabilir. Devlet, içinde, ekonomik yaşamın ulusalüstü yayılışının dinamizmini belirleyebileceği tek *çerçevedir*-merkantilizmin gerçek yüzü-. Adalet içinde hukukun uygulanmasının *güvencesi* de devlettir. Ve eğitimi, bir sosyal sigortayı, sömürgeci girişimi örgütleyen de odur: bu bağlamda toplumsal yaşamın bile bir *faktörü*'dür. Yönetici, güvence, faktör, tüm devlet kendisine bir anlam vererek, başlangıçta belli olmayan, kendinden, toplumdan bile kaçan yaşamı birleştirir. Bazı sınırlar içinde, kendisi olmadan bir şey yapılabileceğini gösteren-vazgeçmesi ya da denetimiyle-her zaman devlettir. Ama bu aynı zamanda demektir ki toplumsal etkinliği esas olarak *negatif* bir etkinliktir. Ekonomik yaşamın siyasal düzenlenmesi olsa olsa mükemmel bir enformasyon, öngörü ve girişim ağı aracılığıyla kamu hizmetleri yaratarak üretimi ve alışverişi kolaylaştırmak, kendiliğinden çözümlenmeleri geciken çatışmaların çözümünü kolaylaştırmak, krizlerin atlatılması için etkinliklerin genel yönlendirilmesi konusunda öneriler getirmek ve böylelikle bir "halk"ın gelişini haber vermek, yoksulluğa çare aramaktır. Ama iktisadi gelişmenin pozitif yanı bireylerin özgür inisiyatifi bağlamında temel bir başarısızlıkla karşılaşır. Çünkü ekonominin hukuk yoluyla polis ve korporasyonun taslaklandırdığı bu tür bir iktisadi hukuka geçişini yönlendiren, başlangıç dönemindeki vahşi liberalizm ortamında belli bir dayanışma, sosyal güvenlik isteyen kesinlikle odur. Ve bu isteklerin Hegelvari ölçülülüğü onun, çok uç başarısızlıklarını sınırlayarak ilkesini korumak zorunda olduğu bir liberalizmin kazancı olduğunu gösterir: toplumsal yaşam hem özgür bireysel girişimi hem dayanışmayı harekete geçirmek zorundaysa birincisi toplumsal açıdan ikincisine göre önceliklidir. Devlet her türlü sosyal devletçiliğin ötesinde bireyde bu tür bir toplumsal yaşamı mümkün kılmalıdır.

Ve devlette toplumsal bireyin hakları ve ödevleri teorik ve pratik olarak bunun çok ötesinde düzenlenmiştir. Hegelci devletin bu tür bir sosyal liberalizmi bu toplumsal bireyde ifade etmesine izin verdiklerinin devletin bir bireyini, yurttaşı yani *insanı* kısıtlayan-ve dolayısıyla yok sayan-şeyler olduğu düşünüldüğünde daha da ilginçtir. Toplumsal birey "burjuva" Hegel'e göre ilke olarak kesinlikle *insan* denen tasarımın somutudur (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 190). Toplumsal birey yurttaşlıkaltı ve yurttaşlıküstü insanı tümüyle özetler: doğrudan aile ortamı oluşturan, adalet içinde "kişi"nin hukukunu gerçekleştiren, okulda-devletin yönettiği ama tamamen toplumsal olan bir kurum-aklın evrensel kültürüyle sanatın, devletin ve felsefenin mutlak somut evrenselliği yönündeki devlet gibi kendi içine kapalı nesnel bütünlüğü aşmaya yönelik düşünceyi disipline eden kesinlikle toplumdur... Bununla birlikte gerçek insan yaşamının mutlak süjesi devlet, insanın yurttaş olmasını engelleyen şeyin kendisinde toplumsal olarak ifade edilmesine izin vermesinin gerçek nedeni yurttaşın kendisini gerçek bir yurttaş yapabilmesinin şartı kendisini tüm insanlığı içinde gerçekten tamamlayabilmesidir. Devlet sivil toplum aracılığıyla gerçekleştirir kendisini: siyasal "aklın kurnazlığı"dır bu! Toplumun önceliğinin damgasını taşıyan bireyin ve toplumun siyasal ilişkisi birey tarafından haklarından çok ödevlerinin bilincinde yaşanır, bireysel enerjinin toplumsal bağlamda serbest kalması insanda özel değerinin ve dolayısıyla haklarının bilincini ön plana çıkarır. Oysa rasyonel devletin sosyal liberalizmi toplumsal hakları siyasal olarak ön plana çıkararak yurttaşta hakları olduğu kadar ödevleri de olduğu bilincini doğurur: toplum ve birey arasındaki bu tür bir karşılıklılık bilinci siyasal yaşamı mutlak temeli üstünde kesinler ve özgürlüğün tam anlamıyla gerçekleşmesi gibi gösterir onu.

Dahası: özel biçimde gelişmiş toplumsal örgütlenme içinde, gerçek anlamda, nesnel olarak hazırlanan sadece yurttaşlık anlayışı değil, bireysel, yurttaşlık etkinliği bağlamında bireyin toplumsal katılımını yücelten siyasal örgütlenmenin kendisidir. Bireyler kesinlikle üç toplumsal durum-kırsal kesimde mülk sahibi, memur, sanayici - aracılığıyla siyasal yaşama katılımlarını (yasama) gerçekleştirebilirler. Bireyin kendisini toplumsal olarak ifade etmesi, kendisi toplumsal olan bir bireyselliktir ve özelliği gerçek anlamda ancak özel toplumsal işlevi aracılığıyla gerçekleşebilir: bunun anlamı şudur ki gerçek devletin yurttaşının devletle tam anlamıyla özdeşleşebilmesi ancak bir sınıf ya da korporasyon üyesi olması kadar tam anlamıyla ifade edebildiği farklılığıyla mümkündür. Bunlar arasında sadece toplumsal özellik insani bireyselliği ve yurttaş evrenselliğini yansıtabilir oysa soyut birey soyut devletin karşısında her ikisinin de kayboluşunu hızlandırmaktan-Fransız devriminin gösterdiği gibi- başka bir işe yaramaz. Siyasetin bireysel süjesi kendi gerçekliği içinde toplumsal bireydir. Bununla birlikte onun toplumsal belirlenmesinde siyasetin toplumsal müdahalesi o kadar etkili olamaz. Çünkü siyasetin gerçek *bireysel* süjesi onun *gerçek* süjesi değildir: toplumun ve bireyin siyasal birliğinin temel yansıması: toplumun kendisidir, sadece devlet olarak gerçektir. Dolayısıyla gerçek birey ve dolaysız toplumsal bağlamının siyasal olarak yurttaş aracılığıyla ifade edilebilmesi bu toplumun kendi kendisini inşa etmesinde yatar.

Devlet örgütlenmesi: Toplumsal olanın siyasal ifadesi

Gerçek devlet akıl devleti olduğundan ve akıl da özdeşliğin kendi kendisini farklılaştırması olduğundan siyasal yaşam halk çoğunluğunun önce kendi içinde-"iç siyaset hukuku"-sonra devletlerarası ilişkiler olarak-"dış siyaset hukuku"- kendisiyle ve nihayet devlet düşüncesini gerçekleştiren devletlerin kendi aralarındaki ilişkiler olarak-"dünya tarihi"- kendi içinde kendisiyle farklılaşması alanında yoğunlaşmalıdır.

İç siyaset hukuku. İçinde halkın kimliğinin, kendilerini gene devlet aracılığıyla ifade eden bireyler aracılığıyla ifadesini bulduğu devlet bu özellikleriyle bir organizasyondur. Ama toplum ve bireyler arasındaki bu tür bir organik bağın iki özelliği vardır: öznel ve nesnel özellikler; biri "yapı, örgütlenme", öbürü "yurttaşlık"tır. Bu iki özellik, devletin bedeni ve ruhu, devletin tümü enerjiden yoksun bir nesnelcilik ya da öznelci bir fanatizm içinde yok olmadıkça birbirlerinden ayrılamazlar. Ama birliktelikleri içinde birinin ya da ötekinin ağırlığı ortaya çıkabilir. Bu tür bir alternatif iç siyasal hukuku iki temel

yansıması içinde eklemler: "kendisi için iç yapı"-devletin kimliği duygusunun, kendisi de araya girerek devletin farklı gerçekliği olan yapısını esinlediği - ve "dışarıya karşı egemenlik"-devlet bu egemenlik içinde, öteki devletlere karşı dış farklılığı içinde kendini gösteren bir devlet kimliğiyle oluşan bu iç farklılığın rölativizasyonu aracılığıyla yücelir.

Devletin nesnel rasyonel özü-ve yalnızca anayasalar yapan soyut akıl değil-siyasal iktidarın farklılığını ister. Bununla birlikte devletin canlı birliğini bireyciliğe özgü bir denge içinde öldüren güçler ayrılığı tezinin tersine-Hegel farklılaşmış devlet gücünün kendisiyle özdeş kalmasını yani farklılığı içinde gerçek bir iktidar olmasını ister. Buna göre her iktidar tüm öteki iktidarları *kendi içinde* ifade etmelidir. İktidarlar örgütlenmesi bu tür bir örgenselliğe göre kurumsallaştırmalıdır onları: devlet her bir enstrümanında bütünleşmelidir kesinlikle, isterse bu enstrümanlar tarafından bütünleştirmelidir kendisini, zaten farklılığa adanmış olan toplumsal yaşamla somut biçimde özdeşleşmelidir! Bu tür bir özdeşleşme gerçek durumların olası özelliğine karşı evrensel kuralların, yasaların ideal biçimde belirlenmesini gerekli kılar: yasama gücü. Daha sonra bu evrensel ideali özel durumlarda gerçekleştirmek, uygulamak gerekir: icra gücü. Ama yasaların evrenselliği altındaki bir durumun bile subsomption'u onu bireyselliği içinde yani somut bir eylemin içeriği gibi belirleme olanağı vermez; ve yasanın bir evrensel içeriğinin belirlenmesi gene evrensel olan başka herhangi bir içeriğin değil de bu içeriğin konumunu gerekli kılmaz. Başka bir deyişle-ve yasama gücünü ve icra gücünü bütünüyle geçerli kılmak için olsa bile-bir *karar* gereklidir kesinlikle ve madem ki siyasal davranmak, içeriğine göre tek tek davranmaktır bu karar da *tek* olmalıdır: krallık iktidarı. Bu iktidar bu şekilde acil olarak devlet içinde bütünleyici bir iktidar olduğuna göre rasyonel yapı esas itibariyle *monarşik*'tir. Ama krallık iktidarı aracılığıyla, aynı zamanda, organik bütünlükleri içinde, kendi aralarında olduğu gibi, bu iktidardan da farklı icra ve yasama güçlerini ifade eden bir monarşi esasen *anayasal*'dır.

Krallık iktidarı-kralın aynı zamanda icra ve yasama gücünü ortadan kaldırmayan-kendi içinde öteki iki gücü ifade eder. Bir yandan, kendi içinde, kralın, gerçek bir özel yaşamın devletle özdeşleşmeyi engelleyemeyeceği anayasal, meşru gücü olarak evrenseli (yasamanın özel etkinliği) ifade eder. Öte yandan kralın uzantıları olan danışmanlar ve meclisle evrenselin (icranın özel etkinliği) özel uygulamasına katılır. Ama krallık iktidarının mutlak biçimde krallığa özgü yansıması bireyselliği, onu siyasal özüne uygun hale getirerek evrensel (meşru) ve her zaman özel olan gerçekliğe uyarlanmış (icra olarak) eylemini bütünleştiren karardır. Kralın egemen kararı bütünleştirici erdemiyle bütünün, örgütlendiği, oluştuğu parçalar üstünde iktidarı olan devlet egemenliğini gerçekleştirir. Ve bu egemenlik ancak bir hükümdarın egemen kararında ve egemen kararı olarak gerçekleşebilir. Önce ben'in egemen birliği, iktidarın kişiliği ancak karar veren irade içinde etkin olabilir. Ama bunun yanında, karar veren kişilik ancak kişi yani bireysel kişilik olarak gerçektir ve bu birey devlette hükümdardır: "manevi bir kişilik", kolektif bir irade, son tahlilde gerçekten karar veren özel iradeyi gizleyen demagojik bir görünüşten başka bir şey değildir kesinlikle. Bununla birlikte hükümdarın tek başına karar vermesi kesinlikle keyfi karar verdiği anlamına gelmez. Gerçekten de kararları mutlaktır ama mutlak olmayan, anayasaya bağlı bir hükümdar olarak ve hükümet ve meclisin hazırladığı nesnel önerileri temel alarak karar verir. Bununla birlikte, bu nedenle karar nedenleri karşılayamasa da zorunlu olarak bunların ötesine geçer. Çünkü "için"li nedenlere karşı her şeye rağmen son derece nesnel olarak geliştirilmiş ve oluşturulmuş şu ya da bu projeye "karşı" nedenler çıkarılabilir her zaman. Bu siyasal kararın sadece teknik, teknokratik olamayacağını, aynı zamanda tamamen *siyasal* olması gerektiğini kabul etmektir. Hükümdarın teknik açıdan mükemmel biçimde hazırlanmış kararı, sadece niyetleri açıkça belirginleştirmek olduğundan devlet yaşamında sadece bir andır, belirleyici bir andır. Hegel çağdaş dünyanın en anayasal devletleri bağlamında git gide yükselen "başkancılık" olgusunu haber vermektedir kesinlikle.

Ve bunu bir varis hükümdar olarak hükümdarın konumunun metafizik doğrulaması aracılığıyla yapsa da bir şey değişmez. Çünkü Hegelciliğe göre kararın, nedenlerinin karmaşıklığını aştığı basit bir etkinlik olduğu monarşik özellik, kendi içinde basit, dolaysız, başka iradelerin

(onu seçmiş olabilecek) ifadesi gibi yansıtılmamış bir özellik, kısacası *doğal* olarak karar verebilecek bir özellik olabilir sadece. Doğuştan böyle hükümdar olmak siyaset alanında tamamlanmış özün-fikir-ve ilksel yaşamın-gerçekliğin-bütünüyle rasyonel ilişkisinin aydınlatılmasıdır. Veraset monarşisinin Hegelci ifadesi bu bağlamda aklın verebileceği tüm yararcı doğrulamaların (hiziplerden kurtarılmış yüce iktidar) ötesinde zihnin kendi yasasıyla ontolojik olarak doğrulanır: "dünyevi tanrısal" (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 272, Ek), devlet de ancak "temsil"i aracılığıyla gerçek olabilir.

Hükümdar aynı zamanda *icra gücü*'ne de müdahalede bulunur: Hegel özel personelini memurların oluşturduğu icra gücünün sadece sadece icra olarak birleşmesi olan bir başbakanın atanmasıyla "sıradan basit bir usul" le ilgilenmez (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 290, Ek). Burada teknik açıdan, yönetim denen siyasal örgütlenmeyle silahlanmış bu çarkın gücünün sınırlanmasını gören Hegelci kaygı ifade edilir. Siyasal kararların icra ve uygulamacısı olan hükümet hiç kuşkusuz kolektiviteler (komünler, korporasyonlar) tarafından yönetilen özel işlerin (gerçekten devletle ilgili olmayan ama sosyal) genel çıkara zarar vermemesini de denetler. Ama memurlar-"evrensel" devletten gelen-devletin temel direğini oluşturuyorlarsa da bilgi ve becerileriyle devlete el koymaya hakları yoktur. Bürokratik aklın soyutlamaları siyasal yaşamın rasyonelliğine sahip olamazlar. Hegel'in devleti her şeyden, genellikle iddia edildiği gibi her şeyden önce memurlar devleti değildir-bu noktada özellikle Eric Weil'le ters düşüyoruz. Bürokrasi-Örneklerini Prusya'da gördüğümüz-Hegel'e göre bir kat daha denetlenmeli ve kısıtlanmalıdır. Bir yandan yukarıda anayasal hükümdarın kişisel iktidarı tarafından; öte yandan, aşağıda "devletin gerçek gücü"nün yattığı korporasyonların ve komünlerin özyönetimleriyle (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 290, Ek). Özellikle siyasal sosyal devleteevrensel devlet-özellikle sosyal bir siyaset egemen olmalıdır. Ama sosyalin bu şekilde siyasi olarak ön plana çıkarılması yasama gücünün Hegelci belirlemesi içinde tamamlanır.

Hükümdar-kararıyla-ve hükümet-tekniğiyle-demagojik ayrılıkların tersine yasamaya katılırlarsa da *yasama gücü* sivil toplumun bütünüyle toplumsal iki devletin, iki "devlet meclisleri" biçimi altında müdahalesiyle belirginleşir: kırsal devlet ve sanayi devleti. Ama kralın gücü olmayan yasama gücüyle sınırlı halkın bu siyasal müdahalesinin yasanın oluşturulmasında mutlak varoluş nedeni bile yoktur: hükümdar ve memurlar toplumda bu eğilimi göstermeye alışık özel iradelerden oluşan kamu yararını halktan daha çok bilirler ve isterler. Aslında halkın siyasal iktidara katılımı temel olarak bu yolla gerçek tözsel özgürlüğe yükselen biçimsel öznel özgürlüğün (toplumun ürettiği) yansıması amacıyla tümüyle siyasal bir onay kazanmak amacına yöneliktir; devlet kimliğinin ve toplumsal gerçekliğin gerekli rasyonel birliğini gerçek kılmaya yardımcı olur bu. Toplumsal olanın siyasal konumu yasama meclisleri toplumsal ortamlarında kendilerini bölünmüş kitle soyutlaması içinde değil gerçek kimlikleriyle ifade eden bireyleri temsil etmelidirler bu durumda. Hegel liberalizmin ve soyut bireyciliğin tersine bireylerin toplumsal örgütlenmesinin siyasal anlamda dağılmasını-tamamen biçimsel ve somut-reddeder; dolayısıyla bunlar devletleri aracılığıyla aktif bir siyasal rol üstlenmelidirler. Hegel'in modern demokrasiye karşı çekinceleri nihayet seçim probleminde ifadesini bulur: önemli olan toplumsal bireylerin özel ilgileri alanında gerçek anlamda temsil edilmeleridir ve seçim etkinliğinde-büyük modern devletlerde git gide hoşnutsuzluk çeken ve partiler ve baskı grupları tarafından manipüle edilen- soyut öznelliklerini biçimsel olarak özgür bırakmaları değildir, dolayısıyla genel seçim sorunu siyasal açıdan temel bir sorun değildir.

Dolayısıyla-görüldüğü gibi-aklın gerekliliklerinin oluşturduğu sınırlar içinde ama yadsınmaz biçimde toplumsal liberalizmin siyasal olarak tanınması Hegelcilik'te siyasal otoritenin toplumsal tanınışıyla at başı gider. Ama devletin toplumun bu karşılıklı tanınması gene aynı nedenle, toplumun devlet içinde özümsenmesiyle-eski- olsun, devletin toplum içinde özümsenmesiyle olsun-modern-, onların soyut özdeşlikleri demek değildir; böylelikle insan yaşamının siyasal (kutsal) birliğinin toplumsal (dünyevi) anlamda gerçekleşmesi Marksist projesi önceden reddedilmiş olur. Belli bir denetim altında gerçekleşen devlet ve toplum ayrımı, Hegel'e göre özgürlüğün tam anlamıyla gerçekleşmesini kesinlikle etkiler. Bununla birlikte denetlenen bu etkinlik devlet aracılığıyla gerçekleşir. *Ger-*

çek gücü kesinlikle toplumun gelişmesiyle (özellikle ekonomik) ve bireylerin özgürlüğünün bundan sağladığı tatminle beslenir, oysa *güç olarak* bu toplumsal önvarsayımın siyasal bütünleşmesi içinde var olabilir ancak. *Toplumsal liberalizmiyle değerlendirilen devletin otoritesidir*; toplumsal olanın ve siyasetin etkileşimi siyasi bir etkileşimdir. Oysa sosyoekonomik gücü varsayan ama aşan siyasal güç bu özelliğiyle kendisini ancak siyasal açıdan ön plana çıkan toplumsal varsayımı inkâr edebilen bir güç olarak gösterebildiği takdirde yani "iç yapısı"ndaki farklılaşmış bireyi özdeşliğine tabi kılarak ve böylelikle öteki devletsel özdeşliklere karşıtlığında kendini bu kimlikle sunarak ifade edebilir. Devletin kesinlikle birleşmiş bir bütünlük gibi ortaya çıkması, dış siyasette-iç siyasetin gerçekliği-dışarı karşı bir egemenlik gibidir. Yaygınlaşan bir oluşum içinde herhangi bir iktidar gibi etkin olan krallık iktidarı burada tek iktidar gibi etkindir. Dış siyaset devlet başkanının özel alanıdır. Bu bağlamda metafizik bir gereklilik söz konusudur temelde: dış siyasette, devlet bölünmez olarak, birey gibi vardır ve bu birey ampirik olarak, gerçek anlamda ancak kralında ve kralı gibi vardır. Oysa kralın dış siyasette yani siyasette en önemli kararı barış ya da savaş kararıdır. Devlet kendisini mutlak biçimde bir devlet gibi sadece öteki devletlerin karşısında gördüğünden ve bu karşıtlık savaşta doğrulandığından, savaşın ontolojik bir işlevi vardır. Devlet için "özel yüce bir dönem"dir (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 223), tüm iç farklılıkları-bireyler ve nesneler-bağımlı, bitmiş, ölüme adanmış bağımlı varlıklarına hatırlatarak ve böylelikle siyasal topluluğun kendi özdeşliğini güçlendirerek; savaş kesinlikle "halkların etik sağlığıdır" (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 324). Siyasal özgürlük sadece ölüm korkusuyla ölebilir. Kısacası bir devlet ancak savaş için hazır oldukça, savunma siyasetine öncelik verdikçe var olabilir. Sosyoekonomik gücü kendisini besleyecek duruma getiren siyasal güç sadece askeri güç olarak güvenliğini sağlayabilir ve böylelikle sosyo ekonomik gücün de güvenini sağlayabilir dolaylı olarak. Bununla birlikte devletin kendisiyle özdeşliği devletlerin farklılığı içinde onaylanıyorsa bu koşullarda bunların oluşturdukları toplum gerçek anlamda siyasal bir birlik içinde, enternasyonal bir devlette bütünleşemez.

Dış siyaset hukuku. Uluslararası kamu hukukunun sadece kurallara bağlı ya da ideal bir özelliği olabilir. Uluslar topluluğunun üstünde, bireyler topluluğunun üstünde olduğu gibi bir devlet yargıcı yoktur. Devletlerin karşılıklı olarak birbirlerini tanımaları kesinlikle bu tür bir otorite oluşturmaz öyle ki anlaşmalara rağmen devletler kendi aralarında savaşların eksik olmadığı bir tür doğal durumda yaşarlar. Bu savaş anarşisi gene devletsel olan devletüstü bir güç içinde aşılamaz: nesnellik, dışsallık, farklılık ortamı bu ortamda gerçekleşen düşünceye gerçek anlamda siyasal bir birlik gibi gerçekleşme olanağı vermez. Dolayısıyla devletlerin nihai birliği ancak kültürel olabilir ve bir devleti yok ederken kendi Öteki'sinin olumlanmasının koşulunu da yok eden savaşın yayılmasını engelleyen de kesinlikle bu tür bir kültürel birliktir. Bununla birlikte bu, aralarında aklın basit ilkelerine-karşıtsal-göre bağlanmış devletlerin, oluşumları içinde her türlü rasyonel yani aralarında belli bir birlik oluşturan gereklilikten kaçtıkları anlamına gelmez. Bununla birlikte böyle bir birlik doğuran dünya tarihi insan yaşamının bütünleşmesinin özellikle siyasal olumsuzlanmasını önceler daha çok.

Dünya tarihi. Devletlerin gerçekten nesnel ilişkisi, biçim açısından daha çok sosyal tiptedir-bir farklılık ilişkisi-, temelde cismani, mekânsal olmayan, tarihsel, coğrafi olmayan özdeşleşmeleri nesnellik-üstüdür. Dünya tarihini sentetikleştiren devletler ve zihniyetleri değildir: dünyanın özü kesinlikle, özgürlüğün ruhunun, gerçekliği içinde önemli dönemlerini gerçekleştiren ve tarihsel açıdan önemli kabul edilen devletlerin özünü yavaş yavaş kendine katarak oluşur. Evrensel tarih, her zaman gerçek anlamda kavranışının evrensel oluşturucu belirlemelerinin tamamlanmasının koşulları konusunda bilinçlendiği gerçek objektif özgürlüğün sürecidir. Bu belirlemelerin her biri bir halkın, oluşumunun özü biçiminde gerçekleşir, öyle ki her halk dünyanın özünün bir aracı olur. Her seferinde objektif özgürlüğün yani devletin en gerçek, en somut belirlemesini ilk kez temsil eden halk siyasal açıdan daha güçlüdür ve dolayısıyla ötekilere baskın çıkar. Bununla birlikte dünyanın sürekli ayrıcalık tanıdığı her halk kendisini "evrensel mahkeme"de (*Weltgericht*: mahşer, *Hukuk Felse-*

fesinin Temelleri s. 340) evrensel tarih gibi değerlendiren dünyayla uyumsuz duruma düşer. Ama devletin dünya tarihiyle rasyonel birleşmesi bu devletin *anlamı*'nın sürekli gerçekliği olarak yönetir tarihi ancak. Bu anlam bir kez Hegel'in düşündüğü anayasal monarşinin ortaya çıkışıyla hayata geçince *evrensel* tarih yani tinin evrensel belirlenmelerinin tarihi olarak tarih durur. Devletin yapısıyla ilgili olarak yeni ve temel bir şey ortaya çıkamaz artık. *Ampirikliği* içinde tarih, tümü rasyonel de olsa gerçek anlamda devletlerarası bir örgütlenme içinde, siyasal olarak nesnelleşmiş aklın yüce anı, savaşın aşamalarına bağlı rastlantılarla devam eder. Siyasal gerçeklik devletler *toplumu*'nun ötesine geçemez.

Güncel Hegel

Hegel'in siyaset felsefesi düşünce aracılığıyla kavranmış dönemini-özellikle de siyasal boyutuyla-yansıtır. Ama düşünen bir yansıma kritik bir yansımadır ve bu nedenle-birçok düşünürle birlikte Marx'ın da dediği gibi-Hegel'in rasyonel devleti zamanına göre ileridir. Bu devletin, genel anlamda, çok büyük ölçüde, zamanımızda da, Marksizmin "burjuva devleti"nin yerine koymak istediği devletin sosyopolitik çöküşüne tanık olan zamanımızda da Hegelcilikte tamamlanmış olduğu söylenemez mi? Hegelci temalar Doğu Avrupa'da, Ortadoğu'da vb. ortaya çıkan önemli olayların ertesinde siyasetin ve siyasal düşüncenin güncel tartışmalarını besleyemezler mi? Hegel felsefesinin, genellikle çok özgün biçimde sorduğu ya da önerdiği sorular ve önerilerin çoğu günceldir. Bir yandan hiyerarşik bir entegrasyon içinde toplum ve devlet ilişkisi, siyasal otorite ve toplumsal liberalizm, bürokratik ve teknokratik yapının siyasal eklemlenmesi arasındaki bağ, öte yandan kişilerin iktidarından, devletin "başkanlık" doruğuna ya da "özyönetimsel" temeline-iç siyaset ve dış siyaset, sosyoekonomik gelişme ve askeri kapasite vb. ilişkilerine kadar... Hegel'in siyaset felsefesi üstüne düşünmek çağımızın siyasal gerçekliği ve düşüncesi üstüne düşünmektir kesinlikle.

● *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Fr. çev., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 2. baskı, 1982.

▶ BOURGEOIS B., *La Pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969; "Le prince hégélien", *Études hégéliennes: raison et décision et décision*, Paris, PUF, 1992. - HONDT J. D', *Hegel en son temps*, Paris, Ed. sociales, 1968. - ROSENZWEIG F., *Hegel et l'État*, Fr. çev., Paris, PUF, 1991. - WEIL E., *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950, 3. baskı, 1970.

Bernard BOURGEOIS
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Devlet ve Sivil Toplum; Dil; Eskiler ve Yeniler; İhtiyaç; İrade; Kant; Kötülük; Marx; Otorite; Sübjektivite; Yasaların Derlenmesi.*

HİKMET-İ HÜKÜMET ⇨ DEVLET ÇIKARI

HİYERARŞİ ⇨ EŞİTLİK

HİZİPLER ⇨ PARTİLER

HOBBES Thomas, 1588-1679

Hobbes'un siyaset felsefesi üstüne değerlendirmeler XVIII. yüzyıldan beri hiç eksik olmamıştır ve önemli yorum farklılıklarına tanık olunur bu bağlamda. Gerçekten de ilgisiz kalınmayacak bir felsefedir onunkisi: getirdiği çözümler ve argümanlar hem eğitici hem kışkırtıcıdır. Dolayısıyla ona yaklaşabilmek için bir yol bulmak gerekir: değerlendirmeleri çok tekyanlı olarak, Hobbes'un genellikle uç noktalara giden tezlerinin nasıl karşılıklı biçimde dengelendiğini göstererek düzeltmeye çalışmak hem kesinliği olan bir yapıt ortaya çıkarmak hem de sadakatsiz bir tavır olurdu; çünkü Hobbes'un rasyonalizmi son derece aktiftir ve dogmatik bir sistem içine yerleştirilemez kesinlikle. İngiltere'nin aynı dönemde tanık olduğu savaş ve ölüm olgularıyla, siyasal düzensizlikler ve şiddetlerle gelişen bu felsefenin temellerine girebilmek için onun ka-

nitsal gücüne, onu Leviathan'ı tasarlamaya kadar götüren endişe verici rasyonelliğe teslim olmak gerekir.

Bilim sisteminde siyaset biliminin yeri

Hobbes siyaset biliminin kurucusu olduğu iddiasındadır. Sistem içinde böyle bir siyaset bilimine verilmesi gereken yer tartışmalı olsa da bu iddianın nedenleri oldukça açık seçiktir. Her şeyden önce rasyonel bilgiyi ve sıradan bilgiyi ayırmak gerekir; alanı insani yeteneklerin ve koşulların gelişme derecesine göre değişen sıradan bilgi insanları çevrelerindeki dünya konusunda bilgilendirir, çıkarları doğrultusunda en uygun davranış biçimlerini öğretir, deneyimin meyvelerini hafızalarda saklar ve ihtiyat alışkanlığı verir; ama bu bilgi gelenek görenek ilişkileriyle etkindir ve kesinlikle gerçek ilişkiler oluşturamaz. Sıradan yaşam içinde gereklidir, siyasette yeterli değildir. Siyaset gerçek anlamda bilime bağlıysa da olguların değil ilişkilerin bilimidir. Ve tanıtlayıcı yönteme göre sonuçları ilkelerden, etkileri de nedenlerden hareketle değerlendirmelidir. Bu rasyonel gerekliliğe göre siyaset bilimi kesinlikle bir tarih bilimi olmayacaktır: geçmiş ve mevcut toplumların tarihsel olarak tanınmaları gerçek nedenleri aydınlatamaz ve ancak ihtiyatla yaklaşılabilir bunlara. Hobbes hümanist formasyonunun zorlaması, gençliğinde Thukydides etkisinde kalmış olması, çağdaş olayların şiddeti ve *Behemoth* ve *A Dialogue of the Common law of England*'da görüldüğü gibi 1660'da krallık Restorasyonunun yol açtığı siyasal kavgalara ve tartışmalara katılması dolayısıyla, sanılabileceği gibi tarihe ilgisiz değildir. Ama siyasetin genel ve gerekli gerçeklere gereksinimi vardır, olası bilgilere değil; siyaset egemen ya da uyruk, doğal olarak akıl yürütebilen, düşünen her insanın elinin altında bulunmalıdır. Siyasal akıl bilginlerin, yasa adamlarının ya da ahlakçıların tarihsel bilgilerinin etkisi altında kalamaz.

Bilimin var olabilmesi için tümdengelim yöntemi gereklidir; ama aynı zamanda da temel ilkelerin olması gerekir. Oysa bizim için temel olan nesneler ve insan toplumları konusundaki deneyimimizdir yani sonuçların ampirik ve tarihsel bilgisidir. O halde ilkelere nasıl ulaşılacaktır? Siyaset felsefesiyle ilgili üç sunuşu *Yasanın Unsurları* (1640), *De cive* (1642; *Elemanta philosophiae*'de yani Hobbes düşüncesinin sistematik sergilenişinde mantıksal olarak 1655 tarihli *De corpore* ve 1658 tarihli *De Homine*'den sonra gelen) ve nihayet *Leviathan*'da İngiliz filozofu insan doğasında devlet kurumunun nedenlerini arar. Oysa insan bilimi sistemin genel ekonomisi içinde temel değildir. Gerçekten de, bir anlamda, *De cive*'nin önsözünde açıklandığı gibi sivil toplumların biçimi belirlenmek isteniyorsa, çözüm yöntemi uygulamasıyla bunların önce bölümlerini ayırmak ve temellerini saptamak gerekir ve böylelikle uygun bir sıralama mümkün olabilir bu bağlamda. Ama çözümleme, böylelikle insan doğasının ilkelerine yani tutkulara, dile ve akla geri götürür ve sonuç olarak, daha sonra bilginin gerçek düzeni yani ilkelerden sonuçlara giden, sentetik düzeni izlenmek isteniyorsa bunların öncelikli olarak öğrenilmesi gerekir. Ve analitik biçimde, gerçek ilkeler gibi, sonuçların tümdengelimini kapsayacak şekilde belirginleştirilen insan doğasının unsurlarını, insanlar, iç deneyle kendilerini doğrudan doğruya tanıyabildiklerinden işlemek mümkündür. Hatta canlı ve düşünen varlıklar olduklarından, insanlar, kendileri hakkında düşünerek tutkularını ve eylemlerini bile bilebilirler. Bununla birlikte kendi deneyimimiz öteki insanların deneyimiyle çakıştığından bu ilkelerin evrensel oldukları söylenebilirse de mutlaka zorunlu değildirler: onların gerçekliğini ortaya çıkaran ama onları açıklamayan ve doğrulamayan gerçek bir bilgi içinde kavranırlar. Böylelikle insan doğası biliminden hareket eden siyaset biliminin tümdengelimi ne kadar rasyonel olursa olsun, sadece insanların kendi duyguları üstünde temellendirildiğinde insan doğası kesinlikle ampiriktir. Ama bir sonuç her zaman nedenleri olan bir sonuçtur. Bu nedenle total bilgi sistemi içinde siyaset bilimini kesinlikle insan doğası bilimine indirgemek gerekliyse insan doğasını analitik olarak daha genel bir bilime, cisimlerin ve hareketlerin bilimine yani genel olarak doğa bilimine indirgemek de gerekir ve böylelikle mekaniğe, geometriye ve nihayet temel felsefeye geri dönmüş oluruz. Genel olarak doğanın temel ilkelerini mutlak biçimde bilebileceğimizi iddia edemeyiz kesinlikle, dolayısıyla bilim varsayımsal tümdengelimli olabilir ancak. Dolayısıyla da siyaset biliminin bu karmaşık temelini kısaca açıklayabilmek için şunu söyleyebiliriz ki siyasetin temeli analitik olarak insan toplumla-

rının gözlemlenmesinden çıkarılan ama aynı zamanda herkesin kendi deneyimiyle çıkardığı insani tutkulardadır öyle ki insan gerecinden siyasetin biçimi çıkarılabilir böylelikle; ama buna karşılık evrensel de olsa olgularda basit biçimde bulanmayan bir temel arandığı takdirde, yaşanmış tutkular onu bir gereklilik haline getiren mekanik determinasyona indirgenirse, bu durumda doğanın en genel ilkelerine, analitik olarak ulaşılan ama sadece varsayımsal bir biçime dayanacak olan ve bu nedenle gerçek bir temel oluşturma konusunda yetersiz kalan ilkelere kadar gitmek gerekir (bkz. *De corpore*, I, 6, 6-7 ve *De homine*, önsöz.)

Buradan çıkan sonuca göre insan hem kendisi için ilkel bir olgu hem de sonuçlarından biri olduğu doğal düzenle arasında kuracağı ilişkidir. Kendi varlığıyla kendisini oluşturan bilinci, tüm eylemlerinde kendisine ait olduğu canlı bireyselliği ve nihayet yaşamını sürdürme konusunda en etkili olanakları belirlemesini sağlayan aklı aracılığıyla kendisi için ilkel olgu. İnsan kendi doğasına sahip olamasaydı, dünyayı oluşturan sayısız mekanik sonuçtan biri olabilirdi sadece. Ve ne siyasi bilim ne de siyasi eylem söz konusu olabilirdi bu durumda. Bununla birlikte onu doğanın genel ekonomisi içine, varsayımsal biçimde yerleştirme gerekliliği, tutkuları hareketler gibi görmek Hobbes'a göre insan doğasının kendiliğinden açık olmadığını, kalkış noktasının mutlaka insan olmadığını, bunun bir olasılık olabileceğini ve bu anlamda onun siyaset felsefesinin bir hümanizmaya (Rönesans tipi ya da Kartezyen tipte) dayanmadığını gösterir. Ya da bir başka deyişle: kendisine indirgenen insan kendi amacında kendisi olabilir: yaşamını sürdürmek ister ve başkalarıyla barış içinde yaşayabilirse çalışma ve bilgisiyle erişebileceği tüm mutlulukların keyfini çıkarır. Ama onun belirgin özelliği haline gelen bu son ilke sahip olması gerekli olan doğal bir determinasyondan başka bir şey değildir: onun mükemmelliği ve de istikameti değildir.

Yaşam yönelmiş olduğu amaçları empoze eder ve tutku oyunlarıyla doğal olarak herkesin birbiriyle savaşına ve ölüm tehlikesine ya da ölüme doğru götürür. Herkesin kendi gerçek bireyselliğine inirgenebilmesi burada sadece doğal gereklilik durumunu güçlendirir. Her insan başkalarıyla ilişkilerinde iki temel tutkuyla belirlenmiştir: "İnsan doğasında üç temel kavga nedeni bulabilirİz: önce rekabet; ikinci olarak korku; üçüncüsü şan, şöhret. Bunların birincisi insanları kendi çıkarları için mücadele ettirir; ikincisi güvenlikleri için; üçüncüsü şöhretleri için" (*Leviathan*, böl. XIII). Bu üç tutku doğal bireylerarası ilişkiler üretir ve bu ilişkilerin zorluğu siyasal düzenin yapaylığını davet eder. Rekabet doğrudan doğruya bir yaşamsal gerekliliktan çıkar: özel durumunun etkisi altında, çıkarını doğada bulmaya çalışan bireyin öteki bireylerle çatışması. Ama böylelikle karşılaşılan öteki, eğer ikinci tutku, onun verdiği ölüm korkusu onu pozitif bir unsur haline getirmeseydi bir rastlantıdan başka bir şey olmazdı. Her insan arzularını ve zevklerini mutlu bir yaşama bağlayabilmek için güçlerini geliştirmelidir, öyle ki arzuların rekabeti güçlerin karşı karşıya gelmesiyle artsın! Başkaları ellerinde hayata geçirilmiş ya da geçirilmemiş ve dolayısıyla benim kendi yaşamım için bir tehdit oluşturan güce sahip olan kimseler kabul edilmiştir. Başkaları belki beni öldürecek bir güce sahiptirler. Bu yüzden doğal olarak, sakin kafayla rahat bir yaşam süremem. Böylece korku sızar insanın içine: başkalarının korkutucu varlıkları takıntıya dönüşür bende. Bu durumda yapabileceğim tek şey başkalarının gücünü kendi gücümle engellemek, saygı uyandırmak ve ötekinin bana değer vermesi için kendi değerimin belirtilerini artırmaktır: beni, kendime yüksek bir değer vermeye götürecek olan gurur ya da şan şöhretin esası budur. Böylece doğal durum paradoksal bir durum haline gelir: başkasıyla karşılaşmak ama güç ilişkilerine göre. Rekabet canlı olabilir ama kesinlikle sürekli değildir; ilişkinin sürekliliği başkasının tanınmasına götüren korkudan gelir ama insanları birbirlerinden uzaklaştırır; şan, şöhret, tersine insanları, karşılıklı yargılarıyla dayanışmacı yaparak birbirlerine yaklaştırır. Onura dayalı bir eşitler toplumu hayal edilebilir: siyasal ilkeden uzak olabilecek bir tür denge; ama öteki eşitlik, hiç kimse doğal olarak ötekinden üstün olmadığından korku içindeki insanların eşitliği böyle bir dengeyi sürekli bozar ve kesinlikle kabul edilmeyen ve sürekli genişlemek isteyen engelleyici bir eşitsizlik getirme çabası içinde olur. Böylece arzularıyla rakip olan, korkuyla işkence çeken, şan şöhret kaygısıyla hep buyurgan olan her zaman yaşama ge-

rekliliğiyle dürtüklenen insanlar herkesin herkese karşı savaşı durumunda bulurlar kendilerini: *homo homini lupus* der *De cive, etiam fame futura famelicus*, diye ekler *De homine:* daha gelmemiş bir açlık işkencesi altındaki insan insanın kurdudur. Korkunç korku ve karşılıklı ölüm toplumu böyle oluşmuştur.

Aklın kavradığı insan doğası: doğal hukuk ve doğal yasa

Akıl canlıların sahip oldukları güçlerden biridir. Tüm öteki doğal güçler gibi yaşamın ve nimetlerinin hizmetindedir; ve bu özelliğiyle doğal duruma ve sonucuna katkıda bulunur: ölüm tehlikesi. Ama onda tutkuların zorlayıcılığından kurtulmasını sağlayan bir özellik vardır. Hiç kuşkusuz amacı sadece bu tutkuların yönlendiği objelerdir; ama bu objeleri amaçlar gibi gösterme yeteneğine sahiptir kesinlikle. Her şeyden önce mesafeyi genişletir ve süreyi uzatır. Sonra da ilişkilere göre bu amaçları gerçekleştirebilecek en özel araçları hesaplar. Nihayet sonuçları meydana getiren nedenlere ulaşabildiği takdirde eyleme geçebilir. Gene de yeterli değildir bunlar. Akıl uzaklaşabilir çünkü nesneleri adlandıran ve düşünceleri ve emirleri belirten dile dayanır. Gerçekten de kesinlikle nesnelerin kendileri arasında değil kendi gerekliliğine göre oluşturabileceği işaretleri arasında ilişkiler kurar. Bu anlamda kesin bir güç olduğundan evrensel biçimde akıl yürütebilir. Aklı olan bir doğal insan düşünelim. Yaşam ve tutkuları onu bazı yararlarına doğru yönlendirir. Bu yararları aklıyla peşinde koşması gereken amaçlar olarak da tasarlar ve kendisini bu amaçları gerçekleştirecek araçlar konusunda eğiten yarar hesaplarına girer. Ama hesaplarken kesinlikle amaçlarını belirten ama kendisini soyutlamaya ve bir evrensellik bilincine götüren işaretlerle düşünür. Böylelikle yaşamı için gerekli araçları tasarlarken kendi yararını da mutlak biçimde geçerli bir hak olarak tasarlar. Ama bireyselliğinden başka bir şey ifade etmeyen bu hak rasyonel şekliyle düşünen herkes için evrensel biçimde temsil edilebilirdir; dolayısıyla ona saygı göstermesi gereken herkes için geçerlidir. Ama bireyselliğe bağlı olduğundan düşünen her insana aynı mutlak hakkı vermek gerekir. Dolayısıyla doğal hukuk bireyselliğin rasyonel anlayışından başka bir şey değildir.

Böylece kendi arzularının peşinde olan farklı bireyler rekabete girerler; başkalarından korkmaları ve boş gurur yüzünden güçlerini artırmak ve başkaları üstünde egemen olmak isterler; ve özellikle rasyonel faktörler olarak her biri aynı zamanda mutlak hakkını temsil eder: herkesin her şeye hakkı, herkesin her şey üzerinde hakkı, başkasının ölüm hakkı olan kendisi için yaşam hakkı. Herkesin özgür bireyselliğinin rasyonel tezi olan doğal hak hakların eşitliği temsiliyle savaş durumu hakkı oluşturur: başkaları için ama insanın kendisi için de ölümcül bir haktır bu çünkü başkalarına da verilmelidir. Günümüzde bireysel yaşamlarının mutlak değerine baş vurarak, kendilerini başkalarına ya da topluma karşı hiç borçlu hissetmeden haklarını geçerli kılmak isteyen herkes bu çok basit çıkarsama üstünde düşünmelidir.

Doğal hukuk yaşam adına ölüme götüren çelişkili, rasyonel bir tanımdır. Aslında bu hak benim gücümün ötesine geçmez: ne kadar mutlak olursa olsun başkalarının gücünün başladığı yerde durur. Üstelik yasa oluşturmayan bir haktır bu çünkü hakkımla başkasına yüklediğim zorunluğa, bu başkası kendi hakkı adına uymayabilir. Dolayısıyla doğal yasa doğal hak diyemez; sadece sınırlayabilir onu. Hobbes, birçok XVII. yüzyıl düşünürünün tersine özgürlük ve zorunluluk gibi, hak ve yasayı karşıtlaştırır. Bununla birlikte süreklilik çözümü yoktur çünkü her ikisi de rasyoneldir. Gerçekten de doğal hukuk, benim bireyselliğimi, başkasının hakkını öne sürmeden kendi hakkımı öne süremeyeceğime göre vazgeçilen bir karşılıklılığın zararına olarak ön plana çıkarır. İlişki tersine çevrildiğinde ve karşılıklılık bireyselliğin zararına ön plana çıkarıldığında haktan doğal yasaya geçilir. Ve bu geçiş doğrudan bir tümdengelimle gerçekleşir: benim hakkım ancak başkasının hakkı da gerçek olursa gerçek olabilir ve bu durum hepimizin haklarımızı kısıtlamamızı ve bu karşılıklı kısıtlamadan doğan zorunluluğa boyun eğmemizi gerektirir. Dolayısıyla doğal yasanın belirgin karmaşıklığı: kendimle göreli olarak hakkımın gerçekleşmesi adına her şeyi yapmak ödevimdir: "bir doğa yasası bir ilkedir, aklın bulduğu genel bir kuraldır ve bu kural gereği insanların yaşamlarını mahvetmeye götürecek şeyi ya da yaşamlarını sürdürmelerini engelleyecek şeyi yapmaları ve yaşamlarını en iyi bi-

çimde sürdürebilmelerine olanak verecek şeyleri yapmamaları yasaktır" (*Leviathan*, böl. XIV). Yaşamımı sürdürmek ve bu amaçla da aklımı kullanmak ödevimdir; ama yaşamamı kesinlikle ancak ona bağlı olan hakkı kısıtlayarak sürdürebilirim. Çünkü sadece hakkım olduğunu ileri sürmek yetmez, bu konuda çaba harcamam gerekir; ve aklım beni bu amacın gerçekleşmesi koşullarını düşünmeye ve onlara saygılı olmaya zorlar. Dolayısıyla doğal yasa her şeyden önce işlevsel bir gerekliliği karşılar: düşünce yoluyla yaşamımın ve güvenliğimin araçlarını benimseyebileceğim bir tür zorunluğu anlatır. Bu bakımdan ona bağlı olan özel bir zorunlukla geçerli olan bir buyruktan çok bir ilkenin sonucudur. Ama doğal yasa aynı zamanda doğal özgürlüğü kısıtlayan ve karşılıklılığın kesin zorunluğunu ön plana çıkaran bir ahlak yasasıdır. Dolayısıyla siyasal iktidarın yokluğunda ahlakın temel dengesizliği: yaşamımı ve hakkımı korumak amacıyla rasyonel tanım içinde yer alan bir karşılıklılıktan gelen bir zorunluğa boyun eğmem akılcı bir davranışır; ama koşul altında bir koşulsuzluktur bu (deyim yerindeyse): ahlak yasası yaşamımı sürdürmemi sağlama koşuluyla kendisi için geçerlidir. Araç amaçla değer kazanır; ama burada araç kökenindeki gerekçeler üstündeki zorunluluğu ön plana çıkaran ahlaksal zorunluğun kendisidir. Dolayısıyla ahlaksal zorunluk ancak gerçeklik koşulları sağlandığı takdirde empoze edebilir kendini: karşılıklılık kuralına boyun eğmem ancak gerçek bir karşılıklılık ya da en azından bir karşılıklılık başlangıcı varsa mümkündür; aksi takdirde hayatımı, bu hayata saygılı olmayan başkasının çıkarı için kurban ederim.

Bu akıl yürütmeden iki sonuç çıkar. Birincisi, ilk ahlak yasası savaş durumuna son vermek için barışı aramaktır: akıl yaşam ve yaşama hakkı ve sonucu ölüm arasındaki çelişkiyi kaldırmalıdır. Ama yasanın bildirisini tamamen okumak gerekir: "Her insan, elde etme umudu olduğu sürece barış için çaba harcamalıdır; ve elde edemediği takdirde savaşın tüm yarar ve avantajlarını bulma ve onlardan yararlanma hakkına sahiptir" (*Leviathan*, böl. XIV). Barış ulaşılabilir olduğunda, barış görevi vardır insanların; ama barış mümkün değilse, savaşı izleme ve peşinden gitme hakkına sahiptir insan. Dolayısıyla yasa karışıktır: bireyin içinde bulunduğu acil güvenlik ihtiyacının doğrudan sonucudur ve tek çarenin bireyselliğin karşılıklı olarak sınırlanması olduğunu söyler; benim güvenliğim ancak başkasının güvenliği de sağlandığı takdirde mümkündür; üstelik bu araca bütünüyle ahlaksal bir zorunluluk da bağlar: karşılıklılık kendisi için de geçerli olmalıdır; ama bu biçimde ifade edilen ahlak kökenini unutamaz: eğer güvenliğim için barış savaştan beterse zorunluluk askıya alınır o zaman. İşte bir çember içinde buluyoruz kendimizi: ahlak yasasının temeli zorunlulukla empoze eder kendini; kökeni ise aklın kestirimleri dolayısıyla karşılık vermek zorunda olduğu yaşamın amaçları koşuluna bağlıdır her zaman. Ya da daha basit biçimde söylersek: ahlak yasasının zorunluk gibi geçerli olabilmesi için bu zorunluğa herkesin saygı göstermesi gerekir ve herkesin güvenliği sağlanabilmelidir böylelikle.

İkinci sonuç buradan çıkar. Ahlakın geçerliliğinin sağlanması gerekir. Barış bir ödevdir eğer barış gerçekleşirse. Dolayısıyla barışı gerçekleştirme aracını tanımlamak gerekir ve bu amaçla sadece birinci yasada belirlenmiş olan karşılıklılık ilkesini daha bir belirlemek gerekir. Bu nedenle ikinci doğal yasaya göre insanlar, karşılıklı rızalarıyla barışa yararlı olması oranında haklarından vazgeçmeyi kabul edeceklerdir ve aralarındaki anlaşmalardan da vazgeçebileceklerdir bu bağlamda. Bu durumda bireyler arasında alışverişin niteliğini belirleyen hukuksal bir durumun yaşama geçirilmesi gerekir. Ama birinci yasaya bağlı zorluğu çözen bu ikinci yasa aynı zorlukla karşı karşıya kalır: böylece topluma dahil olan insanların karşılıklı angajmanlarına (bu angajmanlar yasanın geçerliliğinin koşuludur) saygılı olmaları için ne yapmak gerekir? Dolayısıyla üçüncü bir ahlak yasası gereklidir: anlaşmalar sırasında verilen sözleri saygıyı sağlayan ve hukuksal zorunluluk getiren yasa. Ve Hobbes'un her seferinde yinelenen aynı argümana göre sunduğu doğal yasalar bu şekilde okunabilir: her seferinde, bir önceki ilkenin gerçekliğinin aracı olan bir ilkinin ortaya konması gerekir. Tüm ahlak sistemi, her seferinde daha somut biçimde tanımlanan ama gene her seferinde bir yasa biçiminde sunulan dolayısıyla zorunluluk ve gerçeklik uzlaştırılamadan, bu araç kaygısını yüklenir.

Böylece yasadan yasaya bir akıl değerlendirmesi gelişir: yaşamın ilk amaçlarına göre ilkel bi-

çimde düzenlenmiş ve hep öyle kalan bir değerlendirme. Ama bu gerekliliğe boyun eğen akıl, deyim yerindeyse zorunluğun tüm biçimlerini yaratma noktasına gelir: ahlak, hukuk, toplumsallık; aranan gerçeklik kesinlikle bulunamadığına göre gerçekten boş bir çabadır bu. Akıl, bu anlamda kesinlikle zorunlu yasaları temsil etme yeteneğidir; ama başka bir anlamda, bu yasalar ancak onlara saygı duyulmasını sağlayan araçlar mevcut olduğu takdirde zorunlu olabildiğine göre "teoremler"den başka bir şey değildir; bu nedenle aklın kendiliğinden pratik olduğunu söylemek kesinlikle mümkün değildir.

Siyaset kurumu

Siyaset bir değerlendirme, bir hesap formülüdür, aranan etkiyi sağlaması gereken ve dönüşlü olarak da, kurumsallaştıktan sonra yaşamın doyuruculuğu için gerekli koşulları sağlayan ahlak yasalarının (bu ahlak yasaları sivil toplum içinde insanların yaşamlarını kısmen düzenleyebilir) geçerliliğini sağlayacak bir formül. Doğal durumda bir vaadle ilgili, hiçbir anlaşmanın, hiçbir sözleşmenin kesin geçerliliği olmadığına göre, değerlendirme yapan her insan başkalarının değerlendirmelerini önceliyeceğinden ve böylece sadece savaş durumunu azdırdığı için gerçek bir güvence bulunmadığından tek çözüm, korku ya da şiddet yoluyla anlaşmalara uyulmasını sağlamak, adaleti geçerli kılmak ve böylelikle barışı sağlamak amacıyla olabildiğince güçlü bir iktidar kurmaktır. Sivil duruma geçmek ve egemeni ortaya çıkarmak gerekir. Dolayısıyla insan aklı Leviathan yaratabilir.

Bu kuşağın gücü ve olanakları açık seçik, belirgin değildir, basit de değildir. Hiç kuşkusuz Hobbes, Bacon'dan sonra o eski ilkeyi, nedenlerin sonuçlar yaratabilecekleri ilkesini yineler: insanlar insan tutkularını ve yaşamın barış ve ahlaksal ve hukuksal zorunluğun belirli anlamı dediği şeyi tanıyorlarsa devlet ve egemenliği gerçek tanımlarına göre düşünebilmelerinin ötesinde onları kalıcı biçimde var edebilecek ve sürdürebileceklerdir aynı zamanda. Bu anlamda bilgi yeterlidir: tarihin direnişi yoktur, Aristoteles'in istediği gibi idealin ve mevcut toplumların belirli gerçekliğinin hassas sentezi söz konusu değildir. Burada bilgi ideal bir adalet ilkesiyle ya da bir iyilik ve hayır düzeniyle ilişkili olmadığından karşılaşılabilecek tek direniş bireysel iradelerin direnişidir. Ama öte yandan bu üretim yapaydır: doğal olarak var olmayan ve kesinlikle doğanın çelişkisine getirilen bir çözüm olan bir şeyi doğurtur. Birçok nedenden dolayı yapaylıktır. Her şeyden önce siyaset kurumunda kaçınılmaz biçimde doğuştan gelmeyen bir şey vardır. Herkes kendi kendine akıl yürütebilir ve yaşamını ve çıkarlarını güvence altına alabilmenin en iyi yolunun bir sivil toplumun kurulmasında yattığı sonucuna ulaşabilir. Ama bütün bunların ötesinde bu özel değerlendirmelerin kesişmeleri, aynı zamanda ifade edilmeleri ve bu kesişmenin bilincinde olan insanların sivil toplum oluşturma amacıyla aralarında bir sözleşme yapmaya karar vermeleri gerekir. Siyasal topluluk temel, biçimsel ya da amaçsal bir gereklilik tanımından değil, her biri kendi çıkarı doğrultusunda etkin olan ve sürekli korku nedeniyle bir arada bulunan farklı iradelerin uyuşmasından çıkar. Doğal durum diye bir şey hiç olmasaydı bile ve belki de sadece bazı vahşiler arasında ya da tarihin sıçramaları içinde var olsa da sivil toplumda yok edilmez bir potansiyel vardır. Var olmayabilirdi de sivil toplum.

Dolayısıyla, yapay doğayı yok etmese de (insanlar, bir egemenin uyruğu da olsalar özel yaşamlarının doğal haklarını devredilmez olarak koruyan bireyler olarak kalırlar) onda uçlarda gezinen özelliklerine bağlı doğal olmayan bir şey vardır. Doğayı kesinlikle yok etmez ve onu kösteklemekle yetinir. Ama doğayı kösteklemek için, mutlak olarak ifade edilen bir şeyin, yaşam için doyurucu olan ama artık gerekliliğine bağlı olmadan doyurucu olabilen bir şeyin doğması gerekir; yani artık belirgin özelliği herkes için mutlak olan benim bireyselliğime indirgenmiş olmayan doğa koşullarına bağlı olmayan bir egemen iktidar bireyselliğin mutlak karakterini sadece özgürlük alanıyla sınırlar. Son paradoks: doğayı tatmin edebilmek için ona, hiçbir şey borçlu olmadan egemen olmak ve gerektiğinde onu kösteklemek gerekir.

Buradan yapay olanın belirli içeriği çıkarılabilir. İnsanlar doğal eşitlik durumundadırlar: doğal güçlerinin doğal farklılığı birinin ya da ötekinin doğal olarak baskın çıkabileceği anlamına gelmez; ve her halükârda onu gerçek bir karşılıklılığa dönüştürebilecek bir iktidarın yokluğunda arzuların ve doğal hukukun sınırsızlığında eşitlik, güçlerin vasatlığında eşitlik, savaşta

ve ölüm tehlikesi karşısında eşitlik olan bu eşitliği tutkular ve akıl destekler. Dolayısıyla yapay olarak, egemenliği, itaati bir gerçeklik ve hak yapan bir iktidar yaratmak gerekir. Dolayısıyla toplumsal anlaşmanın temel yapısı: eşitler bir araya gelirler ve aralarında uzlaşırlar: her biri açıkça haklarının bir bölümünden vazgeçer ve üçüncü bir kişi lehine güçlerinden feragat ederler ve bu üçüncü kişi her halükârda sözleşmenin tarafı değildir; dolayısıyla tamamen özgür ve mutlak güçle donanmış bir egemen çıkar ortaya ve bu egemen aralarında anlaşma yapan ve kendisinin uyruğu olan insanlara karşı sivil bir üstünlük konumundadır. Burada sözleşme ilginçtir: tüm öteki anlaşmalarda bulunan bir zorluk burada yoktur: bu sözleşmenin içeriği genel olarak her sözleşmeye ve özellikle bu sözleşmeye geçerlik kazandıran ilkeyi getirir; kendi gerçeklik koşulunu üretir öyle ki bireyleri artık sadece egemen güç altında bir devlet olmak üzere bir halk yapan sözleşmeyi geçerli kılar. Aynı zamanda egemene boyun eğen bireylerin sivil eşitliği doğal eşitliğin yerini alabilir ve sivil barış da bireyler arasındaki savaşın yerini alabilir.

Hobbes özellikle kurum aracılığıyla devlet oluşumu çözümlemesiyle ilgilenir ama *Yasanın Elemanları*'ndan *Leviathan*'a kadar despotik ya da mirasa dayalı olarak kurulmuş devletlere bir bölüm ayırır. Toplumsal sözleşmenin genel yapısı korunur ama bu, sonuca götüren başlangıç durumuna göre biraz değişmiştir: başarısızlıktan ya da çocukluk durumundan kaynaklanan doğal bir eşitsizlik durumu. Birinci durumda yenik olan, ölüm korkusuyla muzaffer olana boyun eğer ve kendisini koruması için bütün haklarını ona devreder; ikinci durumda çocuk, çocukluğu süresince kendisine şefkat ve güvenlik veren ana-babasına itaat eder. Ama her iki durumda da efendinin ya da ana-babanın hakkını oluşturan zafer ya da ana-babalık değil, savaştan sonraki durumu düzenleyen az ya da çok açık sözleşme veya çocukların kendiliğinden gelen itaati içindeki açıkça dile gelmeyen sözleşmedir. Dolayısıyla Hobbes sivil toplumların fetih hukukuyla ya da mirasa dayalı bir yolla kurulabilecekleri ihtimalini dışlamaz; ama bu toplumlar her halükârda karşılıklı anlaşma dolayısıyla bu özelliklere sahiptirler ve bu durum onların doğal siyasal örgütlenme modelleri gibi görülmelerini engeller. Bu kazanılmış devletlerin kurulmuş devletlerden farkı şudur: ikincilerde doğal eşitlik durumundan hareket edilir, birincilerde ise eşitsizlik olan başlangıçtaki doğal ilişki sivil eşitsizlik ilişkisine (egemen ve uyruğu arasında) dönüştürülmüştür; aslında bir problemdir bu çünkü bireyler arasındaki bir sözleşmenin nasıl bir egemenlik ilişkisine dönüşebildiği, sözleşme yapan taraflar olmalarına rağmen efendi ya da babanın, daha sonra, nasıl esasen onları özgür bırakan (tüm uzlaşma önerisinin yenilen ya da çocuk tarafından geldiğini farzetme dışında) bir egemenlikten yararlanabildikleri pek açık değildir.

Kurulan devletlere gelince onlar daha açık seçik rasyonel bir biçime oturtulmuştur: güvenliklerinin sağlanması için bir yığın insan herhangi bir düşmana karşı ve aralarında barış içinde yaşamak amacıyla ortak savunmaları için bir araya gelirler; bu anlamda iradelerini aynı çıkarın gerçekleşebilmesi için bir araya getirirler. Ama gerçek bir siyasal toplum oluşturmak için yeterli değildir bu; çünkü tek bir irade ve tek bir güç olmadan bireyler ortak düşmana karşı mücadele ve iç rekabetlerine egemen olmak için birleşmekte yetersiz kalırlar. Dolayısıyla bireyler arasındaki anlaşmanın aynı zamanda tek ve aynı etkinlik içinde bu insanları birleştirmesi ve bu egemen gücü yaratması gerekir: herkes herkesle kendi iradesinden vazgeçme ve kendi gücünü ötekine (aynı zamanda bir angajmana girmiş olan) değil, genel irade ve egemen güç olarak ortaya çıkmış ve hem sözleşmenin sonucu hem de gerçekleşmesinin güvencesi olan üçüncü bir kişiye aktarma konusunda uzlaşırsa gerçekleşebilir bu. Hobbes sivil toplumu oluşturan bir birlik aracılığıyla bir sözleşmenin ve hükümeti oluşturan itaat sözleşmesinin ayrılacağı çifte bir sözleşme teorisine ilgi duymak niyetinde değildir ve duymaz da.

Onu Hobbes'tan alan Rousseau'da olduğu gibi bu üçlü düzenleme ilkesi iyi anlaşılmaktadır; ama Rousseau'da olduğu gibi ayrıntılı olarak düşünülmesi de çok zordur. Şudur zorluk: bireyler arasındaki uzlaşma ve egemenin etkinliği tek bir anlaşma içinde nasıl düzenlenecektir? Bireyler arasındaki bir anlaşma sivil zorunluluğu ve gerekli bir gücün gerçekliğini kapsayan bir egemenlik ilişkisini nasıl doğuracaktır? Bireyler nasıl yurttaş ve uyruk olurlar, yurttaşlar nasıl uyruk ve uyruklar da yurttaş olurlar? *Yasa-*

nın Elemanları'ndan *De cive*'ye, *De cive*'den *Leviathan*'a Hobbes'un gelişmesi özellikle bu noktada belirgin özellikler gösterirler. İlk yapıtta her bireyin tek bir insanın ya da tek bir konseyin emirlerini yerine getirmekle ve kendi güçlerini ona teslim etmekle yükümlü olduğu düşüncesi yer alır, böylelikle herkesin aynı şey karşısında bir mükellefiyeti vardır (*Yasanın Elemanları*, I, 19, 6-7). Böyle bir vaat bir itaat anlaşmasına bağlı gibidir, birlik, bireylerin tüm eylemlerinin eşzamanlılığı ve örtüşmesiyle oluşur. Siyasal topluluğun birliği herkesin tek bir kişiye boyun eğmesinin sağlanmasıyla gerçekleşir. Ama gerçek bir itaat anlaşması karşılıklı bir angajman gerektirir ve durum böyle olsaydı egemenin kendisi de taraf olurdu ve sonuç olarak her sözleşmede yer alan kesin karşılıklılık yüzünden de olsa hakları kısıtlanırdı. Elindeki gücü istismar eden ve güven vermeyen bir egemenin devrilmesi meşrudur: herkesin güvenliği. Hobbes burada hiç kuşkusuz gene kazanılmış devletler modeline göre siyasal kurum anlaşmasını düşünmektedir: bu bağlamda anlaşmanın tek yanlı olduğunu ve bireylerin, egemenin hiçbir karşılığı olmaksızın angajmana girdiklerini düşünmek gerekir. Böyle bir argümanın sözleşmelerin özüyle çok az bağdaşmasının ötesinde başka bir önemli güçlük daha vardır: bireylerin karmaşık olan hak ve güçlerini egemene aktarması. Oysa ne yaşamıma bağlı hakkımı devredebilirim, ne gücümden vazgeçebilirim ne de bir başkasının iradesini isteyebilirim: bu bağlamda yapılabilecek tek şey egemenin hukuku, gücü, iradesi karşısında hakkımı askıya almam, gücümü tutmam, irademi kullanmamamdır. Ama bu vazgeçiş stoik erdemler kazanmış gibidir ve egemenin gücünün bu şekilde nasıl güçleneceği pek bellı değildir. *De cive* yadsınmaz bir gelişme gösterir bu bağlamda ve şöyle der: "Herkes herkese karşı bir anlaşmayla yükümlüdür, boyun eğdiği insanın ya da meclisin iradesine direnmeme yükümlülüğü altındadır" (*De cive*, II, 5, 7). Burada anlaşma aralarında anlaşan ve karşılıklı olarak hiçbir yükümlülüğü olmayan bir üçüncü kişinin gücüne saygılı olma yükümlülüğü altına giren bireyler arasında açık seçik biçimde bir ilişkidir. Bu durumda bireyler aralarındaki ilişkiyle getirdikleri egemenle doğrudan ilişki içinde değildirler. Ve anlaşma basit bir birliğin ötesinde işler gerçekleştirir çünkü birleşen bireyler birleşmelerinin gerçek koşulu olan egemeni ortaya çıkarırlar. Aynı zamanda aktarma sorunu da hafiflemiş gibidir çünkü benim vazgeçişim sadece öteki bireylerin vazgeçişine karşılıktır (bu durumun egemenin gücünü artırmaması bir şeyi değiştirmez). Ama buradaki açık sakınca mutlak karakteri kesinlikle korunan egemen gücün daha sonra uyruğuyla nasıl kesin bir siyasal ilişki kurabileceğinin anlaşılabilmesine olanak vermeyen bir tür aşkınlık içinde donup kalmasıdır. Egemen güce borçlu olduğum sivil zorunluluk, beni öteki bireylere karşı mükellefiyet içine sokan farklı, doğal, pozitif bir zorunluluktur.

Hobbes'un siyasal felsefesinin en önemli buluşu *Leviathan*'ın yeni temsil, daha doğrusu yetki anlayışına getirdiği çözümdür. Bu yenilik sivil topluma uygulandığında Hobbes'ta tek bir irade ve tek bir güçle donatılmış bir siyasal bütünün birliğini gösterdiğinden bireylerin çoğul birliği genel anlamının ötesine geçen *kişi* kavramının değişmesinden geçer. Oysa Latince sözcüğün (tiyatroda kişi, kahraman) anlamına göre bir kişi eylemleri ve sözleriyle bir başkasını temsil edemez. Bunun için bu ötekinin ona kendi adına eyleme ve konuşma yetkisi vermesi gerekir. Öte yandan bu yapay kişi kesinlikle yapılan ve söylenenin aktörü olacaktır ama kesinlikle yapılan eylemlerin ve söylenen sözlerin sahibi olan, temsil edilen doğal kişidir. Ve temsilci olarak aktörün yaptığı ve söylediği her şey, yetkisinin sınırları içinde yaratıcısına mal edilecektir. Bu yeni terimlerle şöyle bir düşünce geliştirilebilir: "herkesin tek ve aynı kişide gerçek birliği, herkesin herkesle anlaşmasıyla gerçekleşen ve herkesin herkese sanki şunları söylediği birlik: *bu insana ya da bu topluluğa yetki veriyorum ve beni yönetme hakkını ona bırakıyorum, ancak senin de aynı şekilde hakkını ona bırakman ve onu yetkilendirmen koşuluyla*" (*Leviathan*, böl. XVIII). Hak devri sorunu böylece çözülür: sadece doğrudan doğruya kendimi yönetme hakkını bırakıyorum ama böylece bütün haklarımdan vazgeçmiş olmuyorum çünkü egemenin yapay kişiliği benim adıma ifade eder onları. Dolayısıyla moral bir ilkeyim ben. Kesinlikle fizik bir ilke değilim çünkü aktör olan egemendir burada ama egemenin gücü de bana yabancı değildir çünkü onun iradesi benim irademdir. Öte yandan bu yetkilendirme öğretisi hem anlaşma yapan bireyler arasındaki ilişkiyi

hem de egemenlik ilişkisini niteleleme olanağı verir: başkalarına angaje oluyorum, aynı şekilde başkaları da bana angaje oluyor öyle ki yetkilendirdiğim kişiyi ya da meclisin iradesine tabi oluyorum ve bu irade aynı zamanda benim iradem ve başkalarının iradesidir, kısacası tek bir genel iradede bir araya gelmiş bütün bireylerin iradesidir. Nihayet siyasal kurum anlaşması dolaysız da olabilir ve bu durum kırılgan halk sorununu basitleştirme olanağı verir. Gerçekten de Hobbes ilk iki yapıtında toplumsal kaynaşmanın gerçekleştiği bir tür ara dönemi zorunlu kılar: bireylerin bir araya gelmeleri, uzlaşmaları, egemenin tercihini belirlemek amacıyla bir çoğunluk ilkesini benimsemeleri ve dolayısıyla bir araya gelmiş bireylerin bir kitleden daha fazla, siyasal topluluktan daha az bir şey, kısacası bir halk oldukları geçici bir ilkel demokrasi durumundan geçmeleri gerekir. Tersine *Leviathan*'da bir yandan aralarında anlaşma yapan bireyler bir yetki ilkesi üstünde uzlaşırlar, dolayısıyla onun sadece bir modalitesi olan bir çoğunluk ilkesi üstünde uzlaşırlar, öte yandan da aynı aktörün yaratıcıları olduklarından (ve kendi otoritelerine de sahip olduklarından) aynı egemenin, bütün iradeleri elinde bulunduran kişinin yetki alanı içinde bir araya gelmiş bir halk oluştururlar.

Hobbes'un yapaycılığını nasıl sonuna kadar götürdüğü ilginç biçimde gözlemlenmektedir: egemen kişiliği sadece yetkili bir temsil olduğundan katıksız biçimde yapaydır; bir araya gelmiş bireylerin gerçekliğinin ötesinde bir gerçekliği yoktur; yetkilendirme sayesinde bireylerin oluşturduğu bir kitle siyasal bir topluluğa ve tek bir kişi gibi konuşan ve eyleyen tek bir güce dönüşmeseydi, kısacası ölümlü bir tanrı olan Leviathan'ın yaratımı söz konusu olmasaydı, rasyonel bir kurgu olduğu söylenebilirdi.

Egemen ve uyruğu

Böylece tek bir kişide bir araya gelen kitleye ulus (*commonwealth*) denir; söz konusu kişiye egemen denir ve ona yetki vererek tabi olanlar uyruktur. Haklar varlığı ve görevler varlığı uyruk arasındaki esasen eşitsiz bu ilişkiyle yapılanmıştır. Bu şekilde ifade edilen tez aşırı gözükebilir; ama mantığı içinde ele alındığında çok daha esnek ve yumuşaktır.

Egemenin hakkı bu yapay ilkeyi yaratan akılla belirlenmiştir; ve rasyonel çözüm mutlak güçte olduğundan egemenin hakkının tek temeli bu mutlak güçtür ve Hobbes bunu siyasal topluluk içinde adalet hukuku ve dışarıda da savaş hukuku olan *jus gladii* ile açıklar. Egemen, hukukunu oluşturan bu güç aracılığıyla meşruiyetini ifade eder çünkü bir bakıma da hiçbir koşula, sivil yasaya ya da ahlak yasasına tabi değildir. Mutlak egemenliğin karmaşıklığı da burada yatar: güç ve meşruiyet tektir (en güçlü olanın hakkı anlamına gelmez bu çünkü bu özellikleriyle egemen doğal bir varlık, geçici olarak egemen bir güç sayesinde zorba olan bir birey değildir). Egemenin bütün hakları kolayca çıkarılır buradan: egemenlik basit olduğuna göre, öyle olması gerektiğine göre, paylaşılmaz, sınırsız olduğuna göre, hiçbir anayasal ya da sivil yasaya tabi değildir, bu bağlamda sivil bir red ya da karşı çıkma söz konusu olamaz, iradelerini uyrukların uymak zorunda oldukları sivil yasalarla ifade eder, devlet içindeki meşru otoritenin, yasama ve hukuk otoritesinin, her türlü otoritenin temelidir. Bununla birlikte bu egemen güç tanımında bir paradoks da vardır; çünkü sivil duruma aktarılmış, aşırı güçle donatılmış doğal haktan başka bir şey değildir. Yapay bir varlık doğal haktan nasıl yararlanabilir? Ayrıca mutlak bir icra gücüne sahip olduğundan nasıl olur da kendisini oluşturan unsurlarla çelişmez? Sözgelimi egemen güce ait olan cezalandırma hakkını ele alalım. Hiçbir insan, suçlu olsun, olmasın, kişiliğini ya da yaşamını olumsuz biçimde etkileyecek bir şeye karşı direnmeme sözü veremez. Uyruk olma görevi burada, artık kendisine güven vermeyen bir egemen karşısında yaşamını koruma doğal hakkı adına hemen silinir. Ve cezanın gerçekliği geçici olarak doğal duruma geri götürür. Tüm şiddet uygulamaları geçici olarak doğal duruma götürür. Ama bu gerilemenin suç işleyen uyruğun bir olgusu olduğu söylenebilir. Egemenin mutlak gücü sadece uyruğunun kendisine karşı itaatiyle meşru biçimde sivil olarak temsil edilebilir. Yasaya karşı gelirsem egemenimle olan ilişkiyi değiştirmiş olurum ve doğal güçlerin karşı karşıya geldikleri, sivil anlamda direnmenin gayri meşru olduğu ve egemenin sivil olarak meşru beni ezme hakkına sahip olduğu bir doğal duruma geri dönerim. Ama ilginç olan şudur ki, temel olarak egemenin ira-

deleri olan yasalarla uyguladığı ama yasayla ifade edemediği meşruiyetini oluşturan itaattir; egemen "başkaldırmayacaksın" diyen bir yasa dikte edemez. Burada da yetkilendirme öğretisi zorluğu azaltır çünkü aktör-egemen hakkını hukuksal olarak yaratıcı-uyruk hakkının ifadesi şeklinde düşünme ve uyruğu zorlamayla itaat altına alınmış uyruk değil, egemenin sözlerinin ve eylemlerinin iradeyi dile getirdiği gerçek uyruk gibi görme olanağı verir.

Hobbes her üç çalışmasında da egemenin görevlerine bir bölüm ayırır: egemenin kendi özelliklerinden kaynaklanan konumu itibariyle görevi, uyruğuna karşı görevi. Hobbes bu tavrıyla egemeni kendi dışındaki bir ilkeye değil kendi özü içinde bulunan bir ilkeye tabi kılar: egemenliğini kısıtlayamaz ve kısıtlamamalıdır, kurumsallaşma nedenini de yani uyruğunun huzur ve güvenini de unutamaz. Dolayısıyla akıl ve doğal yasa karşısındaki eylemlerinden sorumludur ama sivil bir yasaya karşı sorumlu değildir kesinlikle. Oysa varsayımsal olarak uyruklar gene de rasyonel varlıklardır ve egemene itaat etme zorunlukları da buradan kaynaklanır. Egemen iradesini kamu oyuna açıklanan ve uyrukların uymaları gereken yasalarla ifade eder. Ama bu sivil itaat zorunluğu nereden geliyor? Yurttaş, emredilen eylem kendi içinde doğrudur bahanesiyle yasaya uymaz, böylesi egemenin emrini ahlaksal bir düzene göndermek ve dolayısıyla da izafileştirmek olurdu. Yurttaş bir yandan egemenin mutlak gücünün verdiği korkuyla ona uyar; öte yandan da moral ve rasyonel bir varlık olduğundan adaletin doğal yasası gereği angajmanlarına ve vaadlerine uyması gerektiğini bilir. Dolayısıyla gene aynı belirsizlik çıkar karşımıza; sivil zorunluluk, rasyonel olarak moral zorunluluğa gönderme yapar; uyruğun itaat ilkesi olan egemenin buyruğu onların itaatlerinin nedeni değildir ya da ancak yasa ve itaat arasında bir farklılığın görülmediği ve itaatin, her zaman edinilmiş bir şey olması dolayısıyla doğrulanmasının gerekli olmadığı, mükemmel bir devlette nedeni olabilir ancak.

Devletin yaşamı

Hobbes devletin özünü tanımlamakla ve egemen ve uyruğu arasındaki siyasal ilişkinin doğasını belirlemekle yetinmez, en azından *Leviathan*'da bu tür bir siyasal topluluğun nasıl yaşadığını ve sıradan bir yaşamı sürdürebildiğini açıklamaya çalışır; bu çaba, egemenin çeşitli güçlerinin uygulaması ya da uyrukların gündelik özel faaliyetleriyle ilgilenmek amacıyla yararlandıkları özgürlük bağlamında, kurumsal işleyişin ayrıntılı olarak incelenmesini gerektirir. Bir yandan egemenin tüm iç ve bağımlı örgütlerle ilişkisini belirlemek, kamu görevlilerinin işlev ve otoritelerini tam anlamıyla saptamak mal, mülk dağılımı biçimlerini kavramak, konseylerin işlevini anlamak, adaletin işleyişini incelemek vb. gerekir; öte yandan da siyasal topluluk içinde bireylerin özgürlüğünün ne olduğunu iyi anlamak gerekir. Gerçekten de sivil yasa da doğal yasa gibi özgürlüğe terstir çünkü yükümlülükler getirerek zorlar özgürlüğü. Bu anlamda özgürlük sivil hatta dolaylı olarak sınırladığı şeyle tanımlanamaz; öyle ki sadece doğal olabilir. Yasayla belirlenen sivil alanda doğal özgürlükten geriye kalandır. Aileyle ilgili olsun, iktisadi olsun temelde özeldir. Bu kısıtlayıcı görünüşe rağmen, Hobbes'un anladığı şekilde anlaşıldığı takdirde pozitif özellikli olduğu düşünülebilir: özgürlük bir ilke değildir, herkesin yaşamında gün be gün, çalışma yaşamında ve boş zamanlarında sahip olabileceği bir nimettir. Ve hatta bir bakıma siyasetin rasyonel biçimde tasarlanmış olmasının nedeni budur: huzur ve güvenliği, herkesin nimetlerinden yararlanabileceği, haklarından da rahat ve kalıcı bir biçimde yararlanabileceği şekilde sağlamak. Siyasal iktidar, kuruluş nedeninin bilincindeyse eğer yasaları çoğaltmamaya, açık seçik kılmaya gayret edecek ve yasalar aracılığıyla dolaylı bir biçimde herkesin başkaları karşısında haklarını ve özgürlüklerini güçlendirmeye çalışacaktır. Hobbes'un devletinde gündelik yaşamın zorbalıkla ilgisi yoktur kesinlikle; yasalara saygı içinde ve kabul edilmiş bir egemen güçle birlikte rahat bir sivil yaşamdır.

Hobbes'un siyasal yaşamın somut koşullarına gösterdiği bu dikkati mutlak biçimde, kısmen, özellikle *Leviathan*'da bir Hıristiyan devleti fikri geliştirmek amacıyla giriştiği önemli çabalara bağlamak gerekir çünkü bu çağın insanları her Avrupa devletinde Hıristiyan dini ilkelerine göre yaşarlar. Ve açınlanan dinin tanınmasını emrettiği kutsal otoritenin siyasal egemenin mutlak hukukuyla kesinlikle uyuşmaz olmadığını ortaya koymak gerekir. Bu devlet ve kiliseler

ama aynı zamanda da dinsel inancın doğası ve de eski ve yeni ittifaka göre kutsal kitabın mesajının anlamı arasındaki ilişkilerin belirginleştirilmesini gerekli kılar. Çünkü Hobbes bir Hıristiyan devletinde insanların Tanrı tarafından kurtarıcı iradesiyle eğitilebileceklerini inkâr etmez. Rasyonel araştırmanın kritik kuralına bir Tanrı krallığı düşüncesinin açığa çıkarılmasına olanak veren gerekli açınlama ve yorumlama çalışması eklenir. Hiç kuşkusuz rasyonel devlet tanımlaması ve Mesihçi kutsal krallık düşüncesi arasında bir çelişki olamaz. Ama Hobbes'un rasyonalizmi pek Ortodoks değilse de kesinlikle indirgeyici değildir: açınlama bize İsa'nın, yeni ittifakla Musa'nın kurduğu ama Yahudilerin reddettikleri krallığı Paganlara kadar genişleterek yeniden kurduğunu ve aynı zamanda da bu yeni krallığın gerekli kıldığı kutsal otoriteye bağlılığın mahşer gününe kadar ertelendiğini ve yerinin imanla doldurulduğunu öğretir; ve yurttaşlar İsa'nın vadettiği dönüşü beklerken karşılıklı olarak, dinsel konularda bütün otoriteyi ellerinde tutan ve Hıristiyan devletlerinde Kutsal Kitaba yasa gücü veren ve dolayısıyla Tanrı'nın elçileri kabul edilen egemenlerine itaat etmek zorundadırlar.

Hobbes'un felsefesinin, XVII. yüzyıldan başlayarak büyüleyici ve günümüzde de canlı olan etkisi kesinlikle çözümleme gücünden, çok ayrıntılı yaratıcılığından, bütünden yayılan ve kabul edilmediğinde bile değeri kabul edilen tartışılmaz gücünden ya da belirginliğinden gelir. Ama okuyucu her şeyden çok bu rasyonalizmin ölçüsüzlüğüne hayrandır ve bu ölçüsüzlük doğadan siyasete geçişte birçok kez görülen dengesizlikle açıklanır. Bu geçişin gerçek anlamda somut anlamda gerçekleşebilmesi ancak yapayın tam ve mükemmel olmasıyla mümkündür. Ve kesinlikle mükemmel değilse o zaman kesinlikle tamam değildir ki bu durum kesinlikle mükemmel olmayan siyasal insan toplumlarını karakterize eden tüm ödünlemelerin mekanizmasını harekete geçirir. Akıl kendi kendine pratik değildir ama yapaylık yeteneği vardır; ve bu yapaylığı da tek bir siyasal topluluk, egemenin iradesi olan tek bir iradeyle donanmış tek bir toplum olan Leviathan'da gerçekten belirleyici olduğu noktaya kadar taşımalıdır. Bunun için de egemenin mutlak olması ve hiçbir koşula bağlı olmayan bir statüye sahip olması gerekir. Mutlak gücüyle rasyoneldir o. Ama bu mutlak güç de uyruğu olan yurttaşların itaati yoluyla tanınmalıdır. Rasyonellik olgusu olan ve kesinlikle kölelik olmayan bu itaat olmazsa egemen doğal bir varlık muamelesi görür ve eğer yeteri kadar güçlü ve bilgiliyse siyasal toplumun hayatta kalmasını sağlayabilir ama karşısında da doğanın tüm risklerini bulur. Eğer uyruk mükemmel sivil varlıklardan oluşsaydı egemen gücün şiddetini hissetmezdi kesinlikle ve ayrıca doğada sürekli yeni bir siyasal düzen örgütleyen ve yapay mutlakı doğal koşula tabi kılan bir akıl hesabı içinde olmazdı. Akıl yürütmeye iyice kök salmış olan bu ya hep ya hiç alternatifi idealin içindeki rasyonel ve gerçek birliğini sürekli reddeder. Bir anlamda girişimin başarısılığı demektir bu ve bu başarısızlık Hobbes'a, Platon gibi boşuna çalışıp, eser verdiği korkusu vermiştir; bir başka anlamda da felsefi çözümleme ne kadar ince olursa olsun, rasyonel bir pırıltının anı içinde yakalanan insan toplumları tarihinin direnişini dile getirir. Ama son derece güçlü bir felsefi mit (Leviathan) yaratmıştır (ve bunu başarabilen filozof sayısı çok fazla değildir): varlığını insanların tutkularına ve aklına borçlu olan ölümlü bir Tanrı imajı.

● *Les Éléments du droit naturel et politique*, Fr. çev. M. Triomphe, Paris, Vrin, *Du citoyen*, Paris, Vrin, *Léviathan*, Fr. çev. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971; *Béhémoth*, Fr. çev. L. Borot, Paris, Vrin, 1990; *Dialogue des Common Laws*, Fr. çev. L. & P. Carrive, Paris, Vrin, 1990.

► JAUME L., *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986. - LESSAY F., *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988. - MALHERBE M., *Hobbes*, Paris, Vrin, 1984. - POLIN R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (1953), yeni baskı Paris, Vrin, 1977. - ZARKA Y. C., *La Décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987. - ZARKA Y. C. & BERNHARDT J. ed., *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, 1990.

Michel MALHERBE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Ceza Hukuku; Common Law; Devletler Hukuku; Direnme Hakkı; Doğal durum ve Toplum Sözleşmesi; Eskiler ve Yeniler; Eşitlik; Hukuk ve Siyaset; İhtiyat; İrade; Locke; Rejimler; Rousseau; Spinoza; Temsil; Komünote ve Toplum; Tutkular ve Çıkarlar.*

HOŞGÖRÜ

Hoşgörü ve hoşgörüsüzlük kavramları birbirleriyle bağlantılıdır: hoşgörü istemek, yanılgıya sessizlik empoze etme iddiasıyla sizden bunu esirgeyenlerin hoşgörüsüzlüğünü ifşa etmektir. Örtük hoşgörü *pratiği* onun kuramsallaştırılmasından daha eskidir: hoşgörü ancak gelenekleriyle uyuşmaz bulduğu yeni tavırları suçlamaya başladıktan sonra ortaya çıkmıştır. Problem önce bizim burada militan ideolojinin (bir aşkınlığa gönderme yapsın yapmasın) geniş anlamında ele alacağımız dinsel alanda ifade edilmiştir. Bu durumda sapma toplumsal bağlılıkla kazanılan zorunluluklardan kaçan sosyal bir ayrılık gibi düşünülür: sözgelimi hükümdara kurban sunmayı reddeden ilk Hıristiyanlar ya da günümüzde Doğu ülkelerindeki ayrılıkçılar veya Batı'da nükleer karşıtları.

Hoşgörü pratiği çoktanrıcılıklarda yaygındır ve öte yandan Müslüman uygarlığında da oldukça yaygın biçimde görülmüştür (eski Türk imparatorluğunun birçok bölgesinde Hıristiyanlığın sürmüş olması tanıklık eder buna). Buna karşılık hoşgörünün kuramsallaştırılması, hoşgörünün, burada kısaca hatırlanması gereken tarihsel bir gelişmeyi adım adım izlemiş olduğu Batı'ya özgüdür.

Çoktanrıcılığın belirgin özelliği her şeyden önce ritleri olmuştur ama tektanrıcılıklarda geleneğin yararlandığı kutsal metinleri ve öğretisel tezleri koruma işlevini üstlenmiş mutlak bir otorite oluşturan din bilginleri vardır. Yüzyıllarca süren (tek partili ülkelerdeki güncel durumla benzerlikler gösteren) dinsel ve siyasal birlikteliği öğretisel sapmaları bastırmakla görevli laik kol işlevini sivil otoritelere veriyordu. Ve tersine siyasal iktidar çoğu zaman kendi cismani amaçlarına dinsel bahaneler bulmuş ve kiliseyi denetlemeyi başarmıştır: Doğu kiliseleri ve ulusal Protestan kiliseler.

Otorite ilkesi (bir tür "sosyolojik kesinlik") ancak kendi yandaşlarını yanına çekebilecek bir hasımla karşılaştığı takdirde baskıcı olur. Bu durumda bir yer değiştirme olayı gerçekleşebilir, eski gelenekler yerlerini yeniliklere bırakırlar (sözgelimi antik dönemin sonunda Hıristiyanlığa geçiş). İki değerler sisteminden hiçbirinin öne çıkmadığı da olur: sözgelimi Reform ancak Avrupa'nın bir bölümünde zemin bulabilmiştir kendine. Bu durumda eski Hıristiyanlık dinsel bağlamda hukuken (hatta fiilen) tek renkli devletlere ayrılmıştır. *Ejus regio, cujus religio* ilkesi (Augsburg barışı, 1555; Westfalen anlaşmaları, 1648) bölünmeyi bir din mozaiğine dönüştürmüştür. Seçme özgürlüğü hükümdarlara ve kentlere aittir ve seçimi kabul etmeyenler ve yargılanabilecek durumda olanlar genel ibadetten mahrum edilirler ya da sürgüne gitmek zorunda kalırlar.

Fransa'da Nantes fermanı (1598) özgün bir çözüm getirmiştir. Büyük bir çoğunluğa sahip Katoliklik bu ülkede devlet dini olmuştur ama Reform kiliseleri meşru olarak tanınma hakkını kazanmış ve (eğreti) güvenceler ve kısıtlamalarla (çok sayıda) donanmışlardır.

Nantes fermanı *kilise hoşgörüsü* ile *sivil hoşgörüyü* ayırıyordu birbirinden: birincisi otorite tarafından din okullarının çoğulluğunu tanırken (bütün dinlerde kısa süre içinde belli sınırlar getirilmiştir) ikincisi siyasal otoritelerin bazı ayrılıkları hatta bütün ayrılıkları cezalandırmaktan vazgeçmesini ister. Dolayısıyla sivil hoşgörü devletin ruhani gücün kararlarına mesafeli olmasını ister: yavaş yavaş başlayan laikleşme... Fransa'daki gibi bir metne dayanmamakla birlikte, XVIII. yüzyılda İngiltere'de benzeri bir durum görülür: zaman zaman sert ve acımasız olmakla birlikte Katolikliğe karşı bastırma önlemlerinin uygulanması hafifletmiştir. Öte yandan Devlet kilisesi İngiliz Protestanlarının tümünü kendi safına çekememiştir: püritenler ve sekterler azınlıkta olmalarına rağmen, zaman zaman aşağılansalar da yaşamlarını sürdürebilmişlerdir.

İlk Hıristiyanlar gibi, işkencelerin cezalandırdıkları potansiyel siyasal bir kötü niyettir; Katolikler ve sekterler, Manş ötesi, Fransa'da Nantes fermanının yürürlükten kalkmasından sonra Protestanlar, sözgelimi yasak toplantılar düzenlediklerinden ya da göç etmeye kalkıştıklarından siyasal otoritelere itaat etmedikleri gerekçesiyle cezalandırıyorlardı. Çoğu zaman bilinçli bir şekilde ayrımcılık yapan yasa mevzuatı suç yaratıyordu.

Birleşik Eyaletler'in durumu daha farklıdır: orada çoğunlukta olmamasına rağmen ve din adamlarının da hoşgörüsüz olmalarına rağmen Calvin'cilik devlet diniydi. Ama tarihleri bir din çoğulculuğu getirmişti: Katolikler, Luther'ciler,

Arminius'çular, Menno'cular, Yahudiler, Protestan'larla yakın ilişki içindeydiler ve bu durumun sonucunda olağanüstü bir sivil tolerans oluşmuştu. Çeşitli kısıtlamalar (başka yerlerdekilere göre çok önemli olmayan) Calvin'ci olmayanları etkiliyordu ama Hollandalıların ibadetleri üstünde hiçbir baskı yoktu ve Hollanda getto olayını tanımıyordu. Ülkenin göz kamaştıran ekonomik refahı, sivil hoşgörünün anarşi ya da felakete götürmek şöyle dursun, çok değerli dünya nimetleri sunabildiğini gösteriyordu.

Polonya ve Transilvanya'da birkaç on yıl süren hoşgörü, bir merkezi yönetim zaafına ya da kayıtsızlığına (Türkler söz konusudur bu bağlamda) bağlıydı büyük olasılıkla ve buna göre soylular kendi seçtikleri dini empoze edebiliyorlardı. "Socinianizm" (bütün büyük kiliselerin reddettiği ve teslisi kabul etmeyen Hıristiyanlık) sonunda bastırıldığında, Hollanda ve İngiltere'ye göç eden elitlerinin sağladığı sürekililkle, din kitapları ve başka kitaplar bastırmak amacıyla Doğu'da bile uzun süre, bir sığınak bulabilmişti kendine.

Koşulların sıkıştırmasıyla kısmen istikrara kavuştuğunda sivil hoşgörü çok kısıtlanmış bir *ayrıcalık* gibi verilmişti. Ya da olabildiği kadarıyla bu hoşgörü bir olgudan, geçici olmayacağını hiçbir şeyin garanti edemeyeceği zamanın acımasızlığına karşı zımni bir vazgeçmeden kaynaklanıyordu.

Yönetimler dinsel ayrılığı (Iberik yarımadası ve İtalya'da gerçekleşebilmiş olan) ortadan kaldırmayı kendilerine bir görev olarak yükleyen geleneği reddetmiyorlardı. Bununla birlikte, XVI. yüzyıldan başlayarak, az ya da çok heterodoks, çeşitli laik yazarlar din birliğini sağlamak amacıyla baskıya karşı çıkmışlardır. Hiç kimsenin inanmaya zorlanamayacağını ya da hiç kimsenin kendi kendisini inanmaya zorlayamayacağını öne sürüyorlardı. Kurbanlara karşı ilahi bir acıma duygusu ve baskı altındaki azınlıklarla dayanışma, üstünde insanların yakıldığı odun yığınları karşısında duydukları ürpertiyi besliyordu: sonuçta bunlar, en büyük kaygıları, neye mal olursa olsun, dinsel gerçeğin sadece kendi tekellerinde olduğunu iddia eden rakip kiliselerin iddialarının yasakladığı iç barışa dönmek olanlarla kısa süre içinde birleştiler.

Ayrıca baskı yanlıları, baskı aracılığıyla, doğrudan doğruya otantik bir inanç getirdiklerini iddia etmiyorlardı. Özlü pedagojik karşılaştırmalar yaparak ayrılıkçılara çektirilen sıkıntıları, doğru yoldan sapan şaşkınların, dünyevi çıkarlarının öğütlediği otoritenin öğretilerine dikkatli olmaları için dolaylı bir yöntem gibi gösteriyorlardı. Bütün işkenceciler, gerçekten, tezlerinin değerinin bunları ön yargısız olarak düşünen herkese kaçınılmaz biçimde kendilerini kabul ettirdiklerini varsayıyorlardı.

Boyun eğmez sapkınlara ve önderlere gelince, onlar suçlu muamelesi görmeyi hak ediyorlardı: gurur, hırs, isyan duygularıyla hareket ediyorlardı bunlar ve üstüne üstlük büyük bir toplumsal tehlike oluşturuyorlardı. Hakaretin nesnelci yorumu bu hakareti yapanın niyetini dikkate almıyordu öyle ki ateşli sapkın inanç açıklamaları rezil dinsizler oluyordu. Oysa genel kabul gören düşünceye göre adalet kılıcını hükümdarlara emanet eden Tanrı, günahkârlar tarafından aşağılanan onurunun öcünü alma konusunda ağır davranan yerlere korkunç darbeler indirmekten geri kalmıyordu. Kuyulara zehir atanlarla, kundakçılarla, kalpazanlarla karşılaştırıldıklarında, sapkınlar, eski toplumların terörist leri ve uyuşturucu kaçakçıları olarak kabul edildiklerinden yani toplumsal yaşamı tehlikeye düşürdüklerinden en iğrenç suçlular gibiydiler.

Kötü muameleye izin veren yaygın doğrulama, kurbanları ebedi kurtuluş yolu üstüne çıkarma arzusuydu. Ama siyasal iktidar ve dinsel otoriteler azınlıkların tam anlamıyla itaat etmelerini bir zafer olarak yorumluyorlardı; açık itaatsizliğin üstesinden gelmek geleceği kurtarıyordu çünkü tehlikeli biçimde yer altına inen bir ayrılıkçılık kuşaklarla birlikte yokluğa adanmışlıktır. Bununla birlikte olaylar kötü muamelenin sadece karmaşık, belirsiz sonuçlar verdiğini gösteriyordu: her yerde kurbanların hikâyeleri eşsiz propaganda malzemeleri olarak ortaya çıkıyordu... Öte yandan işkence ve kötü muamele isyan, göç olaylarına kaynak oluşturuyordu ve dış siyasette sorunlar yaratıyordu. Sonunda birçok kimse yararsız ve pahalıya mal olan bir iş gibi görmeye başladılar onu ve kimileri iç barışın ancak sivil hoşgörüyle mümkün olabileceğine, "hata"yı gösterme haklarının bastırılmaz vicdan özgürlüğünün tanınmasıyla mümkün olabileceğine inandılar ama bu düşünceler bütün din otoritelerinin ölçüsüz dogmatizmi nezdinde kabul görmüyordu bir türlü.

Bununla birlikte sivil hoşgörünün en eski kuramcılarında en küçük bir rölativizm yoktur ama özgür tartışmalar ve sabırlı bilgilendirme ve ikna etme çabalarıyla sonunda "gerçeğin" galip gelmesi -naif- umudu vardır.

"Vicdan" sözcüğünün anlamının onlar tarafından aynı şekilde anlaşılamaması nedeniyle iki karşıt yöntem yandaşlarının kısır çekişmelerden kurtulabilmeleri daha bir zorlaşıyordu. Bu bağlamda kesin ve kaçınılmaz özgürlüğün altını çizenler onu ruhun duyarlı noktası, inananın Tanrısıyla buluşma yeri gibi algılıyorlardı; onlara göre bir insanı, açık tavır ve tutumuyla, kendi inançlarını yalanlamaya teşvik etmek, ondan toplumsal bir fedakârlık, bir saygı jesti istemekten çok, onu en büyük günaha sokmak demektir çünkü onlar Tanrı'ya itaati vicdana itaatle özdeşleştiriyorlardı ve bu, ayrıca, Tanrı'nın kendine ayırdığı bir yer olan kalplerin mahremiyetine girmeye kalkışarak büyük bir günah işlemekti. Buna karşılık, baskı yanlıları vicdan sözcüğüne özellikle psikolojik bir anlam yüklüyorlardı: öznelliği onu kolayca düşünce tembelliğinden, koyu cehaletten, kötü tutkulardan gelen hayallere teslim ediyordu; ve kendi anlamını, sonuçlarını nesnel bir otoriteye tabi kılarak kendisinden daha yüksek ve daha güvenli bir otoriteye bağlayarak mütevazı bir tavırla meydan okuması gerekiyordu.

Çatışma "başıboş vicdan" terimine verilen zıt güçlendirmelere de indirgenebilir: ad ağır bassaydı saygıyı hak ederdi ama sıfat esas olsaydı, acilen yanılgının düzeltilmesi gerekirdi...

Sivil hoşgörü yandaşlarının bireyciliğe-ve dolayısıyla sübjektivizme-tanıdıkları aslan payı dinin örgütselci, komünoter ve hiyerarşize olmuş anlayışına bağlı olanlara rezalet bir ihtiyatsızlık gibi gözüküyordu. İki tavır şematize edilirse yenilikçilerin her insanı sorumlu bir yetişkin gibi düşündükleri, manevi misyonunun onu vicdanının gereklerini yerine getirmeye, özerk olmaya davet ettiği söylenecektir: uç noktaya götürüldüğünde insanlığın durumunun komünoter temellerinin anarşist ve unutkan tezi. Buna karşılık, baskıdan yana olanlar, ilk ödevleri, onları doğru yola sokmakla ve muhtemelen sapkınlıklarını engellemekle yükümlü, yetkili bir dini otoriteye itaat etmek olan, ebediyen reşit olmayacaklar kitlesi nezdinde merhametli ya da kibirli pederşahilik yanlıları şeklinde tanımlanacaklardır. Bu son bakış açısı çok çarpıcı bir biçimde, cismani çıkarlara ve itaate çağrıları kimi durumlarda muhtemelen adil olmayan davalarla karşılaşan sosyal elitlerin sembolik iktidarına hizmet ediyordu. Aslında iki tavırdan hiçbirinin kimyası saf değildi: her ikisi de binlerce ayrıntı içeriyordu ama uzlaşmaları için yeterli değildi bunlar.

Geleneksel konformizm, sessiz sedasız uygulanmak yerine, gerekli bir erdem gibi gösterildiğinde yıkılır. Dinsel çoğulculuk (iç ya da dış) bir kez ortaya çıktığında bu yenilik verimsiz olsun, verimli olsun, durum kaçınılmaz biçimde değişmiştir: adeta nostaljik bir büyülemeyle, geçmişin geleneklerini ortadan kaldırmaya çalışmak ya da onların baskıyla yapay biçimde, sonuçta yok olmalarının başlangıcını kabul etmektir.

Öğretisel düzlemde gerçek ve kötü muamele ödevi/yanılgı ve itaat ödevi bakışımsızlığının yarattığı çıkmazdan kurtulmayı sağlayan, XVIII. yüzyılda doğal hukukun atılımı olmuştur. Geleneklerin ve pozitif hukukun çekici özelliklerine her türlü referanstan kurtulmuş, soyut dili "rasyonel varlıklar" arasındaki ilişkilerin temel kurallarını belirtiyordu. Buyrukları karşılıklılık ve sözleşme kavramına-kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma altın kuralı- dayanıyordu. Devlet özel yaşama karışmıyordu artık; kişisel özgürlükleri insanların özgürlüklerine saygılı olmaktan başka sınır tanımayan yurttaşları tanıyordu sadece. Bu öğretinin vardığı nokta olan İnsan ve yurttaş hakları bildirisi (26 Ağustos 1789) Fransa'da sivil hoşgörüyü getirecektir: devlet laikliğinin olası programı, dinsel alanda pozitif olarak yasa yapmaktan vazgeçiyordu.

Çatışma daha sonra devletten yurttaşların dinsel pratiğini yönlendirmesini (hatta gerekli kılmasını) isteyen gelenekçilerle iç barışın gereklerine saygılı olan bütün kültlerin özgürce uygulanmasını garanti altına almanın sadece devletin işi olduğunu söyleyenler arasında sürüp gitti. Dehşet verici bir muhalefet saldırgan bir özgür düşüncenin-bir "laisizm"in-bayrağını uzun süre, yükselmekte olan sekülerleşme alanını elinden almak için çekiştiği bir "klerikalizm"e karşı taşımıştır. Çatışmanın öğretisel temelini yitirmesi için 1965 yılını ve Vatikan II'yi beklemek gerekmiştir (her iki tarafta da bu kon-

silin dinsel özgürlükle ilgili bildirisinin içeriğini reddeden insanlar vardır, kimileri reddederler, kimileri habersizdirler ondan, kimileri ise Katolikleri gerçekten ya da kalıcı biçimde birleştirdiğinden kuşku duyarlar). E. Poulat'ya göre bu Bildiri "dönemin laikliğine tanınmış bir prim" değildir, "bir evrimin aldığı önlem"dir: Konsil, bu dokümanla "din devletinden kurtulan tanrıtanımaz devlete karşı silahlanır" (*Liberté, Laïcité. La guerre des deux Frances et le principe de la modernité*, Paris, 1987, s. 76).

Başlangıçta ve uzun bir süre, vicdan özgürlüğünden söz edildiğinde "dinsellik" hatta "Hıristiyanlık" ima edilirdi. XVII. yüzyılda Bayle, bu kavramı, tanrıtanımazlık için kullanma önerisi getirecek kadar ileri giderek, ona genel bir anlam veren tek düşünürdür. Gerçekten de Locke kendi tasarladığı hoşgörüden hem Roma Katoliklerini (yabancı bir hükümdara, papaya bağlılıkları nedeniyle) ve Tanrı'nın intikamını ifşa etmeye çağıran bir ferman çıkaramayan tanrıtanımazları dışlar (*L. T.*). Rousseau'ya gelince, o tanrıtanımazları potansiyel toplumdışılar, sürgüne gönderilmeleri gereken kimseler olarak düşünür (*T. S*, IV, VIII). Bu, vatanseverliğin - içerdiği kişisel fedakârlıklarla birlikte-nasıl, uzun bir süre, ancak az ya da çok belirginleştirilmiş bir aşkınlık referansıyla güvence altına alınmış gibi gözüktüğü anlamına gelir.

Devlet eski *jus in sacra* önceliğinden vazgeçtiğinde özelden genele gizli bir kayma gerçekleşmiştir öyle ki İnsan hakları bildirisi *fikir* özgürlüğünü ilan etmiştir (madde X). Dinsel özgürlüğün potansiyel olarak ibadet (dolayısıyla toplantı, dernek kurma, din eğitimi, mali özerklik) özgürlüğü de içermesi gibi fikir özgürlüğü de bunların ifade edilmesine (madde XI) ve dolayısıyla da basın özgürlüğüne (bu özgürlüğün tam anlamıyla sağlanması zaman almıştır) götürmüştür. Bu yenilikçi özgürlüklerin, gerçekten, somut anlamda hayata geçmesi için çok çaba harcanması gerekmiştir: bir satranç kulübü bir işçi sendikası ya da dinsel bir tarikat kadar tehlikeli değildir... Bütün bu kurumlar yasamayla biçimlenmiştir yavaş yavaş. Tarafsız devlet aşırı müdahaleleri engellemeli ve karşıtlar arasındaki uzlaştırıcı rolünü yerine getirmelidir. Fransa'da yakın zamanda, özellikle genetikteki ilerlemelerin getirdikleri türden yeni çetrefil problemlere aklı başında çözümler önermekle yükümlü bir etik komitesinin kurulması yasa koyucunun alması gereken kararların zorluğu konusunda bilgi verir. Çoğulcu bir toplumda keskin, normal eleştirilerin buluşmasından daha ötede bir şey (sözgelimi boşanma, istenmeyen gebeliğin önlenmesi); belli tipte bir uygarlığa ve geleneklerine bağlı ötekiler başka yerlerde hâlâ serbest olan şeyleri yasaklarlar (çok eşlilik, kadın sünneti). Yavaş yavaş elde edilen ifade özgürlüğü sınırsız bir "bilgi hakkı" istemeye götürebilir mi? Bu soru günümüzde yazılı basından çok sinemayla ilgili olduğundan ve sinema, dahası televizyon finansal ve parasal çıkarlarla talep gördüğünden daha çok sorulmaktadır. "Bilgilenme hakkı" onun, "bilgiyi alan için yararlı olduğu" düşüncesini ve "bu bilgilerle özdeşleşilebileceği izlenimi vermez mi? Çok zararlı bir tecessüse yol açmaz mı ya da sinsi propaganda manipülasyonlarına hizmet etmez mi? Reklam saplantısı ve sansasyon peşinde koşma sistemli eleştirel eğitim çabaları karşısında yer almaz mı? Sinemacılar ve gazeteciler karmaşık duygular içinde mesleklerinin bir deontolojisi olduğunu hissederler ama bu deontoloji sözgelimi erotizm ve pornografi arasındaki sınır gibi çok kötü tanımlanmıştır. İmaj bağlamında ifade özgürlüğünün, basın alanında görülmeyen kısıtlamalarla karşı karşıya olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla hoşgörünün kuramsallaştırılması bir ahlaksal özden ve daha sonra da ince bir kazüistikten kaçamaz. Bir ön sansürün ortadan kalkması nefret aşılamalarını ve suç övgülerini yasanın tehditleri altında bırakmıştır; tarihsel yalan bu kategori içinde mi yer alır? Öyle gözüküyor çünkü özel hukuk alanında, hakaret soruşturmayı gerektirmektedir.

Düşünce özgürlüğünün özü olan laiklik, her bireyin özgürlüğünün başkalarının özgürlüğüne bağlı olduğu inancının ve şiddetin insanları bir programa bağlamanın aldatıcı bir aracı olduğu düşüncesinin çok büyük ölçüde paylaşılmasını gerektirir. Paranın sinsi ağırlığı için de aynı şey söylenemez mi? Üretici bir tartışma (bilim adamları arasındaki tartışmalar örneğinde görüldüğü gibi) katılımcıların birlikte *araştırmalarını* gerektirir ve bu tartışmalara katılan birinin karşısındakini, yok edilmesi gereken bir düşman gibi görmemesi gerekir ve ayrıca ona olumsuz nitelikler yüklememesi, düşüncelere, aptallaştırıcı bir duygusallıkla saldırmaması gerekir.

Batı dünyasında yararlandığımız fikir özgürlüğü mültiseküler bir olgunluğun geç gelen bir meyvesidir: uzun bir tarih, sonunda ayrı halkları bir araya getirmiş ve onların karşıt özelliklerini törpülemiş, birlikte barış içinde yaşamalarını mümkün kılmıştır. Dilsel, etnik ve dinsel çatışmalardan olumsuz etkilenen ülkelerde, geçmişlerinin mitsel ve manici vizyonuyla desteklenen daha keskin hınç duyguları ve yaraların da büyük etkisiyle ifade özgürlüğü çoğu zaman eskiden Batı Avrupa'da görüldüğü gibi sert önlemlerle kısıtlanır. Bu bağlamda hiçbir biçimde bir küçümseme ve hor görme içinde değiliz onlara karşı; ama bu tür örneklerle, şu olgu git gide daha güçlü bir biçimde kanıtlanmaktadır: sivil hoşgörü sadece uygulanabilir bir kavram değildir, aynı zamanda herkes için yararlıdır ve böyle bir değere bağlılık genel bir bakışa hizmet eder ve bu barış ayrılıkçıların engelleme ve baskılarının sağlayabileceği barıştan daha az kırılgandır. Hoşgörü ve demokrasi birbirlerinden ayrılmaz.

İnsan kesinlikle "siyasal bir hayvan"dır ve kendisini kuşatan ve besleyen kolektivite ve kültürle biçimlenir; ama insan aynı zamanda da kendi kendine yeterli, kendine özgü bir kişiliktir. Direnilmez iç güç özerkliği, vicdan özgürlüğü *olgusu*, toplumsal düzlemde bir sivil hoşgörü *pratiğini* gerekli kılar ve tarih göstermiştir ki bireylerin ve grupların farklı özlemlerini ortak yaşam gereklilikleriyle uzlaştırabilen tek barışçı yoldur bu.

● AUGUSTIN (saint), *Conformité de la conduite de l'Église de France, pour ramener les Protestants: avec celle de l'Église d'Afrique, Pour ramener les donatistes à l'Église catholique*, Paris, 1685. - BASNAGE DE BEAUVAL H., *Tolérance des religions*, Rotterdam, 1684 (fotostatik yöntemiyle yeniden basım; giriş. E. Labrousse, New York, 1970). - BAYLE P., *Ce qu'est la France toute catholique sous le règne de Louis Le Grand*, Saint-Omer, Jean-Pierre l'Ami (gerçekte, Amsterdam, Wolfgang), 1686, *Œuvres diverses* içinde, II (yeni baskı. Paris, 1973, giriş ve notlarla); *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: "contrains-les d'entrer"; où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et l'on réfute tous les sophismes des Convertisseurs à contrainte, et l'apologie que saint Augustin a faite des persécutions...*, 4 c., 1686-1688, *Œuvres diverses* içinde, II. - LOCKE J., *Epistola de tolerantia*, Gouda, 1689 (Fr. çev., R. Polin'in giriş yazısı, *Lettre sur la tolérance*, eleştirel basım R. Klibansky, Montréal, 1964; İng. çev. J. W. Gough, *Epistola de tolerantia. A Letter on Toleration*, ed. R. Klibansky Oxford, 1968). - MILTON J., *Aeropagitica. Pour la liberté d'imprimer sans autorisation ni censure*, Londra, 1644 (iki dilli basım, çev. ve önsöz. O. Lutaud, Paris, 1956). - MILLY J.-E., "Tolérance", *Encyclopédie*. - ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Amsterdam, 1762 (yeni baskı. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard "Pléiade", c. III, 1964). - VOLTAIRE, *Traité de la tolérance, à l'occasion de la mort de Jean Calas*, Cenevre, 1763 (*Mélanges* içinde, Paris, Gallimard "Pléiade", 1961).

► BAUBÉROT J., *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, 1990. - JORDAN W. K., *The Development of Religious Toleration in England*, 4 c., Cambridge (Mass.), 1932-1940 (yeni baskı Gloucester [Mass.], 1965). - LABROUSSE É., *Pierre Bayle. Du pays de Foix à la cité d'Erasme*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963; *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme* (1964), Paris, Albin Michel, 1996. - LECLER J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 c., Paris, 1955. - POULAT É., *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, 1987. - RICŒUR P., "Tolérance, intolérance, intolérable", *Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français*, c. CXXXIV, nisan-haziran 1988, s. 435-450.

Élisabeth LABROUSSE
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aydınlanma; Liberalizm; Locke; Protestan Reformu; Siyaset Felsefesi; Spinoza.*

HUKUK
Doğal hukuk ve pozitif hukuk

Bir tarihe, dilin tarihine ve sürekli gelişen örgüsünü oluşturan kavramlara bağlı olan "doğal hukuk" ve "doğal yasa" deyimleri kullanılır çoğu zaman. Bu nedenle de kesin anlamlar olarak kabul edilmelidir bunlar. Felsefeyi tamamen hukuka bağlı ya da hukukun üst bölümü olan basit bir *teori*'nin onto-aksiyolojisi olarak belirleme olanağı verirler. Ve bunlar aslında felsefi ve hukuksal, iki düzenin buluşma noktasında yer alırlar ve bir felsefe teorisinden (*düşünce kavramı*) hukuk teorisine (*kavramın kavramı*-her teori kavrama dayanıyorsa ve hukuk bir tür kav-

ramsal parçaysa) geçişi sağlarlar. İspanyol kökenli üniversite eğitimi geleneklerinde geçerli olan bu ilkedir; bu eğitim anlayışında bir yandan hukuk felsefesi yerleşmiştir ve öte yandan da metafizik düzlemdeki yönlendirici ilkelerden çok çözümler kaygısıyla dogmatik yaklaşımı ve yöntemleriyle pozitif hukuk eğilimi içinde yer alan bir "doğal hukuk" vardır (sorunun verileri bağlamında en güncel açıklamalar için bkz. J. Hervada). Dolayısıyla bu disiplinin hukuk, özellikle de Roma hukuku tarihi uzmanlarını (Ors, Cesarini Sforza, Villey) nasıl her yana çekebildiği anlaşılır. Sonuçta bu tür ifadeler *dikeloji* adını verdiğimiz şeyle bağlantılıdır: anında uygulanabilir hukuksal bir biçimin bakışı açısından yararlı sonuçları geliştiren bir doğruluk bilimi. Ama bunların çoğu zaman geçersiz olduğunu ve de dar ve kısıtlayıcı yananlamlar yüklendiğini reddetmek de mümkün değildir. Onları, felsefi terminolojinin kendisinin gelişmeleri karşısında kısa süreli olarak mahkûm etmenin gerekçesi de bu olabilir ancak. Öte yandan, tamamen felsefi özden (yoksun kaldıkları takdirde evrenselci içeriklerini ve gerçekliklerini yitirirler) asla ayrılmayacaklarını doğrulayacak olan da budur. Bu konuda yüzyıllar boyunca sayısız örnek veren yazar vardır ve bunlar Yeni Tommasocu bir eğilim içinde gösterilmişlerdir çoğu zaman (Rommen, Messner, Verdross, Tejada, Ambrosetti...).

Akıp gitmiş olan ve geride kalan tarihe bir göz atalım. Bu ifadeler özgün anlamlarının yoğunluğu içinde, *metafizik bir temel* ve öğretisel gelişmesi arasında hiçbir bölünme getirmezler ve ikisi arasındaki bu doğal düşünce birliği çok çabuk aşılan formüller aracılığıyla yeniden canlanmaya yöneliktir. Bunlara kesin bir anlam vermek amacıyla oldukça yakın bir dönemdeki bir okul geleneğine ait olan tarihsel kullanımlarını aşmak ve doğdukları ve tarihin acımasız koşullarının uyandırabileceği felsefi sezgiye kadar gitmek uygun olur (bkz. Brunner, Simon). Sözcükler de ifade ettikleri teorik kavramlar gibi yaşlanırlar. Başlangıçta içerdikleri metafizik düşüncenin bulunması gerekir ve bu düşünce başka bir dille yeniden ortaya çıkabilir.

"Doğa" sözcüğü *düşünce* içeriğini rasyonalleştiren *kavram*'ı amaçlar: bu kavram değişmezliği, varoluş biçimleri zihin tarafından evrensel biçimde algılanan bazı unsurların mekânsal-zamansal özdeşliğini belirler. *Evrensel olan*'ı *tür*'ün içine sokar ve böylelikle bir iktidara ve gerektiğinde de bir hukuk iktidarına hizmet etmeye elverişli duruma gelir. Dolayısıyla doğaldan, ona kesin temelini sağlayan ve aynı zamanda pratik sonuçlar veren pozitife geçiş. *Doğa*'da böylelikle bir tözün tüm özellikleri yeniden keşfedilir. Ama bu Helenik özden çıkmış *kişi* anlamının daha derin biçimde göstereceği radikal bir töz, *temel* değildir: *kavramsal bir ifadeden, bir eylemin gerekliliklerine boyun eğen rasyonel dışlamadan başka bir şey değildir.*

Bu arada, kavranan doğa, *insanda* ve *insanın dışında* yer alma durumuna göre bölünür ve kesin biçimde "insanın doğası" ya da "nesnelerin doğası" denebilir ona, öte yandan da Bergson'un belirttiği gibi ilk referansın düşünce tarihine geç bir dönemde girdiği düşünülür: nesnelerin doğasının yetersizliğini göstererek bir gelişme kaydetmiştir.

İki doğa arasındaki ayrım budur. O kadar mükemmel olmamakla birlikte Grek felsefesinde ve özellikle Aristoteles'te (çünkü insanda, tözde, ayrımsız biçimde doğayı *oluşturan* şey düşüncesi Platon'a aittir) biçimlenmeye başlamıştır. Bu ayrım iki tür adalet ayrımını kesinlikle gerekli kılar. Adalet olması gereken varlığı, bir amacı, bir değeri gösterir. Oysa doğanın tanımları *varlığın ve aynı zamanda da taşıyıcısı olması gereken varlığın kavramsallaştırmalarıdır.*

Dolayısıyla bir yandan *eşyanın tabiatı* ile ilişkili olarak bir hukuk olmaya, bir hukuk içinde "pozitifleşmeye" ya da "objektifleşmeye aday bir doğal adalet söz konusu olacaktır. Ve bu hukukun adı pozitif hukuk olacak, benimsenen objektivist ya da sübjektivist yoruma göre "haklar"ın ve eşitlik kurallarına göre haklar ya da tanınan yetenekler (sübjektif haklar) olabilecek hakların kaynağı olabilecektir.

Öte yandan, bir de *insan doğası* ile ilintili olarak zaman içinde hukuksal kabul edilecek bir meşruiyet ortaya çıkacaktır. Ama bu meşruiyet önce tamamen etik ve hukuksal sonuçları öncelemeyen kalıcı bir doğal meşruiyet gibi görülecektir. Bu sonuçlar modernite içinde, daha önceki adalete uygun düşen sürece göre belirlenmiş "insan hakları"na indirgenecektir. Ve bunlar da eşyaların doğası içinde kök salmış pozitif hukuktan doğmuş haklar gibi, bir eşitlik şemasına göre objektivist ya da sübjektivist bir versi-

yona sahip olabileceklerdir. Ama bu koşullarda eşitlik ahlaksallık ve hukuksallık arasında bir karışma sorunu çıkaracaktır çünkü sadece terimler arasındaki ilişkiyi hedefler ve her birine sadece gerekliliklerinin bütünlüğü içinde gelişme olanağı sağlar: gücüne her zaman mutlak biçimde saygı duyulmasına izin vermez. Bu son bakış açısından eşitlikçi değerlendirmeyi doğuran *doğa* ve varlığı bu doğa altında gösteren ve devredilmez bir saygınlık taşıyan *kişi* arasında bir sapma yaratabilir. Bununla birlikte *ilişki* kavramı iki derecelidir: *kişinin kendisinde var olan ilişkiyi* ve *doğaya bağlı ilişkiyi* kapsar ve bu özellikleriyle sorunu uyumlu biçimde çözebilmenin bir yolunu göstermiştir.

Eşyanın tabiatı ve *insan doğası* kavramlarına bağlı farklı yorumları, doğal hukukun ve doğal yasanın bu iki kavramı çevresinde bulunma durumlarına göre tarihsel-karşılaştırmacı bir biçimde gösterebilmenin en iyi yolu büyük olasılıkla biri *gerçekçi* öteki *idealist* iki tip felsefi girişim-birincisi doğru varlığı ve olması gereken varlığı onları düşünen zihinin dışsallığıyla ifade eder ve ikincisi de onu süjenin bir iç verisi durumuna getirir ve bireysel ya da toplumsal (siyasal) bir hukukun ve etiğin ortak temeline sahip insan doğasını ön plana çıkarır - arasındaki temel ayrımdan hareket etmektir.

Bu ikili yaklaşım sırasıyla ilgili olduğu şu üç noktanın işlenmesiyle doğrulanabilir: *1)* öncelikli olarak *eşyanın tabiatının gerçekçiliği* yani kendini empoze eden klasik doğal hukuk; *2)* ama bu gerçekçilik *insan doğası*'na yayılmıştır ve çok kısa sürede bu doğayı istila eden *idealizm*'le yani modern saf doğalcılıkla uzlaşmak zorunda kalmıştır; *3)* ve nihayet doğal yasa içindeki gerçek personalizm olan *insan doğasının gerçekçiliği* tekrar ortaya çıkabilmiştir; ve insan doğası ya da doğal yasa gündeme geldiğinde, belirtmek gerekir ki her zaman ikili bir görünüm (hukuksal ve siyasal) altındadır.

Eşyanın Tabiatının gerçekçiliği

Yunanistan'da felsefenin doğuşuna, hukuk içinde karakteristik bir ifadeye uygun düşen bir adaletin doğuşu tekabül eder; ve bu adalet önce, olguların altında, varlığın kendisiyle karışmış gözükür öyle ki varlık üstüne söylem kısa sürede adil olan üstüne bir söylem durumuna gelir. Doğa, bir düzen ve eşitlik ilkesi ya da bir ölçü olarak bir yasa, bir *nomos* aracılığıyla dile getirilen böyle bir adaletin *logos*'u içindeki kavramsal formülasyondan başka bir şey değildir. Evrende onun karşılığı olan mekanizmaları inceleyen (Anaksimandros) ilk ontolog fizikçilerin *dike*'sidir bu; bu, aynı zamanda, Hippokrates kitaplarının söylediği gibi, bedeninki de dahil olmak üzere bütün dengeleri yöneten bir değerdir; adalet ve hastalığı gösteren sözcük aynıdır (*elkos*). Dolayısıyla adaletin kaynağı olarak eşyanın tabiatının Vico, Montesquieu, Romagnosi çizgisindeki modern hukukçu sosyologları birleştiren şeyle hiçbir ilgisi yoktur; burada kesinlikle bir ilkedir: koşulsuz ve mutlak, iç dünyasına dalmış (*theoria*) ve dolaysız metafizik düşünce; kesinlikle *doğrulayıcı*'dır ve *açıklayıcı* değildir ve buna karşılık, bu özelliği de bir *ilişkiler*, etkenler ve sosyolojik şartlanmalar sistemine indirgenmiş (ama aynı zamanda da incelenen şeyin *öz*'ü bağlamında kesinlikle ve asla önyargılı olmayan) bir doğa olacaktır.

Bir doğruluk fikri gerekliliğinin, bizim, zihin alıştırmasıyla, doğaya uygun söylem olarak hukuksal ya da siyasal doğru söylemi esinleyebilecek gerçeği (*aletheia*) sadece onun aracılığıyla yakalayabildiğimiz *nous*'umuzla radikal deneyimini gerçekleştirdiğimiz (*Sofist*'te *pontelos on* argümanı) varlık gerekliliğiyle bağlantılı olduğunu göstermek Presokratikler'e, daha sonra da özellikle Platon'a düşer. Sokratik yöntem bu adalet araştırmasının gerektirdiği dönüşlü bir bilginin koşullarını son derece açık seçik biçimde, düşünce hegemonyalarına hoş görünmeden ama içinde yer alan özel bilginin bir tercih, bir "eleştiri" (*krisis*/eleğe gönderme yapar) yaptığı somutluktan da vazgeçmeden göstermiştir. Trajediler de varlığın derinliklerine kadar giden ve algılanması hatta kader duygusu kahramanların tanıklığını doğuran bu adalet gerekliliğinin evrenselliğinin estetik bir sezgisine sahiptir. Ama hukuksal ve doğadan çıkmış siyasal adalet arasındaki fark etkin değildir henüz. Her halükârda siyasi de olsa, insanı bir grubun üyesi gibi gören ve toplumsal etik olabilecek tek etikle örtüşür. Siyasal amaç (topluluğun bir araya geldiği ve etkinlikte bulunduğu yere denk düşen bir değer olarak *polis*) ve *hukuksal* amaç yavaş yavaş ayrılabilirler birbirlerinden. Ve, öz ve biçim, içerik (hukuk) ve içeren (siyaset) birlikteliğine bağlı gibi gözüken ayrım çabasına rağmen uzun

süre, Platon diyaloglarının takıntıları olan *ubris* ya da *pleonexia* düzensizliklerini saf dışı edebilmenin ortak ölçütü ölçü ya da eşitlik araştırmasından ibaret kalmıştır.

Aristoteles'in, özellikle *Éthique à Nicomaque*'taki (Fr. çev., Kitap V) önemi özellikle *bu kavram* fikrinden vazgeçmek ve böylelikle siyaset ve hukukun alanlarının farklı olduğunu gösteren deneyimin zenginliğini daha güçlü biçimde kavrayan ayrımlar geliştirebilmek olmuştur. Dolayısıyla doğa hep aynı doğa değildir çünkü onun özünü ve yönünü açıklayan şey aynı alan içinde yer almaz.

Siyasal amacı bir bölünme ya da bir *parça*'dan (*kata meros*) başka bir şey olmayan Bir *bütün*'ü amaçlayan etik ya da siyasal amaç söz konusu olduğunda, temel referans olarak başvurulan doğa *logos*'un karakterize ettiği insanın siyasal yanı *ilişki içinde olan* bir insan gibi "insan doğası"na katılacaktır (bkz. J. Maritain, H. Arendt). Tersine her zaman iki hak arasındaki bir ilişki olan *hukuksal* amaç söz konusu olduğunda "eşyanın tabiatı" deyimi bu haklar arasındaki iç eşitlik (*ison*) gerekliliğini ortaya çıkarabilmek için yeterli olmalıdır. Saygı duyulması hukuk düzenlemelerinin ve hukuksal tavırların adaletini belirleyen *eşyanın tabiatı* düzen ilkesi, haklara bağlı olarak oluşturulmuş ilkeleri belirgin biçimde yönlendiren *ölçü* çözümlemesine dayanır. Bu hakların her zaman paylaşılması gerekir ama bazen doğrudan doğruya *dağıtılır* (emeğin toplumsal değeriyle orantılı olarak eşit ücret) bazen *dengelenir*: ve Latinlerin değişimsel dedikleri ve gönüllü (anlaşmalar; *mutuum*) ya da gönüllü olmayan (sorumluluk), malvarlığı ilişkileri şeklindeki alış verişte (sunallagmata) adaletin amacı da budur. Bu bağlamda en anlamlı özellik uygun "doğru ücret"tir. Ücret, isteklerin meyvesi gibi algılanan, karşılıklı anlaşmaya dayalı bir özel madde içinde, modern idealist gerekliliklere göre belirlenmeyecektir kesinlikle, birlikte hareket eden tarafların anlaşmalarından doğan amaçlara uygun olmayacak ve daha çok karşılık olarak sunulan ve açık seçik biçimde ve özgürce yararlanılabildiği biçimde nesnenin değerine uygun bir yansıma olacaktır. Dolayısıyla, sürekli bir anlaşmada yükümlülükler dengesizliğine yol açan her türlü dış olayın huzurunda açık düzeltme, gözden geçirme olasılıkları vardır. Tabii, bu arada, bir basiretsizliğin "sübjektivist" gerekçesinden söz etmeye de gerek yoktur. Adalet değiş-tokuş ağına giren nesnelerin içinde kendiliğinden etkin olur; ve iş sözleşmesi konusunda daha da güçlü bir biçimde aynı şey söz konusudur.

Aquinolu Tommaso'nun dediği gibi (*S.theol.*, II a II ae, q. 57 ve devamı) amaç içinde yer alan doğru, sürekli "belli bir eşitlik"tir. Ve bu eşitlik doğru düşüncesinin bir doğa içindeki sezgisiyle yönlendirilen aklın olgular üstündeki deneyiminin verilerini genelleyen mantıksal bir sonuç aracılığıyla yansıtılmıştır. Doğadaki adaletin acilen çözülmesi konusundaki bu etkinlik *aynı zamanda amacı olan denge noktasını gösterdiğinden* kendisi de genel olan bir durumu soyut biçimde doğru kılan *eşitlik*'i gerçekten incelemeye zorlar. Öyle ki her türlü karşılıklı anlaşma önerilen ve karşılığında sunulmuş bir hak eşitliğine götürür. Bu açıdan bakıldığında doğadan alınan hak (*kata phusin*) adil paylaşım kuralları gereği verilmiş doğru bir pay olur. Artık "sübjektif haklar" değildir, sadece paylar biçimi altında yararlar ya da sınırlı yararlardır; ve hukukçunun tek işi doğal eşitliğe uygun olduğundan adil bir pay üstünde bir hak, bir sahiplik iddia eden yargıyı açıklamaktır. Hukukçu bu arada hiçbir sübjektivist öncelik tanımaz ve bir değerin ona denk düşen nesnel hakka uygunluğunu sağlamakla sınırlar kendini. İşi, bundan böyle *ius suum cuique tribuere*'dir ve getirmek istediği "adalet" kesinlikle Aquinolu Tommaso'nun sözünü ettiği *id quod justum est*'tir, Jhering'in de belirttiği gibi bir *hak*'tır ve bir güç ya da herhangi bir yetenek değildir: talep edilen bir hakta somutlaşan, kesinlikle bir "hak" olan, bir "özellik" olan, aidiyetini ve bizim sadece *inançlar*'la ayırt edebildiğimiz ve *gerçek* diye nitelediğimiz alanını doğrulayan bir değer söz konusudur. Maddi bir şeyin soyut ve ahlaksal niteliği olarak ve "madde dışı bir şey" olarak hukuk bir *ius in re* olur: üretiminin nedeni olmadıkça kendisine dayanan amaçta bir adalet-karşılığına bağlı borç durumu. Dolayısıyla idealizme mal edilebilen ve etimolojisine göre hukuku, eğretilemeli bir ifadeyle, ağırbaşlı bir modelle uyumlu talimat veren bir yasa ve "hukuk olgusu", insanın eylemi ve bu eylemi gerçekleştirme gücü ("sübjektif hukuk") yapan modern vizyondan uzaklaşılır. Sonuçta eski Grek *dike*'sinin vardığı noktanın zıddı bir yere varılmıştır. Göstermek anlamına

gelen *deiknumi* fiilinden oluşturulmuş ve saptanabilen ve yorumcu bir görevli gibi açıklama yapabileceği kabul edilen düzen ilkesi kavramıyla uyuşan *dike* (*iu-dex*: sembolik zenginlik çünkü bileşik sözcüğün iki öğesi aynı Grekçe sözcükten alınmıştır). Buna karşılık *themis* geleneği siyaset ve toplumsal ahlak bağlamında daha karakteristiktir (*tithemi*: emir vermek, emretmek ve buradan gelen "temistler", *dhaman*'la ortak Hint-Avrupa kökenli... meşru sistemde ve *dharma* brahman ritüelinde de bulunan şeyi sorgulamak). Ama doğal yasa aynı zamanda insan doğası içinde genişlemiş bir *dike*'ye de gönderme yapar ve *themis*'le entelektüel ve hissedilmiş bir düzenin empoze edilmiş ve istenmiş bir düzenle uyuşması gibi birleşir.

Ampirik bir rasyonaliteden hareketle hukuksal çözümlerin kavramsal biçimde oluşturulması yöntemi Aristoteles felsefesi temeline dayalı Roma hukuku yöntemidir (bkz. G. Drago, A.d'Ors, M. Villey); Ortaçağ'daki Batı'nın üniversitelerinde bulduğu ve Tommasoculuğun temel aldığı yöntem. Ama aynı zamanda öteki tektanrılı dinlere bağlı olan felsefelerin izlediği yöntemle de çakışacaktır. Ve Ortaçağ'da Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman gelenekleri yanılarında hukuksal adalet temeline dayalı *eşyanın tabiatı* çözümlemesi üstüne şaşırtıcı bir yoğunlaşma gözlemlenebilir (adil ücret ve gerçek ya da mali kredi yetkin bir örnek oluşturur bu konuda). XVI. yüzyıl *İspanyol İkinci Skolastiği* yenilikleri de yabana atılmamalı. Çünkü Suárez'den Vitoria'ya ya da De Soto, Molina, Vázquez, Lugo, Perez'e kadar bu doğal hukuk uygulaması, bu okulun, mücadele ettiğini iddia ettiği Descartes sonrası idealizmin modellerine girdiğini düşündürtebilen bazı vokabüler yakınlıklarına rağmen Roma'nın aktardığı *ius in re* anlamında yakınlığını korumuştur (bkz. Sánchez de la Torre, Ju Münoz'un çalışmaları). Gerçekten de Aristoteles yorumu üstüne uzlaşmalar ve *Digeste*'ten alınmış Ulpien yorumlar Thomasius, Leibniz ya da Wolff'la birlikte yanılıyor olamazlar: terminoloji iki taraftan da "sübjektivist" olmuştur ama neoskolastiklerde amacını taşıyan *olgu*'ya ve bu biçimde kabul edilmiş yorumlar aracılığıyla doğru gerekliliğine bilinçli referans ortaya çıkarılacaktır gene de. Suaréz bir *ius praeceptivum* izleyerek *dominium proprietatis*'e baş vurur. Ama bu iki ifadede birincil hukukun üstüne kapanan ikincil bir hukukun (konuya bağlı) yansımasından başka, doğal durumuna saygısı içinde ve bu hak ve öteki miraslara mal edilebilen haklar arasındaki eşitlik ilişkisine bağlı amacın yönünden sapmış bir *ius*'tan başka ne bulur? Sübjektivizmin pek az kuşkulu ontolojik verilerine bağlılık o kadar güçlüdür ki pervasız bazı fatihlerin ince oyunlarını bozan Amerika Yerlilerinin hukuksal kişiliklerinin tanınması meselesinde Suaréz ve Vitoria'nın kölelik karşıtı düşüncesi (Las Casas'a aktarılan) insan kişiliğinin ifadesi ve *dominum sui actus*'ü içinde tanınması gereken yaşama hakkının sembolü olarak mülkiyetin iki kutubuna dayanmıştır: bir yandan sadece sübjektif olarak doğa eğilimlerini yansıtmaz ve kişisel bir eğilimi daha derin biçimde yansıtır (bkz. *İleride*), öte yandan da yönleri dikkate alındığında (bir aileden, ekilen bir tarladan oluşan bir yerleşim merkezi) hakların objektif konumundan hareketle belirler kendini (bkz. R. Rabbi-Baldi). Sübjektivist doğruluk ve iradenin pozitivist çıkarsamalarının çizgiselliği hiç rahatsız olmadan izlenmiş olsaydı Yerlilerin durumu kölelik durumu olurdu ve nedeni de çok basittir bunun: yatay bir tanım isteyen ve sübjektif biçimde oluşturulmuş hukuk diyalektiğinden kaçardı: özneden nesneye doğru ve tersi yönde değil, nesneyi *varlık*'a yani yaşam deneyimine bağlayarak.

Ve nihayet bu yaklaşım üslubuna uzun süre ilgi gösterilmemişse de, felsefi akımların kıyısında ve mahkeme deneyimiyle uyum içinde, çok yüksek kuramsal temellerden uzakta ve daha pragmatik girişimler içinde (sözgelimi XIX. yüzyıldan başlayarak Jhering'de-gerçek Roma hukuku uzmanı-Interressenjurisprudenz hareketi aracılığıyla, hatta eski Tommasocu Aristotelesçilerin pozitif hukuk ilkeleri üstüne, eklektizme kaçmadan, yeniden saptadıkları hedefler doğrultusunda Analytical School d'Austin aracılığıyla) örtük olarak yeniden oluşturulmuştur. Bununla birlikte onları idealizmle karşılaştırarak ve geniş metafizik yapılar içinde yaratıcı bir sentez geliştirerek onun yorumlarını yeniden güncelleştiren denemelerden yararlanmıştır; bu bağlamda XIX. yüzyıl başında Rosmini'nin önemli ama Fransa'da pek tanınmayan yapıtından söz edilebilir. Rosmini "özel"in nesnelci dilini yenilemiş ve bir yandan da ona aynı zamanda entegre etmeyi başardığı insanın do-

ğasının idealizmini aşan kişisel bir gerçekçilik vermiştir. Daha kısmi bir şekilde Husserl'in yeni idealizmine bağlı olmayan bir fenomenoloji girişimlerinden de söz edilebilir. Bu hukuksal fenomenoloji Roma hukuku bağlamında *Natur der Sache* anlamına yeniden kavuşmuştur; toplumsal deneyim durumlarından gelen soyut tiplere dayalı bir hukuk aramıştır; ve bu gerçekliği yakalayamayan idealizmin tekbiçimli ve boş öznesini dışlamıştır: Radbruch ya da Coing örneğidir bu.

Gerçekçilik ve idealizm arasında insan doğası

Varlık ve olması gereken varlıka bağlanan ve bir aşkınlığı tanıma girişimini dışlayan söylemi özümseyen idealizme Antigone ya da Elektra gibi doğal bir yasaya bırakıldığı için ve bu yasa *insan doğası*'na dayandığı için kayılmıyor. Idealizm Antikite sonu stoacılığının ve Ortaçağ nominalizm ve volantarizminden (d'Ockham ve Scott) gelen klasik metafizik eleştirilerinin etkisiyle çok geç ortaya çıkmıştır. Ve doğal yasa kendisini dinleyen vicdana amacını bütünüyle gerçekçi bir perspektif içinde açıklar. Kendisine esin kaynağı olan bir düşünce kavramını çok az belirttiğinden daha açık seçik olan bir gerçekçilik: insan doğasının tanıklığını dayanak olarak gösteren her şey tiyatro estetiği yolunu izleyen bir düşünce ve duygudan daha kolay ve rahat bir biçimde hareket eder; içeriğiyle değil varoluş biçimiyle tanınabilen insan varlığı evrenselliğine bağlanmak isterler anında. Bu içerik Yunan-Latin dünyasında gerçekten Yahudi-Hıristiyan tektanrıcılığının öğrettiği Birey ve Öteki aşkınlığına kesinlikle açık değildir. Ama gene de Alman idealizminin modernliği biçiminde aklın ürünü olabilecek bir *tür*'le, çok uzak Stoacı etkilere bağlanabilecek bir düşünce biçimiyle karışmadığı söylenebilir.

Doğal yasanın ilk tezahürü, genellikle siyasal olan parçalar halinde bu anlamda çözümlediğimiz Trajediden gelir (*Bir siyaset felsefesinin ilkeleri*). *Dike* sözcüğünden tamamen ayrı olmasına ve adeta iradi ve çok kararlı bir biçimde sürekli *themis*'le ilişkilendirilmesine rağmen *polis* sözcüğü varlığın evrensel aracılığını açık seçik yansıtır ve adalet taşıyıcısı olan eylemin erekbilimsel hareketini açınlar. Öte yandan bu varlık belli belirsiz biçimde insana dönüktür. *Bu düşünce kavramı* bir sosyalliği, *ilişki kurma durumu* yapıcı olan ve dinamik eğilimi dış yasanın açıklama misyonunu üstlendiği bir tür içsel meşruiyeti yansıtan insan doğasını aydınlatır. Dolayısıyla siyaset ya da toplumsal ahlak bu yasayı ele geçirir. Eşitlikte kendisine ya da kendisindeki ortak insanlığa göre bir ölçü belirler ve bu ölçünün "bireysel" durumlara göre (bireyselleşmiş her doğanın özgül güçlerine göre) özelleştirilmesi yasak değildir. Ama bu bağlamda bu özelleşme kesinlikle hiçbir bencilliğe izin vermez ve başka bir eşitliğe, herkesin birlikteliği ilişkilerinden doğan eşitliğe saygı içinde etkin olmalıdır. Doğa yasasının siyasal etik düzleminde gerçekten tamamlanması ancak *herkesin ötekilerin tümüyle eşitliği*'nin formüle edilmesiyle gerçekleşebilir. Ve böylelikle yazılmamış gibi gözüken, *kosmos*'taki siteyi harekete geçiren emirle "söylenmiş" bir yasa ortaya çıkar (bkz. G. Vlachos, S. Tzitzis). Antigone'nin Kreon'a, Eteokles'in Thebai'yi kuşatan Polynike'ye, Dara'nın Salamina'da bozguna uğratan Kserkses'e karşı çıkardığı yasadır bu; Atina'lı yasa koyucu Solon'un site anayasasına en küçük bir keyfi yumuşatma yapmadan yeniden koyduğunu iddia ettiği yasadır bu; ve nihayet Platon'un cumhuriyetini karakterize eden ve Aristoteles'in genel adaletin, *dikaiosune*'nin (ötekinin beklentisine uyarlandığından "en eksiksiz" erdemi temsil eder) kaynağı gösterdiği yasadır... Böyle bir adalet insanı da adil (*dikaios*) yapar diyeceklerdir *Ethika Nikomakheia* çünkü özel varlığının normunun gerekliliğine boyun eğer "olduğu", bu normun kendisine dikte ettiği şey olur ama burada bir dış meşruiyetin biçimlendirdiği öteki yurttaşların tavırlarının koordinasyonu devreye girer. Doğal yasa insandaki bir doğanın yasasıdır ama insanı *aşar*; çünkü doğası verilmiştir ona ve yaratılmamıştır, bir özle tamamen özdeşleştirilememesine rağmen, kolayca yeterli bir tür olabilecek *evrensel bir benzer*'e indirgenememesine rağmen öyledir: Ötekinin, imajına, her bireydeki farklılığa indirgenememesine rağmen... Yunan filozofu asla *şu ya da bu insanı* düşünmemiştir, sadece *insanlık*'ı düşünmüştür. Bu bağlamda siyasal insan olan insan, ilişkiler kuran insan, bu gerçeğe ve belirttiği amaca, bu metafiziğin örtük teolojisinin insandaki kutsal varlık gibi gördüğü amaca uyarlanmış olan bir *logos*'un insanı için geçerli olan doğal yasayı inceleyen Aristoteles örnek gösterilebilir. Son tahlilde doğal yasa "ortak çıkar" ı

gösterir ve bu ortak çıkar insanın toplumsal çıkarından oluşur: insana ontolojik ve aşkın gerekliliği içinde ideal biçimde algıladığı insanlık statüsüyle birleşen *kendisi olma* yolunu gösteren ölçüte göre bir insanlıktır bu...: işte "doğruya ve Tanrı'ya" uygun olma denen şey-ve insan doğası bu biricik Tanrı olur.

Stoacı ahlakın etkisiyle yorumun gösterişli bir biçimde yok olması. Daha önce doğal hukuk ve pozitif hukuk, nesnel hukuk ve öznel hukuk arasındaki ilişkilerin yansımalarıyla birlikte değinilen vokabüler değişiklikleri getirmiştir bu durum. Bu mekanizmaların tümü *insan yasası olarak* ve hukuksal olmakdan çok etik ve siyasal olan *doğal yasa*'nın yeni bir okumasından gelir. Eşyanın tabiatını ima eden her şey kaybolmuştur. Hukuk tedrici olarak *genel aklın bir doğrusu* gibi ifade edilen bir doğal yasa etiğinin uzantısında yer alır. Bundan böyle temel insandır, insanın özel *doğa*'sıdır; ve bu doğa artık gizli bir onto-aksiyolojik ilkenin ifadesi değildir. Dolayısıyla idealizm düşünce ve gerçeğin özdeşleşmesiyle tüketilir çünkü doğa düşüncenin ürününden başka bir şey değildir. Ama aynı zamanda kavramsal düşüncenin yerini rasyonel düşüncenin, *noesis*'in yerini de *dianoesis*'in (*genel*'in üstünde *evrensel*'e, farklılığın üstünde birliğe ulaşan ve Platoncu deyimle sadece uygun olanı değil "doğru" *logos*'u yapan) almasından da gelir.

Doğa aklın, onları olası genellemelerinin ölçütüne bağımlı kılarak belirlediği tüm unsurlardan oluşmuştur. Bu *in abstracto* yöntem kuşkuları ortadan kaldırır ve spontan biçimde genel olan, genel olanla düşünen aklın yanılamayacağını gösterir ve istenen doğruluk standardını sunar. Bununla birlikte meşrulaştıran, güvenilir kılan akıl bu unsurları kendisinde değil insan duyarlığında arayacaktır: insanın ampirik kısmını yorumlayan aşkın bir kurum gibi uygulanacaktır. Böylelikle olmak isteyen varlığı deneyen iç güdüler "ödevler"e (Cicero'nun *officia*'sı) dönüşürler ve bunlar rasyonel açıdan "yükümlülükler"le biçimselleşmişlerdir ve karmaşık yapıları "kurumlar" doğurur (beslenmek ya da nesli devam ettirmek gereksiniminden "doğal olarak" mülkiyete ya da evliliğe dönülür). Dolayısıyla doğa etiği bir yargı diyalektiği modelinden çok yasama modelini ön plana çıkarmaya götürür: *iurisdictio*'dan çok *auctoritas* ve *imperium*. Aklın hukukun gereklilikleri olarak tanıdığı gerekliliklerı değiştirmekle ilgili doğanın "pozitifleştirilmesi" etkinliğini canlandıran bilgelik idealini mükemmel biçimde açıklar. Bu gereklilikler çoğu zaman "araçlar"dır ve "sonuç" değildir ve aklın istediği *genelleştirilebilir* olanaklara göre *uygunluk* olarak, "doğruluk" olarak davranış adaletini belirlerler. Hukuk olan "olgu"dur, doğru bir yönetme gücü olan aklın yasasına (*recta ratio*) uyarlanmış doğru eylem.

Descartes ve "doğal hukuk ve devletler hukuku okulu"ndan çağdaşları, Grotius ve Pufendorf'u birbirlerine bağlayan yol bu olmuştur. Ortaçağ nominalist eleştirmenleri (Ockham'lı Wilhelm) bir özler ve somut değerler dünyası vizyonundan kurtulmaya yardımcı olarak alanı hazırlamışlardı. Bütün doğa bir genel düşünceye karşı atom yığışımı oluyordu; dolayısıyla bütün doğa, eylemi için gerekli bir düzene susamış insan tarafından oluşturulmuş "gelenek, görenek"ten başka bir şey değildi... Ve tüm kavramsal algı önceden kavramlaştırıcı ve Nietzsche, Bergson ve Dilthey'in metafizik sezgilerden yoksun zekâyla özdeşleşiyordu. İdealizm insanı ön plana çıkarmak ve aklın düşünce zincirinin güçleri terk etmesiyle sadece aklın etkin olması amacıyla bu "gerçeklikten arındırma" ya da "ontolojiklikten arındırma"dan yararlanmıştır. Yeni doğal hukuk doğal yasanın yerini almıştır ve doğal yasa da felsefi doğrulanmasını kartezyen felsefeden, *çift tözcülükten*, *corpora*'ların ve *ratio*'nun bölünmesinden alan geç dönem stoacılığının bıraktığı karakteristik modele göre oluşmuştur. Cicero'nun övdüğü antik şemada olduğu gibi doğru ölçütü aklın kendisinde bulunan ve "doğruluğu"nun (biçiminin) işareti olan *genele uygunluk* olmuştur.

Modern doğal hukuk Grotius'tan başlayarak, Descartes'çılıktan ya da daha doğrusu (çünkü Descartes'tan on yıl öncedir) Galileo ya da Descartes Avrupa'sında yaygınlaşan (bkz. Cassirer, Lenoble, Gusdorf) ortak bir felsefe yapma biçiminden dersler çıkararak bu şekilde anlaşılmıştır (bkz. F. Todescan). Grotius'ta özellikle çok anlamlı iki kopukluk görülür. Birincisi doğal yasaya, ilahi yasaya mesafeli bakma ve Augustinusçu bir yöntem olan insanın aşkın bir buyruğa içinden bağlanmasıyla kopma (dolayısıyla "üç yasa"nın, ilahi, doğal ve insani yasaların katılımsal diyalektiğinin reddi) olanağı verir. Bun-

dan böyle doğal yasa kendinde ve kendisi için değerlidir, kendi gerçekleri sadece aklın, kendisini aşacak bir insan düzeniyle karşı karşıya gelmeden genelleşmesi sürecine göre kabul edilmiştir. İkinci kopukluk ise doğa ve zorunlu gücünü doğanın gerekliliklerinden almaması amacıyla hukuk arasındadır. Bilinci, kimliği ve rasyonel zorunluluğu içinde gösteren doğa sadece "iyi" bir yasa koyucuyu olumlu biçimde etkileyebilecek olan uygar insana hitap eder. Ama düzenlenen bir hukuk hayata geçtikten sonra hemen tam bağımsızlık talep edebilir ve sadece kendisini oluşturan iradeyi ister ilke olarak. Yurttaşa yönelik bu tür bir pozitif hukuk bu durumda başka bir pozitif ve gönüllü hukuka yöneliktir ve bu hukuk, hukuk için tarihsel bir gelenekle eşdeğer olan ve aynı insana kendi açısından ama Hıristiyan olarak bakan ilahi esinlemeden gelir. Özerk bir doğal meşruiyet içinde yer alan doğal hukuk dolayısıyla, laikleştirme etkinliklerinin gerektirdiği gibi farklı değer taşıyan iki pozitif hukukun yanında yer alır. Bununla birlikte yerini doğal hukukun aldığı ama "eşyanın tabiatı"na odaklanan henüz pek tanınmayan ve Rönesansta da geçerli olmayan ve daha sonra yeniden bulunan eski doğal yasaya dokunmayan doğal yasa anlayışlarının içinde oluşan bir laikleştirmedir bu.

Ama düşüncelerin gelişmesi, akla verilen bu rolü, yavaş yavaş büyütecek ve bu rolün insanın *öteki tarafı*'nı, Grotius'un, temel eğilimlerinin, bedenine ya da haklara bağlı ve ulusların da kendi aralarında borçlu oldukları "ödevler"in dökümünü çıkararak işlediği hassas tarafını, soyluluğu içindeki insanın kendisi olmadığı bu tarafını dikkate almasını olabildiğince engelleyecektir. İnsanın yayılmış bedenlerle paylaştığı bu tarafı yavaş yavaş kopacaktır ondan.

Alman felsefesi, Kartezyen atılımın en saf kaynaklarına geri dönerek, Okuldan miras kalan *rasyonel doğal hukuka* gerçekten kesin yönünü vermiştir sonunda: iki tözün, aklın tözünün ve ampirik tözün uzlaştırılması çabalarının anlamsızlığını, yansımalı tutarsızlığını kanıtlamıştır; ve sonunda XVI. yüzyılda oluşmuş saf doğalcı geleneği yeni stoacı eğilimlerinden, psikolojik özelliklerinden arındırmış ve kendi özünden bir içerik ve bir amaç çıkarabilen ve bunları kesinlikle duyulur olanda aramayan aklın egemenliğini ortaya çıkarmıştır. Bundan böyle akıl artık sadece kendine yönelmiştir ve genelliği yeterli bir ilke gibi anlaşılır, dışındaki her şey eyleminin gerecinden başka bir şey değildir ve bu gereç ona sadece kendini ifade etme yolları verir. Böylece insanın bir ikinci sakatlanışı gerçekleşmiş olur. Descartes'çılık ve ona bağlı olarak da Reform hatta Molina'nın ya da Jansenistlerin düşünceleriyle insan doğası özerklik kazanmıştı zaten ve ontolojik ve birleştirici bir temele göre özgürlüğünü fethetmişti: gerçekleri sadece rasyonel düzenlemelere bağlıydı ve bunları aydınlatacak ve yönlendirecek bir düzenden bağımsızdı. Ve işte Kantçı düşünce de akıl ve arasındaki eyleminin basit gerekçesi gibi kabul edilen duyulur veriler arasındaki bu doğanın iç ayrımını güçlendirmiştir. Bunun sonucu insana mal edilen ve sadece kendi içinde bir mutluluğu amaçlayan temel ve doğuştan gelen bir hukuk anlayışı olmuştur. Ama aklın bu iyiliğini *genel olarak* değerli bulduğu şeyden ve alt-türler içinde hesaplamalarına empoze edilen şeylerden hiçbir şey ayıramıyordu ve bu tür alt-türlerin gelişmesinin kaçınılmazlığı önemli bildirilerle tatmiş olmuş bilinci destekleyebilmiş ama bu arada bünyesinde ortaya çıkabilecek yeni ayrımcı uygulamaları (kölelik ve yabancı düşmanlığı) kestirememiştir. Kant, katıksız doğa düzleminde aklın evrenselliği gerekliliklerine göre koşulsuz emreden kesin buyruğu ön plana çıkarmıştır. Aynı buyruk kısa süre içinde içeriği bağlamında yeniden ele alınmış ve Austin'in deyişiyle eksiklikleri durumunda "öğüt ya da ders"ten başka bir şey olamayacak birtakım zorlayıcılıklara bağımlı "hipotetik" buyruk olarak değerlendirilmiştir. Zorlayıcılık altında bir eylem buyruğu verir o ve bu eylemin kuralcı talimatlara dış uygunluğuyla yetinilebilir. Ortaya çıkan sorun aynı zamanda *Vernunft* insanını hedefleyen, türün rasyonel yeteneği, Napolyon ya da Bismarck türü bir iradeci pozitivizmin milliyetçiliklerin yükselmesiyle istismar edebileceği daha belirgin kategoriler içinde daha da daralan bir hukukla soyut bir yaratıcılık içine kapanmış bu tür bir doğal etikten zarar görmeden vazgeçilip geçilmeyeceğini bilmektir. Burada yaşamsal ve yaşanmış bireyin dili olarak gerçeğin dili içine kapanma gibi bir risk yok mudur? Schopenhauer ve Scheler Kantçı girişimi bu açıdan eleştireceklerdir. Ve bu özelliklerin babaerkil eşitsizliklere bağlı güç dengelerini

gizleyerek doğurabilecekleri baskılara işaret edenler de sadece Marksistler değildir.

Hegel iradeciliğinde Kant kökenli rasyonel doğal hukuk yapısı yönteminin *öznellikten arındırılması* her halükârda türün, soyut insanlığın ya da onu oluşturan alt-kategorilerin "gerçekleşmesi" (*Wirklichkeit*) düşüncesinin *aklı, genelin gücü biçiminde objektifleştirdiği ölçütü* topluluğun *tanınması* sorununa dayandığı görüşü aracılığıyla sonuçlanmış gibidir. Ama Hegel'e göre Kant'ın doğal hukuku bu bağlamda öznel, soyut ve gerçek insanı yabancılaştırıcı bir safhada kalmıştır. Ancak "gerçek" sözcüğü karışıklığa yol açmamalıdır çünkü gerçekliğe ancak kendini özgürleştiren ve gerçek nesnelliği elde eden zihnin ya da aklın etkinliği olarak iradi bir etkinlikle kavuşulabilir; bir söylem etkinliği, diyalektiğin ikinci döneminin, tekdüzeliğe adanmış ve onu ampirik olanla ya da henüz çok denetimsiz atılımı içindeki bireyin duygusal ve romantik belirsizliği içinde yolunu şaşırdığı bu ilk anın somutluğuyla yeniden uzlaştırmayı üstlenmiş *Abstrahtes Recht*'in boşluğunu mahkûm eden kesinlikle mantıksal bir gelişme. Doğaya zihnin özgürleştirici etkinliği sayesinde kendisini *insanlığın kendinde oluşması* biçiminde tanımlama olanağı veren bir hukuk düşüncesi kök salmıştır burada ve bu düşünce bu tür bir oluşum üstünde toplumun tüm koşullanmaları ağır bastığında tüm hafifletme özelliklerini de içerir. Ama bu düşünceyle birleşen (Lutherci çizgide) derin Hegelcilik'te Schelling, hiç kuşkusuz zihinsel özgürlüğün *Ursprung*'u ve her türlü *doğrulama*'nın, adaletin kaynağı olarak insanın radikal tekliği boyutunu korur (bkz. H. Folkers).

Toplumun devlet bağlamında hukuksal ifadesi içinde mükemmelliğini kazanabilmesi için ve yapıları içinde rasyonel doğal hukukun son noktasının saptanabilmesi için önce tarihsel içeriğini yitirmesi gerekmiştir. Ve bu açıdan bakıldığında, hiç kuşkusuz onun maddi ve olası çıkarlarla örtüşmesinden *a priori* olarak korkulamazdı. Gelişimi içinde *aklın eksiksiz formalizmi*'ni hazırlamış olan da budur. Nesnelleştirilmiş ve bir *konsensüs*'ün (Devlet) meşruiyetinden yararlanan bir biçimle özdeşleşme anlamına gelir bu. Bununla birlikte hukuk devleti kuşkulu çıkarların sapması ve alt üst olmasıyla yargılayan ve bağlı olduğu kabul edilen hukukun parçası olan ve kendinden kurtulamayan bir kurumla eşanlamlı hale gelebilmiştir-en güçlü olanın egemenliğine boyun eğmiş taraflı kurum. Referans doğasının rasyonel söylemin mantıksal biçimiyle özdeşleştiği ve aynı zamanda biçimsel de olan bir uzlaşma gerçekleşir gerçekleşmez doğrudan bir pozitiflikle desteklenen bu yeni şemanın getirdiği risk budur işte. Aynı zamanda Kelsen ve daha sonra da Schmitt'te normun pozitivizmi aracılığıyla Yeni Kantçılıkların yükselmesine mal edilebilen bir indirgemeciliğin öncelemesi budur işte. Sadece tercihen bir anlamın ya da bir içeriğin "adalet"inin dış geçerliliği dikkate alınır burada; ve o da doğanın yerini alacaktır: tözleştirilecektir neredeyse. Kuralların pozitif biçimini *yeniden özümsemek* amacıyla doğayı saf dışı eden, onu bu ölmüş doğanın ontolojik özelliklerle donatan ve tözsel sonsuzluğun niteliği "egemenlik" içinde çok anlamlı bir biçimde yansıtma noktasına getiren bu kurallaştırıcı kuram, bundan böyle *bir fikir kavramı* değil, "saf" hukuktur. Bir içeriğin, bir doğru anlamın çelişkisinin diyalektiğini üstlenecek olan felsefi düşünceye karşı oldukça radikal bir düşmanlık içinde *bir kavramın kavramı*'nın geliştirilmesi biçiminde anlaşılır-özellikle *fikir*'in yapabileceği şey. Ve insan bir işlevleştirme, doğasının yabancılaşması tehditi altındaysa eğer bütün insansızlaştırma tehlikeleri düşüncesi bu açı altında ortaya çıkar. Doğası bir "işlev" içinde özümsenir *ve bu doğa* insanın amacı sözleri altında, soyut ve tamamen *nesneleştirici* bir statüyü yansıtan bir amaçla, *kendisi dışındaki bir amaçla belirlenmiştir.* Dolayısıyla doğa burada önceleri "maske", rol gibi ve varlığını ve olması gereken varlığını toplumsal gerçekçilik içinde yer alan ve mevcut uygulamaların tümünün doğurduğu ilkeler biçiminde algılanan "insan"ın içeriğine sahiptir. Bu yapay-sahte ve bugün medyatik aldatmacalara hassas, kolektif ama insan ilişkilerinin somut ve daha bir "gerçek" somut zenginliğini pek yok etmeyen "ilişkiler"le örülmüş gerçeklikten hem *herkes* hem *hiç kimse* olan bir insan profili doğar. Tümevarımcı bir genellemeyle etkin olan sosyolojik bir profil değildir bu. Tarihle örtüşen bir aklın ya da bu aklın tarihi *kendi* tarihi olmasını isteyerek işlediği biçim aracılığıyla empoze ettiği bir profildir.

Bu çözüm görünüşte çoğu zaman çatışan sayısız akımın yöneşen gelişmesini gerekli kılar.

Sadece Hegel modeli içinde son bulan idealizmin gelişmesiyle örtüşmez. Reddetmiş olsa da (hâlâ ihtiyaç ampirizmi içinde yüzen Locke'un rasyonalizmi ve öznel kategorilere bağlı Kant rasyonalizmi) kısmen kendisini önceleyen daha ılımlı rasyonalizmlere hatta kendi kaynaklarını unutan ve "Aydınlanma"yla birleşen (özellikle Leibnizçi görüşlerle birleşen Avrupalı yeni Tommaso'cular; bkz. P. Raynaud) gerçekçi doğal haklara katılımları gerektirir. Gerçekten de ortak nokta insan doğasının *kendi içinde yatan bir ilkenin işlevi* olabilmesi düşüncesinin, *hişi* adı altında olgusal görünümünün dışında bir varlık ilkesi ve kavranabilen bir değer olarak kabulünün reddidir.

İnsan doğasının personalist açıdan aşılması

Doğası altındaki kişiye ulaşmak ve onu miras dışı ve de miras hukukunun da katılabileceği hukuka dönük bir adaletin merkezi yapabilmek için Platoncu kökenlerinden başlayarak ontolojik düşünceyi yeniden ele almak gerekir. İnsan, gerçekliği içinde, kendisini kavranılabilir kılan ve kendisine, içeriği içinde anlaşılmaz *evrensel* biri gibi ve hatta nedenler düzeninden yaratılış düzenine geçildiğinde Kutsal Kitap'ın bir başka düzlemde sözünü ettiği "öteki" gibi dış nitelikleri kavrama olanağı veren *tür* altında "üçüncü evre" gibi keşfeder kendini. İlk Yunan düşünürlerinden gelen metafizik gelenek gerçekten de adaleti insanın bildirisiyle özdeşleştiren adalet üstüne eğitim içerir ve Heidegger terminolojisinde görünmek ortaya çıkan varlık anlamına gelse de, bu insanı kesinlikle, görünüşlere indirgenemeyen bir *derinlik* haline getirir. Dolayısıyla insandaki "doğa"sından daha derin, "benzerlik"le çalışan düşüncemizin onun kapabileceklerinden daha gerçek ve hakiki bir varlığı ortaya çıkarabilmek amacıyla insanla ilgili bu söylemi aktarmak yeterliydi: yaşamsal olgu içine gömülmüş ve onu "bilimsel" denen bilginin basamaklarına oturtabilmek amacıyla bağlamının her zaman mümkün olduğu kategorilerin dışında, oradaki varlığının farkını ya da özgünlüğünü yanıltan radikal bir unsur. Ama bu girişim ancak monoteist teolojilerle ve içkin kutsal teolojilerle değil aşkın kutsal teolojilerle, temeli bir Açınlama olan ve dünyanın yaradılışıyla ve özellikle de insanın yaradılışıyla ilgili olan teolojilerle ilgilenmenin etkisiyle ortaya çıkabilmiştir.

Bu arada mitler ve efsaneler de sorgulanması gereken bir toplumun gelenek göreneklerine damgasını vurmuştur (bkz. Persona). Ve önce "kişi" sözcüğünü kullanan vokabüler bile hukukçuların, dinbilimcilerin ve filozofların mirası olan kavramın asla vazgeçemeyeceği bir anlam belirsizliğini gösterir açık seçik biçimde. Sözcüğün kendisinde rol düşüncesi vardır. Kişi müdahalede bulunandır ve dolayısıyla dışarıdan algılanan bir eyleme, bir varlığa ve olması gereken varlığa bağlı olarak "etkilenen"dir. Ama insan sadece bu "kişilik"e, bu maskeye indirgenince adaletsizlik gözetlemeye başlar onu: görünüş ve varlık arasındaki bir kopma anlamına gelir, çıkarların kaprislerine teslim edilmiş görünme oyunları komedisi, maskenin, herkesin bireyselliğinin grubun ve alt-grupların müdahalelerinin kölesi durumuna düştüğü işlevselleşme olur. Bu nedenle böyle bir yazgı yüklendiğinde "aktör" kavramı trajik bir anlam kazanır. Ama gene bu nedenle, "aktör"ün arkasında kendi etkinliklerine sahip bir "yaratıcı"nın bulunduğunu göstermek söz konusu olduğunda yararlı bir aşma amacıyla kullanılır; söz konusu yaratıcı aziz Tommaso'ya göre *dominium sui actus* bağlamında tektir, eyleminin özellikle sahibidir ve bunu önceleme bağlamında başka bir arkaik terminoloji kullanılır (Sokratik *daimon*'dan, *numen*'e, *imago*'ya, cenaze ayinlerinin *genius*'una) ve bu terminoloji sonuç olarak insanın *bilgilendirici bir ilkesi*'nin (Aristotelesçi bir anlayış doğrultusunda) gerçekliği üstünde durur ama bu ilke yaşam etkinliği içinde tam anlamıyla bir iletişimsizlik ilkesidir, herkesin başka birisiyle karşılaştırılabilecek "biri" değil "herhangi biri" olmasını doğrular, kendisini manevi ya da maddi (bilinç ve iradeden eylem olgunluğuna) bir "doğa" verisi içinde özelleştiren bazı özellikleriyle evrensel olan biricikliğini ifşa eden bir ilkedir bu (bkz. J. Maritain, Vallet de Goytisolo, Hervada...). Dolayısıyla "yaratıcı" kesinlikle başka bir doğa altında varoluş anlamında biricik töz olacaktır. Düşünülemeyen ya da indirgenemeyen içeriği içinde, bizim ona yüklediğimiz *türler* ve aynı zamanda üstlenebileceği roller altında var olan insanın evrenselliği. Teslisçi gizemin temelini bu ikilem oluşturur. Bu özelliğiyle de, sonunda insanı çekim merkezi kabul eden bir etik spekülasyon gibi kabul edilir. Ve bundan böyle kendi doğası içinde görülen insana

referans özgün bir içeriğe sahip olacaktır. *Çünkü bir adalet insan doğasına dayandığı takdirde, kalıcı olamaz.*

Doğa sadece *evrensel* değil *genelleştirilebilir* veriler sunabilir. Birtakım kaçınılmaz durumlarla ilintilidir (beslenme gereksinimi ya da korunma içgüdüsü, sahip olma özürlüğüne duyulan özlem vb.) ama amaçlar içerdeki kişiye indirgenmiştir. Dolayısıyla adaletsizlik kişiselliğin metafizik boyutunu görmezlikten gelen ve adaletin sadece doğa üstüne inşa edilebileceğine inanan sahte bir doğal hukukla ifşa edilebilir. Bu ilk eğilim parçayı ve bütünü, aracı ve amacı karıştıran bir ilk ayrımın adaletsizliği içine düşer: doğayı kişiye göre yorumlama, pozitivizmin "pozitif" irade sonucunu, tanınan hakkı kendisini esinleyen doğaya göre yorumlaması gibi. Ama aslında bu gerçek *saf doğalcı naturalizm* (bkz. J.-M. Trigeaud, E. Opocher, A. Ollero) basit pozitivizmden önce gelir. Adaletin kalkış noktasının insan öznelliğine bağlı olduğunu söyleyen ve kendisini aşan varlık içinde bulunmayı reddeden bu yöntemi başlatmıştır. Dolayısıyla mutlaklaştırılmış bu doğal hukukun XIX. yüzyılın tarihselci ve sosyolojik tartışmalarının konusu olması şaşırtıcı değildir. Çünkü bir ilişkinin doğada yer aldığının kanıtlanması yeterli değildi. Aynı zamanda, doğa içinde tepki gösteren bir çekirdeğin bulunduğu gösterilmediği takdirde doğa kısa sürede bir etkenler bütünlüğüne ayrışırdı ve durum ve koşullara bağlı olarak ve de rastlantılara bağlı olarak kaybolur giderdi. Leo Strauss kendi çelişkilerini Kant sonrası olguculuğa ve Comte'un teorilerine ve de değişim felsefelerine bağlı bu doğalcılık karşıtı eleştiriye karşı çıkarmayı başarmıştır. Bununla birlikte doğa, sadece kişi sözcüğünün verebileceği bir boyut eklenmediği takdirde bunların tamamen yok edilmelerine izin vermez. Ne var ki söz konusu eleştiriler birtakım uzak yansımalar doğuracaktır ve bunlar kişi sözcüğünün yeniden sahiplenilmesine kadar gidecek, bir hümanist tasarıyla birlikte bu sözcüğün yeniden düzenlenebileceği sanılacaktır. Sartre'ın varoluşçuluğu ya da Mounier'nin Esprit hareketi bu sözcüğe farklı anlamlar yükleyeceklerdir ama bu bağlamda, tam bir koşullanma ilişkisi olmasa da ve hatta özgürlük burada kartezyen biçime egemen görünse de saf ilişkiselliğe teslim edilmiş bir doğa anlayışının yeniden ortaya çıktığı görülür; oysa bu doğa tüm değişmezliğini yitirmiştir ve oldukça paradoksal bir biçimde her türlü özü dışlar (bkz. Maihofer'in, sadece Heidegger esinli değil uzaktan uzağa Brunner'in elindeki hem ünlü hem trajik bir "*Nein*" la nazi döneminde cüretli bir biçimde eleştirdiği Barth nihilizmini de çağrıştıran hukuksal varoluşçuluğu). Otantik bir personalizmi reddederek sonuçta, çifte bir dogmatizme varılır: kimi zaman taklit etmekten hoşlandığı hukuksal pozitivizmin en kötü ilkeleriyle kolayca uyuşan tekbiçimli ve donmuş bir özü ya da doğası olan bir dogmatizm, kimi zaman da sadece ilişkisel düzlemde gelişen dolayısıyla, toplumun düşüncelerine egemen olan bir gücün hırslarıyla alt üst olmuş olsa bile, *içeriği ne olursa olsun* bu düzenle entegre olmuş ve ona boyun eğmiş hukuksal bir adalet tasarlayamayan, ontolojik eğilimi olmayan bir özgürlüğün dogmatizmi-Gurvitch'in hukuksal sosyolojisinin yaklaşımları Amerikan okulunun tekrar ele aldığı ve günümüzde de fazlaca işlenen (J. Raz, A. Passerin d'Entrèves, A. Sánchez de la Torre...) bir tema olan bireyselliğin kolektivite tarafından yok edilmesi olayına dikkat çekmiştir.

Tersine, tanrısal-ontolojik bir geleneğin (içinden geldiği) gerekliliklerini üstlenecek olan personalizm düşüncesi insan varlığının önce, onun *evrensel ve yok edilmez biçimde özel* kişiliğine verilmiş olduğu düşüncesine uygun düşer ve bu durum düşünceye de iradeye de farklılıkların, başkalığın tek temeli olduğunu kabul etmek amacıyla ona boyun eğilmesini empoze eder (bkz. J.-M. Trigeaud). Bu durumda düşünce *kişisel bir farklılığı* bir *doğa farklılığıyla* asimile etmeme noktasına götürülür: bir bireysellikle ya da göreceli bir türe bağlı olan bir özgüllükle birlikte tam bir sıradışılık. Tekrar bu tür bir personalizmin içine gömülen bu doğal hukuk adaleti, adaletsizlikle lekelenmemiş hiçbir hukukun dokunamayacağı üst farklılığın *ikincil* bir olgudan, genel düşüncelerle (ırk ya da ulus) doğanın değişkenlikleri açısından bakılan olgudan çok sadece yaşamsal olgu açısından herhangi biri ve ben arasındaki bir farklılık olduğunun tanınmasını ister.

Ortaçağ'dan (Sciacca ya da Ottonello'dan Levinas'a, daha yakın dönem düşünürlerinden bağımsız olarak) bu yana doğanın kişileştirici eğitiminin saptanmasına olanak veren tarihsel işa-

retler temel olarak ama bazı ayırtılarla Aquinolu Tommaso ve Rosmini'ya bağlanır. Kişinin doğa ve Rosmini'nin dediği gibi doğayla özdeşleştirilebilen insan karşısındaki rolü bu iki düşünüre göre de aynıdır. Ama özellikle birincisini etkileyen Aristoteles düşüncesi kişi kavramının doğruluğunu ya da en azından saydamlığını bozabilmiştir. Bilgi ilkesi ya da var olma etkinliği gibi yorumlandığında bir Yahudi-Hıristiyan eğilimine göre her türlü hukuksal ve siyasal adaletin temeli olan bu ilkeyi tamamen evrensel yani özdeş ya da ortak bir veri haline getirmek gerçekten kabul edilebilir değildir; çünkü sıradışılık doğaya indirgenemez ve onu bir alt-genellikten başka bir şey olmayan özgüllükla karıştırmamak gerekir. Kişi kesinlikle yok edilemez bir özellik gibi kabul edilmelidir. Adaletin var olanın gerçekliği olarak saygı duymaya davet ettiği tek evrensellik budur. Bu nokta Rosmini'de Aristoteles'çi genelciliğin ve Aristoteles'çi ontolojizmin belirsizliklerinin kurbanı Aquinolu Tommaso'ya göre daha açık seçiktir. Bununla birlikte Tommaso bireyin önceliğini kesinlikle teslim eden hukuksal doğruyla uyumlu genel ve siyasal adaletin amacı olan "ortak çıkar"ın bir tanımını verir: çünkü bu çıkar sadece toplumun her üyesini (*doğa* olarak insan), sonuç olarak ortak çıkarı *her insan kişiliğinin oluşturduğu yok edilmez ve düşünülmez bu bütünün amacına* katkıda bulunan insan doğasından alınmış olanakların toplamı gibi görerek, bütün ve parça, amaç ve araç ilişkisinin mantığını alt üst eden derin kimliği (*kişi* olarak insan) içinde gelişme olanağı veren bir optimal koşullar bütünlüğünden oluşmuştur. Daha ileri gidilebilir ve Rosmini felsefesini karakterize eden yenilik ve sistemleştirmenin, hukukun, mülkiyet kavramı yardımıyla kişi ve doğa ayrımı yapılarak tamamen açık seçik hale getirilmiş bir vizyonunu vermekle ilintili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla her hukuk temel bir özellik olur. Ama iki tür özellik vardır. Önce *kendisine ait olan kişinin* özelliği: o hukuktur, doğrudur ve bu nedenle de hukuk sistemine ancak kendisini rölativize edebilecek dolaylı yoldan girebilir çünkü sadece onu korumak için de olsa genel modeller çizgisinde yer almalıdır. Daha sonra doğanın özellikleri (teknik anlamda çıkarların gerçek hukuku olan özellik çevresinde düzenlenen)gelir: bu özellikler kişinin belirgin ve insan doğasının emrindeki kaynaklarından yararlanan etkinliğinin amaçları biçiminde anlaşılırlar. Bir amaç bir özellik olacak ve böylelikle kişinin esinlediği doğal etkinlik alanına girdiği ölçüde meşru olacak, kaynağını oluşturan etkinlik doğa karşısındaki kişiden etkilenmez olunca statüsünü yitirecek ve bireyci, kolektivist, ampirist ya da rasyonalist amaçlar edinen doğanın bu *özerkleşme*'sine göre statüsünü yitirecektir.

Dolayısıyla bu tür sonuçlar *hukuksal kişi*'ye, tercihen *gerçek kişi*'ye bağlı olan ve onu yasa koyucunun görmek istediği şeye ya da derin ama iletişimin maddi güçlerine göre dalgalanan bir düşüncenin en iyi profili olarak belirlediği şeye indirgeme eğiliminde olan bir pozitivizm tezlerinin karşıtında yer alır. Bu pozitivizm gerçek bir kişiyi, *gerçekliğini, pozitifliğiyle* değişmesini sağlayan *doğallığının* öncülü gibi tanımlayarak harekete geçirir. Ama gene bu sonuçlar dolayısıyla insan doğasının gerçekçiliklerinin ya da idealizmlerinin yani onlara yönelen *saf doğalcılıkların* ve onlarla gönüllü olarak birleşen "adelet teorileri"nin (Rawls, Dworkin, Ricoeur, Habermas) yeni bir çözümlemesi de itici gelir. İnsanın değerini dış bir ölçüte, aklın genel olarak anlayabileceği ama kavramsal olarak gerekli kılmadığı şeye gönderme yapan rasyonel bir hesaba bağımlı kılan bu teoriler, insandan yararlanmaya ve onu siyasallaştırmaya yönelik bu teoriler günümüzde, *Naturalistic Fallacy* (bkz. bu hareketlilik içinde artık bulunması mümkün olmayan *personal identy* hakkında Rorty, Perry..., şiddet olgularıyla sarsılan biyolojinin ve siyasetin gelişmeleriyle ilgilenen hukuk düzeni içinde acilen getirilmesi gereken çözümlerin bağlı olduğu "kişisel özdeşlik"-Ricoeur'ün çok haklı biçimde eleştirdiği "postanalitik" akımlar; bkz. G. Carcaterra, V. Black) her türlü "doğa" referansına baş vurmuş olan analitik ampirizmin aşırılıklarının düzeltilmesi amacıyla yaygınlaşmaktadır; ve bunların tartışılmaz değerleri ve üstünlükleri insanın, hiçbir amaç karışıklığı göstermeyen ilgisiz ve daha derin ve de uyumlu tamamlayıcılık işlevi olan doğrulamaların yolunu tıkamama koşuluyla topluma ve toplum içindeki etkinliklere katılması için gerekli olanı kurtarmalarında yatar. Çünkü burada söz konusu olan insanın, metafizik düşünce zincirinin rasyonel ve yargılamaya dayalı düşünce deneyimi üstüne açıkladığı biçimde ilk deneyiminin de-

gerini saptamaktır. *Kişisel kimlik*'i, biz eğer *onu genel olarak kavradığımız anlamda* (bkz. J.-M. Trigeaud) insanın bu ortaya çıkışı konusunda yanılmak ve yorum yapmak zorundaysak etik, hukuk ve siyasete göre "değerli olan" insani kişiliğin "başlangıcı"nı (ve hatta dolayısıyla da sonunu) didiklemeye çalışmanın boş olduğunu hatırlatmak söz konusudur: kişinin bu özdeşliği çok derinlerde yatar, dile getirilemeyen özdür, kilise babaları geleneği sürekliliğiyle, Aquinolu Tommaso ya da Rosmini'yle ilişkilidir ve dünyanın birçok modern hukuk felsefesi okulu doğrudan ya da dolaylı olarak bu kaynaktan yararlanmıştır (bkz. Sözgelimi Bagolini, Battaglia, Brunner, Cotta, Ghirardi, Finnis, Piovani, Reale, Sánchez...).

Ve işte sonuç olarak bu formüllerde sadece çözüm oluşturma iddiasında olmayan (ama öte yandan da bunlar esinlenmek, taklit etmek en azından ters düşmemek zorundadırlar) yönlendirici öneriler görme eğilimi. Eğer bireysel kişilik biricik evrensel gerçeklik olarak "olmaya bırakmak" gerekliliği mutlak gibi gözüküyorsa, bu kez *onu* rölativize eden ve doğal ve pozitif hukukların incelemesiyle elde edilen başka rölatif gereklilikler aracılığıyla mümkün olabilecek olanın kesin ölçüsü içinde ortaya çıkmak zorundadır bu ancak. Gerçekten de bu hukuklar insanı toplumsal grubun, daha sonra da altgrupların gerekliliklerine göre düzenlerler ve bu gereklilikler toplumsal ve ilişkiler kuran insanın doğasında ve onun yansıması olan pozitif hukukta yer alırlar (ve böylece kolektif insandan, toplum içinde yaşayan insandan-*doğallık*-siyasal toplum insanına-*pozitiflik*-, insanlıktan bir yurttaşlığın koşullarına, belirgin rollere bağlı bir statüye geçilir).

Burada, son tahlilde derinleştirilmesi gereken kavram "ilişki" kavramıdır. Kişiyi yadsıyan saf doğalcılar olayı istismar ederek bu kişiyi doğayla karıştırdılar ve sonuç olarak da yaşamı öze indirgediler. Ve bu tavırlarıyla, idealizmi ve XVIII. yüzyıl modasına uygun maceracılıklarını reddederek gerçekçi bir yol tuttuklarında "ilişki" sözcüğünü kullanmayı tercih ettiler. Dolayısıyla şöyle bir yaygın anlayış ortaya çıkmıştır: kişi Yahudi-Hıristiyan dünyasında dinsel ve felsefi gelenekler vokabülerine göre gerçekten bir "ilişki" ise bu ilişki toplumsal bir ilişkiye, karşılık beklеyişine dayalı bir bağımlılık ilişkisine denk düşer: kısacası hukukçuların karşılıklı ilişkilerini güçlendiren bir ilişki. Oysa bu anlayış *insan doğası*'nın ve onu izleyen hukukun bağlı oldukları ilişkiye tamamen uygundur ama *derin kişi* açısından çok açık bir yanlış anlamayı da beraberinde getirir. Çünkü eğer bu kişi, bireysel ve genel ve özel olmayan, *aktör* değil *yaratıcı* olan bir ilişki ise, bu tür bir ilişki değiş-tokuşa değil yeteneğe yöneliktir. Dolayısıyla varlık ve olması gereken varlık arasındaki hiyerarşi daha iyi anlaşılır.

Bergson'a borçlu olduğunu da kabul eden Sergio Cotta bu anlamda evrenselci metafizik temele dayanan bir hukuku, daha çok genele dayanan ve muhataplarını seçme eğiliminde olan "siyasal" (olumsuz anlamda) hukuktan ayıran önemli farkı göstermiştir: istisna. Cotta'ya göre hukukun özüne saygılı olmak için, sadece evrenselci adalet gerekliliğininin aktardığı açık hukuk ilişkisi içinde "herhangi biri"nin katılma olasılığını kesinlikle kabul etmek gerekir. Buna karşılık sadece birilerini önemsemek ve ötekileri önemsememek, "dostları" önemsemek, "düşmanları" önemsememek büyük olasılıkla hukuka değer vermeyen ve hukuku, potansiyel kolektivitelerin bütününe egemen ölçü birimi olabilecek bir adalete rağmen, bir toplumun tanınması veya keşfedilmesinden geçen bir özdeşlik ilişkisine indirgeyen bir şemadan kaynaklanır. Bu anlam değişikliği en soylu sözcükleri bozar çünkü eğer siyasetin rolü buysa, Nietsche'nin *polis*'i, savaşa (*polemos*; Herakleitos'dan alıntı yaparak; dolayısıyla türlerin kendi aralarındaki rekabet) bağlamayı öneren okumalarının verdiği cesaretle genelci eleştirilerle anında gözden düşer. Yunanlılara kadar giden bir klasik düşünce içinde, eğer *polis* türün temeliyse, tür ancak gene tür olan ve farklı ya da karşıt bir tür içinde ortak olan ("duvar"-*polis*-böylelikle "kapı"yla -*pule*- [dış ve iç arasında geçiş] yakınlaşır) tek mutlak doğru olan evrensele dayanarak koruma talebinde bulunur: hukukun herkeste, her türün, herhangi bir siteye her türlü aidiyetin dışında olduğunu söyleyen evrensel budur... Bu çözümlemenin uzantısında, yaşam eylemini değerlendiren, *verebilme* yeteneği olan kişi *değiş-tokuş* yeteneği olan, doğal hukuk ya da pozitif hukuk düzeni içinde "kendi payı"nı alan kişiden *önce gelir* çünkü biri ötekini doğrular. Yönlendiren ilke,

oluşturan ilkeden *önce gelir* çünkü oluşturma ancak kaçınılmaz sınırlara bağlı olarak sonuna kadar izlenmeyecek olsa da öncecil olarak verilmiş bir yön anlamında mümkündür. Pozitif olan doğanın gerçeklerini bütünüyle saptayamayacağı gibi doğal olan da olacağı olan kişinin özlemlerini saptayamaz. Eğer "insanın olduğu şey olması" mutlak bir adalet projesini belirtiyorsa bu olmanın ters anlamda (ama ötekini Hegelci anlamda devirmeden) başka biri olmaya uyarlanması gerekir: doğanın ve hukukun bağlı oldukları ve ilgili bir ilişki şemasına boyun eğdikleri çeşitli dayanışmaları dikkate almak gerekir. *Kişi*'nin, *doğa*'nın ve *hukuk*'un eklemlemeleri bunlardır işte. Bu üç tamamlayıcı terimin uyumunu gerektirirler ama birincisinin öteki ikisi aracılığıyla ifade edildiğini de dikkate almak durumundadırlar... bütünün parçalar aracılığıyla açıklanması gibi... ve dolayısıyla bu kişi ne kadar eksikli olursa olsun bunların herbirinde bütünüyle yansır.

► AMBROSETTI G., *Diritto naturale cristiano*, Rome, Studium, 1970. - BAGOLINI L., *Giustizia e società*, Rome, Dino Ed., 1983. - BRUNNER E., *Gerechtigkeit*, Zurich, Zwingli, 1943. - COTTA S., *Il Diritto nell'esistenza*, 2. baskı Milano, Giuffrè, 1991. - FINNIS J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford/New York, Oxford Univ. Press, 1980. - HERVADA J., *Introduction critique au droit naturel*, Fr. çev., Bordeaux, Bière, 1990. - LEGAZY LACAMBRA L., *Filosofía del derecho*, 5. baskı, Barcelone, Bosch, 1979. - MARITAIN J., *La Loi naturelle ou loi non écrite*, Fribourg, Éd, Univ., 1986. - MESSNER J., *Das Naturrecht*, 3. baskı, Rome, Città Nuova, 1985. - REALE M., *Filosofia do direito*, 13. baskı, São Paulo, Saraiva, 1990. - SIMON Y.-R., *The Tradition of Natural Law*, New York, Fordham Univ. Press, 1992. - STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, Fr. çev., Paris, Plon, 1954. - TRIGEAUD J.-M., *Persona ou La justice au double visage*, Gênes, Bibl. "Filos. Oggi", 1990 (300 s.). - VILLEY M., *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1984.

Jean-Marc TRIGEAUD
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Adalet; Anayasa ve Anayasacılık; Aristoteles; Direnme Hakkı; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Grotius; Hegel; Kant; Platon; Yargıç; Yasa.*

HUKUK VE SİYASET

Hukuk ve siyasette imajlar ve temel kavramlar

Hukuk ve siyaset kavramını canlandıran düşünceler iki düzlemde düşünülmelidir: bir yandan mitsel özellikli ya da tamamen temsilidir, öte yandan da bilimsel özelliklidirler ve toplumsal bütünlüğü genel bir tanımın belirgin ve elverişli kavramları açısından görmeye olanak verirler. Birincilerin saf dışı edilmesi ve sadece ikincilerin göz önünde bulundurulması mümkün olmaz. Ancak şu söylenebilir: birinciler bir yapı-alana ya da yapı-çerçeveye aittirler, ikinciler ise Cassirer'e göre bir işlev-alan'a ya da bir işlev-çerçeveye aittirler.

1) Adalet mitsel anlamda, sürekli kendini iki biçimde göstermekten hoşlanmıştır: ya organik bir temsile göre ya da mekanik bir anlayışa göre. Devletin organik temsilini canlandıran sayısız metin vardır. Bu bağlamda Agrippa d'Aubigné, Hobbes ve Kant'tan söz edilebilir. Agrippa d'Aubigné'nin tanımı *Méditations sur les Psaumes*'la anlaşılır; belirginlik açısından en eskisidir-o ünlü bölümü aktarıyoruz: "Papalığın krallık tipinde olmasını öneriyoruz&gözleri&burnu; yüzün geri kalan bölümünü, sakalı ona bırakalım&boyun kiliseyi temsil eder bizim için; kollar& kılıcın asılacağı bel Soyluluğundur; kollar& bedenin tüm öteki bölümlerini taşıyan bacaklar halkı gösterir bize: her partinin bu lezzetli içkiden (Agrippa d'Aubigné kan demek istemiştir) pay alması için dua bekler ve bedenin her parçasının halkın mutluluğuna katkıda bulunması için dua eder ("Méditations sur le psaume 133"). Devletin en eksiksiz antropomorfik temsillerden-böyle diyebiliriz çünkü bunun basit bir eğretilemeden daha ileri gittiği hissedilmektedir- biridir bu. Onu yorumlamadan önce Hobbes'un *Leviathan*'ın girişindeki aynı tanımlamayı aktarmak istiyoruz: "çünkü *Cumhuriyet* ya da devlet (Latincede *Civitas*) denen bu büyük Leviathan'ı yaratan sanattır ve o, savunacağı ve koruyacağı düşünülen doğal insana göre daha büyük ve daha güçlü gözükmesine rağmen yapay bir insandan başka bir şey değildir; onda *Egemenlik* yapay bir *ruh*'tur çünkü bedenin bütününe yaşam ve hareket verir; hukuk ve yürütme amaçlarını yerine getireceği varsayılan devlet görevlileri yapay *eklemlemeler*'dir; egemenlik

tahtına bağlı olan ve amacın gerçekleşmesi için her eklemi ve her üyeyi harekete geçiren *ödül ve ceza* sinirlerdir çünkü bunlar doğal bedende aynı rolü oynarlar; bütün bireylerin *refah*'ı ve *zenginlik*'i güçtür; *halkın kurtuluşu* (*salus populi*) *uğraşı*'dır, bilmesi gereken her şeyi dikkatine sunan *danışmanlar belleği*'dir; *adalet* ve yasalar onun için yapay bir *neden* ve amaçtır; *anlaşma sağlığı*'dır, *iç karışıklıklar hastalığı* ve iç savaş da *ölümü*'dür. Nihayet siyasal topluluğun parçalarını üreten, bir araya getiren ve birleştiren *anlaşmalar* ve *uzlaşmalar* Tanrı'nın, yaratması sırasında telaffuz ettiği *Olsun* ya da *İnsanı yapalım* ifadelerine benzer" (1971, giriş).

Agrippa d'Aubigné'nin önerdiği eğretileme (ama gene söyleyelim ki eğretilemeden fazla bir şeydir bu) iki nedenden Hobbes'un eğretilemesinden daha açıktır:1) Hobbes'un bedeni bir *makine*'ye benzettiğini biliriz; dolayısıyla örgenci anlayış *mekanist* bir arka planla karışmıştır; buna karşılık d'Aubigné kesin bir örgenci anlayış önerir ve bu metinde açıkça ortaya çıkmayan *kan* düşüncesi yurttaşları birleştiren dolaşımla (kan dolaşımı düşüncesi Agrippa d'Aubigné'de doğal olarak çok karmaşık ve tohum halindedir) eşdeğerli olan devletin birliğinin organik bir ilkesidir. 2) Hobbes'un önerdiği imajda Agrippa d'Aubigné'nin çok açık seçik biçimde tanımladığı halkın yeri belirgin biçimde görülmez. Bu iki kavramın ortak noktası öncelikli olarak *totaliter* devlet anlayışıdır: her iki metinde de bir insan gibi tasarlanan birlik fikri temeldir. Denebilir ki Aubigné totaliterin de ötesinde yani Kant'ın deyimiyle temsil unsurları arasında kurduğu hiyerarşiye göre despotik bir anlayış önerir: bir halk (bacaklar ve ayaklar), bir devlet (soyluluk ve kilise iktidarı), bir rehber (papa ve bakış), genel kural olarak şunu önerebiliriz ki insan imajına dayanan her örgenci tanım diktatörlük özellikleri taşır. Doğal olarak bir yığın başka metinden de söz edebiliriz; ama modern çağın şafağında Agrippa d'Aubigné ve Hobbes bu anlayışa doğru büyük bir eğilim göstermişlerdir. Dolayısıyla insan kendisine başka imajlar yakıştırarak cumhuriyetçi bir sitede yaşayan biri olabilecektir. Ne olursa olsun, diktatörlüğe özgü bu eğretilemeyi aynen kabul ederek III. Reich dönemi metinlerini aktarmak zor değildir. Tabii ki bu eğretilemenin kökeni üstüne de araştırma yapmak gerekir; böylece Dante'nin *Monarşi*'sine kadar gidilir (I, IX), hatta belki daha da öteye (Platon'a kadar, *Yasalar*); ama Agrippa d'Aubigné'nin (Hobbes'u etkilemiş olabilir ama kesin bir bilgi yoktur elimizde bu konuda) imajının kesinliği son derece ilginçtir. Her şeye rağmen kesin bir ayrım yapılabilir: Agrippa d'Aubigné ve Hobbes'a göre mutlak iktidar düşüncesi doğal bir kesinliktir ve bütün *karışıklıklar*, ilaç yani *ameliyat* gerektiren hastalıklardan başka bir şey değildir: ölüm cezası, Agrippa d'Aubigné'nin mantığında *Tragiques*'e rağmen vardır ve Hobbes için de aynı şey söz konusudur. İnsan bedeninin *tıp*'a denk düşmesi gibi ve insan, oluşturduğu tıp imajına göre adalet imajı da oluşturur ve andığımız her iki düşünüre göre bu adalet totaliter ve diktatoryal eğilimler taşır. Ama devletin önerdiği düşünceye *karşıt bir düşünce* oluşturma olgusu bir karışıklıktır. Dolayısıyla sadece ceza gerektiren bir karışıklık yoktur, aynı zamanda siyasal bir karışıklık da vardır, bir başka deyişle karışıklıklar ve *siyasal suçlar* vardır. *Fikir suçu* bu anlayış gerekliliğiyle ilgilidir. Bu demektir ki bu sistemde bireyin özgürlüğünün nerede olduğu belli değildir; Hobbes'ta halkın kendisinin bulunmaması sitenin sadece zorlayıcı bir kabuk gibi tasarlandığını ve başka bir şey olmadığını (bu eğilim, her şeye rağmen *Leviathan*'ın XXI. Bölümünde [bireyin hakkı kavramını belirten *Bireylerin özgürlüğü üstüne*] çok yumuşatılmıştır) açık seçik gösterir. Halk itilmiştir ve d'Aubigné'nin kendisine yüklediği işleve bile sahip değildir. Bu doğal anlayış hatta mümkün olan en doğal anlayış-siyasetin işlev-alanına değil yapı-alanına bağlıdır, sözcüğün gerçek anlamında insanlığın dolaysız yansıması beden içinde yansıyan düşünce olan mitle ilgilidir -uzun süre aşılamayacaktır, totaliter ve diktatoryal düşünce uzun süre kalıcı olacaktır ve insan kendini aşmak için başka bir imaja göre düşünmek zorunda kalacaktır. Ayrıca şunu da ekleyelim ki örgenci anlayışa can veren ilke *zevk ilkesi*'dir. Devletin çıkarı denen şey Hobbes tarafından *sağlık* olarak tanımlanmıştır. Bu demektir ki önerilen teoriyi sadece zevk ilkesi oluşturabilir. Ama zevk hangi ölçüde kurucu ilke olabilir? Kant'ın bu konudaki itirazları bilinir (*Doctrine du droit*, Philonenko, 1979, giriş). Bunların, temelde, şu düşünceyi özetledikleri söylenebilir: tamamen *a posteriori* bir ilke olan zevk çokbiçimli bir ilkedir ve son derece tartış-

malı karşılaştırmalara yol açabilir ve dolayısıyla kendisi de her türle tartışmaya konu olabilir.

2) Toplumsal bütünü bir *makine* ile özdeşleştiren çok sayıda anlayış vardır. Bununla birlikte biz bunları dikkate almayacağız (Plehanov, *Oeuvres philosophiques*, Fr. çev. c. I ve II). Gerçekten de makinede temel ideolojik gereç işlevi gören şey d'Aubigné'nin metninin içeriğinden hiç farklı değildir: bu, devletin *mutlak birliği* düşüncesidir ve bu birlik adına toplum neredeyse tamamen köleliğe düşürülür. Tamamen mekanist anlayışlarda kesinlikle görülmesi gereken şudur: bir yandan her dönemin kendi gerekli işlevini teslim ederken-ve değerlilikleri de buradadır-bütünün birliğinin her parçasını belli bir esneklik içinde tutarlar. Ve hiç kuşkusuz yapı-alandan işlev-alana geçerek mitik anlayışa göre etkin olurlar bunlar. Bir başka deyişle dönemler artık safça, dolaysız bir yapının birliği içine bırakılmamıştır: beden sadece ruhun değil, siyasal yaşamın da aynası gibidir ve gerçeğin düzenlerinin ilk gerçek düzleminde işleyen bir makinenin birliğine entegre olmuştur (Philonenko, 1982, s. 1982, s. 97-117).

Bu makine düşüncesinden hiç kuşkusuz, adalet düşüncesinin işlemesini sağlayan *insan emeği*'nden gerçek bir doyum sağlama olasılığını açıklayan Fourier yararlanmıştır. Ünlü kelebek teorisidir bu. İnsan emeğinin parçalandığını düşünen Fourier'ye göre işin bir bölümünü yapmak amacıyla çalışan işçi bu amacını *neredeyse tamamen* gerçekleştirebilir ve bu kelebek teorisidir, düşsel bir biçimde eser ve şaheser kavramlarının belirlenmesi ilkesini oluşturur. İlginç olan şudur ki Fourier teorisinde insan, kendisini makinede görmek yerine çevresinde döner makinenin. Ve burada, buraya kadar irdelediğimiz kavramların genel eğilimini buluruz gene: hazcı bir temadır bu ve mekanist düşünceyi tamamen destekler. Bununla birlikte mitsel modelleri içinde irdelenmiş olan örgenci anlayışta birlik dengesini gerçekleştiren işlev zevktir, aynı şekilde Fourier'nin anlayışında da temel düşünceyi kavranır kılan mutluluktur. Mekanist anlayışların ve örgenci anlayışları ilkesi hazcılıktır ve bu bağlamda ayrımlar ancak birliği (bir birliğin olması gerekliliği tartışma bile götürmez) söz kavrama biçiminde söz konusu olabilir. Çok büyük bir ihtiyat kaydıyla belki örgenci anlayışların iktidara yakın düşünürler tarafından geliştirildikleri, buna karşılık mekanist anlayışların da *işçi çevrelerinde* daha kolay filizlendikleri söylenebilir. Ne olursa olsun *hukuk* hazcı (zevk ya da mutluluk) ilke aracılığıyla tasarlanmıştır ve ciddi bir engeldir bu çünkü *a priori* olarak birliğe uygun olan ve olmayan şeyin ne olduğunu kimse söyleyemez çünkü mutluluk basit, ampirik bir ilkedir ve yorumlanması çok farklı değerlendirmelerden geçer. Yukarıda gördüğümüz gibi mekanist anlayışta fikir suçu vardır. Ama nedir bu fikir suçu? Gücünün uyumlu gelişmesinin tatminini mekanizmadan eksilten eylem. Peki bu uyum ilkesi nasıl tanımlanacaktır? Burada tamamen fenomenolojik olarak düşünüyoruz ve böyle bir mekanist anlayışın gerçekten olup olmadığını bilmek ilgilendirmiyor bizi. Ama bizim yürüttüğümüz mantık şunu gösteriyor ki mekanist anlayışı içeriden besleyen ilkeler örgenci anlayışı besleyen ilkelerin aynısıdır.

3) Bununla birlikte bizim adalet (ve dolayısıyla da siyaset) tanımlarımız vardır ve bu tanımlarla insanın sahip olduğu araçlar aracılığıyla onu anlayabiliriz. Burada madalyonların üstünde ya ta tablolarda görülen sayısız adalet imajını ima ediyoruz. Okuyucunun bu tanımlardan birine dikkatle bakmasını isterdik ve bu amaçla sözgelimi 1928'de Paris kentinin örgütlediği medeni hukuk yarışması madalyonunu seçiyoruz. Bu madalyon A. Borrel'in girişimiyle yapılmıştır. IUSTITIA yazısının görüldüğü yüzünde geniş plili, tek parça giysili bir kadın vardır; tahtta oturan bu kadının ayaklarından biri, oturduğun yerin çok sağlam olduğunun belirtilmesi amacıyla biraz daha ileridedir. Başı bir kumaş parçasının üstündeki defne dallarıyla süslüdür. Bu imaj kesinlikle adaletin tanrısal karakterini belirtir ve bu kadın Roma Panteonunun tanrıçalarından biridir hiç kuşkusuz. Yukarıda belirtilen anlayışların tam anlamıyla entegre etmediği bir şey vardır: adaletin düşünce olarak tanrısal değeri. Figürün sağ elinde bir adalet eli vardır ve bu elin başparmağı, işaret ve büyük parmağı ileri doğru uzanmıştır. Gücün aracı ve simgesidir bu; adaletin kendisine itaati sağlamak amacıyla bir kola ihtiyacı vardır ve bu kol, bu biçimde uzatılmış elle otoriteyi belirtir; ama bu otorite yukarıda gördüğümüz gibi dolaysız değildir: figürün sol eliyle tuttuğu ve I, II, III, IV rakamlarının görüldüğü on emir aracılığıyla bil-

dirilmiştir dolayısıyla insanın çeşitli yasalara baş vurabileceğini düşünebiliriz ve bu Kantçı anlayışa göre bu yasaların *saflığı* yasaların yazılı olduğu tabletlerle belli olur. Dolayısıyla bir yanda otorite olan adalet eli, öte yanda ise birinin ötekileri, ötekilerin de birini belirttiği yasalar çünkü yasalar olmasa otorite hiçbir işe yaramaz ve otorite olmasa da yasaların hiçbir anlamı yoktur. On emiri tutan sol ele, yaygınlaştırılmış bir adalet işlevini temsil eden bir terazinin sapı tutturulmuştur adeta. Bu madalyonda, hiç değilse görünüşte iki ağzı keskin kılıç noksandır çünkü yasaya göre adalet, otoriteyle birlikte tartmak ve kesmek olan misyonunu ve yazgısını yerine getirmek zorunda olduğundan bu kılıcın bulunması gerekirdi. Heykellerle süslenmiş tahtın çevresindeki çiçeklerin işlevi bize adaletin görkemini ve kararları için gerekli ritüeli hatırlatmaktır.

Bu tür eşyaların sayısı oldukça fazladır. İki bakımdan ilginçtir bunlar. Bir açıdan bakıldığında, önemli olan insan bedeninden çok bu bedeni kuşatan ve içinde bulunan nesnelerdir. Adalet çıplak gelmez, bireyselliği dışlayan ve görkemliliği belirten bir kıyafetle gelir; aynı şekilde otorite basit bir güç değildir, yasaları sorgulayan düşünceyle aydınlatılmış güçtür; karar herhangi bir ilkeye göre değil, yasaları varoluşları içinde taşıyan bir koda göre verilir. Ama öte yandan bu adalet özellikleri (çünkü terazi sadece eğretilemeli bir işaret değil, bir özelliktir) sıradan şeyler değildir, sayısız da değildir. Gerçekten gerekli olanlar adaletin eli ve yasalardır. Dolayısıyla adaletin, dolayısıyla da siyasetin teknolojik tanımı söz konusudur çünkü adalet ancak siyasal devlet içinde anlamlıdır (ve karşılıklı olarak). Ve bu teknolojik tanım *a priori*'dir. Burada anlaşılması gereken onun gerekli ve evrensel olduğudur: adaleti düşünürüz ancak otoritenin ve yasanın çok yakın ilişkisi olarak düşünebiliriz sadece ve incelediğimiz madalyonda var olan da bu sentetik öneridir. *A priori* deneyden önce gelmez, deneyden çıkar ve deneyin anlam ve gerçekliğini açıklayan saf özdür (Philonenko, 1969, I, s. 130).

Adaleti temsil eden kişinin bir tanrıça gibi gösterilmesi sadece düşüncenin aşkınlığını göstermez, yasaların özgül niteliğini de gösterir: yasalar vardır; onları tutan el sonsuzluktan geldiğinden özgül bir zamandışılıkla kuşatır onları, dolayısıyla hukuk herkes için, her yerde ve her zaman aynıdır. Öte yandan hukuk öznel biçimde düşünülemez; son derece nesneldir ve madalyonun düşündürdüğü ve düşündürmek istediği şeyler de bunlardır. Denebilir ki Roma hukukunu temsil etmeyen bir madalyon söz konusu olduğunda durum farklıdır (çünkü IUSTITIA bağlamında söz konusu olan budur); ama şüpheli görülebilir bu. Her şeyden önce son derece ampirik bir nedenden dolayı: anlatılan madalyon bir Roma hukuku değil, medeni hukuk yarışması nesnesidir; dolayısıyla gravürcü A. Borrel sadece Roma hukuku tanımının medeni hukuk esprisine uygun olduğu görüşünü ileri sürmüştür; daha sonra, daha derinlerde yatan neden tabii ki Roma hukukunun bu uyum gücüdür. Bu Roma hukukunun da bir insan gibi gelişmeyeceği anlamına gelmez (her şey bir yana, bir tanrıça da olsa çizilmiş olan bir insan figürüdür); ama kültür içinde gerçekleşmiş nesnellik olan özüne göre gelişecektir. Dolayısıyla bizim özellikle adalet imajlarına dikkat etmemiz gerekir: madalyonlar, gravürler vb... aynı zamanda hakkın teslim edildiği ve adaletin gerçekleştiği düzenlemelere... Burada genellikle Roma hukukundan esinlenmiş eksiksiz bir teori söz konusudur ve bu teori son derece belirgindir, temsil ettiği nesnelerle bir dünya görüşü ve *a priori* toplumsal yaşam görüşü oluşturur. İçimizin derinliklerinde yer alan bu gerçekler örgencilik ve mekanizm arasındaki alternatifin ötesinde yer alırlar. Onların içine girerler ve daha ince, daha saf hale getirirler onları.

4) Bununla birlikte bu son anlayışın öncekilerden daha az totaliter olmadığı görülür: bu anlayış hukukun sınırlarından ve devletin birliğinden söz etmez ve daha önceki tanımlara bakarsak devletin etkinliğinin nereye kadar nüfuz edebileceğini göstermezler. Bir iç sınırlamanın yokluğunda da devletin birliği bireyi sanki baştan başa kat eder ve ona kesinlikle kişisel bir alan bırakmaz. Devletin etkinliğinin bu sınırlarını ilk kez gündeme getiren W. von Humboldt olmuştur (1903, I). Humboldt araştırmalarında Mirabeau'yu açıklamıştır: "Zor olan sadece gerekli yasaları çıkarmak, toplumu gerçek anlamda oluşturan bu ilkeye sadık kalmak, modern devletlerin en zararlı hastalığı olan yasa çıkarma azgınlığına karşı korunmaktır" (*Sur l'éducation publique*, s. 69). Devrimci Fransa'da-11 Eylül

1792'den 26 Ekim 1795'e kadar üç yılı aşkın bir süre içinde 11 210 kararname ve yasa çıkarılmıştır-aşırı yasa yapma etkinliği sonucu devletin nasıl sınırlarının farkında olmadan her şeye karışabileceği anlaşılmıştır. Humboldt'un araştırmaları yasama etkinliğini kısıtlayarak devletin gücünü ve etkinliğini sınırlama kaygısından yola çıkar ama kendisi o zaman bir felsefe geliştirmiş olmadığından, gerçek anlamda sadece ampirik bir çözüm getirebilmiştir. Kant, Fichte'nin yaptığı gibi, metinlerini aslında olumlu bir biçimde yorumlamak gerekmesine rağmen, daha açık, seçik biçimde yanıt verir bu soruya.

Kant devletin sınırlarını metafiziğin kendisinde aramış ve bu çaba içinde onun için bir plan yapmış ve bu plana göre belirlemiştir bu konuyu. Kant'a göre gerçeklik içinde dört veri vardır. Bir uçta A, *basit nesne*, sözgelimi teorisi fizik olan taş. Yukarıda sözünü ettiğimiz anlayışların tümü bir anlamda bu düzeyde yer alırlar, son ikisi daha yukarı çıkabilirler ama tanım olarak basit fizik düzleminde yer alan mekanizma için söz konusu değildir bu. Öbür uçta B, *kişi* vardır ve kişilerin birliği *amaçlar iktidarı*'nı (*ahlak* diyebiliriz buna) oluşturur. B'den hareketle kişiye en yakın olan şeyi saptayabiliriz ama etik birlikle denk tutamayız bunu ve bireyin, içinde kendisini gösterdiği estetik yargıyla özgürleşen bireydir. Ve C ile tanımlayacağımız bireyin bu etkinliğini zevk içinde kavrayabiliriz. A'dan hareket ederek basit nedenselliği aşan şeyi saptayabiliriz, bununla birlikte yok edemeyiz onu ve bu karşılıklı olarak neden ve sonucun bulunduğu nedensel bağdır (*nexus finalis* ya da D diyeceğimiz organik amaç). Bu dördüncü dönem devleti düşünmeyi deneyebileceğimiz tek dönemdir. C'de yapamayız bunu çünkü ilke olarak birey devletten kaçar. A'da da yapamayız çünkü basit şey düşüncesi devlet örgütlenmesini düşünme olanağı vermez ve B'de de gerçekleştiremeyiz bu amacı çünkü ahlak siyaset ve hukuku çok fazla aşar. Bu ilişkiler içinde sadece D kalır yani organik amaç illşkisi (Philonenko, 1982, s. 97-117).

Organik amacın devlete ayrılmış bir düzlem olmasını anlamak Kant okumaları ve organik amacı onun kavradığı biçimde anlama koşuluyla kolaydır. Bununla birlikte ana metne bir göz atalım: "Buna karşılık, bir gerçeklikten çok bir fikirde rastlanan belli bir ilişki belirtilen dolaysız doğal amaçlarla benzetme yoluyla aydınlatılabilir. Böylece büyük bir halkın bir devlete dönüşümü vesilesiyle yüksek devlet görevleri kurumu vb. ve hatta tüm devlet aygıtı için çoğu zaman *organizasyon* sözcüğü son derece uygun bir biçimde kullanılmıştır. Gerçekten de böyle bir bütünlük içinde her birey sadece araç değil aynı zamanda da amaç olmalıdır ve bütün olasılığına katkıda bulunurken bir yandan da, yeri ve işlevi konusunda bütün düşüncesiyle tanımlanmalıdır (*Critique de la faculté de juger*, Fr. çev., s. 194, 1965). Dolayısıyla Kant devleti kavrama olasılığını bir ağ ilişkisi şeklinde kurar: bir ağacın bölümleri arasındaki ilişki ve her bölüm ve bütün arasındaki ilişki. Anlaşılamamış olan bu ağ ilişkisidir ve öte yandan bireyin (C ilişkisi) bir alt düzey, ama aslında mekanizmanın üstünde bir düzey (C ilişkisi) estetik ve organizasyon içinde ortaya çıktığı bir *kendisi için* olduğu yaşam karıştırılmıştır. Organizmada parçaların birbirleriyle ilişkisi söz konusudur ve organizmanın metafizik tümdengelimi içinde (*Critique de la faculté de juger*) Kant'ın örnek olarak canlı bir varlık değil de bir ağaç seçmesi anlamlıdır. Bütünüyle bir organizasyon düzeyi olan ağaçta parçalar özel yaşamlarına sahip olabilirler: "Aynı ağacın her dalının, her yaprağının ağaca *basit bir biçimde aşılandığı ya da eklendiği* yani bunların basit biçimde başka bir ağaca bağlanan ve bir parazit gibi beslenen, kendisi için yaşayan bir ağaç oldukları düşünülebilir." Böylece parçaların (yurttaşlar) birbirleriyle bir dış bağımlılık ilişkisi içinde oldukları (dış amaç) açık seçik ortaya çıkmış olur ama bu parçalar (bu ağaçlar) bir bütüne (cumhuriyet, yaprakları aynı zamanda kendileri için yaşayan küçük ağaçlar olan büyük ağaç) aşılandıklarına göre ve ona bağımlı olduklarına göre (iç bağımlılık) genel ilişki dış-iç biçimindedir (Philonenko, 1982, s. 118-134; burada, neredeyse alışkanlık haline gelen bir tavırla Kant'ta dış amaç ve iç amacı karşıtlaştırarak nasıl büyük bir hata yapıldığı açık seçik biçimde gösterilmiştir. Dış amaç, sorunsal bir adaptasyon biçimi olarak iç amaca entegre olmuştur). Dolayısıyla devletin etkinliğinin sınırlarını belirleyen ifade ortaya çıkmış olur. *Devlet, örgenci anlayış şemasına göre, uygulamalarının bir aşıyla eşdeğer tutulduğu her yerde meşru biçimde aktiftir. Devlet, aşının ötesinde bireylerin arzu edebilecekleri özel iç yaşamı ortadan kaldırabilir.*

Dolayısıyla Fichte'nin *Doğal Hukukun Temeli*'nde Kant'ın gerçeğin düzenleri temasını ele alarak bireyi, aşı yapılamayan şeklinde tanımlayarak, durumunu daha kesin biçimde belirlemek istemiş olması şaşırtıcı değildir. Aşının yayıldığı yere kadar, neredeyse devletin gücünün gittiği yere kadar-ve aslında aşı evrensel anlamda mümkün değildir: Trembley'in *Sur les Hydres d'eau douce*'da göstermiş olduğu gibi basit bir organizasyon tamamen kendisine aşılanabilir (Trembley'in bu çalışması siyaset felsefesi alanında çok önemlidir: tatlı su polipi bağlamında herhangi bir parçayı aşılayan Trembley organizasyonun, belli bir düzeyde her türlü değiştirime izin verdiğini gösteriyordu; ama eklemli varlıklar söz konusu olduğunda aşı genelliğini yitiriyordu) ama eklemli bir varlık kendi kendisine aşılanamaz. Eklemlemenin egemenliği, aşılanamayan, devletin koruyabildiği tek şey Fichte'ye göre *doğal yasa* idi yani mülkiyet, aile (evlilik hukuku ve ana-baba olma hukuku), miras vb. Bu, çok önemli doğalcı hukuk teorisini izleyen Kant düşüncesine tamamen uygundur ve devletin, doğal hukuka göre rolü onu *mümkün* kılarak *gerçekleştirdiği* bir *özel hukuk* gibi görmeyle ilişkilidir. Kant ve Fichte'nin getirdikleri çok önemli düşünce bireyin alanının kavranılabilir kılınarak devletin gücünün sınırlanmasıdır; öyle ki, yeni bir örgenci anlayış biçimi gelişirken Roma hukukunun içeriği yeniden ele alınıp kesinlenebilir. Gerçekten de doğrudan ya da dolaylı biçimde Agrippa d'Aubigné ya da Hobbes'a dayanan anlayışlarda eksik olan bireye tanınan bu alandı. Kant-Fichte anlayışında doğal hukuk aşılmış olmaktan çok derinlemesine sahiplenilmiş ve yeniden düzenlenmiştir.

5) Her şeye rağmen Kant bireyin bir Bütün Düşüncesiyle ilişkili olduğunu ileri sürer ve bu ilişki daha önceki anlayışlarda olmayan bir ilişkidir. Üç soru vardır bu bağlamda: 1) Düşünce nedir? 2) Bütün nedir? 3) Düşünce Bütün ilişkisi nedir?

Dolayısıyla biz birinci soruyu soracağız: düşünce nedir ya da dahası yönetim biçimi nedir? Bu düşünce gerçekle doğrudan entegre olma bağlamında en esnek ve en iyi düşünce olarak kabul edilmesi gereken Kant düzleminde (bütün sorunsalın gelişmemiş olduğu) son derece karmaşıktır: üç iyi yönetim biçimi vardır (biçim düşüncesi konusunda bkz. Cohen, *Werke*, cilt VII); Platon teorisinin (otokrasi, oligarşi, demokrasi) başlangıç döneminde geliştirdiği biçimlerdir bunlar ve üç gücün (egemenlik, icra gücü-naip-ve hukuksal güç) ayrılması teorisiyle birleşir. Dolayısıyla sözgelimi farklı güçler arasında denge bulunan iyi bir oligarşik biçime (aristokrasi) ulaşılabilecektir. Aynı şekilde iyi bir demokratik biçim vb. bulunabilir. Ama bu iyi biçimlerin karşısında kötü biçimler de vardır, sözgelimi otokrasinin yerine bütün güçlerin tek bir hükümdar elinde toplanmasıyla karışıklık doğuran zorbalık. Bütün iktidar biçimlerini ve ilişkilerini birleştirerek olası yönetim biçimlerinin eksiksiz bir tablosu elde edilebilir. Kant çok özel bir durum üstünde yoğunlaşmıştır: Deyim yerindeyse hükümdarın otokratik, naip ya da hükümetin (1795'te bir görüntüsünü çizmiştir) aristokratik ve hukuksal gücün (meclisler) demokratik olduğu İngiliz meşruti monarşisi. Ama başka biçimler de düşünülebilir. Yaşadığı yüzyıla sadık olan Kant, zorba da olsa otoritenin tanınmasını istemiştir çünkü Grotius'a göre Kant zor durumda kalmış, yaralı bir hükümdarın ülkesini, kargaşa içinde olmaktansa bir zorbanın elinde düzen içinde görmeyi tercih edeceği düşüncesindedir kesinlikle. Olası tüm yönetim biçimlerini sıralamak kolay ama yorucu ve sıkıcı bir iştir. Sözgelimi hukuksal gücün hükümdarın gücünün üstünde olduğu demokratik bir yönetim düşünülebilir ve devrimci Fransa'da Halk kurtuluş komitesi de bu yönde bir imaj vermiştir. Tarihte hiç gerçekleşmemiş bazı biçimler de düşünülebilir. *Yönetim düşüncesi neredeyse sonsuz bir varyasyona elverişlidir ve uygulamalı siyaset felsefesi için tarihsel açıdan gerçekleşmiş ilişkilerin bütününü belirlemek bir amaçtır.*

Bu açıdan bakıldığında ünlü Platoncu topoloji, reddedilmek şöyle dursun, yaygınlaştırılmalıdır. Eskiler ve Yeniler arasındaki kavganın kaynağında zorbanın durumu yatar. Platon felsefesinde zorba zamansal açıdan kötülükte bir ileri adım gibi bir sonu temsil eder ve bu durum sadece düzensizlik doğurur, oysa Kant, biraz önce gördüğümüz gibi zorbaya belli ölçüde bir pozitiflik tanır. Burada Kant, Hegel'in dediği gibi *doğası* gereği düzenden yana bilinçli bir tercihi sonucu zorbayı meşrulaştırmamıştır, bu sunuşun başlangıcından beri bütün düşünceyi besleyen şeydir burada söz konusu olan:doğal

özgürlüğün korunması ancak ve ancak düzen içinde mümkündür. Düzenin özgürlüğe nasıl destek olduğu çok iyi anlaşılır; özgürlüğün düzensizlik içinde nasıl gerçekleşebileceği kolay anlaşılmaz. Ama bu düşünce, doğal olarak sınırda bir kavramdır; Kant, kimi zaman, savaş, başkaldırı gibi durumlarda hukukun kendini kabul ettirmesi adına uygun bulur bunu; ama *meşru* bir başkaldırı da uç bir durumdur ve burada, düşüncede, hukuk ve siyaset arasındaki ayrım ortaya çıkar. Hukukun normal kavramları ve gene normal durumları yönlendirmesi istenir. Buna karşılık siyaset uç durumları yönetme sanatıdır ve bu nedenle zorbalığın değerini tanımlamaya başladığı andan itibaren çelişkili ve karmaşık bir dil kullanmaya başlar büyük olasılıkla. Hukuk açıktır, siyaset karmaşık olabilir. Bu sözcüklerle yönetim biçimi olarak düşüncenin iki kutubu oldukça mükemmel biçimde tanımlanabilir. Yönetim biçimi siyaseti normalleştirmeye çalışan ve adaletin, yönlendirdiğini düşündüğü bir düşüncedir.

6) Bütün nedir? Bütün, Kant düşüncesinde ama aynı zamanda Fichte ve bir anlamda Hegel düşüncesinde Rousseau'nun genel iradesidir.

Fichte *Doğal Hukukun Temeli*'nde sergilediği bir düşüncede bakışını açık seçik biçimde Rousseau'nun genel iradesinin özel bir tarafına doğru yönlendirmeye çalışmıştır. Ona göre Rousseau her zaman sanıldığı gibi-nedeni kesinlikle bilinmez-genel iradenin oyların *toplanması* ile oluşan bir bütün olduğunu söylemez. Oyların toplanmasıyla oluşan *herkesin iradesi*'dir ve her toplamada toplamanın kendisinde olmayan şeyi çıkarmak gerektiği için herkesin iradesi bir parçadan başka bir şey değildir: "herkesin iradesi ve genel irade arasında çoğu zaman büyük bir fark vardır; genel irade sadece ortak çıkara bakar, öbürü ise özel çıkara bakar ve *özel iradelerin toplamı*'ndan başka bir şey değildir; ama *bu iradelerden birbirlerini yok eden artıları ve eksileri çıkarın, farklılıklar toplamı olarak genel irade* kalır geriye." (*Toplum Sözleşmesi* (Contrat social, 1. II, böl. III). Karşıtlaşan iki süreci anlayabilmek için çok az matematik bilgisine ihtiyaç vardır. Bir yanda, özel gerçeklerin basit toplamı ya da basit toplam; herkesin iradesi-öte yanda birbirlerini yok eden artılar ve eksiler, yanılgıların telafisinin sonsuz küçük şemasından elde edilen farklılıkların toplamı ve kendinde hukuksal bir bütünlüğü birleştiren bir *entegral* veren genel irade (bu bağlamda eksiksiz bilgi için bkz. Philonenko, 1984, I ve III). Genel irade düşüncesi Rousseau'dan eskidir. Pufendorf'un *De officiis*'inde vardır. Ama siyasal düşünceye sonsuz küçük hesabı şemalarını katarak, bu kavrama düşünce değeri kazandıran sadece Rousseau olmuştur.

Ne var ki bu şekilde elde edilen bütünlük Rousseau'ya göre saf *ideal*'dir ve burada İdeal ve Düşünce'yi karıştırmamak gerekir; görüleceği gibi düşünce ideale doğru kayar. Ama genel iradenin bir ideal olduğunu söylemek, basit deneyim içinde yeri doldurulmayacak rasyonel bir gerekliliğin söz konusu olduğunu söylemektir. Somut biçimde gerçekleştirilemeyen iki koşul gerekir. Birinci koşul: bir doğrudan demokrasi uygulaması gerekir: asla deneyim içinde oluşmamaya mahkûm düşünce biçimi (Philonenko, 1968). Doğrudan demokrasi, insanların ahlaksal sınırlılığı yüzünden deneyim içinde oluşturamaz kendini ama buna karşılık, düşünce biçimleri tablosu içindeki karşıtı, zorbalığın çok acı biçimde etkin bir yaşamı vardır ancak. Ve ikinci koşul: deyim yerindeyse ayrımsal bireyin kendini tam bir bilinç içinde ifade etmesi gerekir yani bir yandan en eksiksiz bilgiye sahip olması, öte yandan da bu bilgiyi tam anlamıyla kavramış olması gerekir ve nihayet "genel irade aleyhine entrikaların oluştuğu, grupların kurulduğu" siyasal yaşamda görüldüğü gibi hiçbir baskıya boyun eğmemesi gerekir (bu arada Diderot'nun *Ansiklopedi*'de "Doğal hukuk" maddesinde verdiği genel irade tanımına bakınız. Diderot yaratma iddiasında olmadığı kavramı benimsetiyor ama *Toplum Sözleşmesi* yazarının sunduğu matematik gereci vermiyor ona). Rousseau, bu tanımların asla gerçek olmadığına inanmasına rağmen kendi Bütün fikrini sadece tanrılardan oluşan bir halka uygun düşebilecek bir *ideal* gibi düşünmüştür (bkz. Aynı zamanda *Toplum Sözleşmesi*, 1, IV, böl. II: "Çemberin öteki ucunda oy birliği vardır. Bütün yurttaşlar köle olunca ne özgürlükleri ne iradeleri kalır"): Tanrılardan oluşan bir halk olsaydı demokratik biçimde yönetilirdi. Böylesi mükemmel bir yönetim insanlara uygun düşmez" (*a.g.y.*, I, III, böl. IV, *ad finem*).

Sonuçta fikir (doğrudan demokrasi biçimi dışında bir yönetim biçimi) ve ideal arasında bir

gerilim, bir uçurum vardır ve fikir ideale az ya da çok yakın olabilir. Zorba bağlamında fikir ve ideal arasındaki mesafe büyüktür; buna karşılık Kant'a göre, burada sunulduğu biçimiyle İngiliz monarşisi bağlamında mesafe fazla değildir. Yönetim tabloları teorisi yeni bir okuma ve sınıflandırma çizgisi ideali sayesinde zenginleşir: yönetimler artık Platon'un istediği gibi tavırlarının rasyonalitesine yani kendi üstüne bilgiye göre sınıflandırılmayacaktır. Platon'da zorbanın özelliklerinden biri basit düşünce ya da *doxa* olmasından çok onun akla çok uzak bir alana yansıtılması ve kendisinin zorba olarak bir bilince sahip olmamasıdır. Bu kendini bilme Kant sonrası düşünce için fazla anlamlı değildir; söz konusu düşünce, kendini bilmeyi zorbaya uyarlarken onu sadece yönetiminin biçimi ya da düşüncesine göre ama doğrudan demokrasiden uzaklaşmasına göre değerlendirir (Cassirer, 1946). Rousseau'nun çağdaşlarının diliyle söylersek despotizm, doğrudan demokrasiden iki biçimde uzaklaşır: bir yandan demokratik düşünceyi tamamen inkâr ederek, öte yandan doğrudan demokrasiyi iktidarların entegrasyonunda dolaylı yoldan inkâr ederek. Yönetimler topolojisi doğrudan demokrasi ve genel irade olarak Bütün fikrine göre düzenlenir. Ve bu ilişki ahlaka öncelik tanımalıdır.

7) Yönetim biçimi olarak düşüncenin kendisini idealine az ya da çok uygun biçimde ayarladığı hareket, bütünlük ahlak açısından değerlendirilmelidir. Ahlak kesin buyruğun dördüncü maddesinde, yöneticinin düşüncesi olarak bildirilir: "Öyle davran ki yönetim biçimi düşüncesi demokratik sonuçlar doğursun ve herkes senin yönetim biçiminin demokratik olduğunu sansın." Burada demokratik sözcüğünün anlamı değişir. Bir meşruti monarşi demokratik bir tavır içinde olabilir yani bütünlük düşüncesine göre davranabilir. Dolayısıyla yeni bir yönetim biçimleri okuması olarak *cumhuriyetçi* biçimde davranan devletler ve kendilerini *despotik* olarak tanımlayan devletler karşı karşıya getirilecektir. Ölçüt kesin buyruğun bu dördüncü maddesidir.

Kesin buyruğun kalıp sözleri bilinir. Bu kalıp sözler kendimizde kesin buyruk imajı oluşturmamıza olanak veren şemalardır; Kant, bütünlükten saf evrenselliğe doğru giderek, insanın üstlendiği eylemle ilgili kalıp sözün bütün düşünen insanlar için anlam ifade etmesini ister. Siyasal kalıp söz çok az farklıdır. Devlet sorununun çözümünün tanımından çıkarmak gerekir onu: "Devlet sorunu, şeytanlardan oluşan bir halk (bu şaşırtıcı ifade nedeniyle bağışlayın beni) için bile olsa çözülmesi imkânsız bir sorun değildir yeter ki bu halk sağduyu sahibi olsun. Şu şekilde özetlenir: "Çok sayıda düşünen insan, her biri, kendini bunlardan uzak tutmak için gizli bir eğilim içinde olsa da evrensel yasaların korunmasını isterler. Onlara öyle bir yapı vermek gerekir ki dışsal tavırlarında, kişisel tutkuları zincirleme olarak birbirlerine bağlansın ve bu bağlamda sonuç o kadar belirsiz olsun ki kesinlikle böylesine düşmanca tavırlar içinde olmadıkları düşünülsün." Bu sorun niçin çözülemeyen bir sorun olsun? Bu bağlamda insanların ahlaksal reformu konusunda arzu edilen bir sonuç elde edilmesini gerekli kılmaz mutlaka. Sadece bir halkı oluşturan bütün bireylerin bir yasa mevzuatının zorlayıcı gücü altında kendiliklerinden boyun eğmelerine ve böylelikle barışçı bir yasa mevzuatı getirmelerine neden olan kişisel çıkarlarının yarattığı sıkıntıyı dengelemek amacıyla doğa mekanizmasından nasıl yararlanılabileceğini sorar" (Kant, *Oeuvres philosophiques*, F. Alquié yay. III, s. 360). Burada, üstünde durulması gereken birçok nokta vardır. Bir kez, şurası çok açıktır ki siyasetin kesin buyruğunun doğası özellikle ahlaksal değildir çünkü Kant'ın, ahlakında çok kesin biçimde yer vermediği ihtiyatı hedefler (Cohen, 1910). Dolayısıyla genel kural olarak şöyle bir görüş ileri sürülecektir: ihtiyat birinci kuraldır ve ödev değildir ve büyük Friedrich, bu anlamda, ahlaksal bir örnek olduğundan değil, ihtiyatla bağlantılı olduğundan onun devletin birinci kölesi olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte tüm yurttaşların, kötü insanlar denince, anladıkları yasaya karşı gelmedir ve gerektiğinde (ölüm cezası ya da ceza ertelemesi söz konusu olsun) devlet başkanı bağışlama yetkisini kullanmalıdır. Bu yetki bu bağlamda saf ahlakı gerekli kılar çünkü karar sadece ihtiyattan değil aynı zamanda yüksek ahlak telakkilerinden de esinlenmelidir. Her devlet, yasayı değerlendirme durumuna göre bir ceza yasasına sahiptir (Kant bunun *kesin buyruk* olduğunu söyler) ve bu kesin buyruk bağışlama yetkisi aracılığıyla ihtiyat bağlamında bir ahlak getirir. Dolayısıyla egemen sadece *ihtiyatlı bir hizmetkâr* değil aynı

zamanda insanların bilgece olduğuna inanmak istedikleri bir *ahlaksal bilinç*'tir. Demokratik ya da cumhuriyetçi bir biçimde geliştirilmiş yönetim biçimi olarak düşünce *ideale uygun* düştüğü ölçüde düşünce ve bütünlük arasındaki ilişki iki alanda, ihtiyat ve ahlak alanında ahlaksal olarak sürekli bir ilişkidir. Bu durumda yöneticiye mal edilmesi gereken kalıp söz kısaltılabilir: "öyle davran ki fikir evrensel olarak ideale uygun olsun." Bu kalıp söz *tüm yönetim biçimleri için geçerlidir* ama doğal olarak yönetim biçimleri tablosunda açıkça görülecek olan şudur ki sadece bazı yasa mevzuatları bu özdeyişi uyguladıklarını iddia edebilirler.

8) Ama yöneticinin eylemini *kendisi için* doğrulayabilmesi yeterli değildir; bireyin kendisini düşünce aracılığıyla ortaya koyduğu bütünle karşılıklı ilişkisi içinde, araç ve amaç olarak yönetimin etkinliğini değerlendirebilmesi gerekir. Bunun için çok ince tanımlara ihtiyaç yoktur (bütün incelik yönetim biçiminin somut yapısını devreye sokan "*düşüncenin aracılığı*" ifadesinde yatar) ve Agrippa d'Aubigné ve Hobbes tarafından geliştirilmiş biraz mitsel imajlara dayanılabilir, öte yandan da burada 3. Paragraftaki bir konudan itibaren geliştirilmiş nesnel hukuk dikkate alınabilir.

Böyle bir ifade kullanılabilirse eğer, birey *amaç* olarak, toplumsal bütünlüğe göre kendisini, kendisi için bir ağaç, bütün ağaca aşılanmış bir yaprak gibi görür. Ve bu durumda bütünün *kendisi için* ne yaptığını sorar. Burada söz konusu olan yurttaşların haklarıdır, yurttaşın genel olarak mesleki durumu, çıkarları, ailesi, mülkiyeti konusundaki haklarıdır. Birey, devletin önemi konusunda bir değerlendirmede bulunma durumunda kaldığında, çıkarlarının ve görevinin ve genel olarak doğal olduğu söylenen bütün bu hakların korunmasına göre düşüncesini dile getirir. Amaç olarak yurttaşın değerini yoğun biçimde değerlendiren (ama bütünün önüne çıkaracak kadar da ileri gitmeyen, çünkü böylesi çok saçma olurdu) bir devlet demokratik ya da cumhuriyetçi bir devlettir. Dolayısıyla yurttaş, devleti doğal bencilliği içindeki (şeytanlardan oluşan bir halkı yönetmek) devlet sorunu ve amaç olarak kendisi düşüncesiyle tanınmasına göre *değerlendirir* ve yöneticilerin meşruiyetini kabul eder. (Bu arada belirtelim ki bu da Kantçı ve yeni Kantçı düşüncedir; yurttaşın oyla gelen yönetimi tartışma konusu yapmaya kesinlikle hakkı yoktur. Çünkü: "her türlü otorite Tanrı'dan gelir" *halkın sesi Tanrı'nın sesi*'dir). Şurası açıktır ki bu yargının ihtiyat ve ahlakla (yurttaşın doğru ve adil olması koşuluyla) yönlendirilmesi gerekir ve bu bağlamda sanıldığı kadar dogmatik olmayan Kant'ın söylediği gibi iktidarı zorla ele geçirme sorununa temkinli yaklaşılma gerekliliğine rağmen her bireyin seçimin önemini tartışmasız kabul etmesi gerekir.

Yurttaş, *araç* olarak devleti *yargılayamaz* ama *düşünebilir*. Her şeyden önce araç olma statüsü amaç olma statüsünü ortadan kaldırmaz. Böyle olsaydı sadece araç olarak kalırdı. Oysa yurttaşı *sadece* ve *basit bir biçimde* araç olarak gören bir devlet en despotik devlettir. Dolayısıyla devlet yurttaşlarını basit araç durumuna indirdikçe, yönetim biçimleri topolojisinde o kadar zorbalığa yaklaşmış olur. Burada ahlak ve siyaset arasında açık bir koşutluk vardır. Ahlak şöyle der: "insanlığı hem kendi kişiliğinde hem başkalarının kişiliğinde asla basit bir araç gibi değil aynı zamanda sürekli bir amaç gibi görerek yönet." Siyaset ise şunu söyler: "yurttaş asla sadece basit bir araç gibi görülmemelidir, sürekli ve aynı zamanda bir amaç gibi görülmelidir." Bu görüşte en belirgin özellik durum ya da koşul denen şeydir. Bu koşulları kısaca değerlendirebilmek için Aubigné'nin metnine baş vurulabilir. Bu koşulların sahip oldukları özellikler doğrultusunda devlet o şekilde hareket etmelidir ki, söz konusu koşullarda analitik olarak anlaşılan şeyin ötesinde hiçbir şey aramamalıdır. Yurttaşa koşullarına göre ve onun bu koşullardan yararlanma durumuna göre (sözgelimi bir hekimden, bir askerden, bir mühendisten beklenenler) muamele etmek amaç bağlamında ortaya çıkan *doğal* hakların karşıtında yer alan gerçek *siyasal* haklar katalogudur.

Fikir ve bütünlük ilişkisi içinde, yurttaşta amaç ve araç statüsünün yönetim topolojisi bağlamında yeni bir ip ucu vermesi de son derece doğaldır ve ortaya çıkan sorun bütün bu özgürlükler ve zorlayıcılıklar içinde en temel olanı, şimdiye kadar sergilenen ilişkiler içinde en önemli ip ucunun hangisi olduğunu bilmektir.

9) Kant bu soruya açık ve basit bir metinle cevap verir: *Düşüncede yönlenmek nedir?* Sadece bu metin bu sunuşta, sözgelimi yönetim biçimleri topolojisi ya da ihtiyat ve ahlak açısından ondan açık seçik biçimde ayrılmakla birlikte sü-

rekli Kant'a gönderme yapmış olmanın nedenini açıklar. Descartes'ın *Metot Üstüne Konuşma* adlı yapıtı gibi kitlelere hitap etmek amacıyla ve popüler bir dille kaleme alınan bu metnin anlatmak istediği düşünce özgürlüğünün her şeyin bağlı olduğu yüce bir özgürlük olmasıdır. Düşünce özgürlüğünün üç anlamı vardır.

"Düşünce özgürlüğünün karşısına önce sivil baskı çıkar. Konuşma ve yazma özgürlüğünün yüksek bir otorite tarafından elimizden alınabileceği ama düşünce özgürlüğüne dokunulamayacağı gerçekten doğrudur. Ama deyim yerindeyse, düşünce alışverişinde bulunduğumuz başkalarıyla *ortak biçimde* düşünmediğimiz takdirde yoğun ve doğru biçimde düşünebilir miyiz? Ayrıca şu da söylenebilir ki düşüncelerini *özgürce iletme hakkını* insanların elinden alan bu dış güç aynı zamanda düşünce özgürlüğünü de almış olur onların elinden-ve düşünce özgürlüğü *her türlü sivil baskıya rağmen* bize kalan *tek servettir* ve bu koşulun yarattığı bütün kötülüklere karşı tek ilaçtır." (yay. A. Philonenko, 1959). Düşünme özgürlüğü insanın tek başına düşünmesi olamaz, yargılardaki gelişmelerin kavranmasına olanak veren iletişimle (günümüzün büyülü sözcüğü) mümkündür ve yurttaşlar da birbirlerine göre karşılıklı amaç ve araç ilişkisi içindedirler. Tek bir insanın düşüncesi renksizdir ve yitik bir düşüncedir. Kant (bu bağlamda Fichte ve Hegel de izleyeceklerdir kendisini) ötekiyle iletişime girilmeden geliştirilen düşüncenin değeri mitini yok etmiştir. Bireyin başka bir bireyle ilişkisini yok eden bir devlet tüm yurttaşları basit araçlara indirgeyen bir devlettir. Ama daha da ileri gidilebilir: ortak düşünceye karşı olan derneklere, kliklere hoşgörü gösteren bir devlet gerçek özgürlüğün yitirilmiş olduğu bir devlettir ve düşünce özgürlüğü gibi bu özgürlük de insanın *biricik* kaynağı (*einzige Kleinod*) olduğundan gerçek *insan hakları* da burada yatar. İnsanın haklara sahip olması, ne olduğu pek bilinmeyen birtakım gizemli niteliklere sahip olması değildir, oratak düşünceye sahip olmaktır. Dolayısıyla biçimi ne olursa olsun bir devletin cumhuriyetçi olabilmesi için ortak düşünce özgürlüğüne bütünüyle saygılı olması gerekir ve biçimi ne olursa olsun, buna karşı çıkan bir devlet despotiktir. Tüm özgür dünyada tanık olduğumuz güncel iletişim felsefesinin kökenleri Kant'ta ve Fichte'den Cassirer'e büyük ardıllarındadır.

"Düşünme özgürlüğü, ikinci olarak bilince yapılan zorlamalarla da karşıtlaşır." Kant'ın seçtiği örnek dinsel hoşgörüsüzlüktür ve burada yatan büyük tehlikeye saldırır: "tüm yurttaşlar, her türlü dış zorlamaların dışında, kendilerini öteki yurttaşların vasileri gibi gördüklerinde ve argümanlar göstermek yerine zorunlu inanç ifadeleri aracılığıyla anlaştıklarında ve kişisel araştırmaların doğuracağı tehlikelere yol açarak, zihinlerde yarattığı izlenimler sayesinde her türlü akıl deneyimi dışlandığında" ortaya çıkar büyük tehlike. Kant'ın, kendi döneminde ifşa ettiği şey reklam ve özellikle propaganda yoluyla tekrar gündeme gelmiştir. Hiç kuşkusuz dinsel özellikler Kant'ın dönemine göre o kadar belirgin değildir ama kişilerin uygulamalar (bugünkü Kilise tarafından reddedilen) yoluyla elde etikleri daha canlıdır ve bunların özü de propaganda teorisini oluşturur. (Hitler'in *Kavgam*'da geliştirdiği propaganda teorisinin nasıl, propagandanın amaç ve araçlarının son derece alaycı biçimde bitmiş biçimi olarak düşünüldüğünü hatırlayalım. Sözcüğün Grekçe anlamında (*paideia*) gerçek siyasetin inkâr edilmesidir bu).

"Üçüncü olarak, düşünce özgürlüğü demek aklın kendisinin belirlediği bir yasa dışında hiçbir yasaya boyun eğmemesidir." Bu demektir ki özgürlük yasası gerçek adaletin kökü ve doruğu gibidir ve *gerçek hukukun özerkliğidir. Aklın kendine (autos) tanıdığı yasa dışında hiçbir yasaya (nomos) boyun eğmemek* her siyasetin ilkesidir ve en paradoks özelliklerle birleşir: bir zorbalık düzenini düzensizliğe tercih etmek. Ama özgürlük her türlü etik ve siyasal tavrı esinlediğinden bu tür özelliklerin ancak geçici olabileceği açıktır. Ve her şeye rağmen ahlaksal neden eylem içindeki adalet anlayışının temel direğidir.

Biz burada, çoğu zaman, zamanımıza uyarlanan Kantçı teoriden başka bir şey olmayan Yeni Kantçılık içinde siyasetin temel imajları ve anlayışları teorisinin son dönemine değindik. Özellikle formalizmi ve sübjektivizmiyle tanınan Kant'ın sisteminin, tersine, niçin egemen tanımları, imajları ve anlayışları, esnek ve objektif bir biçimde entegre etme olanağı verdiğinin bilinmesine gelince, buna, bu sistemin şimdiye kadar iyi niyetle ve bilinçli bir şekilde kullanılmamış olduğunu söylemekten başka verilebilecek bir cevap yoktur. Hegel'inkinden daha yoğun,

eşyanın tabiatı bağlamında daha güçlü bir temele sahip olan bu sistem tüm dönemlerin entegrasyonunu sağlar ve dolayısıyla hukuk ve siyasette temel imajlar ve kavramlar teorisinin gereklerini tatmin eder.

► AUBIGNÉ A. D', *Œuvres complètes*, 5 c., ed. E. Réaume & de Caussade, Paris, 1877. - CASSIRER E., *The Myth of the State*, New York, Anchor Books, 1955. - COHEN H., *Werke*, ed. H. Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zurich, dir. H. Holzhey, Hildesheim/New York, G. Olms; *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, B. Cassirer, 1910. - DIDEROT D., *Œuvres complètes*, ed. J. Assézat, Paris, 1876 (özellikle c. XIV). - HOBBES T., *Léviathan*, giriş, çeviri ve notlar F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. - HUMBOLDT W. VON, *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, B. Behr, 1912. - KANT E., *Gesammelte Schriften*, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin W. de Gruyter & Co., 1942; *Œuvres philosophiques*, 3 c., ed. F. Alquié, Paris, Gallimard "Pléiade", 1986; *Doctrine du droit*, ed. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1979. - PHILONENKO A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Fichte en 1793*, 3. baskı. Paris, Vrin, 1988; *L'Œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1969, c. I; *Études kantiennes*, Paris, Vrin, 1984; Kant çev. önsözler, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (6. baskı Paris, Vrin, 1990) et *Critique de la faculté de juger* (9. baskı Paris, Vrin, 1990). - PLEKHANOV G., *Œuvres philosophiques*, 2 c., Académie des sciences de l'URSS, Institut de philosophie, s.d. - ROUSSEAU J.-J., *Œuvres complètes*, ed. B. Gagnebin & M. Raymond, Paris, Gallimard "Pléiade", 4 c.

Alexis PHILONENKO
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Adalet; Kant; Yasa.*

HUKUKİ POZİTİVİZM ⇨ TÜZEL OLGUCULUK

HUME David, 1711-1776

Hume'un siyasal düşüncesi konusunda en son yapıtlardan birinde, yazar oldukça geleneksel bir yargıyı yineliyor: "Hume'un siyasal düşüncesinin çekiciliği şuradan geliyor: devrimci bir felsefe oturmuş bir ideolojiyle birleşiyor ve böylelikle laik ve kuşkucu muhafazakâr bir siyasal teori konusunda büyük olasılıkla, sahip olabileceğimiz en iyi örneği oluşturuyor" (Miller, 1981, s. 2). Öte yandan Kuno Fischer de geçen yüzyıl sonunda *Modern Felsefe Tarihi* adlı yapıtında şöyle diyordu: "Aydınlanma filozofları içinde Hume tarihselliğe karşı düşünce içinde olmayan tek filozoftur çünkü tavır ve inancın ilkeler ya da teorilerle değil alışkanlıklarla yönlendirildiğini anlamıştır."

Miller'ın sözünü ettiği "devrimci felsefe" "kıvılcım"ını Kant'ın çaktığı metafiziğe karşı doğrudan saldırıya bağlı yıkım gücüne gönderme yapar: ona göre ılımlıları aydınlatan kıvılcım kadar güçlü değildir bu kıvılcım hiç kuşkusuz. Bununla birlikte, geleneksel anlamda, yorumculara göre felsefede bu yıkım gücü siyaset konusunda bir yaratma gücüyle dengelenmiş değildir kesinlikle (Stephen, 1962, c. 2, s. 152). Dahası, kimilerine göre spekülatif cüret, kendine göre, en kötü koşullarda devrim korkusuyla, en iyi koşullarda da 1688 Devrimi anayasasının ılımlı bir övgüsüne bağlı tutucu bir tavırla çekingen bir siyasal tavrı teşvik eder (Bongie, 1965; Giarrizzo, 1962, s. 91; Halévy, 1900, s. XX; Laski, 1927, s. 117; Stephen, 1962, c. 2, s. 157).

Hume'un siyasal düşünce konusundaki şöhretinin geçen yüzyılın sonundan beri temkinlilik ve açık bir düşmanlık arasında gidip gelmesi anlaşılabilecektir. Fischer'in kesinlikle cömert yargısı karışıklıklar yaratabilir ve muhatabına geri dönebilir: alışkanlık teorinin yerini aldığında anında kuşku çıkar ortaya. Bu durumda Ansiklopedicilerin tolerans ve düşünce özgürlüğü şampiyonu olarak tanıdıkları, Voltaire'in "kardeş Hume" diye hitap etmekte sakınca görmediği ve halkın Fransa'ya ikinci gelişi (1763-1766) vesilesiyle özellikle siyasal, ekonomik ve tarihsel yapıtlarını dikkate alarak gerçek anlamda felsefi yapıtlarına haksızlık yapıp, onları unutarak yüceltikleri aynı kişi midir? Hume'un boş inançlara, bağnazlığa, önyargılara karşı verdiği mücadelenin bir moda olduğu ve özellikle "ideolojik" tavrının geriye dönük olası eleştirilerle uyum açısından ileride bulunduğu söylenebilir; zamanına göre ilerici, ileriye göre tutucu.

Kralın teorik ve pratik danışmanı olması dolayısıyla ilk ağızda daha meşru ve haklı bulunmuştur Hume'un eleştirileri.

Pratik olarak: Üniversite dünyasında başarısız olmuştur çünkü bir kürsüye sahip olma girişimi (1745'de Edinburgh'ta, 1751'de Glasgow'da) dinsel-siyasal görüşleri nedeniyle reddedilmiş, daha sonra başarılı bir siyaset adamı olmuştur: elçilik sekreteri daha sonra maslahatgüzar (1763 Paris anlaşmasıyla ilgili anlaşmazlıkların hassas noktalarını müzakere etmiştir) olmuştur; Whig partisinden lord Chatham kabinesinde müsteşarken 1767'de muhatabına şöyle demiştir: "işte filozofken, önemsiz bir devlet adamı durumuna düştüm" (Mossner, 1954, s. 535). Ama aynı kişi ağustos 1765'de, pek fazla övünmeden şunları da yazabilmiştir: "mevcut şartlarda burada (Paris) tek İngiliz temsilcisiyim."

Kral danışmanlığı da Hume'un 1752 *Political Discourses*'unu başlatan metodolojik manifestoda "özel durum"dan "genel konu"ya, "özel düşünce"den "genel düşünce"ye gerekli geçiş aracılığıyla teorik olarak filozofun amaçlarından biri gibi gösterdiği bir görevdir. "Genel konu" uzmanı "genel akıl yürütme" ustası gibi kabul edilen filozof bir bakıma başkalarına karşı yönelmiş bir tür polemik figürü temsil eder: bu danışmanlar her şeyden önce kralın çıkarlarıyla genel çıkarları uzlaştıran, özel işleri kamusal işlerin prototipi haline getirme eğiliminde kesin reçete yazarları dilekçeciler, özel durumu genel konu modeline dönüştürebilen ve böylelikle iktisada ve siyasete egemen olan kimselerdir. Bu şekilde kavranan özelden genele geçiş bir ülkenin tüm ekonomi politik modelinden kopuş gerekliliğiyle örtüşür.

Ama, her şey bir yana Marx bir bakıma haklıydı: *Political Discourses*'un yayımlanır yayımlanmaz çok ilgi görmesi ve başarılı bulunması kesinlikle toplumsal çevrenin belli bir beklentisiyle doğrulanmalıydı. Hume'un "proje yapanlar"a, tüm ütopik yapılara karşı amansız mücadelede izleri bulunan "muhafazakârlık" şöhretinin, XVIII. yüzyılın ilk yarısında, devletin temelinin hukuksal sorunu yerini tartışmanın unsurlarını partiler statüsüne ve anayasal mekanizmalardaki hiziplerin temsil ettiği tehlikeye ve siyasal bir gerçekliğe bıraktığında İngiliz siyaset düşüncesinin tanıdığı bu durgunluk dönemiyle ilişkilendirilmesi gerekirdi. Gerçekten de 1688 devriminden çıkan karma yapının artık göreli olarak oturduğu düşünüldüğünde siyasal yaşam hakemliğe ya da çeşitli hizipleri karşı karşıya getiren çatışmaların şiddetlenmesine veya belli başlı iki partinin, siyasal aygıtın ve sağladığı yararların ele geçirilmesi ve denetlenmesi için hiç bitmeyen acımasız mücadelelerinde devreye sokulan olanakların değerlendirilmesine doğru kayar. Ama özellikle siyasal iktidarın sorunları çözmek için kullandığı araçlar her şeyden önce iktisadi etkinlik alanıyla ilgilidir: Bolingbroke'un 1730 yıllarında bir ticaret devrimi gibi düşündüğü göreli bir refah yönetimi. Hume'un siyasal yapıtlarının yankısı (yani düzenli biçimde gözden geçirilen ve tamamlanan 1741-1742 tarihli *Denemeler*'in büyük bölümü, 1740'da yayımlanan *İnsan Doğası Üstüne İnceleme*'nin III. Kitabının eklenmesinin de uygun olacağı 1752 tarihli *Siyasal Söylemler*, 1751 tarihli *Ahlak İlkeleri Üstüne Araştırma* ve ünlü *İngiltere Tarihi* [1754-1762]) kesinlikle bu duruma göre değerlendirilmelidir.

Gerçekten de kralın danışmanı filozof genel konular üstünde düşünmek, dolayısıyla her zaman, her yerde derin düşüncelerini uygulamak zorundaysa eğer bunun nedeni her şeyden önce siyaset alanında ilkelerin git gide karmaşıklaşmasının büyük modern devletlerin gelişmesine bağlı bir yakın tarih olgusu olmasıdır: "Geçen yüzyıldan önce ticaret asla bir devlet meselesi gibi düşünülmemişti; eski dönemde bu konuya değinmiş olan tek bir siyaset yazarı vardır [Hume Ksenofon'un adını veriyor]. Ticaret konusunda İtalyanlar bile bir şey söylememişlerdir oysa ticaret günümüzde devlet adamlarının ve de spekülatif düşünceyle ilgilenenlerin öncelikli meselesidir (*of speculative reasoners*)" (*Of Civil Liberty*, T. H. Green & T. H. Grose [G. G], 3, s. 157).

Bilimsel, teknik, coğrafi buluşlar, iletişim araçlarının kolayiaşması Hume'e göre bir yandan modern sanayinin gelişmesi ve ticaret arasında büyük bir uçurum oluşturur, öte yandan da başka gelenek ve göreneklerle yönlendirilen eski ekonomi sanayi ve lüksün eksikliği pahasına devletin gücünü sağlıyordu. Dolayısıyla "eski siyaset özdeyişleri"ne geri dönmek mümkün değildir ve bu vazgeçme ülke ekonomisinin bir ekonomi politik modeli gibi uygulanmasının imkânsızlığını getirir.

Bununla bağlantılı olarak ve en iyi yönetim sisteminin ideal olarak cumhuriyetçi bir biçim içinde yatmasına rağmen karma anayasanın üstünlüğü hiç kuşkusuz etkinliğinden ya da çark-

lannın mükemmelliğinden çok taşıyıcısı olduğu özgürlük rejimine bağlıdır. Dolayısıyla Hume doğal hukuk ve ilk sözleşme kuramcılarına karşı ama aynı zamanda da düşsel devlet kurucularına karşı, ilk kuruculara ve de ütopyacılara karşı doğal ve ideal bir düzene uygunluk düşüncesini reddetme çabası içinde gözüktüğünden burada övgü ilmlıdır. Anayasa ne tarihin akışıyla "bozulmuş" bir ilksel yapıya dönüştür (zamanında özellikle Bolingbroke tarafından yeniden ele alınan *Old Whigs* tavrı) ne de insan doğasının derinliklerinde yer alan ideal biçimin ortaya çıkmasıdır. 1689 Haklar bildirisiyle ve 1701 kuruluş anlaşmasıyla anayasa egemen ve halk arasındaki ilişkilerin yeni bir yönelimini tanımlar. Bu açıdan bakıldığında ve ne kadar eleştirilirse eleştirilsin 1688 devrimi gerçek bir yeniliği temsil eder: "anayasanın yeni bir yüzü"nü gündeme getirerek insan düşüncesinin yaratıcılık gücünü ortaya çıkarır.

Çünkü şu bir gerçek ki Hume Harrington geleneğinden (*Oceana*, 1656) en azından ekonomik misyonu içinde toplumsal bütünün gelişmesi ve mevcut duruma uygun olduğu kabul edilen siyasal topluluğun kurulması arasında bir bağlantı olduğu düşüncesini almıştır. Mülkiyet dengesinin iktidar dengesi üstündeki *otomatik* determinasyonunun reddedilmesi kombinezonların, yeniliklerin, tek kelimeyle reformların, kesinlikle ekonomik alt yapının basit mekanik etkisinden çok anayasanın ve egemen düşüncenin biçimine bağlı olan bu çakışma yönünde gitmesi gerektiğini düşünmeye engel değildir. Siyasal yapıları ekonomik özlemlere uyarlama çabası 1688 yeni anayasa planının yürürlüğe konması vesilesiyle durmuştur: "Bu devrim sayesinde daha türdeş bir yapı oluşacaktır. Gotik yönetimin eski partileri ve özgürlüğün modern planları arasındaki belirgin ucube tutarsızlık tümüyle kaybolmuştur; ve herkesin mutluluğu için kral ve halk sonunda gerçek sınırlarını tanımayı öğrenmişlerdir" (*İngiltere Tarihi*, c. X, s. 302).

Söylemeye bile gerek yok ki bu uyarlama çabasının kendisinin de büyük buluşlara, tekniğin gelişmesine, *industry* kültüne adanmış bir orta sınıfın yükselmesine bağlı ticaret ve sanayi çağı atılımıyla sıkı sıkıya bağlı bir öyküsü vardır. Hiç kuşkusuz "gelenek, göreneklerin değişmesi", "gizli yönetim devriminin temel nedeni" olmuştur; ama üretim toplumunun yakın dönemdeki gelişmesi ve adapte olmuş bir siyasal topluluğun düzenlenmesi arasındaki birliğin çok kısa sürede uyumlu biçimde gerçekleşmesini sağlamamıştır. Gerçekten de Hume "anlamsız zorunluluklar" dediği tekellere ve ticaretin önündeki sayısız engele, istifçiliğe, vurgunculuğa ve ticaret dengesi mitine, kısacası kısa süre sonra merkantil ticaret adını alacak şeye sürekli saldırmıştır. Ama bu saldırı ona pratik anlamını veren teorik bir değişim gerekliliğinden ayrılmaz: korumacı ve denetimcilerle mülk sahibi ve çiftçiler arasındaki ilişkilerin, yerini pazar ekonomisi içinde kâr arayışına dayalı yeni bir ilişki türüne bıraktığı dönemde iç pazar modeli bir uzantısı, Kralın biraz eski tiran tavrıyla ulusu kendi malı gibi gördüğü ve malı mülkü buna göre yönettiği ve öte yandan da bireylerin ortak çıkarlar (kralın özel çıkarı doğal biçimde genel çıkarla karıştığından) doğrultusunda çalışmalarını istediği özel girişim biçiminde devlet yönetimi olan bir hayali ayakta tutar. Oysa 1688'de mutlak monarşi çağına son vererek yeni bir anayasa biçimi ortaya atan partiler koalisyonu Hume'a göre siyasal toplulukla mülkiyet dengesinin yer değiştirmesinin oluşturduğu üretici topluluğun gelişmesine uydurulması bağlamında son çabadır: burada özgürlük otoriteyle dengelenir; ve bu aynı zamanda şu anlama gelir: girişim ve dolaşım özgürlüğü, gerektiğinde, karma rejimin, normal işleyişini köstekleyen engellere karşı sürekli yeniden uyarlanmasının gerekli kıldığı reformları tasarlamak ve uygulatmak için yeteri kadar güçlü bir otoriteyle dengelenmelidir. Dolayısıyla karma anayasa teorik dönüşümün siyasal enstrümanı olur: bu rejim tipi, göreli esnekliği ve uyanık yasa koyucunun bu bağlamda getirebileceği yeniden ayarlama perspektifleri nedeniyle, ne kadar kırılgan olursa olsun, olgularda "özel düşünce"den filozofun ekonomik ve toplumsal olguların algılanmasında arzuladığı değişik bakış açılarını gerçekleştirmeye olanak veren "genel akıl yürütme"ye sessiz geçişi sağlayan yeni kombinezonların devreye sokulmasını mümkün kılar.

Bireysel tatminin kestirme yolu genel çıkar doğal olarak karıştırılamaz, sadece yapay olarak karıştırılabilir. Kendisini oluşturan unsurların etkin bir dayanışma alanı gibi düşünülen toplum siyasal ifadesini hızlı anlayışının patojen

etkilerini bozabildiği takdirde bu partiler koalisyonunda bulabilir, rastlantısallığın tehlikelerine çare bulabilir ve öte yandan da hukuksal dozları ayarlanmış reformlar aracılığıyla ekonomik gelişmesini sürekli engelleyen koruyucu ve yasaklayıcı önlemlerin sonuçlarının ortadan kaldırılması umudunu verebilir. Dolayısıyla "gelenek göreneklerin değişmesi"ne denk düşürülecek, korunması yeni kombinezonların geliştirilmesini gerekli kılabilecek uyarlanmış, devreye sokulmuş bir siyasal yapı söz konusudur. Ama aynı zamanda da gelenek görenek alanındaki bu gerçek değişmeye, "özel durum"un "genel konu"nun ön plana çıkması yararına baskın çıkmasını yok etmeye elverişli teoride bir değişmeyi denk düşürmek söz konusudur. Oysa siyasal becerinin iktisadi devrime uygun düşme iradesi 1688 devriminden çıkmış anayasa reformuna dayanmak zorundadır: kesinlikle sözde bir ilksel saflığa dönüş nedeniyle değil, daha çok onun ortaya çıkmasına izin veren anlayış için.

Bu şekilde ortaya konan genel modelin işleyişinin en açık seçik örneklendirilmesi belki de *Of Public Credit* (G. G., 3, s. 360 ve devamı) adlı denemede bulunabilir. Özellikle Britanya'da, XVIII. yüzyıl boyunca çok önemli olan devlet borcu sorununun düşünülmesi acil bir sorun olarak gösterir kendini: her şeyden önce büyük miktarda savaş harcamalarının gerekli kıldığı bir yol gibi düşünülen devlet borcu gerçekten kamu hukuku uzmanlarını sürekli endişelendiren spektaküler bir yükselme gösterir. Özellikle Hume birine verirken ötekinden aldıkları ve sonuç olarak sadece ulusal ekonomiye yararlı olabilecek özel bir sirkülasyon biçimini temsil ettikleri gerekçesiyle kamu borçları uygulamasıyla ilişkili merkantilist argümanı dışlar. Aslında kamu borçlarının oluşması mantıklı bir önlemden çok bir yönetim reçetesine-para toplama etkinliği olan eski araçtan da tehlikeli- benzer: devletle ilgili alana özel ilişkilerde kesin bir pratik aktaran bu reçete, aynı sakıncaları (özellikle fiyat artışları) gösterebileceği olgusu dışında, onu uyarlamak tatmin etmediğinde, hâlâ övgüsü yapılmak istendiğinde ve ticaretin ve zenginliklerin sınırsız gelişimini sağladığı iddia edildiğinde neredeyse bir çılgınlıktır. Burada "özel durum"un zaferi sadece siyasal düşüncenin basit bir uyumsuzluğu değildir artık ve gerçek bir dramdır. Devlet borcu yeni bir toplumsal tip (*Stock-holder*) üretir ve toprak mülkiyetini yavaş yavaş tehlikeye sokan ve ticaret ve sanayinin gelişmesini tehdit eden bir tür parazit bedendir bu: gerçekten de devletten alacaklı olanların yararına gelirlerin yeniden dağılımı ara sınıfların yok olmasıyla meydanın sadece egemenin iyi niyetine, yozlaşmaya ve bozulmaya kaldığı tam bir toplumsal çalkantı doğurur: anayasal dengenin yok olmasının arkasında despotizmin gölgesi görülür böylece.

Dolayısıyla devlet borcunun artması ortak çıkarı koruma bahanesiyle (bu durumda temel olarak kıtada yürütülen savaş siyaseti) tüm toplumun çıkarlarını kurban etme ve dolayısıyla yürürlükteki sistemi olumsuz etkileyecek bir çözülme süreci yaratma tehlikesi getirir ve özgürlüğü zorbalığın kucağına atar. Sistematik biçimde rastlantısal olarak kazanılmış (ve düzenli ve ılımlı bir kullanımla yararları küçümsenmeyecek olan) bir yönetim kombinezonuna başvurma, belli bir düzeyden sonra, unsurlarının şiddetli ve zorunlu bir şekilde dağılmasıyla, farklı toplumsal sınıfların çöküşünün bir mülkiyet istikrarsızlığı, yönetimde çürüme, iç savaş tehlikesi ve nihayet zincirleme bir reaksiyonla zorbalık yaratan "doğaya karşı" bir duruma götüren parçalanmayla toplumsal bütünlüğün dayanışmasını tehdit eder. Dolayısıyla çıkan sonuç şudur: niceliksel bir aşırılık niteliksel bir alt-üst oluşa yol açar. Belli bir eşik aşıldıktan sonra doğal bir "onarım" (*repair*) süreci tekrar bedenin bütünlüğünü sağlayabilmek için yeterli değildir artık; bu durumda ayrışma, yer değiştirmiş unsurlardan hareketle yeni ve belki de öngörülmeyen bir yapıyı bütünleştirme amacıyla dayanışmaya baskın çıkar: belli bir toplumsal bütünün ölümü pahasına çok farklı bir kombinezon ortaya çıkar.

Bu bütün, organlarının etkin dayanışması içinde, doğal bir gereklilikle onu doğumdan ölüme götüren ve her evresini (gelişme, olgunluk, çöküş) ayrı ayrı düşünmenin gerekli olduğu bir çevrimi kat eder. Ama model basit bir betimleme içinde yok olmaz; eylem ya da eylemsizlik, müdahale ya da pasiflik, kolaylaştırma ya da engelleme koşuludur; dolayısıyla etkileriyle ölçülür çünkü bu tavırların her biri değişik oranlarda ve az ya da çok uyarlanmış durumlarda mümkündür, oysa bunlardan bazıları belirli bir ekonomik ve sosyal bağlamda gerçekleşme

olanağı bulmuştur: böylece Hume açısından merkantilist siyaset kabaca eylem/müdahale/engelleme kombinezonuna indirgenebilir ve arzulanan "liberal" siyaset eylemsizlik/pasiflik (uyulması gereken mükemmel doğal bir düzene bağlı belli bir rejimin saptanmasını gerekli kılan) tipinden çok eylem/müdahale/kolaylaştırma tipi kombinezonuna indirgenir. Doğayı özgür bırakmak ona pasif biçimde seyirci kalma anlamına gelmez, ona yardım etmek, ilerlemeyi engelleyen *impedimenta*'ları saf dışı etmek, bedeni yaşatan hayata yol vermek, onu korumaktır. Dolayısıyla modelin amacı pratiktir yani koşullara göre hijyenik ya da terapötiktir: siyasal disiplin büyüme evresini düşünmenin ve ona egemen olmanın uygun düşeceği üretken bedenin pratik hekimliği gibi oluşur. Özgür bırakmanın anlamı burada büyümesini sağlamaktır. Çünkü insan doğasının temel karakteristiği yaratıcı olması ve kombinezonlar oluşturabilmesidir; ticaretin kendisi (toplumun oluşmasının ilk adımı olan iş bölümü gibi) Hume'un "zayıflığın ve ihtiyacın tuhaf birleşmesi" (yararlanılan nimetlerin görece yetersizliği, insanın yararlanabileceği olanakların azlığı, ihtiyaç ve arzularının sonsuzluğu) dediği zorunlu bir kombinezon olduğundan, bir yandan üretim ve değiş-tokuş mekanizmalarının belirlenmesi öte yandan da yöneticilerin müdahalesinin birinci kombinezonun eylemine yardımcı olması-ve engellememesi-gereken ikinci bir kombinezona katılmasının gösterilmesi söz konusudur. İki kombinezon arasındaki bu boşluğa yönetimin hem yardımcı hem belirleyici pozisyonu girer: yardımcı çünkü türü ne olursa olsun yönetim her zaman kendi planlarını toplumun üyelerinin çıkarlarına ve ihtiyaçlarına bağlamalı ve bireysel çıkarlar kombinezonunu vahşi rekabet egemenliğiyle harekete geçiren adalet ilkelerine saygı duyulmasını sağlamalıdır; ama aynı zamanda belirleyicidir çünkü yönetim yöntemleri-deneyimlerin gösterdiği gibi-karmaşıktır, genel çıkar adına şu ya da bu toplumsal kategoriyi kurban etmeye hazırdır, üretici birliktelik içinde herhangi bir toplumsal sınıfı başka bir toplumsal sınıfın zararına destekleyen ve böylece ekonomik atılımı boğan yasaklayıcı ve de özgürleştirici önlemler üretebilir. Dar görüşlülük ya da çok özel veya partizanca çıkar kaygısıyla "genel düşünce" eksikliği yüzünden ve "özel düşünce" kültü yüzünden yönetim kombinezonu-devlet borcu örneğinin gösterdiği gibi-ülkeyi uçurumun kenarına götürebilir ve sonunda kendisinin getirdiği mantığın zorlamasıyla itebilir o uçuruma. "Hiçbir şeyin saf olmadığı ve de her şeyin tek bir parçadan ibaret olmadığı, bütün avantajların sakıncaları olduğu [ve] evrensel bir ödünlemenin tüm varlık ve yaşam koşullarında kendini empoze ettiği doğrudur" (*The Natural History of Religion*, G. G., 4, s. 361) ama belli bir eşik geçildikten sonra spontan üretim sürecinin-ulusal toplumun nispeten kısıtlı çerçevesi içinde kalındığı takdirde-artık işlevini yerine getiremeyeceği de doğrudur; dolayısıyla yerini vakit geç değilse eğer felaketi engellemeye yönelik mantıklı bir müdahale almalıdır.

Eğer doğanın kendisi kombinezon üretiyorsa, insan doğasının özü bu üretimde yatıyorsa, koruyucu "eğilim"in potansiyel gerçekleşmesinin önünde hiçbir engel yoktur. Kombinezon bir kez doğanın savunma mekanizmaları içine girince, doğaya saygılı olmak, aynı zamanda, gerekli olduğunda kendini yeniden oluşturabilmek yani edinilmiş alışkanlıkların ağırlığına, hüküm süren gelenek göreneklere, yerleşik alışkanlıklara ve yıkıcı buluşlara karşı cüretli yaratımlarla mücadele edebilmek, mevcut duruma karşı gerçekçilikle adapte olarak, "özel koşullar"ı "genel düşünce" otoritesi altında, eski özdeyişlere (ekonomik ve toplumsal gelişme nedeniyle tamamen aşılmış olan) takılıp kalmadan, önerilen önlemlerin (aynı nedenlerle günün birinde yerlerini başkaları alacaktır) fetişizmini yapmadan, temel olanın yani üretici toplumun gelişmesi aracılığıyla toplumun yaşamının korunması için, bir bütün şeklinde düşünerek uygun biçimde yenilenme olanaklarını bulmak. Yaratmak bir olasılığı hayal etmektir; yönetmek bu olasılığı gerçek haline getirmektir.

Dolayısıyla danışman-filozofun icracı devlet görevlisine ilk öğüdü vazgeçme öğüdü değil, bir kombinezonun başka bir kombinezona müdahalesi öğüdüdür. *A priori* kriterler ve bir düzen metafiziği olmadığında müdahalenin ancak zorunlu olarak değişime adanmış mevcut "koşullar" ın dikkate alınmasıyla anlamı ve amacı olabilir. Zamansal ve mekânsal farklılık aracılığıyla sürdürülen tekbiçimlilik tutkuyla, onlara can veren mekanikle ve kombinezon gücüyle-Hume'un "insan doğası" dediği şey- ilişkili oldu-

gundan oportünizm (olumlu anlamda) "ampirizm"in uzantısından başka bir şey değildir. Hume'un "realizmi" çok kesin biçimde gerçeklikle "kompozisyon oluşturmak", toplumun mevcut durumunu ne bir kader ne de yüce bir amacın gerçekleşmesi gibi kabul etmektir; bu realizm özel zorunluluğunu doğuran unsurların özgün kombinezonundan çıkmış bir olasılıktır; dolayısıyla da her tür geriye dönüşü ve geleceğe yönelik her tür rastlantısal projeksiyonu dışlar.

Yönetimin başlıca amacı barışı, güvenliği ve karşılıklı ticareti sağlamaktır, bir başka deyişle adaletin ilkelerini uygulatmaktır; yönetimler kurumu kurnazca tarafı davranarak az sayıda insanın durumunu değiştiren ve adalet kurallarına uymanın doğrudan çıkarları olduğunu gösteren ve başkalarını bu alanla git gide daha yakından ilgilenmeye davet eden bir "yöntem"e dayanır: "İnsanlar adalet kurallarının toplumu ayakta tutmaya yeterli olmasına rağmen geniş ve rafine toplumlarda bu kurallara kendiliklerinden uyulmadığını anladıklarında yönetimi, amaçlarına ulaşabilecekleri ve eski avantajlarını koruyabilecekleri ya da adaletin daha titiz biçimde uygulanmasıyla yeni avantajlar sağlayabilecekleri yeni bir buluş gibi düzenlerler" (*A treatise of Human nature*, G. G., 2, s. 308).

Yeni avantajlar sağlamak, toplumu zenginleştirmek, küçük bir grup içinde işbirliğinden büyük bir topluluğun hep birlikte üretimine geçişi (zor olan) sağlamak amacıyla iş bölümünü de geliştirmektir.

Ama insan doğası gereği yöneticiler doğrudan doğruya kendi çıkarları (toplumun dolaylı çıkarıyla karışan) gibi gözüken şeyi ihmal edebilirler ve kendi özel çıkarlarının sürüklemesiyle zorbalığa götüren bazı aşırılıklara teslim olabilirler ya da doğrudan özel çıkarlarının, sorumlu olduklarını toplum çıkarıyla yer değiştirmesiyle yönetimleri sırasında imajlarını güçlendirmelerini ve iktidarlarını daha kolaylıkla sürdürebilmelerini sağlayan bazı araçlardan yararlanmak isteyebilirler. Düzeltici kombinezonun müdahalesini ve danışman-filozofun işlevini doğrulayan da bu koşullardır; ama yaratma Hume'u ütopyayı reddetmeye ve reformu ön plana çıkarmaya, çalkantılardan çekinmeye ve düzenlemelerle ilgilenmeye götüren bazı sınırlar içinde kalmalıdır. Bu "düzenleme" çabası-*wise magistrate*'ın, *wise politician*'ın tanınması-iktidarı elinde bulundurduklarında tehlikeli, bulundurmadıklarında gülünç *political projectors* yapılarıyla karşıtlaşır. Ayarlamak "değişiklikler"i, "yenilikler" i titizce, "toplumda kargaşa yaratmayacak biçimde", "geleneklerde, göreneklerde büyük bir düzenleme gerekiren ve kesinlikle hayali olan yönetim planları"ndan farklı olarak düzenlemektir (*Idea of a Perfect Commonwealth*, G. G., 3, s. 481).

Siyasal toplum, karma anayasanın işleyişinde, özgürlük ve otoriteyi dengelemeye yönelik *checks and controls*'un düzenleyici bir rol, toplumun kaçınılmaz dağılışını (doğal) geciktirecek kombinezonlar üstlendiği canlı bir makinedir; ama "kendiliğinden" onarım süreci özel güçlerin aşırılıklarıyla (hiziplerin baskın çıkması, devlet borcunun artması) yeniden tartışmaya açılır açılmaz kriz durumuna "ilaçlar" niteliğindeki yeni kombinezonlar önermek *wise man*'in işi olur. Siyasal topluluğun dağılmasını yavaşlatmak amacıyla önerilen "ilaçlar" (özellikle partiler koalisyonu) siyasal toplumun çürümesinin gecikmesinin, toplumsal bütünün yararı için yani son tahlilde toplumu oluşturan bireylerin tatmini için üretici toplumun büyümesinin kolaylaşmasının ilk koşulu olduğunu akla getirir; bu ilaçlar aynı zamanda, koşullara göre karma anayasa en iyi rejim olmadığından söz konusu büyümeye en iyi uyarlanmış rejimdir.

Böylelikle Hume'un "muhafazakârlığı"nın bir eski dönem nostaljisi, tarihin mahkûm ettiği bir hanedanın canlandırılması isteği, önceden verilmiş ve kapsamlı bir norm olmadığı anlaşılabilir; bu "muhafazakârlık" her şeyden önce ekonomik büyümenin sürdürülmesi olasılığının koşulu gibi anlaşılan bir siyasal istikrar (tarihsel olarak meydana gelmiş, bir "yenilik"in meyvesi) gerekliliğinin kabul edilmesinde yatar; bu "muhafazakârlık" belki daha derinlemesine, insan doğasının düşsel ve yaratıcı gücünde, bütünlüğü içinde doğanın sürdürdüğü ve koruduğu değişmez bir şeyi ortaya çıkarmakla ilişkilidir.

● *The Philosophical Works*, ed. T. H. Green & T. H. Grose [G. G.], 4 c. (yeniden baskı Londra, 1882), Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1964. - *Histoire d'Angleterre*, ed. M. Campenon, Paris, Rolland, 1830.

► BONGIE L. L., *David Hume, Prophet of the Counter Revolution*, Oxford Univ. Press, 1965. - DELEULE D., *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris,

Aubier, 1979. - DELEUZE G., *Empirisme et subjectivité. Essais sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF 1953. - FORBES D., *Hume's Pilosophical Politics*, Cambridge, Univ. Press, 1975. - GIARRIZZO G., *Hume politico e storico*, Torino, Einaudi, 1962. - GRANEL G., "La force de Hume", Préface à Hume, *Quatre essais politiques*, Paris, Alcan, 1900-1901, 3 c., yeniden baskı,. PUF, 1995. - LASKI H. J., *Political Thought in England from Locke to Bentham*, Londra, Williams & Norgate, yeni baskı 1927. - MILLER D., *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford Univ. Press, 1981. - STEPHEN L., *History of English Thought in the Eighteenth Century* (Londra, 1876), Harbinger Books, 2 c., 1962. - STEWART J.-B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Columbia Univ. Press, 1963.

Didier DELEULE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Ampirizm; İhtiyaç; Locke; Sempati; Siyasi İktisat.*

İHTİYAÇ

İhtiyaç sorunu siyasal boyutu içinde anlaşılmalıdır. Antropolojinin, insan doğası kavramını gerçek ihtiyaçlar alanı içinde ele aldığı alt üst oluşu gerçekleştirmesinden sonra bu sorun artık birinci derecede gereklilik gösteren ve boş ya da lüks ihtiyaçlar arasındaki ampirik bir ayrım sorunu olmaktan çıkmıştır; ihtiyaçların *tarihselleşmesi* bu tipolojileri geçersiz kılar ve onları daha çok sosyoloji ve tarih alanına gönderir. Sürüp giden -ve bu nedenle de sadece çelişkili yanıtlar doğuran-şey birey ve toplum, yurttaş ve site *çatışkısı* üstüne oturur. İhtiyaçla ilgili siyasal düşünce, dolayısıyla, kaçınılmaz biçimde siyaset ve etik arasındaki ilişki sorununa götürür: *gerçekleştirilebilir olan* ve insan sınırlılığını açıklayan, insanın ne olduğu konusunda yanılgılı da olsa karar vermemizi sağlayan *anlam ufku*'na gönderme yapan şey arasındaki ilişkidir söz konusu olan. Hume, Hegel ya da Marx'ın ortak noktası şudur: sorunsal terminolojileri ne olursa olsun, her biri kendilerine göre o *radikal* ve trajik kesinliğe ulaşırlar; biçim ve içerik olarak, malın hükümranlığından kaçan bu son derece insani insanlık ihtiyacı insani eylemin amaçlarından soyutlamak imkânsızdır.

David Hume anlayışıyla gerçekleştirilen insan doğası değişiklikleri şu çok acı tespitten kaynaklanır: akıl eylemin *amaçları*'nın içeriğini kesin biçimde oluşturamaz. Üstelik insanın, aklı araştırmadan kuşkulansa da kendisini her zaman tatmin duygusuna doğru iten *doğal gerekliliklerı*'ne direnmesi nasıl mümkün olabilir? Bu alt üst oluş, erdemi gerekliliğin özgür içselleştirilmesi gibi tanımlayan bilgeliğin stoacı temsiliyle ve tanrısal krallığın özel biçimde araştırılmasını ön plana çıkaran dinle karşıtlaşıyordu. İnsan, erdemlerini-onları tanımlamak mümkünse eğer-ancak, kendisini başkalarıyla doğal biçimde ilişkiye sokan *etkinlik* aracılığıyla hissedebilir. Hareket ilke olarak kabul edilince, maddi amaçlar-*doğal gereklilikler*'e karşılık-ve etik amaçlar arasındaki geleneksel çatışmanın yeniden irdelenmesi gerekir. Sorun ihtiyaçların ve bu ihtiyaçları tatmin etme yollarının anlaşıldığı ve mümkün kılındığı koşullar sorunu haline gelir. Ama gerçek insanlık *ihtiyaçlarına*, etik amaçlar alanına ulaşabilmek için ihtiyaçlar ufkunu aşmayı doğrulama zorluğu hiç eksik olmaz.

İnsan doğası artık insani olanın dışında kurulmamalıdır. Mutluluk metafizik bir çerçeve içinde düşünülemez artık: mümkünse eğer *hic et nunc* (burada ve şimdi) olmalıdır. Bu durumda ihtiyaç masumiyetine kavuşur ve toplumun inşasının başlıca kozu olur. İnsan doğal gerekliliklerin karışımı gibi anlaşılan doğasının özgürce gelişmesine izin veren siyasal bir örgütlenmeyi nasıl inşa edebilir?

Hume *Siyasal Denemeler*'inde (*İlkel sözleşme*) iki zorunluluk biçimi saptar. Birincisi bir *nedeni sonucuna* gerekli biçimde bağlayan fizik nedenselliğe gönderme yapar. Bilince mal edilemeyen bu gereklilik insanın antropolojik tanımının *doğal eğilimleri*'nin bütünü gibi tanımlanmasından doğar. Bütün toplumsal ilişkiler olasılığı bu *ihtiyaçların doğal ve ilksel özdeşliği*'ne dayanır. Doğa kavramı bireylerin toplumsal doğasını oluşturan işlemsel kategori durumuna gelir. Temeli oluşturan hareketi, toplumun açılımı olan saf gereklilik gibi anlaşılan şeydir. Özel ya da toplumsal yarar ilk belirleme değildir, türevdir yalnızca, zorunluluğun ikinci biçimini devreye sokar. Bu da yansımalı bir eğri oluşturur: fizik gereklilik dünyasıyla radikal kopukluk. İnsanlar zorunlu olarak birlikte yaşamaya davet edi-

lirlerse de bütün koşullar *a priori* olarak verilmez. Tutkular doğal olarak ilişkinin sürekliliğiyle çelişebilirler; bu arada kendine âşık olma/izzeti nefis ayrımıyla tanımlanan tutkular. Karşılıklı etkileşim, içinde sanatların, kültürün ve değerlerin yer aldığı bu ikinci gerekliliğin kurulmasına olanak sağlayacaktır.

Böylelikle adalet, aracılığıyla, malların ve insanların korunduğu bir şey olmamalıdır sadece; aynı zamanda ihtiyaçların ilksel özdeşliğine bağlı olarak herkes için bu ihtiyaçların gerçek anlamda tatmin edilme olasılığı olmalıdır. Birliğin istikrarı şu çifte gerekliliğe yatar: doğal gereksinimleri tatmin etmek, herkesin bunlara ulaşabilmesini sağlamak amacıyla bu koşulları hukuk formları içinde düşünmek. Siyasal zorunluluklar da aynı şekilde oluşturulur. "Düzen ve barış aşkıyla, sadece düşünce bizim çok güçlü (sınırsız özgürlük vb.) tutkuları feda etmemizi sağlar çünkü düzen de barış da toplumun çıkar ve ihtiyaçlarından kaynaklanır (*a.g.y.*). Ama insanları yasa gerekliliğini talep etmelerine ve sonra da bu yasaya boyun eğmelerine zorlayan şey ne olabilir? Gereklilik doğa ve toplumun oluşturulması arasında bir uygunluk gereksinimi olarak ortaya çıkarsa da tarih, çoğu zaman göstermektedir ki bu ikinci ilke yadsınmıştır.

İki gerekliliğin karmaşık ayrımına dönmek gerekiyor. Hume'un *İnsan Tabiatı Üstüne İnceleme* (1. III, 2) adlı yapıtında doğal yapay'la karşıtlaşır: adaletin kuralları yapaydır çünkü bu kuralları oluşturmayı sağlayan eylemlerin hareketinden kaynaklanırlar. Türün yaşamını sürdürmesinin koşulu olan birincil düzeyde gerekliliklere cevap verirler. Hume bunlara *doğal* adını vermiştir. Bu doğanın gerekliliklerine denk düşen adalet ihtiyacı toplumla birlikte doğar.

Eğer durum bu olsaydı tahmin yürütmeye gerek olmayacaktı. Birey/tür çatışkısı olgularla ortaya çıkmıştır. Bu paradoksu açıklamaya çalışan şu soruyu sorma noktasına gelir: nasıl oluyor da adaletsizlikler fışkırıyor? "Adalet önüne gelen bütün sorunları incelediğimizde şu sonuca varırız: her durumu ötekilerden bağımsız olarak ele alırsak, çoğu zaman adaletin kurallarına göre değil bunlara karşı karar veren bir insanlık örneğiyle karşılaşırız. Yargıçlar yoksuldan alıp varlıklılara veriyorlar vb." (*a.g.y.*, I. III, 3). Bir gereklilik ilkesine göre kurulmuş adalet, nasıl olur da birey için, onun insanlık arzusuna karşı olabilir? Bu durumda bireyi toplumdan ayırmak gerekir. Birisi için kötü olan, herkesin yararına olması dolayısıyla gerekliliktir. Ama bu çözüm, ihtiyacın *trajik* özelliğini ortaya çıkaran başlangıçtaki çelişkiyi açıklamaktan başka bir işe yaramaz. Adalet, kendisini oluşturan toplum açısından bu ilk insani ihtiyaçlar alanının sorumluluğunu üstlenir sadece: olabileceklerin en iyisi olan ama aslında en iyi olmayan hayatta kalma. Gene aynı gerekliliklerle, etik amaçlarla sınırlanmış öteki ihtiyaca cevap veremez. Bu durumda birey, kendisine tatmin etmesi için verilmiş olanla, içsel olarak ve toplumsal olarak olduğu şey arasında bir uyum oluşturmak amacıyla arzu edebileceği şey arasındaki uçurumun derinliğini ölçer. Toplum bu derinliği fark edebilir mi? Otantik, ampirik bir ahlak ilkelerinin oluşturulması nasıl cevap verebilir buna? Bu bağlamda Hume'ün gerçek cevaplar verdiği söylenemez pek. Birey/toplum çatışkısını ortadan kaldırabilecek siyasal ve etik alanları uzlaştırmak mümkün müdür?

Hukuk Felsefesi'nde sivil burjuva toplum özellikle *ihtiyaçlar sistemi* olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda "doğal gereklilik ve keyfi irade karışımı" bireyin kendisi amaçtır (182). Toplum, *birey*'in *başkaları* ile karşılıklı etkileşim yeridir ve bu etkileşimlerin tatmin *araçları* olduğu kabul edilir. Amaçların bencilliği nedeniyle toplum temel aracısı çalışma olan bir *karşılıklı bağımlılık* sistemi oluşturur. Ve Hegel'e göre, bu koşullarda toplum her bireyin mutluluğunun ve hakkının ve herkesin mutluluğunun ve hakkının *gerekli* ayrılığının görüldüğü yer olarak kalır. İhtiyaçların ve etkinliklerin sonsuzluğu insanlıktan uzaklaşma süreci olarak kendini gösterir. Sivil toplum sonsuz farklılığın, *heteronomi*'nin hüküm sürdüğü alandır. Onu hareket ettiren çelişki budur. Güvenlik ve işbirliği evrensel-Devlet-ve birey özdeşliğinin tamamlanmamış aracılıklarıdır; birey, bunlar aracılığıyla ekinliğini bir *ortak çıkar* haline getirir. Etik yaşamın son etabı olan Devlet ailenin ve toplumun gerçek temelidir.

İki gereklilik arasındaki çatışkının aşılacağı yer sivil toplum değildir. Sivil toplum bireyselliklerin, evrenselin dışında ve öznel ilişki içinde olduğu bir dönemden başka bir şey değildir. Hukuk sadece bireye bağlı yararlara saygıyı dikkate alır. Bu toplumda yoksulluk yayılır ve mo-

dern Devlet bireysellik ilkesinin uç noktalara varıncaya kadar gelişmesine ses çıkarmayacak kadar güçlüdür. Dayanışmanın gerekli biçimi olan birey, toplum eklemlenmesi Devletin rasyonel dönemi olarak kabul edilen siyasal düzende *gerçek* olabilir ancak. Ötekini sadece bir araç gibi gören birey ve arzu ve etkinliğin yönelmek zorunda olduğu bütünlük devlet aracılığıyla uzlaşabilirler.

İki gereklilik kavramına göre anlaşılan Devlet'in ilerleyen biçimde gerçekleşmesinin *iki farklı dönemi*'dir. Bu durumda özgürlük/gereklilik karşıtlığı (birey/tür çatışkısının başka biçimi) yurttaşlık duygusu içinde aşılacaktır çünkü Devlet kurumlarının gerekliliği bireye bu duyguyla empoze edilir ve bu gereklilik bu duygu içinde özgürlük gibi yaşanır.

Ama bir kez daha görülür ki bu aşma olayı birincil gerekliliktен ikincil gerekliliğe-kavram düzenine göre oluşur. Hegel belki de Marx'ın yapacağını, Devlet *gerçekliğini* sorgulamayı düşünememiştir. Kavram düzeni ve gerçek düzen arasında, tarihsel düzlemde sürekli derinleşen ve insanı, insanlığına, gerçek dayanışmaya kavuşturacak bu gerekliliğin nasıl somutlaşacağı sorununu tamamen dışlayan bir uçurum oluşur.

Toplum, tarihsel olarak Devletten daha eski bir tanım olsa da Devlet ondan daha *türdeş* olduğundan kavramsal olarak önce gelir. Bireye rasyonel ve gerekli biçimde kabul ettirir kendini. İhtiyaçlar sistemi, sivil toplumun ekonomik dönemi aşılmalı ve siyasal döneme ulaşılmalıdır; bu dönemde toplum kendini bireye, kavramsal olarak önce gelen ve dolayısıyla özgürlük ve gerekliliği birleştiren ikincil gereklilik olarak kabul ettirir.

Hume ve Hegel arasında çelişkiler simetrik biçimde oluşmuştur. Hume'e göre insan doğasının tanımları bireyin görüş açısını ön plana çıkarırlar ve bireyden topluma geçiş sorunsal biçimde gerçekleşir. Özel adalet ve eşitlik ihtiyacı çoğu zaman, toplumun yaşaması için gerekli olduğu kabul edilen bütünlük görüşü açısından adaletle zıtlaşır. Hegel'de Devletin rasyonel tanımı bütünlük gerekliliklerini insan doğasının gerçekleşmesinin tek yolu olarak ön plana çıkarır. Ve bu arada da yoksulluk, bireysel ihtiyaçların eşitsiz tatmini sivil toplum düzeninde birbirlerinden ayrı tutulamazlar. Sivil toplum alanında, yoksulukların en büyüğünün işareti, ötekinin ihtiyacını karşılama olanağı soyut biçimde düşünülmüştür bu bağlamda. Marx'ın gerçeklik dediği şeyle karşılaştırma yapma çelişkiyi ortaya çıkarır.

Marksçı *yabancılaşmış insan* eleştirisi ilke olarak Hume'e özgü gerekliliklerı yeniden formüle eden insan doğasının antropolojik tanımını gündeme getirir: çifte gereklilik. Bu bağlamda da kapitalist üretim biçimi *çatışkıları*'nın bireyin gerçek tatminine bağlanan *gerçeklilik* derecesi sorunu dolayısıyla ortadan kaldırılmasının nasıl *koşullara bağlı olduğu*'nun anlaşılması söz konusudur. *44 Yazmaları*'nda tüccar toplumlarda yabancılaşma biçimlerini sınırlayan siyasal bir antropolojinin taslaklarını buluruz. Bu biçimlerin sergilenmesi bir karşılaştırma *norm*'ununu gerekli kılar; insan, bu norm aracılığıyla *bireysellik* ve *tür* olarak tanımlanır. Marx insan doğası ve ihtiyaçlar arasındaki gerekli eklemlemeden hareket eder. "Dolayısıyla insan doğası gerçek insan topluluğudur çünkü insanlar doğalarını insan topluluğunu olumlayarak üretirler, [...]. Dolayısıyla bu gerçek topluluk düşünceden doğmaz; bireylerin ihtiyaç ve bencilliğinin ürünü gibidir" (*Manuscrits, OC*, Pléiade, c.2). Topluluk insanı türüne bağlayan doğal uygunluk ilişkisini belirtir; her bireyin etkinliği aynı zamanda insan doğasının ortaya çıkması ve kişiliğin özgür gelişimidir. Bireyin *toplumsal varlık*'ı birlik ve tür arasındaki her türlü çelişkinin ortadan kalkmasıyla tanımlanır. Topluluğu ne düşünce, ne bir *gereklilik* konusunda bilinçlenme oluşturur, sadece insanın doğal nitelikleri olan *bencillik* ve *ihtiyaç* oluşturur onu.

Birey ve tür özdeşliğinin gelişmesi etkinlik aracılığıyla yansır. İnsan, etkinlikleri aracılığıyla organik olmayan doğayla ilişki kurar. İnsan doğasının temel tanımı olan ihtiyaç *tarih* olan bir hareket içinde yer alır. Dolayısıyla yabancılaşmış emeğin biçimlerinin kökeni ihtiyaçlar ve etkinlik içinde yer alır.

Yabancılaşmış emek ticari değiş tokuşun ifadesini bulduğu temel çatışkı üstünde oluşur. Başkasının ürünü aracılığıyla hissettiğim *ihtiyaç* onu tatmin etme isteği uyandırmayacak kadar güçsüz'dür. Beni insani üretime bağlaması gereken bir unsur olarak karakterim benim gücüm değildir, "bu üretim üstünde mülkiyet hakkı vermez bana çünkü bireysellik, insan doğasının gücü yoktur [bu] üretimde" (*a.g.y.*). Kabul edil-

meyen bu tanımlar, tam tersine, beni başkasının üretimine bağımlı kılan ilişkiyi oluştururlar ve başkaları bu ürün aracılığıyla mülk sahibi olur, benim üstümde bir güç kazanır. Her *insani* üretim ben ve başkasından oluşan bir çifte olumlamaya götürmelidir. Benim etkinliğimin ürünü, yaşantımın bireysel yansımasını, bir ihtiyacın karşılanmasının nesnesini, başkası için bir gereklilik, *insan toplumsallığı*'nın gerçek doğasının olumlanması olan nesneyi oluşturabilecek insan doğasının realizasyonu şeklinde benim bireyselliğimin gerçekleşmesi olacaktır. Ticari üretim *alter* ve *ego*'nun karşılıklı bağımlılığının sahte ama gerçek ifadesi şeklindeki nesne değiş tokuşunun birincil duruma geldiği yer değiştirmeye götürür. Bu durumda etkinlik insana göre dışsallık ilişkisi olarak, artık etkinlik olmayan bir amacın hizmetindeki yaşama aracı olarak tanımlanır. Çalışma artık bir ihtiyacın karşılanması değildir. Çalışma *dışındaki ihtiyaçların* karşılanması için *araç*'tır.

Dolayısıyla girişim bir insan doğası modeli ve tarihsel tanımlamalarına göre sergilenmiş bir gerçeklikle yüz yüze gelir; sapma, yabancılaşmanın varlığı sonucuna götürür. İhtiyaçlar varlığı olarak insan varlığı toplum içinde yaşar. Ama ticari toplum onun ihtiyaçlarının sadece *yüzeysel olarak*, yabancılaştırıcı biçimde gerekleşmesini sağlar. Üstüne üstlük, gerçekten insani üretimin gönderme yaptığı radikal toplumsallık ihtiyacı tanınmaz. Oysa bu, tüm insanlıkdışı biçimlerin kaynağı birey/toplum çatışkısının ortadan kalkması için *gerekli* tanımlamadır. Hume de aynı saptamayı yapmıştır: toplum insanın maddi ihtiyaçlarının mümkün ve eşit olmayan tatmininin tasarlanmasına olanak verir sadece ve *ego*'nun başkasını *amaç* gibi gördüğü etik ihtiyaçlar gerekliliğini pek sağlayamaz. Toplumsal düzen bütünlüğün kabul etmediği bireysel bir adalet ve eşitlik arzusuyla çatışmaya girer. Marx siyasal ve ekonomik eleştirisiyle çelişkiyi aşmayı ve insan ve özünü uzlaştırmayı düşünür: *toplumsal varlıklar* topluluğu. Başlangıçtaki iki gerekliliğin birlikte mümkün olabilirliği sorusuyla karşı karşıya kalınır tekrar.

Yoksulluk özelleşmiş hareketlerin-meşru süjeler olan monadlar ya da bireyler-aşırılığının herkesin ihtiyaçlarının ilksel özdeşliğini nasıl inkâr ettiğini gösteren toplumların gerçek dönüşümleri olan bir *tarih* sınırları içinde yer alır almaz yeni bir anlam kazanır. Kapitalizmin en ilerici karakteri, üretimin artması daha önceki çatışkıyı yeniden üretmekten başka bir işe yaramaz: tek insan zenginliği kaynağı *değerlendirmek için üretmek* ve *ihtiyaçları karşılamak için üretmemek*. Ama eğer, insanlık, evrensellik gerekliliği, insanın *ortak* varlığının bir niteliği ise, gerçekleşmesinin olası tek vektörü olan işçi sınıfı tarafından *radikal biçimde* anlaşılacaktır bu. Bu arada Marx'ın, ikincil gerekliliği bir gerçeklik yapmayı düşündüğü araç da ortaya çıkar: işçi sınıfının devrimci *praxis*'i. Bir başka deyişle kapitalizmden komünizme geçiş sorunu. Bunu A. Heller'in *Marx'ta İhtiyaçlar Teorisi* adlı yapıtında önerdiği yorumdan hareketle kanıtlayacağız.

Sosyal ihtiyaç insanda *evrensel* olanı açıklarsa da tarihsel olarak karşılanmış ihtiyaçlarla yüz yüze gelmesi insan doğası ve somut bireyler arasındaki karşılaştırma normuna gönderme yapan bir sapmayı ortaya çıkarır. Bu sapmanın ortadan kaldırılması iki farklı biçimde ele alınmıştır: neredeyse rasyonel gerekliliğin ilkeleri değerindeki *doğal yasaları* açıklamak amacıyla Hegel diyalektiğine başvurma; gerekliliktен, A. Heller'e göre Fichte diyalektiğinden alınmış *kolektif ödev*'e geçiş. Her iki durumda da çözüm bir olanaksızlık karşısındadır ya da bir başka deyişle başlangıçtaki çatışkı yeniden ortaya çıkar.

Hegelci çözümün unsurları *Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Önsözü*'nde ve *Kapitalin Birinci Kitabı*'nda bulunur. Temel çatışkılar çelişkisi: birey/toplum, özgürlük/gereklilik, bireysel teleoloji/toplumsal teleoloji kapitalizmin aşılmasını tamamlayacak güçlerin ifadesine götürür. Bu durumda komünizme geçiş özne/nesne çatışkısının kırılmasına denk düşecek ve böylelikle toplumsal gelişme ve her bireyin gelişmesi yeniden birbirine karışacaktır. Sadece bu çözümle yetinildiği takdirde şunu belirtmek uygun olur ki diyalektik, "yeniden düzenlenmiş" kullanımı içinde bile bu ikincil gerekliliğin gerçekleşmesi sorununu sadece *kavramsal olarak* çözer ve kalkış noktası olarak tarihsel olarak tanımlanmış bir *gerçekliği*, Marx'ın Hegel'de eleştirdiği bir *düşünce* diyalektiğini alır. Ayrıca kapitalist toplumların oluşmasıyla ilkesel karşılaştırma bu "yasa" bu varsayımsal gereklilik derecesiyle uygulanabilirlikten uzaktır.

İkinci çözüm bu sonucu, kapitalizmin *doğal yasalar*'ına mal edilmiş rasyonalite derecesinin

gerekli rölativitizasyonunu dikkate alarak incelikleriyle belirtir. *Radikal ihtiyaçlar* kavramı ön plana çıkar. Bu durumda sorun parçadan bütünlüğe *geçiş* ya da *kolektif ödev*'in ifade *biçimi* sorunudur. Gereklilik sınıf çatışmalarının tarihsel konumuyla ilişkilendirilir. Kapitalizmden komünizme geçiş sınıf çatışması durumuyla sağlanacaktır (Heller, *a.g.y.*): bir *kolektif birey*'in devrimci mücadelesi ya da *oluşturulmuş* işçi sınıfı. Bu kolektif bireyin formasyonu kapitalizmin çelişkili bir tavırla geliştirmekten kaçınamadığı *radikal ihtiyaçlar*'ın git gide artan talebine dayanacaktır. *Ödevin nesnelleşmesi* bu radikal ihtiyaçlar aracılığıyla gerçekleşir-teklikten bütünlüğe geçiş. Bir başka deyişle ihtiyaçların (*toplumsal varlık* olarak bireyi tamamlamanın kaçınılmaz gerekliliği *evrensellik* ihtiyacı) radikalliği işçi sınıfına mensup olanların önce bireysel daha sonra kolektif olarak, kolektif birey olarak aşma gerekliliği hissettikleri bu belirgin dönemde ifadesini bulur. Dolayısıyla bireysel ve toplumsal teleolojiler karışacak ve işçi sınıfının evrenselliği olumsuzlamasını ifade edecektir. Marx gerekliliği doğal yasa değil, kesinlikle bir *kolektif* ödev haline getirerek nesnelleştirecektir. Dolayısıyla radikal ihtiyaçların ifadesi bireyin, kendisini öznel olarak algılanmış bir gerekliliği kolektif biçimde sunmaya götüren yabancılaşması bilincine varmasının aktif biçimi gibi anlaşılacaktır.

Bununla birlikte bu ikinci çözüm gerçekten çok ödev-varlık'a bağlıdır. Ayrıca Hume'cü "çözüm"den yoksun, büyük bir zorluk da gösterir. Ödevin nesnelleşmesi bazı bireysel ihtiyaçların *kolektif* ve *a priori* tanımı koşuluyla anlaşılabilir ancak ve bu durumda bütünlük parçalardan daha fazla önem kazanır. Pratik düzlemde Partinin açıkladığı siyasal toplumsal ihtiyaçların ve proletaryanın ya da halkın ihtiyaçlarının *gerçek anlamda özdeşliğini* açıklayan bazı Marksistlerin kaçınılmaz sapmalarına tanıklık ederler. Başka bir soruya, bu ihtiyaçların içini dolduracak olan bir partinin meşruiyeti sorusuna gönderme yapan çok önemli bir zorluk. Hume'ün çatışkıyı çözememesinin nedeni hangileri olursa olsun, ihtiyaçların özel ifadesinin, aslında doğa anlayışına uygun olmayacak kadar eksik olsa da bireyin özgürlük içinde gelişmesinin mümkün olan tek biçimi olmasıdır. Toplum ancak "liberal" tipte olabilirdi. Hume ve liberallerin ütopyasıyla karşıtlaşan Marksçı ütopya'nın da çıkmazları vardır. M. Rubel'le birlikte (*Marx critique du* marxisme) Marx'ın ve Marksizmin metinlerinin dikkatle ayrılması gereklidir tabii ki ancak öte yandan da ütopya dediğimiz bu yapıya bir statü vermek gerekir. Bu biçi bir anlam ufku olarak eleştirel ve tarihsel biçimde insan için sıkı bir evrensel gereklilik talebine götürürür ama inşa edilmesi sorunu ortada kalmıştır. Marx'ı indirgemeyi doğru bulmadığımız Marksizme gelince tarih, onun bizi nereye götürdüğünü göstermiştir: kaba bir şekilde özdeş kılınan insanların özgürlüklerden radikal biçimde yoksun kalması ve böylelikle turunun bireyselleşmemiş ve insanlıkdışı, farklılaşmamış bir temsilcisi durumuna indirgenmiş olması.

▶ HELLER A., *La Théorie des besoins chez Marx*, Paris, UGE "10/18", 1978. - HUME D., *Enquête sur les principes de la morale*, Paris Flammarion "GF", 1991. - IGNATIEFF M., *La Liberté d'être humain*, Paris, La Découverte, 1986. - MARX K., *L'Idéologie allemande; Les Manuscrits parisiens, 1844, OC*, ed. M. Rubel, Paris, Gallimard "Pléiade", c. 3, c. 1. - ROUSSEAU J.-J., *Discours sur les sciences et les arts; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 1971.

Claude GAUTIER
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Devlet ve Sivil Toplum; Hegel; Hume; Marx; Siyasi İktisat; Yararcılık.*

İHTİYAT

İhtiyatın [Sakınım] kavram ve erdemini düşünmeye, tanımlamaya ve yeniden çizmeye çalışmak üç önemli sorudan geçmek zorunda bırakır bizi:

İnsana özgü bir ölçülülüğün kavranması olarak ya da en azından bu ölçülülüğün genel olarak eylemde modaliteleri ve amaçları üstüne kaçınılmaz bir soru olarak ihtiyatın evrensel bir referansı var mıdır?

Siyaset felsefesinde ihtiyat anlayışı çevresinde bir teori ve eylem ilişkileri taslağı mümkün müdür ve ne anlama gelir bu? Bu sadece sınırlı bir gelenek midir ya da kendisi temel bir gele-

nek midir veya en azından her siyaset felsefesinin geleneksel sorusu mudur?

Tarihsel bir kesiklik var mıdır? Eskilerin ihtiyatıyla Modernlerin ihtiyatı ya da Eskilerin ihtiyatı ve Modernlerin ihtiyatsızlığı karşıtlaştırılabilir mi? Ve bu kesikliğe saygı göstermek mi gerekir yoksa reddetmek mi gerekir onu?

Erdem kavramı, teması, kimi zaman sadece ihtiyat sözcüğü çevresinde bir dönemler, diller, durumlar, düşünce evreni oluşmuştur. Siyaset felsefesinde sürekli yinelenen ve yeniden formüle edilen bir tartışma karşısında buluruz kendimizi. Birçok özel yazar birbirlerini tamamlarlar ve birbirleriyle çelişkiye düşerler. Yazarların kendilerinin çevrelerinde ihtiyat anlayışlarının doğduğu görülür: ölçülülük ihtiyatı, olası ölçülülük ihtiyatı, demokratik ihtiyat, liberal ihtiyat, sonra ekolojik ihtiyat (en kötü ihtimali öngören işaret) ve nihayet yeri ayrı olan, her türlü ihtiyat biçiminin önünde ve arkasında yer alan, pratik ihtiyata katılan ve başka bir bakış açısından da onu kuşatan entelektüel ihtiyat.

1) Ihtiyat evrensel bir kavram mıdır? İngiliz dili pratik bilgelik düşüncesini tanımlamak için ideogramlarında bilgi, düşünce, hesap, konsantrasyon, söz kavramlarını bir araya getirir. Arkaik yaradılışlarından beri figüratif kalan bu karakterler deseni içinde ağız, göz, kalp, ok vardır. Binlerce yıldan beri simgesel sistemi içinde sürüp giden İngiliz dilinin kökeni bize neredeyse, el değmemiş biçimde, bizim gene ihtiyat sözcüğüyle çevirdiğimiz bir imaj ve bir fikrin kristalize olduğu kaotik şiiri verir. Bu özellikleriyle düşünce insanlık ve eylem fikriyle katılmıştır buraya. Ihtiyat fikri bilgelik simgesiyle söz simgesinin, bilgi simgesinin ve derin düşünce simgesinin birleşmesinden gelir. Bu bağlamda Grek etimolojisiyle benzerlik çarpıcıdır. *Phronesis* düşüncenin merkezi gibi kabul edilen diyafragm kavramından gelir. Bir organı çevreleyen zarı belirten *Phren* kalp, ruh, düşünce fikrini çağrıştırır. Homeros'ta *diaphrenos* "kalbin", "ruhun", "düşünce"nin derinliğinde anlamına gelir. *Phronein* fiilinin temel anlamı buradan gelir: bir şeyi kavramak, anlamak, zihinsel bir yetenek göstermek, düşünmek. Bir dilin başka bir dile çevrilmesiyle yakınlaştırmalarda biraz zorluk çekilse de birbirlerine yakın kavramların aşağı yukarı benzer temellere dayandığı görülür. Üstelik bu benzerlik en gelişmiş öğretilerin içeriğinde duyulur.

Arkaik dilde de görülmüş olan ihtiyat kavramı ölçülülük fikrine bağlıydı ve bu ölçülülük tüm ilk Çin ve Yunan felsefe akımlarında gözdeydi. Bu benzerlik, coğrafya, dilin yapısından ilk teorik öncüllerin çoğuna kadar iki evren tarafından paylaşılmıştır. Dahası bu tema, her durumda, en zıt okullarda da ortaktı ve aynı zamanda şiir ve felsefede de ortaktı.

Çin'de ve Yunanistan'da ölçülülüğe eğilimli olan tüm bu filozoflar arasında bazıları ihtiyata daha fazla önem verirler ve bu filozoflar siyasetten, ortak etikten, kolektif eylemden de vazgeçmezler kesinlikle. Ihtiyat her yerdedir; bu bağlamda sadece ona verilen önemler farklıdır.

Tao ve *Zhuangzi* derlemelerinde tüm paradoksların kıyılarında bir paradoksla karşılaşırız. Ihtiyat mistik deneyimden ya da şiirsel rahatlıktan esinlenilerek okunduğunda siyasal alandan ve kısmen de etik alandan bütünüyle çıkılır: ve bu durumda "olayların akışına göre", "toz duman içindeki bir dünya" dan uzakta, bir bilgelik, bir yaşam deneyimi, Çin şairlerine özgü bir derin düşünce yaşamı bulunur. Onların çoğu da bu yolu inziva ya da gözden düşme dönemlerinde izliyorlardı sadece ve şiirleri de yaşamlarının aynı zamanda siyasal ya da yönetimsel özelliklerinden biridir. Her halükârda en eski Taocu derlemeler kadar klasik olan metinlerin de siyasal içerikleri vardı. "Yönetebilmek için küçük balıkları kızartabilmek gerekir." Taocu aforizma siyaset mesleğinin zorluğunu belirtmenin ve en küçük bir başarı için gerekli beceriyi salık vermenin eğlenceli bir biçimidir.

Önemli Taocu yazılar bu bağlamda ölçülülüğün ihtiyatları da olan üç paradoksal biçim arasında tereddüt gösterirler. Kategorinin dağılmış gibi olduğu mutlak bir ihtiyat-ihtiyatsızlık biçimi: kozmik denge tarafından doğrulanmış eylemsizlik apolojisidir bu. Bu mutlak ekolojide özellikle hiçbir şey yapmamak ve olayları kendi hallerine bırakıp, düzene girmelerini beklemek gerekir. Her şey geçer, her şey kendiliğinden iyileşir. Çok sayıda *Zhuangzi* meseli bir eylemsizlik etiği ya da egemenlik iddiaları eleştirileri gibi kabul edilmesi gereken bu ihtiyata tanıklık eder. Ikinci biçim zıtların paradoksal yönde ters yüz edilmesidir: ahlaksal erdemi ve zayıfın güçlüye, yumuşağın serte, akışkanın katıya, yararsızın yararlıya karşı pratik etkinliğini göstermek söz konusudur. Süre, sabır, yoğunlaşma, kibir göster-

meme, gülünçlük, denge ve nüans bu ihtiyatın nüanslarıdır. Üçüncü biçim, zıtların uyumunun ve ince ve sonsuz diyalektiklerinin tüm insan siyasetinin temelini oluşturduğu siyasete uygulanan ölçülülüğün kozmik versiyonudur. Bu noktada Taoculuk Herakleitosçuluk'a yakındır.

Çin öğretileriyle aşağı yukarı aynı dönemde tasarlanan presokratik felsefeler anlamını tüm Grek kültüründen (*paideia*) alan ölçüsüzlüğün reddedilmesine katılırlar. "Ölçüsüzlüğü yok etmek gerekir." (*Fragments*, yay. M. Conche, PUF, 1987, s. 187). Herakleitos'un bu ifadesi Hesiodos, Solon, Thukydides, Sophokles, Pindaros ya da Delphoi özdeyişlerinde bulunan her şeyi özetler. Bu aynı zamanda rakip filozoflar arasındaki bağdır. "Her şeyde denge iyidir" der Demokritos (*Fragmente der Vorsokratiker*, yay. Diels, Fr. B102). Presokratizmden söz etmek burada uygun düşmez pek, çünkü Sokrates Ksenophon portresinde uyumlu insan olarak, ilk Platoncu diyaloglarda mizahçı olarak bu ölçülülük düşüncesinin titiz bir mirasçısıdır.

Platon sokratik etiğin ötesine geçen felsefi bir idealizm geliştirir. Platon ölçülülükten vazgeçmemekle birlikte, bazı sofistlerin referans aldıkları bu ihtiyattan çekiniyordu ve ihtiyatı felsefi teoriye bağlamayı ve daha çok pratik ılımlılığa (*sōphrosunē*) ağırlık vermeyi tercih ediyordu. Bununla birlikte Platon, yaşamının sonunda, hem halkının enerjilerinin dokumacısı kralda (*Politika*) hem de olası en iyi kurum tanımlamasında (*Nomoi*) ihtiyat modelleri öneriyordu ama Platonculuktan, felsefenin ebedi gerçekleri adına pratik ve çoğulculuğun belli ölçüde horgörülmesini ortadan kaldırmak için yeterli değildi bu.

Yunanistan'da neredeyse eksantrik olan bu Platoncu mesafe, belki de Aristoteles'i ihtiyatın kesin karakterini belirtmeye ve *phronesis*'i ölçülülüğün merkezine koymaya itmiştir. Platon, teori ve pratiğe, felsefe ve sağduyuya, düşünce yaşamına ve aktif yaşama, tümdengelimli bilgiye ve yaklaşık bilgiye Aristoteles'ten farklı biçimde eşit bir ilgiyle bakıyordu. Aristoteles etiğinde her şey, hatta Platon'dan bağımsız olarak her türlü ahlakın iskeletini oluşturan ölçülülük anlayışına çağrı yapar. Gerçekten de bu bağlamda Herakleitos'a benzeyen Aristoteles zıtlar arasında ve ötesinde düşünmeye çalışır; ama Aristoteles görkemli evrensel akış vizyonu yerine, trajik yaşam ve ölüm bilgeliği yerine, yalnız yaşayan bilgenin özgürlüğünü değil, insanın özgürlüğünü geliştirmeye çalışır. İnsan yerine hayvan ve Tanrı arasında, hayvanlık ve kutsallık arasında, sıradan ve olağanüstü arasında bir yerde bulunmak ister. En azından iyi bir insan olabilecek biri için olası bir iyilik bulmaya çalışır. *Nikomakhos Ahlakı* buradan hareketle geleceğin tüm felsefi geleneğine en iyi tanımı, ihtiyatla ilgili tüm tartışmanın temel referansını verir.

Aristoteles retorikçi Isokrates'in öğretisini izlemiştir. Sofistlerin ihtiyat bağlamındaki kullanımlarını bilir. Eylem anlayışı sadece *Politika* ve *Ahlak*'ı değil tüm yapıtlarını esinleyen aracı, merkez bir koşul olarak bir insanlık fikri düşüncesine dayanır. Çok sayıda düşüncenin çok farklı biçimlerde kavradığı bu ölçülülük düşüncesini olabildiğince belirginleştirmiş, hatta değerlendirme derecesine kadar kavramsallaştırmıştır. Yunan kültürünü, Homeros şiirinden sofistik tartışmalara kadar ele alır ve en iyi dersi çıkarmaya çalışır buradan çünkü bu sağduyu değerini kanıtlamıştır. Aristoteles bir Thukydides'in kanaatkâr ama kuru gerçekçiliğinden de bir Platon'un mistik ama kibirli idealizminden de uzak durur. Aristoteles Yunanistan'da bile bir orta yol izler: yönetim düzeyinde olsun, entelektüel düzeyde olsun güç siyasetini reddeder ama insanların birbirleri arasındaki etkinliklerinde özel olanı anlamaya çalışır. Bu alanın özerkliği, özelliği vardır: "praksis". "Praksis"in fabrikasyondan, uydurmadan, hikâyeden, hesaptan, doğanın ya da metafiziğin gözlemlenmesinden nerede ayrıldığını Aristoteles'ten önce onun kadar iyi anlayan kimse olmamıştı.

İnsanların kendi aralarındaki eylemi olasılık alanında olup biter. Deneyden önce hiçbir sonuç verilmemiştir ve bu deney çok farklı sonuçlara ulaşabilir. Tabii ki insanın sonluluğu, ölümün kaçınılmazlığı ve insanın doğal kırılganlığı her türlü insani etkinliğe bir belirsizlik verir ama bu sınırlar içinde gene de kesinlikler ve gereklilikler vardır: insanın sonluluğu matematiğin sonsuz gerçekliklerine erişmesini engellemez, ayrıca programlı bir biçimde bir ev ya da bir sitar yapmasını da engellemez. Kesinliği mümkün olan yerde arayalım, olmaması gereken yere koymayalım, başarısız olur bu, der Aristoteles. Nasıl davranmak gerektiğini bilmek için ne bilimin kesinliğinden, ne tekniğin kesinliğinden, ne de sanatın özgürlüğünden yararla-

nınız. Önümüzde sayısız zorlayıcılıklar vardır ve bizim onlardan en iyi sonucu çıkarmamız gerekir, bağlanabileceğimiz en iyi eylemin beklenmedik engellerle, her türlü olasılık içinde bulunan şanssızlıklarla karşılaşabileceğini bilmemiz gerekir. Ama şanssızlık diyen aynı zamanda da şans der. Eylem her zaman mümkündür. İnsan iyi ve kötü eylemler arasında tercih yapan aracı varlıktır. Eylem riski belli bir özgürlüğün bedelidir. Ama hangi amaçlarla? Hangi araçlarla?

Etik doğru amaçlar gösterir: içgüdülerin ve zevklerin tatmini olarak değil, uyumlu, doğru ve akıllıca bir yaşam olarak mutluluk (*eudomonia*), en mükemmel iki biçimi yöneten tarafından eylemde ve öğrenen tarafından düşüncede yakalanan dolu yaşam. Etik ahlaksal erdemlerin zıt anlamlı iki aşırılık arasındaki aracılar olduğunu gösterir (cesaret korkaklık ve gözüpeklik arasında yer alır). Ama "praksis" bilgisi aynı zamanda bu konularda bilgi ve eylemin, olasılık nedeniyle her zaman yaklaşık olacağının bilinmesine de olanak sağlar çünkü "eylem ve yararlı olan bağlamında hiçbir şey kesin değildir" (*Nikomakhos Ahlakı*, II, 1104-*a*) ve ihtiyat bu yaklaşık alanda doğru amaçları ve araçları uygulamaktan ibarettir. Dolayısıyla ihtiyat bireysel ve kolektif eylem için gerekli bir erdemdir. İhtiyat ölçülülüğü teoriden pratiğe geçirmektir. Ve kesinlikle bu yüzden, bu ölçülülük bir orta yol değildir. Teoride ahlaksal erdem iki aşırılık arasında bir orta yoldur ama pratikte mesele çok daha karmaşık ve ayrıntılıdır. Teorik özet olarak cesur insan ne korkak ne gözüpektir. Aritmetik bir araç söz konusu değildir burada: cesur insan biraz korkan biri değildir ama çok korkan biri de değildir, duruma göre korkusunu aşan ya da cesaretini frenleyen biridir. Ama özel pratikte cesur insanın mantıklı bir biçimde cesur olması gerekir yani bu bağlamda temkinli olması gerekir ve kimi zaman, çözümlerin en az kötüsüyse eğer kesinlikle korkak gözükmesi gerekir ve kimi zaman da başka çözüm yoksa cesur olacaktır. Bazı Ortaçağ yorumcuları ihtiyatı entelektüel erdem gibi, iki aşırılık arasındaki bir orta yol gibi yorumlamaya çalışırken yanılıyorlardı. İhtiyat bu ilkeyi bile aşar. Onu cesaret ve önlem, saflık ve kurnazlık, etkinlik ve pasiflik vb. arasında bir yer olarak tanımlamaya indirgeyen bir unsurdur. Tersine ahlaksal erdemlerden mantıklı biçimde yararlanma ve hatta tutkulardan yararlanmayla ilişkilidir; çünkü sözgelimi öfkenin, hırsın ve merakın doğru kullanımı vardır. Üstelik kendi içinde (teknik, güç, para vb.) ne iyi ne kötü olanın kullanımını da sağlar. Ahlaksal bir saptamaya göre akıl ve yargılama karışımı bir şeydir.

İhtiyatın bir kavramsal soyutlama olarak sözcük anlamında bir içeriği yoktur. İhtiyat nedir? İhtiyatlı birinin eylemleri. İhtiyatlı bir insan nedir? İhtiyat düşüncesi uyandıran bir örnek. İhtiyat tanığı, her zaman, her durumun ayrıntısıdır. Ve onun soyut ölçülülükle somut ölçülülük arasında bir rol oynamasını sağlayan da bu gerçek belirsizliktir. Ahlaksal erdem ihtiyat olmadan gerçekleşemez ve bir yararı yoktur; ihtiyat, ahlaksal erdem olmadığı takdirde kurnazlığa dönüşür. Yani ihtiyat ahlak ve uygulaması arasında, etik ve siyaset arasındaki bağdan başka bir şey değildir. *Ahlak* ve *Politika* Aristotelesyen bütünlük içinde birbirlerine denk düşerler ve birbirlerini tamamlarlar; oysa nasıl ki siyaset biliminin temelini en iyi rejim ya da rejimler oluşturursa ihtiyat da olası en iyi pratik araştırması olarak etik incelemelerinin temelini oluşturur. Deneyin olguların sağlaması olması anlamında ve bir karakter formasyonu olması anlamında Aristoteles için *phronesis* aynı zamanda özel ve evrensel arasındaki bağ olan etik-siyasal bağdır. Kendisi için ve genel olarak insan için iyi olan ihtiyatlıdır. Bu formülle özellik ve evrensellik arasındaki yol kurulmuştur.

İhiyatın yaklaşık karakteri kaçınılmaz kötü kader değildir. Özgürlük ve kapasitenin işaretidir o. Biz ancak kapasitemiz dahilinde olan şeyler hakkında karar verebiliriz. Ama bu onları daha iyi tanımak için ve sonuç olarak daha etkin olmak için sınırlar bulunduğunu kabul etmektir. Bu bağlamda en büyük talihsizlik belki de ihtiyatın öğretilememesidir. İhtiyatlı insanların çocukları ötekilerden daha ihtiyatlı değildir. Bunun nedeni özellikle ihtiyatın yavaş yavaş ve kişisel deneyimle kazanılmasıdır. Matematikte ileri zekâya ters düşen bir şey yoktur ama eylem sanatında ihtiyatlı olmak için insanın kendisinin yaşaması, hatta belki de biraz yanılmış olması gerekir. Ayrıca ihtiyat bağlamında doğru örnekler en iyi rehberlerdir belki ama kesinlikle şaşmaz değildir bunlar. İhtiyatsız bir tavırla alınan doğru örnek, durumun değişmiş olduğu anlaşılmadığı takdirde hatta sadece o kadar uy-

gun düşmeyen koşulların etkisiyle başarısızlığa götürebilir. Bütün bunların götürdüğü sonuç da şudur: hiçbir insan her zaman ihtiyatlı olamaz. Aristoteles söylemez bunu çünkü inandırıcı örnekler vermek ister ama en ince ayrıntılara kadar gidildiğinde mutlak ve tam anlamıyla ihtiyatlı insanlar bulunmadığı, sadece ihtiyatlı eylemler olduğu gerçeği ortaya çıkar. Eylem mümkündür, çünkü tarih ne belirlenmiştir ne keyfidir. Deney süreci hesap kitap ve karar süreciyle tamamlanmıştır. İhtiyat ne bekleme ne de aceleciliktir, bilgi gerektiren ama bilgiye indirgenemeyen stratejik bir tavırdır. İnsan bilgili ve ihtiyatsız olabilir. İnsan cahil ve ihtiyatlı olabilir. Bilgi zararlı değildir ama etik ya da siyasal karar verme konusunda önceliği yoktur. Söz ve oy eşitliği ihtiyatla ters düşmez. Dolayısıyla demokrasi mümkündür ama kolay değildir. Sokrates gibi Aristoteles'e göre de siyasete katılmak meselelerin ayrıntısına girmeyi, bir siyaset zanaatçısı olmayı ve kendini siyasetin bilgesi ya da sanatçısı sanmamayı gerekli kılar.

Aristoteles yaklaştırma alanını ayırt eden yöntemsel bir ihtiyatla, entelektüel bir ihtiyatla başlamıştı işe, sonra bu entelektüel ölçülülükten etiğin temel erdemine geçti ve tamamen siyasal olarak niteleidiği ve her zaman ve gene *phronesis* olan erdeme ulaştı. Ona göre sadece ihtiyat tüm siyasal gereksinimlere karşılık verebilir: adalet, refah, barış, eşitlik, özgürlük vb. Ona göre bireyin, sitenin ve insanlığın yararları uyuşabilirler ve hatta aynıdırlar. Ama aynı zamanda hemen hemen herkesin iyilik istediğini ama kendilerine yararlı olanı tercih ettiğini de bilir. Politika her zaman vardır ve her zaman eksiktir çünkü "insanların çoğuna göre yönetmek sanatı despotça hükûm sürme sanatıdır" (*Politika*, VII, 1324-*b*). Bu alanlarda mükemmellik yoktur, sadece iyileştirmeler vardır. Etik ve politika arasındaki bağın kesinliği onun eksikliğine, tamamlanmamışlığına çok dikkat etmeyi zorunlu kılar. Canlı şeylerin kırılganlığının anlaşılması Aristoteles düşüncesini devam ettirenlerin ve eleştirmenlerin çoğunun gözünden kaçmıştır.

Konfüçyüs'ü anmak geriye gitmek gibi gözükür ama bir evrenselliğin altını çizmenin yoludur bu; en azından Konfüçyüs'e çok fazla Aristotelesçi gözlüklerle bakmadığımız takdirde...; oysa yorumlar bazı noktalarda farklı olsa da şu noktada birleşiyorlar: Konfüçyüs ölçülülük ve ihtiyat öneriyordu ve öğretisi Çin felsefelerinde, Taocular ve hukukçular arasında Yunanistan'da Aristoteles'inkine benzeyen ara bir tavır gibiydi. Daha sonraki kuşaklar içindeki tilmizlerine de görevler verdi ve Tommasoculuk aracılığıyla Aristoteles anlayışlarından oluşan resmi bir öğreti olacağı gibi Ortodoks öğretiye yakın bir Konfüçyüsçülük oluştu. Konfüçyüs de etik ve politika arasında bağ ve denge arıyordu ve mutluluğun bireysel ve kolektif olması gerektiğini düşünüyordu. Belki de yüz yıl sürecek iyi bir yönetimin suçları ortadan kaldıracağını söyleme saflığı içinde olmuştu. Ama tutkuları anlayışla karşıladığını ve yönetilenlerin asla ulaşamayacakları bir mükemmellik istememek gerektiğini söylüyordu. Böylece "yönetmek nedir?" sorusuna "örnek olmak, çalışmaya örnek olmak" yanıtı gelir, ve daha sonra gelen "başka ne?" sorusuna "asla bıkmamak" yanıtı gelir (*Konuşmalar*, XIII, 1).

Konfüçyüs'e göre belli dönemlerde ahlakın gerilemesinin nedeni siyasal etkinliğin artık bilge kişiye düşmemesiydi. Gerçekten de o hiçbir emir vermiyordu bu bağlamda ve ölçülülüğe sürekli anıştırma yapması sokratik bilgeliğe çok yakındı: cehaletini bilmek, herkesle konuşmak, sorunları, bir çözüm bulacağından emin olmadan irdelemek. Bununla birlikte onun etiği Platoncu Sokrates'in teorik sezgilerinden çok Aristoteles ihtiyatının özelliklerini taşır. İyi yaşamayı bilen, doğru bir yaşam sürmeyi bilen insan yüce erdeme sahip olandır, insanlık (*ren*) ve bu erdem anektodik erdemler dışında tanımlanamaz. İnsanın niteliği erdemlerden oluşmuştur ama özellikle de bunların ölçülülüğünden... Hiçbir zaman ulaşılamayan bu mükemmellik gene de her türlü eğitimin ve etiğin amacıdır. Etkin olma, ihtiyatla kısıtlanmış bir ahlak ister: zarar vermemek, insanın, kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmaması iyidir (*Konuşmalar*, XV, 23). Hakaretlerin bağışlanması, yaşam kaygısı taşıyan bilgece ve ihtiyatlı bir siyasettir. Cömertlik kişisel tavırlar içinde yer alan bir özelliktir. İhtiyat da, ölçülülük de yaşamsal gereklilikleri ve ayrıntılı örneklerine başvurma dışında açıklanamazlar. Konfüçyüs'e göre ihtiyat, mükemmel ihtiyat ve mükemmel insan bulunmadığından daha bir gereklidir.

Yunanistan'da Aristoteles'ten sonra ihtiyatın tarihi siyasetten kopmuş bir bilgelik arayışına

doğru yönelir. Mükemmel insan düşü gerçekleşebilecek gibidir ve ihtiyatı ölçülülükten biraz ayırır. Stoacılar için tartışmaya daha dogmatik bir ihtiyat getiren o mutlak ruh gücü çok önemlidir. Epiktetos'a göre insanların iyi ilkeleri vardır ama uygulamaya geçiremezler bunları. Stoacılık ihtiyatı salık verir ama çok uç biçimleri (intihar, kaderin kabullenilmesi) insan özgürlüğünün yüceltilmesi onun önemini azaltır her halükârda.

Epikuros başka bir mükemmellik biçimini gündeme getirir. "İnsanlar arasında bir Tanrı gibi yaşamak" (*Lettre à Ménécée;* Fr. çev.) her türlü ihtiyat emrini her şeyin üstüne çıkarma sonucunu doğurur. Bilgelik etikten önce gelir. "İhtiyat her şeyin ilkesidir ve en büyük yarardır (*a.g.y.*). Epikurosçuluk bir zevk, hoşgörü ve sefalet felsefesidir. İhtiyattan yararlanmaz çünkü kendisi ihtiyattır. Dolayısıyla felsefe ve ihtiyat arasında bir tercih yapmak gerekseydi ihtiyatı seçmek gerekirdi. Gerçekten de ilkesiz bilgelik bilgenin, uygulanmayan ve etkin olmayan ilkesinden üstündür.

Epikuros'a göre ölçülülük tek mutlak olan ilkelerin ilkesidir. Onun düşüncesine egemen olan zevkten çok ihtiyattır. Bir kenara bırakılması gereken tanrıların varlığı karşısında ihtiyat; ölçülülükten çok insanın kendisini iyileştirmesine yarayan siyaset karşısında ihtiyat; nihayet hazcılığa karşıt olan bu felsefe için acı çekmeme olarak tanımlanan zevk karşısında ihtiyat. Epikurosçu gerçekliklerin dogmatik bir biçim alabilmesine rağmen Epikuros felsefesi ihtiyata dayalı bir bilgeliktir. Bu bağlamda Epikurosçuluk modern hazcılıktan ayrılır; modern hazcılıkta daha yaygın olan bireysel ya da kolektif zevk başka bir ihtiyat ilkesini getirir. Entelektüel özellikleri içinde ihtiyata karşıymış gibi gözüken Epikurosçu kesinliğe gelince, bu bağlamda bir eleştiri aramak gerekiyorsa eğer tek mutlak kuşkucu, Yunan kuşkuculuğunun ilk ismi Pyrrhon çevresinde aramak gerekir bu eleştiriyi. Mutlak ihtiyat? Eşyalara karşı kayıtsızlık, kendini yok etme, suskunluk olan bu Pyrrhoncu görüşler ölçülülüktür belki ama bunlara karşı ihtiyat her türlü etiğin, siyasetin dışında, bir uçtadır. Deneysel bilime susamış modern kuşkuculuk için bir temel değildi bu.

2) *Phronesis*'ten *prudentia*'ya yorum dünyanın bir değişmesinin işaretidir. Bu *prudentia*, phronesis'le ilgili bir mirası gerekli kılar ama önce Roma sonra Hıristiyan normları tarafından belirlenmiş bir dünyada kullanır bunu. Dilin değişmesi yeni birtakım özelliklerle belirlenmiştir. *Consilium prudens* ihtiyatlı tavır, bilgece karar anlamına gelir. Düşünce, global bilgelik payı Yunan kavramınınkine göre daha az önemlidir. *Prudens* ileri görüş, yetenek üstünde durur. *Prudentia phronesis*'ten daha stratejiktir. Bu anlayışta ihtiyatın bir sapması ve yeniden yönlenmesi vardır. Önceleme ve yetenek kavramları bir tür çok genel uzmanlık yararına ön plana çıkarılmıştır. Roma felsefeleri ihtiyat kavramı tarihinde çok belirleyici değildirler. Buna karşılık siyasal kavram yeniden formüle edilmiştir. Hukuk, tarih, yönetim onu tanımlamaya yardımcı olurlar. Cicero felsefi eklektizmi ve daha hümanist Ortaçağ mirasıyla ve özellikle bir kazüistikle birlikte erdemler katalogu olan *De officiis*'le uygulamalı ahlakın klasiği olacaktır. Makyavel kimi zaman onu noktası noktasına hedef alacaktır.

Bir uygunluk ihtiyatı (*decorum*) söz konusudur. Uygunluk insanın öteki canlılara üstünlüğüne uygun olandır. İnsanlar çatışmalarını tartışmayla, hayvanlar güç kullanma yoluyla çözümlerler. Bununla birlikte tartışma etkisiz kalınca insan kuvvete baş vurabilir. Ne zaman ve nasıl olacağını kazüistik söyler. Cicero'ya göre insan düzen, onur, ölçü bilinci olan tek varlıktır. Ahlak bu ortak ödev bilinci üstüne inşa edilmelidir. Böylelikle uyum aynı zamanda toplumsal yarar adına erdem ilkesinden uzaklaşmaya da olanak verir. Yararın ve onurun bu biçimde yüz yüze gelmesi hümanist tartışmaların zorunlu bir geçişi olacaktır. Montaigne de katkıda bulunacaktır buna. Ama Cicero bu zor soruyu yanıtlamadan önce ihtiyat kalkanı altında yer alır. İhtiyatlı bir eylemi ihtiyatlı bir düşünceye tercih eder (*De officiis*, I, 106) ve koşulları dikkate alan bir ihtiyat arar: "Koşullar değiştiğinde ödev de değişir" (*a.g.y.*, I, 31). Bu ihtiyat biçimi bir kazüistike götürür: kimi zaman insan birini öldürmek zorunda kalır, insan silahını bir deliye vermemelidir, korumak istediği birinin ölümüne yol açabilecek bir söz tutulmamalıdır vb. Ama Cicero'ya göre ihtiyat sadece bir başlangıç, her şeyden önce kötülüğü uzaklaştırmaya yarayan bir kalkandır: onur emri erdemlerin engellenmelerini sınırlar; hainlik yolları dışlanır.

Cicero iki farklı yöntem kullanır. Birinde ki-

mi zaman bu iki kavram etik ve siyaset için gerekli de olsa onurun, yararlılık ilkeleriyle çelişen ilkeleri tanımladığını gösterir. İkincisinde çatışmayı ilkesi içinde çözmeye çalışır ve yararlı olan her şeyin dürüstçe olduğunu, dürüst olmayan bir yararın ancak görünüşte dürüstlük olduğunu göstermeyi dener ve kazüistik ihtiyat burada inşacı retorik olur. Siyaset adamı alanı, eğitimciye bırakmıştır; eğitimci, insanın, sonunda kendisinin iyi olması ya da en azından uyum içinde kalması için iyi örnekleri düpedüz taklit etmenin uygun olduğunu söyler. Toplumsal açıdan esas olan herkesin, dürüstlüğün dış biçimlerine saygılı olmasıdır. Burada Aristoteles'in derinliği ve inceliğinden çok uzağız. Bu *prudentia* retorik, tarihselci ve eğitsel bir miras bırakacaktır. Bu taklit edilmesi ya da eleştirilmesi kolay bir referanstır.

İmparatorluk Roma'sından Hıristiyanlık Roma'sına geçiş *prudentia* tanımını ve kullanımını yeniden gündeme getirir. Hıristiyanlıkta felsefeyi sürdüren ve reddeden şeyi iyi belirtmek gerekir. Evrensel *logos*, ruhun ölümsüzlüğü, kozmopolitizm Hıristiyanlık çağı öncesinde düşünülmüştü. Hem "Yunan" hem "Doğu" özellikleri taşıyan Hıristiyanlık bütün yorumlara açıktır. Bu yorumların sonu gelmez hiçbir zaman. Soru onun içinde yatar: mistik doğaüstü doğaya uygun olmak isteyen Yunan-Roma düşüncesiyle karşıtlaştırılabilir ya da uzlaştırılabilir bunlar. Soru aynı zamanda dışarıdadır: yeni dini mi kabul etmek gerekir yoksa eski tanrıları korumak mı? Atina ve Kudüs arasında ancak dünyanın sonuyla birlikte son bulacak aşılmaz bir çatışma mı vardır?

Ölçülülük İncil'de de vardır ama en azından özü değişmiştir. İsa'nın etiği pozitiftir, inanç ve sevgi çevresindedir. Hıristiyan *agap*'ı sadakat, cömertlik ve özellikle de insanlık ve de mülkiyetin reddedilmesinden oluşan manevi sevgidir. Bu kesinlikle bir sevgi ölçülülüğüdür çünkü Hıristiyan sevgisi hiçbir hak vermez ama ödevler verir. Üstelik ilahi lütuf kesindir. Dolayısıyla ihtiyat ikincildir. İsa çömezlerine kesinlikle tembihler bunu ama basit bir önlemdir bu. İhtiyatsızlık inançtan geldiği takdirde doğrulanır. Onun işaretlerinden biridir. İsa, inanç, hayır, öte dünya mutluluğu yararına tüm önlemleri reddeder. Gerçek öbür dünyada olduğuna göre insan kendini niçin bu dünyaya saklasın? Kesinlikle hiçbir yarın kaygısı Hıristiyan mesajının etkisini engellememelidir ve ahlakın kendisi de Aziz Augustinus'ta olduğu gibi görelidir: "Sev ve istediğini yap." Bununla birlikte toplumsal yaşam her zaman önce gelir ve sıradan insan için kaçınılmaz biçimde bir Hıristiyan ahlakı olacaktır; bu noktada Aziz Paulus yolu göstermiştir.

Aziz Augustinus duraksıyordu. Siyaset ne işe yarar? Roma özellikle Babil'in bir devamı mıydı yoksa yeni bir Kudüs olabilir miydi? Çok büyük olasılıkla ne biri ne öteki. Dolayısıyla Augustinus uzlaştırıcı bir siyasal çözümü ve uzlaşmaz bir etik çözümü tercih eder. Hıristiyanlık güç kullanmıştır ama öğretisinde eski ahlak anlayışlarıyla mücadele etmiştir. Kibir, soyluluk, mutluluk arayışıyla mücadele edilmiştir. Augustinus ahlakında Platoncu ve Stoacı özellikler vardır ama Aristotelesçi ihtiyat yoktur. Siyaset konusunda Cicero ihtiyatı yeterlidir onun için.

Öteki tavır daha sonra egemen olacaktır ve Aquinolu Tommaso'nun muhteşem yapısını örgütleyen, sadece, Aristotelesçi ihtiyatın titiz bir yorumu ve de hızlı gelişmesi değil Atina, Roma ve Kudüs arasındaki uzlaşmadır. Aziz Tommaso *phronesis* ve *prudentia*'yı birleştirir (*Summa Theologiae*, IIa, qu.47-56 ve başka bazı vesilelerle). Aristoteles geleneğinden entelektüel ve ahlaksal erdemleri, Cicero geleneğinden cumhuriyet ve monarşi, ileri görüş ve hafızayla ilgili düşünceleri almıştır o. Siyasal ihtiyat özel işler (*circa singularia*) sanatıdır ama tek kişinin krallık biliminde doruğa ulaşır. Krallık bir görevdir, her türlü iktidar keyfini saf dışı eden bir hizmettir. *Sollicitudo* ihtiyat için gerekli pratik kapasite, çabuk davranmadır.

Tommaso'cu ihtiyat Aristotelesçi kavramsal alanda ve Cicero vokabülerinde gelişir. Burada ihtiyatın tüm özellikleri vardır: mevzuat, yönetim, askerlik, monarşi, hukuk vb. Ama bu ahlak bilimi siyasal durumlarda bile bazı ilkelerle uyuşmaz. Ne halkın şiddeti, ne yönetimin kurnazlığı, ne propaganda yalanları, ne yöneticilerin kişisel hırsı doğrulanmıştır kesinlikle. Bu ihtiyat kesinlik lüksüyle esnekliğinden biraz kaybeder. Üstelik, aynı zamanda Aristotelesçi etik için de gerekli olan bu erdem kendisini aşan bir şeye de (dinsel inanç, umut ve merhamet erdemleri) bağımlıdır ve bu durum incelikten çok karmaşıklık yaratır.

XV. yüzyılda İtalyan sitelerinde doğan yurttaşlık hümanizması en iyi rejim tartışmasını ortaya atar. Eski modeller (Atina, Isparta, Roma Cumhuriyeti, Roma İmparatorluğu) ve çağdaş devletler (Venedik, Floransa) karşılaştırılmıştır. Hümanizma her şeyden önce Ortaçağ sentezleriyle Eskilere dönüştür. Cumhuriyetçi anlaşmalar ve hükümdarların "aynalar"ı büyük bir ihtiyat (*prudentia, prudenza*) örneği oluştururlar ama felsefi olmaktan çok tarihsel, ahlaksal olmaktan çok retorik düşünceler üstünde dururlar. Kimilerine göre bir tür Platonvari ve Ciceroyari "cumhuriyetçilik" e dönmek gerekir, kimileri ise ihtiyat kavramını dinsel ve felsefi alandan çıkarmak isterler. Çok yoğun kullanımı sözcüğü yıpratır, kavramı kemirir. Sadece eksantrik bir hümanist ihtiyat düşüncesini yeniden oluşturabilir.

Makyavel Eskilerin sonuncusu mudur yoksa Modernlerin ilki midir? İki yanıt verilebilir bu soruya. İhtiyat konusunda gelenekten kopmaz ama birçok yere saptırır geleneği. Siyasal gerçekçilik konusunda o kadar yeni değildir Makyavel. "Somut gerçeklik" Thukydides'te de Tacitus'ta da vardır. Makyavelyen rezalet Hıristiyanlığa karşı bazı kışkırtmalardan gelir. Ve dahası... Devlet çıkarı (hikmeti hükümet) hükümdarların hizmetindeki din adamları tarafından, sadece daha iki yüzlü Makyavelyen biçimlerde, rezalete yol açmadan yinelenecektir. Sıkıntı daha derindedir. Hıristiyan bir dünyada pratikler ve öğretiler arasındaki çelişkilerle ve daha da derinlemesine olarak ebediyen çözülememiş çelişkilerle belki de eylem çatışkılarıyla ilgilidir. Aristoteles'e göre etik ve politika sıkıca birbirlerine bağlıydı ve öyle de olması gerekiyordu. Makyavel bu bağın varlığını inkâr etmez ama genellikle kınlgan olduğunu gösterir.

Makyavel, kimi zaman ihtiyat sözcüğünün arkasına, eskiler gibi pratik bilgeliği koyar; sözcüğü kimi zaman daha kısıtlı bir anlamda, pratik önlem, stratejik öngörü gibi kullanır. Bu stilistik bir kurnazlık değil daha çok dolaylı bir saldırıdır. Makyavel Aristoteles'e saldırmaz. Bir anlayışı değiştirmeye çalışmaz. Platon'a gelince, o, tüm ideal kurum yaratıcıları gibi alay eder onunla. Aziz Tommaso? Hiç kuşkusuz onu modası geçmiş biri gibi görür ve karşıt tarafa, İtalyan ulusuna zarar veren papaların tarafına ve antipolitik bir eğitim ve iki yüzlü bir ahlak veren kilise tarafına koyar. Onun en büyük rakibi siyaset yapmayı bilmiş olan ve üstelik Makyavel'in bazı siyasal inançlarını paylaştığı cumhuriyetçileri ve hümanistleri esinleyen bir yazardır: hedefi Cicero'dur. Ciceroculuğun onurlu ilkelliklerinden nefret eder. Makyavel *Traité des devoirs*'ı harfi harfine eleştirir. Açık seçik olabilmek için aynı eğretilemeleri yineler ve zıt anlamda kullanır: insandan çok hayvan kullanmak; aslan ve tilki olmak; sevilmekten çok korkulmak daha güvenli bir yoldur; ülkeyi savunmak için bütün araçlar iyidir (*Hükümdar*, böl. 17 ve 18; *Discours sur Tite-Live*, III, 41; Fr. çev.).

Makyavelyen nedenler çok basittir. İnsan doğası en azından siyasal açıdan kötüdür; ilk ihtiyat, gerçek anlamda temel ihtiyat bu bakımdan "siyasal enerji"yi (ünlü Makyavelyen *virtu*'nun en az kötü çevirisi) şaşırtan retorik hayallerden kurtulmakla ilişkilidir. İnsan siyasete atıldığında çoğu korkak, hain, kinci, kıskanç, egoist, kibirli, hırslı, gamsız, baştan çıkarılabilen insanlarla karşılaşacağını ve onları yöneteceğini bilmelidir (sayısız referans; sözgelimi: *Söylev*, I, böl. 3, 9, 16, 37; II, 20; III, 4, 8, 30). Hükümdarın siyasal virtüozitesine ya da yurttaşların yurttaşlık duygusuna önerilmiş olan olasılık sanatı ölçülülükten o kadar yoksun mudur? Bu ölçülülüğün daralılması kabul edilirse hayır. Gerçekten de iyi yönetim nefret edilmekten (çok tehlikelidir) ve sevilmekten (çok kırılgandır) sakınacaktır; korku verecektir çünkü gerçekten kendisine bağlı olan tek sonuçtur ve çok istikrarlıdır. En iyi durumda, yönetilenlerin hissettikleri bu korkuya saygı ve hayranlık karışacaktır; aksi takdirde, en azından nefret doğuran her türlü ölçülülükten uzak duracaktır. Makyavelyen kinizm bir tür devlet ve ulus hizmetidir ve Makyavel ulus adına, hükümdardan, sahip olmadığı erdemlere sahipmiş gibi görünmesini isteyecek kadar ileri gider. Basit bir provokasyon değildir bu: esas olan siyasal işlevi iyi bir biçimde yerine getirmek olduğundan, erdemli görünüm de buna katkıda bulunuyorsa eğer, aramak gerekir onu.

Makyavelyen ihtiyat, sakınan tavrının ötesinde, içerik olarak çok klasik kavramlara (*fortuna, necessità ve virtù*) sahiptir ve *Hükümdar*'ın kısa 25. Bölümü ve *Discours sur Tite-Live*'in (Fr. çev.) uzun arasözleri temel bir farklılık göstermezler. Makyavel siyasal bir kararın sonuçlarının yarısı-

nı insan enerjisine, öbür yarısını da şansa bağlar. Enerji gereklilik ve olasılık arasında kendine bir yol bulmalıdır. İhtiyat her ikisinden de destek alarak sürdürecektir varlığını. Eşyaları tanımak gereklilikle değerlendirmeyi sağlar. Elverişli fırsatı yakalamayı bilmek şansla değerlendirmeyi sağlar. Ve böylece temel ve kötümser ihtiyatın çok ötesine geçen bir ihtiyat vardır, gerçek siyasal virtüozitedir bu ve ne zaman önlem almak gerektiğini, ne zaman beklemek gerektiğini ve ne zaman olayları zorlamak gerektiğini bilmekle ilgili bir durumdur. Bu bakımdan Makyavel hiç kimsenin yanılmaz olmayacağını bilir, çünkü her insanın kendine göre bir karakteri vardır, coşkuludur, şiddet yanlısıdır ya da temkinlidir ve deneyimin kendisi de bir engeldir çünkü insanları başarılı reçetelerin her zaman başarılı olacağına ve olayların kendi içlerinde olasılıklar taşıdığına inandırır.

Makyavel kendisini muhatabına uyarlıyor ve bir hükümdarın önünde gençliğin, iktidarı fethetmek ve sürdürmek için gerekli erdemlerini ve coşkusu övüyor, öte yandan da cumhuriyetçilere karakterleri ve partileri birleştirme olanağı sağlayan kolektif yönetimin erdemlerini övüyordu. Büyük bir cumhuriyet bir hükümdardan daha az bulunur ama daha kalıcıdır. Bu nedenle Makyavel'e göre en büyük siyaset kendisinden sonra da devam edecek olan ve iyi yurttaşlar, iyi yöneticiler yetiştirecek kalıcı bir devlet kurma fırsatını yakalayabilen coşkulu bir hükümdardır.

Makyavelyen ihtiyat kesinlikle kandan çok mürekkep akıtmıştır. Makyavel'in deyişiyle ya da başka bir deyişle tartışma sürmektedir; ama en iyi Makyavel eleştirisi belki de dostu Guichardin'in gene makyavelci açıdan yapmış olduğu eleştiridir. Çok iyi tarihçi, yetersiz bir teorisyen olan Guichardin makyavelyen ihtiyatın temelini kabul ediyor ama onu "entelektüel ihtiyatsızlığı"yla düzeltiyordu. Makyavel adalet anlamında adil eylemlerin pratikte bir ayrıcalığı olduğuna inanmıyordu ama doğruluk anlamında, en azından siyasal doğruluk anlamında doğru eylemleri tanımlama ve gerçekleştirme bağlamında yetenekli hissediyordu kendini. Guichardin bu kapasiteyi kuşkulu duruma getirmek için *prudentia*'dan yararlanır. *Italya Tarihi* adlı yapıtın yazarı ayrıntıların (*particulare*) belirlenmesine (*discrezione*) çok dikkat eder ve çok ihtiyatsız insan ve az ihtiyatlı eylem bulunduğunu fark eder. Güç ve şans oyununda genellikle çok belirgin ihtiyatsızlıkları başarılı biçimde değerlendirir ve ihtiyatın nerede olduğunu, olmuş olabileceğini araştırır. Kendisini güç ve şans, hesap ve ilgi postulatlarıyla sınırlayarak olayların sadece tanımlanmadığı, aynı zamanda açıklandığı makyavelci bir öykü oluşturur. Tarafsız olmaya çalışır ama ironiyi ihmal etmez. Bu ironi doğrudan doğruya olgularla açıklanmıştır ve bundan daha kolay bir şey yoktur. Makyavel bu ironiyi küçümsemiştir.

Guichardin'in ihtiyatı özellikle Makyavel'in makyavelci eleştirisi olarak önemlidir: Guichardin'in söylemek istediği şudur muhtemelen: gerçekçilik adına, sonuna kadar gerçekçi olalım. İtiraf edelim ki ihtiyattan çok ihtiyatsızlığı biliyoruz biz, bütün sonuçları ihtiyatın yaklaşık özelliklerinden çıkaralım: amaçlarında ve hatta olayların tarihsel akışı içinde ihtiyatlı bir eylemin değerini mutlak biçimde belirlemek mümkün değildir, çünkü sonuçların sonuçları sonsuza kadar gider. Basmakalıplıklara ya da kurallara güvenmek boştur. Mantıklı tavır ihtiyatlı ve ihtiyatsız eylemlerin tarihini çıkarmak, bunları her zaman çeşitli yönleriyle ve olasılık ışığı altında göstermektir. Ve görülecektir ki ihtiyat mümkün, yaklaşık ve enderdir. Guichardin tarihte sürekli etkili olan çok sayıda rastlantısal ya da sapmış düşünceler konusunda çok hassastır. Ona göre insanlar kötü değildir, kararsız ve tutarsızdır, insanları dönüştüren tarih ve kendi potansiyelidir. İnsan doğası belirsizdir ve bu bağlamda söylenebilecek olan şudur: İnsanların insani niteliklerinden çok kusurlarını ön plana çıkaran siyasal pratiktir. İnsanlar *a priori* olarak ne iyi ne kötüdürler ancak şartlara göre iyi ya da kötü olurlar. Böylece pratik kuşkuculuk Makyavel'in karamsar postulatını ortadan kaldırır. Bu bağlamda sadece bir ihtiyat ayrıntısı kalır: ihtiyata hakkını vermek.

Giuchardin tarihte Makyavel'de çok açık seçik olan şeylerin eleştirilebilecek yanlarını bulur. Tarih bütün sistemleri yok eder, tüm basmakalıplıkları reddeder, tüm teorik ya da pragmatik piramitleri yıkar. Adalet başarı için yeterli değildir kesinlikle ama hiçbir şey yeterli değildir bu bağlamda. Makyavelyen gerçekçilik kendi oyununa gelmiştir: uç çözümler önermenin bir anlamı yoktur, bu gerçekçiliğin ve ihtiyatın olmadığı anlamına gelir, der Guichardin. Hiçbir

siyasal olgunun mutlak bir değeri olamaz. Tarih, insanın rastlantısal bir eylemde adını ve ahlaksal değerini kurban etmeye değer olmayacak kadar belirsizdir. En ilgisiz tarihçi etik bir gerçekçiliğe ulaşır. Ona göre, eğer bir kimse bu son derece belirsiz oyunda saygınlığını riske ettiği takdirde çok şey kaybedebilir ve çok az şey kazanabilir. Guichardin'e göre tarih ahlak dışıdır, ahlaksız değildir; dolayısıyla ahlaksızlığı tercih etmek tehlikeli ve zararlıdır çünkü çok fazla hayale kapılmadan, bütün olarak ele alındığında ahlaksal eylem daha az etkin değildir. Ama bir şartla: kuşkucu, incelikleriyle belirtilmiş, kuşkuyla yaklaşan, irdeleyen ve ironik bir ihtiyat; çünkü "hemen her zaman sitelerin yok olmasına neden olan yöneticilerin hatalarıdır" (*Rec.*, 139, *Avertissements politiques*, Cerf, 1982).

Montaigne tarihçi Guichardin'e hayrandı ama öte yandan da onun çok makyavelci yöntemini eleştiriyordu. Bununla birlikte Montaigne "yararlı ve dürüstçe" bölümünü yineleyerek oldukça benzer sonuçlara doğru yol alır: dürüstlük hem ahlaksal açıdan en doğru çözümdür hem de zaman içinde en etkili seçimdir; ihanet ancak çok özel şartlarda ihanetin cezalandırılmasına hizmet etmelidir. Aslında o Guichardin'den kişisel bir gerekçeyle ayrılır. Montaigne bir siyaset tutkunu değildir ve yaşama sanatını başka bir yerde arar. Ama derin neden Montaigne'in kuşkuculuğunun Guichardin'in kuşkuculuğundan daha derin ve daha felsefi olmasıdır. Guichardin'in kuşkucu ihtiyatı siyasetle ilgilidir, Montaigne'inki ise çok daha genel entelektüel bir ihtiyattır.

3) Modern çağa gerçek geçiş hangisidir? İhtiyat anlayışı tarihinde bu hiç kuşkusuz Aziz Augustinus'la başlar ve Hegel'e kadar gider ama kolaylık kaygısıyla moderniteyi Latincenin bırakılıp, ulusal dillerin ön plana geçtiği döneme yerleştiren akademik ayrım kabul edilebilir.

İhtiyat konusunda modern olgu nedir? Yeni ihtiyat biçimleri? İhtiyatın basit önleme doğru daralması? Yeni bir dünya oluşturmak amacıyla geçmişten kopma? Ya da genel ihtiyatsızlığın başlaması? Biraz hepsi bunların.

Descartes Aristotelesyen ihtiyata Makyavel'den biraz daha uzaktır. Bu karşılaştırmayı destekleyen, onun ahlakının içeriği değil, bu ahlakın geçici gibi sunulmuş olmasıdır. Descartes'ın modern bir analitik bilim kurmak amacıyla Aristoteles esinli skolastik sentezleri dışlaması çok iyi anlaşılmaktadır. Başlangıç dönemindeki Galileo fiziğinin Descartes'a yeni bir bilim çağının başlamış olduğu konusunda nasıl bir kesinlik verdiği de anlaşılmaktadır. Descartes bilgilerde büyük değişimler bekler ama ahlak ve politikada aceleye getirilmiş bir çıkarsama yapmaz kesinlikle. Ama bu entelektüel ihtiyat bir Montaigne kuşkuculuğunun da zıt kutuplarında yer alır çünkü temel anlamda belirsiz değildir, geçici olarak belirlenmemiştir. Dolayısıyla tarihsel zaman askıya alınmış ama beklenmiştir. Descartes insanın doğanın sahibi olduğunu ve olması gerektiğini anlamıştır ve bu değişikliğin ahlak ve politika alanında sonuçları olmayacağını da düşünebilmiştir. Ve kartezyen entelektüel cesaret ahlaksal sonuçlarının zararlı olacakları bahanesiyle yeni bilgilerden vazgeçemez. Bu ihtiyat, daha fazla bilgi beklentisiyle "çalışma süresi içinde uygun biçimde konumlanmayla" ilgilidir. Descartes geleneklere, yasalara saygılıdır ve bilgilerde daha fazla ilerleme kaydetmek için düzenli bir politika ister. Ama kuşkuculuğu reddeder ve onu günün birinde her konuda reddetme umudu içindedir. "Kaya ve kil bulmak için kayan toprağı ve kumu atmak" (*Metod Üzerine Konuşma*, böl. III).

Eskiler ve Yeniler arasında mutlaka bağlantılar bulmak önemliyse eğer Montaigne ve Descartes son derece kabul edilebilir ve son derece farklı çeşidini sunarlar bunun bize. Montaigne eski ihtiyata inanır ama onu bir rölativite dünyasına daldırır. Descartes da kabul eder onu ama geçici görür.

Hobbes'la birlikte eski ihtiyata karşı doğrudan bir saldırıya tanık oluruz. Yeni bir ihtiyat biçimi midir bu? Yorumlar farklıdır. Akıl yürütmenin geometrik ve tümdengelimli özelliği, ahlak ve politika alanında mekanizm ve yapaylık arayışı bir ihtiyatsızlıktır. "İnsan insanın kurdudur" öncülüyle Hobbes makyavelyen dünyada kalabilirdi ama *Leviathan*'ın biçimsel yapısı, artık gerçekçi de olsa hümanizma bağlamı içinde değildir. Hobbes birçok yerde Aristotelesçilikle gizliden gizliye zıt düşmüştür. Üstelik onda makyavelyen olan her şey, kendisini, pratik sanatlar karşısında teorilerin anlamsızlığı sonucuna götürmez. Tersine onun, teorisinin temeli olarak tercih ettiği özellik aklın, güç tarafından alaya alınmasıdır.

Bu yöntemsel değişimin her türlü ihtiyattan koptuğu sonucunu mu çıkarmak gerekir yoksa yeni bir ihtiyat mı getirmiştir? Yanıt, bakılan açıya göre değişir. Eğer Hobbes'çu mutlakçılık dönemin din savaşlarına son veren resmi bir gerçeklik getirme biçimiyse ve bu gerçeklik dogmatik ve fanatik olmaktan çok, daha fazla dışsal ve siyasal kalıyorsa Hobbes'ta bir ihtiyat biçimi vardır. Eğer bireyin fiziksel bütünlüğünü tüm olanaklarıyla savunma hakkı varsa, mutlak güç gerekliliği sonsuz bir baskı özgürlüğü anlamına gelemez. *Leviathan*'da gerçekten ya da tohum halinde bulunun halk egemenliğinin ve bireyciliğin tüm unsurları yeni ihtiyat güçleri içerirler. Hobbes Latince yazmıştır ve dili açık seçik olmakla birlikte İngilizce çevirileri kadar zengin değildir. İnsanlar onun kalemiyle sadece dünya değiştirmekle kalmamışlardır ve azgın bir dünyayı değiştirme isteği gösterirler.

"Cahil bir köylü, kendi işlerinde genel olarak başkasının işleriyle ilgili bir filozoftan daha ihtiyatlıdır" (*Leviathan*, I, böl. 8). Sofistik gibi gözüken bu ifade, kendi içinde Yunan ihtiyatına ters düşmez. Yenilik, bu alayın bir siyaset teorisi postulatına çevrilmesidir. Bireysel çıkar, kolektif gücün temeli olduğuna göre başka ilkelere bağlı değildir artık. Yaşamı ve yararlarıyla ilgili kaygısının yerini iyi yaşam ve iyilik kaygısı alır. Hobbes daha sağlam bir yapı kurmak ister; dolayısıyla daha basit, daha kaba, daha evrensel kabul edilen yollara baş vurur. İhtiyat anlayışı inceliğini ve yaklaşık değerini yitirir. Kolektif mekanizma ihtiyat araştırmasını biraz anlamsız kılar. Bu yenilik at başı giden ve karşıt düşmekten çok birbirlerine güç veren teoricilik ve otoritarizm, bireycilik ve kolektivizm riskleri taşır. Dolayısıyla eski ihtiyatla bir kopuşun ya da en azından maddi önlemde pratik bilgeliğin modern bir daralmasının söz konusu olduğu yargısına varılmıştır.

Farklı esinlenmelerden hareket eden felsefi tercihler farklı bir biçimde aynı sonuca ulaştıklarında modern bir ihtiyata doğru, ihtiyata karşı biraz küçümseme içeren yeni bir adım, kesin adım atılmış olur. Hobbes da bu yönde bir adım atmıştı, Kant ve Hegel de aynı şeyi yapacaklardır: Kant, ahlak adına, Hegel tarih adına ve daha sonra Marx da iktisatçı bir ütopya adına.

Modernitenin belirgin özelliğinin ihtiyatın reddedilmesi olduğunu söylemek aşırıya gitmek hatta yanlışlık yapmaktır. Söz konusu olan daha çok bir küçülme ve tartışmadır. İhtiyat daha kısıtlı bir anlamıyla alınmıştır ve aynı zamanda bir sonsuzluk özlemi, doğanın fethi ve maddi dünyaya sahip olma konusunda bir birikim özlemi vardır; bu hareket hem daha fazla ihtiyat, hem daha fazla risk taşır. Her zaman daha az maceralı macera olması gerekir. İnsanın oluşturduğu kombinezon, tüm anlaşmalardaki saf ahlak, insanlığın kümülatif, biricik ve global tarih oluşumu bilinci bu modernitenin üç ayağıdır. Kant, etik plüralizmden ahlakın özünü çıkarmak isterken geçmişi bir tabula rasa yapacak olan hiçbir devrim arayışı içinde değildi ama ihtiyatı yetenek ve rastlantısal bir dünya mutluluğu arayışı tarafına atarken Aristoteles'in getirdiği paylaşımı değiştiriyordu: ahlak saflığının bedelini pratik bir kapasitesizlikle ödüyordu (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Oeuvres philosophiques*, Fr. çev. içinde, Gallimard, s. 209). Aristoteles'in sadece hatırlattıklarını (insan için evrensel olarak iyi olan) geliştirmek isteyen Kant mutlak ilgisizlik anlamında, tamamen ahlaksal bir eylemin belki de hiç olmamış olduğu gerçeğini kabul etmek zorundaydı ve ulaştığı teoremlerin karmaşık pratik sonuçları vardı (her türlü yalanın mutlak biçimde reddedilmesi tipik bir örnektir bu konuda). Paradoksal bir biçimde, Kant'ın unutmuş olduklarıyla kinizm kendisini doğrulayabilir ve ahlakın ulaşılmaz gibi gözükmesiyle daha bir gerçeklik kazanır bu durum. Çok fazla siyaset Hobbes'ta etiği boğuyordu, çok fazla etik Kant'ta siyaseti boğuyordu.

Hegel sistemi felsefe tarihinin bütün unsurlarını bir araya getirmeyi ve bu sentezi dünyanın diyalektiğine yaymayı dener. Her şeyi özümseyen, aşan, muhafaza eden tarihin bir itici güce ihtiyacı vardır. Ölçüsüzlük artık reddedilmemiş, kabul edilmiştir çünkü zamanın çarkını döndüren yıpratıcı ve yenilikçi itici güçtür. Gerekli an, sonra tamamlanma olarak çelişkilerin biricik amacı ölçüsüzlükle birlikte Hegel tarihselciliği insani oluşumun sentetik ve koruyucu bir vizyonu adına ihtiyattan ayrılır.

Vico örneği ilginçtir. Vico siyaset felsefesinden tarih felsefesine geçişin öncüsü olmuştur. Önceleri Aristotelesyen ihtiyata bağlanmış, son yapıtlarında ise klasik ihtiyatı, inkâr etmemekle birlikte bırakmış ama tarihsel ve koruyucu bir

oluşuma yerleştirmiştir onu. Her ulus insanlığın kültürül yapısına bir taş koyar.

Burke sadece modern devrimlerin tehlikelerine karşı çok hızlı tepkisiyle değil klasik ihtiyata uyarlanmanın savunucusu olarak da kesinlikle özel bir yere sahip olmayı hak etmiştir. Burke politikayı çok Aristotelesçi bir olasılık dünyasında kavrar. Bununla birlikte Burke, biraz Makyavel gibi, özellikle siyasal ve tarihsel ihtiyat kaygısı içindedir. Düşüncesinin tepkici yanı ona muhafazakâr, ampirik bir boyut verir, yer yer bir İngiliz ulusçusudur neredeyse. Burke'ün önerdiği şekliyle siyaset kavramı, dolayısıyla, tarihselciliğin ve Aydınlanma ideolojisinin teorik ve politik ihtiyatsızlıkları karşısında gizli bir yeteneğin en iyi ifadesidir. Burke insan haklarının çok soyut karakteri, siyasal oluşumların çok uzun sürmesi, özel alanın korunması üstünde ısrarla durur. İhtiyat kavramını çok sık kullanır ama ihtiyat onda doğrudan doğruya siyasal temaların hizmetindedir: devrimci soyutlamaların reddedilmesi, İngiliz liberalizminin savunulması. Burke, devrimi reddederek Aristotelesyen ihtiyatın spekülatif ve yaratıcı boyutlarını atmıştır.

Modern bağlamda ihtiyat, kesinlikle git gide daha az cevap, daha fazla soru olmaktadır. Eskiler ihtiyatın biçimleri konusunda duraksıyorlardı, Modernler soruya hangi yerin verilmesi konusunda duraksıyorlar. Her iki durumda da sadece kaba bir basitleştirme tek bir Antikiteyle tekçi bir Modernitenin karşıtlaşabileceğine inandırır. Temel direkleri Aristoteles, Tommasoculuk ve yurttaş hümanizması olan klasik bir ihtiyat geleneği vardı. Bu bağlamda çok sayıda eleştiri, karşı çıkma, çelişki vardı ama bu klasik ihtiyat kavramı egemendi tartışmalara. Bu klasik kavram ağırlığını yitirirken liberal ve demokratik bir ihtiyatı tanımlama çabası içindeki minör ama sürekli yeni, modern bir gelenek söz konusudur. Demokratik tema yeni bir durumda yeniden düşünülmüş ve liberal tema eklenmiştir buna. Locke, Montesquieu, Tocqueville'den Popper, Aron ya da Berlin'e kadar bu akımın etkin olduğu görülür.

Locke ve Montesquieu İngiliz siyasal modelini ve ticaretin yararlarını tercih ederler ve Roma modelini bırakırlar; bu anlamda Aristoteles'ten bu yana kolektif zenginleşmenin tek başına bir siteyi kurma ve sürdürme konusunda yeterli olamayacağı görüşünü kabul eden siyasetin önceliği düşüncesinden koparlar. Dolayısıyla liberal ihtiyat ekonomik büyüme emrinin önde geldiği toplumlar için yeni yöntemler bulmaktan ibarettir. Bireysel mülkiyet, parlamenter temsil, düşünce özgürlüğü Locke'ta bu liberal ihtiyatın koşullarıdır, oysa Montesquieu daha çok içindeki güç dengesiyle, hiç değilse zarar verme iktidarı şeklindeki bir iktidara kısıtlama olanağı veren kolektif ve kurumsal bir ihtiyat üstünde ısrar eder. Amerika ve Fransa'daki devrimlerden sonra, Tocqueville özgürlük ve eşitlik ilkelerinin çelişkilerini irdeler ve demokrasilerde çoğunluk baskısına ve ideolojik konformizme karşı temkinli davranmaya çalışır. Komünizm ve nazizmden sonra Popper demokrasinin minimal negatif bir tanımını önerir: demokrasi deneme ve yanılgılarla işleyen bir rejimdir. Bu bağlamda özellikle iyi yöneticilerin iş başına getirilmesi söz konusu değildir (baş edilmez ve iktidar gaspına uygun bir amaç), kötü yöneticilerin iş başından uzaklaştırılmaları, kötü deneyimlere (en azından geçici bir çoğunluğun kötü dediği) son vermeye bağlı bir yönetim biçimidir demokrasi. Siyasal sansürün demokratik temeline bu dönüş Atina kaynağına bir dönüştür ama zayıflamış olarak, çünkü uzmanlık ve temsilin, katılım ve kuranın önüne geçtiği temsili demokrasilerde yer bulmuştur.

Dolayısıyla ihtiyatın tarihi belli başlı beş tipten oluşmuş tarihsel bir tipolojiye götüren bir ihtiyatlar tarihidir. Bunları karşıtlaştıran etik çelişkilerle birlikte bir Aristotelesyen ihtiyat, bir de makyavelyen ihtiyat vardır: 1) Aristotelesyen ihtiyat etik ve siyaset arasındaki güçlü bir bağa, ölçülülük ilkesine ve yüce değer olarak dostluğa dayanır; 2) Makyavelyen ihtiyat etik ve siyaset arasında zayıf bir bağa, olası bir ölçülülük ilkesine, yüce değerler olarak siyasal enerji ve virtüoziteye dayanır. Öteki tipler daha kurumsal ve daha kolektiftir; 3) Kökeni klasik Atina'ya dayanan demokratik ihtiyat ifade özgürlüğüne ve siyasal katılımda eşitliğe dayanır; 4) Kökeni XVII. yüzyıl İngiltere'sine dayanan liberal ihtiyat özel bireysel yaşamın korunmasına ve azınlıklara saygıya dayanır; nihayet 5) zamanımızda ekolojik, felaketçi ve teknik bir dünyanın yarattığı kötülüklere dayanan bir ihtiyat yeni terimlerle eski ihtiyatla destelenen bir kendini sınırlamaya yaklaşacak ya da yaygın bir panteizm-

den esinlenen yeni dogmaları destekleyecektir.

Başka bir ihtiyat figürü etik ve politik çelişkilerin tamamen ortadan kaldırılmasını reddetmekle ilişkilidir. Bu anlamda Max Weber ihtiyatın zorluklarını açık seçik biçimde göstermiştir. Teorik ve tarihsel plüraliteyi saptamıştır: "En karşıt dünya anlayışları birbirleriyle zıtlaşırlar ve sonunda içlerinden birini seçmek gerekir" (*Le Savant et le Politique*, Plon, 1959, s. 181). Öbür yanağını uzatan aziz saf ahlakın bir kahramanıdır ve bu erdemli eylem için özel bir cesaret gerekmiştir kendisine, ama böyle özel insan olmayan biri yüreksizliğini bir barışçılık arkasına gizlediğinde korkaktan başka bir şey değildir. Sevgi etiği kötülüğe karşı güç yoluyla direnmeyi kabul etmez; tersine sonuçlar etiği, kötülükle, zaferinin suç ortağı olmamak için güçle mücadele eder. Sevgi etiğinde inanç duygusu vardır ama en güçlü tarafından çiğnenme riski taşır. Güç kullanan etik eylemlerin sonuçlarını etkilemeye çalışır ama hata yapabileceğinden ya da başarısız olabileceğinden kötü sonuçlara neden olabilir. Burada Weber'in göstermek istediği şudur: amaçlar ve araçlar arasındaki Aristotelesyen uyumun pratikte yakalanması zordur, kitle ideolojileri karşısında daha da zorlaşır bu belki: "Dünyada hiçbir etik, ahlaksal açıdan doğru bir amacın ahlaksal açıdan tehlikeli araçları ve sonuçları ne zaman ve hangi ölçüde doğruladığını söyleyemez bize." (*a.g.y.*, s. 188). Weber inanç etiği ve sorumluluk etiği arasında ayrım yaparken bu dikenli seçimleri çok iyi özetlemiştir. Sorusunda ihtiyat vardır; yanıtı belki daha kişiseldir, belki o kadar değildir. Bir eylem kolektif olduğunda politika vardır orada. Ve politikada "iki büyük günah"tan sakınmak gerekir: hiçbir davayı savunmamak, sorumluluk duygusu olmamak. İnanç ve sorumluluk olabildiğince yan yana gelmelidir ama bu ideal ancak kâğıt üstünde mümkündür. Weber eyleme geçmek isteyenlere hitap ederken, insanları önce inanç sahibi olmaya teşvik eder, daha sonra sorumlulukla davranmalarını ister onların. Bununla birlikte Weber birçok gerçeklik bulunduğunu kabul ettiğinden içtenliği gerçekten daha önemli görme eğilimindedir. Bu otantiklik plüralitenin olası tek yanıtı mıdır? Bu Weber'in ihtiyatlı olmaktan çok trajik düşüncesidir. Oysa politikada otantiklik, merhamet ya da rasyonalite gibi sapmalara yol açabilir. Weber de, son derece iyi açıkladığı ikilemi gerçek anlamda aşmayı başaramamıştır.

4) İhtiyat anlayışı tarihi bize bazı anahtarlar veriyor. İhtiyatın evrenselliği var mıdır? Soru olarak kesinlikle. İhtiyat konusunda en azgın inkârcılar bile eyleme geçmeyi tasarladıklarında ihtiyat terimleri bağlamında sorular sorarlar. Yanıt olarak, ihtiyat anlayışları içinde bile hayır. Ama diller ve öğretiler arasındaki farklılığa rağmen ölçülülük kavramı, en azından denge, uyum, nüans ve uygun an anlamında evrensel gözükmektedir.

Siyaset felsefesinde bir ihtiyat geleneği var mıdır? Evet, ve felsefenin başlangıcından XVII. yüzyıla kadar Batı geleneği olmuştur bu hatta. Ama bu gelenek yoğunluğunu yitirmiştir ve öteki modern tematiklerle birliktedir, bugün minördür. Bu gerileme sözcük erozyonundan da kaynaklanır. Önlem ve eylemsizlik duygusu içine kapanmış olan popüler kullanım, sözcüğü kimi zaman korkaklık ve pasiflik düşüncesine indirger.

İhtiyat referansının gerilemesi modern dünyada kaçınılmaz mıdır? Klasik kavram alan ve prestij yitirdiyse de yeni ihtiyatlar ortaya çıkmıştır. Ve düşünce ve olgu olarak, insanlığın yaşaması söz konusuysa eğer, bu, ihtiyat sorusuna bir gelecek biçilebilir.

Her şey bir yana, Eskiler ve Yeniler ayrımı ihtiyatın tarihini belirleme olanağı verir ama yeri bu tarih tarafından belirlenmiştir. Eskiler ve Yeniler ayrımı kesin ama görelidir. Plüralite, rölativite ve süreklilik, Antikite, Modernite ve varsayımsal bir Postmodernite arasındaki kesikliği ayrıntılarıyla açıklamaya götürür.

Zamanın dışına çıkarak ihtiyatlı bir tavrın tematiği yapılabilir. Aşağıdaki her tipte her karşıtlık çatışkılı, diyalektiktir ama sentetik değildir. Bu modelin tek kesinliği, her karşıtlığın unsurlarından her birini reddetmenin bir ihtiyatsızlık eğilimi olmasıdır ama daha öteye gidilemez: 1) idealizm ve materyalizm, 2) spekülatif felsefe ve sağduyu, 3) negatif etik ve olumlu ahlak, 4) bireysel tutku ve kolektif ihtiyat, 5) Politika ve eğitim, 6) bilgelik ve yetenek, 7) liberal ilke ve demokratik ilke, 8) kahramanca ihtiyat ve organik ihtiyat, 9) bellek ve önceleme (bkz. Gil Delannoi, Tosel *içinde*, 1995).

Kendi içinde ne eski, ne modern olan bir ihtiyat vardır: entelektüel ihtiyat. Bazı öğretilerde,

bazı yazarlarda (Aristoteles, Epikuros, Montaigne, Locke ya da Montesquieu sözgelimi) ötekilere göre daha ihtiyatlı entelektüel tavırlar vardır ama aynı zamanda sadece entelektüel bir ihtiyat da vardır. Bu iddialı minimalizmi Hume'ün ılımlı kuşkuculuğunda, Tocqueville'in kaygılı siyasetinde ya da Popper'in olumsuz demokrasisinde ve redci biliminde görürüz. Ama entelektüel ihtiyatı özetleme konusunda sadece bir yazar göstermek gerekiyorsa, yeğleyeceğimiz isim Montaigne'dir.

Montaigne kendisini hazcılıkla sınırlamış bir tutucu değildi. Siyasette ihtiyatlıydı ve karışıklıklar döneminde ölçülü bir muhafazakâr tavrı benimserdi ama sömürgecilik, çocukların eğitimi ya da kadınların yaşam koşulları konusunda son derece yürekli ve genel olarak da ihtiyatlıydı. *Denemeler*'de, son bölümlerde ısrarla yinelenen bazı temalar vardır: kendi düşüncelerine sahip olmak, başkalarının düşüncelerini almak ama bunu evrensellik amacıyla onları aşmak için ve kendini bulmak için yapmak. Oysa bilgi, bilgelik arayışının sonu yoktur ve binbir türlü nedenle bitmez bu arayış. Özgünlük ve olağanüstü arayışına girmeden, özgürce ve koltuk değneklerine ihtiyaç duymadan düşünmek.

Bu entelektüel ihtiyat her şeyi kısıtlar, ihtiyata karşı bile ihtiyatı kullanır ve amacı tamamlamak, bitirmek değil aramaktır: bir zihin açıklığıdır ve düşünce özgürlüğü sonsuzdur onda, hiçbir şeyi kanıtlamak ve empoze etmek istemez. Entelektüel ihtiyat neredeyse tek bir ilkeye dayanır: gerçek gerekliliğini ve kesinlik gereksinimini ayırmak. Bu ihtiyat entelektüel bir kesinliktir ve bir düşünce tembelliği değildir: gerçeklik gerekliliğinden vazgeçmeden kesinlik ihtiyacından çekinilir. Düşünce gerilim altındadır ve uyuşmuş değildir; tetiktedir; gözlem yapar. Araştırma sürer. Bu entelektüel ihtiyat her yere enjekte edilebilir.

► AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963. - DELANNOI G., *Éloge de la prudence, essai, historie, théorie*, Paris Berg International, 1993. - FREUND J., *Politique et impolitique*, Paris, Sirey, 1987. - GADAMER H. G., *Vérité et Méthode*, Paris, Le Seuil, 1976. - GARVER E., *Machiavelli and the History of Prudence*, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1987. - POIRIER G., *Corneille et la vertu de prudence*, Cenevre, Droz, 1984. - REYNAUD Ph. & RIALS S. dir., *Une prudence moderne?*, Paris, PUF, 1992. - RICŒUR P., *Du texte à l'action*, Paris, Le Seuil, 1986. - RUSSELL B., *Sceptical Essays*, Londra, Unwin Books, 1985. - TOSEL A. dir., *De la prudence des Anciens comparée à celle des Modernes*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Gil DELANNOI
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aristoteles; Çin; Descartes; Erdem; Eskiler ve Yeniler; Etik; Hukuk ve Siyaset; Machiavelli.*

İLERLEME

İlerlemeye ayrılmış verimli literatürde bu sözcük kesin, mutlak anlamında her zaman bir "düşünce"ye, bir "kavram"a, bir "kategori"ye, bir "tema"ya, bir "teori"ye hatta bir "ideoloji"ye, bir "dogma"ya, bir "kesin inanç"a göndermeyapar ve bu sözcük bu özellikleriyle hem belirsiz hem kesin anlamı olan bir sözcüktür. Gerçekten de ilerleme düşüncesi (böyle adlandırıyoruz) teorik bir özelliğe sahiptir hatta bilimsel bir iddisı vardır: insanlık tarihinde gözlemlenen olguları birbirlerine bağlayan bir yasayı belirtir. Ama bu yasa hem geleceği hem geçmişi kucakladığından bu fikir bir vaat değeri alır ve tüm insanlığın yazgılarını yönlendiren eskatolojik bir amaca göre pratik bir içerik kazanır. Böylece düzenleyici bir anlam yüklenerek, umut verme ve insanlık tarihinin belli bir döneminde enerjileri harekete geçirme kapasitesiyle tutarlılık kazanır. Bu demektir ki ilerleme düşüncesi bir ebedi düşünceler dünyasına ait değildir, belli bir tarih anlayışını dile getirdiğinden tarihseldir ve tarih içine yerleşmiştir. İyi kötü belirgin bir doğum tarihi verilebilir bu kavrama, gelişmeleri ve başarıları izlenebilir, kopma ve belki de ölüm anına kadar eşlik edilebilir ona.

"*İlerleme.* İleriye doğru hareket; güneşin yörüngede ilerlemesi, ateşin ilerlemesi. Mecazi anlamda da kullanılır ve sanatta, bilimde ilerleme yapmak denir." Diderot ve d'Alembert'in *Ansiklopedi*'sinde *İlerleme* maddesini özetleyen bu tanım, XVIII. yüzyılın ortasında ve Aydınlanmanın "ilerici" düşüncesinin gösterdiği gibi önemli bir yapıtta bu sözcüğün her zaman Latinlerdeki anlamını taşıdığını gösterir. *Progredior* (ilerlemek) fiilinden *Progressus* (ilerleme) bir dizi ileriye doğru adımı, sıçramalı değil (ilerleme sıçra-

ma yapmaz) sıralı, sürekli bir yürüyüşü belirtir. Bu ilk anlamdan eğretileme yoluyla, değer yargısı müdahalesi olmadan astronomik, fizik, biyolojik fenomenlere geçilir (hastanın sağlığında bir gerilemeye neden olsa da hastalığın ilerlediği söylenir). İnsanın maddi ve manevi etkinliklerine uygulanan eğretileme yerel bir hareketi açıklamaz, belirli bir alanda performansların iyileşmesi, bir mükemmelleşme anlamında değişmeyi açıklar ("progressus facere in studiis" der Cicero); bu durum belirli bir amacı gerekli kılar: bir teknik ya da bilgiye tamamen sahip olma, bu teknik ya da bilginin tamamlanması, "mükemmelleşmesi". Bu mecazi anlamda ve gerçek anlamında ilerleme radikal bir kesiklik kabul etmez. Dil öğreniminde ilerlemeler yapılır. Sözcük burada çabayı, dolayısıyla hak etmeyi gerekli kıldığından manevi bir değer yüklenir. Ama bu şekilde zenginleşmiş olsa da kullanımı belli bir konunun etkinliğine (çocuk ilerleme gösteriyor) ve belli bir uygulama alanına (öğreniminde ilerleme gösteriyor) bağlı kalır. Mutlak anlamda hangi dilbilgisel zorlamayla kullanılacaktır? tüm belirlemeler dışında tekil halde mi? Küçük harfle mi? Büyük harfle mi?

Bu soruya cevap verebilmek için modern bir gelişme düşüncesi tanımından değilse bile bir postulatlar (onları oluşturabileceği kabul edilmeyen ve ontolojik düzlemde yer alan) sıralamasından hareket etmek gerekir. Gerçekten de söz konusu olan insanın zaman karşısındaki tavrıdır. İlerleme düşüncesi zamanın pozitif, yaratıcı, değer vektörü gibi düşünülmesini gerekli kılar. Yeniliğin, varoluş düzeninin bozulması ya da yok olması şeklinde ortaya çıkmamasını, tersine bir artı-varlık, bir daha iyi-varlık getirmesini gerekli kılar. Bir süreklilik içine entegre olarak ve geçmişle hazırlanmış olarak geleceği de hazırlar. "İlerici" tavır geçmişi aşırı değerlendirmez ve de tamamen gözden düşürmez. Birinci durumda hiçbir ilerleme tasarlanamaz çünkü zaman insanları bir ilk mükemmellik durumundan uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramaz. Tersine, eğer geçmişi tabula rasa haline getirirse gelecek güvence altında değildir artık, durma ya da gerileme de mümkündür her an. İlerleme olabilmesi için zaman çizgisi üstünde anların ya da peş peşe gelen durumların sürekli bir bütün oluşturması ve sürekli bir iyileşme yönünde hareket etmesi gerektiğini kabul etmek gerekir. Daha çok ve daha iyiye doğru bu yürüyüşün aynı zamanda olasılık ve ölümlülüğe boyun eğmemiş bir süjenin yürüyüşü olması gerekir: tür olarak sadece insanlık uygundur bu koşula.

Dilthey'in *İnsan Bilimleri İncelemesine Giriş*'de Yunanlıların "en küçük bir ilerleme kavramına sahip olmadıklarını; bir iç gelişme ve ilerleme konusunda tarihsel bilince sahip olmadıklarını" yazması anlaşılmaktadır. Yunan dünyası varlığı mükemmel, sabit, tamamlanmış, uyumlu biçimde düzenlenmiş bütünlüğü içinde temsil eder. İnsan onun ne merkezi ne varlık nedenidir. Dolayısıyla insanın mutluluğu, kendisini, doğanın efendisi kılmakla (onu tahrip etmek amacıyla) ve onu basit bir araç, bir madde haline getirmekle ilişkili olamaz, tersine, düşünen bireyde evrenin yasası olan aynı düzeni, aynı uyumu, aynı adaleti egemen kılan düşüncede yatar. Evrenin bu dinsel yüceltilmesi Yunanlıların, insanların eylemlerine, daha sonra tarih denecek olan şeye herhangi bir ayrıcalık tanımalarını engeller. Zaman "yıkıcı"dır der Aristoteles. Gerçeğin vektörü değildir, gerçek bize zamanın dışından gelir. Bu her insan eyleminin değerini yitirmiş olduğu anlamına gelmez. Ama insanların ulaşabilecekleri en yüksek etkinlik biçimi olan politik praksisin amacı uyumlu bir sitenin, belirli bir gelecekte ilerlemesini tamamlamaya çalışmak değildir. Aristoteles'e göre site insan yaşamının amacıdır (düşünce dışında) ama bu amaç tarihin sonucu gibi değil, her zaman var olan bir hedef olarak tasarlanmıştır.

Bu, Yunanlıların sürekli bir şimdiki zamanda ya da ilkel denen halklar gibi yinelenen bir zaman içinde yaşadıkları anlamına mı gelir? Hiç de böyle değildir durum, bir tarihleri olduğunu ve zamanın onlara, Yunanlılara öteki tüm halklara üstünlük kurmalarını sağlayan şeyi, yani bizim uygarlık adını verdiğimiz şeyi getirdiğini bilirler ve bu uygarlık onları yaban yaşamdan kurtarıp, sitelerde yaşama olanağı sağlamıştır. Ama bu duruma bakarak, kimilerinin yaptığı gibi ilerleme fikrinin Yunan düşüncesinde zaten var olduğunu söylemek mümkün değildir. Aiskhylos *Zincire Vurulmuş Prometheus*'un, Prometheus'un insanlara verdiği tüm yeteneklerin sıralandığı o ünlü bölümünde insanın elde ettiği değil, verilmiş yeteneklerin söz konusu olduğunu unutmamak gerekir ve burada özellikle uygarlaştırıcı sanatların sıralanması kesin ve ek-

siksizdir. Prometheus geçmişin kazanımlarını izleyecek ve zenginleştirecek yeni gelişmelerin geleceğini ve olasılığını anmaz kesinlikle. İ.Ö. V. yüzyılın demokratik Atina'sının Sofistlerinin sübjektivizm ve rölativizmleriyle evrensel yasayla insanın yasasını, doğayla sözleşmeyi birbirlerinden ayırarak tarihsel bir gerçeklik olarak pozitif bir insan toplumu teorisinin koşullarını yarattıkları kesindir ama bu teoriyi geliştirmemişlerdir, evren modeli o kadar güçlüydü ki çizgisel ve yönlendirilmiş bir zaman düşüncesine kesinlikle yer yoktu burada.

Çevrimsel zaman fikri ilerleme fikrine zıt değildir (bu zıtlık bir ilk altın çağdan başlayarak sürekli bir gerilemedir muhtemelen), daha çok Antikitenin, özellikle geç dönem Antikitesinin tatmin olduğu ve Ortaçağ'da kesinlikle kaybolmayan ve Rönesansı desteklemek üzere geri dönen daha güçlü bir alternatif oluşturur. Çevrimsel imajlar zamanı saf dışı etmezler ve ona egemen olurlar ve sonsuzluğa yaklaştırırlar. İnsanları tarihi olasılıklara ve keyfiliklere karşı güvence altına alırlar, boyun eğişi değil, insanın, ebedi varlığı içindeki durumunun kabul edilmesini ifade ederler. Bunlar Yunan siyasal düşüncesi içinde kurumsal biçimlerin almaşmasıyla birlikte ve Polybhos'da da yönetim biçimleri şeması (daire şeklinde) içinde yer alırlar.

Yahudi ve Hıristiyan aşkın Tanrı kavramı, evrenin değerini gözden düşürerek ve basit bir yaratık haline getirerek insanın tarihinin özel bir anlam kazanacağı bir alan açarlar. Öte dünya mutluluğunun Hıristiyanlık tarihi yapısı içinde her şey evrenin merkezini oluşturan insan için örgütlenir; bu bağlamda iki temel olay söz konusudur insan için: insanlığın zamana girişini gösteren günah ve onu geçmişten koparan ve bekleyişin ve kurtuluş umudunun boyutu olarak geleceğe yönelten kurtuluş. Dönüşü olmayan bir yol gibi kabul edilen bu zaman kavramı pagan felsefenin çevrimsel şemalarıyla uyuşmaz kesinlikle: "Platon'un-bir yüzyılda Atina'da Akademia adı verilen bir okulda öğrenciler yetiştirmiş olan-gelecekte, aynı sitede, aynı okulda, aynı öğrencilerin önünde aynı eğitimi yüzyıllar boyunca tekrar vermesi bize uzak bir düşüncedir! Çünkü İsa bizim günahlarımız için bir kez ölmüştür; *ölüler arasından canlanmıştır, bir daha ölmez, ve ölüm etkileyemez artık onu*" (aziz Augustinus, *Tanrı sitesi*, XII, 14).

Öte dünya mutluluğunun tarihi olarak kutsal tarih, dindışı tarihle karışmadan onu destekler, ona değer ve anlam kazandırır ve doğal yaşamın boş yinelenmesinden kaçmasını sağlar. Böylece Hıristiyan tarih teolojisi, özellikle K. Papaioannou'nun *La Consécration de l'histoire*'da göstermiş olduğu gibi modern ilerleme felsefesine en önemli üç yönlendirici fikrini kazandırmıştır: insan türünün eğitimi olarak tarih fikri, yaşamın çeşitli dönemlerine benzer bir insanlık gelişimi fikri ve bir "evrensel tarih" fikri.

Ama ahiret mutluluğu teolojisinin yerini ilerleme felsefesinin alabilmesi ve Tanrı sitesindeki umutların insanların sitesine taşınması için yüzyıllar gerekecektir. Hıristiyan eskatolojisi Ortaçağ'dan XVII. yüzyıla kadar bir doğal dünya ve de cismani ve tarihsel boyuta çok az yer veren insan dünyası anlayışıyla sorunsuz biçimde birlikte .var olmuştur. Filozoflar, bilginler, ahlakçılar, hukukçular, şairler yapıtlarını hiç kuşkusuz geçmişe göre ama gerçekleşmiş ya da gerçekleşecek bir ilerleme perspektifi içinde değil taklit ve yineleme perspektifi içinde bir yere yerleştirirler. Bu anlamda "insan onuru" üstünde duran Rönesans hümanizması insanlığın ilerlemesi bağlamında bir düşünce geliştirmez ve geleceği sorgulamasının nedeni daha çok astroloji aracılığıyla talihin yasalarını irdelemektir. Bu tarihin modern anlamının bütünüyle eksik olması durumuna XVII. yüzyılda da rastlanır ve G. Gusdorf'a göre "ilerleme fikrinin rolü sadece ikincildir ya da bir Gassendi, bir Descartes, bir Spinoza ya da bir Malebranche düşüncesinde kesinlikle hiçbir rolü yoktur". Bununla birlikte Galileo biliminin, dünya imajının mekanikleşmesini empoze ederek doğayı kutsallıktan arındırması, maddeye boyut kazandırması ve onu bir teknik manipülasyon objesi haline getirmesi de bu döneme rastlar. Bilim, tamamen spekülatifken uygulamalı olur ve insanların maddi koşulunun iyileşmesi bağlamında etkileri hissedilir. Bacon Galileo devriminin epistemolojik anlamını kavrayamamıştır ama bilim ve tekniğin insana sunduğu muazzam olanakları hissetmiştir ve onun sloganı antik bilgeliğin "nec plus ultra"sına (daha ötesi yok) karşılık "plus ultra"dır (daha ötesi var).

Bilimle gerçekleşen ilerlemelerin tartışma götürmez belirgin özelliği zaman içinde gelişen bireyle karşılaştırılan eski insan türü eğretile-

mesine yeni bir anlam verir. Pascal *Traité de vide* (1647'ye doğru) için kaleme aldığı önsözde "yüzyıllardır gelip geçen bütün insanları her zaman var olan ve sürekli öğrenen aynı insan gibi düşünmek gerektiğini" söyler ve "bu evrensel insanın doğumunun yakın dönemlerinde değil en uzak dönemlerde aranması gerektiğini" ekler. Yüzyıl sonunda Eskiler ve Yeniler tartışmasıyla birlikte bu perspektif değişiminin tüm sonuçları ortaya çıkar: Modernler Eskilerden daha eskidir, kendilerini bilgi ve deneyim açısından, dünyanın çocukluğunu temsil eden geçmişteki insanlara üstün kılan birikmiş bir sermayeden yararlanırlar. Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes* (1688) adlı yapıtında, modern çağda, kültürlü birinin kendisinde sadece daha önceki çağların tüm düşüncelerini barındırmakla kalmayacağını, aynı zamanda yaşlanmayacağını da söyler. Böylece çok belirleyici bir adım atılmış olur çünkü doğumdan ölüme canlı varlığın gelişmesinin biyolojik modeliyle sürekli, sonsuz, dayanılmaz ve gerekli, ileri doğru bir yürüyüşün mekanik ve dinamik modeli çakışır.

Ama ona göre hem "bilgelik" hem "edebiyat" hem de "felsefe" (bilim de felsefe içindedir ona göre) alanında ortaya çıkan "insan düşüncesinin ilerlemeleri" nin önce "bilgilerin ansiklopedik düzeni"ne göre, sonra da "edebiyat rönesansı"ndan başlayarak bilgilerin birbirlerini izlediği "tarihsel düzen"e, "doğal olarak izlemeleri gereken düzen"e göre sistematik biçimde sergilenmeleri için *Ansiklopedi*'nin *Önsöz*'ünü beklemek gerekmiştir. *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* adlı yapıt tümüyle, geçmişte ve şimdide, cehalet, boş inanç, fanatizm ve despotizmle zıt engellerden kurtularak insanlığın mutluluğunu tek başına sağlayabilecek insan aklına olan güvenin tanıklığıdır.

Bununla birlikte Ansiklopedicilerde, yukarıda sözünü ettiğimiz "İlerleme" tanımında görüldüğü gibi gerçek bir ilerleme öğretisi yoktur. "Böyle bir insanın nereye kadar gidebileceği bilinmez. İnsan türünün de nereye kadar gideceği bilinmez, ilerlemelerinde önü hiç kesilmeseydi de yeteneklerinin ne olduğu bilinemeyecekti. Ama devrimler gereklidir; her zaman olmuştur; bir devrimden ötekine en büyük mesafe verilmiştir; sadece bu dava çalışmalarımızın kapsamını sınırlar" (Diderot, *Ansiklopedi* maddesi). D'Alembert, *önsöz*'de "barbarlık yüzyıllarca sürer, akıl ve zevk geçer". Aydınlanma yüzyılında "tarihsel kötümserlik"üstüne bir yapıt yazılabilmiştir (H. Vyverberg). Ayrıca Turgot'nun, 1750'de, Rousseau'nun Dijon Akademisi'nin açtığı yarışmada "bilimlerin ve sanatların gelişmesi"nin "ahlakın düzelmesine" katkıda bulunmadığını savunarak ödül kazandığı yıl, Sorbonne söylevindeki felsefi özgünlüğü ve cüreti de küçümsememek gerekir. Turgot *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* adlı yapıtında Locke'çu ve Condillac'çı ruh anlayışına dayanarak sürekli yinelenen doğal dünyayla sürekli yenilik yaratan insani dünyayı karşıtlaştırır. Mükemmelleştirilebilir olan insanlık gerilemesini (burada hümanizma ve Hıristiyanlık kolayca uzlaşırlar) aşar. Kötülük statik, rutindir, ruhun tembelliğidir. İletişimi kolaylaştıran her şey aynı zamanda yeniliğin de vektörüdür ve matbaanın icadı insanlık tarihinde önemli bir tarihtir.

Aynı iyimserlik Turgot'nun öğrencisi ve dostu Condorcet'nin *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793'de yazılmış, 1795'de yayımlanmıştır) adlı yapıtında da vardır ve bu yapıt coşkulu ileri görüşlülüğüyle ilerleme düşüncesinin en karakteristik incelemesi olarak kabul edilir. Condorcet yapıtında esasen Turgot'nun temalarını yineler ve tarihini mükemmel biçimde çizdiği bilimlerin ilerlemeleri üstünde durur. Ama genel olarak dini ve özel olarak da Hıristiyanlığı ilerlemenin başlıca düşmanı yapar ve siyasal ve toplumsal özgürlüğü insanlığın eskiden beri sürdürdüğü mücadelenin amacı gibi görür. Bu anlamda Fransız devrimi hem uzun bir mücadelenin zaferle sonuçlanması hem de geçmiş tarihi kesin dokuz döneme eklenmiş bir "onuncu dönem"de anılan bir geleceğin başlangıcıdır. Condorcet, rasyonel bir öngörünün ışığında gelecek yüzyılların "uluslar arasındaki eşitsizliğin kalkacağını; aynı halkta eşitlik ilerlemeleri olacağını; nihayet insanın gerçek anlamda mükemmeleşmesini" göreceğini belirtir.

Aynı dönemde Fransız devriminin getirdiği genel sempatide insanlığın ahlaksal eğiliminin ampirik bir kanıtını bulmuş olan Kant'a göre "insandaki kötülüğe karışmış iyiliğin niceliği bu iyiliğin belli ölçüde ötesine geçemez; bunun ötesinde kendi çabasıyla gidebilir ve böylece sürekli ilerler" (*Yetenekler çatışması*, 2. Böl., "Soru-

nun yinelenmesi: insan türü sürekli bir ilerleme içinde midir?", 1798). Ama XIX. yüzyılda bu ihtiyat görülmeyecektir. Bu yüzyılla birlikte teorik bir yapı ve gelecekle ilgili bir iddiadan başka bir şey olmayan şey bilimsel ve teknik bir biçim ("ilerlemenin mucizeleri") ve politik-sosyal bir biçim ("ilerleme partisi", "ilerlemeciler") altında ortak bilince entegre olacak kadar popülerleşecektir. Mağazaların, otellerin ve barların, birahanelerin camlarına yapıştırılan ve büyük evrensel sergilerde yüceltilen bu popüler düşünce felsefi meşruiyetini, en önemlileri Comte (ondan önce Saint-Simon), Hegel, Marx ve Spencer olan düşünürlerin sistemlerinde bulur. Bu ünlü ve etkin yapıtlardan sadece bir özellik kalacaktır akılda: onları, aslında mirasçıları oldukları XVIII. yüzyıl düşüncesinden ayıran farkı belirten özellik. Aydınlanma felsefesinin önüne çıkan zorluklardan biri geçmişle ilişkiyle ilgilidir. Cehalet, boş inanç ve fanatizm alanı geçmiş, nasıl olur da sürekli ilerlemenin etaplarını belirler? İlerlemenin sürekliliği teziyle Ortaçağ gibi durgunluk ve gerileme dönemlerinin varlığı nasıl uzlaştırılabilir? Paradoksal bir biçimde, çözümü Fransız geçmişini, inanç yüzyıllarını, Ortaçağ'ı saygınlığına kavuşturanlar ve Devrime karşı olanlar... Burke'ler, Maistre'ler, Bonald'lar getirmiştir. Gelenekçiler ilerleme düşüncesinin dayandığı değerleri alt üst ederler: pozitif, yaratıcı, Ortaçağ'dır, yıkıcı, negatif, XVIII. yüzyıl ve sahte aydınlanmasıdır. Oysa hem Condorcet'nin hem Maistre'in öğrencisi olan Saint-Simon çelişkiyi, insanlığın bir genel ilerlemesi anlamına yönelmiş tarihsel bir süreç içindeki dönemler olan pozitif ve negatifi entegre ederek çözer: "şimdiye kadar kör bir geleneğin geçmişe yerleştirdiği altın çağ önümüzdedir." "Organik" dönemler (Ortaçağ) ve "kritik" dönemler (XVIII. yüzyıl ve devrim) boş bir almaşma içinde değil, negatif dönemin, daha sonraki ve daha yüksek pozitif bir dönemin koşulu olduğu diyalektik bir hareket içinde birbirlerini izler. Böylelikle yeni bir sosyal düzen doğmaktadır; bu düzen içinde bilim ve sanayinin etkin kıldığı entelektüel ve ahlaksal değerler dinsel ve askeri değerlerin yerini alacak ve "nesnelerin yönetimi"nin yerini de "insanların yönetimi" alacaktır.

Comte'da tarihin diyalektiği "üç durum yasası"na (dinsel durum, metafizik durum, pozitif durum) itaat eder. Hegel'de "evrensel tarih zaman içinde tinin açıklanmasıdır". "Doğada tür hiçbir ilerleme göstermez ama tinde her değişme, aşılmış bir tarihsel biçim için acı ve ölüm anlamına gelse de bir ilerlemedir (*Tarihte Akıl*, böl. III) Marx için ilerleme yasası insanın üretici güçlerin gelişmesiyle doğaya git gide egemen olması ve "üretim ilişkileri" nin getirdiği egemenlik etkilerinin ortaya çıkmasıdır. Sınıf mücadelesinin şiddeti böylece tarihin itici gücü olarak ilerleme sürecine entegre olmuştur. Spencer'e gelince, o, evrim olan genel yaşam ilkesini topluma yayar; madde bu ilke aracılığıyla "belirsiz ve tutarsız bir türdeşlikten belirli ve tutarlı bir heterojenliğe" geçer, topluluklar, kendiliklerinden, yaşam mücadelesinin gerekli kıldığı otoriter bir örgütlenmeden, bireylere git gide genişleyen bir özgürlük sağlayan ve gittikçe karmaşıklaşan biçimlere doğru gelişirler.

Bununla birlikte gene XIX. yüzyılda bu iyimserliği yumuşatmaya ya da reddetmeye yönelik sesler yükselir. Tocqueville modern demokrasiyi karakterize eden dayanılmaz eşitlik özleminin ahlaksal ve kültürel yıkıcı etkilerinin altını çizer. Burckhardt mutluluk ya da mutsuzluk terimleriyle tarihten söz etme arzusuyla ilgili hayali ifşa eder. En coşkulu ve ateşliler Baudelaire ve Nietzsche'dir; ilerleme fikrine bile saldırırlar. 1855 Evrensel Sergisi dolayısıyla kaleme aldığı bir yazıda şu ifadelere yer vermiştir bu bağlamda Baudelaire: "ışık vermeyen fener", "güncel felsefeciliğin buluşu, doğanın ya da Tanrı'nın hiçbir garantisi olmayan yeterlik belgesi [...], modern boş gururun çürümüş topraklarında filizlenmiş olan gülünç fikir [...]. Her gün gazetesini okuyan bir Fransıza ilerlemeden ne anladığını sorun, vereceği cevap şudur: buhar, elektrik ve gaz lambasıdır... bunlar Romalıların bilmediği mucizelerdir, bu keşifler bizim eskilere karşı üstünlüğümüzün tanıklıklarıdır [...]. Zavallı adam zookrat ve sanayici filozoflarıyla o kadar Amerikanlaşmış ki fizik dünya ve manevi dünya, doğal ve doğaüstü olgularının belirgin özellikleri arasındaki farkları ayırt edebilme yeteneğini yitirmiş" (*Curiosités esthétiques*). Nietzsche ise sadece ilerleme fikrini değil, insanlık fikrini de gündeme getirir: "Zaman "ilerliyor"-zaman içinde olan her şeyin de "ilerlemesi"ne, "ileri gitmesine"..gelişmenin ileri doğru bir yürüyüş olduğuna inanmak isterdik... En bilge insanları kandıran aldatıcı bir görünüştür bu: ama

XIX. yüzyıl XVI. yüzyıla göre bir ilerlemeyi temsil etmez [...] "İnsanlık" ilerlemiyor, hatta yok... Bütünlüğü oluşturan tablo muazzam bir deney laboratuvarı tablosudur ve bu tabloda bütün zamanlara yayılmış bazı şeyler başarılıyken, başka birtakım şeyler başarısız olmuş, bu tablo her türlü düzenden, mantıktan, bağlantıdan ve angajmandan yoksun" (*Fragments posthumes*, 1888 başı-1889 ocak başı, *Oeuvres philosophiques complètes*, c. XIV; Fr. çev.).

XX. yüzyılda ilerleme fikrinin başarılı olmamasının, tam tersine hem düşünürlerin gözünde hem de halkın vicdanında tüm inandırıcılık değerini yitirmesinin bütün nedenlerini saymak boş bir çaba olur. Tarihin sürekli yalanlamaları karşısında kalan bu fikir dağılmıştır ve varsayımsal koşutlukları (bilim, teknik, iktisat, siyaset, ahlak) bu bağlamda teorik yapıya dayanan kısmi ilerlemeler özerkleşmiş ve kısa sürede çelişkilere bir çözüm gelebileceği düşünülmeden sürekli bir diyalektik (Kantçı anlamda) içinde birbirlerine girmişlerdir. Dolayısıyla nitelik açısından nötr "büyüme", "gelişme" terimleri tercih edilmiştir. Dolayısıyla savunma (sözgelimi "insan haklarını savunma") konumlarına kapanma ve git gide hızlanan ve arzu edilmekten çok katlanılan ve korkulan değişimler karşısında fetihçi tavırların bırakılması. Prometheusçu umutların yıkıntıları üstünde yeni bir bilgelik mi doğmaktadır? Gelecek (gene gelecekten söz ederek "ilerleme"ye son bir ödün verelim) söyleyecektir bize bunu.

▶ BURCKHARDT J., *Considérations sur l'historie universelle*, Paris, Payot, 1971. - BURY J. B., *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, Londra, 1920; New York, 1955. - DELVAILLE J., *Essai sur l'historie de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, 1910. - EDELSTEIN L., *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, 1967. - GUSDORF G., *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971. - LÖWITH K., *Meaning in History*, Chicago, 1949. - NISBET R., *History of the Idea of Progress*, New York, 1980. - PAPAINOANNOU K., *La Consécration de l'histoire*, Paris, Champ libre, 1983. - PASSMORE J., *The Perfectibility of Man*, Londra, 1970. - SASSO G., *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" tra Ottocento e Novecento*, 2. baskı., Bologna, 1988. - TEGGART F. J., *Theory and Processes of History*, 3. baskı., Berkeley/Los Angeles, 1962. - VAN DOREN C., *The Idea of Progress*, New York, 1967. - VYVERBERG H., *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge (Mass.), 1958.

Alain PONS
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aydınlanma; Comte; Karşı-Aydınlanma; Uygar Olma ve Uygarlık.*

İLETİŞİM VE İNTERSÜBJEKTİVİTE

Kant insanlığı iletişim yeteneğiyle tanımlıyordu. Adıyla özdeş tutulan eleştirel felsefe, bu bakımdan intersübjektivite koşullarını, yani akıl ve mantığı oluşturmaya yönelik bir girişim gibi ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında onun için söz konusu olan felsefi sistemlerin boyun eğdikleri hayallerden sorumlu entelektüel mekanizmalarla özdeşleşmek ve onları çözümlemektir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "aşkın diyalektik" bu amacı üstlenir; daha sonra Fichte de üstlenmiştir bu amacı ve *Bilim Öğretisi*'nde (1794) dogmatik idealizmin Ben'in büyük gücünü olumlayarak insanların iletişimini ve ahlaksal eylemini nasıl düşünülmez kıldığını göstermek istemiştir. Eleştirel felsefeye, kısa süre sonra Alman idealizminin meydan okuyacağı bir sonuç empoze edilir.

Kant ve Fichte kritisizmini sistemlerin beslediği saydamlık hayallerine direnmek isteyen iletişimlerin çağdaş yaklaşımlarının matrisi gibi düşünmek abartı olmaz. İntersübjektivite teması kapalı kavramsal bir örgütlenme içindeki bütün gerçekliği kuşatma iddiasına karşı aklın ve mantığın kurtarılması çağrısını yapar. Hegel, felsefe tarihinde bu iddiayı temsil eder: sistemi bazı yanlışlıklarla evrensellik içindeki bireyin dağılışının tamamlanmasının ifadesi gibi okunmuştur, öyle ki bireyin bozgunu ve tüm intersübjektivite alanının yok olması düşüncesini savunduğu ileri sürülmüştür. Sözgelimi Frankfurt Okulu düşünürleri-özellikle Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno-onu böyle yorumlamışlardır. Bugün insanlar arasındaki iletişim üstünde önemle duran filozoflar her halükârda Kantçılığa baş vururlar ve genellikle Hegelci girişime ve sözlüğe baş vurarak çağımızın belirgin özellikli iletişiminin bilimsel yönetimi arkasına gizlenen insanı önemsizleştirici amaçları ifşa ederler.

Hegel'den insan bilimlerine

Aslında çağımızın hâlâ Hegel'in damgası altında yaşadığını düşünmek için birçok neden vardır. Onu bize unutturmak isteyenlerin (Foucault ya da Ricoeur) çabalarına rağmen düşüncesi birçok bakımdan ayaktadır. Öyle ki onun düşüncesinin örtük biçimde çağdaş insan bilimlerini oluşturduğu ileri sürülebilir. Bu görüşü Heidegger desteklemiş ve güçlendirmiştir. Heidegger'e göre insan bilimleri çalışmalarının rasyonelleştirilmesi projesi güçlü bir biçimde her gerçekliği mantıksallaştırmak, her mantıksallığı da gerçekleştirmek amacında olan Hegel sisteminin hedefleriyle bütünleşir. Gerçekten de Heidegger Hegel sisteminde metafiziğin en uç noktasını ve aynı zamanda da Descartes'ın başlattığı Modern çağın tamamlanmasını görür. Ona göre bilim, yazgısı kendisini mutlak bilim sistemi içinde oluşturmak olan metafiziğin mirasına konmuştur. Bir başka deyişle hiç kuşkusuz Heidegger'den çok Georges Bataille'dan esinlenen, Hegel'in projesinin özü "her şey olma isteği" bir yandan metafizikten kurtulmuş olmayı düşünen bilim bağlamında ortaya çıkmalıydı.

Dolayısıyla kabul edelim ki Hegel Kant'ı ve Kant'la birlikte intersübjektif iletişimi düşünme konusunda her türlü iletişimi düşünme olasılığını iter. Bu durumu açıklığa kavuşturduktan sonra, belirtik biçimde iletişimi (geniş anlamda) hedef alan bilimin, kaçınılmaz biçimde nesnelerinden yoksun olduğunu kanıtlamak söz konusudur. 1944'lerde bu bilimlerin etkinliklerini aydınlatma girişimini suçlarken kendi üsluplarıyla bu durumu açıklıyorlardı: "dil ne kadar iletişim içinde erirse, o döneme kadar anlamın özsel taşıyıcıları olan sözcükler değerlerini yitirirler ve anlamsız işaretlere dönüşürler; söylenmek istenen şeyleri aktaran sözcükler ne kadar açık ve saydam olursa, o kadar saydamsız ve geçirimsiz olurlar. Global akıl sürecinin bir unsuru gibi anlaşılan dilin mitolojiden arındırılması büyüye dönüştür" (*Dialectique de la raison*, Fr. çev., s. 172-173).

Dolayısıyla burada bu eleştirel yaklaşımın uygunluğunun denenmesi söz konusudur: bilim karşıtı bir görüş açısını kanıtlamak amacıyla değil (kesinlikle eleştiri olmazdı bu çünkü), iletişimin sonuçta gerçek ve kavram sorunsalına indirgenemeyen bir anlam sorunsalına bağlı olup olmadığını saptamak amacıyla... İletişimin temel bilimsel sorumlulukları hiç gözden kaçırılmadan bunların intersubjektif ilişkileri açıklama konusundaki yetersizliklerini gösteren belirtilere dikkat edilecektir.

Bilimin anladığı iletişim

1960'lı yıllarda yapısalcılığa eşlik eden bilimin atılımı, iletişimin tamamen bilimsel bir anlayışa bağlı olabilmesi gerektiği-ve bu nedenle de felsefi söylemden ayrılması gerektiği- düşüncesini güvenilir kılabilmek amaçına hiç kuşkusuz büyük katkı getirmiştir. Yapısalcıların bilincin paradigmasına açtıkları keyifli savaş unutulmamıştır: bilincin bireyötesi dilin içine batmış olduğu söyleniyordu; dolayısıyla Kartezyen geleneğin kendisine mal ettiği ayrıcalığa sahip olamazdı. Sonuçta her türlü sübjektivitenin indirgenmiş olduğu yapı etkisini tanımlamak amacıyla daha çok Leibniz, Spinoza ya da Marx'a güvenmek... Her şeyden önce dilin işleyişini ve buradan hareketle sistemleri ve yapıları anlamak söz konusu olduğuna göre iletişim süreci dilin işlevlerinin ve işaretlerin dolaşım biçiminin işlevlerinin şematizasyonu dışında bir soru getirmiyordu pek. Dilbilimin ve anlambilimin getirileri bir tez oluşturma konusunda büyük katkılar sağlamıştır; bu teze göre her türlü iletişim, bilimsel bilgi alanına giren bir mesajın belli bir koda göre aktarılmasıdır. Jakobson modeli (1963) her türlü iletişimi oluşturan ve dilin altı işlevini tanımlayan formülleri sıralayarak kısa sürede eksiksizlik hayalini gündeme getirir:1) referans işlevi: mesaj bağlama odaklanmıştır; 2) anlatımsal işlev: gönderene odaklanmıştır: 3) eylemsel işlev: alıcıya odaklanmıştır; 4) dilsel işlev: ilişkiye odaklanmıştır; 5) dilötesi işlev: koda odaklanmıştır; ve 6) şiirsel işlev: kendine odaklanmıştır.

Bu modelin her türlü iletişimi dilbilimsel iletişime indirgeme gibi bir hatası olduğunun üstünde durulmamıştır önce. Anlambilimsel araştırmalara ve her türlü iletişimsel ilişki içinde sözsel olmayan payı ortaya çıkaran etologların çalışmalarına dayanıldığında farkına varılır durumun. Bu bağlamda von Frish'in arılarla ilgili çalışmalarının (1950) ve Benveniste'in *Genel Dilbilim Sorunları*'nda (1966) değindiği sorunların ününü duymayan kalmış mıdır? Bununla birlikte bu aşamada sadece kod düşüncesi bir

bilimsellik enstrümanı olarak iletişime başvurmaya elverişliymiş gibi gözükür.

Shannon'un matematik enformasyon kuramı da (1948) aynı sonucu sunar. Bunun, termodinamik modelinden hareketle her türlü enformasyon aktarımının-ve bundan böyle her iletişim sadece bundan ibaret olmaz-içeriğini, kendi kanalından geçirerek bir antropiye boyun eğmek zorunda bıraktığı bilinir. Bu modelin çekici yanları vardı: iletişim olgularına türdeş bir yaklaşım olanağı veriyordu (intersübjektivite makine-insan ya da makine- iletişimi yanında bir varsayım oluyordu-evrensel olarak kaybolmaya boyun eğmiş iletişim).

En belirgin olan şey de şudur ki kısa sürede sistemcilliği doğuracak olan bu yaklaşım bir indirgeme oluşturur ve bilimsel yaklaşımın genellikle bundan vazgeçebilmesinin bir garantisi yoktur: gerçekten de iletişim onun aracılığıyla enformasyonla, enformasyon da işaret aktarımıyla özdeşleşmiştir. Termodinamik modele başvurma ayrıca her türlü bilimsel girişimi otantikleştiren bir nitelik belirlemeye olanak sağlar: bir enformasyonun "kuşkulu" yani negantropik olduğu ölçüde zengin olduğu söylenebilir ve bir sistem içindeki enformasyonlar niteliği bu sistemin her unsurunun kuşkululuklarının toplamına dayanılarak hesaplanabilir. Her unsur ne kadar kuşkuluysa toplam potansiyel enformasyon o kadar büyüktür. Mühendislik bilimlerine sunulmuş olan iletişim artık tasarlanabilecek en basit durumdan yani enformasyon aktarımının elde edildiği ya da edilmediği durumdan çıkmış bir ölçü birimiyle donanır. Böylece "bit" (*binary digit*) her türlü iletişimin ölçüsü durumuna gelir (Shannon ve Weaver, 1975).

Enformasyon kuramının iletişim olgularının anlaşılmasına anahtar işlevi görerek, her şeyden çok, verilen mesajların doğru algılanmasını ön plana çıkardığının altını çizmenin yararı olur mu? İletişim nedir ona göre peki? Algılanmış bir şeyi aktarmaktan başka bir şey değildir. Modern demokrasilerin yararlanabilecekleri iletişim kaynakları değerlendirildiğinde daha ileri gidildiği iddia edilebilir mi?

İletişimin bilimsel sorumluluğunun üstlenilmesini tanımlayan tablonun son girişi: sibernetik. Shannon'un enformasyon kuramının çağdaşıdır ve ondan daha radikal gözükür. İnsani iletişim, onunla birlikte emirleri aktarabilen ve yorumlayabilen makineler arasındaki iletişimin mekanizmasının içine düşer. Sibernetik tarihi (bkz. Dupuy, 1994) iletişim paradigması çevresindeki tüm insan bilimleri alanının birleştirilmesi gibi ilk büyük projeyi sunar ve bu paradigma çok iyi bilinen bir şema çevresinde ifade eder kendini: her organizma, her sistem bir giriş ve bir çıkışla donanmış, nedenden (giriş) kalkarak sonucu (çıkış) önceleme olanağı veren belirgin özellikli bir dönüşüm işlevi olan bir "kara kutu"dur. Sistemli biçimde hesaplanan bu şema yeni bir dünya görüşüne açılmaktan da uzak değildir. Tabii ki iletişim analizi de biraz zenginleşecektir bu durumda: gerçekten de sibernetik ona *feed-back*, tumturak, gürültü, homeostazi ya da kendi kendini düzenleme anlayışlarıyla yaklaşır. Öğrenme psikologları, biyolojistler ya da sosyologlar bütün bu anlayışlarından çok büyük ölçüde yararlanırlar.

Bir aksiyomatik ideali

İletişim problemini matematik ve fizik esinli bilimlerin kendi bünyelerine almalarının ilk etaplarının bu çok hızlı kat edilen güzergâhlarından sonuçlar çıkarmak zor değildir. Çözümleme onun tasımsal kesinliğini model alabilir: iletişim enformasyondur. Oysa enformasyon hesaba kitaba gelir. Dolayısıyla iletişimsel olgular alanının tam bir modelizasyonu da mümkün olabilir: tamamen dijital bir benzetme iradesiyle açıklanabilir durum.

Bu durum karşısında filozofun, problemin, iletişim temasına verdiği anlamdan kurtulduğunu saptamaktan başka yapacak bir şeyi yoktur; bilinçle ilgili her türlü meşguliyetin dışlanmasını ve genel olarak da intersübjektif ilişkilerin yorumuyla ilgilenmenin köhnemişliğini kaydetmekten başka yapacağı bir şey yoktur. Ama aslında dilbilimin ve özellikle de pragmatik olanın gelişmeleri fizoloflar hanesine puan yazmıştır. Çünkü onlarla birlikte, dil interaksiyonlarını bütünüyle sistemleştirme iddiası gerçekten değişerek, zayıflamıştır. Anlam artık sadece gerçek mesajın yayılmasına bağımlı değildir.

Pragmatik adı altında metodolojik statüleri ayrı olan ve Kant sözlüğü içinde nitelendirilmesi önerilen iki girişim belirlenmiştir: "belirleyici" olmak isteyen bir pragmatik ve bir de "düşünce" için kurallar sunmaktan başka bir amacı olmayan pragmatik. Birincisi sistematik olma

amacını üstlenmiştir, daha sonra incelenecek olan ikincisi ise karşılıklı anlaşma (Habermas'ın deyimiyle) olasılığının koşullarını saptamakla sınırlar kendini.

Palo Alto okulu tam bir iletişim mantığı sergileme projesi peşindeki bu ilk pragmatiği örnekler. İlk amacı sözdizimi-anlam alternatifinden kaçmaktır yani enformasyon kodlaması ve de aktarılan mesajlara anlamlarını veren uzlaşımları sorgulayan iletişim bağlamında iletişim yaklaşımını reddetmektir. Paolo Alto okulunda ilginç olan sakin kendine güvendir ve bu güven aracılığıyla tüm ilişki durumlarını tanımlayabilen ve öngörülmesine olanak sağlayan "insani iletişim pragmatiğinin genel bir hesabını" vermek istediğini belirtir. Laplace böyle bir kararlılıkla uyarlayamazdı kendini bireylerarası dünyaya. Burada düşünülen pragmatiğe göre satranç oyunu kombinatuvarı modeline göre düşünülen bir iletişim aksiyomatiğinin gerçekleşebilir olması gerekir. Watzlawick, Beavin ve Jackson açıkça belirtirler bunu: "Her interaksiyon benzetme yoluyla, bir oyunla tanımlanabilir yani kesin kuralların yönettiği sürekli "hamleler" biçiminde [...] Bir insani iletişim pragmatik hesabı vardır ve kurallarına doğru bir iletişim içinde uyulan ve bozuk bir iletişim içinde geçersizleşen bu hesap bugüne kadar yorumlanmamıştır" (1972, s. 38).

Bir aksiyomatik hırsının bedelinin ne olduğunu söylemeye bile gerek yoktur: Behaviorist tezlerle tam bir uyum içinde olan iletişim kesinlikle davranışla karışmıştır ("İletişimsizlik mümkün değildir" aksiyomu). Palo Alto kuramcıları, dolayısıyla, son tahlilde doğrulanamayan intrapsişik varsayımlara başvurmayı dışlarlar ve enformasyonun girişleri (*input*) ve çıkışları (*output*) arasındaki incelemelerle sınırlı kalmak istediklerini belirtirler. Görüldüğü gibi sibernetiğe uygun olarak, düşünce onlar tarafından bir "kara kutu"ya ve iletişim de "kara kutular" arasındaki bir değiş-tokuşa indirgenmiştir. Her türlü anlam sorunu "kararsız"lık özellikleri gösterir tabii ki. Palo Alto okulunun tek kozunun şu olduğu söylenebilir: iletişim sürecinde sadece mesaj vericiyi ön plana çıkarmaz, alıcıyı da önemser. İnteraksiyon ağırlıklı olarak pragmatik çözümlemenin nesnesi olur oysa o zamana kadar atlanmıştır hep. İnsani ilişkileri karakterize eden paradoksların açıklanması (ünlü *double-bind*) Kaliforniyalı düşünürlerin ünlenmesine katkıda bulunmuştur. Mühendislik bilimlerinin gözdesi iletişim onların sayesinde kesinliğini yitirmiştir ve saydamlık hayallerinden çekinen filozof için kesinlikle bir olumsuzluk değildir bu. Ne var ki Palo Alto'nun sistematik girişimi, ilkesi içinde, gerçeğin tam anlamıyla rasyonelleştirme amacıyla birleşir gibidir: Hegel'in felsefeyi tamamladığına inandığı rasyonelleştirmeye benzer bu rasyonelleştirme.

Burada belirtilmesi gereken iletişimin "bilimselleştirilmesi"nin son dönüşümü bilişsel bilimlerle ilgilidir. Bu bilimler Paolo Alto Okulu'nun kuruluşuyla bazı kuramsal ve tarihsel ilişkiler kurmuşlardır. Bilişsel bilimler kısmen yapay zeka alanındaki bazı güçlükleri çözümlemek amacıyla oluşturulmuştur ve her türlü enformasyonu işleme yeteneği gibi bir tanımlama eğilimi içine girmişlerdir. Çok global bu tanım hemen, enformasyon alan ve veren tüm örgütsel mekanizma (biyolojik, mekanik, sosyolojik mekanizma...) konusunda bilme ve tanıma yetisinden söz etmeye yöneltir. Dolayısıyla bilişsel bilimler, bu tanımsal temel üstünde, *öncelikli olarak* iletişim bilimleri olma iddiasını taşıyacaklardır ve tasım gereği böyledir bu: iletişmek=bilgilendirmek; tanımak=bilgiyi işlemek; dolayısıyla iletişmek=bilişsel performansların rasyonalitesini doğrulamaya girişmek.

Bu genç bilimlerin girişimi, böylelikle, bizi, iletişim etkinlikleri çıkarsamasının tümdengelimi çerçevesi içinde tutacaktır. Uzun süre egemen olan bir akım (bilişselcilik) bir geleceğe yönelik değerlendirme ilkesinin sınırsız uygulamasını gerçekten destekler: her şey hesaplanabilir; hesaba bağlı olandan başka bir rasyonalite yoktur. Dolayısıyla burada da zihinsel durumlarla ve iletişimle ilgili her türlü araştırmayı gizleme, silme, yok etme, söylenmek istenen şeyi algoritmik mevzuat çerçevesinde ideal biçimde tanımlanmış bilişsel performansa indirgeme vardır. Bilişsel bilimlerin iletişim sorununu bilişsel bilimleri belirtik olarak üstlenmesi biçimini incelemeden önce, bir an, bilimciliğin tuzaklarından kaçtığını, Kantçı kritisizmle yakınlıkları olduğunu ve bu anlamda akıl ve mantığın gerekliliklerıyle ilgilendiğini anımsatmak amacıyla "yansıtıcı" olarak nitelendirilen pragmatiğe dönmek önemlidir.

Evrensel bir pragmatiğe doğru

Pragmatik, bilindiği gibi, sıradan konuşan bireyleri ön plana çıkarmak ve karşılıklı konuşma bağlamına karşılıklı anlaşmada kesin bir rol vermek için çaba harcar. Sonuç olarak her türlü iletişim durumunun tek yanlı bir iletişim yaklaşımına olanak vermeyecek kadar karmaşık olduğunu kabul eder; bunun anlamını ortaya çıkarabilmek için sadece bildiri bağlamını değil, birbirleriyle konuşanların ideolojik ve kültürel özelliklerini, psikolojik durumlarını ve de birbirlerine verdikleri mesajlar arasındaki yorum süzgeçlerine de başvurmak gereklidir. Bu ölçüler içinde kabul edilen pragmatik, fenomenolojik çözümlemeleri ya da Gadamar'ın anlayışla ilgili yorum çözümlemelerini bulmaya yöneltilir.

İletişim yaklaşımı, tasarısında, bir bakıma daha alçakgönüllü olur. Sözgelimi A. Culioli şöyle tanımlar onu: "iki muhatabın tespit sistemlerinin az ya da çok başarılı, az ya da çok istenmiş uyarlanma durumu". İletişimsel bir eylemle ilgili her şeyin tam anlamıyla yeniden oluşturulması hırsı gerileme durumundadır ve François Récanati gibi "belirtik söz miti"nin (1979) eleştirilmesi konusuna duraksanmamaktadır artık. Dolayısıyla anlam kaygısı tüm haklarına yeniden kavuşmuş gibidir ve pragmatikçilerin tümü bu amaca yönelmemekle birlikte filozoflar söylem etkinlikleri kuramını bir ahlak ethosu çözümlemesiyle yeniden dile getirme konusunda cesaretlenmiş hissederler kendilerini. Burada düşünülen sadece bir Francis Jacques'ın diyalog üstüne çalışmaları değildir, aynı zamanda, sözgelimi kurum olarak hitabet, karşılıklı konuşma ve dil olan pragmatik düzeylerle kendine saygı, ilgi ve doğru kurumlar olan ahlaksal ethos arasında bir benzerlik keşfeden Paul Ricoeur'ün düşüncesinin üstünde de durulur.

Ahlaksal ilginin bu şekilde geri dönüşü belki de, iletişimin titiz bir bilimsel-teknik yaklaşımın çerçevesinin kesinlikle dışına taştığını belirtir. Kaldı ki bu, Palo Alto'nun genelleşmiş pragmatiğiyle Habermas'ın evrensel pragmatiğinin karşılaştırılmasıyla gösterilebilir. Birincisi tümdengelimci ya da şematize eden metodolojiyi oldukça iyi örneklerken ikincisi, bir kez daha Kantçı bağlamda yansımalı bir metodolojiye gönderme yapar.

Tüm iletişimsel olguları global bir kavramsallık şemsiyesi altına sokmakla hiç ilgili olmayan Habermas'ın eleştirici girişimi gerçekten de "karşılıklı anlaşmanın evrensel olabilirliklerinin koşulları"nın aydınlatılması eksenine dayalı bir tanımlama ve sınıflandırma etkinliği olarak gösterir kendini. Tüm iletişimsel olabilirlikleri çıkaracak aksiyomatik bir teori oluşturma iddiası yerine, bu durumda, bildirileri ve bunları değerlendirmeye yarayan kuralları tanımlamaya elverişli bir pragmatiği hayata geçirmeye çalışmakla kısıtlar kendini-deyim yerindeyse-: gerçeği gösteren kurallar, söz konusu bildirilerin içtenliği ya da doğruluğu. Henüz embriyo safhasında olan bu pragmatiğin dil etkinlikleri (iletişimsel, stratejik ya da sembolik) tiplerini sınıflandırdığı ve son tahlilde, bu biçimde dökümlenmiş bütün normları adeta bir sistem içinde gerçekleştirmeye elverişli "ideal bir söz durumu"nun öncelenmesi olmadan iletişim olmadığını göstererek intersübjektivite koşullarını tanımladığı kabul edilir (Habermas, 1987). İletişimin, muhatapların, onları dil etkinliklerinin gücünü kanıtlama yeteneğiyle donatarak-sistemle ilgili yaklaşım onlara sadece her zaman kestirilebilir bir stratejik konum yüklerken - özgürlüklerini düzenleyen etkinlik olduğunu düşünmek en doğru yaklaşım mıdır?

Karşılıklı konuşma kuramı

Karşılıklı konuşmanın, bugün karşılıklı konuşmayı soruşturma konusu yapması, eleştirel açıdan bu yeniden güncelleştirmeye ilgisiz değildir. Bu yeni nesne hem kıta felsefesi hem de analitik gelenekli İngiliz-Amerikan felsefesi adı verilen şeyi seferber eder. Öte yandan da çoğu zaman bilimsel yaklaşımın sınırlarının tespitinden hareketle sorgulanır.

Bu durumu en iyi formüle eden Roland Barthes'tır (Frédéric Berthet ile birlikte yazdıkları bir metinde): "Karşılıklı konuşma bilime karşı gizli gizli meydan okuyan şeylerden biridir çünkü bunlar sistematik değildirler ve deyim yerindeyse değerlerini biçimsel yumuşaklıklarından alırlar" (*Communications*, no. 30, 1979). İşte son derece açık bir tespit: karşılıklı konuşma bilimsel çözümlemelere engel oluşturuyor. Daha açıkçası: öncelikli olarak Jakobson'un tanımladığı ve potansiyel açıdan saydam bir dilin (sadece iletişimsel, bkz. *yukarıda*) kuramcılarını rahatsız eden dilin işlevlerinden birini seferber

ediyor. "Sadece iletişimsel işlev bir anlamda, son derece karakteristik bir karşılıklı konuşmadır" diyor Frédéric Berthet. "Sadece iletişimsel işlevin nesnesi temas ya da onun güçlendirilmesiyse, kısacası amaçlanan kesinlikle toplumsal ilişkiyse (kuruluşu ve doğrulanması, varoluş koşulu, güçlendirilmesi) bu durumda karşılıklı konuşmanın öteki tüm amaçları ikincildir ve konuşmak artık bilgi alışverişinde bulunmak değil konuşma olanağı aramaktır (bıkmadan, usanmadan)" (*a.g.y.*, s. 127). Bu karşılıklı konuşma yaklaşımının desteğinde Kant'ın *Antropoloji*'sine ve Apel ya da Habermas'ın eğilimlerinin buluştuğu bildiriye başvurmak anlamsız olabilir mi?: "Karşılıklı konuşmayı yönlendirmesi gereken sadece belli bir toplumsal zevk değil aynı zamanda, insanlar çevresindekilerle birlikte düşünce alışverişinde bulunurken onların özgürlüklerini kısıtlamak zorunda olan ilkelerdir" (Kant, 1798, s. 129)? Bu arada Kant'ın otoritesi iletişimin insanı bitimlilik koşullarına boyun eğdiğini ve insanın kendisi dışında biriyle rastlaşmasının değerlendirilmesinin bilimsel bir esin kodlamasına bağlı olamayacağını hatırlatır.

Paul Grice de karşılıklı konuşmayı Kant'la birlikte tematikleştirir. Savunduğu pragmatik iletişim her zaman, *a priori* olarak hiçbir kodun sistemli biçimde açamayacağı şekilde örtük olması olgusuyla karşıtlaşır. Bir karşılıklı konuşma kuramının en azından deneyebileceği şey her türlü iletişimi yönlendirecek ilkeleri saptamaktır- bu ilkeler tabiatiyle daha çok iletişimsel etkinlik için özdeyişlerden başka bir şey olamazlar-. Kabaca özetlendiğinde Grice'in çözümlemesi bir işbirliği ilkesini özümser ve bu ilke şöyle bir gereklilik gibi formüle edilmiştir: "Karşılıklı konuşmaya katkınız sizden istenen şeye denk düşüyor; girdiğiniz fikir alışverişi içinde kabul edilmiş amaç ya da yönde bu konuşma istenen düzeye ulaşmıştır" (1979, s. 61). Bu ilke hiç kuşkusuz Apel'e göre tartışmanın etiğinin hareket noktasını oluşturan şeyle yani aşkın *a priori* (tartışma kabul edilince bir konsensüs oluşturmaya yönelik argümanlara zorla boyun eğmek zorunda bırakan kurallar koyan ve etik bir ilke zımnen kabul edilmiştir) ile karşılaştırılmayı hak etmiştir (Apel, 1989). Grice'in işbirliği ilkesinin, Apel'in iletişim topluluğu *a priori*'sinin hatta Habermas'a göre sözün ideal durumunun gerçeğe karşı ve düzenleyici öncelemesinin en azından her türlü intersübjektivitenin içerdiği kaçınılmaz etik boyutuna tanıklık etme gibi bir ortak noktaları vardır. Öte yandan bir iletişim sorunsalının felsefi ve siyasal amacı da açık seçik ortaya çıkar buradan. Şunu da ekleyebiliriz ki Grice'in işbirliği ilkesinden hareketle formüle ettiği özdeyişler, her türlü insani alışverişte işe karışmanın söz konusu ilkeye tecavüz etmemesi için Kant kategorilerine dayanarak gerekli koşulları zayıflatır: nicelik özdeyişleri (bir karşılıklı konuşmada saygı duyulması gereken enformasyon eşiğini gösteren), nitelik özdeyişleri (sözlerin gerçekliğine davet eden), ilişki özdeyişleri ("yönlendirici" olmaya zorlayan) ve modalite özdeyişleri (açık seçik ve belirgin olmayı bir ödev haline getiren) -bütün bu özdeyişler bir iletişim kuramının tamamen yansıtmalı teorisini ve düzenlemeyi düşündüğü ilişkilerin kesin özelliklerini yeterince açıklarlar.

İletişim ve bilme

Teknik-bilimsel amacın yetersizliği ve çağdaş iletişim teorileri alanında eleştirel bir düşünce görüş açısını yeniden etkinleştirme gerekliliği tespitiyle yetinmeli miyiz? Böyle bir şey kesin değildir henüz. Grice'in girişimini Dan Sperber ve Deirdre Wilson'a bir yeniden okuma zorunluğu getirmiştir (*La Pertinence. Communication et cognition*, 1989). Bilişsel bilimlerle beslenen iki yazarın teorisi Grice'in işbirliği teorisine ve onunla birlikte bir intersübjektivite etiğine her türlü referansı kısıtlar. Onlara göre insani iletişim ışığını tarihsel psikolojiden alabilir ve basitleştirici buldukları pragmatiğe başvurmaktan vazgeçebilir. Gene onlara göre temelde her iletişim dilbilimsel değildir. Bir Kant okuyucusu için temel olan bu teze göre "iletişim kodsuz da olabilir" (1989, s. 259).

Bu tez kesinlikle her türlü bilimsel iddiaya yani sezgiyi kısıtlamaya yönelik her türlü tümdengelim sistemleri oluşturma iradesine ters düşebilir. Ama D. Sperber ve D. Wilson orada durmazlar: kodun yerine karışmayı, müdahaleyi koyarlar ve dolayısıyla interaksiyonu muhatapların gönderdikleri işaretlerden hareketle yapısal yorumlar alışverişi gibi çözümlemeye yönelik bir uyum teorisi geliştirirler. Bu teorinin, ötekilere göre konuşmada tekanlamlı (yanlış anlama olmadan) anlayış sağlama gibi bir avantajı vardır: "Kahve istiyor musunuz? Teşekkür

ederim, bir fincan kahve uykumu kaçırır." İlk bakışta, bu konuşmada cevap soruya uygun değildir. Sadece kod açısından iletişimsel işlev bozukluğu görülebilir burada. Deirdre Wilson ve Dan Sperber'in kanıtladığı genel fikire göre kesinlikle iletişim söz konusudur çünkü muhataplar gönderilen mesajlarda doğru yorumsal varsayımlar-uyumlu varsayımlar, uygun müdahaleler- gerçekleştirirler. Aktarılan örnekte: soruyu soran cevabın red ya da kabul anlamına geldiğini bilecektir.

Modeli *a priori* olarak verilmiş bir saydamlık düşüncesini saf dışı etme onuru hiç kuşkusuz Sperber ve Wilson'ındır. İletişim yorumlamayı ve her türlü kodlamaya meydan okuyan müdahaleleri empoze eder bize: dinleyici bir dil, bir bildiri edimini algılayabilmek için her şeyden önce konuşan kişinin kendisine söylemiş olduğunu (söylediği sözcüklerin anlamını ifade etmeye çalışması) çıkarmaya çalışır; sonra bağlamı dikkate alarak söz konusu olan söz edimini belirler ve böylelikle bu edimin açıkça bir karşılıklı konuşma özdeyişini ihlal ettiğini dolayısıyla da dolaylı yoldan ikinci bir edimin tamamlandığı sonucunu çıkarabilir; öyle ki sonuçta konuşan kişi söylemediğini söylemiş olur (sözgelimi: "gitmeni istiyorum").

D. Sperber ve D. Wilson'ın kuramsal tasarısı açıktır: nasıl iyi yorumladığımızı, doğru varsayımları nasıl formüle ettiğimizi açıklamaktan ibarettir-bir başka deyişle: aldığımız enformasyonu nasıl doğru ve olumlu biçimde işlediğimizi açıklamaktır bu. Ama bu noktada bilişselciler sorunsal gibi gözüken bir anlamdan uzak düşerler: gerçekten de daha önce söylediğimiz gibi, kendilerine göre kanıtlanması gereken şeyi gerekli kılan (bireyler arasında anlaşma, potansiyel olarak, her zaman aralarında iletişimsel bir alışverişin başlamasıyla kazanılabilir) işbirliği ilkesini reddederler. Kendi açılarından, intersübjektif ön kazanımları kısıtlama anlayışı içindedirler. Onları tatmin eden uygunluk ilkesi "bir iletişim etkinliği muhatabına, iletişimcinin bilgi amacı üstündeki zengin ve belirgin, işaret edici olmayan müdahaleler gerçekleştirilmesini sağlar. Bunun için bu muhatabın doğru işaretleri ("stimuli ostensifs") kapmayı bilmesi yeterlidir ama iletişimin bilgiye dayanan amacı konusunda emin olmaya ihtiyacı yoktur-Grice'e göre işbirliği ilkesinin gerekli kıldığı şeydir bu.

İletişim idealinin bu perspektif içinde ne kadar küçük bir yere sahip olduğu anlamına gelir bu: "Bir iletişimcinin, sözgelimi konuşan birinin bütün yapabileceği bir uyarı üretmek ve bu uyarının muhatapları tarafından algılanmasının onların bilişsel çevrelerinde bir değişiklik yaratacağını ve bazı bilişsel süreçler başlatacağını umut etmektir. Bir uyarı, muhatapları için başlangıçta fizik çevrenin algılanabilir bir özelliği olmaktan başka bir şey değildir. Bir uyarı, uyarı olarak sadece, onda, bilişsel etkiler üretmeye bir olgu bulunduğu takdirde tanınabilir." (1989, s. 226-227).

Teslim etmemiz gerekir ki, içinde, başarılı bir iletişim koşullarının ifade edildiği alan burada behaviorizm alanıdır. Karşılıklı konuşmanın sonucu olarak gösterilen asla intersübjektif anlaşma değildir, olsa olsa bildirilerin "anlam belirsizliği"nin ortadan kalkmasıdır. Bu nedenle D. Sperber ve D. Wilson Paul Grice'in konuşma özdeyişlerinin yerine "uygunluk aksiyomu"nu getirmeyi hiç çekinmeden önerirler. Şöyle formüle edilmiştir bu aksiyom: "Konuşan, olası en uygun bildiriyi üretmek için elinden gelen her şeyi yapmıştır"-bu onlar için iletişimin başarısının her şey bir yana yalnız bireylere bağlı olduğunu, yani sadece bencillik ilişkisinden geldiğini kabul etmenin bir biçimidir. Dolayısıyla metodolojik bireyciliğin tezlerine teorik bir katılım anlamına gelir bu: Sperber ve Wilson'a göre bireysellik üstü bir gerçeklik kabul edilen intersübjektivitenin anlamı olamaz. Onların Grice'in işbirliği ilkesini anmalarının nedeni bunun sadece öteki olasılıklar içinde bireysel strateji gibi bir şey olmasıdır. Ama onlar için "Grice modelinin verebileceği umudun tersine, açık seçik ahlaksal ve sosyolojik bir ilkenin gücü konuşmalardan çıkarılabilecek uyumlarla anlaşılmaz belirgin biçimde". Bunun, sözgelimi kanıtı da şudur ki bir "iletişim karşılıklı olmayabilir" (1989, s. 100) ama gene de iletişim denebilir buna.

Bilişselci denebilecek bu yaklaşımla, başarılı iletişim modeli iyi bir iletişim amacına başvurmayı gerekli kılmayabilir. Konuşanların iyi niyetlerine bağlı değildir. Sperber ve Wilson bir örnekle açıklarlar bunu: yoğun trafik sırasında otomobil sürücülerinin kendiliğinden oluşan iletişimi. Bu sürücülerin her biri, çevresindeki araçların tepkileri ve hareketi bağlamında "spontan ve işaret etmeyen" yani bilinçsiz "mü-

dahaleler" yaparlar. Örnek çarpıcıdır: atomlaşmanın zaferini, söylenmek istenen bir şeyin varsayımının gereksiz bir eklentisini gösterir; basit mekanizmaların uygun biçimde düzenlenmesiyle sıkıntısız elde edilen bir denge imajı sunar. Ilkesel olarak kod düşüncesini reddeden bu uyum teorisinin yansıtıcı bir girişim (yani intersübjektif bir anlaşma yapısı açısından belirtilerin yakalanması girişimi) içinde yer alabileceği sanılabilir. Aslında sadece, sistemsel tipte, işaretsel olmayan bir müdahalenin mantığı gibi sunar kendini.

Pierre Livet, bilişsel bilimlerin geliştirdiği modellerin esinlediği iletişim çalışmaları bağlamında anılmaya değer bir teori getirmiştir (bkz. 1994). Bu teorinin esprisi öncelikli olarak tamamlanmış bir rasyonalite idealine ya da sadece bir gelecekçiliğe dayanan iletişimin tüm bilimselliğini saf dışı etmeye yöneliktir. Livet'ye göre iletişim enformasyon aktarımı değildir ama muhataba karşı müdahale yoluyla mesajının içeriğinin oluşacağı işaretler göndermek de değildir. İki durumda da, gerçekten, ilişki içindeki partnerlere olağanüstü yetenekler mal etmek gerekir: aktarım kodlarına hâkim olma, tümevarım yeteneği, karşılıklı amaçları bilmek... Pierre Livet'ye göre zorunlu olarak teorisyenlerin formüle ettikleri gereklilikleri düzenlemeden iletişim kurarız. İletişim kurmak bizim başkalarıyla ilgili formüle ettiğimiz varsayımların karşılıklı revizyonu bağlamında hiç bitmeyen bir süreçtir ve biz bu yolla her zaman düşeceğimiz hatalardan kaçabiliriz. Aslında "iletişim, ilke olarak bilgimizin ve ilişkilerimizin yanlışlıklarının bir ilacıdır" (s. 91). Dolayısıyla asla mükemmel olamaz. İşte sonuç olarak mantıklı olan şey: deneyler göstermiştir ki etkinliklerimizi düzenleyebiliriz, işbirliği yapabiliriz; deneylerimiz aynı zamanda göstermiştir ki genellikle de başarısız oluruz bu konuda. Filozof sonuç olarak "potansiyel bir topluluk" oluşturan şeyin içindeki süreçleri açıklamaya-yani tanımlamaya- çalışır.

Çözümlemelerini anlamaya çalışmadan önce hatırlatalım ki filozof her şeyden önce bizim rasyonalitemizin kısıtlı olduğuna inanmıştır ve bu anlamda teorilerimizin geliştirdiği modeller ilke olarak eksikliğe açıktır. Bizim payımıza düşen her bakımdan öngörülemeyendir, öyle ki bu bağlamda akıl manevra alanlarını, özgürlük düzeylerini düzenlemek zorundadır bizim için. Pierre Livet'nin geliştirdiği iletişim felsefesi dogmatikliğe karşıdır ve İngiliz-Amerikan pragmatizminden etkilenir büyük ölçüde şu farkla ki interaksiyon süreçleri içinde, hesapta, sadece insan yeteneğine güvenmez, aynı zamanda bireyleri "samimi olmayan", kaprisli ya da asi yapan psikolojik etkenleri de dikkate alır.

Bu iletişim yaklaşımının epistemolojik amacı açıktır: bir yandan bireylerin normlardan ve kolektif temsillerden başka bir şeye boyun eğmeyecekleri düşüncesini (Durkheim esinli "holist" denen görüş) reddetmek ve öte yandan kolektif olguları gerçekleştirme yeteneğini sadece bireylere bırakmamak ("metodolojik bireycilik" denen düşünce). Bu iki düşüncenin günahı kesinlikle dogmatizmdir: biri her şeyi kolektif olana verir, öbürü bireylere, aslında ulaşılmaz olan amaçlar ve bilgiler verir. Livet kuşkucu olmayı ve öte yandan da insan topluluğu olgusunu oluşturan gerçekleri anlamayı yeğler. Bu alanda tüm çalışmalarını iki soru kuşatır: "iyi anlaşılmış olduğumuzu nasıl doğrulayabiliriz? Üyelerinden hiçbiri, kendi eyleminin kolektif bir eylemi hangi ölçüde desteklediği ya da köstekliediğini açık seçik bilemediği takdirde kolektivite nasıl etkili biçimde davranabilir? (1994, s. 10). Bu sorunun cevabı, metodolojik bireyciliği bırakmadan kolektif olanın özelliğini tanımaya götürecektir ve bu nedenle gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş uzlaşma kavramının gerekliliği ortaya çıkacaktır.

Dolayısıyla insanlar, kendilerini, karşılıklı amaçları konusunda bilgilendirecek karşılıklı bilgiyi paylaşmadan iletişimde bulunurlar. Birbirlerine karşı neredeyse tam bir belirsizlik içinde ilişki kurarlar. Hiçbiri ötekilerin rasyonelliğine güvenemez ama gene de etkili bir işbirliği yapabilirler. Nasıl olup bitiyor olaylar o halde? Gerçekten biz, bir kolektifliği gerçekleştirme amacıyla değil, bireysel eylemlerimizi gözden geçirerek birlikte davranıyoruz; söz konusu bireysel eylemler, bizim aracılığımızla ortaya çıkan ve sonunda potansiyel bir gerçeklik yüklediğimiz bu kolektiflik varsayımına dayanılarak gerçekleşir. Livet şöyle diyor: "Bu potansiyellik bireysel işbirliği amaçlarının kararsızlığına bağlıdır. Sözgelimi kolektif bir yararın kesin olup olmadığı asla bilinmez. Bununla birlikte biz, bu potansiyel kolektivitelerden hareketle, uzlaşma olan karar noktalarına ulaşabiliyoruz. Ve kararsızlık yerine

kararlılığı getirebilmeyi başardığımızda kolektifliğin varlığı gerçek olur" (1994, s. 224).

Livet'nin, kolektifliğin her şeye rağmen nasıl ortaya çıktığını göstermek amacıyla verdiği bir yığın örnek arasında Hume'ün esinlediği iki kürekçi örneği özellikle aydınlatıcıdır: "Bir sandalın küreklerine asılan iki insan, bu konuda birbirlerine söz vermiş olmamalarına rağmen bu işi bir anlaşma ya da uzlaşma gereği yaparlar" (Hume, *Traité de la nature humaine*, Fr. çev., ikinci böl. II). Hume'den sonra Livet de şu örneği verir: çok sayıda denizcinin bulunduğu bir teknede her kürekçi, işaret olarak yanındaki kürekçinin hareketini değil, koordinasyon araştırmasında bireysel hareketlerden çıkan kolektif sonucu alır. Kürekçiler önce aynı düzende kürek çekmezler ve bireysel hareketlerinin sonucu onları yönlendirebilecek ya da işaret noktası olabilecek hiçbir düzenli durum ortaya çıkarmaz. Ama bir kürekçi kolektif uyumsuzluk içinde bir kesinti görürse durur ve hareketlerini düzenlemek ve ayarlamak amacıyla bu aradan yararlanır. Uyum yavaş yavaş herkese empoze eder kendini. Böylece rastlantısal olarak yavaş yavaş tekneye düzenli bir yörünge veren eşzamanlılık gerçekleşmiş olur. Her kürekçi, ritmi belirlerken kimsenin bilinçli olduğunu söyleyemeyeceği ya da bir sonraki kürek hareketiyle değiştirilemeyecek olan "kolektif bir hareket" üretir. "Kolektif etkinin yorumu bir varsayım olarak kalır, kolektif olan potansiyeldir" (Livet, 1994, s. 235).

Bu kuram intersübjektivite değerleri bağlamında tatmin edici midir? En azından, tam anlamıyla işlevselci görüş açısından yani iletişimin her zaman, kuramı bir mantık getiren bir amaca tabi olacağı iletişim anlayışı açısından kaçar. Ne var ki insanlar arasındaki işbirliğini ortaya çıkaran basit ve yerel etkileşimlerin dağıttığı bir etki haline getirirken, bilimselci eleştirinin kurtarmayı vadettiği intersübjektif temeli kesinlikle ulaşılmaz kılar.

Sonuç olarak, karşılıklı konuşma incelemesi daha çok vaatlerine bağlıdır. Onunla birlikte iletişim enformasyon açısından diktatörlüğe direnir kesinlikle ve bilimin habersiz olduğu yaşamsal tespiti kabullenir: her türlü intersübjektif ilişkide bir oyun, bir nedensizlik, kimi zaman sıkıntıya yaklaşan bir kayıp payı vardır. Sadece kendi içinde bir örtüklük değil aynı zamanda da hesaba gelmeyen bir bilinçdışı vardır.

Pragmatik olanın ve bundan dolayı sistemsel-yapısal yaklaşımlar iletişimde yer almazlar kaçınılmaz biçimde; karşılıklı konuşmanın artık tek olmadığı, artık kesinlikle bir şey söylemek için değil, sadece ilişki kurmak için, yalnızlık anına, sessizliğe son vermek için konuşulduğu kendi kendine doğurma anıdır bu. Gabriel Tarde'ın karşılıklı konuşmaya adadığı o güzel sayfalara göz atıldığında kendisinin toplumsal ilişkinin temelinde dinin aşkın garantisinin inanılırlığını yitirdiği bir dönemi gördüğü anlaşılır. Berthet şöyle der: "Sözsel olan, laikleşmiş bir biçim altında karşılıklı konuşmanın kaybolmuş dinselliğini korur."

Karşılıklı konuşmanın iletişimsel etkinliğin paradigması olduğu kabul edilirse, metafizik bir boyutun ortaya çıktığı görülür kesinlikle ve bilimsel yaklaşımlar bastırırlar bu boyutu. Gerçeken de toplumsal bağ dilin stratejik olmayan bir kullanımını ve iletişimin artık çözülecek ya da hatta müdahale edilecek bir anlamın aracı olmamasını gerekli kılar. Sözgelimi Marcel Proust'un yapıtları ama aynı zamanda da Maurice Blanchot'nunkiler kesinlikle bu tür bir anlayışın örnekleridir: tamamen kendi içine dönük ve dolayısıyla da belirtik biçimde yansıtılan bir iletişim. Birçok metni sadece ondan bir şey beklememeyi bilen iletişim paradokslarını kanıtlayan Georges Bataille şu sözleriyle çok önemli bir noktaya basmaktadır hiç kuşkusuz: "İletişimde çok hassas bir şey vardır, bastırırsanız öldürürsünüz onu: iletişim kaymayı gerektirir" (bkz. Bataille, 1973; Besnier, 1988).

► APEL K. O., "L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites" *Encyclopédie philosophique universelle*, c. I, *L'Univers philosophique*, dir. A. Jacob, s. 154-165, Paris, PUF, 1989. - BARTHES R. & BERTHET F., "Présentation", *Communications*, 30, 1979; "Éléments de conversation", aynı yer, s. 109-163. - BATAILLE G., *L'Expérience intérieure, Œuvres complètes*, c. V, Paris, Gallimard 1973. - BENVENISTE É., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966. - BESNIER J.-M., *La Politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris, La Découverte, 1988, s. 191-214. - DUPUY J.-P., *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994. - FRISCH K. VON, *Bees, their Vision, Chemical Senses and Language*, Ithaca (NY), Cornell Univ. Press, 1950. - GRICE

P., "Logique et conversation" *Communications*, no. 30, Paris, Le Seuil 1979. - HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 c., Fr. çev. J.-M. Ferry & J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987; *Morale et Communication*, Fr. çev. C. Bouchindhomme, Paris, Le Cerf, 1986; *Logique des sciences sociales et autres essais*, Fr. çev. R. Rochlitz, Paris, PUF, 1987 ("Signification de la pragmatique universelle"). - JAKOBSON R., *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963. - KANT E., *Critique de la faculté de juger* (1790), Fr. çev. A. Renaut, Paris, Aubier-Montaigne, 1995; *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), Fr. çev. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964. - LIVET P., *La Communauté virtuelle*, Combas, L'Éclat, 1994. - MOLES A. A., *Théorie structurale de la communication et société*, Paris, Masson, 1986. - RECANATI F., *La Transparence et l'énonciation. Pour introduire à la pragmatique*, Paris, Le Seuil, 1979. - SHANNON H., *Cybernétique et communication*, 6e Congrès international de cybernétique, Namur, 1970. - SHANNON H. & WEAVER, *Théorie mathématique de la communication*, Paris, CEPL, 1975. - SFEZ L., *Critique de la communication*, Paris, Le Seuil, 1992; (ed.) *Dictionnaire critique de la communication*, Paris, PUF, 1993. - SPERBER D. & WILSON D., *La Pertinence. Communication et cognition*, Fr. çev. A. Gerschenfeld & D. Sperber, Paris, Minuit, 1989. - TARDE G., *L'Opinion et la foule*, Paris, Alcan, 1901. - WATZLAWICK P., HELMICK BEAVIN J. & JACKSON D. D., *Une logique de la communication*, Paris, Le Seuil, 1972.

Jean-Michel BESNIER
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Dil; Fichte; Hegel; Kant; Komünote ve Komünotarizm; Sübjektivite.*

İMPARATORLUK

İmparatorluk Doğu'da İ.Ö. İkinci binyılda ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda en eski tanıklıklar iki ülkeden gelir bize: Mezopotamya ve Mısır. Bu iki ülkede yaşam, ırmakların-Dicle, Fırat, Nil-toprağı verimli kılması ve insanların suya egemen olacak biçimde örgütlenmesi sayesinde kolayca gelişiyordu. Bununla birlikte her iki bölgedeki yerleşim şartları da aynı değildi: Mısır doğal olarak iki çöl arasındaki vadide dar bir koridora kapanmıştır ama iki ırmak tarafından çevrilen ve Basra körfezine doğru Güneydoğu dışında neredeyse sınırsız olan Mezopotamya, tersine alışverişe, istilalara ve göçlere açık bir alandı.

Oysa Tarihin yararlandığı kaynakların gösterdiğine göre İ.Ö. 3500'e doğru kökenleri pek bilinmeyen ama kesinlikle Doğu'dan gelen Sümerler Dicle ve Fırat'ın karıştığı Delta yakınlarına yerleşmişlerdi. Çok ileri bir uygarlığa sahipti Sümerler ve orta Fırat çevresinde, denizden fazla uzak olmayan bir bölgede yarım daire biçiminde kentler kurmuşlardı: Eridu, Ur, Larsa, Unik ve daha kuzeyde Lagas, Umma, Nippur. Küçük siyasal birlikler oluşturan Sümerler sürekli hegemonya çatışmaları ve kavgaları içinde olmuşlardır ve bunlar onlardan kalan yazılar aracılığıyla ulaşmıştır bize. Bir Umma kralı Lugalzzagini Lagas ve Unik üstünde egemenlik kurmayı başarır ve sonunda tüm Sümer ülkesine yayar bu egemenliğini. Onun kurduğu imparatorluk dünyanın en eski imparatorluğu kabul edilir.

Geleneksel ve genelleyici kronolojiye göre Lugalzzagini'nin imparatorluğu arkasından Doğu'da yedi imparatorluk daha görülmüştür: Agade ya da Akad İmparatorluğu (III. binyıl sonu), Birinci Babil İmparatorluğu (II. binyıl), XVIII. ve XIX. Hanedanlar Mısır İmparatorluğu (1555-1200), Hitit İmparatorluğu (~1380), Asur İmparatorluğu (VIII.-VII. yüzyıllar), Yeni Babil ya da Kalde İmparatorluğu (VII. - VI. yüzyıllar), Akamanışlar Pers İmparatorluğu (VI. - IV. yüzyıllar). İ.Ö. dört bin yıl boyunca Doğu'da etkili olmuş bu karışıklığı anlamaya çalışırsak burada yaşamış olan etnilerin hareketleri yavaş yavaş anlaşılır. Akad imparatorluğu Küçük Asya'da Samilerin ortaya çıkışını ve aynı dönemde Sümer egemenliğinin son buluşunu yansıtır; daha üstü örtülü biçimde Sami egemenliğinin Kürdistan'dan gelen dağlıların etkisiyle egemenliklerinin zayıflaması birinci Babil hanedanının sesinin duyulmasının izahıdır; aynı şekilde Hiksosların Nil yönünde sızmaları Mısırlıları yalnızlıklarından çıkarmış ve Asya'ya doğru yöneltmiştir; bu arada Asur imparatorluğuna temel oluşturan yeni bir Sami ilerleyişi görülmüş, Kalde, o döneme kadar Ari Pers egemenliği altında yaşayan yeni bir Babil yararına tahribata girişmiştir.

Kısaca söylemek gerekirse en eski yapılarıyla İmparatorluk egemenlik ve mekândan beslenen siyasal bir biçim olarak ortaya çıkmıştır. İmparatorluğun Doğu'daki eserleri tek bir kişinin mutlak iktidarı çevresinde gerçekleşmiştir ve bunlar Lugalzzagini, Sargon, Hammurabi, Ame-

nophis, Asurbanipal, Nabukadonozor ya da Dara'dır. Bu iktidarın yoğunluğu referans aldığı öze ya da en azından ilahi tanıma dayanır. Bu iktidar çoğu zaman çok ileri derecede merkezileşmiş hiyerarşik bir görevliler ağı aracılığıyla gerçekleşmiştir.

Gerçekten de sadece, kesinlikle yönetimsel olarak nitelenebilecek bu merkezileşme imparatorluğun ruhu olan evrensellik misyonunu mümkün kılabilir. Somut gerçekliği içinde imparatorluk bölgesi kimi zaman sınırlıdır: Lugalzzagini'nin iktidarı güney Mezopotamya'yı aşmaz pek ama Akad'lı Sargon ve ardıllarının adı "Dünyanın dört diyarının kralları"na çıkmıştır; Hammurabi bu egemenliği tüm Mezopotamya, Suriye, Mari krallığına yaymıştır. Mısır Amenophis IV'le Asya'ya doğru ilerlerken, Doğu uygarlığının iki alanı arasında ilk kez yaratılışın tanrı babası mistik Aton aracılığıyla görkemli bir kaynaşmanın taslağı çizilir. Birkaç yüzyıl sonra Asurbanipal bu eski düşü daha büyük bir şiddetle ve Mısır'ı ele geçirerek (663) kendi hesabına kaydeder. Ama dünyanın efendisi, dağların ve ovaların kralı Pers Dara'ya Kuzey Afrika ve Ege'den İndus'a uzanan bir evrenselliğin en güçlü hayalini veren kesinlikle ilahi Ahura-Mazda olacaktır.

Gerçekten de Doğu imparatorluğunun özüne öylesine zorlayıcı hırslar girmiştir ki bu imparatorluk cehennem uygarlıklarını bunları yaşamış basit insanlar gibi anar. Ama insanların körü körüne sadakatini özel bir siyasal topluluk kavramının gerekli sonucu gibi görmek büyük bir hatadır muhtemelen. Oryantalistlere göre bu imparatorlukların en az üçü neredeyse eleştirilecek hiçbir yanı olmayan bir başarı göstermişlerdir tarihte: XVIII. ve XIX. hanedanlar Mısır imparatorluğu; Akamanışlar imparatorluğu. Bu imparatorlukların birleştirici etkinlikleri ve fethettikleri yerlerdeki gelenek, göreneklere ve kurumlara saygı arasında denge kurmayı başarmaları Grek sitelerinin çok sıkı etnik anlayışlarıyla tuhaf biçimde karşıtlaşır.

Gerçekten de Grek konfederasyonları imparatorluk yaratmamışlardır. Panhelenik birliklerin sonuncusu Korinthos birliği (387) Makedonyalı Philippos'un dağılmış sitelere empoze ettiği iktidarının zorlayıcılığını gizler aslında. Philippos 336'da öldürülür. Ama davasına oğlu sahip çıkar ve bu dava daha görkemli boyutlarda sürdürülür. Gerçekten "Yunanlılardan daha Yunanlı olan" İskender geleneksel Pers karşıtının tersine Helenik intikamın temsilcisidir her şeyden önce. Dara III yenilir, Persepolis yağma edilir. Ama İskender'in fethi kısa sürede bir imparatorluk boyutlarına ulaşır ve İskender karşı çıkılmaz bir askeri güçle sınırlarını Mısır'dan Pakistan'a kadar yayar. Öldüğünde (323) Afrika'ya dikmişti gözlerini.

Bu imparatorluğun örgütlenmesi-çünkü hiçbir tarihçi İskender'in kurduğu siyasal birliğin niteliğini inkâr etmemiştir-dikkate değerdir. Demografik "yapı"sı temelde Doğu özellikleri taşımaz. Yerli halkları az ya da çok yönlendiren Yunanlıların ve Makedonyalıların yardımlarıyla oluşturulmuştur. Genel havası, etkin uygarlığı Yunandır, resmi dili de Yunancadır. Ama siteyi siyasal yapısı bir Doğu monarşisi olan geniş bir bütünlük içinde entegre etmiştir. Bu site modeli üstünde kesinlikle bir yığın yeni kent kurulmuştur. Ve bunlar İskender yönetiminin sayısız dayanak noktalarını oluştururlar. Ama itici güç, herkesin kaderiyle ilgili karar, sadece önderin iradesine tabidir. İmparatorluk paradoksal biçimde Grek sitesi kültürünü vermiştir bütün dünyaya (M. Humbert).

Batılılaşmış bu görkemli imparatorluk İskender'in müthiş dehasının biricik deneyiminin eseridir büyük olasılıkla. Her halükârda İskender öldüğünde onun deneyiminin yerini, siyasal bağlamda Roma'nın alacağını kimse düşünemezdi.

Gerçekten de Roma'nın monarşi düşmanlığı onun özgün siyasal dehasının yansıması olarak kabul edilmiştir. Ulusal tarihçileri daha klasik dönemde krallığı özgürlük ya da bağımsızlığa karşı bir despotizm yanlısı gibi gören bir siyasal düşüncenin temsilcileriydiler: "*Omnia manu a regibus gubernantur*" (Pomponius). 509 devrimi özgür olmak ister: "Roma kentine önce krallar sahip oldu, sonra Brutus özgürlüğü ve konsüllüğü getirdi" (Tacitus, *Yıllıklar*, I, 1). Gerçekten de *Civitas romana*, on iki krallık liktorunun, aralarında bir baltanın da bulunduğu bir kayışla demet halinde bağlanmış değneklerinin simgelediği kayıtsız şartsız ve dönüşsüz bir iktidar olan Etrüsk kralları *Imperium*'unun kıvrımlarından doğmuştur. Brutus bu *Imperium*'u *res publica*, herkesin devleti yapmak istemiştir: siyasal gerçeklik içinde *Imperium* sadece *gentes* aristok-

rasisine açıktır. 493 pleb başkaldırısı ona demokratik özellikler verememiştir. Her halükârda, etkinlik alanının siyasal ve toplumsal değişiklikleri ne olursa olsun hukuksal özü değişmemiştir; bir yıllık bir yetki olan ve gerçek sahibi tarafından yerine getirilen konsüllük *imperium*'u hukuksal alanda Etrüsk krallarının sahip olduğu bölünmez, üniter bir güçtür: ancak tribun *auxilium*'u bir sınır getirir egemenliğine.

Kısacası *potestas*'ın desteklediği yüksek görevliler halk meclislerinden istenen seçimle desteklenen talihli *Imperium* düzenlemesi dayanılmaz ve nefret edilen bir monarşi imajı düşüncesinden sıyrılmak için yeterli olmuş gibiydi. Bununla birlikte konsüllüğe ilişkin de olsa *Imperium* sivil ve askeri gücünü koruyordu ve bu güç (Senato düşmanı ya da yandaşıydı) tüm siyasal topluluğa yayılıyor gibiydi. *Imperium* Civitas'ın yüceliğini ve onurunu Roma halkının onuru gibi korumaya çalışıyordu. Sonunda İ.Ö. II. yüzyılda Roma'yı sadece İtalya'nın değil tüm Akdenizin sahibi yapan savaşların derinlerde yatan nedenini hiç kuşkusuz burada aramak gerekir.

Genel kabul gören bir düşünceye göre bu muazzam fetihler cumhuriyetçi yapı içindeki *Imperium*'u kuşatan ince mekanizmanın düzenini bozmuştur. II. yüzyılın son çeyreklerinden itibaren reform gereklilikleri ortaya çıkmıştır. Bu reformların formülasyonu farklıdır ama hepsinin sonucu aynı olmuştur: siyasal sahnede en ön sıraya cumhuriyetin en etkin kurumsal kadrolarından çıkan kişileri (sözgelimi Gracchus'lar, Marius, Sulla) yerleştirmişlerdir. Dahası yeni huzura kavuşturulmuş halkların yaşadığı fethedilmiş bölgelerin yönetimi konsül *Imperium*'unun bir düzenlemesini-yavaş yavaş normalleşen -gerektirir. Kuramsal olarak konsül *Imperium*'u döneminde basit bir süre uzatımı olan prokonsül *Imperium*'u Senatonun ve sitenin öteki görevlerinin güncelliği içinde yıllık düzenini, ikili dengesini bozarak her türlü denetimden kaçar.

Bu yönetim dengesizliğine görev ve onurların yüklendiği muaffer komutanların (sözgelimi Pompeius ya da Sezar) hırs ve prestijlerinin getirdiği düzensizlik de eklenince sitenin geleneksel yapıları çatlar gibi olur. Sezar 45'ten itibaren yinelenen konsüllükleriyle sınırsız bir *Imperium*'dan yararlanır: Roma *Imperator* kisvesi altında gizli bir Doğu hükümdarlığı. Kendisine sunulan hükümdarlık tacını iki kez reddetti, üçüncüsünde kabul etti ve mart 45'te öldürüldü. Roma'da tek kişinin gücüne düşmanlık sürüyordu.

Octavianus cinayeti ve suikastçilerin gerekçelerini unutmadı. Antonius'a ve Doğu'ya karşı kazandığı Actium zaferi (İ.Ö. 31) Roma'nın kaderinin sahibi yapmıştır onu, cumhuriyetin geleneksel kurumlarının güçsüzlükleri nedeniyle mahkûm edildiklerini ve Roma yurttaşlarının monarşiyi kabul etmediklerini biliyordu. Dehası sayesinde birini ötekilerin altında gizlemeyi başardı. "Dördüncü konsüllüğümde genel yetkilerle sahip olduğum mutlak güç sayesinde iç savaşa son verdikten sonra iktidarımın *res publica*'sını Senatonun ve Roma halkının *res publica*'sı yaptım" (*Res gestae*). Öte yandan pek başka çözüm bulamayan senato kendisine önerilen işbirliğini kabul etti. Etki paylaşımı fethedilen toprakların Romalılaştırılması çizgisinde gerçekleşti: barışlandırılmış eyaletler bilinen kurum çerçevesinde tutulmuştu ama düzeni lejyonlara bağlı olan ülkelerde Octavianus'un komutan rolü devam ediyordu. Görevini yerine getirebilmesi için sınırsız bir prokonsül *Imperium*'u verilmişti kendisine. Öteki devlet görevlilerinden yüksek olması sadece zaferleri sayesinde kazandığı manevi otoriteyle (*auctoritas*) açıklanıyordu. Octavianus, uzun süredir sahip olduğu ve kendisine yurttaşlarına yardım etme ve onları koruma olanağı sağlayan böylece iktidarına olumlu bir demokratik özellik katan tribun gücünün yenilenmesi dışında bir ayrıcalık kabul etmemiştir. Kısacası o gerçek anlamda bir meşruiyete göre, bu bağlamda *res publica*'nın sadık hizmetkârı, birinci yurttaştı (*princeps*). Bundan böyle kendisine verilen ad *Imperator Caesar divi filius Augustus* sadece Sezar'ın yüce evlatlığı olmasını hatırlatıyordu, erdemiyle onun *auctoritas*'ıydı, *Imperium* yetkisi ötekilere göre çok güçlüydü. Yeniden düzenlenen *Res publica* belli belirsiz sızıyordu İmparatorluğa.

Gerisi zaman, Augustus'un ardıllarının mahareti, hırsıyla tamamlandı. Cumhuriyet kurumları ancak geleneğe gösterilen saygıyla ayakta kalabiliyorlardı. Ücretli ve hiyerarşize olmuş, ayrıca toplumun en yüksek sınıfları arasından seçilmiş bir bürokrasi üstüne kurulmuş muazzam bir imparatorluk yönetimi gücünün karşısında özlerini yitirmişlerdir bu kurumlar sonunda. İ.Ö. II. yüzyıldan başlayarak imparator bir sahip, bir

egemen-*Dominus*-oluyordu ve aynı zamanda da koruyucuydu. Bununla birlikte dünyaya *pax romana*'yı empoze eden Antoninus'lar hanedanı ayrıca Augustus'un getirdiği bu imparatorluğun kurumsal dengesinin görkemli biçimde gelişmesi olarak da algılanabilirdi.

Gerçekten de III. yüzyılda imparatorluğun Roma özelliği ordunun (Severius'lar) empoze ettiği önderlerin iş başına gelmeleriyle belirmeye başlar. Kökenleri tam anlamıyla Batılı olmayan bu insanlar için bir senatonun ya da Roma vatandaşı statüsünün siyasal anlamı mutlak monarşi ve Roma'yı herkesin ya da hemen hemen herkesin *communis patria*'sı (imparatorluk yurttaşı) yapan Caracalla fermanının (212) muazzam birleştiriciliği içinde kaybolur. Daha sonra özellikle Ren ve Tuna bölgelerinde çok güçlü olan Barbarların baskısı ve Diokletianus'un anayasal reformları (285) imparatorluk yapılarının gelişmesi içinde Batı etkisinin zayıflamasını hızlandırmışlardır. Constantinus'un Hıristiyan olmasıyla (312) imparatorluğun kesinlikle ilahi adaletli görkemli bir Doğu monarşisine dönüşmesi kesinleşmiştir: "İmparator yüce krallığının imajını Tanrı'dan alır ve Tanrı aracılığıyla gerçekleştirir" (Caesarea'lı Eusebios). 326'da Bizans'ta "Yeni Roma"nın kurulması imparatorluğun Doğu'da tekrar sağlam biçimde yerleşmesinin somut kanıtıdır. Hiç kuşkusuz imparatorluğun *Pars occidentalis*'i Doğu'daki benzeriyle aynı ve biricik iktidarı uygulayan bir imparatora sahiptir. Bununla birlikte, içine her yandan sızan ve orada federe krallıklar kuran Barbarlar-Vandallar, Vizigotlar, Ostrogotlar-yüzünden imparatorluk aslında, Batı'dan, Barbar Odoakr'ın genç Romulus Augustule'yi saf dışı ederek imparatorluk alametlerini Bizans'a gönderdiği 476'dan önce ortadan kalkmıştı. VI. yüzyılda Iustinianos'un Doğu fetihleri geçici ve de görkemli bir mucize olmuştur sadece. Roma imparatorluğu kimliği, siyasal gerçeklik olarak sadece Bizans'ta sürmüştür, ve 1453'te Türkler tarafından yok edilinceye kadar çeşitli biçimlerde yaşamıştır orada.

Sentetik tarih vizyonu içinde, Roma, Batı'yı beşyüz yıl boyunca imparatorluk macerası yaşamak zorunda bırakmıştır. Bu ilginç sürecin nedenlerinin büyük olasılıkla İmparatorluk denen Doğu'dan ithal edilmiş bir kuruma göre düzenlenen denge içinde aranması gerekir. *Gentes*'in ilkel krallığın karşısına çıkardığı site rejimi Romalılara *Imperium*'u tasarlatacak kadar güçlü iktidarla karışmayan bir *res publica*'nın bağımsız kimliğini ortaya çıkarmıştı. *Princeps*'e uzun süre hizmet eden bu *res publica*'dır. İmparatorun kişisel iktidarı doğal olarak kendini hissettirdiğinde bile, kendine *dominus* diyen siyasal topluluk asla karışmamıştır onunla. İmparatorluk sakinleri yurttaşlar olmuştur: Caracalla fermanının söylediği de budur kesinlikle. 312'den sonra muzaffer olan Hıristiyanlık sadece bu ikiliğin sonuçlarını belirginleştirmiştir. İmparatorluk iktidarı bundan böyle kesinlikle ilahi bir vekilliğin iktidarıdır hiç kuşkusuz ama imparator kesinlikle Tanrı'ya hesap verecektir: patriarklar, o olmadan bu sorumluluğu hatırlamamışlardır.

İnsanların zihinlerinde yer eden bu işlevsel İmparatorluk anlayışı mı olmuştur? Her halükârda, imparatorluk, Doğu siyasal haritasından silinmiş olmakla birlikte eğitimli kişiler nezdinde uzun süre, Stoacıların antik evrenselci mirası olan ama Hıristiyanlığın modernleştirdiği hayırlı bir düzenin altın çağını temsil etmiştir. Barbar krallıkların parçalanmış gerçekliğini ayrıntılı biçimde yansıtan tarihçi Goth Jordanès'in gözlemine göre düşsel bir arka perde gibiydi. Bu düşsellik *Renovatio Imperii*'nin (800'de Charlemagne, 962'de Othon I) Ortaçağ olgusunu büyük ölçüde açıklar. Az ya da çok istikrarlı bütünlüğü veya az ya da çok oynak sınırlarıyla Batı'yı paylaşan krallıkların çoğu tam anlamıyla kaybolmuş olmuyordu. Ama imparatorluk, bu çeşitliliğin üstünde bir kralın siyasal başarısının doğruladığı ve papalık otoritesinin onayladığı belli bir maddi üstünlüğü-çoğu zaman çok fazla belirginleştirilmiş nokta- simgeliyordu.

Bununla birlikte XII. yüzyılda Hohenstaufen'lerin hırsı ve hiç kuşkusuz aynı zamanda da krallıkların yapılanmasındaki güçlenme bu önceliğe Roncaglia diyetinde (1159) hukukçuların *dominium mundi* olarak nitelemekte duraksamadıkları daha kapsamlı ve daha kurumsal bir içerik vermiştir. Formülasyon Friedrich Barbarossa'nın amacına uygun düşüyordu. Ama öte yandan da Gregoryen reformunun Roma papalıkları nezdinde geliştirdiği ve imparator Heinrich IV'ün Canossa'daki aşağılanmasının sadece bir epizodunu oluşturduğu iktidar anlayışıyla karşıtlaşıyordu bu. Papa hiç kuşkusuz sadece dünya üstündeki manevi bir *auctoritas* iddiasındaydı ve maddi iktidar bağlamında *potestas*'ı cis-

mani hükümdarlara özellikle de imparatora bırakıyordu. Bununla birlikte manevi olanın üstünlüğü görüşünün git gide yaygınlık kazanması tüm cismaniliği manevi olanın denetimine bırakma eğilimini doğuruyordu. Artık imparatorluk için siyasal amaç iki cepheli olmuştu: bir yanda papalık, öte yanda ise *Regna*'lar.

En yoğun dönemi XIII. yüzyıl olan bu tuhaf üçlü mücadelede emperyal evrenselcilik papa ve imparator arasında çekişme konusu olan bir mucize gibidir. Innocentius III'ün *ratio peccati*'si Roma papalığının zaferini bir süre için garanti altına almış gözükür. Friedrich II'nin *dominium mundi* düşü aslında iki kez afaroz edilmesiyle ve Lyon konsilinde (1245) görevden alınmasıyla kırılır. İmparatorluk alametleriyle donanan, hem papa hem imparator olmak isteyen Bonifatius VIII'in hırslarının karşısında görünüşte hiçbir şey yoktur. Agnani saldırısının (1303) papalık amacını birdenbire ortadan kaldırması ve şaşkın Avrupa'nın Fransa kralının acımasız eylemi karşısında hareketsiz kalması kaderin acı bir oyunu mudur?

Gerçekten de XIV. yüzyıl başında Ortaçağ'ın canlandırdığını sandığı imparatorluk, VII. Heinrich bir kez daha projeleri arasına evrensel bir monarşiyi katsa da ve Dante olağanüstü bir şair analizciliğiyle papanın ve imparatorun eylemini uyumlu göstermeye çalışsa da ölüyordu. Karl IV, anayasasıyla Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na belki de o dönemlerde oluşmaya başlayan yeni siyasal toplulukların yapısını (devlet yapısı) vermeyi amaçlıyordu.

Siyasetbilimciler Ortaçağ'ın bu başarısızlığının imparatorluk tarihinde bir kaza olduğu görüşünü savunurlar. Doğrusunu söylemek gerekirse modern çağda Napoléon macerası, destanı Fransızların imparatorunun hayallerini süsleyen İskender'in macerasıyla benzerlikler gösterir. Her iki durumda da aynı başdöndürücü askeri fetih, aynı örgütçü deha-Fransa imparatorunun Makedonyalıdan çok Roma'dan aldığı. Çünkü Napoléon'un eylemi özellikle dünyanın ilkelerine boyun eğmesini isteyen ve siyasal toplulukların eskimiş değerlerini kesinlikle tarihin çöplüğüne atmak isteyen (gerçek anlamda imparatorluk damgasını taşıyan da belki bu evrensel unsurdur) karşı konulmaz bir ideolojiyle, Fransız devrimiyle desteklenmiştir - söz konusudur.

Her halükârda, XIX. yüzyılda görkemli imparatorluk nitelemesi hem erdemini yüceltmek hem de aşırılıklarını mahkûm etmek amacıyla çok sayıda siyasal egemenliğe verilmiştir: Avrupa'nın en ünlüleri arasında sayılabilecek Habsburgların Avusturya-Macaristan imparatorluğu, bütün Rusyaların Çar imparatorluğu, Hohenzollern'lerin Alman imparatorluğu ya da Osmanlı imparatorluğu. Bu niteleme tarihin sınıflandırmaları için o kadar uygun gelmiştir ki, birliği benzer bir uygarlığa dayanan (İnkalar imparatorluğu, Çin imparatorluğu) tüm büyük siyasal bütünlüklere uygulayabilecekleri sanılmıştır. Nihayet Avrupa siyaseti için belli bir dönemin parlak başarısı kabul edilen sömürge olgusu da bu terminolojik çekicilik içine dahil edilmiştir: sömürge imparatorlukları-önce İspanyol, daha sonra İngiliz ve Fransız-kısa bir süredir çağdaş kabul edilen bir literatür adına çekişmişlerdir. Tek anlamı kullanım olan bu dilsel başarı kavramsal imparatorluk yaklaşımını güçleştirir. Oysa yaklaşık bir benzetmeyle kullanım yaygınlaştırıldığı takdirde imparatorluk her zaman, eskiden biçimlendirmeye çalıştığı bir devlet biçimine zıt düşen belli bir siyasal topluluk biçimi gibi gözükür. İçeriği çok daha fazla genişlemiştir, ne ırksal ne ulusçudur, hatta Stoacıların dile getirmiş oldukları insan türünün evrenselliğine eğilim duyar. Bu doğal amaç kaçınılmaz biçimde, eski Roma *Imperium*'unun modern Roman dillerinde iz bıraktığı güçlü bir iktidar çevresinde örgütlenir. İmparatorluk, ilginç bir biçimde demokrasiyle fazla uyuşmaz; Roma deneyimi örnektir bu bağlamda. Bununla birlikte geçmişte büyük imparatorluk başarıları-tümü güçlü hiyerarşik yapılara sahip monarşiler olsa da-yaşamlarını çok büyük olasılıkla bu çerçevede yer alan halkların ya da ulusların hesaplı ya da içgüdüsel saygısına borçludurlar sadece: anılarımızda *pax romana* ve Ortaçağ Hıristiyanlığının karıştığı otorite ve ölçünün ince ve zor dengesi.

► BARBEY J., *Être roi*, Paris, Fayard, 1992. - BOULET-SAUTEL M., "Le Roi et l'Empereur", RIALS S., *Le Miracle capétien* içinde, Paris, Librairie Perrin, 1987, s. 63-67. - CARDASCIA G. & IMBERT J., *Histoire des institutions et des faits sociaux, des origines à l'aube du Moyen Age* içinde, Paris, Montchrestien, 1955, s. 17-82. - FOLZ R., *L'Idée d'Empire en Occident du V^e^ au XIV^e^ siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953. - GAUDEMET J., *Les Institutions de l'Antiquité*, Paris, Sirey/Dalloz, 1982;

"Le concept d'Empire", *Revue historique de droit français et étranger*, 1981, s. 61-66. - HABSBOURG-LORRAINE O. DE, *L'idée impériale*, Nancy, Presses Univ., 1989. - HUMBERT M., *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 1991. - MILES G. B., "Roman and modern imperialism", *Comparative Studies in Society and History*, 1990, s. 629-659. - MOUSNIER R., *Monarchies et royautés, de la préhistoire à nos jours*, Paris, Librairie Perrin, 1969, - TULARD J. dir., *Dictionnaire Napoléon*, Paris, Fayard, 1987.

Marguerite BOULET-SAUTEL
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Antik Stoacılık; Dinsel-Siyasal Sorun; Kilise; Marsilio Padova'lı; Roma Antikitesi; Site.*

İNSAN HAKLARI

İnsan hakları ve siyaset felsefesi

İnsan hakları niçin esasen *siyasal* bir kavram oluştururlar? Önce genel olarak hak kavramını tanımlayalım. Bir birey (ya da burada dikkate almayacağımız bazı durumlarda bir "tüzel kişi") haklara sahiptir, belli bir kolektivite oluşturan bazı "ötekiler" ise bu hakları onlara verirler ve böyle bir hak tanıma, kimi zaman belki güç kullanma yoluyla empoze edilebilir. Tek başına bir insanın herhangi bir hakkı yoktur: bir hak, zorunlu olarak, uyulması zorunlu olan ve aksi halde cezai bir durumun söz konusu olacağı başka bir hakla karşıtlaşır. Belli içerikleri ve belli uzantıları olan haklar değişken bireyler ve kurumlardan oluşan bir bütünle karşıtlaşabilirler. Modern *sübjektif* haklar kavramının en önemli özelliğidir bu: hak konusu, gerçek kişi (ya da tüzel kişi de olabilir) eylem güçlerine, tanınmış önceliklere, korunan meşru çıkarlara sahiptir.

Özel *insan* hakları kavramı içeriği ve karşılaşabilirliği yerine ve zamanına göre değişen haklardan farklıdır: şartlara ve pozitif hukuksal düzenlere göre, kimi zaman bunlardan mahrum olunabilir (bu haklar aynı zamanda içerik açısından daha kısıtlı olabilirler ya da çok az insan bunlara saygılı olabilir). Ancak bu adı hak etmiş bütün yaşamların sürdürülmesi konusunda vazgeçilmez kabul edilen bazı hakların bulunduğu kesinse de bunlar insana "bağlı" dırlar; bu haklar olmadan gerçek bir insan yaşamından söz edilemez, oysa başka birtakım sübjektif haklar şartlara bağlıdır. Dolayısıyla bu sübjektif haklar gerekli değil rastlantısaldır; devlet bunları verebilir ya da vermeyebilir, devlet için *aciliyeti* yoktur bu hakların ve "doğal" haklar olarak ilan edilen haklarla karşıtlaşırlar. Bu son durumda devlet bu hakları garanti altına almak zorundadır çünkü bunlar ona bağlı değildir ve bizzat kişiye, onun "doğa"sına bağlıdır özel olarak.

İnsan hakları niçin esasen siyaset felsefesine bağlıdır? Çünkü gerçek anlamda insanın yararlandığı bir hak bazı ötekilerin ya da bütün ötekilerin bu hakka gösterdikleri saygı ilişkisi içinde anlamlıdır ancak. Hakların temel ve vazgeçilmez oldukları kabul ediliyorsa her şeyden önce bunların yaygınlaştırılmaları ve de muhtemelen *hukuksallaştırılmaları* gerekir. Kim tarafından? Hukuksallaştırma gücünü elinde tutan yani siyasal otorite (geniş anlamda *polis* müessesi) tarafından. Bir hakkın karşıtında yer alabilecek biri aynı zamanda bu hakların meşru ya da yasal olduklarını söyleyemez tabii ki. Ama insan hakları vazgeçilmez, temel haklardır, "doğal" oldukları söylenir bunların ve dolayısıyla öncelikli olarak bir "Öteki" olan çok güçlü, bireylerin karşısına güç tekeliyle karşı çıktığından büyük olasılıkla despotik siyasal iktidarın kendisi bu haklara saygılı olmak zorundadır: bugün Fransa'da "kamusal özgürlükler"den yani yöneticilerin saygı duyması gereken temel haklardan söz edilmesinin nedeni budur. Cezalandırmak ya da saygı göstermek: hassas bir karışıklık değil midir bu? Siyaset felsefesinin temel zorluklarından biri söz konusudur burada. Devlet hem yargıç (cezalandıran makam) hem taraf mı (potansiyel "ceza gören", gerektiğinde zorlamayla hakla karşıtlaştırılan) olacaktır? Devlet *kendisini mi zorlayacaktır?* Dolayısıyla devlet içinde güçler ayrılığı ilkesinin önemi çıkmaktadır ortaya: yargıçlar, özellikle bir insan hakları sorunu bağlamında karar verecek olanlar bağımsız olmalıdır; ama bu bağlamda uyanık, uç durumlarda baskıya karşı direniş hakkını (yani insan hakları ihlallerine karşı başkaldırı) kullanan bir kamuoyunun gerekliliğinden de söz etmek gerekir kesinlikle. İnsan hakları *belli* bir devlet biçimini gerekli kılar: bu devlet hem insan haklarına saygılı olacak, hem bu hakların ihlalini (bu ihlal kendisi tarafından gelse de) cezalandıracaktır-kısacası siyaset fel-

sefesinin özellikle amaçlarından biri olan belli bir "iyi rejim" düşüncesi.

İnsan haklarının felsefi statüsü ve içeriği

Esas olarak insanın insanlığına bağlı olan (ve olası özelliklere bağlı olmayan) haklar *düşüncesi* bir kez kabul edildiğinde belirleyici sorun bunların *tanımlanması*'yla ilgilidir. Bu girişimin zorluğu da ortadadır. İdeal açıdan bakıldığında insan doğası metafiziğini dikkate almak ve bundan da "doğal olarak" insana bağlı hakları çıkarmak gerekir: bu anlamda *insanın doğal hakları*'ndan söz edilir. Doğal hak hiç kuşkusuz eski bir kavramdır ama eskiden *objektif* hukuk bağlamında bir anlam taşıyordu. Doğal hukuk doğaya en uygun hukuksal düzendi. Avrupa Hıristiyanlığı geleneğinde doğa bir doğaüstüne yani yaratıcı ve koruyucu bir Tanrı'ya dayanıyordu. Böyle bir gelenek *bir ölçüde* temel sübjektif haklar düşüncesini mümkün kılmıştır: ayrıcalıklı yaratık düşüncelerini (Tanrı imajı, dolayısıyla kesinlikle saygı duyulması gereken kutsallık), bireysel kurtuluşu (dolayısıyla: özgürlük) ve Tanrı'nın önünde tüm insanların eşitliğini öne sürerek. Ama modern çağda, temel hakların bu çekirdeği ve vicdan özgürlüğü, bireysel *özerklik* adına *siyasal* Hıristiyanlığa (asilere karşı kendini zorla kabul ettirmek isteyen devletin laik özelliğinden yararlanan) karşı gelişmiştir: insanların özgürlüğü ve gerçeğin araştırılması özgürlüğü (*compelle intrare*'nin reddedilmesi) farklı konumlar, başka mezhepler ya da dinsel olmayan tavırlar arasında yaygınlık kazanmıştır.

Dolayısıyla insan haklarını oluşturan insan doğasının tanımı girişimlerinin en önemli özelliği hiç kuşkusuz *özerklik*'tir: kendi yasasını verme özgürlüğü (yani paradoksal olarak insanın kendi doğasını, özünü-önceden sahip değildir bunlara - "kendine verme" niteliği olduğu ya da en azından böyle bir yeteneğe sahip olduğunun kabul edilmesi düşüncesi). Siyasetin amacı iyi bir yaşam anlayışı empoze etmek değildir. Temel işlevi, tersine, bütün yurttaşlar (ve de kendi yaşamının şu ya da bu dönemine ilişkin tüm insanlar) için mümkün olabilecek iyi yaşam araştırmalarını özgür kılmaktır. Radikal anlamda siyasal otoritenin insan haklarına yani *özerklik olanakları*'na saygı gösterilmesini sağlamak gibi temel bir amacı (tek amacı bu değildir hiç kuşkusuz) olduğu söylenebilir. Devlet zorlamasının tek doğrulaması herkesin, ötekinin özgürlüğüne saygı gösterilmesini sağlama gerekliliğinde yatar. Ehveni şer denebilecek bir durumda bireyler spontan biçimde karşılıklı birbirlerine saygı gösterselerdi anarşi doğrulanır, devlet "yok olurdu". Bilindiği gibi Marx'ın düşüncesi budur: komünizm tüm temel çatışmaları (sınıf mücadelesine ve kıtlığa bağlı) ortadan kaldıracağından bu düzende bireysel özgürlük kendiliğinden saygı görecektir ve bu bağlamda yapay zorlamalara gerek kalmayacaktır. Ama tarihin Marksist anlamda sonunun idealleri içinde yer alınmadığı takdirde, hakem devletin özgürlüğün en güçlü kimselerin ayrıcalığı olması için gerekli olduğu anında anlaşılır. Zayıflar için bir uyum, bir öngörülebilirlik ve bir çare olması gerekir. Çok güçlü bir devlet insanı zorbanın keyfine teslim eder; çok zayıf bir devlet insanı komşusunun keyfiliğine teslim eder.

Eğer insan hakları özerklik araçları değilse *içeriği* nedir? Onu özgürlük düşüncesinden "çıkarmak" mümkün müdür? Bir kesinlik empoze eder kendini burada. Akademik dünyanın ötesinde çok kullanılan, çok fazla tarih yüklü bir anlayış bağlamında metin ve pratik gerçekliğinin felsefi bir düşüncenin uygulanmasından (aslında pek rastlanmayan bir durum olan çok tartışmalı olmadığı farz edildiğinde) daha karmaşık olduğu açıktır. Bu koşulların kaçınılmaz sonucu insan hakları üstüne önemli bildirilerin ve temel metinlerin içeriğinin *değişmesidir.*

Bir yandan insan haklarına özerklik düşüncesine dayalı olandan farklı bir yorum vermek mümkündür, sözgelimi bunlar merhamet ya da insancıllık düşüncesinden hareketle ele alınabilir: gelişmiş olmadıkları ve dolayısıyla özerklik haklarından yararlanmadıkları düşünülen insanlara (Kant aydınlanmanın temel özelliklerinden biri gibi görüyordu bunu) karşı işkence ve insanlıkdışı ve aşağılayıcı muamelede bulunmaya karşı çıkılabilir; aynı kanıt "yumuşak" (iyi) despotizm rejimlerinin ve muhtemelen hayvan haklarının ("spesizm" yani "insanmerkezci" "narsisizm" eleştirisine dayalı: hayvanlara iyi muamele edilmesi istenebilir, onlara işkence yapanlara karşı çıkılabilir ama özerklik hakları verilmeyebilir onlara) doğrulanması için de geçerli olacaktır. Bu durumda *insan hakları özgürlük, özellikle de siyasal özgürlük uygulamasından ayrılacaktır:* en iyi durumda, Locke'a özgü üçlü-

nün (yaşam, özgürlük, mülkiyet) özel bağımsızlık bağlamında bir yorumu, en kötü durumda minimal hukuksal korumalarla donatılmış yaşam hakkı ön plana çıkarılacaktır.

Öte yandan, özerklik düşüncesinin *somut uygulaması*'nın koşulları konusunda farklı düşünmek de her zaman mümkündür (toplumsal haklar ya da daha sonra kültürel haklar konusundaki büyük tartışmadır bu).

Dolayısıyla özerklik kavramını çözümlemenin ipucu kabul edelim. Bu çerçevede devletin iyi yaşam anlayışlarıyla ilgili olmadığı kabul edilir. En azından halkın sadece bir "bölüm"ünü değil (özel bir yaşam anlayışı) halkı temsil ettiğinden *laik*'tir. Kimilerinin özgürlüğünü kısıtlamasının nedeni başkalarının özgürlüğüdür (1789 bildirisinin 4. Maddesi: "Özgürlük başkalarına zararlı olmayan her şeyi yapabilmektir"). Bu açıdan bakıldığında 1950 Avrupa İnsan Hakları Konvansiyonu'nun koruduğu önemli haklar (ilk kuşak haklar denen) özerk bir yaşamın koşulları gibi düşünülebilir; daha önce gördüğümüz gibi bu haklardan bazıları (işkence görmeme hakkı gibi) dışarıdan empoze edilen bir siyasal düzende de olsa, insancılığın "basit" gelişmeleri gibi düşünülebilir. İnsan haklarının durumu gerçekten "yumuşak" devletten ve de bir yandan düzenli mevzuatlara saygılı olurken, öte yandan da son derece baskıcı davranabilen "basit" hukuk devletinden daha *güçlü* bir gerekliliktir. Nedir bu haklar? Yaşam hakkı, işkence görmeme ve insanlıkdışı ve aşağılayıcı muamelelere maruz bırakılmama hakkı, köle durumuna düşürülmeme ve angaryaya koşulmama hakkı, seyahat özgürlüğü hakkı, güvenlik ve adil yargılanma hakkı, özel yaşama saygı gösterilmesi hakkı, evliliğe ve aile yaşamına saygı hakkı; vicdan özgürlüğü, ifade özgürlüğü, toplantı ve dernek kurma özgürlüğü, siyasal haklar, mülkiyet hakkı. Üç kategoride toplanan yasaları Locke'un görüşleri doğrultusunda düzenlemek-ama tüm sınıflandırmalar geçerli kabul edilmelidir-mümkündür:gerçek kişi hakları ("yaşama hakkı"*sensu lato*), özgürlüğü uygulama koşulları ve miras hakları (mülkiyet).

Bu arada şunu belirtmek de ilginçtir: sadece pozitif (dolayısıyla bağlamsallaştırılmış) öznel haklardan çok daha önemli olmalarına rağmen bu hakların tümü o kadar sınırsız değildir. Konvansiyon bu haklardan bazılarının hem normal dönemlerde hem de olağanüstü koşullarda (bilindiği gibi bu durumda haklar *her zaman* kırılganlaşır) kısıtlanmasını öngörür. Sınırlamanın ayrıntısına girmeden şunu belirtelim ki şu ya da bu insan hakkı başkalarının yararlandığı aynı hakla ama aynı zamanda da başka haklarla zorunlu olarak kısıtlanmalıdır: ifade özgürlüğü özellikle özel yaşam hakkıyla ve adil bir savunma hakkının en önemli unsuru olan bir masumiyet hipoteziyle sınırlanır. Ve savaş durumlarında ya da ulusun yaşamı tehlikeye düştüğünde haklar (*bazıları dışında*) daha radikal biçimde kısıtlanabilir (madde 15): sebep ne olursa olsun hiç kimseye işkence yapılamaz ve hiç kimse köle yapılamaz, geriye yürüyen bir uygulamaya dayalı cezai yaptırımlar uygulanamaz (özel bir durum olan, çok hassas Nuremberg mahkemesi dışında).

İnsan hakları aynı zamanda bu hakların somutlaştırılmasına, bir başka deyişle onları, ilkelerin doğrultusunu yitirmeden bağlamsallaştıran bir geleneğe dahil eden uygun bir hukuksallık çevresini gerekli kılar. ABD, iki yüzyıl önce, *judicial review* sayesinde gerçekleştirmiştir bunu ve Avrupa da Avrupa Konvansiyonu'nun gittikçe gelişen sistemine tanık olmaktadır: Avrupa konvansiyonu, bireysel başvuru mevzuatı *aracılığıyla* insan hakları konusunda devletlerin egemenliğinin uluslarüstü ve bağımsız yargıçlara tabi olmasını sağlamıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki Batı Avrupa devletleri siyasal rejimleri, genel irade ifadesi kabul edilen demokratik yasanın kendisini, anayasallığın denetimine ve dolayısıyla da insan hakları gerekliliklerine tabi kılmak eğilimindedirler.

İnsan hakları "kuşakları"

Buraya kadar insan haklarının "ilk kuşağı" denebilecek şeyden söz edilmiştir sadece. XIX. yüzyılda kapitalist sanayi toplumundan kaynaklanan adaletsizlikler hakların *ikinci* kuşağıyla ilgili talepler doğurmuştur: toplumsal haklar. Bu hakların amacı mağdurların ilk kuşak haklarından yararlanmasını sağlamaktı çünkü aksi taktirde bu hakların içi boş kalacaktı (Marksistlere göre "biçimsel özgürlükler"). Pozitif özgürlükler söz konusudur yani şansları somut biçimde eşitlemek amacıyla kolektivitenin gerçekleştirdiği maddi müesseseler: sosyal güvenlik hakkı, parasız eğitim hakkı vb. Bu haklar, kolektivitenin

maddi müesseselerini gerekli kılması bakımından ilk kuşak hakların çoğundan farklıdırlar ve bu durumun neredeyse mekanik sonucu, dönüşüm gösterdiği, jandarma devletten, koruyucu devlete geçtiği dönemde devletin önceliklerini şişirmektir. Dolayısıyla "bir şey elde etme hakları" (*freedoms to*) "müdahale olmadan bir şey yapma haklarından" (*freedoms from*) temel olarak farklıdır: bu ikinciler, kargaşanın dışında kalan bir minimal devleti gerekli kılarlar, birinciler ise kaynaklar bulmak ve bunları dağıtmak amacıyla toplumsal oyuna müdahale eden potansiyel bakımdan bürokratik bir devleti gerekli kılarlar. Haklar-özgürlükler ve "inanç" hakları arasındaki gerilimin siyasal tartışmayı nasıl beslediği bilinir. Sol, hak sahiplerini bir ayrıcalıklılar topluluğuna indirgeyen bir "liberalizm" i reddederek genellikle sosyal hakları savunurken, sağ, "inanç" hakları adına temel özgürlükleri yavaş yavaş yok eden, toplumsal hakları sadece *maddi* araçlar gibi gören, potansiyel olarak yayılmacı bir devletin tehlikelerini ifşa eder: ikinci kuşak insan hakları, *özerklik* koşulları olan genel özgürlüklerin (birinci kuşak) uygulama koşullarını oluşturur. Dolayısıyla bu iki birinci kuşak haklar arasındaki *gerilimler*'in felsefi sorusunu sormaktan kaçınmak mümkün olmaz.

Üçüncü kuşak insan hakları adı verilen kavram konusunda başka türden zorluklar ortaya çıkmıştır. Biz burada, bu bağlamda kolektif ya da kültürel haklar üstünde duruyoruz. Şunu hatırlamamız gerekir ki XVIII. yüzyıl sonunda insan hakları *bütün* kolektiflerin gücüne karşı özerk insanın korunması sistemi gibi anlaşılıyordu. Söz konusu olan "tüzel" kişilerin asil hak sahipleri olabilecekleri düşüncesini yok etmek değil, bunları gerçek kişi (birey) haklarına bağlamaktı kesin biçimde. İnsan haklarının *fethi* tabii ki çoğu zaman kolektif, bazen devrimci hareketler sayesinde gerçekleşmiştir ve bu özellikleriyle insanlık düzleminde bir dayanışma düşüncesi gerektirirler. Ama bu "kozmopolitik" dayanışmanın yerel ya da özel bağlılıkların önüne geçmesi-onları yok etmeden-gerekir. İnsan hakları düşüncesi egemenlik ilkesine yani hangisi olursa olsun, ulus devlet içinde çoğunluğun iradesini de temsil etse somut kolektivitenin son gücüne vurulmasını gerektirir. Ve işte bu nedenle kolektifin insan hakları teorik bütünü içine "dönüşü" sorun yaratır.

Bu dönüş nasıl gerçekleşmiştir? Esasen azınlıklar ve etnikmerkezcilik karşıtlığı yani *egemenlik altına alınan* kültürler biçimi altında her iki durum aracılığıyla. Bu kültürler global olarak düşman bir kültür tarafından reddediliyorlardı. Azınlıklar bağlamında 1918'deki durumu hatırlayalım: Avrupa sınırları radikal biçimde yeniden çizilmişti ve bu durum birdenbire halkların egemenlik altına alınan azınlıklar durumuna gelmesi gibi bir sonuç vermişti. Onlara birinci hatta ikinci insan hakları kuşağına bağlı "bireyci" korumalar sağlamanın yeterli olmadığı iddia ediliyordu. Gerçekten de insanlar bir günde dillerini ya da dinlerini değiştirmezler (böyle bir istekleri olduğunu varsaysak bile). Dolayısıyla *kolektif* düzeyde hareket etmek gerekiyordu yani topluluklar düzeyinde kültleri, dilleri ve yaşam biçimlerini korumak gerekiyordu ve sadece bireysel düzlemde vicdan özgürlüğünü ya da öteki özgürlükleri güvence altına almak yeterli değildi. Şunu belirtelim ki böyle bir koruma kesinlikle etnik bağnazlığa bağlı değildir: kapalı kültürleri değerlendirmek söz konusu değildi, siyasal olarak azınlık özellikleri taşıyan kültürü ve gelenekleri korunmadığı taktirde (en azından geçici olarak) baskı tehlikesiyle karşı karşıya gelen bireyin korunmasını daha somut hale getirmekti söz konusu olan. Sosyal haklar konusunda olduğu gibi özgün düşünce *bireyin* haklarının güvencesini daha etkin kılmaktı. Ama bu durumda da çatışmalar (burada belki daha ciddi) ortaya çıktı kısa sürede: evrenselci hümanist bireycilik ağılına özerkçi kolektivist bütünlük kurdunu, büyük zararlar vermesini engelleyerek sokmak mümkün müdür? Korunan kültür içinde bir "katılaşma", bir içe kapanma tehlikesi yok mudur? Tabii ki bir risktir bu. Ama bazı kolektif korumaların amacının bireysel hakların sadece bireysel olmalarını engelleme olgusu olduğunun kesinlikle dikkate alınması gerekiyorsa kaçınılmazdır bu. Şunu da ekleyelim ki bu bağlamda kültür doğru yaşam sorununa (eylemin "amaçlar"ına) sosyal kurumlardan (basit "araçlar"ı oluşturan) daha köklü biçimde bağlıdır ve bu durum tartışmayı daha da hassas kılar.

Egemenlik altındaki kültürlerin Batı etnik merkezciliğine karşı mücadelesi bağlamında durum daha da karmaşıklaşır. Her şeyden önce bunlar, spontan olarak daha etnik merkezcidir.

Modern öncesi niteliklere sahiptirler ve genellikle özerklik koşullarını ve insan haklarını geliştirememişlerdir. Taleplerini (yani genellikle en sert yöneticilerininkileri) toptan kabul etmek, ünlü "farklılık hakkını" tereddütsüz kabul etmek, bireyleri özel kültürler içine kapatmayı ve insan haklarının kozmopolitizmine-düzenleyici anlamda-göre gerilediğini kabul etmektir.

Bu sorun büyük olasılıkla çağdaş insan hakları *ilhelleşmesi* hareketinin bir unsurundan başka bir şey değildir. Buraya kuşaktan kuşağa yeni haklar eklenmiştir ama koruma sisteminin tutarlılığı pek iyi düşünülmemiş ve yeni kavramlara eleştirel biçimde (Kant'çı anlamda) yaklaşılmamıştır. Öyle ki sosyal hakları ve özellikle de kültürel hakları *düşünme* yerine bunlar dogmatik biçimde kabul edilmiş ve bunların yayılma etkileri meşru alanlarının çok ötesine taşmıştır ve sonuçta bireyin haklarının *hor görülmesi* gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Ünlü halkların kendi kaderlerini kendilerinin tayin etmesi hakkını düşünelim. Bu kavram özellikle sömürgecilik durumlarının reddedilmesinden doğmuştur. İnsan hakları bağlamında bir halkın daha güçlü, daha "modern" başka bir halk tarafından baskı altına alınması ve sömürülmesini reddetmekten daha meşru ne olabilir? Ama öte yandan da özgürlüğüne kavuşmuş halkın insan haklarının etkin biçimde korunmasına uygun bir ortamda yaşayamayacağını kestirmekten daha kesin ne olabilir? Dışarıdan gelen bir egemenliği içerdeki bir zorbalıkla doldurmak ne işe yarar? Halkların kendi haklarını kendilerinin kullanmalarının yerel zorbaların kendi halklarına verdikleri haklara dönüştürülmesinin ne anlamı vardır?

Dolayısıyla bir *eleştiri* sorunu söz konusudur. Sanki her şey insan hakları yapısı iki sürekli saldırı türüyle karşı karşıyaymış gibi olup bitmektedir. Önce cepheden yapılan saldırı: İnsan haklarına karşı Eski Rejim ya da faşizm veya Stalinci düşüncenin kurnazlığı (günümüzde de Rüştü'ye karşı İran'ı düşünelim). Sonra iç savaş, "sızma": insan hakları söylemi bir tür vazgeçilmez öncül, herkesin saygılı olduğu ve dolayısıyla "dinlediği" sözlerin *topos*'u oluşturacak kadar egemen olduğuna göre onu bozarak kullanmak, insan haklarına düşman temaları *kendi dillerine* sokmak söz konusuydu. Böylece Amerikan saptanımcıları "Darwinci" biyoloji derslerinin yerinin "dinsel" bir biyolojiyle doldurulmasını gerekli görmediler ya da artık gerekli görmediler ama çok zekice bir tavırla *seçimi*'i önerdiler: yaşam incelemesinde madem ki farklı, tartışmalı anlayışlar vardı, özgürlük seçimini ilgililere bırakmaktan daha liberal-özerkliğe ve insan haklarına daha uygun-ne olabilir? Hoşgörü saptanımcıların tarafında, dogmatizm de *bir* biyoloji isteyen, tek bir biyoloji okutulmasını isteyen bilim adamlarının tarafında değil miydi? Tamamlanma noktasına itilmiş dilin sapmasıydı bu: köktendinci bir anlayışın, kısacası siyasal bir dinin hizmetindeki-kim şüphelenecekti bundan?-saptanımcılığın savunucusu insan hakları savunucusu gibi ortaya çıkıyordu ve bu arada tartışmalı inançlar (vicdan özgürlüğü adına oldukları gibi korunan) ve bu bağlamda yetenek kazanmak isteyen her iyi niyetli insanın ulaşabileceği her bilimsel tavır arasında *eleştirel açıdan gerekli* ayrımı yapan kimse hoşgörüsüzlük modeli gibi görülüyordu. Aynı türden bir terslik Fransa'da, hem ifade özgürlüğü talebi sembolü hem de bir dinsel baskı biçimi olan türban meselesinde ya da "kuramcıları" aklın ve deneyin doğruları adına çelişkili tartışmayı gerekli gören olumsuzlayıcı revizyonizm konusunda görülmüştür. Kuramsal bir dikkat gösterilmediği takdirde insan hakları hemen Adorno ve Horkheimer bağlamında "diyalektikleşmiş" karşıtlarına dönüşecektir. Sıradanlaşmalarına ilgili kavramların felsefi eleştirisine kesin dönüşle engel olunabilir ancak.

Yukarıda anılan anti-etnik merkezci argüman Avrupa tarihi ve insan hakları düşüncesi arasındaki özel ilişkiyi belirler. Bu argüman çeşitli biçimlerde formüle edilir. Özellikle şunu belirtmek söz konusudur: Avrupa tarihi bir bütün oluşturduğundan (örgenci ve bütüncül bir kültür yaklaşımı) pozitif ve negatif, insan hakları ve kapitalizm, "eşitsiz değiş-tokuş", yeni sömürgecilik arasında gerekli bir bağ vardır. Daha temel olarak, insan hakları dayanışmaları öldüren ve toplumu bölen bir mülkiyetçi bireycilik ideolojisine bağlıdır büyük olasılıkla. Bu iki argüman Marx tarafından geliştirilmiştir ama aynı düzlemde değillerdir. Birinci argüman insan haklarına saygıyı iktisadi ve toplumsal bir rejime bağlı kılar: bir azınlık ayrıcalığı (egemen sınıflar ya da gelişmiş dünya) oluştururlar büyük olasılıkla, evrenselci boyutları, zorunlu olarak kapitalizmin eşitsizlikçi karakteriyle bağdaşmaz olan bir cephe ideolojisi oluşturur sadece. İkin-

ci argüman felsefi açıdan daha ileri noktaya götürür: bu durumda insan hakları bütüncül kültürlerle ve kutsallığın anlamıyla bağdaşmayan egoist bir insan kavramına bağlı olabilecektir. Dünyanın düş kırıklığı ve egoist arzularla (ve çoğu zaman "yönetilen toplum"un "tekboyutlu" sisteminde ya da dünyasında bütün insanları yavaş yavaş yabancılaştırdığı kabul edilen) araç durumuna getirilmiş bir rasyonelliğin sürekli gelişen egemenliği temasıdır bu. Bu tema önemlidir çünkü dünyasallaşma yolundaki Batı modernliğinin önemli eğilimlerini ön plana çıkarmaya götürür. Habermas enstrümana dayalı rasyonalite egemenliğinin (Weber'in *Zweckrationalität*'i) sadece *bir* modernleşme eğilimi oluşturduğunu göstermeye çalışmıştır. Başka bir hareket de iletişimsel rasyonalitenin gelişmesiyle yani bir tartışmanın ve gerekli evrensel-pragmatik önvarsayımlarının yaygınlaşmasıyla ilgilidir: bireylerin eşitliği, bildirilerin doğruluğu, içtenliği ve kural açısından doğruluğu bağlamında geçerlik talepleri. Bu hareket aynı zamanda kapalı kültürleri istikrarsızlaştıran bir eğilim gibi ortaya çıkar ama bir anlamda da enstrümana dayalı rasyonalite hareketinden çok farklıdır: iletişim insan haklarını gerekli kılar, kullanır ve yaygınlaştırır, oysa "sistem" tehdit *edebilir* onları ve bir yandan da acil ihtiyaçların tatmini için gerekli maddi temeli *de*-doğanın belli ölçüde egemenliği- oluşturur. Sözgelimi Habermas insan hakları ve arasındaki ilişki sorununu özgün biçimde çözümlemiştir. Amerikalı filozof John Rawles'ın önerdiği insan hakları doğrulamasıyla karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılır bu.

İnsan hakları ve liberalizm

Doğru yaşam anlayışları tartışmalıdır. En azından her zaman açık ve zorlamayla yok edilemeyecek bir olasılıktır: liberal özerklik inancı budur ve bu inanca göre iyilik, hayır ve mutluluk özgür katılıma bağlıdır. Rawls, bu tür öncüllerden hareketle bizim burada sadece ilk kuşak haklarıyla ilişkili olarak el aldığımız "cehalet perdesi" anlayışını geliştirir. Ona göre özerk bireyler arasında adaletten söz edilebilmesi için tartışmalı doğru yaşam anlayışları yani insanları bölen şeylerin bilinçli olarak görmezlikten gelinmesi gerekir. Böylelikle insan haklarının özgün bir konuma oturtulması mümkün olur ve bu durumda kendi özgürlük koşullarını olabildiğince iyileştirmek isteyen ama kendi iyilik ve mutluluk anlayışından ve bunun temsil ettiği toplumsal güçten habersiz olan (ve dolayısıyla potansiyel bir kurban olma riski taşıdığını bilen) her birey bu tür koşulları yani birinci kuşak insan haklarını herkese garanti edecektir. Cehalet perdesi kalktığında, toplumdaki yeri ne olursa olsun herkes kendi özerkliğini yaşama geçirecektir. Şunu belirtmek gerekir ki bu teoriye göre adil toplum anlayışı üstünde hemfikir olma "kesinlikle" karşıt olan farklı iyilik anlayışlarından hareketle gerçekleşmez. Gerçekten de her şey Rawls'ın, belki sivil toplumda iletişim olanağı sağlayan ama her halükârda siyasal adaletin temeli bir konsensüsle çatışan bu anlayışları birbirlerine kapalı dünyalar gibi düşünmesi doğrultusunda olup biter sanki. Komünoter eleştiriler de bu gerekliliği Rawls'taki önyargı ya da "boş inanç" kabul edilen klasik liberal kültür karşıtlığını ifşa etmek amacıyla gündeme getirmişlerdir; kesinlikle koruma amacına yöneliktir bu ama adalet, *tüm iyilik ve hayır anlayışından bağımsız olarak* kurulunca temel tartışmanın ötesine geçer. Belli bir noktada özel kültürlerin kuramsal açıdan rolleri yoktur: sadece özerklik yani doğal durumda (ilk durumu ve cehalet perdesi yeniden düzenlenen) hiç kimsenin başkası üstünde doğal bir otoritesi olmadığını iddia eden Rousseaucu düşünce gereklidir. Komünoter anlayış yanlılarına (en azından içlerinden en ilericileri) göre *liberal bir kültür*'e, insan hakları, açıklık ve hoşgörü kültürüne dayanmayan bir yurttaş angajmanı mümkün değildir ve insanların kimliklerini ve tarihlerini oluşturan her şeyi cehalet perdesi altına sokmak bu angajmana ters düşer.

Rawls'çılar kültürel özerkliğin, evrenselci kozmopolitizmini doğrudan doğruya tahrip ettiğinden insan haklarına kesinlikle zararlı olduğunu büyük bir kolaylıkla söylerler. Bu durum bizi felsefi bağlamda adeta berabere biten bir maça götürür: insan haklarının bulunmadığı kültürler ya da kültür temeli olmayan insan hakları. Ve Habermas da, burada önerilen yeniden yapılanma içinde bu noktada işe karışır. "Yaşam dünyaları"nı (*Lebenswelte*) insan haklarının evrenselliğiyle radikal biçimde karşıtlaştırmak mutlaka gerekli midir? Habermas'ın bu soruya cevabı, bu dünyaların kendi içlerinde ("Batı"nın dışarıdan "etnikmerkezci biçimde empoze etmesiyle değil) pragmatik söz ve iletişim ko-

şullarına bağlı bir evrensellik *potansiyel*'i taşıdıkları olgusunu göz önünde bulundurmak koşuluyla olumsuzdur. Bir yanda, her toplum, Marx'ın "üretici güçler" dediği şeyi olabildiğince geliştirebilmek amacıyla minimum bir enstrümana dayalı rasyonaliteyi gerekli kılmalıdır: bu rasyonalite egemen kültürün dogmatik niteliğiyle çatışabilir ve özerklikleri yavaş yavaş yok edebilir. Ama dünyanın düş kırıklığının insan haklarına karşı sonuçlara götürebileceğini biliyoruz. Öte yanda, ne kadar kapalı ve hiyerarşik olursa olsun her kültürde karşılıklı anlaşmanın minimal bir düzeye gelmesi gereklidir; oysa bu karşılıklı anlaşma *speech acts*'la (söz, iletişim edimleri) gerçekleşir ve bunlar pragmatik açıdan kapalı dünyayı potansiyel olarak evrenselliğe açan belli unsurlar (esasen partnerlerin eşitliği ve bildirilerin geçerliliği iddiaları) gerektirirler. Bir başka deyişle Habermas insan haklarını Rawls'dan ayrılarak oluşturmak istemiştir; Habermas'a göre yaşam biçimlerinin, "doğru yaşam" (*Lebenswelte*) anlayışlarının kesinlikle tartışmalı ("kendi içlerinde kapalı" anlamında) olduklarını düşünmek yerine tartışmanın *entegrasyon ve dolayısıyla evrenselleşme zorunlukları empoze ettiğini* dikkate almak gerekir. Hiç kuşkusuz en iyi kanıtın gücü pratik argümantasyon çerçevesinde tümdengelimli-mantıksal zorunlukla ender olarak özdeşleşir. Tartışmayla *birlikte* varolan bir çoğulculuk vardır. Ama bu çoğulculuk tartışma öncesi birlikte yaşam çoğulculuğundan *temel bir farklılık* gösterir. Gerçekten de sürekli yananlam ve riskler, sorunsal araştırmalarla dolu bir karar verme konusunda mantıklı ayrılıkların bulunduğunun kabul edilmesini gerektiren bir şey vardır. Başka bir şey daha vardır ki o da en iyi argüman kanıtından çıkarılan konumları, "kimlikler"i *tartışmadan önce* dondurmaktır bu. Öyle ki, bu durumda, iyilik ve hayır anlayışlarını, adalet ilkelerinin gerekli temeli, evrenselci bir tavır yani burada bizi ilgilendiren (birinci ilke) birinci kuşak insan hakları alabilmek amacıyla cehalet perdesi altında gizlememek gerekir. Tersine, farklı anlayışların iletişimin pragmatik zorlamalarına boyun eğmesi onları el atılmamış durumda bırakmayacak ve bir biçimde dönüşüme uğratacak, düzenli argümantasyonun kamusal alanına sokacaktı. Bunun sonucu da insan haklarının her türlü kültürel kökleşmenin ve "eleştiri"nin soyutlanması üstüne değil-Rawlsçı liberalizmin istediği gibi-tartışma ilkesi tarafından canlandırılmış, kat edilmiş, kırılganlaştırılmış dolayısıyla asla *bütünüyle* kendi içlerine kapanmamış yaşam dünyalarının somutluğu üstüne kurulması gerektiğidir. Kantvari bir dış gerekliliğin yerini (kesin buyruk iyilik ve hayır ilişkilerine ya da anlayışlarına rağmen ortaya çıkar ya da Rawlsçı deyimle *right good*'dan önce gelir) daha Hegelci tipte bir iç gereklilik alacak ve liberal komünoterci bir sentez oluşturacaktı. Birincisinin eksikliği kültürel kök, soyutlamaydı; ikincisininki özerklikçilik (evrenselci olmamak), aşırı somutluktu. Habermas'ın evrensel pragmatiği *belli* bir Hegelci sentezle bağ kurmaya çalışır: Gerçekten korkmamak, kendisinde var olan bir evrenselleşme dinamiği (bir "potansiyel") adına amacın kendisine teslim olmak. Dolayısıyla *right*-insan hakları, özerklik-semantik bir temel düzleminde değil (bizim iyilik ve hayır anlayışlarımızı *hiç bilmiyormuş* gibi yaparak adaletten söz etmek) herhangi bir *speech act*'la en kapalı yaşamın dünyasında pragmatik, sürekli angaje gerekliliker düzleminde yer alacaktı.

Dolayısıyla Kant'tan bu yana anlaşılmıştır ki, insan haklarının temelini bir yaşam dünyasında, bir iyilik, hayır, bir din, bir kültür dünyasında görmek mümkün değildir. Ve bu aslında özerklik düşüncesini reddetmek, insanın "özerkliğini almak", insanlığı bir iyilik düşüncesinin yani tözcü bir metafiziğin denetimi altına almak demektir. Bu durumda insan haklarının bizim tarihimizin entelektüel alanında gözükmesi için metafizikten kopması gerektiği ("İyi"nin "Doğru" üstünde "bilişsel" üstünlüğüyle") söylenecektir. Ama postmetafizik durum mutlaka yapısökücü bir kuşkuculuğa götürmez: tartışmanın evrensel-pragmatik önvarsayımları dikkate alınırsa, daha çok, aynı zamanda kültürel özerkliklerden arınmış bir evrenselciliğe götürür ve onlardan fışkırır. Kantçı özerklik düşüncesine kök salmış insan hakları felsefesi Hegelci biçimde yeniden inşa edilmiş-paradoksal olarak-bir yolun ucunda bulunacaktı.

Böylece "insan hakları ve kültürel haklar" sorunu gündeme gelecektir. Eleştiri, başlangıçta şu şekilde formüle ediliyordu: insan hakları özel temellerin ötesindedir ve soyutlukları tüm etkinliklerini, insani değerlerini, yaşamışlıklarını alır. Temelde bir *mutatis mutandis*'dir bu: "basit akıl

sınırları içinde" Kant dininin soyutluğuna karşı Yahudi dininin somutluğuna dönen ihtiyar Hermann Cohen'in argümanı. Ya da insan haklarını, özel bir kültüre kalıcı biçimde yerleştirmek gerekir ve bu özel kültürün dışında bir değerleri olmaz (sözgelimi bir kültürel "öteki" kodu adına çıkarmaları ve eksiltmeleri savunan argüman). Önerilen çözüm şu olabilirdi bu durumda: insan hakları "kültür"ü farklı bir şey gibi, yaşam dünyalarından *çıkar*. Sartre Hegelci evresinde *somut bir evrensel*'den söz eder. Hiç kuşkusuz bu çıkış kesinlikle mekanik değildir ve önceden yazılmış değildir: dinginci determinizm ve "Makyavelci" iradecilik arasındaki Marksizm içindeki eski tartışma içine düşmek söz konusu değildir burada. Bir ağırlık noktası, gerçekleşme şansı konusunda fazla hayalci olmadan bir temel oluşturması mümkün ağır bir modernleşme eğilimi söz konusudur. Frankfurt okulunun ürkek mirasçısı Habermas enstrümana dayanan egemen rasyonalitenin yani "sistem"in tehlikelerini herkesten çok daha iyi bilir. Başka bir bağlam dolayısıyla gördüğümüz gibi karmaşık bir olgu olan modernleşmenin *amaçları*'ı vardır; Alain Renaut da (*L'Ère de l'individu*, 1989) modernliğin çizgisel bir vizyonunu reddetme çabası içinde olmuştur.

İnsan hakları ve demokrasi

Bir başka önemli soru insan hakları ve *demokrasi* arasındaki sorunsal ilişkilerdir. Toplumlarımızın gelişmesinin temel eğilimlerinden birinin önceliği oluşturduğunu yukarıda gördük: bu eğilimler insan haklarını demokrasiden daha önemli görmüşlerdir. Gerçekten de, en azından insan haklarına saygı bağlamında anayasallığın denetimleri (1789 bildirisi Fransa'da anayasa konseyinin "anayasallık bloku" adını verdiği şeyin bir parçasıdır) kurallara uygun biçimde seçilmiş bir çoğunluğun oyladığı düzenleri ortadan kaldırmak anlamına gelir. Dolayısıyla insan hakları yargıçlarının eylemi demokratik siyasal dünyaya yani çoğunluğun kararlarına empoze edilmiş bir *sınırlama* gibi anlaşılabilir. Bu sınırlama hiç kuşkusuz, bir anlamda spektaküler bir gelişme gibi görülebilir: çoğunluklar yollarını şaşırabilirler ve belli sayıda korkuluk bulunması gerekliliği normal karşılanabilir. Ama çoğunluğun iradesinin zayıflığı argümanı siyasal düşünceler tarihinde, çoğu zaman aristokratik yan anlamlar taşımıştır. "En iyiler"in, üstün ilkelerin (Akıl, Din, Vatan vb.) adına demokratik özgürlük alanını kısıtlamaları gerekiyordu. Anayasallık denetimleri çerçevesi içinde, değişen şeyin bu kısıtlamanın "niteliği" olduğunu söylemek pek mümkün değildir: yargıçlar kimilerine göre yeni bir "aristokrasi"nin kurucusu gibi gözükebilirler. Bu daha çok onun felsefi statüsü ve içeriğidir. Bu durumda söz konusu olan çoğunluğu rekabetçi tözsel (Aristoteles'ten bazı Amerikan kurucu kilise babalarına kadar "karma yapı" modellerindeki gibi) bir ilke adına bazı haklarından mahrum etmek değil aşkın-biçimsel-özerklik ilkesinin koşullarını değerlendirmektir. Bu anlamda insan hakları yargıcının empoze ettiği "ceza" hangi düzeyde olursa olsun, her zaman gerekli gördüğü özerklik ilkesini, onu *gerçekten* aşma riski de taşıyarak tüm sıradan zayıflıkların bulaşmış olduğu demokratik bir tartışmaya dayanan ampirik çoğunluk iradesinin karşısına çıkarmakla ilişkilidir. Böyle bir durumda insan haklarına karşı karar alan bir çoğunluğun-*gerçekten* her zaman mümkündür böyle bir şey-"edimsel bir çelişki"nin (*performativer Widerspruch*) yani aldığı kararın anlamsal içeriği ve buraya taşıdığı tartışmanın pragmatik koşulları arasındaki bağdaşmazlığın tutsağıdır.

Hiç kuşkusuz anayasallığın denetimi konusunda bu "Habermasvari" doğrulama *Diskursethik* (Habermas, *Faktizität und Geltung*, 1993) adına insan haklarını ve demokrasiyi uzlaştırdığı ölçüde çekicidir. Ama önemli bir sorun vardır: demokratik tartışma ve çoğunluk kararı siyasal düzlemde yani -ideal olarak- yurttaş etkinliği ve *res publica* (herkesin, herkesin "amacı" nı destekleyen bir angajman içinde olması) düzleminde yer alırlar. İnsan haklarına saygı düzlemi yargıç ya da yargıçların etkinliği düzlemidir. Demokratik yaşam bozulduğu takdirde, yargıçlar özellikle "aristokratik" nitelikli, temel sorunlar konusunda karar alma rolünü aslında gerçeklikten ve toplumun gerçek amaçlarından yoksun çoğunluklar iktidarına bırakmak zorunda kalmayacaklar mıdır? Amerikan akademik çevreleri hukuk felsefesinde görülen ve *judicial review* ilkesine düşmanca tepkiler çeken bir eğilimdir bu. Bunlar özellikle liberal bir perspektif doğrultusunda anlaşılabilir: bu anlamda *bireyin* özel yaşamını ve özgürlüğünü korumaya yararlar. Bu sonuca ulaşabilecek en güçlü siyasal rejim sorunu ikincil gözükür dolayısıyla: bu son

iki yüzyılın tarihi içinde insan hakları ve demokrasiyi *birbirinden ayırmak* isteyen birçok düşünür olmuştur; söz konusu düşünürlerin endişesi aydın olmayan ve yönlendirilen çoğunlukların bireysel özgürlüklerin güvencesi kırılgan bir ideal yaratmalarıdır. Bunlar ya bir tür aydın zorbalığından yana olmuşlardır ya da tüm umutlarını *judicial review*'ın siyasal toplulukların gücünü etkilediği kısıtlamalara bağlamışlardır. Böyle bir tavır son derece tutarlı gözükür: özel insanı (siyasal olmayan) ve haklarını korumak söz konusudur burada ve dolayısıyla yurttaşlık sorunu "ikincil konuma itilmiş", hakların korunmasının sağlanması bağlamında muhtemel bir enstrüman düzeyine indirgenmiştir. Hannah Arendt bu kavram üzerinde ısrarla durmuştur ve ona göre bu kavram Batı tarihinde yeni değildir; özel özgürlük adına iktidarın keyfi biçimde kısıtlanması girişimine bağlanır. Ve böylelikle insan hakları esas *siyasal* sorundan bağımsız biçimde düşünülebilir.

Oysa insan hakları ikinci anlamında yani daha titiz bir *oto-nomi* (kendi yasasını kendisi yapmak) anlayışından hareket edildiğinde amaç tamamen değişir. Bu durumda yurttaş hakları, siyasal özgürlükler ön plana çıkar: insan özgürlüğü kendi içine kapanmış bir bireyciliğe değil kesinlikle kısmen özel (Kant'ın dediği gibi yasa yapıcı ve birey olarak sadece bana ait olan iktidar zorlaması içinde radikal biçimde özerk, etik alanda kendimi nasıl yönlendirebileceğimi bilme sorunu) ama aynı zamanda da ortak yaşamla ilgili kamusal, birlikte-olmaya ilişkin yani siyasal bir sorumluluğa çekilmiştir. Bu durumda insan hakları kaçınılmaz bir dışavurumu (bilindiği gibi Eskilerin özgürlüğünü büyük olasılıkla aşırı tek yanlı biçimde değerlendiren Harendt için esastır bu) olduğu demokratik uygulamadan ayrılamaz artık; özerklik Alain Renaut'nun altını çizdiği gibi bireycilikten radikal biçimde ayrılmalıdır; bireycilikle birleşebilir kesinlikle ama asla *ona indirgenmemelidir*. Böylece "cumhuriyetçi" ve demokratik bir anlayışın karşısında yer alan liberal ve bireyci bir ideolojiye bağlı olan insan haklarına çok sık getirilen bir eleştiri kısa devre yapacaktır. Bu nedenle bazı Amerikan filozofları (Komünoterci Michael Sandel ve Michael Walzer'in başını çektiği) o çok kutsal *judicial review* kurumunu eleştirebilmişlerdir: çünkü yargıçların üstündeki siyasal, demokratik sorumluluktan ve yurttaşlık sorumluluğundan kurtulma olgusu insan haklarının "özerkçi" olmaktan çok bireyci versiyonunu onaylar daha çok. Ama bu arada insan hakları yargıçlarının gerçekleştirdiği ve genellikle mükemmel olduğu söylenebilecek çalışmaları eleştirmek söz konusu değildir: bu bağlamda Avrupa insan hakları mahkemesinin son derece özgün yargı çevresi ve Fransız anayasa konseyinin görüşleri dikkate alınabilir. Ama yargıçlar aşırı bir iş yükü altındadırlar ve demokratik kararın zayıflığı kadar, siyasal *yargının* çöküşü de söz konusudur bu bağlamda.

İnsan hakları ve ekonomi

Hiç kuşkusuz insan hakları ve ona bağlı olarak *sosyal-ekonomik rejim* ilişkisi hassas konusunu çözümlemek gerekir. İnsan hakları düşüncesi genellikle-özellikle de Marksistler tarafından-kapitalizme, burjuva düşüncelerine ve "mülkiyetçi bireycilik"e bağlanmıştır (Macpherson). Yukarıda belirttiğimiz gibi Marksçı eleştiride iki dönem vardır: Marx, *Yahudi Sorunu*'nda (1843) bir egoizm ifadesi olarak (*Selbstsucht*) insan haklarını şiddetle eleştirir: gizli özgürlükle yani, sivil toplumu kapalı bir alandan oluşan bir mekân gibi görmekle alay eder; bu varsayımı yapay ve dış bir devlet düşüncesine bağlar ve böyle dağılmış ancak dışarıdan zorlama yoluyla birleştirebilir. Para ve devlet atbaşı gidecekti, kaçınılmaz biçimde siyasal yabancılaşmayı gerekli kılan, devleti bir dışsallık, bir "protez" gibi gören paranın doğurduğu toplumun dağılması (Marx'ın *1844 Yazmaları*'nda "sahip olmanın anlamı" dediği şey adına). Marx'ın, sömürüyü yani öte yandan ilan edilen "herkese emeğine göre" ilkesiyle çelişen kapitalizmin doğurduğu eşitsizlikleri ve emeğin fazlasının (ücretsiz emek) egemen sınıf tarafından sahiplenilmesini ifşa etmeyi eleştirinin bu ilk döneminden kesinlikle ayırması ancak çok sonra olmuştur. Bu iki eleştiri şu şekilde yeniden formüle edilebilir: devlet emeğin sömürülmediği bir pazarla (sözgelimi "üreticiler"in sahip oldukları girişim biçimi) uyuşabilir, oysa para daha ileri gider, daha radikal bir yabancılaşmayla ilgilidir: *sömürü olmadan*, "kapitalizm" olmadan (en azından *Kapital*'in birinci cildinde geliştirilmiş birikim teorisi kabul edildiğinde) neo-klasik ekonomistlerin söyledikleri gibi üreticinin kârını, tüketicinin de "yarar"ını en yüksek düzeye çıkarmak istedi-

gi "mükemmel" bir pazarda tarafların eşitliği özerkliği ve bireyin kendiliğini yani "sahip olmanın anlamı"nı var edecektir. Bu açıdan bakıldığında insan hakları eleştirisi, en azından yukarıda belirtilen liberal bireyciliğe bağlı oldukları kabul edildiğinde radikal gözükmektedir. Ama özerklik terimi bağlamında şunu belirtmek gerekir ki iktisadi ve toplumsal rejimin kendisi demokrasi ve insan hakları tarafından araç haline getirilmiştir: her şey onun özerk yurttaş yaşamını ve (özel yaşamı) kolaylaştırıp kolaylaştırmadığı olgusuna bağlıdır. Bu noktada tavırların çoğu zaman farklı olduğu bilinir: ekonominin kolektifleştirilmesi daha önce kendisinden kaçan demokratik süreç kararlarına boyun eğer gibidir ama şu da var ki iktisadi ve siyasi iktidarların bu biçimde yoğunlaşması daha çok despotizmi destekleme riski taşır; ve buna karşı, "katıksız" serbest pazar toplumsal yaşamı reddetme, ödeme gücü olmayan bir talep yaratma yani dışlananlar kendilerine hiçbir gelecek vaat etmeyen bir dünyada bir eksiksiz-varlık sorumluluğu hissetmediklerinden demokratik yaşam ve insan hakları için tehlikeli olan iki toplum doğurma riski taşır. Bu yüzden iktisadi ve toplumsal rejim sorunu, özerklik bağlamında *açık* bir sorun olarak kalır ve insan haklarını kapitalizmin ifadesine ve de genel olarak mülkiyetçi bireyselliğin ifadesine *indirgemek* mümkün değildir. Zaten mülkiyet hakkının insan hakları bütünü içinde bu kadar sorunsal gözükmesinin nedeni budur: keyfi mülksüzleştirmeye (ya da vergilendirmeye vb.) karşı koruma olarak düşünüldüğünde, tartışılmaz biçimde bireyin korunması maddi uzantısını oluşturur; ama aynı zamanda da XIX. yüzyıl sosyalistlerinin çok iyi teşhis ettikleri gibi bir egemenlik aracına dönüşebilir ve aynı hakların içini boşaltabilme riskini taşır. Gene her şey ayrıcalık tanınan felsefi yoruma bağlıdır: liberal çerçeve içinde belli bir şans eşitliği (Rawls buna *fair equality of opportunities*) amacıyla etkilerini sınırlama gerekliliği kabul edilir olsa da mülkiyetin rolü temeldir. Özerklik çerçevesi içinde, demokratik insan hakları topluluğunu destekleyip desteklememesine göre daha ikincil bir rol oynar.

Dolayısıyla insan haklarına "karşı" komünoterci argümanları eleştirel biçimde düşünmek gerekir. Burke Fransız devriminin gerçekleştirdiği "tabula rasa"yı ve insan hakları idealini ifşa ederken bir özgürlükler *kültürü*'nü (İngiliz) referans alıyordu. Ama gördük ki insan haklarını somut *Lebenswelte*'lerden, demokratik yaşamdan ve de iktisadi-toplumsal sorundan ve maddi dayanışmadan ayırmak mümkün değildir. Bu yüzden komünoterci eleştirilere *anında* karşılık vermek ve insan haklarının siyasal (gizli özgürlük) ve de iktisadi (kapitalizm ve/ya da pazar) liberalizme indirgenemediğini göstermek gerekir.

▶ ALEXY R., *Theorie der Grundrechte*, Francfort, Suhrkamp, 1986. - APEL K. O. & KETTNER M., *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1992. - ARON R., *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965. - BARRET-KRIEGEL B., *Les Droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, PUF, 1989. - BERLIN I., *Four Essays on Liberty*, Oxford Univ. Press, 1969. - BOURGEOIS B., *Philosophie et droits de l'homme, de Kant à Marx*, Paris, PUF, 1990. - DWORKIN R., *Taking Rights Seriously*, Londra, Duckworth, 1978. - GAUCHET M., "Les droits de l'homme ne sont pas une politique", *Le Débat*, Paris, Gallimard, no. 3, Temmuz-Ağustos 1980, s. 2-21; *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989. - HABERMAS J., *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp, 1993. - KAMENKA E., ed., *Human Rights*, Londra, Arnold; 1978. - KYMLICKA W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon, 1991. - LEFORT C., "Droits de l'homme et politique", *L'Invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, s. 45-83. - MANENT P., *Histoire du libéralisme, dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987. - RAPHAEL D. D. ed., *Political Theory and the Rights of Man*, Londra, Macmillan, 1967. - RAWLS J., *Political Liberalism*, New York, Columbia Univ. Press, 1993. - RENAUT A., *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989. - RIALS S., *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette "Pluriel" 1988. - SANDEL M., "The political theory of the procedural republic", HUTCHINSON A. C. & MONAHAN P. ed., *The Rule of Law. Ideal or Ideology?* içinde, Toronto, Carswell, 1987, s. 85-96. - WALZER M., *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983.

Guy HAARSCHER
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Amerikan Devrimi; Anayasa ve Anayasacılık; Direnme Hakkı; Fransız Devrimi; Hukuk: Liberalizm; Montesquieu.*

İRADE

İrade [istenç] kavramı siyaset felsefesinde tam ve eksiksiz bir teoriye yol açmamıştır hiçbir zaman. Terim daha çok ahlak felsefesi alanına bağlı gözükür (irade, akıl ve ahlak arasındaki ilişkilerin tanımı, yasalar tarafından savunulmayan konular, ahlaksal nitelik olarak iradenin çözümlenmesi) ve metafizik önvarsayımlardan soyutlanmış değildir: insan gerçekten iradesini *uygulayabilir mi?*, insan özgürlüğüne ve determinizm ve özgür irade tartışmasına bağlı olan soru (bkz. Özellikle Locke, *İnsan Anlığı Üstüne Deneme*, Leibniz, *İnsan Anlığı Üstüne Yeni Denemeler* ve *Teodise Denemeleri*, David Hume, *İnsan Doğası Üstüne İnceleme*, Kant, *Salt Ahlın Eleştirisi* ve Sartre, *Varlık ve Yokluk*). Bu tartışma siyasal alanda irade kavramının oluşumunun anlaşılması konusunda pek az anahtar verir bize. Siyaset felsefesi kamusal eylem alanında sonuçlarını düzenlemek amacıyla bu ahlaksal ve metafizik arka planı görmezlikten gelemez ve irade beyan ederek doğaya karşı özgürleşmiş gibi gözüken bir insan anlayışıyla modern siyaset sitesinin doğuşu ve yasa arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturur.

İrade hiç kuşkusuz psikolojik bir olgu olarak da tanımlanabilir. İrade *aktif*, kalıcı ve mantıklı bir arzudur, mümkün bir amacı gerçekleştirmek isteyen bir bilinç tarafından kavranmıştır. Basit dileğe göre bir eylem varsayar dolayısıyla potansiyel olarak bir kopuş ve kural varsayar. Bir fantezi ya da kapris değildir: kalıcıdır irade ve vazgeçmez; mantıklıdır, ne istediğini bilir ve doğrular onu-kabul edilebilir olduğu anlamına gelmez bu. Aynı zamanda gerçekçidir ve imkânsızı istemez ama zor da olsa ulaşabileceğine inandığı şeyi ister. Düş ya da ütopya düzenine bağlıdır. Ama bu tanım pek aydınlatıcı değildir ve kavramın siyasal bağlamda belirsizliği sürüp gider. Öncelikli olarak da iradenin *yeri* ve hukuksallığı alanında: siyaset felsefesi aynı zamanda yurttaş iradesini, hükümdar iradesini ve bir halkın kolektif iradesini de-ya da bir gerçeği tanımlamaktan çok bir model çizen Rousseau'cu genel iradeyi de düşünür. Ama böylelikle siyasal irade ve önderin bireysel iradesi arasındaki karmaşa içinde egemen olabilen psikolojik irade kavramı ihraç etme hakkı var mıdır? Ve daha sonra da niteliği'yle ilgili belirsizlik gelir: yabancılaşmamış ifadesinin kavranması zor gözükür çünkü pasif biçimde razı olmadan başka bir şey değildir, manipüle edilebilir ya da o kadar çok karara tabidir ki özgür olduğunu söyleyebilmek mümkün olmaz. Üstüne üstlük, iradenin *değeri* pratik ve aksiyolojik bir anlamda kuşkuludur: onu imkânsızlaştıran bir gerçekle karşı karşıya kalmaya mahkûmdur-olgularla karşı karşıya gelmeye mahkûm bir siyasal irade büyüleyiciliği, gerçekçiliği olmayan bir iradecilik vardır-ya da kendisi için iradenin yüceltilmesi içinde hareket eder-böylece nazi "iradesinin zaferi". Nihayet siyaset felsefesi, irade anlayışını, arı bir özneden bağımsız bir olumlama gibi takdim ederek tatmin edebilir mi? İrade, en devrimci eylemlerinde bile onu kabul eden bir topluma ve bir tarihe aittir, dolayısıyla da var olmak amacıyla geçmek zorunda olduğu bir aracılık söz konusudur. Vülgarize edilmiş iradecilik anlayışı kesinlikle ve tuhaf bir biçimde yoksuldur.

İradeyi siyasal özgünlüğü içinde anlamak için olayın kendisini irdeleme bahanesiyle her türlü anlayışın yolunu kapatan, sonuca götürmeyen tartışmaları saf dışı etmek gerekiyordu. İradenin psikolojik boyutu, ne olduğu konusunda bilgi vermez: filozoflar istikrarlı bir tavır içinde bilgi, ahlak ve siyaseti psikolojiden ayırmışlardır. İrade soyut bir anlam niteliğine indirgenemez-Spinoza'nın deyişiyle, ortaya çıkışı, tarihsel olarak belirlenmiş saf yetenektir-somut ve sınırları belli bir konuya uygulanmasından yani yetenek olarak belirli bir iradeden bağımsızdır. Gerçekten de *gerçek anlamda* iradenin olup olmadığını bilemeyiz, ne zaman var olduğunu ve ne zaman bir hayalden başka bir şey olmadığını bilemeyiz. Filozofların iradeyle ilgili söylemlerini, genellikle bir problemi öğretilemeli biçimde dile getirme olarak, *oldukları gibi* alacağız.

Gerçekten de öyle zamanlar olmuştur ki filozoflar çağlara göre değişen bir irade anlayışına ihtiyaç duymuşlar ve bu ihtiyacı, bir durumu betimlemek amacıyla, felsefi rakiplerine karşı mücadelede bir silah ve levye gibi kullanmışlardır. Kimi zaman kavramı kullanmamışlardır ya da yaklaşık değeriyle kullanmışlardır ama irade onların mekanizmalarında, düşüncelerinin dokusunu oluşturan bir tür temel nokta olarak her zaman vardı. İrade her iki durumda da polemik bir kavram olarak ortaya çıkar; bir rasyonaliteden çok meydan okumadan doğar. Filozofların, onun yararını kanıtlamış olmalarının nedeni,

onlara göre, genellikle gerçeği tanımlamak amacıyla kullanılan doğa, belirleme, gelenek, düzen, yasa, akıl, ahlak ya da gerçek adlı çatışkılardan daha gerçek olmasıydı. İrade kavramı, düşünce alanında eski düzeni devirmeyi hedefleyen bir *deus ex machina*'ydı. Bir temeldi, başka bir şeye açılan bir geçiş biçimiydi. Tanım olarak bir yenilik, bir belirsizlik getirir. Sözgelimi filozoflar "irade"-hatta irade yerine geçen başka bir sözcüğü- sözcüğünü kullandıklarında onu kavramsal bir buluş gibi anlamazlar çünkü *tanımlamazlar*- açık seçik bir duygu gibi, gerçek bir veri gibi (ne olduğu bilinen) -ama daha soyut öteki kavramları yıkmak için bu sözde kesinliğe dayanırlar. Böylelikle kullanımı bilgi düzeninde ve siteyle ilgili meselelerin düşünülmesinde kesin kopmaları hazırlamıştır. Önce *bulesis* (iradeden çok bir amaca yönelmiş dilek) kavramının bir olasılık ve belirsizlik düşüncesi, dolayısıyla da bir sorumluluk düşüncesi getirmeye yaradığı ama daha çok da *phronesis*'in himayesinde önceden belirlenmiş amaçlara tabi olmayan özel bir siyaset felsefesi oluşturmaya yaradığı Aristotelyen kopma. Duns Scot, daha sonra da Ockham'lı William tarafından kuramsallaştırılmış iradecilikle oluşan çifte kopuş: Tommaso'culuğun cismani alanı ve Tanrı sitesini ayırmasıyla sahip olabildiği ama onu nesneler düzeni düşüncesinden de-bu dünyaya da öbür dünyaya da egemen olan- koparan modernliğiyle paradoksal kopuş ve de daha sonra sadece Tanrı'ya değil yasa koyucuya ve bireyin kendisine de uygulanan saf ve mutlak bir irade anlayışını destekleyerek siyasal Augustinusçuluk'tan da kopuş. Hükümdarın iradesiyle kısmen *fortuna*'ya bağlı kalan kültürün onu Ortaçağ geleneğinin getirdiği "hükümdarların aynaları"nın ahlakından kurtardığı ama aynı zamanda da bu iradeyi kısıtlayarak, dünya işleri gerçeğine boyun eğmeye zorladığı Makyavelyen kopuş. Nihayet iradenin olduğu gibi, yaratıcı ve kritik, belirsiz ve çoğul, yönetime, açılışa, aynı zamanda onu aklın ocağına kapatma iddiasında olan Aydınlanma düşüncesinin tamamlanmasına adanmış olarak verildiği ve böylelikle modern sitenin yazgısını anlatan Nietzschevari kopuş-öteki lerden geçerek-: insan ve siyaseti doğa ve yasada kucaklayabileceklerine inanmış olan felsefelerden kopuş.

Çağdaş geriye doğru hareketi içinde iradenin gücünün bir işaretini mi görmek gerekir? Hukuk felsefesi ve siyaset felsefesiyle ilgili yazılar yazılıyor ama bugün kim, kaçınılmaz biçimde, ötekilerden farklı bir şey belirtiyormuş gibi, her türlü irade felsefesinin zıddı gibi algılanan bir irade felsefesi kaleme alabilir? Çünkü potansiyel olarak iradenin sınırı yoktur, bir *logos* içine kapanıp kalamaz, dolayısıyla garantisi yoktur, korkutur ve anlaşılabilir bir bilgelik aracılığıyla ya kısıtlanarak-popüler iradenin sonuçlarına kadar-ya da Kantçı biçimde önceden kurulmuş bir kategori içine sokularak-sınırlanacaktır- Rawls (bkz. *Siyasal Liberalizm*, PUF, 1995, özellikle birinci bölüm, ders III, "Siyasal konstrüktivizm") ve Habermas'taki (bkz. Özellikle *Tartışma Etiği Üstüne*, Cerf, 1992) öteki mantıklı iradelerle her zaman uyuşmaya hazır bu "mantıklı irade"nin zararsızlığı yeniden bulunur. Hukuksal iradecilik de hukuk ontolojisiyle zıtlaşacaktır. Oysa iradenin reddedilmesi bizim, özellikle modern *ve* demokratik biçimiyle siyasetin ne olduğunu gözden kaçırmamıza neden olabilir.

Burada yeniden çizilen güzergâh birçok bakımdan paradoksaldır. *Aynı zamanda* iki tezi destekliyoruz biz. Önce, irade kavramı, hem tarihsel oluşumu, hem güncelliği içinde doğa karşısında bağımsızlaşmaya, amaçların belirsizliğine, bir siyasal gerçeklik düşüncesinden kopuşa uymayı ve bir siyasal risk ve kırılganlık bilincini gerekli kılan demokratik siyaset gerçekliğinin açıklanmasını sağlar. En iyi demokrasiyi tarif eden bir siyasal nitelik olsa da, onu oluşturacak olan iradedir-çünkü tanımın eylemi iradedir. Ama en kötü felsefi *yanılgı* bir irade *ontolojisi*'nin tasarlanabilmesidir. Böyle bir şey gerçekliğin tanımlanmasının hayalinden-uyruğun ya da hükümdarın- başka bir şey olamazdı. Bu bağlamda iradeye hiçbir meşruiyet yüklenmemelidir; *değeri* yoktur ve öte yandan bu durum mantıklı bir irade tanımı konusunda biçimsel çabaları boş ve gülünç kılar. Dolayısıyla iradeyi siyasal bir kategori gibi düşünme gerekliliğinin ve uygulamasından kopmanın açıklanması gerekir.

Psikolojinin ve iradeciliğin yaygın görüş açılarını kırmak, arkeolojisinin oluşturulması için hiçbir düşünce üretmeyen genel düşünce biçimindeki iradeden vazgeçmeyi gerekli kılar. Böylece irade kavramının kullanımı dünyada farklı varoluş biçimlerini açıklayacaktır. Bir *model* gibi ortaya çıkacaktır ve bu model birçok çözümleme alanında git gide ortak olmuş, siyaset ve

psikolojiyi bireyin özgürleşmesi temelinde, sentetik bir anlayışın ötesinde kaynaştırmıştır. Dolayısıyla önce siyasal alanın özgürleşmesine nasıl katkıda bulunduğunu anlamak amacıyla irade düşüncesinin ilk belirlenmeleri saptanacaktır. Daha sonra iradenin devlet ve egemenlik kuramcılarında ontolojik olarak kısıtlı ve sınırlı olduğu gösterilecektir. Paradoksal bir biçimde irade, modern siyaset bilincinin ifadesi olarak en güçlü biçimde liberal teorisyenlerde ortaya çıkar. Bu açıdan Schmitt ve Habermas iradenin yüceltilmesinin zıt kutupları gibi ortaya çıkarlar. Bu nedenle bugün modern proje, onu günümüzde aynı zamanda kaçınılmaz ve yakalanmaz olarak düşünmelidir.

İradenin doğuşu

Aristoteles ve tartışma alanı olarak siyaset. Modern anlamda irade kavramı eski Grekler'de pek yıpratılmamıştır çünkü onlar kendilerini içsellik ve özerklikle donanmış özerk karar merkezleri olarak göremiyorlardı (Vernant ve Vidal-Naquet, 1972, s. 73). Dolayısıyla git gide özel bir yurttaş sorumluluğu kendini göstermeye başlar ve bu sorumluluk, tartışma kavramının kapsadığı irade kavramının anlam kazanmaya başladığı Grek bireyi ontolojisinden kopuk bir pratiğe ulaşır. Aynı zamanda Platon metafiziğine ve her eylemi uygun bilgiye bağlayan ahlakına karşı yazılmış olan Aristoteles felsefesinin açıkladığı düşünce de budur (bkz. *Ruh Üstüne*, III, 9 ve 10, hareket ettirici yetenek üstüne). Dolayısıyla aynı zamanda ahlaka ve metafiziğe tabi bir siyasete karşı da yazacaktır. *Nikomakhos Ahlakı* III. ve V. Kitaplarda eylemlerinin tüm sorumluluğunu kötü davranan insana yükler: böylece "ilkesi insanın kendisinde olan eylemler" vardır, "bunları yapmak ya da yapmamak insanın kendisine bağlıdır" (III, 1110a). İnsanın kendi isteğiyle (gerçek ya da gerçek olmayan bir kararla) yaptığı eylemleri ve kendine rağmen, bir dış gereklilikle yaptığı eylemleri ayırır. Ama Aristoteles'i ilgilendiren özellikle mantıklı ve aklı başında bir arzuya dayanan (*boulesis*) -amaçlarla ilgili- bilinçli ya bilinçsiz karardır (*proairesis*) (V, 1135b) -araçlarla ilgili-. Aristoteles'te bir iradenin varlığını inkâr etmek için kimi zaman amaçların tanımlanmış olduğu ve kendilerini akla empoze ettikleri, dileğin özgür olmadığı, iradeyle yansıtılamayacağı söylenir. Gerçekten de Aristoteles'e göre "biz amaçları değil araçları düşünürüz" (III, 1112b).

Oysa, sitedeki eylemin söz konusu olduğu VI. Kitapta Aristoteles kesinlikle III. Ve V. Kitapların çözümlemesini uygular ama farklı bir bağlamda yapar bunu. Sürekli eylem ilkesini tanımlar: "bilinçli tercih, (...) amacın değil hareketin nedeni" (1139a). Özellikle eylem alanı "başka bir biçimde olabilir" ama özel bir sanatla yönlendirilen üretim düzeni değildir. Eyleyenin niteliği ihtiyattır ve mümkün olmayana da, başta türlü olabilene de uygulanamayan bu ihtiyatla "düşünebilen insan" ihtiyatlıdır (1140 a). Eyleyen adamın niteliği olan bu ihtiyat bilimden de öteki olabilene uygulanmayan-sanattan da-çünkü eylem üretimden farklıdır-farklıdır. Böylelikle *De anima*'da (III, 10, 433 a 14-15) açıklanan farklı olabilenle ilgili ve *dolayısıyla* insanın değiştirebileceği ya da en azından üstünde bir değişiklik arzusunu dile getirebileceği bir pratik akıl düşüncesi-insanın değiştiremeyeceği şeylerle ilgili salt ve spekülatif akıl (Arendt, 1983, s. 74), *nous theoretikos*'a karşıt olan *nous praktikos* - ortaya çıkar. İhtiyat ruhun, düşüncenin bağlı olduğu kısmını doldurur (1140b). Aristoteles düşüncesini şöyle özetler: "İhtiyat insani olaylarla ve üstünde tartışmanın mümkün olduğu olaylarla ilgilidir. Gerçekten de ihtiyatlı insanın birinci işlevi iyi düşünmektir. Oysa kimse başka türlü olamayan üstünde, amaç içermeyen ve mümkün olamayacak bir şey üstünde düşünmez (...) İhtiyat sadece genel durumlarla da ilgili değildir, özel durumları da tanımalıdır çünkü eylem alanına aittir o; oysa eylem özel durumlarla ilgilidir" (1141 b). Bir bilim olmayan ve anlıkla karşıtlaşan ihtiyat kavramı amaçların uzak olduğu bir alanda tercih kapasitesini, araştırma ve mantık biçimi olan, eylemden önce gelen düşünceye bırakır.

Siyasal alan düşüncenin eylemine teslim edilmiştir. Kuşkusuz amaçlar belirlenmiştir-hiçbir yasa koyucu kötü yasa istemez. Ama genel iyiliğe göre-Aristoteles özel durumlardan söz ederaracı amaçlar alanı önemlidir. Aristoteles'in getirdiği özgürlük siyasal alanda, Arendt'in (1983, s. 79) düşündüğünden daha geniştir. Bilginin her zaman belirsiz olduğu bir alanda, özgür irade bütüncül olmadığından ve bir siyasal olaylar düzeni kaygısıyla yönlendirildiğinden -belirsiz ve keyfi değildir-eyleyendir. İrade radikal biçimi

altında hâlâ var olamaz ve başka bir nesneler doğasına tabidir; ama insanların sorunlarıyla ilgili düşünceyi yönlendirecek olan gerçek değil fikirdir.

Stoacılardan Aziz Augustinus'a: iç irade ve ben'in yeniden oluşumu. Gerçek anlamda iradenin doğuşu Stoacılar'da-özellikle Epiktetos-daha sonra aziz Augustinus'ta ortaya çıkar. Stoacılar'da inkâr edilmiş bir irade, etkin olmayan bir yetenek örneği, dünya üstünde etkisi olamayan, belirli bir doğanın ufkunda düşünülmüş bir soyutlamadır. Tersine, Augustinus'ta irade deneyimi etkilerinin sınırlanması içinde anında yok olmuştur, sanki Augustinus onun bilinçte kapsadığı devrimi algılamıştır-bireyin din karşısında özgürleşmesi (bkz. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985).

Stoacılara göre birey iradenin merkezidir ama kendini sınırlamış, kendisine bağlı tek şey olan kendi tanımlarının sahibi olarak sadece kendisiyle ilgilenen bir iradedir bu. Doğa yasası ve determinizme tabi bir evrende, tamamen psikolojik irade ancak nesnelerle ilgili yargıya uygulanabilir. İradenin bu entelektüelleşmesi onu özerk ama kaderden kurtulamayan bir yetenek yapar. İrade var olanlardan farklı amaçlar istemez: farklı olanın iradesi değildir. Hiçbir şey ulaşamaz ona, -egemen olmadığı- olgular bile. Buradan kaynaklanan iktidar teorisi tümüyle psikolojik ve ahlaksaldır. İnsanın irade aracılığıyla kendine hâkim olması olaylara hâkim olmak şeklinde-bize bağlı olmayan- değil, bir düzenin güvencesi gibi anlaşılan iyi yönetimin koşuludur. Düzen bireyden hareketle sağlanacaktır. Stoacılığın siyasal anlamı üstünde ısrarla duran Foucault'nun dediği gibi "kendini yönetme sanatı önemli bir siyasal faktör olur" çünkü "sitenin siyasal yapısı ve donanmış olduğu yasalar önemlerini yitirmiştir" (*Histoire de la sexualité*, 3, *Le Souci de soi*, Gallimard, 1984, s. 110). Bireyin kendine dönüşü başlatabilen ve yaratabilen bir iradenin ifadesine yabancı bir zorlama unsuru olur. Tehdit edilen bir dünyanın kırılgan ve kuşkulu insani güvencesinden başka bir şey değildir. İnsan kendi güçsüz iradesiyle, harabe bir sitede doğar.

İradenin bu kimliksel kapanışına karşı aziz Augustinus din değiştirme himayesi altında ilk gerçek irade teorisini formüle eder. Manikeizme karşı bir vicdan ikilemini yeniden gündeme getirerek Stoacıların engellemelerini-ve onlardan hareketle ironi yapar: "Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest" (*De la Trinité*, XIII, 7, 10, Arendt tarafından aktarılmıştır, s. 99) -ve de bedene doymuş bir ruh irade bağlamında her türlü Paulusçu güçsüzlüğü reddeder. İradeyi insan bilincini tanımlayan yetenek yapar ama bu istikrarsız ve belirsiz yetenek kesinlikle mutlak güç değildir. İki düzeye yerleştirir onu. Birincisi tutkuların ve eylemlerin kökeni düzeyidir. Biz yaptığımızı sapkın da olsa bir iradeyle yaparız. Erdeme doğru yürüyüş iki irade arasındaki bir mücadele gibi tanımlanır: "Bende belirmeye başlayan yeni irade, hiçbir çıkar gözetmeden size hizmet etmek, sizi çok sevmek, Tanrım, güvenilir tek zevk eski ve kökleşmiş iradeye egemen olacak durumda değildi henüz. Böylece, biri eski, biri yeni, biri cismani, öteki uhrevi iki irade içimde mücadele ediyordu" (1964, VIII, s. 161). Böylelikle irade akıldan önce, aynı zamanda da aklın dışındadır. Bir düzeltme olasılığı düşünülebilir ama irade ancak kısmi olabilir ve yok olabilir. Ruhtaki bu çatışma "daha önce paylaşılan iradeye egemen olan, toparlayan ve birleştiren" kesin bir tercihin gerçekleşmesine kadar sürer (*a.g.y.*, s. 172). Ama Augustinus ilk irade teorisini açıklarken-Tanrı yardımının seçilmesi bağlamında da gerekli olan ama iradenin uzak duramayacağı -insan özgürlüğünü etkisizleştirir: özgür irade önce ilk günahın açıklanması için ve Tanrı'nın "kötülük"ten sorumlu olması düşüncesini saf dışı etmek için gereklidir. Ben karar verebilirim ve ruhum itaat etmeyecektir. İradem birleştirme çabası içinde olabilirim ve başaramayabilirim bunu: ruhum köle ve bölünmüş olarak kalabilir. Aslında tek gerçek irade Tanrı'nın iradesidir-iradenin ikinci düzeyi, istenmiş olan irade-insan iradesi uymak zorunda değildir bu iradeye; iradem bu yüce iradeye hiç uymayabilir. İnsan kötülüğe adanmış olarak kalabilir. İradeye sahip olmak için irade gerekir: iradenin varlığı tanım olarak belirsizdir. İnsan iradesini kurtaran bu özgür iradeyle Tanrı'nın mutlak iradesini uzlaştırmak Augustinusçuluğun zorluklarından biridir.

Bu kuramın siyasal zorlukları, dolaysız olmasalar da daha sonraki irade öğrencileri için önem taşır: Augustinus hem aklın irade üstündeki önceliğini savunan-aksi takdirde etkin ola-

maz irade (bkz. A. MacIntyre, *Quelle justice? Quelle rationalité?*, PUF, 1993, s. 170) -Grek geleneğini (en azından Aristoteles'e kadar olan) alt üst etmeyi hem de eylemin temeline koyduğu ilkeyi sınırlamayı başarır: eğer her şey iradeyse, kötülük eğilimi doğasındadır onun. Hiçbir şeyi doğrulayamaz ve dolayısıyla kendi kendisini yüceltemez. Bu zayıf temel insanların sitesinin istikrarsızlığını doğurur ve bu istikrarsızlık ilahi yönetimin sürekli ve kestirilmesi zor bağımlılığı altında kalacaktır.

Aziz Tommaso, Scot ve Ockham: ihtiyatlı iradeden insan iradesinin kutsallaşmasına.-Augustinusçuluğun karşısında, bir yandan aziz Tommaso, bir yandan Duns Scot ve Ockham'lı William onun *diminutio capitis*'inin siyasetini "kurtarmak" için iki karşıt yol gösterirler. Özetleyecek olursak Tommaso iradeyi, alanları ayırarak laikleştirir: Tommasocu siyasal bir agnostisizmdir. İrade kendi kendisini belirleyebilen mantıklı ve entelektüel bir güç olur (É. Gilson, *Le Thomisme*, 6. baskı, Vrin, 1989, s. 297-310). Tommaso daha sonra iyilik ve akıl arasında bir uygunluk bulur: buna göre irade ancak iyilik isteyebilir ve iyiliği yapmaya yönelir, bu durum olasılığı irade alanının-en azından genel olarak iyiliğe yönelmiş salt biçim olarak-dışına atar. Augustinus'a göre tersyüz olma durumu çarpıcıdır: arzu edilen amaçları kavramayı sağlayan akıl, aklı harekete geçirse de iradeden önce gelir. Ama iradenin istemesi gereken şey belirlenmiştir, iradenin kendisi özgürdür. Böylece Tommaso Aristotelesçiliği radikalleştirir. Onun bir siyaset felsefesi olasılığını bu ilkeden hareketle yani Tanrı'nın istediği bir düzenden bağımsız olarak anlamak gerekir. Yasa koyucu olayların gerçekliğini tanımak isteyen bir akılla hareket eder. İradesi bir genel iyilik aracılığıyla yönlenmek zorundaysa da, bir yandan da bu genel düşünceye bağlı olmayan bir dizi özel olaya somut biçimde uygulanması gerekir (bkz. M. Bastit, 1990, s. 55). Yasa böyledir: pratik akıl "insanın eylemlerinin yönetimi için gerekli bir iş yapmak zorundadır" (*a.g.y.*, s. 56). Böylelikle irade insani sorunlara uygulanacak ve Aristotelesçi ihtiyata yakın mantıklı bir kuralla etkin olacaktır. Ve bu arada iradenin istediği insan yasası da gerekli olan mutlağın alanını terk eder ve irade pratik akıl çerçevesi içinde özgürlüğünü gösterir. Yasa koyucunun iradesi, kendi etkinliği içinde, dünyanın gelişen bir biçimde tanınmasına katılır. Aristotelesyen düşünce irade olmuştur ama ihtiyatlı ve sınırlı olduğundan daha uygun bir iradedir bu.

Böylelikle Tommaso somut terimlerle kendisinden önceki bir geleneği doğrular. Dikte ettiği yasayı eşyanın tabiatına uydurması gereken hükümdarın iradesine sınırlama getirir. Hükümdarın kişiliğinde iki ayrı irade belirlenmesi Jean de Salisbury'nin düşüncesiydi: Roma hukuku, Hükümdarın *voluntas*'ının yasa gücünde olduğunu ileri sürerken, bu bağlamda referans büyük olasılıkla onun özel, keyfi arzularıyla değil *persona publica* olarak, kendisindeki aktif *voluntas*'la ilgilidir (E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, Gallimard, 1989, s. 85). Aziz Tommaso'ya göre hükümdarın iradesi *soluta legibus olamaz*. Ilkesinde, Augustinusçuluk'ta olmayan düzenlerin ayrılığı nedeniyle kesinlikle ilahi yasanın mutlaklığı varsa, özel durumlara uygulandığında göreliliğin bilincinin damgasını taşıyan irade varolabilir dünyada. Dolayısıyla özel durumlara uygulanan bu irade Tanrısal irade modeli üstüne oturtulmamıştır. Gerçekten yola çıkan bu değişken irade artık bir kapris olamaz. İnançla ve geçici olanla yeniden uzlaşabilir.

Duns Scot'ta iradenin mutlakçılığı bu irade kısıtlamasına-onu kurtarmaya yönelik- karşı ortaya çıkar. Siyaset alanının dışında tasarlanmış Scot'çu irade katıksız bir siyasal irade modeli sunar. Teorisinin temelinde ilahi iradeden gelen ilahi yasa vardır. Adalet, tüm yasalar ve talimatlar, iyilik ve kötülük de dahil olmak üzere tüm düzen ondan yararlanırlar. Anlayış değil itaat ister o. Ilahi kararcılık mutlaktır ve kaçınılmazdır. Scot böylelikle hükümdarın çıkardığı yasaya bir model hazırlar: hükümdarın insani bir düzene uyma gibi bir sorunu yoktur, sadece tanrısal düzene uymak zorundadır o ve bu durum siyasal yasa ve ilahi yasa arasında bir kayma, bir kargaşa oluşturur. Siyasal düzen akla değil ilahi iradenin buyruğuna dayanır ve Tanrı yasasını yorumlamayı bilenlere tabidir. Aşkınlık Tommasocu sitenin dışında kalırken, Scot'un sitesinde gösterir kendisini ve bütünleyici bir yasaya görülmemiş potansiyel bir güç kazandırır. Paradoksal bir biçimde, bize kadar gelen iradenin en eksiksiz şeması gökyüzünün ve yeryüzünün yeniden birleşmesinin bu premodern modelinden ve dolayısıyla da dünyevi alanın Tommasocu laikleşmesiyle kopuştan doğacaktır.

Ockham'lı William, mutlak gücü içinde tasarlanan ve hem Tanrı'ya hem insana aitmiş gibi sunulan iradenin bu üstlenilişinin sonuçlarında radikalleşen bir versiyon oluşturmuştur. Ockham'ın tanıttığı dünya, bu dünyaya bir amaç yükleyen hiçbir doğa yasasıyla yönlendirilmez; olasılığa tabidir ve sayısız olasıya açıktır. Bu nedenle orada irade tam bir özgürlük içinde kendini gösterebilir ve yeni yapay bir düzen yaratabilir. Dahası Ockham'ın irade-Tanrı'nın iradesi ve özel alanı içinde insanın iradesi-ve akıl özdeşleştirmesi (Bastit, 1990, s. 252) onu dünyanın doğalcı olmayan ama konstrüktivist bir tanımına doğru götürür. Akıl sadece irade yani akıl denen bir düzene göre düzenleme iradesi olduğu için vardır. Siyaset ve felsefe eşyanın tabiatını keşfetme uğraşıyla hareket etmeyeceklerdir. Doğal hukuku yaratan ilahi irade ifadesine gelince, doğaya bağımlı değildir o, Tanrı'nın egemen-keyfi-özgür iradesinin ifadesidir ve insanlarla ilgili işleri düzenlemek zorunda kaldığında insanın onun, sadece yararla yönlendirilen ve bu irade eylemi dışında bir yarara, doğaya ya da nedene dayanmayan iradesinden yararlanır. Ockham'da siyasal yapı doğallık iradesi aracılığıyla vazgeçmedir. Bu nedenle site düşüncesi bağlamında bir güçlükle karşı karşıya kalacaktır. Eğer hükümdar-yasa koyucu-sadece özel durumlara uygulanan iradesiyle pozitif yasalar çıkarıyorsa, kaçınılmaz biçimde, ortak bir yarar-doğal bir doğadan ya da siyasal bir doğadan gelen- düşüncesiyle birleşmiş bir siyasal topluluk oluşturmayacaktır. Ockham iradeciliği, *a priori* olarak sitenin siyasal kurumu aracılığıyla kazanılmış birlikle karşıtlaşır. Bununla birlikte Ockham'lının siyasal mirasını kurtaracak olan özel'dir: siteyi bireysel iradeler oluşturur ve bunlar yasa koyucunun yüce iradesi aracılığıyla uyuşabilirler ya da birleşebilirler. Önceden belirlenmiş ortak çıkar yoksa da iradelerle hedeflenmiş ve bire bir geleneğe denk düşen bir yararlılık olabilir. Dahası sadece 'özel olan' varolduğu için irade aracılığıyla bir sitenin sakinlerini birleştiren bir yasanın çıkarılması umut edilebilir. Ama bu temel kırılgan ve geçici olacaktır. Bu bağlamda geleneğe sadık olan Ockham, Tommaso'da olduğu gibi tanrısal değil insani bir yaratım olan her türlü tarihsel ve siyasal yapı olasılığına inanır. Dolayısıyla bu çerçeve içinde *Venerabilis Inceptor* dünya sitesinden ayrı olan bu yapıdan çıkarılacak sonuçlar bağlamında Tommaso'dan daha ileri gider: bu site iradelerin -ve yol açtığı çatışmaların-ifade edilmesi dışında bir doğa yasasıyla yönetilemez, hiçbir içkin güvenceden yararlanamaz ve hükümdarın uyrukları üstündeki gücü hiçbir meşruiyet kazanamaz ve hiçbir düşünce kısıtlaması getiremez. Ockham'ın siyasal modernliği budur: yeteneksizliği ve iktidarı meşrulaştırmayı reddetmesi *iktidarı hiçbir biçimde mahkûm etmeme ve iktidara hiçbir sınırlama getirmeme sonucu doğurduğundan* ve onun insan özgürlüğünü tanıması düşüncesiyle birlikte, alanı tüm olası siyasal yaratımlara açık bırakıyorlardı. Aziz Tommaso siteyi laikleştirmişti ama nesnelerin düzenine tabi kılmıştı. Ockham Tommasocu laikleştirmeyle Scotçu olasılık keşfini birleştirmiş, yasa ve doğayı, irade ve meşruiyeti ayırmak ve insanlara dünyanın düzensizliğini hatırlatmak amacıyla bir irade değerlendirmesi çağrısı yapmıştı.

Spinoza ya da isteme yeteneğinin eleştirisi. İradenin doğuşları bağlamında bu küçük tabloda Spinoza'ya da yer vermeyi uygun bulmamızın nedeni hiç kuşkusuz onun teolojik dönemi kesinlikle kapatması ve bizi, demokratikleşmiş modern düşüncenin paradoksları içine atmasıdır ama aynı zamanda ve özellikle de irade hayallerinin mantıksal bir şemasını sunmasıdır: teolojik koruyuculuk ve amaççılıktan ve de kartezyen özgür irade hayalinden kopan üçüncü bir yol. Metafizik bir eleştiriden hareket ederek siyasal gerçekçiliğe ve bilgeliğe ulaşır. Spinoza iradeyi psikolojik tanımlarından ayırır. Himayecilik ve kaderin önceden belirlenmiş olması eleştirisi ön plandadır: irade hiçbir şeyden doğamaz; her zaman doğrudan bir nedenle üretilir. İradeyi belirleyen nedenler aynı doğaya-dünyaya-ait olan yakın ve içkin nedenlerdir ve uzak ve aşkın nedenler değildir. Daha sonra da bir ilahi mükemmellik ilkesi gereği hatalı bir özgürlük şemasına ulaşan olası ve gerçek ayrımına karşı isyan eder. İradenin özgür olduğu söylenemez ama her zaman gereklidir ve nesneleri belli bir biçimde kendisi yaratan Tanrı'nın onları farklı biçimde yaratması mümkün olamazdı (*Etica*, I, 32 ve 33). Tanrı kendi gücü dahilinde olan ve olabileceği kadar mükemmel olan her şeyi yaratmıştır çünkü Tanrı eylemlerini keyfi kararlar durumuna getirecek bir olasılığa göre

değil, gereklilikle eyler. Kendisi bir mükemmellik olduğundan başkası olamaz. Spinoza Tanrı'yı kendi dışında bir ilkeye tabi kılabilecek amaççılığı da mahkûm eder: eylemi, gene mükemmelliğinin inkâr edilmesi olan kendi dışındaki bir iyilikle kesinlikle uygunluk göstermez. Spinoza, Tanrı'nın kendi mükemmelliği içinde yer almayan tüm özgür iradesini yok ederken insana ne gibi bir kapasite mal etmeyi amaçlamaktadır? Önce onu isteten şeyi tanıma kapasitesi çünkü "insan zihninde hiçbir mutlak yani özgür irade yoktur" (*Etica*, II, 48). Sonra ve özellikle irade ve anlık özdeşliğinin sonuçlarını anlama kapasitesi (II, 49). Özgür irade insanı kurgular yaratmaya-irade varlığına ters düşen-ve sınırlı bir anlığı aşan sınırsız bir irade hayal etmeye götürür (bkz. Not II, 49). Oysa irade doğa dünyasında kendi yasalarına göre hareket eder ve düşsel ya da sonsuz bir dünyada hareket etmez. Dolayısıyla upuygun düşünce dışında arzu yeteneği yoktur. Yetenek olarak irade yoksa da-mutlakçı irade felsefesi kartezyanizmin, özellikle kuşku iradesinde (P. Manent, 1994, s. 248) ya da irade değil, sadece algı olan yargının askıya alınmasında (*Etica*, II, 49, not, s. 151) eleştirisi budur-gereklilik açısı altında nesnelerin tanınmasıyla önyargılardan kurtuldukça daha güçlü duruma gelen irade eylemleri vardır.

Bu anlayıştan irade öğretisinin hiçbir yer işgal etmediği ve özgürlüğün sürekli bir meşguliyet olduğu bir siyaset felsefesine nasıl geçilecektir? Öncelikli olarak, siyasal rejim aracılığıyla hayalleri dağıtıcı rol oynatan spinozacı kaygıyla. Böylelikle demokrasinin anlaşma yoluyla zorladığı bir irade *hubris*'i ve getirdiği sınırlama, egemen olmayı sağlar-insan özgürlüğüne zararlı hayallerle. Spinoza demokratik rejimden irade hayalinin çok zararlı olduğu, tutkuların iyileştirilmesini bekler. Ve sonra, irade iddiasının sınırlanması özgür insanı sitenin yasalarına saygılı olmaya götürecektir: başkalarından daha fazla isteme iddiası olmayacak ve yeniden birlikte yaşamaya başlayacaktır. İradenin sınırlanması bilgelik gerektirdiğinden insan, sadece kurumların, iyi yaşamayı sağlayacağını anlar, bunun devletin yararına olduğunu da anlar çünkü özgürlük özlemi içindeki insan için tehlike daha büyüktür ve doğal durumda boyun eğmesi daha olasıdır. Aynı şekilde hükümdar kendi iradesiyle halkın iradesini özdeşleştirmeye çalışacaktır; dahası güvenebilmek için bir halkın iradesinin birliğini yaratmaya çalışacaktır. İrade ontolojik olarak doğa yasaları içinde bulunduğuna göre, bir norm hayalinden başka bir şey olmayan egemen kararnamesi ya da soyut bir yasayla-doğal hukuk- sarsmadan, onları tanımak isteyecektir. Hiç kuşkusuz, başlangıçta yönetimi güce ve onlara saygılı olma kapasitesine bağlayan siyasal bir gerçekçilik vardır. Ama hükümdar için de, egemenin kararına karşı çıkmaya hazır vatandaş için de basit irade yeterli değildir: gerçek olabilmesi için kalıcı biçimde korkuya değil, ona çoğunluk tarafından onaylanma rahatlığı veren umuda dayanan gücün doğasını anlaması gerekir. Yargı yoktur sadece olgular vardır anlamına mı gelir bu? Akla dayanma soyut bir hukuka bağlı değildir-dünyanın tanınmasına bağlıdır. Ruhun iyileştirilmesi için gerekli demokratik kurumları hayallere değil bir yasaya dayandıran Spinoza bugün soyut normativizm diyebileceğimiz kavramı ve iradeyi kurumlar içinde etkin kılamayan kararcılığı birbirinden üstün tutmaz. Oysa demokratik siyasal öğretiler günümüze kadar bir özgür irade hayali üstünde kurulmuştur.

Modern devletin doğuşu ya da sınırlı irade

Makyavel ya da iradenin gerçekçiliği. Makyavel'de irade övgüsü yoktur. Makyavel devleti bir ontoloji üstüne oturtma gibi bir girişim içinde olmadığından böyle bir kavramdan yararlanmaz ve de yadsımaz bu kavramı. Oysa *Hükümdar* da *Nutuk* da sınırlanması önemli olan irade üstüne kitaplar gibi okunabilirler. Sadece *virtü*'nün *fortuna*'nın (1938, XXV) önceliğini yok edebileceği hükümdarın iradesi gibi anlaşılabilir bu irade ama Makyavel'in soyut olarak bir hükümdar kararcılığına dayandığını düşünmek yanlış olur. Onda bir rejimin sürekliliğinin güvencesi (IX) bir halk iradesinin öncüllerini görmek de mümkündür ama Makyavel iradenin boşluklarını ve halkın kaypaklığını çok iyi bilir. Onda yeniliğe övgü de-yeni prenslik (VI)- vardır ve tarihsel irade işaretidir bu; oysa Makyavel hiçbir siyasal Prometheusçuluk'tan yana değildir. Makyavel iradenin tarihte *somutlaşabilme* biçimini ortaya çıkarmaya çalışır (bu somutlaşma kavramıyla ilgili olarak bkz. C. Lefort, *Les Formes de l'histoire*, Gallimard, 1978, s. 179 ve devamı) halkın arzusu gerçek irade olduğundan, hükümdar,

oluşturabileceği kolektif iradeyi temsil ettiğinden yeni kurumlar bir ulusu temsil edebilirler. Makyavelyen kopma iradenin bu yeni konumunda bulunur: eski "aynalar" modeline göre iyi bir yönetici olabilmek için ahlaksal bir erdeme uygun davranması gerekmeyen hükümdarın iradesi değildir bu-özel yaşam ve siyasal nitelik arasında hiçbir ilişki yoktur-; Tanrı'nın mutlak güce sahip iradesi-suskunluğu Makyavel'in yapıtında görülen-değildir, normu olmayan bir evrende meşruiyeti olmayan halk iradesi de değildir. İrade siyasal kurumları, onlara güç ve süreklilik vererek taşıyabilen ilkedir. Makyavel metafizikten ya da ahlaktan hareket etmez, Tanrı ve insanların belirsiz niteliklerinin değil, kurumların incelenmesini gerekli bulan siyasetin özel alanından hareket eder. *Virtù*'nün kışkırtabildiği *Fortuna*'nın sınırlanmasıyla bağlantılı kutsal iradeyi ve yazgıyı minimize etmesi insan iradesinin abartılmasına götürmez. Esas olan irade anı ya da epik kahramanlık değildir, yönetme sanatının merkezi olan sürekli dönüşümdür. Makyavel'de irade teorisi olmamasının nedeni tüm soyut iktidar öğretisinin ona yabancı olmasıdır. İstikrarlı bir devlet içinde cumhuriyetçi bir özgürlük getirmek her şeyden önce hükümdarın özel bir dönemde olayların gerçekliğini tanımasını gerektirir. Gerçekçilik tam anlamıyla iradenin iddialarının sınırlanmasında ve olgulara uygun biçimde uygulanmasındadır.

Bodin'den Hobbes'a: ontolojik iradeden etkin iradeye. Doğada bulunan bir hukuk ifadesine yabancı bir doğal yasa anlayışında Spinoza'ya oldukça yakın olan Hobbes'da da katıksız bir iradecilik ifadesine rastlanmaz. Bu aslında gerekliliktir yani güvensizlik ve ölüm korkusunun yarattığı baskıdır ve insanları aralarında bir anlaşma yapmaya götürür ve bu anlaşma sonucu, doğal durumda kendi ellerinde bulunan iktidarlarını bir üçüncü kişiye, sözleşmede yer almayan Leviathan'a devrederler. Bu devir iradeden çok bir gereklilik eylemidir ve bu şekilde içinde yer almadığı sözleşmeden doğan devlet hiç kuşkusuz bir süreyle ya da *öncelikli olarak* bir sözleşmeyle bağlı olmayan iktidarlardan yararlanır ama özerk bir iradeden yararlanamaz. Hobbes'ta irade ne matematik bir varsayım ne de hukuksal bir yapı olarak gözükür. Böylelikle Bodin'in tanımladığı egemenlik şemasıyla bir kopma oluşturur ve Rousseau'daki genel iradenin meşrulaştırılması kategorisini öncelemez.

Gerçekten de Hobbes'un devleti teorik olarak, kimseye hesap vermeden her şeyi isteyebilse de bu özgür irade sadece Leviathan'ın halka göre gerekli olan bağımsızlığına bağlıdır ve bu bağımsızlık herkesin güvenliğinin şartıdır. Bir özün niteliği olmayan bir mekaniğin sonucudur, bir hukukun türevi değil bir olgunun sonucudur. Öte yandan da bir doğa yasasıyla-hukuksal olmayan- sınırlıdır: devlet sözleşme yapanlar için tehdit oluşturduğunda bir başkaldırı hakkıyla ya da meşruiyet kaybı gerekçesiyle değil basit bir olguya bağlı olarak devrilecektir. Dolayısıyla Bodin'in iradeciliği gibi, hukuksallığa göre-meşru temel kaygısı-kopma çarpıcıdır. Hobbes'un pozitivizmi hiçbir irade kutsallığı gerektirmez oysa Bodin'in egemenliğinin ontolojik temeli, ilahi yasaların, doğanın ve krallığın dikkate alınmasıyla sınırlanmış olsa da (*Six Livres de la République*, Livre de Poche, 1993, I, 8, s. 121 ve dev.) egemenin yasa koyucu iradesinin meşruiyetini ister-bkz. "kartel bizim keyfimizdir" formülünün doğrulaması -çünkü Bodin'deki Teklik düşüncesi cumhuriyet *birçok* insanın ve onların egemen güçle ortaklıklarının hukuksal yönetimi olduğundan" (I, 2, s. 66) toplumda birçok iradenin var olmasını dışlamaz. Hobbes'da düşünce ampirik ve pratiktir; Bodin'de ise normatif ve yasacıdır. Rousseaucu şema-laikleştirilmiş ve dönüştürülmüş olsa da-Hobbes'tan çok Bodin'den alınmıştır oysa Hobbes, doğrudan siyaset bağlamında ona daha yakın gözükür. Bodin ve Rousseau iradeyi egemenlik içine katarlar oysa Hobbes'ta egemenliğin kutsallıktan arındırılması-Makyavel ve Spinoza'da olduğu gibi-onu Tanrı'nın ya da hukukunkinden daha güçlü bir mükellefiyete tabi kılar: olgusal bir mükellefiyettir bu.

Hegel ve sübjektif iradeciliğin eleştirisi. İradecilik hayalleri eleştirisinde Hegel'in ayrı bir yeri vardır. İrade Hegel'de, birçok evrede ortaya çıkar: akıl olduğunu iddia edebilecek tanıyan bir düşüncenin sınırlarının ifşa edilmesinde ve devlete karşı, kendi varlığını engelleyen özel bir iradenin başkaldırısında. Hegel *Hukuk Felsefesinin Temelleri*'nden başlayarak belirsiz, sübjektif ve sınırlı kabul edilen bireysel iradenin yoğun bir eleştirisine girişir. Éric Weil'in

Hegel için söylediği gibi "siyaset irade biliminden başka bir şey değildir" (*Hegel et l'État*, 4. baskı, Vrin, 1950, 1974, s. 32). Özgürlük insanın kendisini bir amaca adamasıdır. Ama insan kendi iradesinin başka bir iradeyle karşıtlaştığını anlayınca ve böylece savaşı yitirdiğini görünce, iradenin sadece öznel olarak ifade edilmesinin boşluğunu anlar. Mesele iradenin nasıl gerçek olabileceğini ya da Hegel'in dediği gibi sadece kendinde değil kendisi için olabileceğini bilmektir: "Kendinde ve kendi için bir özgür iradenin söz konusu olduğu belirtilmeden sadece özgür iradeden söz edildiğinde doğal ve sınırlı bir özgürlük ya da iradeden söz edilir ve sonuçta (dil ve inanca rağmen) gerçekten özgür olmayan bir şeyden söz edilir" (1940, s. 22, s. 72). Bütünüyle bireysel bir iradenin varlığından söz etmek amaca götüremez. Dolayısıyla iradenin bir amacı olması, dünyaya meydan okuması, devlet denen örgütlenme içinde özgür olabilmeyi başarması gerekir. Ama dahası da var: irade-ve özgürlük-devlet dışında kavranabilir ama gerçek anlamda düşünülemez. İrade ancak devlette gerçek olabilir, gerekliliği içinde gerçek anlamıyla anlaşılabilir ve onu soyut ve sübjektif anlamıyla ifade etme ihtimalinden kaçmak mümkün olabilir.

Böylelikle Hegel, üstünde modern hukukun inşa edildiği-Rousseau'dan Kant ve Fichte'ye kadar-irade hayalini eleştiren son düşünürlerinden biri olarak ortaya çıkar. Aklın anlığa indirgenmesini ifşa ettiği gibi-ama böylelikle aklı insanın dışına yerleştirir-başarısızlığa ve kısıtlamaya götüren basit olası ve özel iradeyi de irade adına eleştirir. "İrrasyonel özel iradelerin sonucu olmayan ama tersine özel irade içinde yer alan evrensel aklı karakterize eden bir evrensel irade oluşturmak ister" (F. Rosenzweig, *Hegel et l'État*, PUF, 1991, s. 307). Dolayısıyla Hegel özel iradeyi reddetmez, ailede ya da sınırlı bir toplu luk içinde ortaya çıkan irade biçimlerini de reddetmez; hatta bilinç olarak iradeyi devletin kökeni gibi görür. Ama onu sadece bir nitelik ya da yetenek haline getiren bir irade felsefesi-bu ilk hayal harekete geçirici güç de olsa-bireyin bilincinde ve devlet biçimi gerçekliği içinde iki li doğasıyla tanımlanması durumunu içermeyecektir. Bununla birlikte modern siyaset felsefesinin egemen kolu sübjektif bir irade anlayışı çevresinde oluşacaktır.

Sübjektif iradenin zaferi mi?

Rousseau ya da iradenin meşruiyeti. İradenin en gelişmiş siyasal biçimlendirilmesini Rousseau yapmıştır. Devletin kökenidir; dahası, bu özelliğiyle yepyeni bir meşruiyetin gereci olur. Rousseau olağanüstü bir simyayla bir yandan özel iradenin varlığını korurken bir yandan da ifadesi iyi yasalar olan siyasal genel irade kavramını yaratır. Rousseau'da temel kopma, gereklilikten-güce itaat edilir (1966, I, 3)- hukukun üstünlüğünün simgesi ahlakın güvencesi özgür iradeye geçiştedir (I, 4). Ama Rousseau'nun ilgilendiği irade kolektif topluluk iradesidir: bir araya gelme eylemiyle gerçekleşir (I, 6). Özel irade genel iradeyle karşıtlaşabilir ama genel irade her zaman ön planda olmalıdır (I, 7) çünkü ikisinin uyuşması kalıcı olamaz (II, 1). Rousseau genel iradenin niteliğini belirtmek amacıyla onu "özel iradelerin toplamından başka bir şey olmayan" herkesin iradesinden ayırır (II, 3). Genel iradenin olabilmesi için matematik bir işlemden geçmek gerekir: "Bu iradelerden birbirlerini yok eden en güçlüleri ve en zayıfları çıkarın, farklılıklar toplamı olarak genel irade çıkar ortaya" (II, 3). Rousseau işte bu evrede bölük pörçük toplulukları" mahkûm edişine baş vurur ve yurttaşlar arasında iletişimin kesilmesini salık verir: o zaman "en çok sayıda küçük farklılıktan genel irade çıkacaktır her zaman" aksi durumda ise "tek bir farklılık" olacaktı. Üstelik genel irade itici gücüyle-"iradeyi genelleştirmek" için "oy sayısı"ndan daha önemli olan ortak çıkar (II, 4) -ve amacıyla-genel olan ve özel olmayan-amaca yönelmiştir. Bununla birlikte Rousseau böyle bir teorinin somut risklerinin de farkındadır: "Halk her zaman iyiyi ister ama iyi olanı kendiliğinden göremez her zaman. Genel irade her zaman doğrudur ama onu yönlendiren yargı her zaman açık değildir" (II, 6). Dolayısıyla bir yasa koyucunun, kurumsal mekaniğin dışında yasa yapması gerekir-kesinlikle genel iradenin onayladığı yasalar. Rousseau psikolojik kavramlarla formüle edilmiş bir irade düşüncesinden hareket eder ve onu bir töz ya da parçalara indirgenemeyen ve gerçek iradeden yani reddettiği iradeden farklı aşkın bir ilke durumuna getirir. Bununla birlikte Kant'taki gibi bir norm, hatta kural ya da düzenleyici bir düşünce değildir. Tarafların mutlak iradesini des-

tekleyerek aşan ve dönüştüren Hegelyen iradeyle de özdeşleştirilemez. O daha çok bir entegralle özdeşleştirilebilir ve entegrasyon işlemi ancak özel iradelerin, birbirlerine eklenmeden toplanmalarıyla, bir başka deyişle farklılıklar hem büyük hem küçük olduğu takdirde mümkündür (bu yorumla ilgili olarak bkz. A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale de Kant et Fichte en 1793*, Vrin, 1976, s. 196-198). Bu yorum ne kadar ince olursa olsun bir irade niteliği mal edilir edilmez sadece genel iradenin anlaşılamayan karakterini göstermeye yarar. Rousseaucu şema bir iktidarın her bireyin iradesine minimum zararı vermesi bağlamında ideal bir noktayı belirtse de genel iradeyi pozitif bir ilke durumuna getirmez. Bununla birlikte buradan, hiçbir gerçek irade tarafından desteklenmese de sadece kutsal iradenin elinde olabilecek iktidarlara ait olabilecek bir egemenlik doğacaktır.

Kant ya da örgütlü irade. Kant gerçek iradeyi devlette gerçekleşen biçimiyle anlama eğiliminde olan Hegel'inkilere karşıt öncüllerden hareket eder. Kant'ta Hegel felsefesini karakterize eden yok etme, olumlama ve aşma hareketi yoktur, bir irade ve dolayısıyla özne felsefesinden hareketle hukuk tanımı vardır. Hegel'in, Kantçı sınırlı anlık eleştirisiyle çözebileceği-ya da saf dışı edebileceği- genel iradeye geçiş zorluğu iradeyi akla bağlaması nedeniyle Kant'ta da vardır. İrade tanımı en açık seçik biçimde *Erdem öğretisi*'nde görülür. Burada irade ahlaka bağlıdır oysa hukuk sadece dış empozisyonla ilişkilidir. Sözgelimi eylem ilkesinin evrenselleştirilmesiyle ilgili kesin buyruk konusunda şöyle der: "Etikte bu yasa başkalarının iradesi olabilecek genel irade gibi değil *senin* kendi *iraden* gibi düşünülür" (1968, s. 60). Daha önce şöyle demiştir: "insanın *iradesi*'nin kültürünü en erdemli amaca kadar, *yasa*'nın aynı zamanda ödeve uygun olarak eyleminin değişkeni olduğu noktaya kadar götürmesi bir ödevdir" (*a.g.y.*, s. 58). Dolayısıyla iradenin içeriği önceden düzenlenmiştir çünkü iradede birey yeniden yasayı bulur. Bu onun, irade ve pratik akıl arasında bir eşanlamlılık bulan Kant aracılığıyla siyasal etkinliğini açıklar: "kabullenmenin kendisinin öznenin aklında yer alması gibi, iç belirleme ilkesini akılda bulan isteme yeteneğine irade denir.(...). Kesinlikle bu sınırlar içinde, bir belirleme ilkesi yoktur kesinlikle ama iradeyi denetleyebildiği ölçüde pratik aklın kendisidir" (1971, s. 87). Ama Kant bu noktada durmaz ve tek yanlı iradeyle-sözgelimi bir şeyin sahiplenilmesi-hukukta görülen ve bireysel iradeye kendini ifade etme olanağı veren çok yanlı ve birleşmiş iradeyi birbirinden ayırır: tek başına zorlayıcı olamaz irade. Birleşik bir irade hukukta kavram ve aklı da birleştirir. "*A priori* olarak birleşmiş kabul edilen irade", "olaylara *kavranılabilir biçimde* egemen olmaktır" (s. 145). Kant'ta, bir devlette yüce yasamanın gücünden yararlananın "halkın kolektif iradesi aracılığıyla bu tüm toplumsal iradelerin temelini oluşturan kolektif iradenin kendisinden değil halktan yararlanabileceğini söylediğinde" (s. 225) bu iradenin nasıl, bir temsilden çok yönlendirici bir ilke durumuna geldiği anlaşılır. Kant iradesinin karmaşıklığı buradadır: akla uygun olarak sadece öznede bulunur-özerktir, onu da özerk hale getirir-; kolektif düzlemde basit düşüncedir sadece.

Schopenhauer'dan Nietsche'ye: inkâr edilen mutlak iradeden iradenin özüne. Schopenhauer'da irade felsefesine ancak metafizik ve psikolojik bir olgu olarak iradenin depolitizasyonunun uç noktasını temsil etmesi dolayısıyla yer verilebilir. Varlık iradedir, katıksız güçtür, yargısızdır: irade "saydamsız, yoğundur, bütünlüğü içindeki bireye nüfuz eder" (A. Philonenko, 1980, s. 71). Onun felsefesi Aydınlanma felsefesini tanıyan bir düşünce iddiasını sarsmaya yönelik bir felsefedir ve iradeyi açıklanamayan ama açık, işlenmemiş bir olgu yapar. Dolayısıyla söylenemeyen ya da müzikte her türlü söylemin sonu. İrade kendisini oluşturamaz ve bu özelliğiyle hiçbir şey oluşturamaz. İrade her zaman temsilden önce gelir ve üstündür. Güç olarak, potansiyel olarak çok etkilidir, çok mutlaktır, gerçek anlamda insanın *kaldırabileceği bir şey değildir* ve insanı onu reddetmeye götürür-sözgelimi aşırı duyarlık ahlaklarında ve dünyadan el etek çekmede. Schopenhauer nihilizmidir bu çünkü bu irade, diyalektik biçimde bireyin, bireyselleşmiş varlık olarak ve özellikle isteme kapasitesine sahip biri olarak kendisini inkâr etmesi noktasına varır. İnsan iradesinin burada hiçbir etkisi olamaz.

Nietzsche saf olamayacak kadar yoğun bu irade eksikliğine karşı yazar. Nietzsche'de irade ço-

gulluğunu bireyselleştirmesinden ayırmak mümkün değildir: irade başka bir irade üstünde etkili olur, bir iradenin egemen olmasını ister ama bir *irade*'nin de itaat etmesini ister-çünkü itaat iradeyi yok etmez, tersine gerekli kılar o (bkz. G. Deleuze, 1962, s. 7 ve 8). Dolayısıyla her zaman karşı bir olumlama olan ama aynı zamanda Nietzsche'ye göre sadece gücünün tanınmasını tatmin etmeyen yaratıcı bir irade olan irade den farklılık. Nietzsche'nin iradesi bir gücün rahatlığı içinde durabileceği bir yer aramaz. Nietzsche güç ve güç iradesi ayrımı aracılığıyla etkindir. Güç izin verir, güce ihtiyacı olan ama ondan farklı olan irade ister: güce güç katandır o ve böylelikle bir değeri vardır. Dolayısıyla bu değer egemenlikten ya da fizik veya insani basit bir yasadan değil, soyaçekim unsurunu oluşturan güç iradesinden kaynaklanır (*a.g.y.*, s. 61). Felsefenin amacı olan kökenlere gitmek hem güç iradesini keşfetmek hem de onu etkili kılmaktır. Burada bu güç iradesini elinde bulundurmayan, süjenin ortaya çıkması söz konusu değildir çünkü bu durumda bu güç iradesi bir soyutlama ama bir *tutku*'nun soyutlaması olurdu.

Böylece güç iradesi değerler eleştirisinden ayrılmaz. Geleneğin, önyargılarımızın ve tasarımlarımızın, özellikle de gücün dikte ettiği önceden var olan yerler sistemi çerçevesi içinde anlaşılamaz. Güç iradesi tanımlanmış bir nitelik olarak güç istemez; egemen olma arzusu değildir; hem başkasına hem bir değerler sistemine bir bağlılık gerektiren bir minnet arzusu getirmez (*a.g.y.*, s. 92). Güç iradesi daha önceki hiçbir temsil sistemine dahil olmayan radikal bir farklılıktır-Nietzsche'nin üst insanının radikal farklılığı. Bir yeniliği hatta iletişimsizliğe kadar gidebilen bir ilginçliği gerekli kılar (Nietzsche, 1995, c.2, IV, 522, s. 435).

Güç iradesini her zaman aklın bir fantezisi olarak düşünmek mümkündür ve felsefesinin siyasal yorumu da her zaman risklidir. Onun güç iradesi anlayışını değerler eleştirisiyle ilişkili olarak antropomorfize etmek esinleyici hiçbir yanı olmayan bir nazi yıkım teratolojisine götürebilir. Bununla birlikte burada siyasetin özel niteliğinin bir bölümüyle ilgili bilgi veren verimli bir *kritik* ilkesi bulmak mümkündür. İrade egemenler ve onlara tabi olanlar arasında önceden oluşturulmuş bir düşünce ve anlayışa boyun eğmek değildir, bir yaratım daha doğrusu kurumdur. Önyargıları paylaşmaz, bir toplumu kuran ve yaratımına katılan değerlerin sürekli biçimde eleştirilmesini ister. Özgürleşme ve yenilik kapasitesidir ve tarihin sürekliliği içinde yer alır: "ebedi dönüş" sadece bir anı paylaşan ve özgün olma riskini almayan bir eylemin anlamsızlığını gösterir. Nietzsche'nin felsefesini varlık açısından okumak mümkündür-sözgelimi Heidegger; böylece çok insani üst insan teorisiyle birlikte hükümdar ve yasa koyucu açısından da düşünmek mümkündür onu.

Schmitt ve Habermas: Yüceltilmiş iradenin iki karşıt yüzü

C. Schmitt ve J. Habermas siyaset felsefesinin iki karşıt kutbunu temsil ederler: birinde irade siyasetin, dostlar ve düşmanlar arasındaki temel ayrımının ve siyaset alanında da yasanın kökenini oluşturur; öbüründe irade iki-arada yani karşılıklı anlaşmayı gerektiren ve böylelikle Kant öznesinin sübjektivitesinin çelişkilerini aşan ve Hegelyen irade gerçekliğiyle yeniden bağlantı kuran ortak dilin oluşturduğu bir alan içinde iletişimsel alışveriş içinde doğacaktır. Bunlar karşıt durumlardır çünkü biri için siyasetin kara ve kanlı yüzünü öbürü için mutlu ve barışçı ama iradenin var olduğu ve meşru olduğu, birliğe yöneldiği, böylelikle süre ve işlevine tanıklık eder gözüktüğü yüzünü sunarlar.

İradenin siyasal anlamda sübjektifleştirilmesinin uç noktası Schmitt'te görülür. Oysa teolojik referansa bağlı olmasına rağmen irade açıklamasının hiçbir dayanağı yoktur. Onda irade, olgu düzeninde yer aldığından sadece doğrulanmamış olmakla-kaldı ki doğrulama da istemezkalmaz hiçbir belirtik metafizik öğretiye de dayanmaz. Onun için olmak meşru olmaktır. Bu yoklukta bir neden vardır. Söz konusu olan genel irade yani herkesin ve her bireyin iradesi değil, bir karar eyleminde ortaya çıkan tek kişinin iradesidir-öte yandan bu karar etkinliği kimin dost, kimin düşman olduğuna karar veren bir topluluktan da beklenebilir. Bu etkinlik egemenliği oluşturur ve *a priori* nedensiz ve bu bağlamda dramatik bir iradenin ifadesidir. "Karar veriyorum" güçsüzlük riski ve kuşkusu tanımayan bir "istiyorum"dur. Egemen olmayan karar vermeyi istememiş olandır.

Var olmak irade olduğuna göre doğal bir amaçla olsun, ahlaksal ve hukuksal bir normla

olsun her türlü belirlemeden kaçar. Normun geldiği irade olmadan hukuk olmaz. İrade olan yasa, karar aracılığıyla, olduğu şekliyle yani egemenliğin başlangıç etkinliği ve bir yönetim olarak ortaya çıkar. Böylelikle Schmitt yasa konusunda liberal eğilimin temel sorunun iskalanmasına götüreceğinin altını çizer: "Bir pozitif hukuk yasasında doğru normu somutlaştıran siyasal irade nedir?" (1993, s. 284-285). Siyasal iradeye bağlı meşruiyet tanımlayan meşruiyete empoze eder kendini. İrade, doğası gereği, kendini var olma olanaklarına adadığında meşrudur. Meşruiyeti sonucudur ve bir devlet kurmaya girişen kimse her şeyden önce bu meşruiyeti hedeflemelidir. Schmitt siyasal kökene inerken irade varlığını kurucu gücün içine yerleştirir: "bir kurum, doğruluğu geçerliliğinin nedeni olan bir norma dayanmaz. Kendi varlığı türünde ve biçiminde bir siyasal *varlıktan* gelen bir siyasal karara dayanır. "İrade" sözcüğü normatif ya da soyut bir doğruluğa bağımlılığa karşıt olarak bu geçerlilik temelinin esasen *yaşamsal* doğasını tanımlar (*a.g.y.*, s. 212). Dolayısıyla kurucu güç potansiyel olarak süreklidir ve tek bir eylem içinde yok olmaz. İnsan iradesinin hukuksal figürlere ya da normlara dönüşmesinin ötesinde mutlak gücün niteliğini açıkladığından Schmitt bu şekilde değerlendiriyordu iradeyi. Ve böylelikle de siyaset alanını kırılganlığın, belirsizliğin ve keyfiliğin hüküm sürdüğü bir alan haline getiriyordu.

Çağdaş kararcılık karşıtı yazarlar-sözgelimi Habermas-bu lanetli siyaset figürüne karşı iradeyi intersübjektif boyutu içine koymak isterler ve egemenlik figürü dışında, "işbirliği gerekliliklerine itaat eden iletişimsel bir topluluk çerçevesi içinde" (J. Habermas, 1988, s. 349) düşünülmüş siyasal iradenin zorlayıcı değil yargılamaya dayalı bir formasyonunu düşünürler. Dekonstrüksiyon çalışmasını, ben'in bilincinin ve öznenin bilinçli iradesinin yerini "karşılıklı anlaşma" paradigmasıyla doldurarak pozitif duruma getirmek söz konusudur (s. 367). Böylelikle Habermas bir gerçeğin ya da bir normun empoze edilmesi ve iradenin hiperbolizmi arasında, süje adına, aynı zamanda beyinleri de etkileyen bir diktatörlük formüle edebilen üçüncü bir yol keşfeder. Toplumu gerçeğe ve keyfi bir yönetime tabi kılmadan kurtarmak ister. Ama bu barış güvencesi ve hukuksal olarak böyle bir şeye sahip olmayan ve artık sadece irade denen arzuların boşalmasına tabi olan bir dünyada bir birlik bulma girişimi içerikten yöntemlere doğru kaymış siyasetin normatif felsefesinin ölmeden önceki son başyapıtı değil midir? Akılla yönlendirilen siyaseti kurtarabilmek için birleşmiş iradeyi yeniden felsefenin merkezine oturtmak, bu kavram uygulanamaz ve temel oluşturma gücünden yoksun gözüktükçe daha da umutsuz bir amaç gibidir.

Kavranamayan İrade

İmkânsız uygulama. M. Gauchet tanımın çelişkilerini göstermiştir, bunlar aynı zamanda Rousseau tarafından kuramsallaştırılmış iradenin çelişkileridir. Genel irade, katıksız olamayacağından devredilemez, egemenlik de devredilemez. Bir başkası benim için isteyemeyecektir; bu ne mümkün ne de kabul edilebilirdir. Oysa demokrasinin vazgeçemediği bu yetersiz tanımlamadan başka neyi düşünebiliriz? Dolayısıyla fethedilen bu irade, temsili iktidarın denetimi ve sınırlaması dışında, daha doğrusu onu nitelik değiştirmeye götüren simgeleştirme dışında bütünüyle uygulanamaz. Rasyonel ötesi biçimiyle genel iradeyi vermiş olan, her zaman kirletilen bireysel iradelerin toplamından farklı *olduğundan* iradenin özü ve saf biçimi olan özel iradenin özgürleşmesinden yola çıkılmıştı. Oysa onun günümüzde uygulanması mümkün değildir; kurucu ama eğretilemelidir. Dolayısıyla başka türlü yani güncelliği olmadan, halkın sürekli varlığı ve artık var olmayan bir ilk iradenin kutsallaştırılması olarak uygulanacaktır. Gene dolayısıyla "halkın iradesine boyun eğme onu zaman boyutu içinde açıklayan bir metinde maddileşmiştir" (M. Gauchet, 1995, s. 277). Hukuk, iradesi ancak çok ve bölünmüş olabilen toplumun güncel birliğinin güvencesi geçmiş bir iradeyi çağrıştırdığından farklı ifade biçimleri sürekliliğini açıklayamayan siyasetin özü olur. Her şey, meşruiyetini kurtarmaya çalışan demokrasi, devlette ifadesini bulan iradenin antidemokratik niteliği bağlamında Hegelyen bir sezgiyi yerine getirmek zorundaymış gibi olup bitiyordu.

Ama görünüşte bu kurucu paradoksla yüz yüze gelmesine rağmen, iradenin tarihinin, hukuk olan geçmişinin konsensüse dayalı yüceltilmesi içinde sonsuza dek değişebileceği kesin değildir. Bu, aslında, özel biçimi altında oluştu-

rulmuş iradenin tarihinin sonucu olarak kolektif biçimi altında birleşmiş bir iradenin belirlenmesinin mümkün olmasını gerektirirdi. Bir başka deyişle her şey, bizim tarihsel evrim *tanımımızda* demokratik biçimini çelişkili bir biçimde, iradenin tarihinin son sözü gibi kabul etmek mümkünmüş gibi olup biter. Bu çelişki sosyal demokrasi biçimleri aracılığıyla siyasal demokrasinin kararlarının reddedilmesinde basit bir biçimde görülür. Siyasal meşruiyete inanılmaz artık çünkü takdim ettiği birleşmiş irade gerçek iradelerin sonucu gibi ve gerçek demokrasi oyununu oluşturan bir yığın tanımlama aracılığıyla ortaya çıkmaz. Bu siyasal biçim öznenin yerini tutar gibidir hâlâ; oysa kesinlikle mümkün değildir böyle bir şeyi yerine getirmesi çünkü onları, onu ve iradesini özneyi *zorunlu olarak* intersübjektif ve iletişim gerçekleştiren, öteki öznelerle birlikte anlaşma ve birliğe adanmış bir varlık durumuna getiren hukukun önceden belirlenmiş biçimi içine hapseder. Genel iradeden önceki Rousseau yurttaşının gücünü oluşturan özgürlük ve belirsizliği bitmiştir artık. Demokrasinin tarihi, demokrasinin zıddı olan iradenin köleleştirilmesi olacaktır.

M. Foucault, öznenin kaybolmasını kapsayan iradecilik karşıtlarının varsayımlarından hareket ettiği için, demokratik çağın bu iç çelişkisini en azından sezmiştir. Nietzscheciliğinin radikalleşmesi onu öznesiz bir irade, doğurduğu öznenin anlık figürünü kesinlikle dağıtmış olan bir irade varsayımına-çünkü nihayet özne de hukukun hatta ahlakın himayesi dışında düşünülemezdi- güvenmeye götüreceğinden, siyasal düzenin iradeye zorlayıcı olarak neler empoze ettiğini anladı ve onu bu özelliğiyle ortadan kaldırmayı hedefledi. Bununla birlikte radikalliği içinde, demokratik düzendeki çelişkiyi ve onu aşmayı istemenin boşluğunu formüle etmeyi başaramaz. Hiç kuşkusuz son temel olarak çok fazla şey arıyordu, demokrasi de kendisini bundan kurtaramayınca buraya toslamıştır.

Demokratik iradenin çelişkileri. Dolayısıyla İrade ve modern demokrasi arasında olası bir uzlaşmanın kuramsal ifadesi içinde belli bir önsellik vardır. Demokrasinin yaşanmış öyküsü iradenin doğrudan olumsuzlanmasından gelen ifadesinin pratiğidir ve hukuk örnekler bu durumu. İrade aynı zamanda onu kapsayan hakkı yaratır-süje ya da tarih için. Demokratik "arzu" kabul edilmiş bir zorunluluk-borç olan hak - olunca irade tekrar kaybolmadan önce gene ortaya çıkar-kendini olduğu gibi, tartışmalı, başka arzuların gerçekleşmesinin ve irade statüsü almasının yasaklaması olarak gösterir. Daha açık bir deyişle çarpıcı bir kesinliği kavrıyoruz buradan-dolayısıyla, somut biçimde, sadece liberalizmin kurallarıyla, iradenin dinleneceği ya da tatmin olacağı bir sığınak öneremeyen liberallere karşıt bazı toplumcu filozofların ele aldıkları şekilde bu terimlerin anlığının aşılmasının yolu çıkıyor ortaya. Bunlar siyasetin modern, klasik, sonra çağdaş yapısının anlaşılmasına zararlı olduklarından yarım bıraktığımız bazı çözümlemeleri yeniden ele alarak, iradenin kaynaklarının gerçek doğasına göre siyaset felsefesini bir antropoloji dolayısıyla bir psikoloji içine ve demokrasi problemini de eylem sorunu içine yeniden dahil ederler. Dolayısıyla irade sorunu bireyin somut yaşamı ve yaşadığı toplumsal alan arasında bir uygunluk problemi olur. Özne ve de site soyutluktan arındırılırken irade koşulsuzluk ve belirsizliğini yitirir gibi olur ve olası bir bireylerin tanınması düzenine bağlanır. Ama bu somut ve olgusallık kaygısı paradoksal bir biçimde bir soyutlamaya bağlı değil midir? Iradenin kanıtlanmış başkaldırısının ucuza satılması değil midir? Sadece siyasal olmadıkları için hukuksal olarak yoksun öznenin ya da demokratik düzenin marjinalinin biçimleriyle düşünülemeyen özeli ıskalamaz mı? Kurulu siyasal düzen *içinde* iradenin, belki gerekli fışkırmasının endişe verici figürünü dağıtmaya götürmez mi? Bu bağlamda neye mal olursa olsun, iradenin ortaya çıkışının kesinlikle yok edeceği bir birliği koruma-ya da yeniden bulma-arayışı söz konusudur büyük olasılıkla.

Bütünüyle diyalektik tarihin, siyasal düşünceyi aynı zamanda düşünce ve olumsuzlamasını göz önüne almaya götüren demokratik iradenin paradoksal oyunudur bu. Burada irade kendi kendine tanımlanmış bir gerçeklik olarak ortaya çıkmış, var olmuş ve özgürlüğünü kazanmış-ödevden ve tarihten-ve özgürleşmeyi sadece ihtiyattan kurtulma gibi anlayarak hem modern öznenin hem de demokratik yurttaşın özelliği olmuştur. Oysa bu hareket tamamlandıkça, kendini irade olarak yadsıma zorluğu içinde buluyordu. Onu her türlü istila kuşkusundan ke-

sinlikle anındırmak çok zor olduğundan (genel iradenin gerçekdışı ve uygulanamayan figürünün somut yüzü) ve potansiyel olarak özgürleştirici gibi görmek de zor olduğundan hem kolektif irade olarak hem de oluşturucu ve kısıtlayıcı farklılıkla birleşmeye adandığından özel irade olarak... İradenin sınırlarını düşünebilmek için sınırlar iradesinin-her zaman belirsiz-olması gerekir. İrade her şeyden kurtulabilir: doğadan, olgulardan, akıldan, yasalardan. 1933 iğrençliğinden muzaffer çıktığını iddia edebilir. Ama bu aynı doğayı, aynı olguları, aynı aklı ve aynı yasaları ortaya koyabilecek ve onlara karşı çıkabilecek olan da iradedir-iç içe geçmiş bu kurgular ve algılar evreni bize barış içinde bir site oluşturma imkânı verir. En az siyasal biçimleri de dahil olmak üzere farklı özne figürleriyle birleşen iradenin diyalektik tarihi siyasal alanda ve süreklilik içinde bazı büyük simetrik ve mutlak figürler verir bize: Tanrı'ya denk mutlak güce sahip zorba, Stoacı köle, hükümdar, direnişçi, yasa koyucu, hizipçi, onu yeniden kurmak amacıyla sitenin üstüne çıkarak siyasal irade ifade eden kişi, aynı iradeyle kurtulmak umuduyla siyaseti yadsıyan kişi.

► ARENDT H., *La Vie de l'esprit 2. Le vouloir*, Paris, PUF, 1983. - ARISTOTE, *De l'âme*, Paris, Vrin, 1988; *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964. - BASTIT M., *Naissance de la loi moderne*, Paris, PUF, 1990. - DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, 3. baskı, Paris, PUF, 1962, 1991. - DESCOMBES V., "L'action", D. KAMBOUCHNER dir., *Notions de philosophie* içinde, II, Paris, Gallimard "Folio", 1995. - GAUCHET M., *La Révolution des pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1995. - HABERMAS J., *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988. - HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard "Idées", 1940. - KANT E., *Métaphysique des mœurs 1. Doctrine du droit*, Paris Vrin, 1971; *Métaphysique des mœurs 2. Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1968. - KERVÉGAN J.-F., *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, 1992. - MACHIAVEL N., *Le Prince*, Paris, Ed. de Cluny, 1938. - MANENT P., *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994 (V. böl. "Le triomphe de la volonté"). - NIETZSCHE F., *La Volonté de puissance*, 2 c., Paris, Gallimard "Tel", 1995. - PHILONENKO A., *Schopenhauer*, Paris, Vrin, 1980. - ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, Paris, Garnier- Flammarion, 1966. - SCHMITT C., *La Notion de politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1972; *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988; *Théorie de la Constitution*, Paris, PUF, 1993. - SPINOZA B., *L'Éthique*, Paris, PUF, 1990. - VERNANT J.-P. & VIDAL-NAQUET P., "Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque", *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972 (yeni baskı La Découverte, 1981).

Nicolas TENZER
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aristoteles; Augustinus; Etik; Nietzsche; Özgürlük; Rousseau; Siyasal Adçılık; Us.*

İSLAM
Müslüman siyaset felsefesi

İslam ve siyaset

İslam siyaset sorusunu yeniden gündeme getirmek zorundadır çünkü hem "din" hem "devlet"tir. Tanrı ve Hükümdarı ayıran, Tanrı'nın ve şeytanın topluluklarını iki siyasal özellik değil iki tavır olarak kabul eden ve insan topluluklarının kimi zaman hukukla somutlaşan ahlak kurallarına dayanması ama örgütlenmesinin dinsel bir yasaya bağlı olmaması gerektiğini söyleyen Hıristiyan kökenli (Matta, 22, 17) "Batı" varsayımlarını bir kenara bırakmak gerekir. İslama göre böyle bir ayrım yoktur. Hatta çok şaşırtıcıdır bu ayrım çünkü insanın kötülüğün gücüne bırakılması ya da Tanrı'nın kendisine ait olan şeyin dışında bırakılması demektir. İdeal toplum bu dünyada olmalıdır. Ve bu dünyadadır da: Müslüman toplumu.

Gerçekten de Kuran'ın siyasal bir uzantısı da vardır. Mekke'de verilen mesaj çok yakındaki Mahşerin haber verilmesi, itaat etmeyen halkların akıbetlerinin anlatılması ve ahlaksal ve toplumsal bir konuşmaya davet şeklindeydi. Ama Hz. Muhammed Medine'ye göç edince yaşamını örgütlenmek zorunda olduğu bir toplum içinde buldu kendini. Dolayısıyla Kuran yasalar-evlilik, miras vb-yapmaya başlamıştır. İslam anlayışına göre konuşan Tanrı'dır ve aracısı Peygamber değildir. Dolayısıyla siyasal mevzuatlar kesin bir açınlama ağırlığı taşırlar ve dinsel yasalar niteliğindedirler. Örnek alınması gereken Peygamber'in sözleri ve davranışları (*hadis*) bağlamında da aynı şey geçerlidir. Ölümünden sonra, Peygamber'in yerini tutan Halifedir ve böyleliklel Tanrı'nın dünyayı insana emanet etmiş olduğu düşüncesi sürmüş olur (Kuran II, 30). İnsan hem

bu dünyada hem öbür dünyada huzur ve mutluluğu gözetecektir (bkz. İbni Haldun, *Mukaddime*, III, 33, s. 646/2, s. 473). Ve dinsel uygulama ve inanç uyuşmazlıkları toplumun meşru yöneticilerinin (*imamat*) tercihleriyle sürekli karışır hatta çakışır. Böylece dinin içine dine bağlı olmayan şeyler de girer. Buna karşılık siyaset dine yabancı olan boyutlar içerir. Ve her şeyden önce de aynı zamanda ideal toplumu mümkün kılma işlevi de olan açınlanmış yasa düşüncesiyle vahiycilik.

Böylelikle siyasal boyut Müslüman kültürünün her alanında kendini gösterir ve belirleyicidir. Dolayısıyla bu bağlamda siyasetle ilgilenenler sadece filozoflar değildir. Şöyle bir şey söylemek de mümkündür belki: eğer her Müslüman topluluğa (ümmet) aidiyetiyle tanımlanırsa bütün İslam düşüncesinin siyasal bir boyutu olması gerekir. Dolayısıyla "mistik" de dahil olmak üzere ve özellikle de toplum yönetimiyle az ya da çok doğrudan ilişkili bir literatürle birlikte İslam içinde düşünülmüş olan her şey yer alabilir bu alanda: halifeler, vezirler ve öteki yöneticilerin hakları ve ödevleriyle ilgili çalışmalar, yöneticilere tavsiyeler, Hint ve İran etkisinin de görülebildiği "hükümdarların aynası" türünde ahlak ve iyi yaşam önerileri: sözgelimi el-Maverdi'nin (öl. 1058) *Statuts gouvernementaux*'su (Fr. çev. E. Fagnan, Paris, 1982), İbn el-Mukaffa (öl. 140/757'ye doğru; Halifenin "danışmanı", yay. ve çev. C. Pellat, Paris, 1976), Nizamül-Mülk (*Siyasetname*). İbn-ül Mukaffa'nın çevirdiği ünlü fabller derlemesi *Kelile ve Dimne* aynı zamanda bir yönetim sanatı kitabıdır. Bu metinler İslam'da felsefenin benimsenmesinden önce ortaya çıkmış, İslam düşüncesine paralel olarak gelişmiş ve daha sonraki dönemlerde de yaşamıştır (Burada etik söz konusu değildir). XIII. yüzyılda Nasireddin Tusi pratik felsefenin ekonomik ve siyaset dallarının-üçüncüsü etiktir-unutulmuş olduğunu saptar (*The Nasirean Ethics*; Farsçadan çev. G. M. Wickens, Londra, 1964, s. 25). Bu metinlerin incelenmesi tüm İslam tarihi incelemeleriyle çakışır. Ama bu alan, burada olduğu gibi dar anlamda felsefi düşüncenin, Yunan esinli filozofların siyasal yanıyla son bulur.

Felsefi kaynaklar ve ilkeler

Gerçekten de *felsefe* İslamda oldukça kısa ömürlü olmuştur (IX-XIII yüzyıl)-İran'da daha çok "teozofi" terimiyle yaşamıştır (H. Corbin). Öte yandan siyasal düşünce bütün *felsefe* düşüncelerinin merkezinde yer almamıştır. İslam'a kadar ulaşabilmiş Yunan metinleri söz konusudur bu bağlamda: Aristoteles malzemesinden yararlanılmıştır ama *Devlet* çevrilmemiştir; temel esin Yeni Platonculuk'tan yani siyasal boyutu olmayan bir Platonculuktan gelir. Siteyle ilgili önemli diyaloglar bütünüyle ulaşamamıştır İslama ya da bunlar çevrilmiş olsalar bile elimizde sadece kırıntıları vardır (el-Amiri; *as-Sa'ada va-l is'ad* ya da el-Biruni). Bu metinler büyük olasılıkla Farabi'nin kendisinin *Yasalar* özetinde İbni Rüşt'ün de *Devlet* özetinde yararlandığı Galianus'un özetleri aracılığıyla tanınmıştır. Bu eksiklikler özgünlükleri kuşkulu tamamı ya da bir bölümü siyasal metinlerle dengelenmiştir; sözgelimi *Platon'un Yasaları* (yay. A. Badawi, *Platon en pays d'Islam*, 2. baskı, Beyrut, 1980, s. 197-234) ya da *la Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, (yay. ve Fr. çev. J. Bielawski ve M. Plezia, Académie des sciences de Pologne, 1970) ve *Secretum secretorum (Sirr al-Asrar)*. Aristoteles'in ağırlığına rağmen İslam'ın Platon'a yakınlığı vardır. Nietzsche'ye göre Muhammed başarılı olmuş bir Platon'dur: "Platon, Muhammed'in daha sonra Araplar için yaptıklarını yapmayı düşünüyordu: büyüklü küçüklü, uygulanacak yaşam kurallarını saptamak ve özellikle her bireyin günlük yaşamını belirlemek" (*Aurore*, V, s. 496, Fr. çev.). *Filozoflar* Hz. Muhammed'in bir Platon sitesi gerçekleştireceğine inanıyorlar mıydı? Her halükârda bu bağlamda pratiğe bakıldığında Platon'un siyasal yapıtlarının İslam'a bir yakınlıkları olduğu sezilliyor. İbni Sina da şöyle der: vahiy ya da dinsel yasayla ilgili olan her şey bu iki filozofun (Platon ve Aristoteles) Yasalarla ilgili kitaplarında bulunur ("Rasyonel bilimlerin ayrılması üstüne", *Tis'rasâ'il*, İstanbul, 1298, s. 73 ve devamı).

Filozoflar Platon'unkine benzer ama tersi bir zorlukla karşı karşıyadırlar. Platon'a göre sorun Kalipolis'i dönemin yozlaşmış sitelerini örnek alarak kurmaktı. Oysa İslama göre ideal toplum bir düş değil, ilkece var olan bir gerçektir ve Hz. Muhammed Medine'de yasalar yaparken ve belki de ilk dört halife döneminde somutlaşmıştır. Ve bu, felsefe olmadan gerçekleşmiştir. Öteki geçersiz mi olmuştur? Birincisine ters ikinci bir güçlük vardır: ideal toplum Peygamber'in top-

lumu olsaydı bu toplum şimdi nerededir? Müslüman dünyası fiilen bölünmüştür. Kimileri dinin rahatsızlıklarının ilacını felsefede arayabilmişlerdir. Sözgelimi X. yüzyılda Basra'daki az ya da çok gizli "İhvan-üs-Safa". Onlara göre "din (*şeriat*) 'pagan' cahilliklerle kirlenmiş, ve 'sapkın' yanılgılar yüzünden bozulmuştur. Dini temizlemenin ve arındırmanın tek yolu felsefedir çünkü felsefe inanç konusunda bilgelik için 'gerekli olanları' içerir ve alınması gereken hukuksal kararlar bağlamında olumlu sonuçlar 'sağlayabilir'" (bkz. Tevhidi, *el-Imta ve'l mu'nasa*, yay. Amin ve Zayn, Beyrut, c. 2, s. 5). Böylece *filozoflar* insanın siyasal niteliği sorularını, toplumun özünü ve bu özün, zamanında Müslüman toplumları içinde gerçekleşme biçimini yeniden sorgulamak zorundadırlar.

Bunlar siyaseti bilimler ağacının dallarından biri şeklinde anlarlar. Daha sonra Süryani dünyasına geçmiş olan (bkz. A. Baumstark, *Syrisch-Arabische Biographien des Aristoteles. Syrische Kommentare zur Eisagogé der Porphyrios*, Leipzig, 1900, s. 179/13 ve devamı) bir Yunan sınıflandırmasına (bkz. Olympiodore, *Prolégomènes*, 7, 30 ve devamı, yay. A. Busse, *CAG*, XII, Berlin, 1902) göre genel olarak yönetme sanatı yönetim içinde alt bölümlere ayrılır: 1) kendini yönetme ("ahlaksal"), 2) evi, "ekonomi"yi yönetme, koca/karı, baba/çocuklar, efendi/köleler, 3) siteyi yönetme. Sınıflandırma ilk *filozofan* (el-Kındi) itibaren yinelenir (F. Rosenthal tarafından alıntılanmıştır, "From Arabic Books and Manuscripts, VI, Istanbul Materials for al-Kindi and as-Sharakshi", *JAOS*, 76, 1956, s. 27*b*). Bu tespite kimi zaman 4. bir madde eklenir: ulus (kimi zaman "dinsel toplum" anlamına da gelen *ümmet*). Hatta 5. bir maddenin eklendiği bile olur:uluslar ya da yaşanan bölgenin tümü arasındaki ittifak (sözgelimi Farabi, *MF*, böl. 26, s. 102/86; S, s. 69, 18). Sadece 3, 4 ve 5. altbölümler bizim "siyaset" dediğimiz şeye denk düşerler az çok.

Belli sayıda ortak tema çıkarılabilir ve herkes kendi özel üslubuna göre bir ayrım yapar bunlar üstünde: insanı "doğal olarak siyasal hayvan" yapan iş ve site bölümünün gerekliliği (Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, 1, 7, 1097 *b* 11); insanların son derece doğal farklılığından istikrarlı bir düzen çıkarabilecek bir otorite gerekliliği; kimi zaman "kutsal" (hangi anlamda?) denen bir yasa ve dolayısıyla iyi bir siyasal düzen için bir "vahiy" gerekliliği. Bu dinsel yasa bir peygamber tarafından (İslam peygamberi) getirilmiş gibi yorumlanabilir. Geriye tüm *filozofların* ilgilendiği Platon'un *Devlet*'indeki filozof-kral'a benzer ulu önderin yerinin filozof kabul edilen Hz. Muhammed tarafından doldurulup doldurulmadığının ya da bu yerin bir işlevin boş bir tanımlaması olarak kalıp kalmadığının bilinmesi kalır. İslamın peygamberi felsefi bir mesaj iletmişse de bu mesajı her halükârda her türlü felseden uzak, cahil bir halka iletmiştir (sözgelimi bkz. İbni Sina, *Epistola sulla vita futura*, III, 1; yay. F. Lucchetta, Padova, 1969, s. 43, 57 ve devamı, 73, 85 ve devamı, 93). Dolayısıyla halkın dilini konuşmuştur. *Filozoflar* Aristoteles tarafından saptanmış farklı söylem tiplerini (apodiktik, diyalektik, sofistik, retorik, poetik) ve farklı entelektüel düzeyleri (elit/kitle) karşıtlaştırırlar (bkz. Farabi, *H*, II, s. 143, s. 152, 2-5; İbni Rüşt, *TD*, s. 8, 17, 26). Peygamber kitleye imgelerle dolu bir dille hitap etmiştir-retorik ve poetik. Ama mesajının içeriği elitin dikkatini çekebilecek ve onu tanıtlayıcı bir düşünceye yönlendirebilecek güçte olmuştur (bkz. İbni Sina, *M*, X, 2, s. 443, 11 e devamı.).

Gelişme

Arap dilinin (ve ırkının) ilk filozofu El-Kındi (800?--866) siyasal bir yazı bırakmamıştır. Sokrates-Diogenes'le karıştırılmıştır-belli ölçüde etkilemiştir onu ama daha çok apolitik bir yaşam biçimi olarak... Ünlü bir hekim olan ama filozofluğu tartışmalı El-Razi (865-925) üstat olarak Platon ve özellikle de Sokrates'i (burada da Diogenes'le karıştırılmıştır) seçmişti. Ama onun Platon'u siyasal diyaloglarla ilgili olmayan bir tür ezoterizme doğru çekilen ruhun alçalması anlayışını aldığı *Timaios*'taki Platon'dur. Onun adalet anlayışı Epikurosçu'dur ve siyasal bir boyutu yoktur (*al-tibb arruhani*, böl. 19, P. Kraus içinde (yay.) [Razi], *Opera philosophica fragmentaque quae supersunt*, Kahire, 1939, s. 91; İng. çev. A. J. Arberry, *The Spiritual Physics of Rhazes*, Londra, 1950, s. 101). Özgür düşünür, vahyin iyi bir sosyal düzen için gerekli olduğu düşüncesini kabul etmez (*a.g.y.*, s. 295-316): bütün toplumlar değerlidir ve bireysel düzlemde de bütün insanlar yeteneklidir.

Farabi (873-950) İslam'da siyaset felsefesinin

kurucusudur. Yaşamıyla ilgili elimizdeki çok az bilgi onu yetenekli bir müzikçi ve münzevi, apolitik yaşam süren biri olarak tanıtır. Oturmasını isteyen Seyfü'd-Devle'ye "Yerime mi?" diye sorar Farabi. Hükümdar kabul edince, filozof onu tahtın ötesine iter ve kendisi oturur oraya (İbn Halikan, *Vefayat el-A'yan, MF içinde*, önsöz, s. 5). Gerçeğe uygun düşmeyen bu öykü Platon'un bir düşüncesini örnekler: gerçek kral iktidarda olsun olmasın krallık sanatına sahip olandır (*Politika*, 259*b* ve 292*e*. Farabi'de, *S*, s. 96, 18-97, 9 ve *F*, s. 32, s. 49, 3-6). Farabi tamamen spekülatif bu siyasetle sınırlanmış gibidir. Sözgelimi onu Şiiliğe yaklaştırma denemeleri temelsizdir. Sözgelimi o Şam'a, Şii eğilimli bir hükümdar tarafından fethedilmesinden iki yıl önce gitmiştir.

Çok sayıda yapıtı, Aristoteles'i yorumlayan mantıksal yazıları yanında siyasetle ilgili yapıtları da vardır: özellikle ünlü "Erdemli site sakinlerinin fikirleri" (*Ara' ahl al-madina al-fadila [MF]*, yay. ve Fr. çev. Y. Karam ve arkadaşları, Beyrut/Kahire, 1980), "Siyasal Rejim" (*as-Siyasa al-madaniyya [S]*, yay. F. Najjar, Beyrut, 1964), "Seçilmiş Aforizmalar [ya da:siyaset üstüne]" (*Fusul Muntaza'a [F]*, yay. F. Najjar, Beyrut, 1971), "Din kitabı" (*Kitab al-Milla [M]*, yay. M. Mahdi, Beyrut, 1968; Fr. çev. D. Mallet, Farabi, *Deux Traités Philosophiques* [...], Şam, 1989, s. 119-145). Öteki metinler konuyu kısmen işlerler: sözgelimi "Mutluluğun elde edilmesi" (*Tahsil as-Sa'ada [T]*, yay. J. Yasin, Beyrut, 1981, İng. çev. M. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle... [PPA]*, 2. baskı, Ithaca, 1969, s. 13-50), "Bilimlerin sınıflandırılması"nın (*Ihsa' al-ulum [I]* beşinci bölümü, *M*'de, 69-76 ya da "Harfler Kitabı"nda (*Kitab al-Huruf [H]*, yay. Mahdi, Beyrut, 1969, 131-161). Farabi aynı zamanda Platon'un *Yasalar*'ının ilk dokuz kitabının bir özetini yapmıştır (*Plato Arabus*, no. 3; yay. F. Gabrieli, Londra 1952). Ayrıntı ve çelişki açısından çok zengin olan bu yapıtlar türdeş bilgiler vermezler. Ayrıntılı yorumlar getirirler ve her birinin özelliklerini ortaya çıkarmaya çalışırlar.

"Siyaset felsefesi" sözdizimi Arap dilinde ilk kez Farabi'yle görülür (Diyalektik (*Kitab el-Jadal [J]*), yay.el-Ajam, *el-Mantık inda el-Farabi*, Beyrut, 1986, c. 3, s. 70, 4; *Tenbih fi sebil es-sa'ada*, s. 17, yay. el-Yasin, Beyrut, 1987, s. 76; *I*, s. 71, 11). Özellikle insan mutluluğu ve mutsuzluğu açısından tanımlanmış bir tür pratik felsefedir (*J*, s. 69, 17 ve devamı; *M*, s. 52, 10). İnsan yaşamının amacı mutluluktur (*T*, s. 48, s. 81, 5 ve devamı). Ama nedir bu mutluluk? Amaçsız bir yaşam içeren (*MF*, böl. 23, s. 93/77) etkin anlıkla bağlantılı (*MF*, böl. 27, s. 110/92; *S*, s. 55, 9ve devamı) pasif yetkinlik mi? Mutluluk kimi zaman geleceğe bırakılmıştır (*M*, s. 52, 14 ve devamı). Ama *Ethique à Nicomaque*'ın kaybolmuş olan yorumu tersine tek gerçek mutluluğun siyasal olduğunu söyleyen (bkz. J. E.-D.el-Alavi, *Traités philosophiques d'Ibn Bajja* [...] Kazablanka/Beyrut, 1983, s. 197) bağlantı olasılığını (bkz. aynı zamanda *MF*, böl. 23, s. 93/77) inkâr etmiştir. Filozof her halükârda kitleye karşı sorumlu hisseder kendini: "biz 'elit ya da filozoflar' doğal olarak siyasal olduğumuzdan ve dolayısıyla kitleye (*cumhur*) bağlı olmamız, onu sevmemiz ve ona yararlı olanı seçmemiz gerektiğinden ve bütün bunlar sonuçta onun durumunu düzelteceğinden, aynı şekilde kitlenin de bize karşı aynı duygular içinde olması gerekir, gerçekleştirilmesi bize düşen mutluluğu kitleye aktarıyoruz biz ve kitle de gerçekleştirilmesi kendisine ait mutluluğu bize aktarmalıdır: biz onlara, inandıkları din içinde kendilerine ait fikirlerdeki gerçekleri gösteriyoruz ve onlar da gerçeği bizimle paylaştıklarından yetenekleri ölçüsünde felsefenin güzelliğini de filozoflarla paylaşabilirler ve biz de onları argüman, fikir ve yasalar bağlamında görebildiğimiz kadar yanılgılardan kurtarırız. "Filozof bunları, anlaşılabilmek amacıyla zorunlu olmayan ama diyalektik bir üslupla gerçekleştirecektir. Sözgelimi "kitleyle, kendini ortaya atmadan, antipatik biri gibi gözükmeden ve reddedilmeden ilişki kurar" (*J*, s. 36, 16-37, 2, 9-11). Halka sadece filozofların anlayabileceği bir dille hitap eden Sokrates'in kaderi unutulmamıştır (bkz. M. Mehdi, "Alfarabi against Philopanus", *JNES*, XXVI-4, 1967, s. 257). Onun yöntemine, elit için değerli olan kitleye yönelik Thrasymakhos'un yöntemini eklemek gerekir (*Philosophie de Platon [PP]*, X, 36; *PPA*, s. 67).

Doğal olarak toplumsal ve siyasal hayvan olan insan (*T*, s. 16, s. 61 ve devamı) sitede yaşamak zorundadır. Orada yardımlaşmanın tek amacı temel ihtiyaçların karşılanmasıdır ("gerekli site") (bkz. Platon, *Devlet*, II, 369*d*). Geçi-

ci mutluluklar da arayabilir. Bu durumda Farabi'nin ayrıntılı tipolojisini verdiği sapkın siteler ortaya çıkar: bunların her biri sahte ya da eksik bir mutluluğa tekabül eder: altı alt-türüyle cahil site, gereklilik, ticaret, iğrençlik, onur, güç, sefahat siteleri-temel ihtiyaçların tatminini, parayı, zevki, övgüyü, zaferi, özgürlüğü hedefleyen-ahlaksız site, kararsız site ve şaşkın site (*MF*, böl. XXIX, s. 115 ve devamı/97; *S*, s. 87 ve devamı). Ama yardımlaşmanın amacı gerçek mutluluk da olabilir. Bu durumda "erdemli site" (*fadıla*) söz konusudur (*MF*, böl. 26, s. 102/85 ve devamı; *F*, s. 28, s. 45, 1-5). Kurucu bir "önder" gereklidir burada. Hizmet edemeyecek kadar soylu, kutsal insan gerçek kraldır (*F*, s. 12, s. 33, 10-12), doğal olarak kral (*T*, s. 43, s. 77, 12 ve devamı). Onun kararı dil kadar saymaca olan yasalara (*M*, s. 49, 11) ağır basar (*Commentaire du Peri hermeneias*, yay. W. Kutsch ve S. Marrow, Beyrut, 1971, s. 27, 15-18).

Bu "önder" peygamber midir? Farabi bunu anlatmak isterken peygamberlik teorisini hiyerarşik bir kozmoloji içine dahil eder: dönemin astronomisi içinde yer alan dokuz dünyaya birbirlerinden doğan bir o kadar ruh denk düşer ve bunların onuncusu ve sonuncusu bu dünyayı yöneten anlık ilkesidir (*MF*, böl. 22, s. 90/74). İnsan ruhuna açılması imgelemin (*MF*, böl. 25, s. 100/84) bir üst derecesi olan vahyi (*S*, s. 79, 17-80, 3) getirir. Böylece vahiy doğal bir olgu olur. Sitenin yapısı kozmosun ya da bedenin yapısına benzer: Sitede "önder", evrende Tanrı ya da hayvanda kalp neyse odur. Dolayısıyla Tanrı'nın dünyayı yönetme biçimini taklit edebilmesi için spekülatif felsefeyi tanıması gerekir (*M*, s. 66). Ve yurttaşlar da bazı metafizik ve kozmoloji ilkeleri üstünde hemfikir olmalıdırlar (*F*, s. 61, s. 70 ve devamı; *S*, s. 84, 17 ve devamı). Dolayısıyla sade insanlara spekülatif şeyler öğretmek gerekir (*S*, s. 85, 12). Bu, "yasa yapma bilimi", dinin kullandığı imgelem yoluyla gerçekleşir (*H*, II, s. 111, s. 132, 12 ve devamı ve s. 144, s. 152, 9 ve devamı). Dolayısıyla felsefenin bir taklididir bu (*T*, s. 56, s. 90, 15) ve ona tabidir (*M*, s. 46 ve devamı). Birçok erdemli site bulunabilir (*F*, s. 93, s. 94, 2), dolayısıyla birçok mükemmel din ve birçok olası imge bulunabilir (*MF*, böl. 33, s. 128/110; *S*, s. 85, 18-86, 1). Bunların her şeyden önce etkin olmaları gerekir ki bu da özgün olana sadakatlerinden (*S*, s. 86, 17-87, 4) çok taklit edilme yeteneklerine (*M*, s. 45, 20-24) bağlıdır.

Sitenin felsefeye ihtiyacı var mıdır? Eskiden beri var olan bir yasaya göre yöneten kralın hiç ihtiyacı yoktur felsefeye (*I*, s. 74, 5 ve devamı). İnsan olan filozofun siteye ihtiyacı vardır. Ama bir filozof olarak ihtiyacı var mıdır siteye? Sitelerde erdemleri geçerli kılamadığı taktirde mükemmel değildir o (*T*, s. 89 ve devamı). Sokrates aşağılık bir rejimde ölümü yaşama tercih etmişti (*PP*, VII; *PPA*, s. 64). Filozof daha çok Platon ve onun daha iyi bir rejim getirme girişimlerinden esinlenecektir. Ama krallık sanatını tanıyan bir sitenin bulunmaması bu özelliğini yok etmez onun (*T*, 96 ve devamı). Buna sahip olması onu kral yapmaya yeter (bkz. *yukarıda*). Gerçek krallar, "kitlenin kralları" kitlenin parçasıdırlar (*H*, II, s. 139, s. 149, 18-21) ve mutlak anlamda "elit"in aslında tek bir üyesi vardır ve filozoftur bu (*H*, II, s. 113, s. 133, 14 ve devamı). Mantıkçı ve sofist ondan sonra gelirler, onların arkasında da yasa koyucular vardır (*a.g.y.*, s. 134, 12 ve devamı). Filozofun yaşamak için erdemli siteye gereksinimi yoktur. Kraldır ama "rejim"i her şeyden önce siyasal değildir çünkü o mekânda hatta zamana dağılmış "yurttaşlar"ı yönetebilir (*S*, s. 80, 5-9). Dolayısıyla saltanatı siteler için gerekli olan retoriğe bağlı değildir (bkz. *Didascalia in Rethoricam* [aynen] *Aristotelis*, s. 31, yay. M. Grignaschi, Beyrut, 1971, s. 201, 17 ve devamı). Farabi Platon'un, site imajı mağara alegorisini (*Devlet*, VII) yeniden ele alır ve Aristoteles'in *Organon*'da işlediği söylev sanatları-yorumcular *Retorik* ve *Siyaset*'i de eklemişlerdir bunlara- zincirine bağlar. Erdemli insanlar mükemmel olmayan sitelerde "zararlı otlar" (*navabit*) ya da "yabancılar" gibidir. Çoğu zaman gerekli ya da demokratik sitelerde doğarlar (*S*, 101, 2 ve devamı; 102, 3 ve devamı). Görevleri, erdemli sitenin var olması durumunda oraya iltica etmek olacaktır (*M*, s. 56; *F*, s. 93, s. 95, 10-13).

Basra'da (X. yüzyıl) *İhvan-üs-Safa* elli bir mektuptan oluşan, aşırı yeni Platoncu popüler felsefe ansiklopedilerinde vahiyciliğin ve imamlığın felsefi olmaktan çok astrolojik bir teorisini geliştirmiştir. Bağdaştırmacılıkları İsmaili özellikler taşır ama aynı zamanda kolektif bir otoriteyi de tanırlar.

İbni Sina ya da Avicenna (980-1037) hekim olmuştur ama aynı zamanda devlet görevlisi

olarak da çalışmıştır. Bununla birlikte geniş kapsamlı yapıtlarında siyasete ilişkin çok az şey bulunur. Bu siyaset de özellikle vahiy konusuyla ilgilidir çünkü Peygamber'in ideal bir site adına yasalar yaptığı kabul edilir: insanların en mükemmeli daha az mükemmel olanları yönetir ve özellikle de peygamber yönetmelidir insanları (*Fi ithbat el-nubuvvat* [*Vahiyler üstüne*], yay. M. Marmura, 2. baskı, Beyrut, 1991, s. 14, s. 46 ve devamı). İbni Sina hacımlı yapıtı *Kitabü-l Şifa*'nın (böl. V, 6) ruhu anlattığı bölümünde "kutsal anlık"a bağlı vahiy esinli bir pikoloji geliştirir.

En açık seçik siyasal metin *el-Şifa*'da, *Metafizik*'in (X, 2-5; yay. G. C. Anawati, s. 441-455; Fr. çev. (kesin değildir), *a.g.y.*, Paris, 1985, s. 175-189-2.ve 3. Bölümlerin tümü *Necat*'ta yer almıştır) sonunda bulunur. 1. Bölüm bütüncül bir dünya görüşünden hareket eder: dünya varlıkları içinde en mükemmel olan insandır. İnsanların en mükemmeli peygamberdir. Öte yandan 2. Bölümde insanın yalnız yaşayamayacağı ve bir iş bölümüne ihtiyacı olduğu düşüncesi öne sürülür. İnsan toplumunun uyum içinde yaşayabilmesi için yasa ve adalet gerekir (s. 441, 12). Dolayısıyla insan türünün yaşaması için bir peygamber gereklidir (s. 442, 6). İlahi lütuf canlı türlerin yaşamlarını sürdürebilmeleri olanağını verir ve bu Tanrı'nın varlığının kanıtıdır (böl. 4, s. 448, 15). Dolayısıyla insan türüne peygamberler verir (s. 442, 2). Tanrısal bilgelik de peygamberlerin gönderilmesini gerekli kılar (böl. 3, s. 446, 10). Peygamber basit bir eğitimle yetinecek, böylelikle de yurttaşların çok fazla yoğunlaşma gerektiren ve kuşkular doğuran araştırmalarla ilgilenmelerini engellemiş olacaktır (s. 442, 20). Gizli bir gerçeğe sahip olduğunu itiraf etmeden (s. 443, 2-4) spekülatif araştırmalar sürdürebilecek olanları uyandırabilecek sembollerle kouşacaktır (*a.g.y.*, 11 ve devamı). Ölümlü olduğunu bildiğinden hatırasını canlandıracak eylemleri gerekli görecektir. Bu eylemler kitleye Tanrı'yı hatırlatacak ve elit bireyleri ruhlarını arındırmaya yönelteceklerdir (böl. 3, s. 445, 10 ve devamı). Daha sonra, 4. ve 5. bölümlerde yer alan sürekli "erdemli", "adil", "iyi yönetilen" bir sitenin tanımı gelir (böl. 5, s. 453, 4.7.13). Bunu Müslüman yasalarının düzenlenmesinin oldukça belirgin, ayrıntılı bir sonucu (kumarın yasaklanması, kadınların kapanması, halifenin seçilme biçimi, "korunan" dinlerden alınan zorunlu vergi) gibi okumak mümkündür. Ama aynı zamanda Platon'un *Devlet*'ini hatırlatan (yurttaşların üç sınıfa ayrılması, evliliklerin düzenlenmesi vb.) ayrıntılar da içerir.

İbni Sina genel ve özeli Farabi'den daha açık seçik biçimde ayırt eder. İnsanın mükemmel olması için siyaset yeterli değildir. Siyaset minimum bir adalet getirir sadece. Dolayısıyla artık amaç "erdemli site" değil "adil site"dir. Sitenin amacı artık birkaç seçkinin potansiyellerini geliştirebilmesini sağlamak değil, toplumsal istikrarla bu potansiyelin temel koşullarını sağlamaktır. Gerisi bireyin kendi çabasına kalmıştır. Dolayısıyla siyasetin önemi bireysel etiğin öneminin gerisinde kalır. Yönetim Farabi'nin gerekli bulduğu özel spekülatif erdemlere ihtiyaçları olmayan insanların güvencesi altındadır: pratik bilgilere sahip olmak yeterlidir bunun için. Bunun sonucu olarak yönetici yasalara daha sıkı biçimde boyun eğmiştir oysa Farabi'ye göre bilge yasaların üstündedir. Sitenin amacı esasen entelektüel değil, maddi gereksinimlerin karşılanmasını sağlamaktır. İyi hükümdarlığa pasiflik ve siyasetle değil pasiflik ve ahlakla ulaşılır. Adil sitenin vermesi gereken bir vahiy mesajıdır bu. İbni Sina peygamberi karışık biçimde tanımlar: bazı özellikler Hz. Muhammed'i hatırlatır ama ideal filozofa da gönderme yaparlar-İbni Sina'nın öğrencileri efendilerinin kendi portresini bulmuşlardır burada.

İbni Bacce ya da Avempace (1085-1138) Endülüs filozoflarının başında gelir. Biraz monden bir vezir olan İbni Bacce sahibine benzemeyen bir filozof portresi çizer. *Tedbirül Mütevahhid* (yay. M. Fakhry, *Opera Metaphysica*, Beyrut, 1991, 2. baskı, s. 37-96) adlı yapıtında sitelerin yönetimini anlatmaktan sakınır (çünkü kendisinden önce Platon yapmıştır bu işi) [s. 39, 7-9]. Ona göre ideal site hekime ve yargıca ihtiyaç duymayan, herkesin düşüncesinin doğru olduğu sitedir; ama öylesine mükemmeldir ki bu site, mümkün değildir böylesi büyük olasılıkla (s. 41, 3 ve devamı). Onun amacı bireylere bir felsefi yaşam modeli önermektir; bu modeli Farabi'den almıştır ama belki Platon'dan (bkz. *Devlet*, VI, 497 *b* 3 ve devamı; VII, 520 *b* 2) gelen pozitif anlamda "zararlı otlar" (*navabit*) (s. 42, 15) kavramı onlara mutluluk (s. 56 ve devamı)

ya da İbni Bacce'nin "münzevi" yaşamla özdeşleştirdiği (s. 79, 8) felsefi yaşamın doruğu anlık ilkesiyle birleşme sağlar. Ama her şeyden önce *Rejim*'de en açık seçik biçimde yer alan bir bilge teorisi içinde, onun mümkün olduğunu göstermesi gerekir. Bu amaç için site gerekli midir? Başka bir metne (*Veda Mektupları*, *a.g.y.*, s. 139, 20) göre gereklidir bu. Ama *Rejim*'e göre "münzevi öteki insanlarla sadece gerekli ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla görüşecektir (s. 79 ve devamı, 90, 21 ve devamı).

İbni Tufeyl ya da Abubacer (1110-1185) hekimdi ve Kurtuba Muvahhidi halifesinin vezirliğini yaptı. Günümüze ulaşabilmiş tek yapıtı bir "felsefi roman" olan *Hayy İbni Yekzan*'dır. İbni Tufeyl bu yapıtında toplumdan uzak yaşayan bir insan tasarlar; bu insan bir adada, kendiliğinden var olmuştur ya da annesi tarafından bırakılmıştır oraya (tercih edilen versiyon). Tamamen apolitik bir bağlamda en yüce metafizik gerçeklere ulaşabilmenin mümkün olduğunu gösterir: Hayy, fizik gelişmesine paralel olarak tüm fizik ve metafizik özellikleri görünür bir evren düşüncesinden çıkarır ve elli yaşına kadar mistik birliğe ulaşır. Bu arada, komşu adada bir Peygamber'in getirdiği ve gerçekleri kitlenin kullandığı semboller aracılığıyla açıklayan bir din yerleşmiştir. Samimi inançlı iki kişi, pasif Asal ve toplumsal Salaman [Süleyman] bu adada yaşamaktadırlar. Asal inzivaya çekilerek Hayy'ın adasını düşünür ve keşfeder. Asal kendi dininin sembollerinin Hayy'ın gördüklerinin imajları olduğunu fark eder. O halde Hayy'ın amacı Salaman'ın yönettiği toplumun bireylerine çıplak gerçeği anlatmaktır. Başarısızlığı, dış pratiklerin, spekülasyonun kafalarını karıştırmaktan başka bir işe yaramadığı cahil insanları kurtaracak tek araç olduğunu gösterir ona. Sonuçta Hayy ve Asal derin düşüncelere dalmak amacıyla seçtikleri apolitik bir yaşam içinde ölümü beklemek üzere adalarına dönerler.

İbni Rüşt ya da Averroes de (1126-1198) Kurtuba Muvahhidi halifesinin hizmetinde kadılık yapmıştır. Felsefe alanındaki temel ve bir anlamda en özgün yapıtı bir dizi yorumdur. Öteki metinleri genellikle uzun ya da kısa, çok özel yapıtlardır ve dinbilimciler (*mutakallimun*) karşısında felsefenin konumunu belirler (sözgelimi din ve felsefe uyumu üstüne bir kitap olan *Fasl-ül-Makal*) [...], L. Gauthier, Paris, Vrin, 1983[=Cezayir, 1948], XXII-54 s.[*TD*] ya da Gazzali'nin saldırılarına cevaplardır (*Tehafüt-üt-Tehafüt*, Beyrut 1987; İng. çev. S. Van den Bergh, Londra 1954). Bu son iki metin siyasal anlamda şeriat konusunu içerirler.

Yorumcu olarak İbni Rüşt'ün siyasetle ilgilenmesi çok enderdir. Sözgelimi filozof, Aristoteles'in *Retorik*'ini yorumlarken (*Talkhis Kitab al-Khataba*, yay. A. Badawi, Kahire, 1960) inandırıcı olmak ve doğru öğütler vermek için farklı rejimlere ve bu rejimlerdeki gelenek göreneklere göre konuşmak gerektiğini söyler. İktidarın kökenine göre dört rejim vardır ona göre: demokrasi, oligarşi, aristokrasi ve monarşi (1365*b* 28 ve devamı). İktidarın belirlenme biçimi: kura, census, gelenek göreneklere göre eğitim (*paideia*), bütün iktidarın tek kişinin elinde toplanması. Monarşi bir düzene (*taxis*) uygun olabilir, belirsiz olabilir: krallık ya da zorba rejimi (1366*a* 1 ve devamı). Her rejimin amaçları (*telos*) şunlardır: eğitim ve çalışmayla ilgili olan özgürlük, zenginlik (*a* 5 ve devamı), iktidarın korunması (*phulake*). Yorumcu bu kabataslak bölünmeye birçok başka özellik de ekler: "rejimler" (*siyasa*) ve "siteler" (*madina*) [medine] ayırt eder: "demokratik site"de (*camaiya*) kimse kimseden üstün değildir (s. 68, 18). Oligarşi bir "alçaklık rejimi"dir (*hissa*) ve bu rejimde vergiler kamu harcamaları için kullanılmaz, "baştaki adam"a gider (s. 69, 4); iki çeşittir bu oligarşi: birinde yurttaşlar zenginlikten pay alırlar, ötekinde alamazlar: plutokrasi (*siyaset el-tarva*) ve iktidarın bir kölenin efendisine benzediği despotizm (*riyaset el-tagallub*) (s. 69, 5 ve devamı). İbni Rüşt "doğru bir egemenlik rejimi" (*cudat el-tasallut*) olan aristokrasi konusunda Aristoteles'ten daha ayrıntılı bilgiler verir. İnsanı bu rejimin mutlu edeceğini belirtir (s. 69, 9 ve devamı). Ayrıca onu da bölümlere ayırır (Aristoteles de monarşiyi iki alt bölüme ayırıyordu) ve oligarşiye iki alt-bölümü uygun görür: "krallık iktidarı" (*riyaset el-malik*); bu toplumda fikirler ve eylemler teorik bilimlerin varsayımları ve en erdemli eylemleri gerçekleştirebilecek *imama* denen en iyilerin iktidarıyla (*riyaset el-ahyar*) uyumludur. Farabi'ye göre böyle bir rejim Eski İran'da var olmuştur (s. 69, 12-16). İbni Rüşt monarşiyi bölümlere ayırmaz. Monarşi rejiminde iktidar ve şan, şöhret sadece tek kişinin elindedir (s. 69, 17-19). İbni Rüşt'e

göre bu rejimlerde yasalar (*sunna*) İslam yasaları gibi değişmez olabilir ya da günümüzde "Hıristiyanların (veya Bizans?) [*Rum*] yasalarının çoğu gibi zamana bağımlı ve değişken olabilir (s. 70, 3). Bu sitelerin amacı özgürlük, para, erdem ve yasaya bağlılık, onurdur (s. 70, 6-8). İbni Rüşt'e göre zorbalık ve plutokrasinin amaçları aynıdır ama aristokrasinin iki amacının her iki tür içinde geçerli olup olmadığını ya da her ikisine de dağılmış olup olmadığını söylemez. Değişmez yasaları olan rejimlerin amacı "iyi bekçilik etmek ve yer ve zamana göre değişebilen yasaların neden olabilecekleri yanlışlıkları engellemektir" (s. 70, 9 ve devamı). İbni Rüşt son olarak Aristoteles'in dört rejiminin hiçbir zaman saf halde olmadığını belirtir:bir beşinci ya da yedinci rejimi oluşturan bugünkü rejim erdem, onur, özgürlük ve zorbalık karışımı bir rejimdir (s. 70, 12-14).

Ama İbni Rüşt'ün siyasal düşüncesi özellikle Platon'un *Devlet* adlı yapıtının (İbranicesi günümüze ulaşmıştır) özetinde bulunur (yay. ve İng. çev. E. I. J. Rosenthal, *Averroes'Commentary on Plato's Republic'*, Cambridge, 1969, 3. baskı; İng. çev. R. Lerner, *Averroes on Plato's Republic*, Ithaca/Londra, 1974). Aristoteles'in *Politika*'sının yerine Platon'u yorumlar (bkz. *Ahlak*'ın ılımlı yorumu, sonu). İbni Rüşt diyalektik düşünceleri değil, bilimsel düşünceleri yorumlar sadece (s. 21, 3 ve devamı), birçok bölümü atlar: I, II'nci bölümün başı, X. bölümün tümü. Eskatolojik bölümler atılmıştır: siyasal anlamda hiçbir yararı yoktur bunların (III, xxı, 3-4, s. 105, 14-25). İbni Rüşt Aristoteles'i Platon'a tercih eder. Onun İslam'a daha yakın olan evrenselciliği Platon'un siteye bağlılığından önemlidir (I, xxıı, 3 s. 46, 19 ve devamı). Ve Platon dinsel yasa koyucularla anlaşamaz (I, xxıx, 3, s. 60, 49). İbni Rüşt Aristoteles'in kavramları sayesinde siyasal yaşam çözümlemesini temel alır: insan doğal olarak siyasal hayvandır (I, ıı, 1, s. 22, 17) ve Farabi'nin düşüncelerinden da yararlanmıştır: her toplum her şeyden önce "gereklilik toplumudur" (III, vıı, s. 86). Her toplum insanın doğal saldırganlığını dizginleyen (III, ıv, 3, s. 83, 26 ve devamı) "ortak evrensel yasalar"a (II, ıı, 1, s. 62, 30) tabidir. Bu yasalara indirgenmiş olan demokrasi içinde yaşamlarını sürdürürler (III, ıv, 3, s. 83, 24 ve devamı). Bunlar felsefi toplumun yasaları değildir, normal toplumların yaşamalarına olanak veren ilkeler bütünüdür. Dolayısıyla bütün insanlar için geçerlidir. Böylece tanrısallık kültü yasaları ortaya çıkmıştır (I, xxıı, 10, s. 47, 27 ve devamı). İbni Rüşt'ün hedefi insanın sadece temel yaşam gereksinimini değil sadece teorik bilimlerin tanıdığı (I, xxıı, 5, s. 48, 21) ve felsefi bir yaşam olan mükemmelliğini de sağlayan erdemli toplumdur. Böyle bir olasılık yoksa, filozof, Sokrates gibi ölüme terkeder kendisini (I, xvıı, 5, s. 38, 1 ve devamı). Filozofun saptadığı biçimde insanın iyiliğini hedefleyen şey "insani"dir. Dolayısıyla ideal rejim "insani rejim"dir (III, xıv, 3, s. 94, 21), yasaları da "insani yasalar"dır. Bu alanda en yüce değer olan akıl hüküm sürer (III, vıı, 4, s. 87, 11 ve devamı). Dinsel yasaların kurallarını "insani yasalar" oluşturacaktır (I, vıı, 11, s. 26, 16 ve devamı; II, ıı, 1, s. 63, 1). Böylece perspektifler alt üst olur: insani olan tanrısal olanın kuralıdır. İbni Rüşt'e göre Platon'un kabul ettiği anlamda mevcut bütün toplumlar "demokratik"tir (III, ıv, 5, s. 84, 5 ve devamı; xıı, 2, s. 93, 18 ve devamı); ortak bir amaç çevresinde bir araya gelemediklerinden rastgele adlandırılmışlardır (III, ıv, 7, s. 84, 12 ve devamı). Bilgeler bu rejimler pazarındaki öteki toplumların unsurları arasından seçme yapmak zorundadırlar (III, xıı, 4, s. 93, 24-26)-Platon'un bir imajının pozitif versiyonu (*Devlet* VIII, 557*d* 8). Ama seçmeye gerek var mıdır yoksa Müslüman toplumu zaten o ideal toplum mudur? İbni Rüşt sözgelimi Murabıtlar gibi somut gerçeklikleri reddediyor (III, xı, 5, s. 92, 4-8)-ama muzafferleri Muvahhitlere hizmet ediyor. Kadınların kaderini eleştiriyor (I, xxv, 9 ve devamı, s. 54) ve İran fethinin kuşkulu bir versiyonunu veriyor: "Arapların kralı" Ömer barış ve huzur içinde uyuyan zengin bir ülkeye saldırmak amacıyla yoksulları ve açgözlüleri alıyor yanına (I, xxı, 2, s. 44). Çok somut bir savaş olan *cihad* fikrini itaati (*İslam*) değil bilgeliği getirmenin bir aracı yapıyor (I, vıı, 4, s. 27, 4). Nihayet ilke konusunda cüretli bir laf etme riskini alıyor; Farabi ve İbni Sina'da filozof peygamber efsanesi görülürken yasa koyucunun peygamber olup olmaması sorunun bilinmesi sorusu ortaya atılıyor (II, I, 7, s. 61). İbni Rüşt de vahiy konusunda imgelemi etkileyen anlık aracılığıyla kesin bilgiye dayalı bir açıklama getirmiyor (*TT*, Phys., s. 516). "İlk Arapların yönetimi"yle ilgili bölüm karışıktır.

Onların erdemli yönetimi taklit etmekten başka bir şey yapmadıklarını mı (III, IX, 13, s. 89, 29 ve devamı) yoksa ona denk düşen bir yönetimi benimsediklerini (III, IX, 7, s. 88, 22) dolayısıyla filozof olduklarını mı söylemek istiyor? Müslüman toplumu ideal toplum değilse eğer böyle bir toplum yapmak gerekir onu. Dolayısıyla siyaset felsefesi boş değil, gereklidir ve felsefi nedenlerden dolayı gereklidir: filozof İbni Bacce'nin münzevisinin sahip olamayacağı mükemmelliğin koşulu olan bu ideali gerçekleştirmeye çalışmalıdır (II, IV, 7, s. 64, 25-27). İbni Rüşt yasalar dikte etmek ister (I, XIX, 8, s. 42, 22; XXI, 4, s. 44, 29 ve 7, s. 45, 13). Ölçütü ideal topluma doğru yönelmiş bir inancın olup olmadığını bilmektir. İslam inançları bu bağlamda minimal bir saygı sağlasalar da (III, XIX, 5, s. 103, 11 ve devamı) gerçek düşüncelerden çok yararlı iyi ahlaka doğru yönlendirmektedirler onlar (II, XVII, 3, s. 79, 3 ve devamı). Felsefi olmayan her düşünce, felsefe ve dinin uyumlu olduğunu savunsa (bkz. *TD*) ya da tam bir mutluluk imajı olan (I, XI, 7, s. 31) ruhun yaşadığını ileri sürse de "popüler"dir (II, VII, 3, s. 67, 2). Yalan söylemeden kitleleri ikna etmek mümkün değildir (I, XII, 6, s. 32, 20-22). Ama sonuçta ele geçen, gerçek erdemden çok kötülüktür (I, XI, 6, s. 31, 11 ve devamı) ve bir kral, içinde yaşadığı gerekli olmayan argümanları reddetme cesaretini göstermelidir (II, II, 9, s. 62, 11 ve devamı; *contra, TT, XX*, 5, s. 583, 1-6). İdeal topluma Platon'unkinden daha yumuşak bir yolla, yetişkinlerin dışlanması-özürlülere karşı şefkatli olmayan (I, XVII, 8, s. 38, 16 ve devamı) İbni Rüşt'ün kesinlikle onayladığı-dışında bir yoldan varılacaktır: yavaş yavaş, erdemli önderler sayesinde varılacaktır bu noktaya (I, XVII, 3, s. 78, 28). Muvahhidi rejimini bir aydın zorbalığına mı dönüştürmek istiyor?

Tunuslu büyük tarihçi İbni Haldun (1332-1406) felsefeden yana tavır almaz ve en önemli yapıtı *Mukaddime*nin (*Kitabü'l-İbar*, yay. A. A. Wafy, 3. baskı, Kahire, s.d.; İng. çev. F. Rosenthal, 3 cilt, New Haven, 1958) konusu yaratığı tümüyle kavrayamayan "felsefenin çürütülmesi"dir. Farabi ya da İbni Rüşt'ü pek fazla anmasa da eleştirdiği düşüncelerinden (sözgelimi düzenleyici ütopya olarak "erdemli toplum" düşüncesi) haberlidir: ona göre insan yaşamının düzenlenmesi için kesinlikle peygambere ihtiyaç yoktur (I, 1, s. 339/1, s. 92 ve devamı) -bu bağlamda aklın yeterli olduğunu söyler (III, 24, s. 581/2, s. 390). Ve toplumları irdelerken kendisine ait kavramlar-sözgelimi dayanışma sözcüğüne yeni bir anlam verir-dışında felsefi kavramları da kullanır: özellikle tarihsel olgulara uygulanan temel "doğa" kavramı (I, önsöz. s. 329 ve devamı/1, s. 71 ve 76). Daha sonra siyaset ve "kültür" (*umran*) biçim ve içerik gibidir onda (IV, 19, s. 895/2, p. 291 ve bkz. III, 41, s. 742/2, s. 104) toplum özellikle "gereklilik toplumu"dur (II, 1, s. 467/1, s. 249), insan doğal olarak siyasaldır (I, 1, s. 337/1, s. 89) ama doğal saldırganlığını dizginlemek için bir kösteğe ihtiyacı vardır (önsöz. s. 335/1, s. 84).

▶ ANTES P., *Ethik und Politik im Islam*, Stutgart, 1982. - BRAGUE R., "Note sur la traduction arabe de la *Politique* d'Aristote: derechef, qu'elle n'existe pas", in AUBENQUE P. ed., *Aristote politique*, Paris, 1993, s. 423-433. - BUTTERWORTH C. E., *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule. A Study of Averroes' Commentary on Platos Republic*, Cairo Papers in Social Science, 9, 1, 1986; *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Cambridge (Mass.), 1992 [art. sur la pensée politique des falâsifa: C. Butterworth sur Kindî, P. Walker sur Râzî, J. Morris sur Avicenne, S. Harvey sur Ibn Bâjja, H. Fradkin sur Ibn Tufayl]. - DAIBER H., "The ruler as philosopher: a new interpretation of al-Farabi's views", *Mededelingen der Koninklijhe Nederlandse Akademie van Wetenschapen*, Amsterdam, 1986, s. 5-18. - FOUCHÉCOUR C.-H. DE, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du III[e]/IX[e] au VII[e]/XIII[e] s.*, Paris 1986, böl. 4, "Les miroirs des princes", s. 357-440. - GALSTON M., "Realism and Idealism in Avicenna's political philosophy", *The Review of Politics*, 41, 1979, s. 561-577; *Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton, 1990. - GARDET L., *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, 3. baskı, Paris, 1981. - GUTAS D., "Ethische Schriften im Islam", HEINRICHS W. ed., *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* içinde, c. 5, *Orientalisches Mittelalter*, Wiesbaden, 1990, s. 346-365. - LAMBTON A. K. S., *State and Government in Medieval Islam. An introduction to the study of Islamic political theory: the jurists*, Oxford, 1981. - LERNER R. & MAHDI M. ed., *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*, Glencoe (Ill.), 1963, s. 188-270 (çevrilmiş metinler). - MAHDI M., *Ibn Khaldûn's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Londra, 1957; "Al-Farabi's Imperfect State", *JAOS*, 110, 4, 1990, s. 691-726. - MARQUET Y., *La Philosophie des Ikhwân al-Safa': l'i-*

mam et la société, Dakar, 1973. - NETTON I. R., *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethren of Puriy [...]*, Londra, 1982. - PINÈS S., "The societies providing for the bare necessities of life according to Ibn Khaldûn and to the philosophers", *Studia Islamica*, XXXIV, 1971, s. 125-138; "Pour l'étude de la pensée politique d'Averroès", *Studies in the History of Jewish Philosophy. The transmission of texts and ideas* (hébreu), Jérusalem, 1977, s. 84-102. - ROSENTHAL E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge, 1958. - RYAN W. F. & SCHMITT C. B. ed., *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets. Sources and influences*, Londra, 1982. - WATT W. M., *Islamic Political Thought. The Basic Concepts*, Edimbourg, 1968.

Rémi BRAGUE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Dinsel-Siyasal Sorun; Yahudilik.*

İSTENÇ ⇨ İRADE

K

KAMUOYU

Kamuoyu düşüncesine biraz ilgi gösterdiğinizde, hemen bir güçlük çıkar ortaya: bu güçlük bir yandan söz konusu kavramın yoğun biçimde kullanılmasına, öte yandan da bu kullanımın içinde yer aldığı farklı söylem türlerine bağlıdır. Kamuoyu söz konusu olduğunda, stratejik mantıkların ve genellikle kullanımına karışan polemik konusu tavırların yol açtığı kuşkularla yoğunlaşan büyük bir karışıklık çıkar ortaya. Başvurmak, onu değerlendirmek, yorumlamak, gözden düşürmek ya da yüceltmek için olsun, kavram ya da toplumsal olgu olarak kamuoyunu söz konusu eden toplumsal aktörlerin tek ve aynı şeyden söz ettikleri düşünülebilir. Durumun hiç de öyle olmadığı kolayca anlaşılır. Oysa, kamuoyunun ortak kabul gören hiçbir tanımının olmamasının en önemli nedeni belki de ona mal edilen içeriğin aktörlerin toplumsal niteliğine çok bağlı olması ve bunları belirleyen motivasyonların da çok farklı kullanımları olmasıdır. Dolayısıyla bir kamuoyu tanımı denemesi öncelikli olarak, toplumsal kullanımını koşullayan alanların belirginleştirilmesi çabasını gerekli kılar.

Bu perspektiften bakıldığında kamuoyu konusunda en az dört söylem alanı görülür: 1) siyasal ve toplumsal teorilerin kamuoyuna XVIII. yüzyıldan beri sorunsal bir gerçeklik statüsü vermeleri ölçüsünde yani kamuoyunun tartışmanın teorik konusu olması ölçüsünde *teorik alan*; 2) kamuoyunun her zaman var olan ve özellikle tanımlanamayan, eski gazetecilerin anlamaya çalıştıkları "dönemin havası" biçiminde bir referans olması ölçüsünde *medyatik alan*; 3) sınıflandırma uğraşıyla ortaya çıkan ve yoklamalarla soruşturmaların bulunmasından ve genelleşmesinden beri kendini çok büyük ölçüde kabul ettiren *istatistik alan*; 4) nihayet siyasal ve toplumsal aktörlerin yönlendirdiği bir girişimi meşrulaştırmaya ya da gayri meşru kılmaya yönelik onaylama veya onaylamama çağrılarında kamuoyunun mevcut olması ölçüsünde *siyasal alan*.

Dört farklı tanım önermek söz konusu değildir. Kamuoyunu, konusu olabileceği toplumsal kullanımlarla karıştırma konusundaki yanılgıyı ortaya çıkarmak söz konusudur. Yeni istatistik aletlerin performansı nedeniyle kamuoyunu artık somut gerçeklik gibi düşünmek doğru olmadığı gibi sadece yoklama yoluyla soruşturmaların gerçeği yansıtmamasıyla ve karıştırılabileceği düşüncesiyle "kamuoyu"nun olmadığını ifade etmek de doğru değildir. Tüm bunlar doğaldır ve aslında bu düşünceleri savunabilecek pek az araştırmacı olduğu kabul edilirse iki tezden birinin çürütülmesi için boşuna çaba harcamanın hiçbir anlamı yoktur. Buna karşılık soruşturma sonuçlarının medyatik ya da siyasal kullanımının editoryal ya da stratejik nedenlerle kamuoyuyla bir tutulması daha doğrudur ve bu da birçok ifadeden sadece biridir. Burada alanların karışık olmasına bağlı anlayışsızlık sonuçları bağlamında yaygın bir durum söz konusudur. Öte yandan sosyolojinin bir bölümünün kamuoyu diye bir şey olmadığını söyler gibi olmasının (H. Blumer, 1948; P. Bourdieu, 1973) nedeni, kimi zaman, daha çok, aynı sosyologların kendi çalışmalarındaki düzenli kullanımlarının gösterdiği gibi, bu özellikleriyle gözden düşmemiş yoklamaların toplumsal kullanımlarının getirdiği siyasal sonuçları çözümlemek söz konusu olduğundan yazarları bile etkisi altına alan bir yanlışlıktan başka bir şey değildir. Her ciddi sosyoloji, fikirlerin belirlenmesinde toplumsal

konumların oynadığı rolü tanır. Bu nedenle kayıtsız, koşulsuz "kamuoyu oluşturulabileceği" düşüncesi (P. Champagne, 1990) kabul edilebilir bir ifade olamaz.

Öte yandan, kamuoyu düşüncesinin aldığı toplumsal biçimler ve bu biçimlerin yol açtığı toplumsal kullanımlar içinde tam anlamıyla anlaşılmadığı kabul edildiği takdirde, onu ifade eden uygulamaların içeriğinden çok, onu oluşturan ilkeler konusunda bilgi verdiğini düşünmek de söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla bir kamuoyu tanımının hangi koşullarda, onu temsil eden toplumsal biçimlerin çoğulluğuyla ilişkisi içinde düşüncesini kavramaya elverişli olacağını sorgulamak gerekir.

Kant, düşünce kavramı

"Düşünce" kavramının geçerliliğini sistematik biçimde kurma çabası hiç kuşkusuz ilk kez Aydınlanma yüzyılında görülmüştür. *Aufklärer* "düşüncesi" mantıksal olarak bireyci bir felsefeye bağlı bir akıl ve özgürlük idealinden hareketle aynı zamanda evrensellik olan bir tartışma *konusu*'nu, rasyonel özne olan bir *aktörü*, eleştirel intersübjektivite olan *bir mevzuatı* ve aydın düşünce olan bir *sonucu* belirtir (Kant). Düşünce, tartışmayı örgütleyen eleştirel intersübjektivite içinde bilimsel ve siyasal bir sonuç olarak ortaya çıkar. Rasyonel karşılaştırmanın, çıkan önerilerin araştırılan gerçeğe daha yakın olduklarını düşünme olanağı vermesi ölçüsünde bilim açısından bir sonuçtur bu. Tartışmanın içeriği ve biçimi düşünüldüğünde, aynı zamanda siyasal açıdan da bir sonuçtur bu. *İçerik* bağlamında rasyonel intersübjektivite aktörlerden gerçekliğin bilimsel figürü ya da genel çıkarın siyasal figürü olabilen bir evrensellik hedefine yönelik özel çıkarlara göre özgürleşme idealinin ifadesi olan bir tartışma etiği ister. *Biçim* konusunda tartışmanın sonucu, çoğu zaman anlaşma kategorisi içinde yer alır ve bu bağlamda bir uzlaşma etiğine bağlıdır.

Aydınlanma felsefesinin getirdiği anlayış her türlü düşünce kavramını gözden düşüren eski ve hiç değişmeyen bir gelenekten kopar. Ama bu gözden düşürme bazı yazarların düşüncenin zaferinin çok kötü sonucunu görmek istedikleri (Burke, Taine) Fransız devriminden sonra daha güçlü bir biçimde başlar. Sıradan elitizm adına verilmiş bir olumsuz yargıyı bir yana bırakırsak, "düşünce" kavramı, epistemolojik ve siyasal bir kuşkuculuk nedeniyle, düşünce tarihinde yoğun bir gözden düşme olgusuyla karşı karşıya kalır.

Epistemolojik gözden düşme. Sözlüklerin standartlaştırdığı kullanım, *düşünce* sözcüğüne güvenilir olmayan bir kesinlik ya da kuşkulu bir inanç nitelikleri yükler. Bu bağlamda, "düşünce" çoğu zaman duygu alanlarına bağlıdır ve inancın keyfiliğinin etkisindedir. "Düşünce" inanılan şeydir ama inanmak için bütün nedenlere de sahip değildir. Bir akıl tarihi açısından düşünce tarihi düşünüldüğünde Platon'un "sanı"sından bu yana sürekli inançlara ve önyargılara bağlı bir kavrama mal edilen kader şaşırtmayacaktır bizi. Bununla birlikte büyük bir anlam belirsizliği vardır. Bilimin bakış açısının düşünce eleştirisini bilimsel aklın olasılığının koşulu gibi göstermesi kesinlikle meşrudur ama bundan her düşünce olgusunun akılsal bir etkinlikle uyuşmaz olduğu sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Kartezyen gelenek, Descartes'ın radikal biçimde ifade ettiği düşünce eleştirisini epistemolojiden siyasete yaygınlaştırmaya belirsiz biçimde katkıda bulunacaktır. Gerçekten uzaklaştıkça, yanılgı, her zaman gerçek olmadığından, çoğu zaman *gerçeğe uygun* olan düşünceden daha az ürkütücü olur.

Siyasal gözden düşme. Siyasal düzlemde, düşünce kavramı en azından iki tür eleştiri doğurmuştur: biri onun meşruiyetini tartışma konusu yapar, öbürü otantikliğini.

Düşüncenin *meşruiyeti* düşüncenin bireyci ya da ortak olarak ifşa edilmesine göre kesin biçimde çelişkili iki biçimde tartışılır. Birinci eleştiri "düşünce"ye, yeteneksizlik ya da vatandaşlık duygusundan yoksunlukla genel çıkarı dikkate almadan ya da genel çıkarla çelişerek bir bireyin ya da topluluğun özel çıkarını ifade etme eleştirisini getirir. Bu anlamda, bazı yazarlar demokratik bir kamusal alan idealinin temelden yoksunluğunu çıkarsama girişiminde bulunmuşlar ve bunun özel çıkarların yani evrensel aklın gerekliliklerinin uzağında tam bir *güç dengesi*'nin (C. Schmitt) korporatist örgütlenmesinin sonucundan başka bir şey olmadığını göstermişlerdir. Bazı yazarlara göre ise, demokratik kamusal alanın sürekli *özelleşmesi* düşüncesine dayalı bir çöküş teorisi içinde Aydınlan-

ma idealinin bir ihanetini ifşa etme söz konusuydu (J. Habermas). Ama meşruiyet, düşünce ortak ya da genel olarak paylaşıldığında da tartışılmıştır. Seçime dayalı demokrasiden ve yoklamaların bulunuşundan çok önce, *düşünce* bir *nitelik* sorunudur ve sadece *akıl*'la yetinmek zorunda kalındığında bir önerinin geçerliliğinin bir sayıdan yani bir nitelikten ve nihayet katıksız bir güç'ten nasıl çıkarılabileceğini öğrenebilmek söz konusudur.

Kültürel bir alışkanlığın, basit bir taklidin etkisinin ya da toplumsal bir egemenliğin sonucunun görüldüğü ortak bir düşünce söz konusu olduğunda düşüncenin *otantikliği* farklı biçimde ortaya konmuştur. Bu durumda manipüle edilmiş ya da empoze edilmiş düşünce olarak gözden düşürülen "düşünce" aynı zamanda gerçek olmasa bile "hakiki" olan bir düşüncenin ortaya çıkışını engeller. Önyargıların, çıkarın, taklidin ya da egemenliğin oluşumunu yönlendiren psikolojik ve toplumsal mekanizmalara itaat eden düşünce fenomeninin çok fazla gösterilmiş olması olgusu, toplumsal evreni, birinin ötekini yansıttığı kabul edilirse eğer, siyasal alanda gerçekler üreten derin doğası nedeniyle yetersiz olarak tanımlamakla eş anlamlıydı. Dolayısıyla rasyonel bir kamusal alan ideali siyasetin ekonomi karşısında özerkleşmesini yönlendirebilir, aktörler, toplumsal konumlarından uzaklaştıklarında, evrensel bir perspektifi içinde aklın belirleyici olduğu bir tartışmaya katıldıklarında genel çıkarın yakalanabileceği izlenimini uyandırabilirdi.

Kamusal alanın özerkleşmesinin temsil ettiği zorluklar bazı yazarları neokartezyen alternatifi reddetmeye götürmüş, düşünceler siyasetiyle rasyonel bir siyaseti karşıtlaştırmıştır. Ama daha derinlemesine bakıldığında, Aristotelesçi uzlaşma felsefesinin belirlediği bir siyaset anlayışına göre kamusal alanın açık seçik biçimde özel çıkarlar ve genel çıkar arasında, önyargılar ve akıl arasında bir uyum etkinliği olması söz konusudur. Siyasetin, bu alanda evrensel bir uyum üretmeye uygun fazla önerme bulunmadığından *more geometrico* kanıtlamaya direndiğini kabul etmek kamusal alanı güç ve tutku ilişkilerinin şiddetine mahkûm etmez pek. Düşünceler düzenini, siyasal düzeni ve akılı uzlaştırmak mümkündür ve Perelman ve Olbrechts-Tyteca da Aristotelesçi bir perspektif içinde, inandırmayla (Pascalvari) kartezyen gerçekliği karşıtlaştırarak yani akıl açısından *sonucu* değil mevzuatı ön plana çıkararak bunu göstermeye çalışmışlardır. Bu anlamda "düşünce", önyargılar ve akıl, özel çıkarlar ve genel çıkar, yanılgı ve gerçek, birey ve topluluk arasındaki uzlaşmanın biçimi olur. Çünkü böyle bir uzlaşma, düşünce kavramının mantıksal olarak "kamu" kavramına götürdüğü bir intersübjektivite örgütlenmesi olmadan ortaya çıkamaz.

Kamu düşüncesi

Kamuoyu tanımı açısından "kamu" kavramı bir yığın anlamı seferber eder. Farklı gerçeklikleri ve amaçları yansıtır: kamu, *tanıtma*, *kamusal alan*, *kamusal uzam* ve nihayet *topluluk*.

Topluluk. Düşüncelerin "tanıtımı" fikri Kant'ın mükemmel bir tanımını verdiği Aufklärung'a aittir. Aydın bireyler arasında gerçek bir tartışmanın etik ve bilimsel gerekliliğini ifade eder. Tanıtım, ideal anlamda tartışmayı üstünde evrensel bir anlaşmanın mümkün olabileceği konulara doğru yönlendirecek ve bireyleri akıl tarafında yer almaya zorlayacaktır. Bilimsel akıl perspektifi içinde, bir düşünce oluşturan ve ifadesini meşrulaştıran argümantasyonun görülebilirliğini sağlamak tanıtıma düşer. Bu güncelleştirme etkinliği tartışmaya izin veren doğrulamanın koşulu gibi verilmiştir. Siyasal akıl perspektifinde, tanıtım, muhataplara, topluluk karşısında sorumluluk yüklediğinden, önerilerin geçerliliğini doğrulama olanağı veren bir mevzuat değildir sadece. Aynı zamanda ahlaksal yargının pratiğe geçirilmesinin temel koşuludur. Tanıtım sıradan stratejileri ve olumsuz gerekçeleri yok etmeye çalışır. Basit bir ilkenin ötesinde, açıklamaların, tartışmaların tanıtımı, *a priori*, tartışmanın aktörü olmaya hazırlanan stratejiyi önceden belirleyen bir veri biçiminde etkin olan gerçek bir mevzuattır. Topluluğun tanık ve eleştirmen olması dolayısıyla bir temel gerektiren tanıtım, dolayısıyla aynı zamanda kamuoyuna açıklanmış düşüncelerin içeriğini önceden belirler. Bütünüyle özel bir açıklama meşru kabul edilemez. Düşünce genel çıkarı entegre edebilecek durumda olduğunda kamusal bir değer kazanır. Bu bağlamda bir kurnazlık ya da bir gizlilik olabilir. Ve bu aynı zamanda özel bir bildiriyi genelleştiren bir zorlayıcılığın sonucudur.

Bu tür bir topluluğun, tarihte hangi somut biçim altında var olabildiğini sorgulamak önemlidir. XVIII. yüzyıl salonları en yaygın yanıtı verirler bu bağlamda. Farklı değerlendirmelere olanak tanımışlardır bu değerlendirmeler ama, düşünce meselesini şu ya da bu biçimde yeniden etkin kılma gibi bir ortak noktaları olmuştur. R. Koselleck, bunları, eleştirel işlevin temel siyasal olayı içinde kurumsallaştırmıştır kesinlikle ama öteki yazarlar bu modeli "tanıtma"nın "reklam"da kirlendiği demokratik kamusal alanın bir çöküşü gibi göreceklerdir (J. Habermas). Öte yandan, bu bağlamda, XIX. yüzyıldan başlayarak elitistlik, mondenlik ve sorumsuzluk (Taine ve Cochin) saptamaları yapılabildiği gibi, taklit paradigmasının egemen olduğu bir konverzasyon kuramı çıkarsamaları da (Tarde) gündeme geliyordu. Bu değerlendirmeler tanıtma idealinin, salt aklın egemenliğini geçerli kılabilecek tamamlanmış tarihsel bir biçim altında somut gerçeklik olduğunu varsayarlar. İlkenin, ifade ettiği gerekliliğin tanınmasından hareketle zorlayıcılık olarak etkin olmaya başladığı bu tanıtma teorisini taşıyan pratik kaygıyı önemsememek anlamına gelir bu.

Kamusal alan. Burada kamusal alanın, tüm toplumu kendisiyle ilişkisi içinde ilgilendiren problemlerden oluştuğunu düşünelim. Tartışma ve karar nesnesidir. Bu anlamda kamusal alan sivil toplum (tartışma) ve devlet (karar) arasındaki ilişkidir. Devlet etkinliğinin tüm bireylerin koşullarını etkilemesi ve bu etkinliğin sadece, siyasal açıdan taraflı birkaç kişi tarafından yönlendirilmesi dolayısıyla insanların tercihi ve verdikleri kararlar bir geçerlilik ve meşruiyet sorunuyla karşı karşıyadırlar; bu sorun, tercihin oluşumunu, yönetimin etkinliğini ve etkinliğinin değerlendirilmesini tartışmaya tabi kılarak çözülmek istenir. Bu özelliğiyle kamusal alanın sınırları, topluluğun evrenselliğini ilgilendirebilecek sorularla belirlenmiştir. Dolayısıyla da *tüm* bireysel düşüncelerin ifade alanı gibi kabul edilir. Bir kamusal alanı, aynı zamanda, siyasal topluluğun olmazsa olmaz koşulu olan ve tartışmaya açılacak sorunları sınırlama eğiliminde olan mekanizmaların ve mevzuatların gerekliliğini kabul etmeden anlamaya kalkışmak mantıksızlıktır. Aynı şekilde, özel çıkarı ifade eden "düşünce"nin topluluk üstünde bir yıkım tehlikesi oluşturduğu da kabul edilebilir. Ama, bu arada, tartışmalı sorunsallar sayısını kısıtlayan mekanizmalar da ifşa edilemez çünkü bu da kesinlikle onun sonucudur. Bu nedenle, etkin olduğu düşüncelerin özel doğasının siyasetini yok etmenin olanaksızlığı üstünde anlaşmaya varılabilirse de özel çıkarlar ve genel çıkar arasında bir uyuma olanak veren mevzuatları sorgulamak da önemlidir. Bunlar arasında çok önemli ikisi anılabilir: tartışmaya açılan soruların *sayısı* ve *doğası*.

Kamusal alanın düzenlenmesi tartışmaya bağlı soruların *sayısının* kısıtlanması ilkesine bağlıdır. Kabul etmek gerekir ki her düşünce mutlaka tartışılamaz çünkü, sonuç olarak her birey, kendi özel koşulunun bir tartışma konusu olması gerektiğini isterse eğer topluluk yoktur artık. Bu, demokratik tartışmanın bir sapması olarak gözükebilir çünkü böyle bir sınırlama sadece kurumsal kuralların değil aynı zamanda toplumsal egemenliğin siyasal olarak gerçekleştiği sosyolojik mekanizmaların belirlenmesindeki bir aşırılığın da sonucudur. Bununla birlikte, açıkça koruyucu bir mevzuat da oluştururlar ve bu özellikleriyle bir topluluk, iletişime ancak ortak olma yani kısıtlı sayıda olma koşuluyla izin verebilecek amaçları tanımlayarak bu mevzuat aracılığıyla yaşamını sürdürmeye çalışır. Kamusal alanı, "bir sorunsalın kendisini empoze etmesi"nin (P. Bourdieu, 1977) sonucu yapan eleştiri, Marksist kesin özgürlükler temasını yeniden ele alarak, bir düşüncenin kamusal alanda kabul edilmesinin eşitsiz biçimde dağılmış toplumsal bir kategoriye bağlı olması olgusu üstünde temellenir. Böyle bir eleştirinin, sosyal açıdan belirlenmiş bazı siyasal sapmaları açığa çıkarma gibi yararlı bir işlevi olmuşsa da bir kamuoyunun kesinlikle, empoze edilmiş bir sorunsalın (eksikliği durumunda bu düşüncenin olamayacağı) sonucu olduğu düşüncesine götüremez. Sadece her zaman kesin bir olgu değildir bu ve öyle gözüküyor ki sorunsalın kendini empoze etmesi çok marjinal biçimde etkin olmuştur. Günümüzde işsizlik, sosyologu şaşırtmadan ve hatta kamuoyu baskısıyla da karşılaşmadan, çoğu Batı demokrasilerinde en önemli sorunsal olarak gözükmektedir. Bu tip eleştiride, kamusal alanın varsayımsal, toplumsal bir gerçekçilikle ve "toplumsal gerçeklik"le kamusal alan arasında-

ki kesin uygunluğu doğru demokratik siyasetin ölçütü olması gereken gerekçelerin iletilişiyle uygunluğunu değerlendirebileceği mekanizmaların tanımlanması eksik kalır her zaman.

Tartışmaya açılmaya uygun soruların *doğası* problemi, bütün düşüncelerin *a priori* olarak eşit biçimde meşru olduklarını kabul etmenin mümkün olmadığı olgusuna bağlıdır. Demokratik düzenin *mevzuat* olarak tartışma kamusal alanıyla ve *amaç* olarak ortak çıkarla belirlendiği düşünülürse de, ortak çıkarı inkâr eden öneriler de, bunlar mevzuat açısından doyurucu olsalar da, mevzuatlara saygısızlık kadar gayri meşrudur. Bir topluluk, her toplumun her zaman üretebileceği siyasal düzensizlik, gerileme ve irrasyonellik biçimlerine karşı bu ikinci sınırlayıcı koşulda kendini güvence altına alabilir. Ölüm cezasının kaldırılmasının toplumda bir ilerleme olduğu kabul edilebilse de bu sonucun her zaman bir zorlamayla elde edildiği bilinir. Ölüm cezasının kaldırılması günümüzde tartışmaya açılsaydı kaderinin ne olacağının sorgulanmasını gizlemenin gereği yoktur. Düşünceler rejimi olarak demokratik düzen, hukuk açısından etkin olan *düzenleme mevzuatları*'nı gerekli kılar. Bunlar aynı zamanda siyasal açıdan etkili olan *değerlendirme mevzuatları*'dır.

Kamuoyu ve yönetilebilirlik

Kamusal alan ayrıca biraz karışık bir kavramdır ve bunun nedeni her şeyden önce, bu alanda fikrin eğretileme düzeyinde açıklanmasıdır. Eski forum figürüyle ya da kentsel genel alan figürüyle karıştırılması bir yana, gerçek anlamda bir "kamusal alan" yoktur ama bu durumda topluluğun evrenselliğini burada gerçekten bulmak mümkün olmaz. İlk anlamıyla kamusal alan, tartışmanın aktörlerini argümantasyon açısı içinde ve genel çıkara göre yer almaya zorlayan modalitelere göre düzenlenmiş kamu sorunlarının tartışılması anlamına gelebilir. Dolayısıyla kamusal alan taleplerin ve tartışmanın, kararın ve iktidarın denetiminin ifade edilmesi biçiminde anlaşılan siyasal "*katılım*" "yeri"dir. Kamusal alan kararla özdeşleştirilemese de, taleplerin ifade edilmesinde, olup bitenlerin doğrulanması ve değerlendirilmesinde katıldığı tercihlerin belirlenmesiyle kararın yönlendirilmesinde etkili olur.

Kamusal uzam kavramına bağlı karışıklık derin bir biçimde, onun açık seçik olmayan bir katılım fikri içermesi olgusuna bağlıdır. Düşüncelerin bireysel ve kolektif ifade modalitelerinin ortaya çıkışı, bu özgürlüklerin "haklar" (düşünce, yayın, toplantı, dernek) olarak düşünülmesi ölçüsünde liberal bir mantığın demokratik mantığa baskın çıkışını yansıtır ve siyasal katılımı tam bir etkinlik gibi anlayan Rousseaucu bir idealden uzak sınırlı bir yurttaşlığı tanımlar gibidir. Bu, belirlenmesi isteğe bağlı olduğundan, kurumsal mevzuatlardan çok kamusal uzama girme arzusunu ve orada başarılı olma şanslarını koşullayan toplumsal mantıklardan kaynaklandığı gerekçesiyle, liberal kamusal alanın eşitlikçi olmadığı düşüncesine götürecektir. Böylece katılım, otantik biçimde demokratik olan bir kamusal uzamın gerekliliğini inkâr ederek toplumsal egemenliğin kurumsallaşmasını doğrulayacaktır. Böyle bir perspektifte "haklar"ın liberal mantığı çok sayıda bireyi kamusal uzamdan *uzaklaştıracaktır*. Dolayısıyla bu uzaklaşmada kamusal uzam tartışma ilkelerinden çok gösteri ilkeleriyle belirlenecektir. Gerçek katılım olarak, etkili olan (ve hemen hemen hiçbir şeyin etki edemeyeceği) konusunda *bir düşünce sahibi olma* olasılığından başka bir şey tanımayan liberal kamusal uzam hem eşitsizlikçi (toplumsal mantıklar) hem de rasyonellikten uzak olacaktır (gösterinin mantıkları).

Bununla birlikte hakların mantığı, bir *düşünce* üretimine sınırlı bir katılımı koşullayarak ödevlerin mantığına baskın çıkabilmiştir ancak bunun nedeni belki de liberalizmden çok siyasal rasyonalitenin kendisidir. Gerçekten de bir yandan modern siyasetin belirgin özelliğinin, yönetilenlerin çok sayıda olduğu düşünülürse ve öte yandan da yönetim etkinliklerinin meşrulaştırılmasının tamamen despotik olmayan bir kitleler siyaseti etkinliğini koşullandığı düşünülürse, bu durumda sadece katılım hakkının olabildiğince genişlemesi, siyasal açıdan işlemsel meşrulaştırma mevzuatlarının örgütlenmesini sağlar ve bu örgütlenmenin eksikliği durumunda, dışlanmış olanlar bir tür despotizme maruz kalacaklardır. Kesinlikle siyasal etkinliğe evrensel bir katılım olasılığının koşulu olarak sınırlı bir katılımın devreye girmesini kabul etmek gerekir. Demokratik kamusal uzam mantıksal olarak *düşünce*'nin belki de maksimal yoğunluğu (bunun ötesinde kamusal uzam, hukuksal olarak verilmiş katılımın evrenselliği ek-

siksiz ve gerçek olsaydı aşırı bir doyuma uğramış olurdu) temsil ettiği katılımın sınırlanmasını gerektirir.

Topluluk ve dinleyiciler. Katılım düzeyi halkın (kamu) niteliğini ve dolayısıyla da tartışmanın niteliğini belirler. Bu çerçevede kamu, iki biçimde, topluluk ve dinleyiciler biçiminde anlaşılabilir. Katılım basit düşüncenin ötesinde kamunun belirgin özelliği kamuyu oluşturan bireylerin gerçek varlığı olan bir *topluluk* gibi kabul edilmesini gerekli kılar. Yurttaşların birlik oluşturarak katılım sağlamaları antik demokrasiye ya da demokratik kitle siyasetine (toplantı, birlik, gösteri) gönderme yapar.

Antik modelle ilgili olarak kısaca bu modelin ancak olabildiğince çok sayıda bireyin mutlak bağımlılıkla çalışmadan kurtuldukça mümkün olabileceği olgusuna değineceğiz. Ama bu etkin bir yurttaşlık ve zenginliklerin üretilmesi arasındaki çelişkiyi değerlendirme olanağı verir. Katılımın evrenselliği hedefleniyorsa eğer olabildiğince çok sayıda bireyin, üretim etkinliğinin, antik bir yurttaşlık sağlamadığından, sınırlı katılımı kabul etmesi zorunludur. Siyasal tartışmalara tam bir katılım düşüncesini savunan yazarların, sanki bir ulusun yetingenliği, üretim etkinliğini yok edebilirmiş ve ekonomi siyasetini kurtarabilirmiş gibi küçük cumhuriyetlere övgü yağdırmaktan ya da bir çilecilik kültürünü geliştirmekten başka bir çıkış yolu yoktur (Rousseau).

Antik demokrasi dışında birlik oluşturan halkın katılımı dernek etkinlikleri, toplantılar ya da gösteriler biçimini alır. XIX. yüzyılda bu kolektif eylem biçimleri radikal eleştirilere konu olmuş, toplulukların işleyişi Aydınlanma ideallerinden uzaklaştıkça demokratik tutarsızlık projesi suçlanmıştır. Fransız devriminin Burke'çü okumasından ve sanayileşme ve kentleşme yüzyılının siyasal ve toplumsal tarihinden etkilenen Taine, tarih laboratuvarının manipüle edilen *kitleler* görünümü verdiği çoğunluğun katılımını temel alan siyasal bir düzen eleştirisini sistemleştirme girişiminde bulunmuştur. XIX. yüzyılda egemen olan "kitle" teması evrenselin siyasal eyleme katılım modaliteleri pratiği problemini getirmiştir. Çoğu kimseye göre, kitlelerin siyaset sahnesine girişi becerikli önderler tarafından yönlendirilen ve ideal insanı gerçek insana, kamusal uzamı sokağa, tartışmayı taklide indirgeyen kitlelerin irrasyonelliği ve kararsızlığının demokratik projenin sorumsuz karakterini gösterdiği kaotik bir modernliğe açılıyordu. Bu demokratik siyaset eleştirisi, en eksiksiz biçimiyle "kitle" kavramını (kitle bireyi biçimini niteleyen) temel alıyordu. Kimi yapıtların bir *best-seller* boyutuna ulaştırdıkları ve her yerde taklit edilen (Le Bon) "Kitle psikolojisi"nin (S. Sighele) bulunuşu, bir halkın fizik topluluğunun, coşkuya ve fanatizme kapılan kitle içinde aklı yok eden psikolojik ve toplumsal bir mantığı serbest bıraktığı gerekçesiyle bilimsel yönteme demokratik düzenin kaçınılmaz başarısızlığı biçiminde yansıyordu. Bu şekilde tanımlanan "kitle" birçok insanın bulunduğu ortak bir alan olmaktan çok, her bireyselliğin içinde eriyip gittiği kolektif bir oluşumdur. Bu gelenek hiç kuşkusuz, devrimcilikten dönmüş bir toplumsal elitin muhafazakâr hatta gerici bir endişesini yansıtır. Ama başarısı da özel siyasal dünyanın çok ötesine gitmiştir. Bu değerlendirmenin gerçeğinden korkan bütün yüzyıl olmuştur. Siyasal şiddetin geri dönüşü, kitleyi, sanayileşme ve kentleşme aracılığıyla, tarihin temel aktörü gibi oluşturmuş gözüken olasılığın kendi sosyolojik koşulları olmasıyla, yeni düzeni, geleceği konusunda daha bir kuşkucu yapmıştır. Bu noktada, proleter kitlelerin övgüsü ve bir patlama korkusu arasında kalan Marksist gelenek de zorluk içindedir; Komün'ün başarısızlığı Engels'i, disiplinli ve hiyerarşize olmuş bir işçi örgütlenmesi doğrultusunda spontanlığın reddedilmesini kuramsallaştırmak zorunda bırakan korkunç bir gösterinin gerçekleşmesi olarak kabul edilir. Kitlenin siyasal partisi, kitle eylemleri düzenlenmeden modern bir siyasetin mümkün olamayacağı inancını kendi tarzıyla açıklar. Ama çok kesin bir sınırlandırma yeni bir oligarşinin yararına, büyük bir kitlenin yoksunluğuna yol açacaktır; M. Ostrogorsky ve R. Michels eleştirirken, Lenin en radikal versiyonunu üstlenmiştir bunun.

XIX. yüzyıl, Aydınlanma yüzyılının hiç kuşkulanmadığı şeyi açık seçik biçimde kavramıştır: kitleler sorunu siyasal olmaktan çok toplumsal bir gerçekliktir. Sanayileşmenin dünyanın modernleşmesini tamamlayabilecekse eğer, bir kitlenin, içinde barındırdığı görülmemiş bir üretim gücünden yararlanmakla gerçekleşecektir bu. Kitlelerin kendilerini kabul ettirmesi her

şeyden önce ekonomik bir olgudur. Bu hareketten çıkan toplumsal biçimler direnilmez bir biçimde, kentleşme olgusunun gösterdiği gibi, belirgin özelliği nicelikten çok yoğunluk olan bir "kitle toplumu" oluştururlar. Burada sorun siyasaldır. Toplumsal sistem içinde yaşayan ve sanayileşmeyle yönlendirilen kitle yeni üretim ilişkilerinin doğurduğu çıkar çatışmalarıyla ve kentin sunduğu hızlı ve yoğun hareket olanaklarıyla kendisini bir tehdit unsuru durumuna getirir. Yeni toplumsal konfigürasyon yönetilebilirlik bağlamında yepyeni ve temel bir problem çıkarır ortaya ve devlet biçimi ne olursa olsun, büyük bir kitlenin rolünü sorgulayacak olan bir çözüm bağlamında belirleyici olur. Kitle siyasetinin bir alternatifi yoktur bundan böyle. Kitle siyaseti amacından uzak olan demokratik düşünce her şeyden önce yeni bir iktisadi ve toplumsal düzenin belirlediği bir toplum tipinin getirdiği yönetilebilirlik problemine bir çözüm şeklinde ortaya çıkar.

Düşünceler düzeni itaati kabul etme bağlamındaki üretim kapasitesiyle yeni yönetilebilirlik problemine etkin bir çözüm getirmiş gibidir. Çoğunluğun *katılımı* bu çoğunluk içinde yer alan bireylerin itaat sıkıntısını, yapılan ya da yapılması öngörülenin onaylanmasından hareketle hissedilir derecede hafifletir, oysa azınlığın boyun eğmesi mevzuatlar *meşruysa* eğer, anlaşmayla yakınlık gösterir ve bunun nedeni de özellikle azınlığa çoğunluk olma olasılığı güvencesinin verilmesidir. Dolayısıyla kitle toplumunun getirdiği yönetilebilirlik sorunu karşısında, demokratik örgütlenmenin etkinliği olabildiğince çok sayıda insanın devlet etkinliğinin meşrulaştırılmasına *katılımı* ilkesinde yatar.

Çatışmanın bastırılmasını örgütleme konusunda olası bir yanıt vardır her zaman ama öte yandan kitle bir seferberlik disiplini mantığı içinde bulunur. Demokratik çözümün gücü, göze almış olduğu risktedir. *Yurttaşlık* düşüncesinin ve içerdiği katılım etiğinin gösterdiği gibi siyasal eylemi genel bir erdem yapacak derecede *a priori* meşru kabul edilen mevcut çıkarların kabul edilmesi olgusunda yatar. Bununla birlikte doğasının ve içeriğinin belirlediği koşullar nedeniyle kitlelerin katılımıyla ilgili bir risk de kabul edilmiştir. Bu koşullardan biri, bir yandan bir "haklar" mantığı aracılığıyla isteğe bağlı bir katılım düşüncesi açıklayarak, kabul edilebilir eylemin çerçevesini belirleyen hukuksal bir düzenleme sayesinde gerçek katılımın sınırlandırılmasıdır. Bununla birlikte bunun yeterli olmadığını teslim etmek de kaçınılmazdır çünkü kitleler siyaseti eleştirileri, siyasal etkinliğin hukuksallaştırılmasına angaje olmuş toplumlarda ortaya çıkar. XIX. yüzyıl sonu Avrupa'sında siyasal şiddetin sürmesi ve sistem karşıtı hareketlerin hızla yükselmesi kamu hukuku alanında, sözgelimi gösteri hakkının olmamasının gösteriyi kesinlikle engelleyemeyemesi gibi bir toplumsal çatışmayla gelen bir patlama olarak görülebilir. Her şey sanki demokratik *hukuk* modeli kitlelerin siyasal düzenini düzenleyemezmiş gibi olup biter. Yüzyıl sonunda, tutucu eleştiriler hukuk kuralının başarısızlığına inanma üstüne kurulmuştur. "Kitle psikolojisi", özellikle kitlelerin cezai sorumluluğu olmadığı düşüncesinde olduğunda en iyi örnektir bu bağlamda.

Bu zor soruya en etkili yanıt siyasal kuramdan değil, sosyal bilimlerden gelecektir ve nedeni de kesinlikle sorunun siyasal değil sosyal olarak görülmesidir. Hukuksal demokrasi modeline çok geçmeden bir *sosyolojik* modelin denk düştüğü görülür. Tocqueville'in getirdiği hareket noktasının ötesinde, bu yeni değerlendirmenin en eksiksiz formülasyonlarından biri Tarde'da görülür. Tarde, kitlelerin akılsızca hareket etmesi ve iradi kararsızlıklar yüzünden toplumun taşkınlıklar yapması endişesine karşı uzlaşmazlığı iradelere minimal bir bireysellik ve rasyonalite sağlayan çıkarlara dayalı *düşüncelerin* istikrarını getirir. Tarde uygulanamazlığı ve çoğunluğun yeteneksizliği nedeniyle tartışmanın olanaksızlığı inancına karşı her türlü ortak düşüncenin kaynağı gibi gördüğü gündelik *karşılıklı konuşma*'yı çıkarır. Ve nihayet Tarde kitleler toplumunu, bir dönem kendisinin de savunmuş olduğu "yığınlar çağı" gibi görenlere karşı da "halklar çağı"yla karşı çıkar. *Halk* kavramı bir tür topluluğa gönderme yaparsa da bu bağlamda herhangi bir topluluktan çok bir dinleyici topluluğu söz konusudur çünkü dinleyici olarak "halk" kavramı mutlaka fizik olarak bireylerin varlığını gerekli kılmaz. Gücünü ve özgünlüğünü de buradan alır zaten. Bir yönetilebilirlik kaygısına uyum sağlayan topluluk modeline karşı dinleyici modelinin getirilmesi aynı zamanda evrensel bir katılım olasılığı koşulunun da gerçekleşmesidir. "Halk", *dinleyici toplu-*

luğu olarak, ilişkinin medyatize olması koşuluyla evrensel olabilecek kapsamıyla çelişkili değildir. Buna karşılık *topluluk* olarak "halk", kaçınılmaz biçimde, evrensellikle uyuşmazlık içindedir. Evrensel olur olmaz yoğunluk açısından kısıtlanan katılım kamusal bir amaç bağlamında, gerçekten herkesin ortak bir tartışma konusu olamaz.

Düşüncenin değerlendirilmesi ve düşüncenin açıklanması

Kamuoyu anlayışı, evrensel siyasal katılım ilişkisi içinde, *kamusal tartışma* ya da *kamusal karar*'ın söz konusu olmasına göre bizi iki tip katılım ayırt etmeye götürür. Sadece kamusal tartışma kesin biçimde *düşünce olgusu*'na gönderme yaparken, kamusal karar *seçim olgusu*'na gönderme yapar. Düşüncenin değerlendirilmesi sadece bir düşünceye *sahip olma* olgusuyla ilişkilidir. Genel sorunsal ve bu sorunsalla ilgili olarak söylenenler bağlamında gerçekleşir. Genel bir sorunla ilgili olarak ama özel alandan hareketle ele alınan düşüncenin değerlendirilmesi söylenen ve yapılanın onaylanması/onaylanmaması biçimini alır. Bu anlamda kabul edildiğinde, katılımın, kamusal konularla ilgili olmasına rağmen muhtemelen gerçek bir *genel tartışma* çerçevesinden çok *özel bir karşılıklı konuşma* (toplumsal aidiyet grupları içinde her türlü iç konuşma da dahil olmak kaydıyla) çerçevesi içinde yer alacağı kesindir. Bu katılım biçimi tartışmanın siyasal ilkelerinden çok belirlemenin psikolojik mekanizmalarına (toplumsal denetim, taklit; teşhir, algılama seçici hatırlama) itaat edecek, kişisel bir düşüncenin belirlenmesinin bireysel etkilerinden çok bir aidiyet grubu içindeki egemen düşüncenin yeniden üretiminin kolektif sonuçlarına açılacaktır. "Kamuoyu" hiç kuşkusuz böyle bir hareket nedeniyle asla felsefi bir kavram olarak kabul edilmemiş ve siyasal açıdan tartışmalı bir sosyolojik kavram olma eğilimindeyken, çoğu zaman siyasal bir kavram olarak geçersiz addedilmiştir.

Karşılıklı konuşmayı eylemlerin meşrulaştırılmasıyla sağlamak demokratik devletin doğasındadır. Meşrulaştırmanın sadece hukukta yönetilenlerin evrenselliğini sağladığı ölçüde işlemsel olduğu kabul edilse de bu evrenselliğin aslında gerekli kıldığı katılımın yoğunluğunu sınırlama koşuluyla kabul edilebilir olduğu da bilinir. Dolayısıyla katılımın egemen biçimi basit bir biçimde *düşüncenin değerlendirilmesine* bağlı olacaktır. Bununla birlikte, yayınlama özgürlüğü olmadığı takdirde düşünce özgürlüğü diye bir şey düşünülemeyeceğinden düşüncenin değerlendirilmesi de kendi içinde gerçek bir katılım eylemiyle özdeşleştirilemez. Düşünce değerlendirmeleri kamusal bir uzama siyasal bir değer güvencesi verebilen bir kamusal yaşam bilincine ulaşmadıkları takdirde toplumsal bir kimliğe sahip olabilirler. Oysa pratik açıdan bakıldığında *düşüncenin değerlendirilmesi* evrensel ve sürekli bir toplumsal etkinlik olduğu ölçüde, özel etkinlikler olan *düşüncenin açıklanması*'ndan ve *oy verme*'den farklıdır ve onlara aynı zamanda sürekli tanım verebilecek hukuksal kurumlar düzeyinde yer almaz. Bir başka deyişle düşüncenin değerlendirilmesinin evrensel olması dolayısıyla siyasal katılıma uygun maksimal bir yoğunluğa denk düştüğü düşünülse de bu katılımın, hiçbir aracın bu yargıları demokratik olguyla uyuşabilir bir biçim altında yani kamusal uzamda yer alabilecek ve etkin olabilecek kolektif ve genel bir bildiri biçiminde şeyleştiremediği sürece bir hayal olduğunun da kabul edilmesi gerekir. Böylece düşünce yoklamalarının, ortaya çıkmalarını ve yaşamlarını pazar taleplerine borçlu oldukları halde nasıl demokratik siyaset için böyle kök salmış oldukları anlaşılır. Ama düşünce değerlendirmelerinin siyasal varlık biçiminin özel çıkarlar dünyası ve genel çıkar arasındaki aşırı bir karışıklık düşüncesini besleyebilmesinin nedeni kurumsal mevzuatlara değil istatistik tekniklere bağlı olmasıdır. "Kamuoyu" kavramının, gözden düşmesinin nedeni büyük ölçüde bu olguya bağlıdır hiç kuşkusuz.

Düşüncenin açıklanması (toplantı, dernek, gösteri, yayın, yarışma) düşüncenin değerlendirilmesine göre katılım idealine daha uygundur çünkü hem daha "nesnel" gözükür hem de daha siyasal mantıklardan yararlanır. Bununla birlikte, bu farklı yaşam biçimlerinin işlevini belirleyen mekanizmaların tartışmacı ve demokratik karakteri konusunda hiçbir özel güvence vermez. Üstelik düşüncenin açıklanması çoğu zaman spektaküler olmasına rağmen, kaçınılmaz biçimde bir azınlık olgusudur: Meşruiyeti haklar mantığı açısından tartışma götürmez ama temsil yeteneği daha bir öyledir. *Düşüncenin*

açıklanması, özellikle bu idealin evrensel bir kamusal uzam düşüncesiyle uzlaştırılması sorunsal oluşturduğundan üstünlüğü, mutlaka kanıtlanması (varsayılması değil) gereken bir katılım ideali çerçevesi içinde *düşüncenin değerlendirilmesi*'nden daha meşru gözükebilir.

► ALLPORT F. G., "Toward a science of public opinion", *Public Opinion Quarterly*, 1, 1937, s. 7-23 (Fr. çev. PADIOLEAU J., *L'Opinion publique* içinde, Paris, Mounton/EHESS, 1981, s. 145-163). - BLUMER H., "Public opinion and public opinion polling", *American Sociological Review*, 13, 1948, s. 542-550 (Fr. çev.. PADIOLEAU J., *L'Opinion publique* içinde, *a.g.y.*, s. 145-163). - BOURDIEU P., "L'opinion publique n'existe pas", *Les Temps modernes*, ocak. 1973 (*Questions de sociologie* içinde, Paris, Minuit, 1980, s. 222-235); "Questions de politique", *Actes de la recherche en science sociale*, no. 16, Eylül 1977, s. 55-89. - BURKE E., *Réflexions sur la Révolution en France*, introd. Ph. Raynaud, Paris, Hachette "Pluriel", 1989. - CHAMPAGNE P., *Faire l'opinion, le nouveau jeu politique*, Paris, Minuit, 1990. - COCHIN A., *L'Esprit du jacobinisme*, önsöz. J. Baechler, Paris, PUF, 1979. - DESCARTES R., *Discourses de la méthode*. - ENGELS F., K. Marx'ın *La Lutte des classes en France*'ına önsöz, Fr. çev. G. Cornillet, önsöz R. Huard, Paris Ed. sociales/Messidor. - FARGE A., *Dire et mal dire, l'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1992. - HABERMAS J., *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Fr. çev. M.-B. de Launay, Paris, Payot, 1986. - KANT E., "Réponse à la question: "Qu'est-ce que les Lumières?", *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard "Folio", 1985, s. 497-505. - KOSELLECK R., Le Règne de la critique, Fr. çev. H. Hildenbrand, Paris, Minuit, 1959. - LE BON G., *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 1981. - LÉNINE V., *Que faire?*, *Œuvres choisies* içinde, Moskova, Ed. du. Progrès, 1971, c. I, s. 111-260. - MICHELS R., *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Fr. çev. S. Jankélévitch, Önsöz. R. Rémond, Paris, Flammarion "Champs", 1971. - OSTROGORSKY M., *La Démocratie et les partis politiques*, Önsöz, P. Avril, Paris, Fayard, 1993. - PERELMAN C. & OLBRECHTS-TYTECA L., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Ed. de l'Univ. de Bruxelles, 1970. - ROUSSEAU J.-. J., *Du contrat social*, *Œuvres complètes* içinde, Paris, Gallimard "Pléaide", c. III, s. 347-470. -SCHMITT C., *Parlementarisme et démocratie*, Fr. çev. J.-L. Schlegel, Önsöz, P. Pasquino, Paris, Le Seuil, 1988. - SIGHELE S., *La Foule criminelle. Essai de psychologie collective*, Paris, Alcan, 1882. - TAINE H., *Les Origines de la France contemporaine*, 3 c., Paris, R. Lafflont "Bouqins". - TARDE G., *L'Opinion et la foule*, Giriş, D. Reynié, Paris, PUF, 1989. - TOCQUEVILLE A. DE, *De la démocratie en Amérique*, *Œuvres complètes* içinde, Paris, Gallimard.

Dominique REYNIÉ
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Anayasa ve Anayasacılık; Demokrasi; Toplumbilim.*

KANT Emmanuel, 1724-1804

Fichte'nin işaret ettiği gibi devlet problemi, dolayısıyla hukukun ve siyasetin temel unsurlarının oluşması Kant problematiğinin merkezine oturmuştur (Kant'a mektup, 2 Nisan 1793). *Salt Aklın Eleştirisi*'nde salt aklın kavramlarına ayrılan bölümde bazı yazılar için iki referans gösterilmiştir: *Oeuvres philosophiques de Kant* (yay. F. Alquié, 3 cilt, Pléiade) ve Prusya Bilimler Akademisi yayını (genellikle Ak olarak belirtilir; bu yazı çerçevesinde *O.phil. C.* I, s. 1025 ve devamı., Ak, cilt III, s. 245 ve devamı). Gerçekten de şöyle der Kant: "Platon'un *Devlet*'i ancak aylak bir düşünürün beyninde doğabilecek düşsel mükemmelliğin sözde çarpıcı örneği olarak model oluşturmuştur ve Brucker, filozofun bir hükümdarın fikirleri paylaşmadığı takdirde asla iyi yönetmeyeceği kesinlemesini gülünç bulur. Ama bu düşünceyi, sefil bir uygulanamazlık gerekçesiyle yararsız görmektense önemsemek ve (bu ünlü şahsiyetin bizi çaresiz bıraktığı yerde) aydınlatmak için yeni çabalar harcamak daha doğru olur. *Herkesin birlikte özgür olmalarını* sağlayan yasalara göre *insanın olabildiğince* özgür olmasını amaçlayan bir anayasa en azından sadece siyasal bir yapının ilk taslak planlarına değil bütün yasalara temel oluşturması gereken gerekli bir fikirdir" (*O.phil., c.* I, s. 1028, Ak, cilt III, s. 247-248). Dolayısıyla Fichte *Salt Aklın Eleştirisi* stratejisinde bu bölümün önemli bir yer tuttuğunu söylemekte haklıdır. Kant'ınkiyle eşdeğer olduğunu iddia ettiği yapıtında belirttiği gibi Kant'ta *siyaset* ve *hukuk*'un birbirlerinden ayrılmadığını söylerken de haklıdır. Kant, böylelikle J. J. Rousseau'yla çok yakınlaşmıştır.

Ama belirli bir hukuk teorisinde biraz da olsa Kant'ın *Töreler Metafiziği*'nin ilk dönemini görebilmek için Kant felsefesinin dünyanın tasarımının basit sübjektif bir teorisi olduğu dü-

şüncesinden kurtulmak gerekir. Bu merhum dostumuz Michel Villey'de gördüğümüz bir eksikliktir. Dolayısıyla şu ilkeyi iyice kafamıza yerleştirmemiz gerekir: hiçbir şey dolaysız anlamında Kant felsefesinden daha az sübjektivist değildir ve sözgelimi matematik teorisi gösterir bunu-Kant'a göre matematik idealiteler, sert bir taş olan ama gene de kırılabilen herhangi bir elmastan bin kez daha sağlam, bin kez daha dirençlidir; Dx/Dy diferansiyel ilişkisi asla kırılmaz. *Oeuvre de Kant*'ın birinci cildinde sübjektivizme şaşmaz biçimde bağlı çocuksu ve zararlı (Descartes da bizi sözgelimi su taş kadar gerçek değildir çünkü o kadar dirençli değildir [bkz. H. Gouhier, 1962] gibi bir yargıda bulunduğumuz temelsiz bir *gerçekçilik* içine atan bu çocuksu ontolojiyi ifşa eder) bir ontoloji ifşa edilir. Hukuksal bir ilişki bir yandan bir kavramdır. Bu özelliğiyle belirlenmesi gereken ve etik (*Sittenlehre*) olarak anlaşılan bir ahlak teorisine entegre edilen nesnel bir gerçekliği, sözgelimi aileyi yansıtır. En üst derece entegrasyon doğal hukukun saflığında (*Reinheit*) elde edilir (saflık kavramı üstüne, bkz. H. Cohen, *Werke*, cilt VII). Ama öte yandan da bir hukuksal ilişki değeri koşulsuz olan bir ideadır ve göreceğimiz gibi sadece ideal olarak saf *bir Anayasanın bütünlüğü* içinde gerçekleşebilir: Kant *Hukuk Öğretisi*'nin sonunda şöyle der: Her *factum olgu* (duyuların) içinde nesnedir; buna karşılık sadece saf akıl tarafından temsil edilebilen, hiçbir objenin deney içinde uygun biçimde verilemeyeceği *Idealar* olarak kabul edilebilen dolayısıyla insanlar arasındaki mükemmel bir *hukuksal yapı olan şey kendi içinde nesnedir*. Olası bir deney ilkesi yani kendi içinde nesne (bu noktada H. Cohen'le tamamen hemfikirim: Philonenko, 1989) gibi kabul edilen aklın ilkesi olarak radikal nesnelliği içindeki Idea hukuk oluşumunun ufkunu açmakla kalmaz hukuka kendi üstüne düşünme emri verir.

Hukuk öğretisi iki nedenle aldatıcı olabilir. Bir yandan Hegel ve Schelling'in anladığı şekliyle *biçimsel* bir sübjektivizmin egemenliğinde gözükmüştür ve bunun nedeni genellikle Kant ve Fichte felsefesini *biçimsel bir idealizm*'le özdeşleştiren (bkz. benim yayımlamış olduğum Hegel'in *İnanç ve Bilim*'i ve Schelling'in 1800'lerdeki yazıları, özdeşlik sistemi, *Bruno* diyalogu) eski bir yorum geleneğidir. Ama Kant o kadar az formalisttir ki deneyimi reddetmeye çalışmadan bilimsel açıdan ifade edilebilir gördüğü büyük hukuk yapılarını kabul eder. Kant sübjektivitenin hukuksal yapılarını saptırmaz ama onları bilimsel olgunluğa ulaşmış gördüğü yazılarda (sözgelimi Pufendorf ve Achenwall'in teorileri; *benim* ve *senin* teorisi bütünüyle her zaman Roma hukukunu referans alan Achenwall'in yazılarından gelir) bulduğu şekilde yeniden ele alır ve bu yazılarda dile getirilen düşüncelerden hareketle sistematik bir temel oluşturmaya çalışır. Doğal hukukun içeriğinin neredeyse tümü Achenwall'in önerdiği unsurlar üstüne bir düşüncedir ve onun aşkın değerini ortaya çıkaran da bu düşünce yani olasılık (öz nesneyi olası kılan şey olduğuna göre, öz ve olasılık koşulu kavramları üstüne) koşulu olarak özleri ya da anlamları konusunda Philonenko'ya başvurmak gerekir (1969, I, s. 109). Kant fiziği uydurmadığı gibi hukuku da uydurmaz sübjektif olarak ama temel yapıları ortaya çıkarmak amacıyla fizik üstünde düşündüğü gibi hukuk üstünde de düşünür (H. Cohen, 1918). Öte yandan *Töreler Metafiziği*'nde hukukun etikle bağlantısını ve talihsiz ve soyut bir ilişkiyi ortaya çıkarabilmiştir. Ama görülemeyen, hukukun gelişmesi içinde bir gerçeklik olan kültür içinde bu ilişkinin gerekliliğidir: "Benim böyle bir hakkım var", "benim böyle bir ödevim var" ın bulunduğu etik-kültürel dünyada gerçekleşir ancak. Kurallara bağlı olmayan, kültürden de kopuk olmayan Kant'ın hukuk felsefesi somut, aşkın bir çabadır.

Hukuk öğretisi aslında Kant'ın hukuku tanımlamaya çalıştığı üç paragrafa (A'dan E'ye) açılır ve *Salt Aklın Eleştirisi*'nde gerçeği tanımlamak amacıyla mantıkçının çektiği sıkıntıyı (gerçekten de nasıl tanımlanabilir gerçek?) belirttiği gibi burada da hukukçunun bir hukuk sorusuna cevap verebilmek için çektiği sıkıntıyı anlatır: Hukuk nedir? Tüm yüce aşkın değerler gibi, hukuk da tanım olarak bir kısır döngüdür: somut ampirik deneylere başvurarak ve sadece ampirik bir hukuk temeli amaçlanarak kaçmak mümkün değildir bundan. "Sadece ampirik bir hukuk bilimi (Phaedrus'un fablindeki tahta kafa gibi) güzel bir baş olabilir; ama tek bir olumsuzluk vardır burada: beyni yoktur." (*Hukuk Öğretisi*, yay. Philonenko, 1979, s. 104). Hukukun, dolaysız pratik etik yönü değil (ödev), sa-

dece özgürlük hedef alınmış olduğundan cüzi irade adını vereceğimiz katıksız bir özgürlükler ilişkisi olduğunu kabul edersek şöyle tanımlayacağız hukuku: "evrensel bir yasaya göre herkesin herkesle birlikte özgürce yaşamasını sağlayan her eylem ya da eylem düşüncesi *doğrudur*" (*a.g.y., s. 104: düşünce eylem ilkesi bildirisidir ve bu bildiri her zaman özeldir.* Başkalarıyla karşılaştırıldığında *evrensel bir yasa* olur ve bu yasaya göre her *birey* kendi vicdanına göre davranabilir. *Töreler Metafiziğinin Temelleri*, II. Bölüm, yay. Philonenko, 1980). Adalet ödevi (tam olmayan zorunluluk çünkü sadece insanın içinden gelir ve zorunlu olamaz) değil, doğruyu (tam zorunluluk çünkü hem içsel hem *dışsaldır* ve bu anlamda benim hakkımın bittiği yerde başlayan başkasının hakkını tanımaya *zorlayabilirler* beni) tanımlayan kurallar bütünüdür. Adalet birlikte yaşamadır-ahlak ve saygı. Bu nedenle haklar düşüncesi temel olarak toplumsaldır ve ilke olarak her türlü bireyciliğe karşıdır. Tersine ahlak problemi bireysellik sorunuyla çok yakından ilgilidir. Hegel Kant'ın bireyin alanını aşamadığını söylerken saf ahlak bağlamında doğruyu söylüyordu belki de; buna karşılık *Hukuk Öğretisi*'nin ilk beş paragrafının bilinçli olmayan bir okuması bunun bütünüyle yanlış olduğunu gösterir: *doğru*, çeşitli hakların entegre bağlantılar olduğu (sözgelimi aile hukuku) *genel birlikteliktir ve bireyselliği* mümkün kılan şeydir. *Ve dolayısıyla görülür ki Kant Fransız devriminin hukuk felsefesinin yanlışı gibi görülen yanlışa da düşmez.* Birey, insan hakları talepleri sırasında düşünüldüğü gibi özellikleri *hakları* olan bir töz değildir. Kant'a göre *sadece Tanrı haklar gibi doğrudan özelliklere sahiptir*-insan sadece bağlantılar matrisi ("ben" ve "sen" bağlantıların ilkeleridir) *birlikte yaşama olan doğru* alanı içinde haklara sahiptir ve birey olarak ancak birlikte yaşama ilişkisinden (etik *saygı* ilişkisi olmayan) hareketle ortaya çıkar ve bireyin haklarının ikinci gücü olan toplum (*Gemeinschaft*) tarafından *koşullandırılmıştır* (buna göre insan haklarının tam olarak gelişmesi *doğal* (sözgelimi ergin olmayanların hakları) ilişkilerden *siyaset* hukukuna, oradan da *kozmopolitik* hukuka (Philonenko, 1982, 1986) kadar gitmelidir. Kant'ın salt hukuk tümdengelimi bireyden toplumu doğru değil toplumdan bireye doğru gider. Ampirik olarak şu anlama gelir bu: kültür daha önemlidir, bizim doğru dediğimiz birlikte yaşama ilişkisi daha gelişmiştir. Hukukun hiç kuşkusuz *a priori* bir temeli vardır ama bilim gibi kendisini somut olarak oluşturan bir gelişmeye (*Bildung*) uygundur. Tarih hukukun en fazla doldurulduğu yerdir. Bu noktada bağlayıcı birlikte yaşam gibi kültür ve *doğru* olan insanlığın tarih içinde yürüyüşü kesinlikle saptanabilir. Kant, *80'li yılların Antropolojisi*'ni oluşturan notlarda insanlığın ve daha özel olarak da hukuksal (ama aynı zamanda etik-siyasal dolayısıyla kültürel) ilişkilerin gelişmesini irdelerken şöyle der: gerçekten akla uygun bir yönetim düşüncesine sadece *bir yüzyıldan beri* sahibiz biz. Ve bu bağlamda İngiliz meşruti monarşisini örnek gösterir Kant (kültüre göre düşünülen insanlığın gelişmeleri üstüne bkz. Philonenko, 1986). Adalet kültürü içinde *insanlık daha çok gençtir* (devrimci savaşlarda hem bir özgürlük atılımı hem de bir kültür eksikliği gören genç Fichte'nin düşüncesi de bu yöndedir; bkz Philonenko, 1989). Böylelikle Kant'ın hukuka verdiği düşünsel statü daha iyi anlaşılır. Ve hiç kuşkusuz Roma hukuku ilişkisini de buradan hareket ederek anlamak gerekir. *Corpus iuris civilis* Kant'a göre Batı'nın ikinci kutsal kitabı değildir. Bunun nedeni de söz konusu yapıtın genellikle hukuksal ve çok ampirik bir özdeyişler derlemesi olması olgusu değildir; nedeni bu hukuk *pratiğinin* ideal ve idealiteyi gerekli kılan aşkın bir görüş açısından *a priori* bilim olarak düşünülen hukukun bildirilerinin gerekli kıldığı saflıktan (*Reinheit*) çok uzak olmasıdır. Michel Villey ve başka birtakım hukukçular Kant'ın çabasını bu noktada değerlendirememişler ve onun bunu uluslararası hukuk düzleminde *henüz genç ve hatta emekleme devresindeki* bir bilim olarak gördüğünü düşünmüşlerdir. Sorun Kant'ın hukuku yeteri kadar bilip bilmemesi değil, daha çok hukuktan çok şey isteyip istemediğinin bilinmesidir. Bu bağlamda birçok hukukçunun yaklaşımının ifşa edilmesi gerekir: bunlar insanlığın, Roma hukukundan bu yana çok yaşlanmış olduğunu düşünerek hukuka artık tamamlanmış bir bilim gibi bakarlar ve Kant'ın bunu bilip bilmediğini sorarlar kendilerine; aslında tersi bir tavır benimsenmelidir.

Kant'ın en önemli düşüncesi doğal hukuk ve kamu hukuku ayrımıdır yani daha basit biçimde ifade edersek doğal durumla siyasal hatta si-

vil durumun ayrılmasıdır. Kant çoğu zaman anlaşılmayan üçlü bir tanım getirmiştir.1) Doğal durum benim başkasını sokamayacağım durumdur; burada her zaman (*Hukuk Öğretisi*, s. 15, 140) -bu nedenle bu yaşamın her zaman önceden verilmiş olduğu düşüncesi (zorlayıcı olmasa da) sözleşmenin ilksel olana karışması fikrinin kabul edilebileceği düşüncesi vardır (H. Cohen, 1910). 2) Doğal durum özel olanın evrensel olandan gelmesi gibi tanımlanmıştır-bu durum iyi niyet dışında hiçbir şeyin garanti edemeyeceği bazı sözleşmeler yapmayı engellemediği gibi zorlar buna-, *Gemeinschaft* düzeyinde bulunuyoruz: dolayısıyla *yapma bir zorunluluk* vardır; bu nedenle Kant genel olarak şöyle der: "Tüm zorunluluklar insanın içinden gelen ya da dışarıdan gelen zorunluluklardır. Birinciler *per arbitrium alterius*, ikinciler *indepenter ab arbitrio alterius*'u gerekli kılarlar (Philonenko, 1984, I). Böylece Rousseau doğal durumda Kant'ın geliştirdiği (*Hukuk Öğretisi*, s. 24 ve devamı) aile hukukunu (evlilik hukuku, ana-baba hukuku, çocukların hukuku) tanımaz. 3) Doğal hukukta düzeyler vardır ve bu düzeyler bu özellikleriyle *siyasal durum* ilk durumda edinilmiş tanımları özümsemediği ve meşrulaştırmadığı müddetçe var olurlar: doğal durumdan onu doğrulayan ve meşrulaştıran siyaset hukukuna geçiş *sürekli* ve kesintisiz *bir harekettir*; sözgelimi sivil durumda doğrulanan mülkiyet kozmopolitik hukukta tekrar doğrulanmalıdır. Doğal hukuktan akla dayalı hukuka sürekli bir hareket vardır ve bu hareket doğal hukuktaki karşılıklı anlaşmaya dayalı zorunluluğu kesin zorunluluğa dönüştürür. Bu nedenle, bir yandan, doğal hukukun içerikleri pratikte hiçbirinden haberi olmayan Rousseau'da çok fazladır (Philonenko, 1984, I). Ve gene bu nedenle, öte yandan da doğal hukuk siyasal durumun şartı değildir ama doğal hukukun gerçekleşmesinin şartı siyasal durumdur (Philonenko, *Introduction à la Doctrine du droit*). Siyaset hukuku doğal hukuku akla dayandırarak geliştirir. Ama bu Copernicusvari gelişme, Kant öğretisi esprisine göre her zaman hem başlangıcında hem sonundadır. *Siyaset hukuku olmadan doğal hukuk gerçek idealitesine* yani rasyonel statüsüne ulaşamaz ve siyaset hukuku her zaman yavaş yavaş değiştirdiği doğal hukukun kökenini oluşturur. Ama *siyaset hukuku her zaman sonundadır*; saflığına göre gerçekleştirdiği yasamanın kendi içinde kesinliği vardır. Burada Kant'ın özgünlüğü görülür. Kant doğal hukuku sadece siyasal durumun koşulu gibi görmekle kalmaz, tersini de görür; özellikle de ilişkilerini sürekli bir *dinamiğe* göre ele alır. *Hukuk eylem halindedir*; dolayısıyla Kant *Corpus iuris civilis*'in en derin özelliklerine ulaşır: hukuk doğal durumda doğar, oluşur ve akılla meşrulaşır ya da meşrulaşmaz (Philonenko, 1968). Fichte toplum (*Gemeinschaft*) ve devleti (*Staat*) karşıtlaştırarak ve içeriklerin yer değiştirmesini kabul ederek bu dinamiği yeniden ele almıştır. Ama Kant'la arasında karşıtlıklar vardır.

Dolayısıyla Kant'ın, anlamlı bir biçimde *özel hukuk* (kamu hukukuna ya da *siyaset* hukukuna karşı) denen doğal hukuk içinde bu üçlü mal ilişkisine göre Rousseau'da kavranamaz olan şeyi nasıl kurabildiği açıklığa kavuşur. Hiç kuşkusuz malın temeli her şeyden önce sahip olmadır. Ama biri genel, öteki özel iki tema saptanır bu bağlamda. Genel temaya göre mülkiyetin basit analitik olgu olarak basit sahip olma'dan (doğal hukuk alanında ampirik kavram) ayrılabilmesi için her zaman ve her yerde temellenmesi gerekir (kaıtksız kavram). Ampirik sahip olma bir objenin (Kant genellikle topraktan söz eder) işgal edilmesi ya da sahiplenilmesidir ama *kullanım* dışında bir doğrulama söz konusu değildir burada (H. Cohen, 1910, s. 414) ve kişi hukukunu getiren gerçek hukukun temeli de bu işgaldir. Bundan sonraki aşamada sorun sahip olmadan mülkiyete (başkasının sözleşmesine katılım gerektiren) geçiş sorunudur ve bu *sentetik* bir olgudur çünkü her zaman ve her yerde geçerlidir ve dolayısıyla iç ve evrensel bir gerekliliğe sahiptir. *Doğal hukuk*'tan *sosyal* ya da *siyasal hukuka* geçiş (*Hukuk öğretisinin* temel ayrımı) analitik olandan sentetik olana doğru bir harekettir. Dolayısıyla mülkiyet sorunu şudur: *hukuk alanında a priori bir sentetik yargı nasıl mümkündür?* Tüm veri dolayısıyla doğal hukukun tüm *a posteriori*'si *genel irade düşüncesine* göre gerçekleşen sosyal ya da siyasal devletin a priori'liğinde düşünülmelidir. Yeni bir doğal hukuk tanımı elde ederiz: doğal hukuk *a priori* olarak bir düzenleyici fikir gibi genel iradeye dayalı devletin sentetik hareketi içinde kendini ortadan kaldırmak zorunda olan hukukun tüm a posteriori'liğiyle örtüşür. İkinci özel tema ahlaksal ve hukuksal kavramların karşılıklılığın-

dan oluşur. *Törler metafiziği içinde*, hukukun özel alanında olay (gerçek hukuk) kişiye göre ön plandadır oysa *erdem öğretisi* olarak ahlakın özel alanında kişi olaya göre ön plandadır (Philonenko, *Introduction à la Doctrine de la vertu*, 1972). Etiğe göre kişi ahlak yasasına göre belirlenir. Hukuk *Civitas gentium*'u hedefler. Etik ise *Civitas Dei*'yi hedef alır. Bu temel ilişki, özel olmasına rağmen ancak *öncelikli olarak* mülkiyete bir hazırlık olan Rousseau'yla ters düşerek doğal hukuk anlaşıldığı takdirde anlaşılabilir. Aşkın tümdengelimde olduğu gibi Kant bu doğal analitik, özgün yapıyı üç evreli olarak ele alır: anlayış, kavrama (*possessio phaenomenon*), bildirme, sahiplenme (*possessio noumenon*). Sadece Marburg Okulu ilkelerinin yönlendirdiği bir yorum (bu okuma II'de tamamlanmıştır, 1971) olgusal sahiplenmeden numenal sahiplenmeye götüren süreci doğrulayabilir. Kant'ın mükemmel yapıyı kendinde nesneyle özdeşleştirdiği başlangıçta sözünü ettiğimiz sonuç metnine gönderme yaparak basitleştirelim: olgusal mülkiyet, ideal olarak yönlendirilen (sözgelimi bizim mükemmel olmayan yapılarımızla karşıtlaşarak savaşla tehdit edilmeyecektir-ki bu kozmopolitik hukukta bir kopuştur) dolayısıyla mutlak bir mülkiyet yani kendinde nesnenin bir dönemi olan mükemmel bir yapı içine dahil edilecek numenal bir mülkiyet içinde aşılmalı ve meşrulaştırılmalıdır. Bilimde tümüyle birliğe indirgendiklerinde serbest kalan bütün olguların kendinde nesneye doğru eğilim duymaları gibi, sentetik olarak birleştirilmiş tüm hukuksal içerikler hukuk alanının düzenleyici ilkesi ve tüm sentetik hareketlerin (sözgelimi evlilik hukuku) tamamlanması olarak (kavranabilir ama insanın ölümlülüğüne göre gerçekleşmeyen) kendinde nesneyi verirler. Genel sentezin tamamlanması, artık, basit düzenleyici Idea değil olgu olan (*factum*) genel irade hukuksal eylemin gerçekleştirilmeyen unsurudur. Burada Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin Kant'ın *Hukuk Öğretisi*'nden neleri aldığını anlayabiliriz. Kant, doğal hukukun ilk dönemleri "benimki" ve "seninki" ile başlar oysa Hegel "duyulur olan şu" ve "duyulur olan bu" ile başlar; sonra aynı sentetik diyalektik Hegel'i kendinde nesne düşüncesine, Kant'ı da *Schädelstatte des absoluten Geistes*'e (*Tinin Görüngübilimi*'nin son satırları) götürür. Fark şuradadır: *Kant kendinde nesneye* gerçekleşmemiş, tamamlanmış hukukun sentetik gerçekleşmesi gibi inanır oysa Hegel'e göre duyulur kesinliğin basit ve anlamsız, saçma anı bütün anlara anlam veren dolayısıyla tarihi mümkün kılan tinin tutkusunun kutsal zamanı içinde sentetik olarak yok olabilir. Ama bu farkın ötesinde, açık olan şudur ki *Hukuk Öğretisi* diyalektiği biçimsel olarak *Tinin Görüngübilimi*'nin diyalektiğiyle özdeştir ve Hegel'in Kant'a getirdiği eleştiriler (temelde hukukun tam anlamıyla gerçekleşmesi ve kendinde nesneye geçiş fikrini reddettiği için biçimsel bir idealizm içinde kalmış olması) özellikle Hegel'e göre kavranabilir olan ama Kant'a göre olmayan bu tamamlanma fikrindeki farka dayanır. Bu tema içindeki düşünceleri daha fazla izleyemeyiz; Kant'ın *Hukuk Öğretisi*'nin aynı zamanda *Tinin Görüngübilimi*'nin modeli ve kapalı ilkesi olduğunu söylemek yetmelidir bize.

Aslında başlangıç tanımları bir yana Kant'ın yapıtının birinci bölümünü tamamen dolduran *doğal hukukun gelişmesi* şu şekilde gelişir: gerçek hukuk (*possessio phaenomenon*), kişi hukuku (sözleşme problemi, olay problem olduğuna göre başkalarıyla bir ilişkiye nasıl karıştım-kesin biçimde çözümlendiğinde *possessio* noumenon'dur-?), kendi içinde bölümlere ayrılan kişi hukuku: evlilik hukuku, ana-baba hukuku, aile reisi hukuku (çocuk, hizmetçi hukuku vb.). Bunların tümü (ve başka sorular: *Para nedir? Kitap nedir?*) doğal hukuk alanına girer. Doğal hukuk belirli bir anlamda *kurgu*'dur. Kurgudur çünkü kamu hukukuyla meşrulaştırılmadıkça kendi içinde hiçbir değer taşımaz. Dolayısıyla Kant'ın doğal hukuk sorununa nasıl baktığı anlaşılır. Sonuç olarak bu, daha önce gördüğümüz gibi tüm insanların, devletin kurallarına uymayan ama ampirik olarak düşünülen yaşamıdır. Kant öğretisinin biraz tuhaf özellikleri buradan kaynaklanır. Rousseau gibi bir düşünürün doğal durumu, insanlık durumunu aşırı biçimde basitleştirerek düşünmek istediği yerde Kant'ın, Wolff, Thomassius ve özellikle de Achenwall (Ak., cilt XIX, s. 325 ve devamı; Achenwall'ın metni yeniden basılmıştır ve Kant, *Reflexionen*'de hiç duraksamadan yararlanmıştır yapıttan) tarafından yenilenmiş biçimini kabul ettiği Roma hukukunun birçok özelliğini ele almakta duraksamayacağı ve böylelikle katıksız Roma hukukçularının (M. Villey gibi) eleştirilerine

hedef olacağı açıktır. Ama aslında, Roma hukukunda vahim saptırmalar yapmış olmasına rağmen Kant haklıdır; ona göre *Corpus iuris civilis* önemli değildir ama bu *Corpus bizim için* gelişmesi içinde olduğu gibidir çünkü insanlık genç olsa da ilk sentetik eylemlerinde *gelişme halinde* bir bilime sahiptir ve Kant dikkati bu noktaya çekmek ister daha çok.

Kant'ın geliştirdiği doğal haklar teorisine analitik bir yorum getirmek *Töreler Metafiziği*'nin birinci bölümünün *giriş*'inde gerçekleştirilmiş bir amaçtır. Biz bir gözlem ve bir dönemin irdelenmesiyle yetineceğiz. Dolayısıyla şu gözlemi sunuyoruz: bütün doğal haklar, *Leben und leben lassen* gibi tarihsellikten (tarihsellik kavramı üstüne, Philonenko, 1986) çıkmıştır. Ama genel iradenin düzenleyici fikri içinde düşünülen iradelerin birliği aracılığıyla *tarih* düzeyinde ön plana çıkarılmaları gerekir. Böylece mülkiyet hakkı ancak sivil durumda gerçekleşebilecektir. Sadece 8.paragrafın başlığını okuyalım biz: "İnsanın dışarıdan bir şeye kendisinin malı gibi sahip olması ancak hukuksal durumda, bir kamusal yasama gücüyle yani sivil durumda mümkündür" (*Hukuk Öğretisi*, s. 130). *Bütün haklar aynı hareketi izlerler.* Şimdi özel bir dönem üstünde yoğunlaşarak, siyaset teorisinde yani kişi hukukunda en ağır sonucu, hukukun ve sözleşmenin özünü yakalayacağız. Gerçekten de kişi hukuku, bir şeye göre bir şey yapmak istediğim hukuk şu ya da bu eylemi yapmak istemem ya da istemememdir. Kişi hukuku tanımı buradan gelir: "onu, özgürlük yasalarına göre (başkasının nedenselliğine göre dışsal benimki ve seninki) belirli bir eylemle ilgili kendi iradem aracılığıyla belirleme yeteneği olarak bir başkasının iradesine sahip olma bir haktır (ve aynı kişiye ve başkalarına karşı böyle birçok hakkım olabilir) (görüldüğü gibi Kant, doğal hukukta bir olası sözleşmeler *çoğulluğu* getiriyor) ama beni bunlara sahip kılacak yasaların bütünü (sistem) ancak tek olabilecek kişi hukukudur" (*Hukuk Öğretisi*, s. 18, s. 149 ve devamı). Bu başkasına yardım hakkı *tekyanlı* bir otorite eylemiyle kazanılamaz, terk etme ya da vazgeçme (*derelictionem aut renunciationem*) gibi *negatif özellikli* hukuksal bir eylemle de kazanılamaz, ancak "ortak irade"yi gerekli kılan aktarımla kazanılabilir. *Düşünülmesi* gereken *herhangi bir obje* konusunda pozitif iradeler topluluğudur. Oysa artık analitik bir an (vazgeçmede olduğu gibi) gibi değil sentetik bir an gibi kavranan bir uzlaşmaya varan iradeler sadece çift olarak "benimki"nin ve "seninki"nin var olduğu bir mekânı gerekli kılmazlar, aynı zamanda bu iradelerin tekbiçimli olarak var oldukları bir *zaman*'ı da gerekli kılarlar. Oysa bu uzlaşma anı *fenomenolojik olarak* zor kavranır; değişmeyen bir zamandır, *eylemlerin işlevi olarak* düşünülen zamandır. Kant'ın hatırlattığı gibi formalitelerle *şematize etmeye* çalışırız biz onu (*biçim* sözcüğünün anlamı üstüne, bkz. H. Cohen, *Werke*, cilt VII, s. 344). Biçim siyasal ve hukuksal düşünce için temel bir kavramdır ve en eski anlamına gitmek gerekir: İdea ya da hipotez olarak Platoncu biçim (gene bkz. H. Cohen, 1989; P. Natorp, 1921). Biçim, Hegel'in istediği gibi anlaşılmaması koşuluyla hukukun bütün dönemlerinde temel bir yere sahip olmuştur; E. Swoboda çok parlak biçimde açıklamıştır bunu (1926, sözgelimi, s. 129, evlilik sözleşmesinde biçim). Kant'la aynı fikirde olan Swoboda'ya göre biçim, dikkate alınmayan ve yok etme amacına yönelik çare sağlayan, dolayısıyla da hukuk eylemini mümkün kılandır. Zeiller Kant ve Swoboda arasında aracılık eder. Sözleşmenin sonundaki "dış formaliteler (*solemnia*) (el sıkışmak ya da iki kişinin damlması-*stipula*) ve daha önce verilen sözlerle ilgili olarak her iki tarafın verdiği güvenceler daha çok anlaşmaya taraf olanların sürekli gerekli biçimde birbirlerini izleyen sözlerin aynı anında *eşzamanlı olarak* varolan *temsil edilme biçimi* konusunda düştükleri sıkıntıyı gösterir; ve başaramadıkları da budur işte çünkü sürekli zamanda birbirlerini izleyen eylemler söz konusudur ve bu zaman içinde bir şey eylemse, bir diğeri *hâlâ* ya da *artık* eylem değildir" (*Hukuk Öğretisi*, s. 19). Formalitelerin yönlendirdiği şematizmin yetersizliği *hukuksal zamanın özü*'nü dolaylı biçimde gösterir. Zaman olarak kendini inkâr eden bir zamandır bu. Bu zaman *bilinebilecek* bir zaman değildir, sadece *düşünülebilir* (burada *bilmek* ve *düşünmek* arasındaki o ünlü Kantçı ayrımı hatırlayalım). *Yasaların zamanıdır bu.* Zamansal kayıtsızlıkları içinde, siyasal devlette, tanımlaşmış biçimiyle doğal durumda gerçekleşmiş sözleşmeleri meşrulaştıran anlaşmaya taraf olan bütün bireyleri zorlayan yasalardır, bu yasaların *oluşmakta oldukları* söylenemez: yasalar vardır ve zamandışılık, şematizme indirgenemeyen hukuksal zama-

nın, sadece analojik olan formalitelerin işlevidir. Gerçekten de *formaliteler* entelektüel bir ilişkinin mükemmel olmayan bir biçimde, anlaşılabilir yorumlanmasından başka bir şey değildir.

İki sonuç çıkar buradan-biri teorik, öteki pratik. Önce teorik olarak-ve sözleşme için geçerli olan hukukun tüm öteki unsurları için de geçerlidir. Gerçekten de yasaların özünün nasıl ortaya çıktığını gördük: *yasalar vardır.* Ama hukuk saflığa (*Reinheit*) doğru hareketinde sürekli bir aydınlatma ve yorumlamayı gerekli kılar. *Dolayısıyla hukuk demek, Kant'a göre hukuku yorumlamaktır.* Bu yorumlama her şeyden önce sınırları son derece belli yapıları olan (sözgelimi mahkeme salonu) mahkeme biçiminde gerçekleşir (J.-M. Varaut, 1989). Daha sonra bu yorumlama yargıcın kararıyla gerçekleşir (ama özel bir durumdur bu. Eğer teorik olarak hukuk yapmak ya da hukuğu dile getirmek yorumlamaksa (entelektüel ilişkilere belirli bir anlam vermek) hiçbir yargı açık seçik olamaz; mükemmel bir yorum yoktur; dolayısıyla bir *çağrı* ve *lüzumu muhakeme* gerekliliği çıkar ortaya. Ve bir de pratik bir sonucu vardır bunun çünkü yasalar vardır, Kant ve Fichte sözleşmelerin tek taraflı olarak ortadan kaldırılabileceklerini kabul etmez (Philonenko, 1968; Kant ve Fichte'nin üstünde anlaşamadıkları temel yöntemsel kavramdır bu, özellikle Fichte'nin somutlaştırdığı kiliseyle yapılmış sözleşmelerin ortadan kaldırılması düşünülmelidir burada). Her türlü devrimin reddedilmesi sonucu-çünkü birçok unsurun düşünülmesi gerekir: mantıksal (rasyonel) bölünme ilkelerine göre esas olarak sadece üç çeşit basit ve *katıksız* sözleşme vardır: statü ve sözleşme ilkeleri gerekçesinin basit yasalarına göre benim ve senin ilkelerine eklenen karma ve *ampirik* sözleşmeler ise çoktur; dolayısıyla benim hukuk metafiziği alanımın dışındadır [...] Tüm sözleşmelerin amacı ya *tek taraflı* kazanım, A'dır (hayır işleri anlamında sözleşme) ya da karşılıklı kazanım olan B'dir (yükümlülük getiren sözleşme) veya sadece *kendisininkinin güvencesi* olan bir kazanımın söz konusu olmadığı C'dir (kısmen hayır işi olabilen ama aynı zamanda bir yükümlülük olan; *Hukuk Öğretisi*, s. 31, s. 163 ve devamı). Devrim tümüyle varoluş içinde olan yasaların özünün tek taraflı olarak yürürlükten kaldırılmasıdır. Dolayısıyla Kant'ın kabul ettiği, mahkeme sistemiyle kavranabilen reformdur. Kant'ın düşüncesinin özü burada yatar: doğal hukuk kendi temeli için devrimci açıdan inkâr edilemeyen ama *hakların anlamını sürekli yeniden biçimlendiren* ve bazı Roma hukukçularının istedikleri gibi *hazır verilen bir hukukla sınırlı kalan reforma göre eylem içinde olan* hukuksal bir bütünlüğü gerekli kılar. Michel Villey'nin kesinlikle gözden kaçırmış olduğu şey, reform düşüncesinin şiddet ve yasa alternatifiyle yer değiştirmiş olmasıdır.

Biz sadece kişi hukukunun temelini inceledik; ama Kant'ın "sözleşmeyle kazanılmış tüm hakların dogmatik bölümlenmesinde" özetlemeye çalışacağı hakların özünü kapsamlı biçimde gösterir bu (H. Cohen'in *Hukuk Öğretisi*'nde verdiği çok parlak özette eksik olan mahkeme düşüncesi değil-önemini görmüştür bunun-yorumlama düşüncesidir, 1910, s. 422 ve devamı). Katıksız ya da metafizik haklar alanı her türlü karma hukukun sadece saf hukuka baş vurarak meşruiyetini kabul ettirdiği ölçüde hakların sonsuz ampirik farklılığı üstünde hüküm sürer. Kant terminolojisinde hukuksal bir *pragmatik*'ten söz edilebilir: sözleşmelerin kaynağı devlet, sözleşmeleri tanıyan sürekli bir yasa koyucudur. Hakların yorumlanması basit olguları aslında meşrulaştırılabilen ve meşrulaştırılamayanı ayıran diferansiyel hesap teorisine baş vurarak bilim objelerine dönüştüren fizik bilimine benzer.

Kant'ın Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ni yeniden ele alması bu bağlamda düşünülmelidir. Bize göre kesinlikle tam olarak anlaşılamamıştır Kant'ın girişimi. Bunun için işe genel iradenin anlaşılmasıyla başlamak gerekir. Rousseau'nun bunun sonsuz küçük hesabına dayanan bir matematik versiyonunu verdiğini biliyoruz (Philonenko, 1968, 1984, III). *Matematik* olan ve asla mantıksal olmayan versiyon-genellikle Aristotelesçi anlamda bir özün genelliği değildir-bireysel iradelerin diferansiyel olarak ya da genel iradenin özünü oluşturan bir entegralin çok küçük sınırları olarak anlaşılmasını gerekli kılar. Dolayısıyla Kant, Rousseau'nun tezini reddetmek bir yana, Rousseau'da *genel iradenin* bir toplama entegrali olarak *herkesin iradesinden* ayrıldığı hesap şeklini belirginleştirmeden ama hukukun hâlâ eylem içinde olduğu, yorumun hiç bitmediği, H. Cohen'in isabetle söylediği gibi siyasal topluluğa *tarihin egemen olduğu* bir

devlette ulaşılmaz olan bir kendinde nesnenin söz konusu olduğu düşüncesini gündeme getirerek yeniden ele alır. *Rousseau'nun tezi tarihin sonunda kesinlikle gerçektir.* Dolayısıyla kesinlikle ampirik bütünlük olmayan bir kendinde nesne olarak değer taşır ve onunla ilişki içindeki gerçek ve somut hukuk sistemi saflığa yani düzenleyici düşünce olarak genel irade düşüncesine doğru bir eylemdir. Dolayısıyla Rousseau tarih ve kültür olan tarihin özüne göre eylem halindeki hukuku içeriden besleyen düzenleyici fikir esinini aldığı yüce hukuk ilkesini ortaya atmıştır. Hukuk sistemi ve *kendinde nesne ve düzenleyici fikrin doğduğu yüce ilke (demokrasi) olan genel* irade arasında yorumlama alanı vardır. Bir başka deyişle Rousseau'nun sistemi kendinde nesne olarak kabul edilmiştir.

Burada bir kez daha Kant'ın kendinde nesneyi mükemmel bir toplumun gerçekleşmesi olarak tanımladığı *Hukuk Öğretisi* metnine başvurmak ve kendinde nesneyi Marburg okulu ilkelerine göre yani yüce olası deney ilkesine göre anlamak gerekir (Philonenko, 1988). Rousseau'ya göre entegral genel irade, değerini bulabildiği ama tarihin ve onun özü olan kültürün yönlendirdiği reformun egemenliği altında bulunduğundan onunla eşdeğerlik iddiasına girmediği tüm hukuk ve siyaset sisteminin yönlenmesi gereken alandır. Ama Rousseau olası tüm hukuk deneyiminin aşkın düşüncesi görüşünü getirmiştir. *Olgu* düzleminde Rousseau'nun kendisi tarafından reddedilen genel irade şeması bir numen alanı gibi kabul edilmiştir. Ama, bundan başka, kendinde nesne olarak genel irade düşüncesi *olası hukuk deneyiminin bekçisi*'dir. Gerçekten de bu özelliğiyle tüm hukuk sisteminin (ve tarih az ya da çok birçok örneğini sunar bunun) *yargılanabileceği* ve değerini bulabileceği sistematik ilkeyi oluşturur, öte yandan da saygı değil birlikte yaşama çağrısı yaparak ahlak hukukunu ayırır. Rousseau'ya göre kendinde nesne gibi genel irade de pasif bir alan değil etkin bir meşrulaştırma ilkesidir. Şöyle ifade edilebilir: genel hukuksal tavrında, düşünce, genel irade ilkesine uygun düşecek biçimde davranman gerekir. Dolayısıyla genel irade hukuk buyruğudur ve bu özelliğiyle hem özel hukukta, hem kozmopolitik hukukta, hem de siyaset hukukunda geçerli olmalıdır.

Mükemmel devlet kendinde nesne olduğuna göre sıradışı devletin oluşumu ilkesini hukuk kuralı ya da buyruğuna göre belirlemek gerekir. Kant'a göre aslında altı devlet biçimi vardır. İyi ve kötü otokrasi-birinci ve ikinci biçimler-vardır; sonra -üçüncü ve dördüncü biçimler-iyi ve kötü aristokrasi-nihayet beşinci ve altıncı biçimler-iyi ve kötü demokrasi-vardır. Bir biçimin iyi olması için hukuk düşüncesine saygı gösterilmesi gerekir (doğru teori ve *praksis* ilişkisi) yani yönetimin *cumhuriyet* olması ve bu yönetimin de hukuka uygun tüm yönetimleri iyi bir biçim olarak nitelemesi gerekir; *despotik olan* bir biçim ise kötüdür. Dikkatle incelendiğinde görülür ki Kant Platon'un sınıflandırmasına titizlikle uyar; Platon *Devlet*'in VIII.ve IX. Kitaplarında bizi filozof-kraldan (otokrasi) zorbaya (zorbalık) kadar götürerek iyi ve kötü biçimleri sıralar. (Platon sözgelimi aristokrasinin arkasından oligarşiyi getirir. Ama Platon'da oligarşi, başlangıçta, timiokrasinin (aristokrasinin bozulmuş biçimi) arkasından gelse de iyi bir biçimdir-daha sonra oligarşiyi kötü bir biçime dönüştürecek olan bir süreç gelişir.) Cumhuriyet düşüncesi sadece bir yönetim biçimi değil, devletin çıkarına ve bireyin özgürlüğüne olabildiğince saygı gösterilen bir yönetme *yöntemidir*. Buna karşılık despotizm bireyin özgürlüğü ve devletin çıkarı arasında anarşik bir çelişkidir. Şöyle der Kant: "Devlet biçimleri sivil durumdaki ilk yasamanın belgesidir ve dolayısıyla bu biçimler eski ve uzun bir gelenekle (dolayısıyla öznel olmayan bir bakış açısıyla) zorlayıcılık içeren bir ilk sözleşme olarak (*anima pacti originarii*) kabul edildikleri sürece var olurlar; söz konusu zorlayıcılıkta *sonuçlarıyla* sadece hukuka uygun bir yapıya yani tam bir cumhuriyete uyum sağlayan bu *yönetme yöntemi* düşüncesine uyum sağlama gücü vardır (*Hukuk Öğretisi*, s. 52). Cumhuriyetçiliğin en basit ve en doğrudan biçimi olan *iyi aristokrasi* Kant'ın demokrasisine ağır basar ve şunu da belirtmek gerekir ki onun istediği de demokrasidir zaten. Her halükârda, döneminin tüm büyük düşünürleriyle birlikte, kendinde nesne olarak doğrudan demokrasi ulaşılmaz bir hedef olunca, o da biçimi ne olursa olsun (yeter ki cumhuriyetçi olsun) iyi bir siyasal sistemin temelini seçimle belirlenen temsili bir gerçekliğe oturtmak istiyordu (bu konuda, daha ileride göreceğimiz gibi Pufendorf kesin düşüncelere sahiptir).

Seçimden çıkan *egemen*'in niteliği ne olursa olsun seçim bir ayrım objesidir. Kant, Roma hukuku ilkeleri doğrultusunda *hiçbir şeyi olmayanların*, oylarıyla *sahip olanlar* adına karar verebileceklerine inanmaz. Bu nedenle Montesquieu ve Sieyès'ten esinlenerek aktif ve pasif yurttaş ayrımı yapar; *aktif yurttaşlar devletin üyeleridir ve pasif yurttaşlar da devletin sadece parçalarıdır.* Daha 1793'te ortaya çıkan (Ak., cilt VIII, s. 296; *O. phil.*, c. III, s. 277) ve Kant'a göre gerçek yurttaşın üç niteliğine (özgürlük, bağımsızlık, *sibisufficientia* olarak özerklik; *a.g.y.*, Ak., c. VIII, s. 290 ve devamı, *O.phil.*, c. III, s. 270: "dolayısıyla sadece hukuksal durum olarak düşünülen sivil durum *a priori* ilkelere dayanır ve şunlardır bu ilkeler: 1) Toplumdaki her bireyin *insan* olarak *özgürlüğü*, 2) *insanların bireyler* olarak eşitliği 3) toplumdaki her bireyin *yurttaş* olarak *bağımsızlığı*", Philonenko, 1968) saygılı olan bu ayrım Rousseau düşüncesinin tamamen zıddı gibi gözükmektedir. Bir yandan, açıkça görülür ki Kant, seçimden gelen bir *temsil sistemi*'ni aldığı ölçüde Rousseau'nun reddettiği (her şeye rağmen bir nüans vardır Rousseau'da (1969, c. III, s. 368) bir *egemenlik devrini* kabul eder: "iktidar devredilebilir ama irade devredilemez." Bu bağlamda, doğrulama olarak, Rousseau'nun sisteminde genel irade bir kendinde nesne olarak bulunduğuna göre bu tür bir temsil sisteminin gerçekten saf dışı edilmesi gerektiği, ama öte yandan da bunun tek başına gerçek olan ve kendinde nesne olarak iradeye uygun biçimde yönetilen sıradışı bir devlet açısından gerekli olduğu düşüncesi ileri sürülebilir. Ama öte yandan da, ki bu çok daha önemlidir, parası olanın seçilebildiği ve seçtiği (*censitaire*) bir rejim ilkesinden tatmin olmayan Kant (Kant belki de Montlosier'nin Fransa'da Devrim döneminde bu paralı sistemle ilgili olarak söylediklerini biliyordu: "Rousseau seçime katılamazdı böyle bir sistemde") özerklik ya da *sibisufficientia*'yı açık seçik biçimde tanımlamayı başaramaz. 1793'te itiraf etmiştir bunu: "Açıkça söyleyeyim ki insanın kendi efendisi olan birinin durumunda olduğunu iddia edebilmesi için gerekli olan şeyi belirlemek bayağı zordur." (Ak., cilt VIII, s. 296; *O.phil.*, c. III, s. 277). Kant *Hukuk Öğretisi*'nde bu soruna değinir ve onu örneklerle çözmeye çalışır ve özellikle bağımlı olduklarını kabul ettiği kadınları etkin yurttaşlığın dışına atar. Kant'ın ayrımını örneklerle yapması burada *tarihin hukuk eylemi içinde varlığı* anlamına gelir ve Swoboda Avusturya medeni kanunu açıklamak amacıyla ele alır bunu (sözgelimi s. 213). Ama açık seçiklik ölçüsüne göre *devrime elverişli özgürlüğe göre kurulan bir düzen ayrıcalığı* getirme eğilimindeki bu ayrımın gerçek ölçüsünü anlamak pek mümkün değildir. Dolayısıyla Kant'ın yaptığı ayrımı Fichte ortadan kaldıracaktır ve işte tam bu noktada da başka bir tutarlı siyasal ve hukuksal sistem kurulabilir ve bu sistem kaçınılmaz biçimde *devrimi reformun önüne geçirir.* Doğal olarak sorun büyük zorluklarla doludur. Ama bu bağlamda kesinlikle anlaşılması gereken şudur ki *pragmatik* akıl bir noktada Kantçı tavrı doğrular (Rousseau'nun kendisi de çocuklar konusunda ketum değil midir?). Siyasal olgunluk ne zaman başlar? Oy verme hakkı kaç yaşında elde edilir? Dikenli bir sorudur (*spinoza quaestio*) bu ve sadece deney yoluyla çözülebilir ve Kantçı ayrımın özü de böylelikle ortaya çıkar ancak: görülen en önemli problem kültürün ortaya çıkışıdır. Katıksız hukuk kendinde nesneye doğru gelişmek amacıyla kültürü nasıl entegre edebilir, ilerleme nasıl mümkün olabilir (Hegel'in Kant ahlakı konusunda ironik gözlemi: "Gelişme kaydediliyor", bu gelişme kendisine geri dönüyor.) Kant da şu karşılığı veriyor: *yapılanların genel irade düşüncesine göre yapılıp yapılamayacağı sorgulanarak.* Sözgelimi: "Genel irade düşüncesine uygun olarak on dört yaşından küçük olan herkesi seçimin dışında bırakmak mümkün olabilir mi?" Bu Kantvari üslup *sibisufficientia*'nın niteliğini açık seçik belirleme olanağı verir. Bu işin her zaman o kadar kolay olmaması, Kant sonrası dönemde seçim hukuku düzenlemeleriyle anlaşılmıştır. Ama burada, *zorluk içinde*, Kant hukukunun kültüre somut biçimde eklemlenmesi görülür: tarihin özü olarak kültür ve *gerçeklik ve eylem halindeki bilim olarak* hukuk düşüncesi. *Ve Kantçı hukuk ve siyaset sistemi* açık bir bilim olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda engel verimli açılımı donduran *a priori*'lerin deney alanına müdahale eden Fichte'den gelir. Hiç kuşkusuz yasalar vardır; ama sonsuzluğunu değil zamandışılığını gördüğümüz yasaların varoluşu bir gelişmeyi mümkün kılar. Kant sürekli yasaların varoluşunu ve oluşumunu yani aklı ve deneyimi, teoriyi ve pratiği desteklemeyi dü-

şünmüştür. Zor olan *sibisufficientia*'nın belirlenmesi hukuksal ve siyasal aklın çöküşü anlamına gelmez pek ve ayrıca *bilim* olarak hukukun problemsiz bir disiplin olduğunu da kim iddia ediyor zaten? Hukuk ve ahlakı karşı karşıya getiren de bu karşıtlıktır. Hukuk, devlet ya da "*hukuksal yasalar altında* birçok insanın bir araya gelmesi" olan birlikte yaşamayla belirsiz biçimde sonuçlanarak gelişebilir (*Hukuk Öğretisi*, s. 45, s. 195); buna karşılık ahlak, birçok insanın *tek bir yasayla*, ödev ve saygı yasasıyla birlikte etik ilişkisinin kurulmasıdır. Hukukta bir gelişme vardır, ahlak biliminde yoktur (eğer gelişmeden pratik aklın verdiği aynı etik yasanın daha mükemmel bir açıklaması anlaşılırsa o zaman durum farklı olabilir). Ya da Bergson'un deyimiyle ifade edilecek olursa hukuk açılma, ahlak kapanmadır.

Bu yöntemsel bakış açısından çok sayıda sonuç çıkar ortaya. Kimileri dolaylıdır bunların; sözgelimi hukuk ve ahlak arasındaki ilişki dikkate alınacak olursa en aptal insanların (Philonenko, 1990) hukuk açısından çok sert biçimde yargılandıkları, buna karşılık ahlak açısından saygı gördükleri açıkça görülür. Bu sentetik yargıda (varsa eğer) hukuk ve ahlak birliği *Metaphysik der Sitten* gibi özerkliği içinde (*a.g.y.*, c. I, s. 260) kavranmış bir etiğin birliğidir. Ama siyasal ve hukuksal açıdan esas olan seçmenlerin seçtikleri Egemenle olan ilişkisidir ve Kant bu bağlamda XVI. Louis'nin kaderi üstünde önemle durur. Onu Pufendorf'un mantığı doğrultusunda yorumlar: "Bana göre artık bir kral tarafından yönetilmek isteyen özgür bir halkın, Wilhelm'i değil de Louis'yi tercih edeceği hiçbir tanrısal düzen yoktur (*Le Droit de la nature et des gens*, I, VII, böl. VI, s. IX, Fr. çev. Barbeyrac, 5. baskı 1734, c. 2, s. 367). "Ama" diye ekler Pufendorf, "egemen bir kez seçildikten sonra, ona karşı çıkmak suçtur". Oysa XVI. Louis, seçildikten sonra, yani birinci anayasaya göre and içtikten sonra tahttan indirildi ve Kant'a göre devletin intiharı anlamına gelen bir yöntemle (*formale Hinrichtung*) öldürüldü. Egemen seçimle gelsin, gelmesin (çünkü her iktidar Tanrı'nın iktidarıdır), fizik biçimi ne olursa olsun (insan, meclis, konsey; bu farklılıklar konusunda bkz. Philonenko, 1986) eleştirilmez, *untadelig* (W. Haensel, 1926). Ama Kant, Grotius'un zorba teorisini yeniden ele alarak daha da ileri gider: iktidarın kökü devrim olsa bile halk bu açıdan eleştiremez onu: "Üstelik, bir devrim başarılı olduğunda ve yeni bir anayasa getirildiğinde, başlangıç ve kuruluş dönemindeki illegalite, bireyleri, namuslu yurttaşlar olarak yeni düzene boyun eğme zorunluğundan kurtaramaz ve bu iktidarın getirdiği otoriteye dürüstçe boyun eğmeyi reddedemezler. Ama tahttan indirilen hükümdardan (bu devrimden sonra hayatta kalan) geçmişte kalan icraatinin hesabı sorulamaz ve cezalandırılamaz" (*Hukuk Öğretisi*, Genel açıklama, A, s. 205; bkz. bkz. Pufendorf, *a.g.y.*, I. VII, böl. VIII, s. 10, 1, VIII, böl. I, s. 6). Dolayısıyla XVI. Louis'nin *formale Hinrichtung*'unu (Kant açıkça *formale* diye yazar ve burada onun düşüncesindeki *biçim (forme)* kavramının önemini hatırlamak gerekir) doğrulayan bir şey yoktur ve bu onun Fransız devriminden kopuşunun nedeni olmuştur. Bununla birlikte, bir seçimin ya da bir devrimin sonucu olan iktidar (ve yurttaşı itaate zorlayan) teorisinde Kant özgürlükten çok düzene önem veriyor gözükür. Düzen olmadan özgürlük gerçekleşemez ve özgürlük sadece düzenle güvence altına alınabilir (Philonenko, 1968): temel fikir şudur: zor kullanılarak saf dışı edilen egemen, devletinin, bu zorba tarafından belli bir düzen içinde yönetilmesini tercih eder. Grotius'a ait olan, zorbanın düzeni anarşinin düzensizliklerine tercih edilmelidir düşüncesi de buradan gelir. Bu nedenle: "yüce iktidarın kökeni, bu iktidara boyun eğen halk için pratik açıdan anlaşılmazdır yani bireyin bu kökeni, göstermesi gereken itaat bağlamında tartışmalı bir hukuk (*ius controversum*) gibi aktif biçimde *tartışmaması gerekir* (*Hukuk Öğretisi*, Genel açıklama A): "bu kesinlemenin anlamı şudur: "Her otorite Tanrı'dan gelir" ve bu durum sivil bir yapının *tarihsel bir temeli* bulunduğu anlamına gelmez; aklın pratik ilkesi olarak bir Ideadır bu: kökeni ne olursa olsun mevcut yasama gücüne itaat etmek gerekir".

Kant üç güç teorisinden yanadır: "Her devlette üç güç vardır yani genel irade üç kişide bir araya gelmiştir (*trias politica*): yasa koyucunun kişiliğindeki *egemen güç* (egemenlik), yönetenin (yasaya göre) kişiliğindeki *icra gücü* ve yargıcın kişiliğindeki (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*) *yargı gücü* (yasaya uygun olarak herkese kendi gücünü veren). Kant'ın yorumu (burada Hegel'in habercisi olan) şudur bu bağ-

lamda: "bir pratik akıl mantığının üç önerisi gibidir bunlar: birincisi, en önemlisi bir *irade* yasası içerir, ondan sonra gelen, yasaya uygun biçimde davranma *düzeni*'dir yani birincisine göre düşünme ilkesidir ve söz konusu olan durumda yargıyı içeren *sonuç*" (*a.g.y.*, s. 45). Bu demektir ki üç güç ayrılır ve her biri *egemen güçten hareketle ötekinin tamamlayıcısı olmalıdır* (H. Cohen, 1910). Şurası çok açıktır ki Kant bilerek bir bulanıklık bırakmıştır ortada; 45. Paragraf okunduğunda sözgelimi egemen gücün fizik olarak tek kişi gibi gözükmesi sadece bir ihtimaldir; 45. Paragraf pekâlâ egemenin *kişiliğinin* aslında bir meclis olduğu şeklinde de okunabilir; "devlet örgütü". Her şey, tarihin ya da insanların iradesinin devreye soktuğu devletin *biçimine* bağlıdır ve altı yönetim biçimi mümkündür. Bazı karmaşık biçimler bile düşünülebilir: yasama gücünde aristokrasiye, sayısız kişiye ve hukuksal kişilikte demokrasiye bağlı bir bireyin fizik kişiliğinde egemen güç için otokrasi. Bir yandan kral, bir yandan da hükümet ve meclislerle İngiliz meşruti monarşisi de böyle bir karmaşık yapıyı temsil eder. Bu anlamda Cohen, üç gücün tanımını veren çok önemli 45. Paragrafta üç gücün birlik ya da çoğulluğundan hiç söz edilmediğini belirtirken haklıdır.

Bu durumdan çıkan sonuca göre Kant Montesquieu'ye göre sorunlu bir konumdadır. Gene bir başka sonuca göre de özellikle Mirabeau'dan (*16 Temmuz 1789 Söylevi*) sonra Fichte'nin de biraz düşsel idealliğini ifşa ettiği üç güç teorisinin *ideal* özelliğini çok iyi kavramıştır (Wagner'e 9 Eylül 1797 tarihli mektup). Kant tuzağa düşmemiştir ama ayrılması, koordone edilmesi ve bağlanması gereken üç gücün bu dekompozisyonunu ve kompozisyonunu devlet modeli olarak önermiştir (Philonenko, 1968). Olağandışı ve gerçek devletin *biçimi*, *norm* olarak konmuş genel irade düşüncesi olunca başka türlü düşünmek de mümkün değildir (Philonenko, 1968). Eğer egemen aynı zamanda naip yani tüm güçleri doğrudan kendinde toplayarak devlet görevlilerini bağımsızlıkları içinde yerleştiren *yönetim* olsaydı, despotik olurdu; tersine eğer yönetim, naip egemen (Fransa'da Robespierre'in önderliğinde gerçekleşen *Halk Kurtuluş Komitesi* gibi) olsaydı gene despotik olurdu. Despotizm, güçlerin tek kişide toplanmasıdır ve bu toplanma etkinliğini gerçekleştiren iktidarın nitcliği ne olursa olsun böyledir bu. Ne var ki Kant'a göre kurucu olabilecek tek somut, tarihsel hukuksal-siyasal model, taslağını T. B. Macaulay'in geliştirdiği İngiliz meşruti monarşisidir. Ama bütün olarak bakıldığında Kant egemene daha fazla güç tanır. Ve sürekli özgürlüğe karşı düzeni tercih eden Kant'ın sisteminin nasıl olup da sınırsız bir otoritarizme doğru kaymadığını anlayabilmek kolay değildir. Ama Kant'ın anladığı biçimdeki devlet güçlü bir devlet olmalıdır ve bu durumda insanın gerçekliğini bulduğu devlet içinde özünün tükenip tükenmediği-bir anlamda Platon'da olduğu gibi- sorulabilir. Kant, üç gücü birbirinden ayırma kaygısı içinde olmasına rağmen, öyle gözüküyor ki devlete çok fazla, yurttaşa da çok az veriyor. *Hukuk Öğretisi* okunduğunda engeller konmuş olması dışında bir şeyin söz konusu olmadığı duygusu ağır basıyor.

Devlet problemine dönmeden önce *Rechtslehre*'yi hukuksal olarak bitiren kozmopolitik hukuk üstünde duracağız birkaç kelimeyle. Kant kozmopolitik hukukun içeriği konusunda asla farklı şeyler söylememiştir; içeriğine neredeyse hiç değinmemiştir (İngiliz meşruti monarşisiyle birlikte elimizde kamu hukuku konusunda bir örnek vardır ama kozmopolitik hukuk için önereceğimiz hiçbir model yoktur ve Kant 1780'lerde *Antropoloji* düşünceleriyle ilgili bir gözleminde somut bir içerik olan devletler hukuku konusunda hiçbir şey bilmediğimizi ve bizim barbarlar olduğumuzu söyleyecek kadar ileri gitmiştir: uluslar arasında savaşı yöneten hiçbir yasa yoktur). Kant hâlâ Kızılhaçı-yaralı ve silahsız hasmın (*adversus*) artık bir düşman (*inimicus*) olmadığını bilmek -, Cenevre konvansiyonlarını oluşturacak olan büyük fikirler yüzyılındadır ve onun tanıklığı, olduğu gibi kabul edilmelidir: uluslar arasında hiçbir sözleşme bulunmadığını saptayan birinin tanıklığı (Philonenko, 1976). Ama hatırlamamız gerekir ki, Kant, bu hüzün verici manzara karşısında, boyun eğmiş, yaşlı bir bilgenin hissettiği acıyı hissetmez. Ona göre burada neredeyse normal bir durum söz konusudur çünkü daha önce söylediğimiz gibi insanlık henüz çok gençtir. Kant'a göre bir siyaset hukuku ortaya çıkalı henüz bir yüzyıl olmuştur, kozmopolitik bir hukukun doğuşunu görebilmek için çok daha uzun bir zamanın geçmesi gerekir. Kozmopolitik hukuk

sorununu böyle değerlendirir: "Aralarında gerçek ilişkiler kurabilecek tüm dünya halklarının tam *barışçı* hatta dostluğun egemen olduğu bir toplum oluşturması gerekliliği düşüncesi bir insanseverlik (ahlak) ilkesi değildir, *hukuksal* bir ilkedir (*Hukuk Öğretisi*, s. 62). Bir başka deyişle ilk toplumun gerçekleşmesi için Bernardin de Saint-Pierre'in istediği gibi insanların iyi kalpliliğine değil, onları bencillikleriyle birbirlerine bağlayan ve "ticaret toplumu" olan bir düşünceye bağlanmak gerekir. İnsanlar arasında ticaret yapmayı istemek, barışçı toplum düşüncesinin ilk gerçekleşmesi, Proudhon'un, onu sistemli biçimde geliştirmeyen Kant'tan sonra ele alacağı eski bir düştür ve *Hukuk Öğretisi* burada siyasal sorunun derinliklerinde hem dini hem devleti ilgilendiren genel etik sorunla karşılaşır.

Théorie kantienne de l'histoire'da ve *La Religion dans les limites de la simple raison*'un (Kant, *Oeuvres philosophiques*, c. III, s. 12-242 ve 1315-1384) yorumunun notlarında senkronik bir inceleme ve derinleştirilmiş bir argümantasyon için gerekli unsurlar bulunacaktır. Problemi özetlemeye çalışalım: Kant inanmış, Lutherci bir düşünürdür ve ilke olarak Luther'in *Römerbriefvorlesung*'unun sonuç bölümünde imajı yineler. Augustinus doğru ve eğriyi karşıtlaştırıyordu: doğru gökyüzüne doğru uzanmış insanın özlemi ve duasıydı; eğri ise dünya nimetlerine doğru eğilmiş insanın bencilliğiydi. Luther Augustinus'un imajını radikalleştirir; insanı, kendi içine kapanmış ve kendisinden başkasına gerçek sevgi gösteremeyen eğik bir ağaç (*krumm*) gibi tanımlar (gerçek sevginin insanın kendisinden ve kusurlarından nefret etmesi anlamına geldiği de dikkate alınmalıdır; bu konuda *Römerbriefvorlesung*'un [Tours, 1988] sonuç bölümü çevirimize bakabilirsiniz). İnsanın kesinlikle eğri olduğunu kabul edersek nasıl doğrultacağız onu? Çünkü eğri metafiziktir ve *kesin* kötülüğü değil (*Oeuvres philosophiques de Kant*, c. III, s. 1327, not. 2, 1329, not. 3 vb.) *radikal* kötülüğü belirtir, belli bir noktaya kadar, eğrilerin karşıtlaşarak doğrulabilecekleri umut edilebilir. Kant genellikle ormanda birbirlerine çarparak doğrulan ağaçlar imajını kullanır: "Bir ormanda her ağaç ötekinin havasını ve güneşini çalmak için birbirlerini itmeye çalışırlar ve daha sonra güzelleşerek, doğrulurlar oysa dallarını, gelişigüzel, keyiflerine göre, özgürce ve öteki ağaçlardan bağımsız olarak uzatanlar eğik, kıvrık, yamuk kalırlar" (Ak., cilt VIII, s. 22; *O.phil.*, c. II, s. 194). Karşılıklı eğilme yoluyla bu yamukluklarının düzelmesi devlet probleminin çözümüdür. Kant *Sürekli Barış Projesi*'nde şöyle der: "Bir şeytanlar toplumu için bile olsa, anayasa sorunu çözümsüz değildir, yeter ki bu halk sağduyu sahibi olsun". "Birçok aklı başında insan, her biri kendileri için gizli bir ayrıcalık peşinde koşmasına rağmen evrensel yasalardan yanadırlar. Söz konusu olan onlara, kendi kişisel tutkularını dışarıyla olan ilişkilerinde birbirlerininkiyle ilişkilendiren bir anayasa vermektir ve sanki daha önce hiç düşmanca tavırlar içinde olmamışlar gibi bir sonuç vermelidir bu." Bu problem niçin çözülmez olsun? *Ahlaksal bir insan reformundan beklenen sonucun alınmasını gerekli kılmaz*. Sadece kişisel çıkarların yarattığı sorunları yönlendirmek amacıyla doğa mekanizmasından nasıl yararlanılması gerektiğinin bilinmesini, bir halk topluluğu oluşturan tüm bireylerin yasaların zorlayıcı gücü altında birbirlerini zorlamalarını ve böylece barışçı bir yasal ortam oluşturmalarını ister" (Ak., cilt VIII, s. 366; *O. Phil.*, c. II, s. 360; *Projet de paix perpétuelle*). Dolayısıyla devlet yapısı sorunu bencilliklerin kombinezonudur ve Hegel'in anladığı şekliyle onların *dolaysız* biçimde ortadan kaldırılmaları değildir. *Kant, bu problemin çözülebilir olduğunu söylüyor.* Doğanın hareketiyle devlet sorununun çözümü örtüşür. Buna karşılık dolaysız ahlaklılık ve eğriliğin tamamen bırakılmasını gerektiren otantik din sorununa çözüm getiremez. *Dolayısıyla hukuk alanında çözüm etik alanında çözümü gerekli kılmaz ve buna karşılık pratik aklın postulatları öğretisini getiren etiğin başarısızlığı hukukun başarısızlığının şartı değildir.* Üstelik Kant'ın radikal öğretisine göre hukuk alanındaki gelişmeler ahlak alanında "etki"sizdir çünkü devlet yapay olarak ahlaklıdır ve ahlak alanında yapaylığa kesinlikle son vermek gerekir.

Dolayısıyla Kant'ın genel hukuk felsefesi genel olarak şöyle değerlendirilebilir: bu felsefenin zamanının ve kendisinin de çok yoksul bulduğu tarihinin ürünü olduğu kabul edilmelidir. Hegel ve Kant'ı tamamen karşı karşıya getiren ve Kant'ın Hegel tarafından sürekli yargılanmasına neden olan şey tarihe bakış olayıdır; Hegel'e göre kendi *yön*'ünde tamamlanmış olan ta-

rih Kant'a göre emeklemektedir. Dolayısıyla henüz pek aydınlatılmış olmayan (sözgelimi özerklik ya da *sibisufficientia*) belli başlı dönemleri ön plana çıkarmak için çaba harcamak gerekir ve böyle bir çaba övgüye değerdir ama *Rechtslehre* üstündeki etkisi olumsuzdur. *Eylem halindeki hukuk öğretisi bu çaba dikkate alınarak değerlendirilecektir.*

● *Kants gesammelte Schriften*, ed., Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, W. de Gruyter & Co. - *Œuvres philosophiques*, ed. F. Alquié, Paris, Gallimard "Pléiade", 3 c., 1986. - *Opuscules sur l'histoire*, Fr. çev. S. Piobetta, önsöz ve notlar Ph. Raynaud, Paris, Flammarion "GF", 1989. - *Métaphysique des mœurs*, Première partie, *Doctrine du droit*, ed. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971.

► BOSSUET, *Œuvres complètes*, ed. L. Vivès, Paris, 1862. - COHEN H., *Werke*, ed. H. Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zurich, dir. H. Holzhey, Hildesheim/New York, G. Olms (birçok cilt daha önce yayınlandı); *Kant Begründung der Ethik*, Berlin, B. Cassirer, 1910. - DESCARTES R., *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam & Tannery, coed. CNRS, Paris, Vrin, 1964. - FICHTE J. G., *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. R. Lauth & H. Gliwitzky, Stuttgart/Bad Cannstatt (24 c. yayımlandı); *Œuvres choisies de philosophie première*, 4. baskı, çev. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990. - GURVITCH G., *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, Mohr, 1924. - HAENSEL W., *Kants Lehre vom Widerstansrecht* (*Kantstudien* içinde), Berlin, 1926. - HEGEL G. W. F., *Sämtliche Werke*, 20 c., ed. H. Glockner, Stuttgart, Frommann, 1958. - LAUTH R., "Le système des pensées de Rousseau selon A. Philonenko", *Archives de philosophie*, c. 50, defter. - NATORP P., *Platos Ideenlehre*, 2. baskı Berlin, 1921, 1. - PHILONENKO A., *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, 2. baskı, Paris, Vrin, 1980; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, 3. baskı, Paris, Vrin, 1988; *Essais sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 1976; *Rousseau et la pensée du malheur*, 3 c., Paris, Vrin, 1984; *La Théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986; *L'École de Marbourg*, Paris, Vrin, 1989; *L'Archipel de la conscience européenne*, Paris, Grasset, 1990; *Le Transcendantal et la pensée moderne, études d'histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1990; *La Jeunesse de Feuerbach, 1828-1841, introduction à ses positions fondamentales*, 2 c., Paris, Vrin, 1990. - PUFENDORF S., *Le Droit de la nature et des gens*, 2 c., Fr. çev. Barbeyrac, 5. baskı 1734. - ROUSSEAU J.-J., *Œuvres complètes*, ed. B. Gagnebin & M. Raymond, Paris, Gallimard "Pléiade", 4 c. - SIEP L., "Methodische und systematische Probleme in *Grundlage des Naturrechts*", *Der transzendentale Gedanke*, Hambourg, F. Meiner, 1981. - SWOBODA E., *Das allgemeine bürgerliche Gesetzbuch im Lichte der Lehren Kants*, Graz, 1926. - VARAUT J.-M., *Lieu, moment et langage de la justice pénale* (8 Mart 1989'daki adalet sarayındaki konferansın manüskrisi). - VILLEY M., *Préface* à la *Doctrine du droit* de Kant, ed., çev. ve giriş A. Philonenko, Paris, Vrin, 1979. - WEIL E., *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 1960.

Alexis PHILONENKO
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aydınlanma; Devlet Çıkarı; Hukuk ve Siyaset; Siyaset Felsefesi; Us.*

KARŞI-AYDINLANMA

Was ist Aufklärung? başlıklı denemesinde Kant şöyle seslenir: "Sapere Aude! - "Bilme yürekliliğini göster!" Bu bir silahlanma çağırısı, Voltaire'in: "Aşağılık olanı yok edin!" sloganında yinelenen insanlığın yürekliliğine verilen bir gözdağıdır. Aydınlanma, devrimciydi ve birçok devrimcide olduğu gibi onlar için de önemli olan, özgürlükten sonraki yaşamı düşünmekten çok, rakibe karşı birliklerini savaş düzenine yerleştirmekti. Kendilerine yükledikleri görev yalındı: İnsanlığı büyüyen cehaletten, boşinançtan, acımasızlıktan, hoşgörüsüzlükten ve dinsel inakçılığın [dogmatizmin] yüzyıllardır beslediği kadercilikten kurtarmak. İnsanlığın kendi kendisine kabul ettirdiği bir kölelikten kurtarılmasının insanı mutlu kılacağını ve uzun ya da kısa vadede bunun aklın, deneysel bilimlerin somut ve törel ilerleme, hoşgörü ve uygarlık ilkeleriyle yönetilen bir dünyayı ortaya çıkaracağını kabul eder.

Savunucularının Karşı-Aydınlanma olarak adlandırabileceği ikinci bir gelenek, bu özgürleşme programına en ödünsüz çekincelerle yaklaşmış ve Aydınlanma'ya duyulan inancın tehlikeli değilse bile, en azından safça olduğu yargısına varmıştır. Başlangıçta bu hareket tutucu değildi; Yeniler'e karşı Eskiler'i, akla karşı esini ya da hoşgörüye karşı önyargıyı dogmatik bir biçimde savunmuyordu. Modernliğin ortasında kendisini rahat hissediyordu ve modern bilim-

lerle felsefenin buluşları karşısında coşkusunu gizlemiyordu. Karşı-Aydınlanmanın ilk hareketi, tersine, başkaldıran bir modernliğe bağlanmaktaydı. Başkaldırısı başlangıçta iki kaygıdan doğmuştu: aklın yönetiminin, psikolojik yaşantımızın en derin kimi kısıtlılıklarını bulanıklaştıracağı kanısı ve tinsel çevresinden koparılan aklın toplum için bir tehdit biçiminde ortaya çıkacağı sezgisi.

Bu derin düşünce sonunda Aydınlanmacılığın siyasal ve ruhbilimsel alt ürünleri karşısında, XIX. ve XX. yüzyılın siyasal düşüncesinin büyük bir bölümünün belirgin niteliği olarak modern akla karşı bir saldırı biçimine dönüştü. Burke'un ve onu Almanya'da tanıtanların (Gentz, Humboldt, Müller) pragmatik tutuculuğu içinde sesini duyurmaya başladı; Katolik karşı devrimci düşünürler (de Maistre, Bonald, Lamennais, Donoso Cortes) arasında bunun bir yankısıyla karşılaşılır; ve çağımızda, sağ köktencilik (Heidegger ve Schmitt) içinde olduğu denli sol köktencilik içinde de (Horkheimer ve Adorno) giderek artan bir hızlanma evresine ulaşmıştır.

Bu sakınımlı ayrılıkçı modernizm geleneğinin aklın kendisine karşı da radikal bir saldırıya nasıl dönüştüğünü anlamak için işe, klasik Karşı-Aydınlanmacı düşüncenin yeniden incelenmesiyle başlamak gerekir.

Aydınlanma öncesi Karşı-Aydınlanma

Düşünce tarihinin çelişkilerinden birisi de, bir düşünce hareketine karşı tepkinin bazen bu hareketten önce ortaya çıkabilmesidir. Karşı-Aydınlanma, bu durumun bir örneğini oluşturur. Protestan reform ve Descartes felsefesi Orta Çağ skolastiğinin uzun süren egemenliğini henüz tartışma konusu etmişlerdir ki daha sonraki dönemin Karşı-Aydınlanmasına açılacak iki yeni gelişme ortaya çıkar. Bu hareketlerin ilki, kişisel inancın akıl karşısındaki türdeş olmayan ve gizemli savunmasına dayanmaktaydı; ikincisi, modern felsefenin gerçeklerini Açınsama'nın gerçeklerliyle uyumlu kılmak için yapılan barışçıl girişimdi.

Geç dönem Alman karşı usçuluğunu en çok etkilemiş olan modern din felsefecisi, gizemci, kunduracı Jakob Böhme'dir (1575-1624). Reform'un Kutsal Kitab'a özgü yazınsallığına seçenek olarak, Böhme Tanrı'nın içkinliği ve tarih içinde kesintisiz bir biçimde var olmasına ilişkin özel, gnostik bir bakış açısı sunmuştur. *Aurora* gibi içrek yapıtlarda, yer yer Nicolas de Cues'in "bilgin cehalet"ine yer yer Paracelsus'un simyasına göndermeler yaparak bağdaştırmacı tinsel bir doktrin geliştirir. Ama, Alman düşünce tarihi bakımından gerçek önemi, bilgiyle içsel duygu arasında sunduğu, genellikle aklın saldırılarına karşı duyguları koruma yolu gibi görülen yenileştirmeci dengede yatar. Hegel de Böhme'yi ilk idealist, dolayısıyla ilk gerçek Alman filozof olarak nitelendiriyordu ve onun eytişimsel teslis anlayışı içinde kendi *Logique* ("Mantık") yönteminin önemli bir öncüsünü buluyordu.

Böhme'nin doktrinleri geleceğin Alman romantik düşüncesinin önsezileri olmakla birlikte, ilk Karşı-Aydınlanma düşünceleri temelde o denli Us düşmanlığı gütmemiştir. Modern öncesi iki düşünür olan Nicolas Malebranche (1638-1715) ile G. W. Leibniz (1646-1716) bu durumu tartışmasız bir biçimde örneklendirir. Onlara göre felsefenin ve bilimlerin görevi -Malebranche'ın söylediği gibi, "gerçek felsefenin din olduğunu" göstermek için- modern aklın ilahiyatla uyuşum içinde olduğunu kanıtlamaktı. Akılcılıkları kendilerini Aydınlanmaya yaklaştırmış izlenimi uyandırmasına karşın, ilahi düzen ve uyuma ilişkin modern ilahiyat bilimi sonuç olarak onları Karşı-Aydınlanma konusunda değerli müttefikler durumuna getirmiştir.

Traité de la nature et de la grâce ("Doğa ve Kayra Üzerine İnceleme") ile *De la recherche de la vérité*'de ("Hakikatın Araştırılması") geliştirdiği biçimiyle Malebranche'ın stratejisi, Tanrı'yı oldukça büyük bir uzaklıktan dünyayı yönetir biçimde betimleyerek Descartes yöntemiyle Katolikliği uzlaştırmaktı. Tanrı, her türlü doğal devinimin "gerçek nedeni", bizlerse ancak "rastlantısal nedenler"iz. Ama O'nun eylemi kaprislere dayanmaz, tersine doğal düzeni ve gözlemlenebilir "kusursuzluk bağıntılarını" ortaya koyan "genel istekler" aracılığıyla davranmayı seçerek "kişisel istekleri"ni pek az işin içine katar. *Monadologie*'sinde olduğu denli *Théodicée*'sinde de Leibniz genelde aynı stratejiyi izlemiştir. Doğa ve kayra krallığını ilahi Saatçi'nin zaman içinde uyumlu bir biçimde durmaksızın birlikte çalışmak üzere tasarladığı iki saatle karşılaştırmıştır. Leibniz'e özgü "monad" ve "önceden var

olan uyum" kavramları Malebranche'ın büyük ilerleme yapmasını sağlamıştır; çünkü, doğal yasanın yönlendirdiği uyumlu bir evrenin modern öncesi görüşüyle birlikte, modern bireysellik ve monad içinde bakış açısı kavramlarının uyumlanmasına olanak tanır. Leibniz, uyumun madde (*conatus*) içinde ilahi bir yaşamsal güç aracılığıyla sağlandığını öne sürer, ve Alman karşı-aydınlanmacılar daha sonra Fransız rakiplerine esin kaynağı olan Lockecu deneyciliğe karşı bu bireyci dirimselciliği kullanacaktır.

İtalyan tarihçi G. B. Vico (1688-1744), gelecekteki gelişmeleri birçok bakımdan daha iyi bir biçimde kestirmişse de bu akılcılık yanlısı ilahiyatçılardan daha az etkili olmuştur. Malebranche ve Leibniz gibi, Vico da modern felsefenin ve her şeye karşın bu yeni yöntemlerin yeterince birikimli olmayan kişilerde bilimkuramsal ve törel kuşkuculuğu doğurabileceğini kavrayan bilimin ilk hayranları arasında yer almıştır. İlk çalışmalarında Descartesçı yöntemin yetişkinlere ayrılması gerektiği ve çocukların akıl yetilerinin ancak geleneksel ahlak, şiirbilim ve retoriğin *ars tropica*sından sonra uygulanabileceği olgusu üzerinde durmuştur. Ayrıca doğal hukuk incelemesi de (*De constantia jurisprudentis*) Malebranche ile Leibniz'de yer alan birçok konuya gönderme yapmaktadır: Akıl, Tanrı'nın yeryüzündeki sürekli varlığını ortaya koyar; her türlü hareketin gerçek nedenidir; ve ilahi bir *conatus* aracılığıyla hareket eder.

Bununla birlikte, Vico'nun geç dönemde ortaya çıkan başyapıtı *Scienza nuova*'yı ayrı bir yere oturtan şey, akılcılığa dayalı ilmi ilahisinin, kökenlerini akıl ve şiirsel dilde bulduğu gelenek ve görenek incelemesi aracılığıyla tarihsel bakımdan da doğrulanmış olmasıdır. Vico, modern hukukçular Grotius ile Pufendorf'u doğal hukuğa ilişkin katı, önsel ve tarihdışı kuramları nedeniyle eleştirir (*ius naturale philosophorum*). Bunların yerine koymak amacıyla, ilahi yazgının sorunlu aile yaşamı içinde başlayan ve akılcı Cumhuriyetler içinde son bulan evrensel ve önceden belirlenmiş bir tarihsel hareket (*corso*) aracılığıyla nasıl bütün ulusların geleneklerinin (*ius naturale gentium*) gelişimini yönlendirdiğini kanıtlamak üzere bir yöntem geliştirir. Bu akılcılığa dayalı ilmi ilahi girişimi ve akılcılık dönemi öncesi toplumların bilimsel incelemesiyle birlikte modern tarihselcilik başlamış olur.

Vico'nun akılcılık dönemi öncesi için yaptığı tercih hem törel hem de siyasal niteliklidir. Yeni bilim, insanın düşünce yetisinin zayıfladığı ve şiirsel düşgücünün güçlendiği sırada mutluluğa ulaştığını ve toplumların soyut ve derlenmiş yasalara değil de din, evlilik ve mülkiyetten oluşan üçlü akılcı ilkeye dayandıklarında ilerlediklerini ortaya koymuştur. Askeri değeri, efsanevi sivil dini ve inceltilmemiş şiiri nedeniyle cumhuriyetçi Roma'ya hayranlık duyar. Perikles'in Atina'sının çökmesinin, denetim dışı kalan aydınlanma felsefesinin kuşkuculuğu beslediğinin, onun da ahlaki yozlaşmayı doğurduğunun bir kanıtı olduğunu vurgular. Bu çöküşü betimlemek için Vico'nun başvurduğu terimler - "düşünce barbarlığı" - karşı-aydınlanmanın önemli bir izleği durumuna gelecektir.

Aydınlanma içinde Karşı-Aydınlanma

Karşı-Aydınlanma tek parça değildir. Başlangıçta bir okul ya da bir hareketten çok, bir düşünce akımı oluşturmuş olmasını en çok Montesquieu (1689-1755) yapıtlarında kesinlemiştir. Bir yanıyla Montesquieu, Aydınlanmanın saygın isimleri arasında yer alır. Modernliği, doğal laik bir yasayı dile getirmesi, güçlerin ayrılığı ilkesini kaleme alması ve ulusların "ortak karakteri" ile insanların "evrensel ruhu"nu keşfetmiş olması bakımından Fransız *Ansiklopedi*'cilerde ve Amerikalı *Founding Fathers* arasında evrensel bir hayranlık uyandırmıştı. Bununla birlikte, bir başka yanı neden *Esprit des lois*'nın ("Yasaların Ruhu") Montesquieu'yü toplumsal sözleşme gibi düşüncelere yol açan modern akılcılığın sakınımsızlığına karşı bir bir panzehir gibi gören karşı-aydınlanmanın birçok düşünürü için temel bir metin olduğunu da ortaya koyar. Onların Montesquieu'sü ulusal karakterin, "töreler"in yazılı yasa karşısındaki önceliğinin kâşifi, geleneklerin, coğrafyanın ve iklimin araştırıcısıydı. (Hiçbir zaman okumadığı) Vico gibi, Montesquieu, dinin gücül uygarlaştırıcısı olarak tanıdığı ve *Devlet çıkarı* uygulamasını incelediği Roma'nın çekiciliğine kapılmıştı. Ve (bilinçli bir biçimde incelediği) Malebranche gibi, Montesquieu toplumsal olayların gerisinde gizlenen "genel nedenler"i araştırmaya koyuldu. Her ne denli önünde sonunda Montesquieu bir Aydınlanma insanı olarak kalsa da (sınırlı İngiliz monarşisini cumhuriyetçi Roma'ya yeğliyordu),

Voltaire, *Esprit des lois*'nın, sayıları giderek artan Karşı-Aydınlanmacıların safına cephane sağladığını da düşünmekte haklıydı.

Modernliğin Janus'u (1712-1778) Jean-Jacques Rousseau'nun durumu daha karmaşıktır. Rousseau'nun *Contrat social*'inin ("Toplumsal Sözleşme") Fransız Devrimi'ni yönlendirmiş kişiler için önemi tartışma götürmez ama Rousseau'nun öteki yapıtlarının (ve kişiliğinin) Karşı-Aydınlanmacı düşünürler üzerindeki etkisi siyasal düşüncenin gelişimi için daha önemli olarak değerlendirilebilir. Bunların yapıtları, Rousseau'nun *Discours sur les sciences et les arts*'da ("Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev") karşılaşılan ve aklı bu kişilere törel ve toplumsal yabancılaşmaya yol açan bir güç ve savunucularını da tehlikeli bir dinin önderleri gibi görmeyi öğreten ilerlemeyi hedef alan eleştiri olmaksızın düşünülemez. *Discours sur l'inégalité* ("Eşitsizlik Üzerine Söylev"), hayvansı dili usçul söylevin, içgüdüyü düşüncenin, toplumu kentsoylu bireyciliğin, geleneği yazılı hukukun üzerine çıkararak siyasal değerlerin (daha önce Vico tarafından başlatılan) köklü bir öte değerlendirmesini gerçekleştirmiştir. Rousseau'nun *Émile*'i Aydınlanma'nın usçul eğitbilimine karşı yapılmış acımasız bir paylamaydı ve Voltaire'in *Poème sur le désastre de Lisbonne*'una ("Lizbon Felaketi Üzerine Şiir") karşı coşkulu bir biçimde Yazgı'yı savunması, Karşı-Aydınlanma geleneğinin nasıl bir kararlılık içinde aklı yazgıcı bir kuşkuculukla bağdaştırdığını gösterir.

Bununla birlikte, kuşkuculuk sorunu bu denli yalın değildi ve Karşı-Aydınlanmanın kendisi de olası sonuçlar bakımından bölünmüş bir durumdaydı. Malebranche, Leibniz ve Vico'ya göre dinsel kuşkuculuk ancak akılla inancın uyuşabilirliği kanıtlanarak baş edilebilecek törel ve siyasal bir tehditti. Ama özellikle Almanya'da sonraki Karşı-Aydınlanma için bilimkuramsal kuşkuculuğun kendisi modern aklın giderek büyüyen savlarına karşı bir inanç silahı olacaktı. Bu dönüşümün en belirgin kişiliği İngiliz felsefeci David Hume (1711-1776) oldu. İngiliz dili geleneği içinde Hume'un bilimsel kuşkuculuğu ve yaradancılığı onu, Locke'un görgül psikolojisini hedef alan yok etme çabasına karşın seçkin bir Aydınlanma düşünürü durumuna getirdi. Yine de Almancaya çevrildiğinde Hume'un bilimsel kuşkuculuğu usçul tanrıbilime olduğu kadar Kant'ın eleştirel felsefesine karşı da inancılık yanlısı yeni silahlar sağlayarak kısa süre içinde tersine bir etki uyandırdı.

Aydınlanma sonrası Karşı-Aydınlanma

Alman Karşı-Aydınlanmacıların gözünde Hume'un değeri, Prusyalı din felsefecisi J. G. Hamann'ın (1730-1788) imalı ama olağanüstü etkileyici yapıtından daha açık bir biçimde yansır. Hamann gençliğinde Kant'ın yandaşı oldu ama İngiltere'de kaldığı dönemde derin bir tinsel bunalım geçirdi. Bu bunalımdan çıkış yolunu Hume'un kitaplarında buldu. Kant da Hume'un bilimsel kuşkuculuğundan dersler çıkarmıştı; bunlar kendisini "dogmatik uykusu"ndan uyandırdı ve eleştirel felsefe yoluna koydu. Ama Hamann bu felsefeyi yeni bir usçul dogmatizm olarak yadsıdı ve Hume'un radikal bilimsel kuşkuculuğunun, inanca kökü körüne dalınması adına akıldan vazgeçilmesinden başka bir seçenek bırakmadığını savladı. Kant'ın yöntemiyle alay ettiği alaycı *Metakritik*'inde ve çekici "Sokratische Denkwürdigkeit"inde Hamann modern felsefeyi bir putataparlık ve akılcı tanrıbilimi de melez bir şey olarak görüyordu. Böhme'ye bir karşılık olarak insan aklının yalın "sözelliğini" ve eğer bir bütün olarak kabul edilirse bütün gerçeği ortaya koyan inancın ilahi *logos*unu yürekten gelen bir içtenlikle karşıtlaştırır.

Hamann'ın, Alman *Aufklärung*unun en güçlü noktasında Kant'a yönelttiği meydan okuma, kendi kendini Karşı-Aydınlanma olarak tanımlayan ilk aydın hareketin başlangıcına damgasını vurur. Bir yüzyıldan fazla bir süreden bu yana geliştirilen çok sayıdaki izleğe -ilmi ilahi, uyum, duygu, anlatım, gelenek ve görenek, dil, ulus, piyetizm-, bir yanıt vermesine karşın bütün bu izlekler Almanya'da tutarlı bir doktrine ancak Hamann'ın, en önde gelenleri arasında Jacobi ve Herder'in sayılabileceği artçıları sayesinde dönüşebilmiştir.

F. H. Jacobi (1743-1819) Hamann'ın anlaşılmaz ve bilgelik dersi veren yazılarını ödünsüz bir felsefeye dönüştüren ilk yandaşlardan birisi olmuştur. Ama onu Karşı-Aydınlanmanın saldırgan bir militanı olarak ayrı bir yere koyan, tanrıbilimsel yazıları ve özellikle de mektuplarıdır. En ünlü kavgasını (1780'li yılların *Pantheïstmusstreit*'i), Aydınlanmanın en büyük kişisi tanrıtanımaz Spinozacı Gothold Lessing'i suçlama-

sıyla başlamıştır. Spinoza'nın sözde tanrıtanımazlığının, Jacobi'nin çağdaş inançsızlığın kaynağı olarak gördüğü esnek usçuluğundan daha az gündeme getirilmesi bu tartışmaların bütününün belirgin bir yanını oluşturur. Böhme gibi, Jacobi de Leibniz'in ilahi saatçisiyle Kant'ın aşkın Tanrı "düşüncesi"ni inanç için birer tehlike olarak tümden yadsıyordu. Fichte'ye yazdığı gibi ya Tanrı benim dışımdadır ya da ben Tanrı'yım; üçüncü bir olasılık yoktur. Ve kendi koşullandırılmış usumun etkinliğiyle Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayacağımdan, bunu yüreğimle gerçekleştirmeli ve inanmalıyım. Bir yumurta yemek de dahil olmak üzere her eylem bir mucizedir. Her türlü bilgi, önceden var olan bir inanma yetisi (*Glaubenskraft*) gerektirir. Buradan, inancı yadsıyan kişi kim olursa olsun bir "nihilist"ten (bu terimin tanınmasını Jacobi sağlamıştır) başka bir şey olmadığı sonucu çıkar.

J. P. Herder (1744-1803), Jacobi'den çok daha az dogmatik olmuş ve açık bir Spinoza yanlısı olarak kalmıştır. Katkısı da, Spinoza'ya özgü kamutanrıcılığın [panteizm] akılcılıktan sıyrılır sıyrılmaz Lessing ile Kant'ın tarihselci ve usçul ilericiliğine karşı bir silah olarak da kullanılabileceğini göstermek olmuştur. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*'i ("İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler") sık sık Vico'nun *Scienza nuova*'sıyla ("Yeni Bilim") ve Montesquieu'nün *Esprit des lois*'sıyla karşılaştırılmıştır. Gerçekte bunlar, Karşı-Aydınlanma içinde anlamlı bir kopukluğu gösterirler. Vico, Tanrı'nın bütün ulusları "düşüncenin barbarlığı" bunları yeniden başlangıçtaki durumlarına döndürmeden önce üç aşamada, özdeş bir *corso* aracılığıyla, yönettiğine inanıyordu. Ulusların temel doğal yasaları her çevrenin koşullarına göre farklı etkiler ortaya çıkarsa da Montesquieu, bunların zamandışı ve evrensel olduğunu düşünmekteydi. Ama Herder, Hamman ve Hume'den evrensel yasalar üreten her türlü usçul yöntem karşısında kuşkucu olmayı öğrenmişti; ve çok daha az evrensel kalıp yasalara boyun eğerek "akıl"ı çok daha bireysel ve yaratıcı bir güç olarak kullanmayı da Shaftesbury ile Rousseau'dan öğrenmişti. *Ideen*'inde evrensel doğa yasalarının yerini artık, her halkı bağımsız ve yaratıcı bir gelişim süreci boyunca yönlendiren tek bir ulusal düşünce (*Volksgeist*) almıştır. Her *Volk*, dili, gelenek ve görenekleriyle tanımlanır ve bunların her biri, insan doğasının değişmez bir düşüncesine göre değil de, daha çok kendi ulusal duyarlığı (*Nationalgefühl*) aracılığıyla ayrı ayrı ele alınmalıdır. Sonuçta, insanlık tarihi kendi dilinin egemenliği altında bulunan her *Volksgeit* ile bağımsız, ölçülemez ve monadsı kültürlerin çoğalmasını sağlayan doğal *Klima* arasında bir eytişime dönüşür. Bir bütün olarak insanlığın yazgısı, bitkilerden üstün varlıklara değin kozmosun düzeninin sürmesini sağlayan tanrısal ve kişisiz bir güce emanet edilmiştir. Akıl ve hoşgörü alanlarında "insan ırkının eğitimi" sonuçta bu evrenbilim içinde, evrensel akıl yetilerini kullanmaktan çok, dili ve geleneğiyle ayrı bir yer tutan insanoğlunun, varoluşun büyük zinciri içinde bir halkadan başka bir şey olmaması nedeniyle ayrıcalıklı konumunu yitirir.

Herder, klasik Karşı-Aydınlanmacıların sonuncusu oldu. Bir sonraki kuşak Kant ve Lessing'in, Voltaire'in ve Diderot'nun dünyasıyla dolaysız bir ilişki içinde bulunmadı. Onlar kendi dünyalarını Fransız Devrimi, Napoléon'un fetihleriyle kurmuşlardı. Bununla birlikte, Herder ile birlikte doruğa çıkan klasik Karşı-Aydınlanma geleneğinin etkisi o denli büyüktü ki, bugün de hâlâ onun etkisi altında yaşadığımızı söyleyebiliriz. Gelenek, kültürel çoğulluk, tarihsel gelişim, dil, kendini anlatma, bütünlük, ve ulus düşünceleri siyasal sözlük dağarcığımızda akılcılık, evrensellik ve ilerleme aydınlanmasının gözde düşünceleri kadar merkezi konuma geldiler; belki de onlardan daha merkezi bir konuma yerleştiler ve bütün bunlar yüzyılımız boyunca bu düşüncelerin etkisindeki yanlış yaklaşımlara rağmen gerçekleşti. Herder, köktenci bir milliyetçi değildi, ama tarih felsefesi Alman felsefesinin ve sonraki siyasaların başat kavramı olan *Volksgeist*'e neredeyse ilahi bir konum kazandırdığı tartışma götürmez. Orta Çağ'a ilişkin övgüsü genel olarak modern siyasete duyulan düşmanlığa bir saygınlık kazandırdı ve kozmopolitlik karşıtı görüşleri Yahudilerle öteki azınlıkların konumunu tartışma konusu yaptı. Kentsoylu Devlete karşı güvensizlik duygusunun eklendiği gelenek ve göreneklere ilişkin övgüsünün, saldırgan ve nostaljik bir popülizmin hizmetinde nasıl kullanılabileceğini görmek kolaydır. Aydınlanma ile Karşı-Aydınlanma arasındaki kavgayı, birbirlerini yenemeyecek ya da boyunduruk altına alamayacak rakipler arasın-

da bir çatışma gibi sunarak en iyi anlayan belki de Hegel'dir. Bu kavgaya ilişkin olarak yaptığı eytişimsel çözümleme nasıl kullanılırsa kullanılsın, Hegel'in çalışması bize burada açık bir biçimde modern bir çatışmayı görmeyi öğretir; bunu da modernliğin eleştirmenleriyle savunucuları arasında bir kavga olmaktan çok, modern çağa egemen olmayı amaçlayan iki eğilim arasındaki çatışma olarak gösterir. Bunlar, modern paylaşımın Esav ve Yakub'udurlar; her biri baba topraklarını eline geçirmeyi amaçlar.

▶ BERLIN. I., *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londra, Chatto & Windus, 1976; *A contre-courant*, Fr. çev., Paris, Albin Michel, 1988. - LILLA M., *G. B. Vico. The Making of an Anti-Modern*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1993. - SCHMIDT J. yayıncı, *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstat, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1989.

MARK LILLA
İngilizce'den çeviren Denis Baranger
Türkçe'ye çeviren Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Aydınlanma; Montesquieu; Siyasal Romantizm; Teodise; Tutuculuk; Ulus.*

KARTEZYANİZM ⇨ DESCARTES

KİLİSE

Grekçe *ekklêsia* sözcüğünden gelen kilise meclis, kurul, toplantı anlamına gelir; dindışı anlamında bir tellalın davet ettiği yurttaşlar topluluğu anlamına gelir. Eski Ahitte bu sözcük Göçten sonra çölde toplanan Tanrı'nın halkı anlamında kullanılmıştır. Yeni Ahitte birçok anlamı vardır kilisenin: eski ve yeni ittifak arasındaki sürekliliği gösteren "Yeni İsrail"; İsa inancına katılan inananlar topluluğu ama aynı zamanda da basit inananlar topluluğu: bu bağlamda sözgelimi "Kudüs Kilisesi" ya da "Korinthos Kilisesi"nden söz edilir. Tüm Hıristiyanlar için kilise İsa'nın dinine tabi, "İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna ve onun ebedi yaşam vaat ettiğine inananların" topluluğudur. Bu biçimde tanımlanan kilise bir toplum gibi gözükür ama özel bir toplumdur bu, manevi ve cismani, tanrısal ve insani... Kilise bir toplum olarak, Tanrı'dan gelen ama insanlar tarafından uygulanan bir otoriteye boyun eğer; üyeleri aynı inanca sahiptirler ve aynı amaca, ebedi kurtuluşa yönelmişlerdir.

Manevi ve cismani olan, kuruluşu ve örgütlenmesi bağlamında ama aynı zamanda da laik iktidarla ilişki içindeki kilise anlayışına egemen olmuştur.

Manevi ve cismani bir toplum

Vatikan II konsilinin hatırlattığı gibi kilise İsa'dadır, "gizemli biçimde varlığını sürdüren Tanrı'nın hükûm sürmesidir" (*Lumen gentium*). Dolayısıyla Tanrı'nın İbrahim ve Musa'yla yaptığı ittifaktan beri bu zincir kopmamıştır. Kilise Tanrı'nın insanla ilgili niyetlerini bu dünyada ve öbür dünyada gerçekleştirir. Ama halkın bir önderi vardır: tüm topluluğu bir araya getiren, toparlayan İsa. Rehberdir, çobandır, bağın ve kilisenin efendisidir, "Tanrı'nın tapınağı"dır ve Kilise, "Tanrı'nın bağı", "kutsal kent"tir, "İsa'nın eşi"dir; aziz Paulus'un deyimiyle İsa'nın bedeni, mistik bedenidir (Pius XII, *Mystici corporis*, 1943).

Birliği oluşturan İsa'dır; kilise belirgin özelliklerini İsa'dan alır; havariler sembolünün mükemmel biçimde açıkladığı gibi Katolik ve apostolik bir ermiştir. Esas olan birliktir; geri kalan her şey bu ilkeden gelir. Öncelikli olarak "Baba, Oğul ve kutsal Ruh birliği"nde (aziz Cyprien, *Lumen gentium*). Ama bu aynı zamanda bir kült birliği, bir yönetim birliğidir. Hem tektanrılılıkla hem de yaratılış birliğiyle veya tanrısal amaç birliğiyle yansıyan temel Hıristiyan dini unitarizminin kilisenin birliğinde gerçekleşme gibi bir misyonu vardır. İsa nasıl kutsalsa o da öyle kutsaldır. Kilise ebediyet vaatleri almıştır. Gökyüzü krallığının anahtarları ve bu dünyada ve öbür dünyada bağlama ve çözme gücü Petrus ve havarilerine verilmiştir. Katoliktir o çünkü evrenseldir; İsa ayrım yapmadan tüm insanları çağırmaya gelmiştir. Gerçekten de kilise, aziz Augustinus'un dediği gibi "bütün dünyaya dağılmış inananlar topluluğudur". Ve nihayet kilise apostoliktir yani İsa'dan aldığı mesajı vermek onun işidir: "Bütün uluslardan insanları Hıristiyan yapınız ve onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz ediniz ve onların size gönderdiğim

talimatlara uymalarını sağlayınız" (Mt, 28, 19). İsa'nın misyonu Adem'in dünyadaki parçalanmış ve dağılmış bedenini bir araya getirmektir (Adam [Adem] adı büyük olasılıkla Grekçede dünyanın dört bölgesini ya da dört anayönü dolayısıyla bütünlüğü gösteren sözcüklerin ilk harflerinden oluşmuştur: Anatole, Dusis, Arktos, Mesembra). Böylece kilise havarilerin misyonunu sürdürür. Bu anlamda misyonerdir hatta onun özelliğidir bu (*ad gentes*, kilisenin misyoner etkinliği kararnamesi).

Mesaj insanlara iletilmiştir ve işte bu yüzden "dünyadan" olmayan ve "dünyada" olan kilise ve böylece dünya kilisesi-çoğu zaman görünür denmiştir-manevi kiliseden ayrılmaz; aynı yöntemleri uygular. Bununla birlikte cismani bir örgüt olarak da hiyerarşik ilkenin egemen olduğu özel niteliklerden yararlanır. İnananlar topluluğu (*congregatio fidelium*) aynı öndere, papalık egemenliğine itaat eden yöneticilerin rehberliğindedir. *Lumen gentium* yapısının da gösterdiği gibi kilise "bu dünyada örgütlenmiş bir topluluktur, Petrus ve onunla temasta olan havarilerin ardılı tarafından yönetilir." Kilise Geleneği bizi yavaş yavaş bu öğretisel kesinliğe götüren yol hakkında bilgi verir.

Kilise havariler, İsa'nın kendilerine vadettiği kutsal Ruhu alıp, misyonlarının anlamını kavradıklarında, Pantekot gününde doğmuştur: öğretiyi tüm uluslara götürmek. Havariler ve ardıllarının çevresinde birbirlerinden bağımsız oldukları söylenebilecek ilk Hıristiyan cemaatleri oluşacaktır. İsa ile irtibat halinde oldukları ve onun mistik Bedeninin üyeleri kabul edilen bu cemaatler bu bağlamda büyük bir işlevsel özerkliğe de sahiptiler aynı zamanda. Gerçekten de Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında bir piskopos çevresinde toplanan çok sayıda kilise oluşmuştur. O dönemde Roma'nın, Afrika Kilisesinin ya da Doğu Kilisesinin bilinen tepkilerinden anlaşılacağı gibi sadece tartışmalı bir onursal ağırlığı vardı: yerel uygulamalar, dogmaların belirsizlikleri ve kamusal gücün düşmanlığı. Kilise ilk döneminde kurumsal düzlemde plüralist bir temele dayanıyordu (J. Dauvillier, *Les Temps apostoliques*, Paris, 1970).

Milano fermanıyla (313) barış, Selanik fermanıyla da (380) resmen tanınma gerçekleşiyordu. Kilise artık devlet desteğinden yararlanabilecek ve İmparatorluğun hukuksal ve kurumsal çerçeveleri gibi görülecektir. Kilise örgütü yapılarını Roma hukukundan alacaktır (J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain, IV^e-V^e siècles*, Paris, 1958).

Roma ağırlığının tarihi, birliğe doğru uzun bir yürüyüş gibidir. Kurum tartışılmaz biçimde kutsaldır. Petrus mezhebinin karşısında İsa'nın öteki havarilere öncelik vermesi görüşü yer alır. İsa'nın havarilere kimliğiyle ilgili olarak sorduğu soruya on iki havari adına Simun-Petrus şu yanıtı vermiştir: "Sen İsa'sın, Tanrı'nın yaşayan oğlu." İsa da şu karşılığı verir: "Talihlisin Jonaz'ın oğlu Simun çünkü bu vahiy sana etten ve kemikten yapılmış birinden değil, gökyüzündeki babamdan gelmiştir. Ben de sana diyorum ki: "Sen Petrus'sun (taş) ve ben kilisemi bu taş üstünde inşa edeceğim ve cehennemin kapıları dayanamayacak bu kilise karşısında, gökyüzü krallığının anahtarlarını vereceğim sana..." (Mt, 16, 15-19). Öncelik Petrus'a tanınmıştır ama öteki havariler, kendi eşitleri olan insanlar arasındaki bir önceliktir bu: *primus inter pares* (eşitler arasında birinci). İlk merkez, *prima sedes* bu durumda birliğin merkezinden başka bir yer değildir. Papa sadece konsillerin kararlarını onaylamak amacıyla işe karışır: "Petrus'la özdeşlik ilişkisi hukuksal otorite ilişkisi değildir, karizmatiktir" (Y. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Age*, Paris, 1968). Apostolik merkez terimi ancak IV. yüzyılda ortaya çıkar ve Şam papalığında (366-384) yaygın biçimde kullanılır. İlk merkeze gelince, bunun Roma olması için V. yüzyılı beklemek gerekecektir (J. Gaudemet, *Aspects de la primauté romaine, du V^e au XV^e siècle, Ius canonicum*, 1971, s. 93-133).

Bununla birlikte bazı babalar Petrus'un ardılının yüksek otoritesini ve merkez Roma'nın üstünlüğünü tanırlar. "Roma kilisesi bütün kiliselerin annesi ve sahibidir" demiştir aziz Irene (öl. 202) ve aziz Augustinus (öl. 430); Roma sesini duyurduğunda büyük bir gelecek vaadeden sözle çözülmüştür her şey: "Roma locuta, causa finita est". Roma'nın üstünlüğü aslında çok büyük ölçüde hukuksal güce bağlıdır. Bu bağlamda papanın büyük rolü V. yüzyıl sonundan başlayarak Gelasius (492-496) tarafından belirlenmiştir. Onun papalığı bir dönemeçtir. Daha sonra Karolenj döneminde ve ilk feodal çağda papalığın bazı zaafları söz konusu edilse de merkez Roma'nın üstünlüğü sarsılmaz biçimde kabul

ettirmiştir kendini (J. Imbert, *Les Temps carolingiens [741-891]. L'Église, les Institutions*, Paris, 1994). Gregoryen reformuyla bu bağlamda kesin onay gelir. Leo IX (1049-1054), Nicolas II (1059-1061) ve reforma adını veren Gregorius VII (1073-1085) papa seçimini sadece kardinallere bırakarak, papalık yöneticilerini tayin ederek, Hıristiyanlığın tüm piskoposlarının düzenli biçimde Roma'ya gelmelerini zorunlu kılarak, kiliseyi laiklerin etkisinden kurtararak Roma'nın üstünlüğünü pekiştirmişlerdir. *Dictatus papae*'ler Roma papalığının önceliklerini yirmi yedi kısa maddeyle bildirirler. Roma otoritesi mutlaktır. XII. ve XIII. yüzyıllarda din bilginleri merkez Roma'nın yüceltilmesine katkıda bulunurlar. Tüm iktidar ve otorite papanındır. Hukuk birliğini ön plana çıkaran Gratianus kararnamesi başka argümanlar da getirmiştir; Roma kilisesi hukuksallığının önceliğini kabul eder. Kararname yorumcuları Gratianus'dan daha ileri giderler (H. Maisonneuve, "Le Pape et l'Église", *Mélanges Andrieu-Guitrancourt*, Paris, 1973, s. 630-633). XIV. yüzyılda, özellikle papa mektupları yorumcularına göre bu iktidar sınırsızdır. Papa Tanrı'nın gücünü elinde bulundurur; Petrus'un ardılı, Tanrı'nın vekilidir. Havarilerin ardılları piskoposlar papalık otoritesine sahiptirler; gerçekten de ilahi piskoposluk kurumu değilse de, piskoposluğun doğrudan gücünün reddedildiği bir dönem olmuştur. Papalık iktidarı yüce dinsel gücü elinde tutar, yasadır, hatta yasadan da üstündür. Tek sınırı ilahi yasadır. Aynı zamanda adalettir. Hukuksallığı bütün hukuksallıklardan üstündür; herkes başvurabilir ona; hatta bu hukuksallık ara hukuksallıklara gerek duyulmadan (*omisso medio*) düzenlenebilir. Buna karşılık hiç kimse kararlarını tartışamaz. Sadece papa konsil çağrısı yapabilir ve bu konsil gücünü sadece papadan alır; kesinlikle konsilin üstündedir papa. Bu ilkelerin tümü din bilginleri ve kilise hukukçuları tarafından kabullenilmiştir. Papalığın önceliklerinde Roma hukukunun etkisini ve imparatora tanınan gücün tümünü görmemek mümkün müdür?

Bir yandan da kilise hiyerarşisi yürürlüğe girer. Çeşitli Latrano (1179-1215) ve Lyon (1245-1274) konsilleri kurumların önemini hatırlatmıştır. Her piskoposluğun başına bir piskopos, her eyaletin başına bir metropoliten. Piskoposluk kurulunun seçtiği ya da doğrudan doğruya papanın atadığı piskoposun, din adamları ve laikler üstünde otoritesi vardır. Ders verir, kararname çıkarır, yargılar; emir ve yargılama gücü vardır. Düzenli biçimde konsil çağrısı yapabilir, piskoposluk çevresinin başkanıdır ve bu bağlamda bütün birimleri denetler; daha önce söylediğimiz gibi apostolik merkezi ziyaret etmek zorundadır. Papaz kilisesinde ruhları tedavi eder (*cura animarum*); vaaz verir, eğitir, kutsal törenleri yönetir. XII. ve XIII. yüzyılda çoğalan ruhani çevreler tüm Hıristiyan yaşamının çerçevesini oluştururlar (G. Le Bras, *Les Institutions de la chrétienté médiévale*, Paris, 1964-1965, 2 cilt ve J. Gaudemet, *Le Gouvernement de l'Eglise classique*, Paris, 1979). Kilisenin klasik çağı Ortaçağ Hıristiyanlığının doruğudur.

Avignon papalığı (1307-1378) son kurumların (özellikle kilise toplulukları) ve papalığın merkezileşmesinin gerçekleşmesini destekler. Ama XIV. yüzyıl aynı zamanda karşı çıkışlar yüzyılıdır. Papalığın mutlak otoritesine kuşkuyla bakılır. Padova'lı Marsilio (öl. 1343) ve Ockham'lı William (öl. 1347) gibi isimler belli başlı muhaliflerdir. Batı'nın Büyük Bölünmesi (1378-1417) öğretilere kendilerini ifade etmeleri için yeni fırsatlar tanımıştır. Gerçekten de kilise kırk yıl boyunca başdöndürücü bir görüntü vermiştir: iki, kimi zaman da üç papalık adayı olmuştur. Kilise bölünür; birlik bozulur, "dikişsiz elbise yırtılır". Kurumların normal işleyişini bozan ve vicdanları yaralayan bu skandal karşısında tüm dinsel ve laik otoriteler çare aramaya başlarlar. Ve böylece önceki yüzyılın tartışmaları gündeme gelir. Papanın otoritesinin karşısına konsilin otoritesi çıkarılır ve bu otorite de sadece bir piskoposlar topluluğu değil gerçek bir inananlar topluluğudur (*congregatio fidelium*); İsa ebedi yaşamı ona vadetmiştir. Alttan gelen bir egemenlik yanlıları "demokratlar" yukarıdan gelen bir egemenliğin yandaşları hiyerokratlara karşı çıkarlar. Beklenen sadece bölünmenin son bulması değil aynı zamanda kilise reformudur. Kilise skandallara sahne olur, bu bağlamda düzeni sağlamak ve ilk dönemlerin saflığına kavuşmak şarttır çünkü kilise misyonunu yerine getiremez duruma düşmüştür; artık mesajlarını iletmediği kurucusunun yolundan sapmıştır. Reformun Roma'dan başlaması gerekir. Fikirler bazen aşırılıklara, sapkınlıklara taşınır ve bu sapkınlar arasında Wyclif (öl. 1384) ve Je-

an Hus (öl. 1415) sayılabilir. Roma'nın üstünlüğünden kuşku duyulmaya başlanır, hiyerarşik kilisenin karşısına Tanrı'nın seçilmişlerinin kilisesi getirilir. Gelenek reddedilir ve Wyclif'in İngilizceye çevirttiği Kutsal Kitap okumalarına önem verilir sadece.

Konstanz konsilinde (1414-1418) Jean Hus mahkûm edilir, İngiltere'de ise Wyclif'in mirasçıları lollard'lar mahkûm edilirler. Aynı konsil, Martin V'i seçerek (1417) Büyük Bölünmeye son verir ve konsilin papaya karşı üstünlüğünü onaylar. Ünlü kararname *Frequens* (9 Ekim 1417) genel konsillerin periyodik biçimde toplanmasını şart koşar. O dönemde kilisede iktidar açıkça tartışma konusu yapılır ama kısa sürer bu; konsil de yavaş yavaş gözden düşecektir. Umutlu başlayan Basel konsili (1431-1449) tam bir kargaşayla sona erer ve yeni bir bölünmeye yol açarak Eugnius IV ve kilisenin tanımadığı papa Felix V'i karşı karşıya getirir (*Histoire du christianisme*, c. VI, *Un temps d'épreuves, 1274-1449*, Paris, 1990). Sonunda demokratik tezler mahkûm edilir. Kilisenin kökeni ve kutsal misyonu mutlak ya da seçimle gelen bir iktidarın bu amaçla kutsal bir görev üstlenmemiş olanlara verilmiş olmasıyla karşıtlaşır. "Halkın peşinden gidilmez, halk eğitilir" der bir kilise hukuku özdeyişi (Dist. LXII, can. 2).

Bu yarım yüzyıl kilisede derin izler bırakmıştır. Bütün reformcuların tartıştıkları düşünceler yavaş yavaş Reforma doğru gidecektir. Papalık otoritesinin reddedilmesi sadece başka bir kilise iktidarı anlayışını gündeme getirmez-inanan kitleyi egemenin karşısına çıkararak-laik güçleri de harekete geçirir. Papa artık kralların hakemi değildir. Bununla birlikte zaman içinde tanık olunan paradoks da şu olmuştur: papa yavaş yavaş, yeniden kilisenin tartışmasız lideri olacaktır, XVI. yüzyıl sonunda bazı yüksek din görevlilerinin çabalarıyla papa yeniden ağırlığını koyacaktır. Ve bu koşullar kilisenin hiyerarşik iktidarını yeniden tartışma konusu yapan reformu gündeme getirir. Fikirler yeni değildir ama Luther ve Calvin'de kesin ifadelerini bulur. Sonuçlar daha ağır olacaktır. Kilisenin kendiliğinden girişemediği reform, zorla kabul ettirilecektir kuruma. "Reformlar"a yanıt aslında Trente konsili (1545-1563) olacaktır. O zaman kilise, yeni öğretiye karşı geleneksel dogmayı çıkarır: hayır işleri aracılığıyla selamet, yedi dinsel işlem, gerçek anlamda eucharistia içinde var olma. Trenti konsili hiyerarşik iktidara geri dönmeden din adamlarının kutsallıklarını yeniden onaylar ve en önemli işlevi din adamları yetiştirmek üzere papaz okulları açmak olan çeşitli disipliner reformlar öngörür. Dolayısıyla kiliseye ait olmak aynı inancı öğretmek ve aynı otoriteye boyun eğmek anlamına gelir. Yüksek otorite Petrus'un ardılı egemen papaya verilmiştir.

İlkeler Eski Rejim süresince ve XIX. yüzyılda Devrimin getirdiği modern fikirlerin yükselişine karşı sürekli kullanılmıştır. Birinci Vatikan konsili papalığın kesin otoritesini (*Pastor eternus*, 1870) tanımlar ve ikinci konsil de papa ve piskoposlar arasındaki birliği hatırlatır, öte yandan da piskoposların otoritesinin, yüce ve evrensel (*Lumen gentium*) tam bir güce sahip Roma papalığına bağlı olduğunun kabul edilmesini gerekli kılar. *Christus dominus* kararnamesi şöyle der: "İsa'nın kilisesinde İsa'nın koyunları ve kuzularını otlatmakla görevlendirdiği Petrus'un ardılı Roma papalığı inananların sorumluluğu adına yüce, tam, evrensel, dolaysız güçler kutsal kurumundan yararlanır."

Yeni kilise hukuku kodu (1983) geleneği yeniden ele alır ve konsil kurumlarının bir sentezini yapar. Kilisede otorite yetkilerini piskoposlarla birlikte kullanan papaya aittir (yasa 331). Yasama, hukuk ve icra gücü tümüyle papalığa aittir. Dolayısıyla kilise bir monarşidir ama öte yandan da kendisine bağlı güçlere de büyük önem verir (J.-B. D'Onorio, *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, Paris, 1992). "Dünya içindeki" bu topluluk "dünya"yla karşı karşıya gelecektir ve devletle ilişkileri kilisenin kurumsal ve siyasal yaklaşımının ikinci bölümünü oluşturur.

Kilise ve cismani güçler

Hiyerarşi kilise örgütlenmesinin en önemli özelliğidir ve bunun gibi bağımsızlığı da devletlerle olan ilişkilerine yön verir. Dinbilimcilerden öğrendiğimize göre kilisenin bağımsızlık hakkı vardır. Yani devlet otoritesine bağlı olmayabilir ve devlet kiliseye yardım edebilir ya da etmelidir. Bu ilke kesin bir biçimde, kişisel ahlak düzleminde yer alan İncilin mesajının bir bölümünü kapsar. İsa insanları kurtuluşa davet eder; babanın krallığına götüren yoldur ama "onun krallığı bu dünyada değildir" (Jn, 18-36). O, olayların cismani düzenini değiştirmeye gel-

memiştir çünkü "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya vermek gerekir" der (Mt, 22, 21), ayrıca toplumun güçlerini özel biçimde tayin etmek gibi bir amacı da yoktur. Bununla birlikte bu tavır kilise eğitimi ve kilisenin laik güçlerle ilişkileri tarihiyle kesinleştirilmeli ve ayrıntılandırılmalıdır.

Manevi olanla cismani olanın ayrılması, siyasal düşünce düzleminde Hıristiyanlığın temel katkılarından biridir kesinlikle; tüm Batı tarihi bununla iç içedir. İki dünyanın birbirinden ayrılması Antikite'de de geçerli bir ilkeydi hiç kuşkusuz. Daha İ.Ö. V. yüzyılda, Kleisthenes bu ilkeleri kabul ettirmişti Atinalılara. Ama bu bağlamda Hıristiyanlığın getirdiği yenilik söz konusu düşüncenin dinsel otoritelerden gelmesidir. Böylece insan "yurttaş" ve dinsel varlık olarak ayrılır ve sivil toplum ve dinsel toplum ikiliği ortaya çıkar. Kilise hukuku kilisenin iktisadi gücünü dış etkilerden kurtarabilmek için kutsal ve dindışı ayrımını örgütler (muafiyetler, dokunulmazlıklar ve ayrıcalıklar din adamlarını devletin genel hukukunun dışında tutarlar, buna karşılık laiklerin kilisenin işlerine karışması yasaktır [G. Le Bras, *Histoire du droit et de des institutions de l'Église en Occident*, c.1, Sirey 1955]). Öte yandan papalığın temsil ettiği dinsel bilinci cismani gücün üstüne çıkarmak ve buna ahlak kurallarına saygıyı empoze etmek de gerekir.

İsa'nın kurduğu kilise "açınlanan din"in toplumsal ifadesidir. Örgütlenmesi, kurumları ilahi kökenlidir; ama bu kilise çok kısa süre içinde kendi iktidar ve otorite gücünü geliştirmeye yönelmiştir. Tanrı'nın gücünden başka bir güç yoktur (*nisi potestas a Deo*) der aziz Paulus (Rm, 13, 1). Dolayısıyla kilise babaları ve daha sonra dinbilimciler ve kilise hukukçuları, dinsel ve sivil olmak üzere iki güç bulunduğunu söylemişlerdir. Dinsel güç din adamlarının, cismani güç krallarındır. Khrysostomos (öl. 407) şöyle der: "Dünya işleri kralların, semavi işler benimdir. Ben dediğim din adamı"; ve çağdaşı aziz Augustinus da (öl. 430) "Tanrı sitesi ve insanlar sitesi" ayrımı yapıyordu ve insanlar sitesinin Tanrı sitesine uyması gerektiğini söylüyordu. Manevi güce dönecek değiliz. Sivil ya da cismani güç ilahi kökenlidir ama uygulanması insana bağlıdır. Kilise resmi olarak tanındığında iki iktidar düzlemi arasında ilişkiler sorunu çıkmıştır arkasından. Yüzyıllar boyunca peşpeşe gelen tecavüzlerle tartışma önemini yitirmiştir. Sorun aslında kralların iktidar biçimlerinin doğrudan ya da dolaylı olup olmadıklarının bilinmesine indirgenebilir.

Şunu hatırlatalım ki kimilerine göre Tanrı kralın iktidarını kilise aracılığıyla yansıtır. Bu ilkenin mutlak ifadesi papalık teokrasisi içinde yer alır. Tüm iktidar Tanrı'ya aittir; cismani iktidarı krallara delege eden kiliseye-Roma papalığına-verilmiştir bu güç. Çünkü kilise cismani adaleti kullanamaz, iki adalet adıyla bilinen teorinin mükemmel biçimde açıkladığı gibi, onu sadece gözetme hakkına sahiptir. Bu ilke Innocentius III ve Innocentius IV tarafından kabul edilmiştir ve XIII. yüzyıl sonunda Bonifacius VIII'le Güzel Filip'i karşı karşıya getirmiştir (M. Pacaut, *La Théocratie pontificale*, Paris, 1957). Kimilerine göre ise Tanrı iktidarını krallara insanlar aracılığıyla yansıtır (*a Deo per populum*). Özellikle aziz Aquinolu Tommaso tarafından dile getirilen bu düşünce git gide zenginleşerek yaygınlık kazanmıştır. Sık sık ve özellikle de iktidarı yönetenler ve yönetilenler arasındaki bir sözleşmeye dayandıran tarafından kullanılacak ve gündeme getirilecektir. Bu düşünce daha sonraki demokratik düşüncelerin çekirdeğini de oluşturmuştur hatta. Gerçekten de cizvit din adamları (Mariana, Bellarmin, Suaréz) mutlakıyeti başarısızlığa mahkûm etmek amacıyla Tanrı'nın iktidar istediği ama bu iktidarın örgütlenmesi işini çoğunluğun rızasına bıraktığı düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla ulus, Tanrı'dan sonra ikinci ve dolaysız kaynaktır. Ama halk egemenliği teorisine ulaşabilmek için iktidarın sahibi Tanrı, onu veren çoğunluk ve uygulayan yöneticilerin oluşturduğu bu üç unsurdan birincisini çıkarmak yeterlidir (B.de Jouvenal, *Du pouvoir*, Hachette, 1975). Sonuç olarak, Saint-Simon'un dediği gibi "din adamları metafiziği, ona karşı mücadeleye yönelik hukukçuların metafiziğini devreye sokmuştur." Öte yandan bazı dinbilimciler ve siyasetbilimcilere göre iki gücün birbirinden ayrı olmaları, Tanrı'nın iktidarı doğrudan doğruya krallara vermesi mutlaktır. Bossuet bu düşünceyi mutlak monarşi denen kavramın temellerinden biri yapacaktır.

Bu ilkelerden her birinin pratik ifadesi vardır. Kilise kendi görüşlerini uzun süre empoze edecektir; XIV. yüzyıldan başlayarak devletlerle çatışacaktır. Bunu kilise ve Fransa kralı arasında-

ki ilişkilerden daha iyi gösteren bir şey yoktur. Kiliseye itaat eden çocuk olan ve koyu bir Hıristiyan olarak tanınan Fransa kralı öte yandan manevi güce bağımsızlığını da her vesileyle dile getirmiştir. Innocentius III'e göre kral cismani işler bağlamında üstün görür kendini (*Per venerabilem*, 1203). Ve takdis edildiği gün de kilisenin işlerine karışabilmesine olanak veren özel yetkilerle donatmıştır kendini. Fransa'da kilise ve devlet ilişkileri özel bir biçim alacaktır: belirgin özelliği Roma karşısında tam ve kesin bir bağımsızlık olan özgür Fransız kilise öğretisi. Bu öğreti kesin ifadesini Bossuet'de bulmuştur (1682 din adamları meclisi) [A.-G. Martimort, *Le Gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953].

Fransız devrimi bu ilişkilerin uyumunu bozar ve artık egemen olacak olan laik, her türlü dinsel etkiden uzak bir devlet anlayışı getirir. Kilise tepki gösterecektir bu duruma. Sadece ilkelerle sınırlı kalarak düşünelim ki XIX. yüzyılda din adamları soyut siyasal güç-temeli Tanrı'dır bu gücün çünkü Tanrı insanların topluluk halinde yaşamalarını istemiştir ve toplum örgütsüz, yönetimsiz yaşayamaz-ve somut güç ya da insanların inisiyatifine bırakılmış siyasal iktidar arasında bir ayrım yapmışlardır. Daha basit bir ifadeyle iktidar Tanrı tarafından, düzenli biçimde seçilen yöneticilere verilmiştir. Hiç kuşkusuz yapay olan bu ayrım kilisenin devletlerle kuracağı ilişkiyi oldukça açık biçimde gösterir ve bağımsızlığını da belirgin biçimde gösterir. Bu noktadan sonra kilise yönetimin özel biçimine karışmaz. Özellikle de Leo XIII'ün ünlü mektubunda (*Diuturnum illud*; 1881) mükemmel biçimde hatırlattığı gibi herkesin kabul ettiği yöneticilerin atanmasına karşı çıkmaz. Fransa'da cumhuriyet rejiminin tanınması ve genel oy hakkının kabul edilmesi o dönemde zorluklar çıkarmıştı. Bu soru sorulmamalıdır artık çünkü bu konuda kilisenin söyleyecek şeyi yoktur. Zaten beklenmez de kiliseden bu: "Devlet ne dinden yanadır ne de dine karşıdır, dindışıdır" der Aristide Briand. Bununla birlikte, bu durum kilisenin şu ya da bu yönetim biçimi konusunda görüşlerini açıklamasına engel oluşturmaz. Gerçekten de kilise mesajında insanı yüceltir ve bu hümanizm adına cismani alana müdahale edebilir. Kilisenin savunması gereken gerçekler ve özgürlükler vardır; herkesin saygı duymasını sağlayacağı bir ahlak vardır. Bu bağlamda kilise dinsel özgürlüğün vazgeçilmez olduğunu söyler ve bu özgürlük olmadan kilise ve devlet arasında gerçek bir bağımsızlık da olamaz (*Dignitatis humanae*, 1965). Kilisenin müdahalesi ifadesi son onyıllarda çeşitli biçimler almıştır. Bu bağlamda kilisenin doğrudan angajmanı gibi anlaşılan "özgürlük teolojisi"ni, doğrudan yansımasını siyasal yaşamda bulan İsa'nın mesajını ya da papa Jean-Paul II'nin Doğu ülkelerinde oynadığı temel rolü anmamak mümkün müdür?

Jean-Louis GAZZANIGA ve Philippe SÉGUR
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Aquinolu Tommaso; Augustinus; Din; Dinsel-Siyasal Sorun; Paulus.*

KODİFİKASYON ⇨ YASALARIN DERLENMESİ

KOMÜNOTE VE KOMÜNOTARİZM

Komünote [cemaat, topluluk] kavramı siyaset felsefesi kadar eski bir kavramdır ama "komünotarizm" [cemaatçilik, toplulukçuluk] teması içinde özel çağdaş bir figür olmuştur. "Komünotarist" ya da "komünotaryen" (*communitarien*) sözcükleri John Rawls'ın *Adalet Kuramı* (1971) tartışmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu vokabülerin ilk kez görülmesine büyük olasılıkla Michael Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*; 1982) vesile olmuştur ancak daha önce başka yazarlar da aynı komünotarist eleştiriler sergilemişlerdir (özellikle MacIntyre, 1981 ve Charles Taylor, "The nature and scope of distributive justice", 1976; Taylor'da da görülür; 1985, cilt 2).

Komünotarist argüman, sentetik biçimde: *1)* liberalizmin bireyci (ya da "atomist") şeması modern toplumun sahte ya da daha doğrusu kısmi bir vizyonunu verir çünkü bireylerin kimliği ve amaçları komünotelerde (çıraklık ve uygulama, aidiyet, bağlılık) oluşur; *2)* iyinin doğruya (*right*) üstünlüğü vardır, siyasal bir üstünlüğün ve mantıksal bir eskiliğin çifte anlamlı üstünlüğü. Tersine, "liberaller" için doğrunun iyiye üstünlüğü bireysel hakların herkesin iyiliği

adına feda edilemeyeceği ve adalet (haklar) ilkelerinin bir iyilik kavramından çıkamayacağı ve aksine her türlü iyilik anlayışından bağımsız biçimde oluşturulması gerektiği anlamına gelir. Ve "nasıl gerçek, düşünce sistemlerinin en önemli erdemiyse adalet de toplumsal kurumların en önemli erdemidir" (Sandel, 1982, s. 175). Dolayısıyla komünotaristler liberalleri bir siyaset teorisi için gerekli inanç gerçeğinden ve gücünden yoksun kılan pratik nedenin kararsız ya da gerçekdışı bir anlayışına dayanmakla eleştireceklerdir. Daha somut bir deyişle: modern toplum bütünüyle bireyci terimler içinde anlaşılabilir mi ya da insanın toplumsal niteliğini göz önünde bulundurarak toplumsal düzeni modern ve geleneksel toplumların yapısını oluşturan kurumlardan ve komünotelerden *hareketle* mi düşünmek gerekir? Bununla bağlantılı olarak, demokratik siyasette önemli bir yer tutan insan hakları ulus gibi *deontolojik* (doğru bir dağılım ilkesiyle)-değil *teleolojik* (ortak çıkarın izlenmesiyle) somut aidiyet bağları dikkate alınmadan düşünülebilir ve uygulanabilir midir?

Bu ilk formülasyon sosyal ontoloji (pratik neden kavramı) ve siyaset arasındaki önemin altını çizer ama temaları "azınlıklar" statüsünün ya da koruyucu-devlet (liberal Ronald Drowkin'in ifadesiyle *new politics*) bunalımının çağdaş sorunlarına pratik akıl felsefesinin sürekliliği çözümü olmadan yayılan bir tartışmanın zenginliğini tam olarak açıklamaz.

Tartışma kahramanlarının şu ya da bu kampa dahil olmaları, komünotarist ya da liberal olmaları son derece açık olsa da (Joseph Raz da komünotarist liberalizm adı verilebilecek bir görüşü temsil eder, bkz. Mulhall ve Swift, 1992), Eskiler ve Yeniler arasındaki gibi açık seçik bir karşıtlık söz konusu değildir. Tartışma ontolojik tezlerin siyasal konumların iç içe geçtiği bir sorular ve argümanlar yumağı biçimini alır. "Liberalizm" yanlıları içinde radikal liberaller ya da "libertaryenler" (Robert Nozick), sosyal demokratlar (Joseph Raz, Richard Rorty) ve muhafazakârlar bulunur, komünotaristler içinde de düzenden harekete, *liberal* (sözcüğün Amerikan dili anlamında sosyalist) Michael Walzer'den "gelenekler rasyonalitesi" yanlısı Alasdair MacIntyre'e her türlü partizan tavırlara rastlanır. Charles Taylor liberallerin komünoter argümanları siyasal bir tavra indirgeme eğilimini işaret etmiştir. Böylece ontoloji ve siyaset arasındaki ilişkiyi aydınlatır: ontolojik argüman "her türlü doğru ontolojik tez gibi çok açık biçimde olasılıklar alanını yapılandırır" (Taylor, 1989*b*, s. 161). Bu nedenle Taylor burada bireycilikten çok atomizmden söz etmeyi yeğler. Holizm, atomizmin serbest teşebbüsün bir övgüsü olması gibi kolektivizmin bir savunması değildir. Holist düşüncesi Mill'deki bireysel özgürlük kaynaklarından biri olan Humboldt bu çözümlemeyi aydınlatır.

Dolayısıyla özellikle komünotarizmin ontolojik argümanı ve doğru ve iyi arasındaki üstünlük problemi daha sonra da siyasal tartışmalar yumağı irdelenecek, ondan sonra da komünotarizmin siyaset felsefesine getirisi tartışılacaktır.

İki pratik akıl kavramı

Argümantasyonu pratik aklın kategorileri ve bu argümantasyonun konusunun belirlenmesi bütünlüğü üstüne kurma gerekliliği Rawls'ın girişiminin belirgin özelliklerinden biridir; Rawls böylelikle komünotarist siyasal ontoloji kurma kaygısının önüne geçer neredeyse. Siyasal eleştiri (doğrunun iyiye üstünlüğü) düzleminin önüne geçen bu düzlemde komünotarist argüman çerçevesini iki karşıtlık belirler: holizmin bireyciliğe (ya da atomizme) üstün gelmesi ve bağlamsal rasyonalitenin de deontolojik rasyonaliteye üstün gelmesi.

Toplum sözleşmesinin artık iyice ünlenen ve Rawls'ın *Adalet Kuramı*'nı açan versiyonu ("ilksel tavır", "cehalet örtüsü") bizim "adalet anlayışımız"ın bir temsilini oluşturur yani: *1)* sözcüğün en genel anlamında bir adalet tanımı: bir pratiği ya da bir pratikler (ya da kurumlar) bütününü yöneten kuralların *tarafsızlığı* ve *2)* bu anlamı taşıyan birey olarak bir insan tanımı. İlk noktada Rawl kontraktüalizmi sosyal bir ontolojiye dayanır. Paul Ricoeur'e göre "toplum, sözleşmeyle artık toplulukçu, yardımlaşmacı bir olgu gibi görülür" (1988, s. 131). Adalet kurumların en önemli erdemidir, bir başka deyişle kurumların kurucu ilkesidir: ayarlanmış bir uygulamaya katılan biri "bu kuralların ve tanımladıkları etkinliklerin bir anlaşmanın sonucu olup olmadıkları konusunda bileceğini bilir. Bir kurumun üyesi olan biri kuralların kendisini ve başkalarını gerektirdiğini bilir" (Rawls, 1971, s. 86-87). Dolayısıyla doğru (tarafsızlık) iyiden es-

kidir. Özneye gelince, onun belirgin özelliği bir yandan amaçlar sistemi gibi tanımlanması, öte yandan da ve daha temel anlamda, tanıyabileceği, düzenleyebileceği, yargılayabileceği ve değiştirebileceği bu amaçlar sistemi karşısında *bağımsızlığı*'dır. İki nokta birbirine bağlıdır çünkü "özne amaçlarına göre önce geliyorsa, doğru da iyiye göre önce gelmelidir" (Sandel, 1984, s. 5).

Bu anlayış Rawls'a, klasiklerin tarihsel kurgusunun yerini bir düşünce deneyimiyle doldurarak toplum sözleşmesi öğretisini yeniden formüle etme olanağı verir. Artık bir doğal devlet düşünülmez, "ilksel bir tavır" düşünülür ve bu tavır içinde artık vahşi insanlar değil kendilerini amaçları ve toplumdaki yerleri konusunda her türlü bilgiden yoksun bırakan kalın "bir cehalet peçesi" sayesinde adalet üstüne doğru düşünen (yani tarafsız düşünen) sıradan yurttaşlar olan "partnerler"in adaleti tartışılır. Bir başka deyişle bu peçe manevi bireyin aklını ihtiyaçlar bireyinin aklından ayırır ve amaçlar dünyasından bağımsız olarak saf adalet üstüne tartışma sağlar; bu tartışma rasyonel tercih teorisi, özellikle oyunlar teorisi enstrümanlarının yardımıyla *biçimlendirilmiştir.*

Anglosakson dünyasında yararcılık toplumsal kurama egemen olurken ve bireylerin özgür tercihlerine (bu noktada rasyonel tercih kuramıyla uyumlu) dayanan bir liberalizm anlayışını ön plana çıkarırken Rawls tartışmanın merkezine başka bir liberalizm figürü (rasyonel etkinin bireysel etkisiyle de, kolektif kuralların eşitliğiyle de açıklanmayan bir *mevzuat* liberalizmi) yerleştirir. Bu adalet kuramının ve özellikle de antropolojisinin nasıl entelektüel bir dönemeç oluşturduğu anlaşılır. Rawls'ın girişiminin önemi rasyonel tercihin (hesaplayıcı etken) ve "Kantçı versiyonu"yla (manevi bireyin) toplum sözleşmesinin zıt perspektiflerini birleştirme ve bunları birbirleriyle güçlendirme olgusunda yatar. Bu bakımdan da yeni çabalarla yeniden formüle edilmesi gereken bu öğretilerin klasik eleştirilerinden kaçar.

Komünotarizmin bağlamsal argümanı "angaje olmayan özne" (*disencumbered self*, Sandel, 1982) kavramını ve adalet üstüne tartışmanın mevzuata ilişkin ya da deontolojik karakterini hedefler. Şunlara saldırır: *1)* ahlak deneyimiyle uyuşmaz olan pratik özne ve amaçlar dünyası ayrımı, *2)* bu şekilde siyasal bir tartışma amacıyla oluşmuş özerk süjenin kapasitesi; ve bu durum, adaletin toplumsal yaşamı yapılandıran (ki mümkün değildir bu) "toplumsal yararlar"dan (ya da "adalet dünyaları", Walzer, 1983) önce ve bağımsız tanımlanabilmesini gerektirir. "Belli bir açıdan bakan ben" ve "angaje olmayan ben" arasındaki karşıtlık aynı zamanda holizmi destekleyen bir argümandır çünkü siyasal bilgi için temel bir birim oluşturmak zorundaysa atomizm bireyinin bağlamından ayrılabilir olması gerekir.

Pratik akıl temelde, iki argümana bağlı olarak *bağlamcı*'dır ve bu argümanlardan biri aklın eğitimiyle, öbürü ise insan yaşamının komünoter karakteriyle ilişkilidir. Her ikisinin de babası Aristoteles'tir. Bütün komünotaristler akıl gerçeğini bir çıraklık sürecinin meyvesi şeklinde anlarlar. Çıraklık en azından bir hoca ve çıraklığın tüm kurumlarının ve uygulamalarının bağlamının yakından izlenmesini gerektirir: anlatılan öyküler, örnekler, ortak mitler, eğitim. Böylece bir çıraklık modeliyle tercih ve sözleşme kavramlarıyla ifade edilen *karar* modeli karşıtlaşır. Bir kuruma ait olmak (bir uygulama içinde olmak) hem bir çıraklık hem de bir kuruma girme ve bu kurumun kurallarını benimseme şeklinde anlaşılır. Dolayısıyla bağlamcı argümana göre aklı bütünüyle biçimsel, mevzuata ilişkin terimlerle kavramak mümkün değildir. Bununla birlikte mevzuat adaleti kuramının angaje olmayan ben'ini gerekli kılan da budur. Deontolojik akıl bağlamlardan bağımsız özdeyişler gibi anlaşılan ve meşruiyetlerini insanlar arasındaki eşitliğin garantisi bu bağımsızlıktan alan *hukuk* terimleriyle etkin olur. Buna karşılık komünotarist düşünceye göre özdeyişlerin biçimlenmesi bağımlıdır ve aşkın yararlar (Taylor) söz konusu olduğunda bunların içindeki pratik (MacIntyre) ya da kurucu yararların tanımına göre yardımcı olur. Yasaların üstünlüğü düşüncesi kendi başına bu tür bir yarardır ve ancak belli bir bağlam içinde anlam ve olabilirlik kazanır.

Akıl ve gelenek

Taylor'da (1985, 1989) ve MacIntyre'de (1981, 1989) bağlamcı pratik aklın ve ve belli bir açıdan ben antropolojisinin en eksiksiz gelişmelerine tanık olunur ve her iki durumda da modern düşüncede bu sorunsalın kaybolmasıyla ilgili tarihsel bir düşünceye tanık olunur. (Ayrıca

Taylor demokratik bireyciliğin ikilemlerinin Tocqueville'ci bir çözümlemesini geliştirir. Çağdaş bireyin "otantiklik etiği" tutarlı değildir ama bu tutarsızlığın kendisi toplumun komünoter boyutunun tanınmasına bir çağrıdır, 1992 *a*.) Sandel Rawls teorisinin titiz bir yorumunu yapar ve böylelikle yalnızca etkin değil aynı zamanda ince bir "angaje olmayan ben" versiyonuna saldırır. Rawls antropolojisi aslında atomizmden kaçmayı düşünür oysa bu atomizm toplum sözleşmesinde olduğu gibi rasyonel tercih teorisinin içindedir ve bireyi Habermas'ın görüşüne yakın bir görüşle bir karşılıklı anlaşma komünotesi bağlamında algılar (bu konuyla ilgili olarak bkz. Renaut, 1991 ve 1993). Dolayısıyla Rawls dar anlamda bir atomist değildir ama "insanın gerçek toplumsal doğası"nı dikkate alma çabası modern ortak anlayış önyargılarını aşamaz. Sandel Rawls'çı öznellik anlayışı eleştirisini şöyle özetliyor: "Rawls'ın ahlaksal epistemolojisinin gereklerine uyabilme bağlamında ne kendimize karşı saydam ne de başkalarına karşı saydamsızız" (1982, s. 172). Rawls'daki, kimliği toplumsal bağlardan bağımsız bireyin asosyal bireyciliğini sürekli eleştirir; ahlaksal tercihin keyfi tercihler ifadesine indirgenmesi: "Cehalet peçesi altında olup bitenler ne bir sözleşme ne bir anlaşmadır olsa olsa bir tür keşiftir", amaçlar tercih etmekten çok "daha önceki arzulara cevap vermektir" (1982, s. 178); örtük bir yarar anlayışıdır bu; oysa Rawls'a göre adalet kuramı yarar konusunda yansızdır; ve nihayet antropoloji ve adalet ilkeleri içeriği arasında bir çelişki: angaje olmayan bir ben nimetlerin dağılımı kuralı konusunda fikir yürütemez. Gerçekten de toplum sözleşmesi yararın tam anlamıyla dışlanmasını saptamak zorunda olunca yararların dağılımı ilkesini nasıl getirebilir? Oysa Rawls'ın, toplumsal eşitsizliklerin mağdurların yararına olması gerektiğini belirten "farklılık ilkesi" bu türden bir kuraldır.

MacIntyre'deki (1981) "öykülemeli kimlik", "bir yaşamın öykülemeli birliği" kavramları Aristoteles'in dersini çok yakından izler ve öte yandan da bizim için bir anlam verir ona. Gerçeken de modernlere göre "iyi bir yaşam"ın anlamı *polis*'e ödaklanmış bir kozmogoniyle tanımlanmamıştır. Belli bir açıdan bakan ben'in kişisel kimliği *öykülemeli* bir kimlik biçimindedir. Nasıl bir anlatının epizodları global bir eylem içindeyse, bir yaşamın tarihi de komünotelerin eylemi içindedir: aile, site, kabile, ulus, kilise vb. Dolayısıyla pratik aklın kapasitesi de her zaman *belli bir açıda*'dır yani bir kimliğin geldiği tarihsel komünöteler içinde yer alır.

Aristoteles'e özgü olan ama aynı zamanda Wittgenstein felsefesinin ve de dinsel ve felsefi metinlerin yorumlanmasının mirası olan bu argümantasyon daha önce, Aydınlanma'yla özdeşleşmiş bir akla temkinli yaklaşan Burke'den Michael Oakeshott'a kadar muhafazakar düşünürler tarafından dile getirilmiştir. Komünotaristler bu anlayışı benimserler ama onu tutucu ve Aydınlanma'ya düşman eğiliminden arındırırlar. Burke, "gelenekler rasyonalitesi" adına MacIntyre'den açıkça nefret eder: "Bir gelenek ne zaman Burke özellikleri taşımaya başlarsa ölmüştür ya da ölmek üzeredir" (1981). Bu noktada Aristoteles'e daha sadık olan komünotaristler, akıl ve gelenekleri karşıtlaştırmak şöyle dursun, aklın bağlamsal (temkinli de denebilir) uygulamasını geleneklerin iç eleştirisi gibi düşünürler. Muhafazakârlığın suçlanmasına karşı bağlamcı aklın *statüko*'ya boyun eğmediği gerekçesini ileri sürerler. Tersine bu aklın her zaman eleştirel kaynakları vardır ve bunlar her zaman *sabit bir nokta*'dan yoksundurlar; eleştirinin getirdiği değerler ölçüsünde kanıtlamanın ve ikna etmenin sadece geleneklerden ve yürürlükteki toplumsal uygulamalardan geldiği sabit nokta'dır bu. Böylece Michael Walzer toplumsal eleştiriyi bir *yorumlama* yani bir geleneğin iç eleştirisi gibi tanımlamıştır. Yorumlama Rawls'çı yapının ve dinsel açınlamanın bağlı oldukları *buluş* ve *keşif* modelleriyle karşıtlaşır. "Musa dağa çıkmıştır kesinlikle ama artık kimsenin böyle bir şey yapmaya ihtiyacı yoktur [...] yasa gökte değildir toplumsal bir mülkiyettir" (Walzer, 1987, s. 89). Walzer'e göre yorumlama bağlamcılığın tutucu versiyonuyla da karşıtlaşır. Walzer bir etkinlik ve kuralları ve siyasal kavramlar statüsü üstündeki sonuçları arasındaki iç ilişkinin mükemmel çözümlemesi bağlamında Oakeshott'u izler: "[Mutfak] kitabı sadece orada ne tür bir şey bulabileceklerini ve dolayısıyla da onu nasıl "yorumlayacaklarını" bilen insanlara hitap eder [...] Bir İngilizin özgürlüğü *habeas corpus* mevzuatının örnek olduğu bir şey değildir, bu mevzuatın kendisidir" (Oakeshott, 1962). Ama tutucu düşünür, gelenekler dinami-

ginde "bir çözümleme değil, karşılıklı konuşma" (*a.g.y.*) görmek istediğinde ve "karşılıklı konuşmaların doğal olarak çözümlemelere dönüştüğünü" (Walzer, 1987, s. 42), bir başka deyişle, argümantasyonunu yenileyecek, özdeyişlerini değiştirecek, tutarsızlıklarını eleştirecek düzeydeki "hepimizin, paylaştığımız bir ahlakın yorumcuları olduğumuzu" (*a.g.y.*) anlamayınca Oakeshott'tan ayrılır.

İç eleştirinin koşulları olan gelenekler aynı zamanda gelenekler arasında rasyonel bir tartışmaya olanak verirler. MacIntyre ve Taylor "gelenekler rekabeti" koşullarını aydınlatmışlar ve bunların "meydan okuyan bir etnikmerkezciliğin" ve rölativizmin alternatifine adanmış olmadıklarını göstermişlerdir. MacIntyre ilginç biçimde dinsel kaynaklardan habersizdir ama Taylor Gadamer'deki "ufukların kaynaşması"nı model alır ve "çelişkilerin aydınlatılmasının dili"ni düşünür (*language of perspicuous contrast*, Taylor, 1985, cilt 2, s. 126); bu kavram benzer sorulara alternatif yanıtlar şeklindeki kültürler arası farklılıkları dile getirir bu arada bir araya gelen angaje kültürlerin her birini "yeniden tanımlar". Kültürler ya da gelenekler rekabeti arasındaki bu iletişim teması çok önemlidir çünkü komünotarizme liberal modernliği yeniden tanımlama olanağı vererek mevzuat formülünün habersiz olduğu liberal siyasetin bazı özelliklerini ortaya çıkarır. Liberalizm geleneklerden arınmış bir akıl siyaseti değildir. "Aydınlanma'nın birçoğumuzun görmememize yol açtığı şey [...] bir gelenek içinde temsil edilen bir rasyonel araştırma anlayışıdır ve buna göre rasyonel doğrulamanın kendi ölçütleri, parçası oldukları ve içinde doğrulandıkları (önceki ölçütlerin sınırlarını aşma ve aynı geleneğin tarihi içindeki zayıflıklarını telafi etme yoluyla) bir tarihten çıkarlar" (MacIntyre, 1988, s. 8). Isaiah Berlin'in dediği gibi: "İnsanların tercih özgürlüğüne bu kadar çok değer vermelerinin nedeni *durumlarının bu olmasıdır*" (1969, altını biz çizdik). Liberalizm ötekiler gibi bir gelenektir (bir bağlam), ötekiler gibi rasyonel bir güçle (başka bir araştırma geleneği) donanmıştır ve gene ötekiler gibi iç güçlüklerle ve bölünmelerle, çözümsüz sorularla sınırlanmıştır. Liberalizm öte yandan da öteki geleneklerin belirgin özelliklerinin bulunduğu bağlamları yok etmemiştir. Bu anlamda gelenek ve modernlik arasındaki karşıtlığı ayrıntılandırmak hatta bırakmak ve modern kimlikteki temel geleneksel unsurları tanımak gerekir.

Liberalizmi yeniden tanımlamak: Siyasal ajanda

Angaje olmamış bireyin ahlaksal pratik koşullarına ters düşmesinin bir anlamı yoktur, demokratik bireyciliğe denk düşen bir şey vardır onda ve Rawls buna yasaların egemen olduğu "demokratik toplumların genel kültürü" der. Komünotarist argüman mevzuat liberalizmine karşı şunları ileri sürer: *1)* haklar cumhuriyeti tamamen enstrümantal, apolitik bir biçimde, parçalanamadan desteklenemez; *2)* "mevzuatçılık gerekliliklerinin önüne bir sınır çizilmesi gerekir" (Taylor, 1989*b*, s. 177). Siyasal kurumlar, liberal de olsalar yurttaşların sadakatini kazanırlar. Bu sadakat kurallar üstüne bir konsensüse indirgenemez ve eski cumhuriyetlerdeki vatan sevgisini model alan ortak bir özdeşlik gerektirir. Komünotaristler böylece sivil hümanizma, sitenin işlerine katılma olarak tanımlanmış pozitif özgürlük geleneğiyle birleşirler ve öte yandan da karşılıklı bağımlılıkların ve insani ilişkilerin karmaşıklığı nedeniyle modern toplumlar bağlamında bu programın gerçeğe uygunluğunu sorgularlar.

Bazı filozoflar siyasal özerklik idealini modern devlette ararlar. Bunlar arasında yer alan Walzer bir himaye-Devlet çözümlemesi aracılığıyla girişir bu işe. Burada söz konusu olan eşitlikçiliğin sapkın etkilerinden kaçan ve "mevzuat cumhuriyeti"nin (Sandel) sivil çölünü canlandıran bir "karmaşık eşitlik" (Walzer, 1983) siyasetidir. Karmaşık eşitliğin amacı bundan böyle bir ya da birçok yarar sağlamak değil, çeşitli alanların ve onların özel dağıtım ilkelerinin özerkliğini sağlamaktır. Walzer burada ortak ama bulanık sezgiyi dile getirmeye çalışır; bu sezgiye göre iktisadi eşitsizlik kendi içinde yanlış değildir, yanlışlık sadece sözgelimi "anlamı" (verilmiş bir toplumsal pratiği tanımlayan nimet) hak etme durumuna (zenginliğe ve ihtiyaçlara göre değil) göre bir adaleti içeren üniversite unvanları gibi öteki nimetlerin dağıtımını aksatmasıdır. "Dağıtım ölçütleri ve aygıtları kendi içinde yararın değil toplumsal yararların içindedir [...], her dağıtım ilgili yararların toplumsal anlamına göre doğru ya da yanlıştır" (1983, s. 8-9). Walzer'in özdeyişi, "hiçbir x toplumsal nimeti başka bir y nimetine sahip

kadınlara ve erkeklere dağıtılmamalıdır -sırf y'ye sahip olduklarından ve x'e ilgisiz olduklarından" (*a.g.y.*, s. 20); ne yepyeni bir kurallar sistemi öneren radikal bir liberal toplum tartışmasıdır ne de işleri oluruna bırakan basit bir liberalizm tanımıdır. Mevzuat liberalizminde sadece bireylere bağlı olan yarar anlayışı çeşitliliğinin temel bir kuralı vardır: bir yarar anlayışı çeşitliliği söz konusudur (bu durum adaletin ortak çıkar üstüne kurulabilmesini engeller). Walzer karmaşık eşitlik terimleri içinde yeniden tanımlanan plüralizmi, liberal siyaset yaşam alanını yapılandıran bir *amaç* ("ortak bir etkinlikle elde edilebilen", 1984) haline getirerek bakış açısını tamamen değiştirir. Yeni siyasal olabilirliklerin ve eşitlikçi ve mevzuatçı amaçlarla dışlanmış ya da deforme edilmiş yeni taleplerin ortaya çıkmasını kolaylaştırmayı düşünür. Bu bağlamda sözgelimi himaye-devletin toplumsal haklarının kısmen gönüllülüğe dayalı daha yerel başka kurumlarla tamamlanması, resmi yardımlarla özdeş değil insanlara saygıya dayanan toplumsal hakların yeniden formüle edilmesi gerekliliğinden söz edilebilir.

Bazıları da bir hak sınırlaması koşullarına angaje olurlar. Eğer tek siyasal bağı adaletin dağıtılması olan bir dünya liberal idealden çok Cehenneme benziyorsa "yargılaştırma" nasıl sınırlanacak, "modern siyasal gelenek içinde en iyi şeyleri" (Taylor, 1992*b*, s. 68) temsil etmekle birlikte unutulmuş ya da aşılmış gözüken başka özdeşleştirme ve düzenleme biçimleri (ulus, yasa, "cumhuriyetçi uzlaşmalar", ortak kültür) nasıl getirilecektir? ABD ve Kanada'da bu çözümlemeler Anayasa yorumu, anayasal adaletin sınırları ve özellikle azınlık gruplarının tanınması üstüne siyasal tartışmalara yol açarlar. Hakların (bireysel) "azınlıklar" yararına gelişmesi toplumsal gerilimleri (bu haklardan yararlananlar ve yararlanamayanlar arasında) şiddetlendirir ve bu arada da git gide radikalleşen kimlik hakları taleplerinin Tocqueville'in korktuğu çoğunluk hayaletinin paradoksal ikizi bir "azınlık zorbalığı"na (Ph. Raynaud, 1992) açıldığı bu grupların tanınması taleplerini pek fazla doyurmaz. Walzer ve Taylor gibi düşünürler, "farklılık siyaseti"ni ifşa eden muhafazakârlardan ve onu, sessiz sedasız yarar anlayışları arasındaki nötralite sistemine entegre edebildiklerini sanan liberallerden farklı olarak *sivilize etmeye* çalışırlar ve liberal siyaseti kolektif kimliklere ve hakların daha fazla tanınması mücadelelerine daha duyarlı kılarlar. Azınlıkların yeri (Will Kymlicka, 1989) ve ortak çıkar sorunu (Joseph Raz, 1986) konusunda bazı liberaller komünotarist argümanla mevzuat liberalizmini entegre edebileceklerine inanırlar: hakların rolü "ahlaksal ilkeleri ya da temel siyasetleri dile getirmek değildir, bireylerin kişisel yaşamsal çıkarlarını korumak da değildir. Söz konusu olan kurumsal kombinezonlar ya da özel siyasal uzlaşmalarla bir komünotenin siyasal kültürünü ve temel ahlakını ayakta tutmak ve korumaktır" (Raz, 1986, s. 245).

Felsefe, ahlak ve siyaset

Komünotarizm gelenek ve akıl arasındaki karşıtlığı çeşitli yollarla yeniden formüle ederek, gelenek ve modernlik ya da otorite ve eleştiri arasındaki kopukluğun altını çizen tezlerin tersine, modern siyasal düşünce ve "geleneksel" komünote düşüncesi arasındaki önemli süreklilik bağlarını ortaya koyar. Komünotarist-liberal tartışmasının ilk katkısıdır bu; bu tartışma Habermas ve Apel'in çalışmalarıyla gündeme gelen iletişim etiği üstüne çağdaş tartışmadan ayrılır: bu bağlamda daha çok gelenek ve modernlik arasındaki karşıtlığı derinleştirmeye yarayan Habermas ve Apel arasındaki polemiğe bir göz atılabilir (Renaut, 1991).

Aynı hareket içinde, komünotaristler ve karşıtları özellikle Rawls, modern toplumda siyaset felsefesinin statüsü sorununu yeniden ele almışlardır. Rawls felsefenin amaçlarını "ölçülmüş, biçilmiş inançlarımız"ın aydınlatılması yoluyla bir konsensüs oluşturulması yani bir *doğrulama* olarak tanımlarken komünotaristler bu düşüncenin karşısına *yorum* olarak bir siyaset felsefesi anlayışı çıkarırlar. Her iki durumda da, argümantasyon ortak görüşün paylaştığı varsayımlardan hareket etmelidir ama doğrulama bunları mantıklı (önyargısız) "tartışma"nın saf haliyle kavrar oysa yorum gelenekler içinde temsil edilen bir kültürün tarihsel derinliğine dayanır ve orada sadece ortak fikirler değil kanıtlama modelleri arar. Hepsinin de amacı Platoncu bir *kurucu* siyaset felsefecisi figüründen kaçmaktır. Ama bu şekilde felsefeyle kazanılan alçakgönüllülük (çok demokratik) modern demokrasi içindeki siyaset felsefesinin statü ve amaçlarının düşünülmesi için yeterli midir? Komünota-

rist argüman ve mevzuat liberalizmi "genel ahlak"ın ya da "siyasal ahlak"ın bütünüyle siyasal olmaktan çok etik bir çerçevesi içinde yer alırlar. Oysa toplumsal hakların siyasal düzenlemeler olması ve dolayısıyla insan hakları gibi görülemeyeceği düşüncesi, devlet meşruiyeti ve sivillik olasılığı, azınlıkların durumu problemleri siyaset felsefesini *etiğin ötesi*'ne taşırlar. Ahlaksal argümantasyonun doğasının aydınlatılması siyasal bilgilerin muammalarını ve zorluklarını tek başına çözümleyemez.

▶ BERLIN I., "Deux conceptions de la liberté" (1969), *Éloge de la liberté*, Paris, Press Pocket, 1990. - KYMLICKA W., *Liberalism, Community and Culture*, Londra, Oxford Univ. Press, 1989. - MACINTYRE A., *After Virtue*, Univ. of Notre Dame Press, 1981; *Quelle justice? Quelle rationalité?* (1988), Paris, PUF, 1993. - MULHALL S. & SWIFT A., *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992. - OAKESHOTT M., *Rationalism in Politics*, Londra, 1962. - KAYNAUD P., "De la tyrannie de la majorité à la tyrannie des minorités", *Le Débat*, nº 76, mart-nisan 1992. - RAWLS J., *Théorie de la justice* (1971), PAris, Le Seuil, 1987. - RAZ J., *The Morality of Freedom*, Oxford Univ. Press, 1986. - RENAUT A. & SOSOE L., *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991. - RENAUT A., "Habermas ou Rawls?", *Réseaux*, no. 60, 1993. - RICŒUR P., "Le cercle de la démonstration", *Individu et justice sociale, autour de John Rawls* (kol.), Le Seuil, 1988 (R. Boudon, J.-P. Dupuy, R. Dworkin, J. Rawls'ın katkılarıyla). - SANDEL M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Univ. Press, 1982; (ed.), *Liberalism and its Critics*, Cambridge, Blackwell, 1984. - TAYLOR Ch., *Philosophical Papers*, 2 c., Cambridge Univ. Press, 1985; *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1989*a*; "Cross purposes: the liberal-communitarian debate", N. ROSENBLUM ed., *Liberalism and the Moral Life* içinde, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1989*b*; *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992*a*; *Rapprocher les solitudes*, Québec, Presses de l'Univ. Laval, 1992*b*; *La Liberté des Modernes*, çev. P. de Lara, Paris PUF, 1997. - WALZER M., *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983; "Liberalism and the art of separation", *Political Theory*, no. 12, 1984 (Fr. çev. *Esprit* içinde, mart-nisan 1992); *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987 (Fr. çev., *Critique et sens commun*, Paris, La Découverte, 1990).

Philippe de LARA
Çev. İsmail Yerguz

Adalet; Devlet ve Sivil Toplum; Komünote ve Toplum; Liberalizm.

KOMÜNOTE VE TOPLUM

Komünote [Cemaat, topluluk] ve toplum arasındaki karşıtlık temelde Batı'nın siyaset felsefesine yabancıdır ve bizim burada dikkate alacağımız tek ölçüt de Batı'dır. Bu karşıtlık XIX. yüzyıl Almanya'sında geç ortaya çıkmış ve dinsel ve toplumsal biçimini F. Tönnies'in yapıtında (*Gemeinschaft und Gesellchaft*; 1887) bulmuştur.

Fransızca'da genellikle *communauté* sözcüğüyle karşılanan Aristotales'çi *koinonia* sözcüğü *Politika*'nın Latince çevirilerinde *communitas* (Guillaume de Moerbeke) ve *societas* (Leonardo Bruni) sözcükleriyle karşılanmıştır. Çağdaş bir uzman (Lévy, 1980, s. 223, no. 5) şöyle bir açıklama yapıyor kendi açısından: "*koinonia*" sözcüğünü Fransız çevirmenlerin kullanımına saygılı olmak amacıyla ve bu sözcük bir bölümde uygun düştüğü için "*communauté*" ile karşıladım. Ama unutmamak gerekir ki *koinonia* Fransızca *communauté* ve özellikle de Almanca *Gemeinschaft* sözcüğünden daha geniş bir alanı kapsar: bu sözcük her türlü çağrışıma uygundur ve *société* gibi nötr bir sözcük daha uygun düşerdi belki de.

Modern siyaset felsefesinde Hobbes ve Locke *community* ve *society*'yi eş anlamlı sözcükler olarak kullanıyorlar (bkz. *Two Treatises of Government*, Laslett yay. İndeksi, 1970). Modern doğal hukuk *vulgata*'sı, S. Pufendorf'un (1706) *De jure naturae et gentium*'un Fransızca çevirisinde (J. Barbeyrac) eşitlik fikri, bireysel haklar ve toplumun ve Devlet gücünün sözleşmeci temeli Aristotelesçi uygar insan ilkesine sıkı sıkıya bağlı gözükür; öyle ki, buradan hareketle holist ve bireyci ideoloji (bu iki kavram konusunda bkz. Louis Dumont'un çalışmaları, 1983, 1991) arasında herhangi bir karşıtlık kurmak mümkün değildir. Diderot'nun *Ansiklopedi*'si *société* (toplum) sözcüğü altında insani birlikteliğin ahlaksal ve siyasal yanını inceler ve bu kavramın hukuksal yanını *communauté* (topluluk, cemaat) [Ortaçağ Latincesindeki *universitas*] terimiyle işler.

> Bu terim [komünote (communauté)] siyasal bir bütünlük olarak ele alındığında bir bütün içinde bir araya gelmiş birçok insandan oluşan bir topluluktur; böyle bir topluluğun kurulmasına izin verme ya da onu engelleme yetkisine sahip güçlerin izniyle oluşmuştur. Tüm bir ulusa *communauté* denmez [...] bu

> ad bir kentin ya da bir bölgenin ya da daha başka özel toplulukların adı olabilir [...] [topluluklar] gene birçok insan arasında bir topluluk olan ama geçici olan toplumlardan farklı olarak süreklilik arzederler (Paris, 1753, c. III, s. 716).

Toplum ve komünote arasındaki karşıtlık ancak romantik kültürde ve Alman tarihsel okulunda ve yavaş yavaş ortaya çıkar. Bu karşıtlık Fransız devriminin ötesinde modern doğal hukukun siyaset felsefesini hedefleyen polemik bir bağlam içinde gösterir kendini. *Deutsches Genossenschaftsrecht* üstüne büyük yapıtın (4 cilt, 1868-1913) yazarı Otto von Gierke, 1882'de Breslau (Wroclaw) üniversitesinde doğal hukuk ve Germen hukuku üstüne verdiği bir konferansta (1883, s. 28-29) şöyle diyordu:

> Doğal hukuk kuramının en öldürücü oku Germen toplumsal yapısına özgü tüm yaratımlar içinde birey ve Devlet arasında aracılık eden grupları (*Verbände*) vurmuştur. Rousseau'nun formüle ettiği kuramın son amacı ve Fransız devriminin hemen hemen gerçekleştirdiği şey bir yandan Devletin merkezileşmiş ve çok güçlü aygıtı, öte yandan da özgür ve eşit insanların parçalanmış ve eşitlenmiş kitlesi içindeki toplumsal bütünün dağıtılması olmuştur.

Alman hukukçu burada modern doğal hukukun özelliklerinden birine saldırıyor: Hıristiyan eşitlik kavramı (Grek siteleri yurttaşları arasındaki evrensel eşitlikten başka bir şey olmayan) yargı alanının *nitelikisiz bir toplumun* imajı birey (yalnız) ve toplumsal bütün arasındaki her türlü aracı siyasal alandan kaldırma iddiasındadır. Yaratıcı karşısında yaratıkların eşitliği hükümdar ve yasa karşısındaki eşitlik biçimini alır ve Hobbes'un ilk siyaset teorisi incelemesine konu olanın (yurttaşlık boyutu) dışında, siyasal birlik içindeki her türlü hiyerarşinin, her türlü aidiyet ve kolektif kimlik biçiminin kavranmasını engeller.

Avusturyalı iktisatçı Carl Menger *Toplum Bilimleri Üstüne Araştırmalar* (1883, s. 144, n.46) adlı yapıtında Alman tarihsel okuluna karşı polemiğinde toplum yaşamının iki biçimi olarak *organizma* ve *mekanizma* ayrımını getiriyordu; böylelikle Savigny ve Thibaut arasındaki tartışmayı yeniden gündeme getiriyordu. Bu ayrımın unsurları arasında parçalar ve bütün arasındaki ilişki ayrımı önemlidir:

> Organizma ve mekanizma ayrımı şuradadır: bir yandan mekanizmaya karşıt olan organizma insanın yaptığı bir hesabın sonucu değildir, doğal bir sürecin ürünüdür ve öte yandan da organizmanın her bölümü [her organ] parçaların daha yüksek bir bütüne [bütünlüğü içinde organizma] aidiyetiyle ve aynı zamanda da öteki bölümlerin ya da organların normal özüyle belirlenir; ve bu sadece normal işlevi içinde değil, normal özü içinde de böyledir. Mekanizma bağlamında ise durum farklıdır.

F. Tönnies de tam aynı dönemde, yapıtında, bizim burada üstünde durmayacağımız topluluk ve toplum arasındaki karşıtlığın farklı özelliklerini geliştirecektir. Şu tespitle yetinmek gerekir: komünote ve toplum karşıtlığı kesinlikle, XIX. yüzyılın Kantçı olmayan Alman kültürü geleneği içinde ortaya çıkmıştır. Kronolojik açıdan ve Fransa açısından Eskiler ve Yeniler karşıtlığıyla, coğrafi açıdan ve Almanya açısından Fransız devriminin temsil ettiği modern doğal hak öğretisi ve Alman *Gemeinschaft* düşüncesi arasındaki karşıtlıkla çakışır.

L. Dumont *Alman İdeolojisi* (1991) üstüne kitabında bu son karşıtlığa çok önem vermiştir. Burada birinci karşıtlık üstünde durmak gerekir çünkü bu genellikle XX. yüzyılda Batı siyaset felsefesi tarihsel rökonstrüksiyonunu yönlendirmiştir.

N. Bobbio (1973) önemli bir makalesinde Aristoteles modeliyle, ona göre en önemli temsilcisi ve kurucusu İngiliz filozofu Thomas Hobbes olan jusnaturalist modeli karşıtlaştırır. Bobbio, Aristoteles'e, C. Menger'in bu terime verdiği anlam bağlamında organisist bir site anlayışı mal eder; oysa Hobbes'çu siyasal topluluk anlayışının kökeninde bireyci ve mekanist bir anlayış vardır. Bobbio bu bağlamda çıkış noktası Gierke ve Tönnies'in çalışmaları olan kabul edilmiş bir kavramı son derece açık seçik ve özgün biçimde sistemleştirmekten başka bir şey yapmamıştır. Bu makale çerçevesinde kabul edilmiş bu anlayışın bazı varsayımlarını tartışmaya açabiliriz sadece.

Aynı zamanda yöntem bildirileri olarak da ortaya çıkan iki metni, Aristoteles ve Hobbes'un metinlerini karşılaştırarak başlayabiliriz işe. İkinci metin *De cive*'nin (*Praefatio ad lectores*, 1647) önsözünde yer alır.

> Yöntem bağlamında, sivil toplumlar konusuyla başlamanın, daha sonra da oluşumlarını ve biçimlerini işlemenin gerekli olduğunu düşündüm, sonunda adaletin kökeni konusuna gelecektim. Gerçekten de öyle sanıyorum ki bir şeyi iyi tanımak ancak onu oluşturan unsurları iyi incelemekle mümkündür. Çünkü parçalarının tanınması biraz zor olan otomatik bir saatte ya da başka bir alette, sökülmediği takdirde, parçalar, bölümler ve her parçanın hareketi ayrı ayrı incelenmezse her parçanın ve her çarkın işlevinin ne olduğu anlaşılamaz; aynı şekilde devletler hukuku ve bireylerin görevleri araştırmalarında sivil toplumu dikkate almak gerekmekle birlikte dağılmış gibi kabul etmek gerekir onu yani bir insan doğası gibi anlamak gerekir.

İkincisi Aristoteles'in *Politika*'sının giriş bölümünden alınmıştır (I, 1, 3=1252*a*17 ve devamı).

> Nasıl başka alanlarda bir bütünü, bileşmemiş [yani bütünün en küçük parçaları] [unsurları]na kadar bölmek gerekliyse, siteyi oluşturan unsurları da aynı şekilde incelemek gerekir.

Bu iki metnin dolaylı ama çok uyumlu bir yorumunu W. von Leyden (1968, s. 79-80) verir:

> Burada, düşünce, özel bir bilimin bütünlüğünü, ilkelerinin çözümlenmesi ya da ilk unsurları aracılığıyla sağlamaktır [çözümsel ya da analitik yöntem]. Bu bilgi edinme biçimi birleştirici yöntemden yararlanma yoluyla gerçekleşebilir ve bu yöntem aracılığıyla fizik süreçlerin doğuşu ve gelişmesi nedenlerden sonuçlar çıkarılarak yeniden kurulur [...] Çözümsel ve analitik yöntem karmaşıktır. Analiz, verilmiş bir olgunun betimlenmesinden hareketle tersine işleyerek, son fizik unsurlarına mı yoksa daha çok ilksel kavramlara ve kendi anlayışı içindeki mantıksal temellerin tanımlamalarına mı ulaşma iddiasındadır?

Bu son gözlemden bağımsız olarak şunu da belirtmek gerekir ki von Leyden, burada, Hobbes'un bu anlamda mirasçısı olduğu Padova Aristotelizminden söz eder. Öyle ki bu yöntem sorunu üstünde Aristoteles ve Hobbes'u karşı karşıya getirmek zordur.

Bir başka *Politika* metni de Holizm ve yaratıcısına tanıklık eder (I, 2, 12-13=1253*a*20 ve devamı):

> Ayrıca bir site, doğası gereği aileden ve hepimizden eskidir. Gerçekten de bütün kaçınılmaz biçimde parçadan eskidir *çünkü bütün [beden] bir kez tahrip olunca ne ayak ne el kalır, sadece adı kalır.*

Birçok şey *eski* sıfatına verilen anlama bağlıdır; Hobbes'ta her halükârda bireylerin *commonwealth*'a göre açık seçik eskiliği sivil toplumdan hareketle zihinsel bir deneyim yoluyla üretilmiş bir demontaj sayesinde yalnız bireylere varan zihinsel bir işlemin sonucundan başka bir şey değildir (*sed tamen ut tamquam dissoluta consideretur*). Önerinin ikinci bölümüyle, altını çizdiğim şeyle ilgili olarak Hobbes'çu tavırla benzerliği görmemek neredeyse imkânsızdır; bu tavra göre siyasal toplum dışında bireyler için kesin olan şey sadece ölümdür, öyle ki doğal durumda sadece tür açısından birbirlerine benzeyen bireyler vardır. Doğal olarak, burada siyasal kuramın eski ve modern anlayışlarını örneklendiren iki bilim adamı arasındaki ayrılıklar son derece önemlidir; ama bunları belki de holizm/bireycilik karşıtlığı dışında aramak gerekir. Aslında her iki durumda da bireysel kimlik ve hatta yaşam, *polis* ya da *commonwealth* denen kolektif bir kimliğin varlığından bağımsız olarak gerçekleşemez (Hobbes için bkz. Dumont, 1983, s. 93).

İki bilim adamı arasındaki belki de en önemli fark şöyle açıklanabilir. Aristoteles'in *Politika*'sının özü *politeiai* (site yönetimi anayasaları ya da biçimleri) öğretisinin temelinde bir site *merioloji*'si (partiler öğretisi, *mere*) vardır: iki tip anayasanın temelini oluşturan zenginler ve yoksullar, bir kombinezon aracılığıyla öteki anayasa biçimlerinin çıktığı oligarşi ve demokrasi (bkz. Sözgelimi *Politika*, III, 8). Kurucusunun

Hobbes olduğu söylenen modern doğal hukuk öğretisi XIX. yüzyıl Alman yazarlarının söylediği gibi niteliksiz bir toplum bütünü üstüne inşa edilmiştir. Makyavel'e kadar ve Makyavel de dahil olmak üzere klasik siyaset kuramının oluşturucu toplumsal güçleri hukuksal bir kavramsallaştırmayla donanan ve haklar, zorunluluklar ve egemenlik fikirlerine gönderme yapan siyaset alanından kaybolurlar. Kolektif kimliği ve onunla bağlantılı olan şeyleri (iki durumda, düşünce olan *philia*/dostluk kavramından hareket edilir) düşünme biçiminden bağımsız olarak iki bilim adamının ayrıldıkları nokta site içindeki *çatışma*'nın doğasını ve kaynağını kavrama biçimi ve dolayısıyla da siyasal *düzen* idealidir: bir yanda karma anayasa fikri, öte yanda tarafsız ve egemen devlet fikri. Şematik olarak: klasik anlayışta siteyi oluşturan unsurlar arasındaki çatışmanın kurumsallaşmasının olmaması durumunda istikrarsızlık ve düzensizlik adaletin ve siyasal topluluğun süresinin yerini alacaktır; Hobbes'ta egemen bir temsilcinin yokluğu bireyleri hiçbir istikrarlı ittifak ve birliğin mümkün olamayacağı mutlak bir belirsizlik ortamına sürükler ve böyle bir ortamda insanların dostlarını, düşmanlarını ayırması mümkün olmaz.

Siyaset felsefesi tarihine yansıyan topluluk ve toplum, holizm ve bireycilik arasında yakın dönemde ortaya çıkan karşıtlık düşünce geleneğimiz içinde paradigmanın ortak unsurlarını, bölünmeleri ya da değişiklikleri kavramamız konusunda bize yardımcı olacağına engel olur. Çağdaş toplum bilimleri alanında bütün bu karşıtlıkları anlamamızı sağlayacak şeyleri inkâr etmeden, burada sadece siyaset felsefesinin özel alanında bunların bulgusal gücünü tartışmaya açmak istedik.

► BOBBIO N., "Il modello giusnaturalistico" (1973), yeni baskı *Thomas Hobbes* içinde, Torino, Einaudi, 1989, s. 3-26. - DUMONT L., *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983; *L'Idéologie allemande*, Paris, Gallimard 1991. - GIERKE O. VON, *Naturrecht und deutsches Recht. Rede zum Antritt des Rektorats der Universität Breslau am 15. Oktober 1882 gehalten*, Frankfurt/Main, 1883. - LÉVY E., "Cité et citoyen dans la *Politique* d'Aristote" *Ktema*, no. 5, 1980, s. 223-248. - LEYDEN W. VON, *Seventeenth-Century Metaphysics*, Londra, 1968. - LOCKE J., *Two Treatises of Government* (1690), ed. P. Laslett, 2. baskı, Cambridge, 1970, Fr. çev., *Le Second Traité du gouvernement*, Paris, PUF, 1994. - MENGER C., *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften*, Leipzig, 1883. RIEDEL M., "Gesellschaft, Gemeinschaft", BRUNNER O., CONZE W. & KOSELLECK R. dir., *Geschichtliche Grundbegriffe* içinde, Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft", *Estudios jurídicosociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*, Saragosse, 1960, c. I, s. 165-176. - TÖNNIES F., *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig, 1887, 8. baskı, 1935), Fr. çev. *Communauté et Société*, Paris, PUF, 1944, Retz, 1977.

Pasquale PASQUINO
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aristoteles; Devlet ve Sivil Toplum; Hobbes; Hukuk; Site; Toplumbilim; Uygar Olma ve Uygarlık; Yurttaşlık.*

KÖLELİK

Kölelik, bugün de dünyanın kimi bölgelerinde, gerek örgütlü gerekse yasadışı biçimlerde sürmektedir; bu da gerçeklik düzleminde yok olmamış bulunsa da, düşünsel bakımdan ortadan kaldırıldığını ve felsefi incelemesinin temelde tarihsel bir niteliğe büründüğünü göstermektedir. Bu durumda kölelik, bugün yasal bakımdan geçerli olanlarla karşıtlaşan toplumsal örgütlenim ve anlayış biçimlerinin simgesi niteliği taşır; o derece ki, tüzel düşüncenin mantıksal uzamını ve tarihini, köleliği kabul eden ya da tersine ilkece dışarlayan doktrinlerin ikili karşıtlığına göre bölümlemek çekici gelebilir. Bir başka deyişle, kölelik sorununun, Eskiler'le Yeniler karşıtlığının temel taşını oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte, sorunun karmaşıklığının bilincine varabilmek için bir giriş gözlemi olarak Roma hukukuna göre bütün bireylerin doğal hukuk gereği özgür doğduğu anımsanabilir (bkz. Dig., I, 1, 4; I, 5, 4; XII, 6, 64), ve tersine birçok modern yazar, gönüllü olarak ya da zorla köleliğe onay vermektedir.

Köle, özel ya da kamusal bir efendiye boyun eğen kişidir. Azat etme dışında köleliği en iyi bu ilişkinin sürekli görünümü nitelendirir; çünkü, derecelenmesi, efendinin, kölenin yaşamına ve fizik sağlamlığına değin uzanan hakları doğrultusunda değişkenlik gösterebilir; bu haklar en azından cezalandırma ya da terbiye etme baha-

nesiyle ve kamu yetkesinin denetiminde veya bu denetim olmaksızın gerçekleşir ya da bu efendinin hakları kölenin çalışma gücünü bütünüyle veya bir bölümüyle kullanmasına göre değişebilir. Üstelik, köle, deneysel hukuğun yaptığı farklı ayrımlar uyarınca hukuken birey olarak kabul edilmeyen öteki ulamlardan [kategori] ayrılır.

Böylece, Roma hukukuna göre köle, *sui juris* değil, *in potestate* kişidir. *Cum manu* evli kadın yâ da babaları tarafından satılmış çocuklar gibi, *in mancipio* kişiler de *sui juris* değildir (Gaius, *Inst.*, I, 48-51). Bu ulamlara, *addict*ininkini de, alacaklının kendi adına çalıştırmak üzere yönlendirdiği borcunu ödeyemeyen borçluları, öldürülmeyi yemin ederek kabul eden gladyatörler *auctorati*yi, konumları Ortaçağ'daki serfliğin öncüsü olan yarıcıları eklemek gerekir.

Hukukun ayırdığı durumların çeşitliliği karşısında, kökenbilimin de ışığında daha birlikçi ve işlevsel bir yaklaşım yeğlenebilir: Köle, bir başkası hesabına çalışan kimsedir (bkz. İbrancada *'avodah*: iş, *'eved*: köle, Rusçada *rabota*: iş, *rab*: köle, (çağdaş) Yunancada *douleuô*: çalışıyorum, *doulos* / douloz: köle). Köken olarak, kölenin yaptığı iş, temelde, Aristoteles'in aldığı anlamda ev yaşamına, iktisada ilişkindir (*domus*: *oikos* / oixoz: ev, aile alanı); bu, kesinlikle yalnızca evin içindeki hizmetler anlamına gelmez; aynı zamanda tarla, ev, efendiyle ailesinin yönetimi ve yakın alanlardaki üretimi de (çiftçilik, hayvancılık...) kapsar.

Köleliğin tanımı aynı zamanda en genel ilkesine yayılarak genelleştirilebilir. Buna karşın özgür insan kendi kendinden sorumluyken, köle (*servus*) bir başkasının hizmetinde, onun kişisel iyiliği için çalışır (Aziz Tommaso, *ST*, Ia, q. 96, a. 4, son). Tüzel bakımdan özgür olsalar bile, hizmetçi, işçi, efendilere ya da önderlere (adil olmayan) boyun eğen halk köle sayılır. Son olarak, efendi / köle ikili karşıtlığını bireyin kendi içine aktardığından gerçek anlamda eğretilemeli olan bir kullanım içinde, arzularına, boyun eğmiş, aklını tutkularına, ruhu bedene boyun eğdirmiş olan insan da köle sayılır. Tüzel anlamda köle, bu bakımdan efendiden daha özgür sayılabilir; çünkü, onun adına çalışarak kendi arzularından kurtulmuş olur (Stoacı ve Hıristiyan uslamlama, bkz. Antiochalı (Antakya) Aziz İgnatius, *Polycarpos'a Mektup*'u, IV, 3. Bu mektup, Hegel'in ünlü efendi-köle diyalektiğinin özünü oluşturur).

Aşağıda, felsefi bakımdan köleliğe ilişkin üç dönem ve üç genel sorunsal arasında ayrıma gidilecektir. Bununla birlikte, bütün dönemlerde farklı biçimlerde algılanan ortak bir çekirdek bulunduğunu, iki temel gerekçesi: cezalandırma (adil olmayan bir savaşa katılma ya da sözcüğün gerçek anlamında bir adli ceza) ve istemli bir yabancılaşma (ana-babanın, çocuklarını satma hakkına ilişkin oldukça karmaşık bir altdurumla birlikte) üzerinde eklemlenen bu kurumun anlaşılması ve doğrulanması çabasının var olduğunu anımsatmak yerinde olur.

Antikçağ

Yunanlı felsefeciler köleliği, kendi içinde değil de temel siyasal kanıtların ve topludurumsal gözlemlerin sonucu olarak görmüşlerdir. Aristoteles'in ilk kitabı *Politika*'da oldukça yalıtılmış bir biçimde sunulan sorunsal, bu anlayışın dışında kalır. Kolaylık olsun diye Platon'un ve Aristoteles'in tutumuyla özdeşleştirilen Yunanlı felsefecilerin konumunun böylece sunulabileceğini düşünüyoruz.

Bir yandan maddeye yönelik olan ve kişisel kazancın güdülediği üretici çalışma, bir ailenin bireylerinin bakımı ve rahatını sağlamaya yönelik ev işleri öte yandan, genel çıkarları amaçlayan siyasal işlevin yerine getirilmesi arasında bir uyumsuzluk vardır. Bir başka deyişle, ailesine ya da iş çevresine çok yakın duran kişi yasamada bulunamaz, yargılayamaz, doğru bir yönetim gösteremez, çünkü bilinçli ya da bilinçsiz, bireyi olduğu "boy"unu ya da "ilişkiler"ini kayırma sakıncası içindedir. Eğer sözcüğün gerçek anlamında yurttaş, sürekli ya da aralıklı olarak yönetim işlevleri yapıyorsa ve üretici ve yineleyici işlevler doğal olarak zorunluysa, bu durumda ideal, siyasetin özünü yansıtan sitede yurttaş olmayanlar vardır. Açık olma kaygısıyla, yukarıdaki bakış açısına göre güncel toplumlarımızda yalnızca siyaset adamları ve memurlar gerçek yurttaşlar olarak kabul edilir (bkz. Hegel'de evrensel sınıf kavramı).

Mutlak olan içinde, bu yurttaş olmayanlar özgür olmayanlar değildir; bir aileleri, toprakları, dava açma hakları vardır, ama yönetme hakkını kullanmazlar: İdeal rejimin özgür işçilerini kölelere dönüştüren şeyin timokrasi (militarist

aristokrasi) olduğunu savunan *Politeia*'daki ("Devlet") parçanın (547*b*) anlamı budur. Köleliğe karşı Platon'un ideal rejim içinde de, erkek ve dişi korumalar sınıfının hizmetinde "anneliği kolaylaştıran" hizmetlilerin varlığını koruduğuna dikkat çekmek gerekir; bunun kanıtı, Yunanlılar'a göre üretken ve kazançlı bir iş adına siyasette sırt çevirmek oldukça doğalken (bkz. Aristoteles, *Pol.*, V, 8, 1308 *b* -1309 *a*), normal birey için kendini bir başkasının evinin hizmetine vermek hiç de doğal değildir (bkz. ters görüş olarak, Hıristiyanlıkta ve Comte'a değin hizmet kesiminin değerlendirilmesi, *Système*, II, 200 ve dvm.).

Yunan sitelerinin somut iktisadi, toplumsal ve ekinsel durumuna uygulandığında bu ilkeler köleliği haklı çıkarmaya yönlendirir: Kölelik, bu noktada, siyasal öze ilişkin verilere gerçeklik içinde öykünmenin en etkili biçimidir. Platon'un *Nomoi* ("Yasalar") sitesi, ya da bir önceki örnek üzerinden *Politika*'nın son iki kitabının belirlemeye başladığı site, anlam karmaşasından yoksundur: "El emekçileri sınıfı, erdemin üretimine yabancı herhangi toplumsal bir başka grubun katılmaması gibi, kamu yaşamına hiçbir biçimde katılamaz [...]. Ve, özelliklerin sınıflar (yönetici) tarafından elde tutulması gerektiği açıktır; çünkü, çiftçiler, köleler, barbar ırkın kuşatma altındaki ikinci sınıf halkından başka bir şey değildir" (*Pol.*, 9, 1329 *a*). Bununla birlikte, Aristoteles'in, zorunlu kılmaksızın kölelerin azad edilmesini desteklediğine, ama bu arada azatlılara yüklenen role bir çözüm getirmediğine (*a.g.y.*, VII, 10) dikkat çekilecektir.

Tersine, Aristoteles'i izleyerek, örnek olarak birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmış statü farklılıklarını içeren kendi içinde en iyi site değil de, en başarılı örneğini ılımlı demokrasinin oluşturduğu, uygulamada genel olarak en iyi site incelenirse iş ve özgürlük arasındaki uyumsuzluk ortadan kalkar. Çiftçiler başta olmak üzere işçiler, özgür yurttaşlar olabilirler ama, hükümet yetkililerini seçme ve icraatını denetlemede söz sahibi olmalarına karşın, anayasal oluşum bunları hükümet yükümlülüklerine ilişkin sürekli icraatlardan dışarlar. Bu köleliğin, bu tür siteler içinde yapısal bakımdan geçerli olmadığını; bu sitelerin Devletin büyümesiyle birlikte genelleşme eğilimi göstereceği ama bunun, köleliğin bir kenara itilmesi anlamına gelmediği çünkü zengin yurttaşların ev hizmetlerini görecek kölelere sahip olmayı sürdüreceklerini gösterir (*Pol.*, VI, 8, alıntı sonunda). Kısacası, köleliği dışarlamak değil, nüfusun orantısal bir biçimde ancak küçük bir bölümünü ilgilendireceğini gözlemlemek söz konusudur.

Bu son gözlem, Aristoteles'in *Politika*'nın 1. Kitabında doğuştan köle üzerine tutumunu gözden geçirmeye yönlendirir, ama bu izleğin metinin sonrasında bir daha ortaya çıkmadığını da unutmamak gerekir. Bu duruma, bu konunun, 1. kitabın konusunu oluşturan aile yaşamını, iktisatı değil, siyaseti amaçladığı biçiminde bir açıklama getirilebilir ve de, en iyi kuramsal siteye ilişkin kısıtlı durum içinde, ya kölelik rastlantısal ya da gereklidir ama bu durumda kölelik için belirlenmiş sayıya titiz bir biçimde uyulması gerekir; bu da, ancak savaş esirleri ya da uygun durumda gerçekleştirilen satın almalar aracılığıyla olanaklıdır. Gerçekten de, doğası gereği kendi kendini yönetemeyen ve ekonomik bakımdan özerk bir aile babası olmayan köle, fizik görünüş ve kalıt yeterince güvenilir ölçütler olmadığı için güçlükle tanınır (*Pol.*, I, 5, 1254 *b*, 1255 *b*). Üstelik, yaptığı iş aracılığıyla eğitim alan bir kölenin azat edilmesi söz konusu olduğu için bu nitelik ortadan kalkar (*Ekonomikler*, I, 5, 1344 *b*). Efendi ve doğuştan kölenin işine gelen ev içi köleliğin en çok yeğlenen biçim olduğu ve ev yönetiminin temel amacının "gayretli köleler satın almak" (aynı yer, a) olduğu tartışma götürmez.

Kısacası, kölelik Eskilerin dünya görüşüne göre ev yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır ve siyasal düzlemde zorunlu olmamakla birlikte üretim etkinliği sorununa getirilebilecek kabul edilebilir bir çözümdür. Antik Çağ'ın özgürlük kavramından yoksun olduğunu düşünmek, kuşkusuz yanlıştır, ama bu kavram, özgürlük herkes için kendisine en uygun işlevin yürütülmesi içinde ortaya çıktığından, erekbilimsel bir bakış açısından ele alınmıştır. Bu bakış açısından, özgürlüğün gerçekleştirilmesi hakların ve konumların ayrımlaştırılmasını içerir. Sitenin çözülmesiyle birlikte, yurttaşlığın uygulanması artık pratik yüce amaç niteliğini yitirmiş olacağından, erdemi bireyin iç eğilimlerinde aramak gerekir, ama bu durumda tüzel konum önemini yitirir. Bu nedenle Epicurosçuluk ve Stoacılık, kölelerin aklı başında olabileceklerini hem de

bu kurumun ortadan kalkmasını savunmayacaklarını kabul ederler. Stoacılık bu konudaki aşırılıkları eleştirdiğinde ve köleliğin sürdürülmesine ilişkin bir yasal gelişime olanak tanıdığında bunun nedeni, köleliğin aynı zamanda efendiyi de yozlaştırmasıdır.

Hıristiyanlık

Köleliğin düşünsel tarihi üzerine sorulabilecek belki de en ilginç soru, Hıristiyanlığa ilişkin eşitlikçilik gerekçelerinin, köleliğin doğrudan eleştirisine yol açmadığı, ama doğrudan kendisinin ya da yakın biçimlerinin korunması için uzun uzun kendini uyarlamaya çalışıp çalışmadığına ilişkindir. Eğitbilimsel bakımdan karşılıklı olarak önemlerine göre: tarihsel, uygulayımsal ve dogmatik üç tür gerekçe ayırt edilir.

Tarihsel düzlemde, Kutsal Kitap geleneği, köleliği ilahi iradeye bağlayan bir dizi kanıt sunmuştur. Bunlar, Nuh'un Kenan'ı lanetlemesiyle (Yt, IX, 25) cezalandırıcı, sonra dördüncü ve onuncu Emirler bir evin oluşumu içinde çocukları, köleleri ve hayvanları saydığında (Ex, XX, 8 ve 17; Dt, V, 12 ve 21) doğrudan buyurucudur ve Levilerle Tesniye kölelik kurumunun çerçevesini kesin tanımlarla belirlemiştir. Böylece son derece çeşitli geçerli nedenler ortaya çıkarılmıştır; köle kendini satabilir (bkz. Lv, XXV, 35), babası tarafından satılmış olabilir (bkz. Çk. XXI, 7), köle çocuğu olabilir (bkz. Lv., XXV, 46), tutsak (bkz. Ts., XX, 14), katil (bkz. Çk., XXII, 2) olabilir ya da köleyken bir daha satılmış olabilir (bkz. Lv., XXV, 44). Bununla birlikte, Eski Ahit İbrani kölelerle başka ulustan köleler arasında bir ayrım yapar. İbrani köleler, kendileri bilerek kabul etmedikçe (Çk., XXI, 5) yaşamlarının sonuna değin köle kalmazlar; yedi yıl sonunda (Çk., XXI, 2'ye göre) ya da jubile yılında azat edilirler (Lv. XXV, 40'a göre en fazla 49 yıl sonunda). Daha çok, ücretli işçi gibi görülürler, yabancı uluslara satılmazlar eğer efendileri İbrani değilse, istenildiğinde satılamazlar. Tersine, başka kökenden gelen köleler, "sonsuza değin" köle kalabilirler (Lv., XXV, 46; Molina ve Grotius savaş tutsaklarının köleliğe indirgenmesinin Hıristiyanlar arasında uygulanmamış olabileceğini belirttiklerinde, bu ayrıma ilişkin bir yankı getirilmiş olur, bkz. *DGP*, III, 7, 9). Bu metinlerin bütünü Aziz Augustinus'tan Bossuet'ye ve Amerika İç Savaşı'nda Güneyci parçalanma karşıtlarına değin kölelik kurumunun yasallığını sağlamada kalıcı bir kaynak oluşturur.

İkinci gerekçe türü, Hıristiyan çağının ilk yüzyıllarına denk düşen, Gelenek düzeneği aracılığıyla daha sonraki dönemleri sürece katan gelişme taktiğinden kaynaklanır. İsa'nın iletisinin toplumsal düzendeki dengeyi bozucu bir yoruma yol açabileceği (ailenin, iyelik hakkının yadsınması, kabagüç kullanımı) bütün konularda, başpapazlar, ilahiyatçılar, vaizlar Paulus çizgisinde dış düzenin korunmasına yönelik tutucu bir yorumu yeğlemişlerdir. Gerçekten de, bir yandan sivil yetkeyle doğrudan bir sürtüşmeye girmemek, öte yandan Bonne Nouvelle'in tinsel erimini korumak söz konusuydu. Kölelerin, içinde bulundukları durumlardan kurtulmamaları için yapılan yüreklendirmeleri bu çerçevede konumlandırmak gerekir: "Çağrıldığında, herkes içinde bulunduğu durumu korusun. Çağrıldığında köle miydin? Tasalanma; tersine, özgürlüğe kavuşacak yerde köle durumundan yararlanmaya bak" (Paulus, I, Co, VII, 20-21); "Hizmetçiler, efendilerinize, yalnızca iyi ve yumuşak olanlara değil, geçimsiz olanlara da derin bir korkuyla bağlanın" (Petrus, I, II, 18). Böylece, ilk havarilerin öğretisi (ayrıca bkz. Ep., VI, 5-9; Tm, VII, 1-2 ve Philemon'a Mektup) Antakyalı Ignatio'nun, Barnabeus'un daha sonraki yazılarına (Ep., 19) ya da Didakhê'ye (I, 4) değin uzanmıştır; her keresinde kölelik, bir toplumsal konum niteliğiyle özgül bir incelemenin konusu olmaktan giderek uzaklaşmıştır.

Son olarak dogmatik düzlemde, aşağıdaki gözlemlerden yola çıkılarak bir Hıristiyan, ve özel olarak da Katolik ilahiyatının ana çizgileriyle belirtilmesi girişiminde bulunulabilir.

Hıristiyanlık, özellikle Aziz Augustinus ile birlikte geç dönem pagan felsefesinin fizikötesi yapılarını, ve özellikle de gerçeğin kusursuzluğunun hiyerarşik düzenlenimine bağlı olduğu düşüncesini (amaç, bunları aşmak bile olsa) almıştır: Demek oluyor ki, masumiyet durumunda bile insanlar eşit değillerdi (Aziz Tommaso, *ST*, Ia, q. 96, a. 3; bu yazara, Aristoteles'in *Politika*'sının I. Kitabını olumlu bir biçimde yorumlamasına olanak sağlayan da budur).

Toplumsal konumdaki eşitsizlikler, günahın sonuçlarıdır; bu, ilkelerinden çok, gelişimleri içinde nitel olduğu denli nicel bakımdan ilk görünüm altında giderek çoğalmış olan gereksi-

nimlere (özellikle çalışma ve bunun düzenlenmesi konusunda) yanıt verebilmek, ikinci görünüm olarak da kendisine bağlı kısıtlamayla birlikte tüzel bir biçimselleştirme gerektiren istence ilişkin düzensizlik bakımından geçerlidir. Böylece, "iyelikler ve kölelik (ya da hizmet, *servitus*) ayrımı doğadan kaynaklanmaz; insan yaşamının yararı için bireylerin aklı aracılığıyla ortaya çıkar" (*a.g.y.*, Ia, IIae, q. 104, a. 5, *ck* 3). İkinci skolastikte egemen olacak öğeler çerçevesinde, kölelik "doğanın ilk amacına aykırıdır ama ikinci amacıyla ters düşmez; çünkü, doğal mantık buna uyar" (Aziz Tommaso, *Sent.*, IV, 4, 36 a. 1, *ek* 2). Kısacası, kölelik Roma hukuku ilkeleri uyarınca, kendisini gerektirmeyen doğal hukuğa değil, birey hukukuna bağlanır. Her ne denli bu düşünceler "Herillos toplumu"nu yasaklamasa da, en azından erimini ve anlamını değiştirmektedir.

Yararcı bakış açılarının ortaya çıkardığı en geniş anlamda kölelik kendi içinde bir amaç oluşturmaz; ücretli işe değin, koşullara göre değişik tüzel biçimleri kucaklayabilen bir araçtır. Ama, somut bir biçimde bu köleliğe ilişkin bu dinbilimsel yorum, bu kurumu var olduğu sürece, olduğu biçimiyle tartışma konusu edilmekten uzunca bir süre kurtardı (kötüye kullanımı konusunda bkz. ileride). Bununla birlikte, yeni durumlara yayılımı da yine bu yorum aracılığıyla kimi çekincelerle karşılandı; bu yayılımın en iyi örneğini, Amerika'da sömürgeleştirme oluşturmaktadır (bireysel düzlemde, bkz. karma evlilikler durumunda gelecek kuşakların özgürlüğüne ilişkin seçenekler). Bu bakış açısından, köleliğin yasal denilen nedenleri, Katolik dinbilimcilere göre, özellikle de ikinci Skolastik dinbilimcilere göre (adil olmayan savaş, cinayet, uç gereksinme durumunda istence dayalı yabancılaşma ve öncekilerden kaynaklanan doğum) dönemin uygulamalarıyla karşılaştırıldığında kısıtlayıcı bir görünüm sunabilir.

Kaldı ki kölelik ahlaki düzlemde bir denetim ve azarlama konusu oluşturur; çünkü, bütün insan kurumları gibi, özellikle şiddet, lüks ve kösnüllük eğilimlerine kapılabilen köle sahiplerine (özellikle ilk konuda Stoacı yazının gözlemlediği gibi) günaha ilişkin özgül fırsatlar sunar. Köle sahibi, avantajlı konumu nedeniyle insanlığın genel niteliği olan bütün insanların hizmetçisi olduğu Tanrı'ya boyun eğmeyi tümden unutma sakıncasına düşer. Bu bakış açısından, köle daha gerçek, hatta daha yüksek bir konumdadır (bkz. Feuerbach, *Das Wesen*, Fr. çev. *Esprit*, s. 404-405). Bu konum, ancak kölelik anlayışının, kurtuluşa ilişkin temel tutkusunu gerçekleştirmeye engel olması durumunda tehlikeli olur. Hıristiyanlığın eşitlikçi bileşenini burada buluruz; çünkü, insanlar arasındaki eşitlik, bir hedef eşitliğidir: "Artık ne Yahudi ne de Yunanlı var; artık ne köle ne de özgür insan var; erkek ve kadın artık yok; çünkü hepiniz artık İsa kişiliğinde tek bir bütünsünüz" (Paulus, Gal., III, 28). Bu da, insanın zaman aşımına uğramayan tinsel amaçları adına Kilisenin eleştirel ya da etkin tutumunu bu kez doğrudan belirler. Bu amaçlar: kölelerin dine girebilemeleri hakkı (bu bağlamda bu durum, kölelerin yaptıkları işlerden özellikle bağışlanmaları gerektiğini içerir), kölelerin evliliğinin geçerliği (tinsel boyutu göz önünde bulundurulduğunda), düzenli kölelerin bir bedel karşılığı ya da karşılıksız azat edilmesi, tutsakların, Gavurların, hatta daha genel olarak kötü efendilerin ellerinden satın alınması (ya da pekiştirilmiş dinsel destek). Bunun karşılığında, Kilise hizmetindeki köleliğin ya da yarıcılığın eleştiri oklarından kaçması durumu ortaya çıkar (ama, birisini köle durumuna düşürmek, ancak Hıristiyanlığın yayılımını kolaylaştırmak amacı ile doğrulanabilir; bkz. Sepulveda'ya karşı Las Casas, *Yan.*, IX, 329; Vitoria, *Lec. ind.*, II, 4, 6).

Sonuç olarak, antik Hıristiyanlık ve Ortaçağ Hıristiyanlığı köleliği korumuştur (geniş anlamda) ama kuşkusuz yumuşatmıştır da ve bu arada, görüleceği gibi akıllara bir kurt düşürecektir.

Modern zamanlar

Bu son süremsel kesitleme, XVI. yüzyıl ile XIX. yüzyılda karşı köleciğilin süredizimsel bakımdan düzenli ve açıkça okunabilen bir gelişme izlediği düşüncesi uyandırmamalıdır. Bu konuda, Bodin Rousseau'ya Grotius ya da Pufendorf'dan daha yakındır. Bu arada Bossuet gibi gelenekçileri ya da XIX. yüzyılın ortasında Kutsal Kitap'tan, Aristoteles'ten ya da Sepulvedacı kanıtları en üst düzeyde alan Amerikalı kölelik yanlılarını da unutmamak gerekir. Dahası, köleliğin eleştirisi ille de tümsel olmak durumunda değildir ve kölecilik karşıtlığı her zaman kaçınılmaz

bir karşı-kölecilikle eşanlamlı değildir. Yine de bu döneme, bu konuda olduğu gibi başka konularda da temelde Reformdan kaynaklanan tinselliklen çıkma ya da ahlaktan kopuş damgasını vurur. İnsanların dünyasının düzeninin, Yaratılış'ın hiyerarşisinine benzer anlatım taşıması gerektiği düşüncesi de aşamalı bir biçimde ortadan kalkar ve bu bağlamda bağımlılık altına girme, törel bir değer kazanmanın konusunu oluşturabilir. Buna karşın, Hıristiyanlık içinde, her bireyin, benzerlerinin de en azından iradesinden bağımsız olarak kaçınamayacağı amaçlar güttüğü düşüncesi varlığını sürdürür. Sonuç olarak köleliğin temel nedenleri kendi başlarına bırakılacak ve salt tüzel bir bakış açısından, daha açık bir söyleyişle iradelerin dengesinden kaynaklansın ya da kaynaklanmasın modern bakış açısından tasarlanacaktır.

Aristoteles'in, kendi içinde ve bu yazarın genel siyaset mantığının dışında ele alınan doğuştan kölelik kuramı kuşkusuz bir açmalık görevi yapar; bunun nedeni köleliği aklaması değil, aklama biçimidir; daha açık bir söyleyişle, kimi istisnalar dışında modern bakış açısının her türlü buyurucu değeri, bu değer boyun eğmek yoluyla desteklenmediğinde yadsıdığı bir doğaya göre aklamasıdır. Bodin ve Rousseau, "yeri geldiğinde" Aristotelesçi bakış açısını yadsırken (Bodin, *Rép.*, I, 5, 1583 basımı, s. 49; Rousseau *CS*, II, 2) bu konuda en yetkin yadsıma Pufendorf'tan gelir: "Ama bugün, Doğa'nın, kendiliğinden, başkalarının davranışını yönlendirme, ya da en azından onları kendi istekleri dışında boyun eğmeye zorlama hakkını verdiğini düşünmek son derece saçma olurdu. Çünkü, insanlar arasında baskı kurulmasının kimi insan davranışlarını gerektirdiğini varsaymanın ötesinde, buyruk verme konusundaki doğal yetke, doğuştan boyun eğmeye eğilimli olanları yönetmek hakkını bir kişiye doğrudan vermede yeterli değildir. Bir şeyin birisi için avantajlı olması, onu zorla başkasına dayatma hakkını ortaya çıkarmaz" (*DNG*, III, 2, 8). Yeniler'in, anlayışlarının aracılığıyla, zaten örtük bir uzlaşma sonucu yoğun bir biçimde yararlandığı Aristotelesçi doktrini dizgeli bir biçimde "geri kazanma"ya çalışmadıkları saptaması yapılabilir. Aristoteles karşıtlığının simgesel, sıradan ama yerinde bir biçimde gözlemlenmiş niteliğini doğrular; bu karşı çıkış içinde, Yeniler'in önceki siyasal düşünceden kopuşu gerçekleştirmek için yalınlaştırılmış Hıristiyan bir esinden yararlandıkları olgusunu son derece başarılı bir biçimde örneklendirilir.

Savaş tutuklularını ölmek yerine köle olmaya zorlamak (bkz. *servus*u Fiorentinus, Augustinus, Sevillalı Isidor... aracılığıyla *conservare*ye bağlayan kökenbilimsel gelenek) genel bir itirazla karşılaşır; buna göre, bu öldürme hakkı, haklı bir savaşta bile verilmemiştir (Bodin, *a.g.y.*, s, 50). Grotius, bu değişimi burada doğal adalete karşı olan insanlara bağlar (*DGP*, III, 7, 6, 7; 14, 2, 3). Bu adalet, tutukluların özgürlüklerinin satın alınmasını ya da bunların özgür bırakılmalarını buyururken aynı zamanda düşmanlıkların başlatılması ya da sürdürülmesi sırasında kişisel cinayetlerle suçlu duruma düşenleri gerekirse öldürme (ya da köleleştirme) yetkisini tanır (*DGP*, III, 11, 5 ve 16). Pufendorf'a gelince (*DNG*, VI, 3, 6), tutuklu-kölenin, kısıtlılık durumunun dışında konumuna açıkça onay vermesinin gerekliliğini vurgular (çünkü, Hobbes'a karşılık olarak güç kullanılarak yapılan sözleşmeler zorunluluk getirmez). Pufendorf'un çizgisinde, Locke, (*TGC*, 2 s. 24; daha az belirgin, *a.g.y.*, 85), Grotius gibi (*DGP*, III, 14, 2, 2) bu sözleşmenin galip olana öldürme hakkından kesin bir biçimde vazgeçmesini içermesi gereğini vurgular (Locke, Siyahların köleliği konusunda uygulanan fetih kavramı konusunda daha esnek bir anlayış gösterir). Sonuçta bu gözlemler oldukça kazuist* bir görünüm sunabilir; çünkü, bu açıklamanın kendisine dayanak oluşturan haklı savaş kavramıyla birlikte gündemden düşeceğini özellikle vurgulamak önem taşır. Vattel, Rousseau ya da Kant'a göre savaş, egemen güçleri birbirleriyle kapıştırır (Rousseau, *CS*, I, 4); bunların üstünde adaleti sağlayacak üçüncü kişiden oluşan bir hakemlik makamı yoktur (Kant, *DD*, II, 2, s. 56-58). Tüzel kişiler arasında ilişki olarak tüzel kişilerin konumu üzerine ileride sonuçlar doğurmaz.

Pufendorf'un savaş yerine kölelik kurumunun kökenine yerleştirdiği (*DNG*, VI, 3, 4) isteyerek kölelik durumu (aşırı yoksunluk durumuna indirgenen köle, yaşamının güvence altına alınması karşılığında efendisiyle uzlaşır), sonuçta, daha fazla güçlük çıkarır. Aslında, Yeniler için

(*) Ilahiyatın, vicdan durumlarını inceleyen dalı - ç.n.

bu sözleşmeyi eleştirmek kolaydır; kölenin kişiliğinin (Roma imparatorluk hukukunun da dışarladığı) mutlak yaşam ve ölüm hakkını efendinin ellerine bırakır; çünkü, dengesizleştiği için uzlaşmayı açıkça hükümsüz kılar (bkz. Rousseau, *a.g.y.*) ve/ya da kendisinin sahip olmadığı ya da geri alınabilecek (Hobbes, *De cive*, II, 18) bir hakkı (kendi yaşamına ilişkin) kişi bir başkasına tanıyamaz (Grotius, *DGP*, III, 11, 18, 1; Locke, *a.g.y.*, s. 24). Ama işle, daha doğrusu ev işleriyle sınırlandırılmış kendi isteğiyle kölelik sorunu, sürekli hizmet nedeniyle bütünlüğünü korur: Ayrıca, Grotius (*DGP*, II, 5, 17, 2), Pufendorf (*DNG*, *a.g.y.*), Bodin'ce alaycı bir biçimde ve İbrani örneğine göre yedi yıllık bir deneme dönemiyle birlikte kabul edilmiştir; Rousseau da özellikle bu sözleşmeyi zorlayıcı kılan ya da kimilerinin bu sözleşmeden çıkardığı çocuk köleliğine karşı çıkar. Ama kendi rızasıyla onaylanan, her iki taraf için dengeli ve tümüyle kişisel olan (kölenin yeniden satılması söz konusu değildir, *DNG*, VI, 3, 4), çerçevesi önlemlerle belirlenen (kötü davranış karşısında kölenin kaçma ya da azat olma hakkı, *DGP*, II, 5, 19; *DNG*, VI, 3, 7; 8; 11), hatta kimi kişisel haklarla zenginleştirilen (kalıt, aile, bkz. *DGP*, III, 14, 6, 3), kısacası, içinde iş ilişkisinin cinsel ilişkinin yerini aldığı bir evlilik sözleşmesi gibi görülen bu kölelik, modern hukuk ilkeleri üzerine kurulmuş bir eleştirinin hedefi olmaktan kurtulamadığı görünümü sunar. Bu durum, özellikle bireyler hukuku düzleminde geçerlidir. Ama, kamu hukuku göz önünde bulundurulduğunda, Montesquieu ile birlikte "yurttaş özgürlüğünün, kamu özgürlüğünün bir parçası olduğu gözlemi paylaşılır. Halk Devleti (Rousseau'nunki) içinde bu nitelik, egemenliğin de bir parçasıdır. Yurttaşlık ünvanını satmak öylesine ayrıksı bir davranıştır ki bir insan için öngörmek olanaksızdır" (*EL*, XV, 2). Bu konuda yine de oldukça özlü olan Kantçı yaklaşım, aynı biçimde şöyle oluşturulabilir: Hizmetçi, edilgen bir yurttaştır ama egemenlikte söz sahibi olmasını engelleyen bir koşula, öteki edilgen yurttaşlar gibi yaşam boyu saplanıp kalması da doğru olmazdı: "Ev sahibiyle hizmetçi arasındaki sözleşme [...] yaşamboyu olamaz" (*DD*, I, 2, 3, 3, s. 30). Bu durum, kimilerine göre, Devletin, yoksulluğun kendisini satmaya zorladığı kişilerin gereksinimlerini karşılama görevi içinde yer alır (Bodin, *a.g.y.*, s. 67; bkz. *DNG*, VI, 3, 10). Bir önceki durumda olduğu gibi tartışma giderek daha yayılmaktadır: Modern hukuk ilkelerine uygun kılmak için köleliğe düzenlemeler getirmek, köleliğin yalnızca boyun eğen için değil, ev sahibi ya da özgür ücretlilerle daha kazançlı çıkan toplumun bütünü için avantajlı olduğu konusunda kuşkular ortaya çıktığında ilginçliğini yitirir (Smith, *RN*, I, 8; IV, 9; Marx, ileride alıntılanan yapıt, s. 48).

Kalıtsal köleliğe ilişkin sorunları bir kez daha anımsatalım: Rousseau'ca (aynı yer) tümden dışarlanan bu kölelik, savaşı izleyen kölelik durumunda, Pufendorf ve Grotius'ca (örneğin, geçimi sağlanamayan çocukların satışında olduğu gibi, *DGP*, II, 5, 19; *DNG*, VI, 1, 9) benimsenmiştir (*DGP*, III, 7, 5, 3; 14, 8, 2; *DNG*, VI, 3, 9) ve Grotius'a göre gönüllü kölelik, efendinin, çocukların bakımı için yaptığı harcamaların tanzimi süresince sürer (*DGP*, II, 5, 19, 3).

Geriye, katilin köleliği kalıyor. Katil, köleliğe en çok direnen kişidir: Kant bile, özgür yurttaş için de dahil olmak üzere deneysel hukuğun (*a.g.y.*, D) bu yönde yargıda bulunması durumunda, katilin yaşam boyu ya da belli bir süre köleliğini kolayca kabullenir (*DD*, II, 1, E, 1). Kant, özellikle sivil ölüm durumlarında katilin kişiliğini yitirdiğini düşünür. Her türlü kölelik biçiminin gerçek anlamda ortadan kaldırılmasının, bu eğilimin de ortadan kalkmasını gerekli kıldığı düşüncesi O'na bağlanır.

Önceki gelişmelerden, köleliğin hukuk felsefesi ilkeleri tarihinde gerçekten yönlendirici olabileceği gerçeği göz önünde bulundurulacaktır; kaldı ki bu yönlendiricilik son derece işlenmiştir ve bunun, kadınla çocuğun konumlarına ilişkin koşut bir inceleme aracılığıyla perçinlenmesinde yarar vardır. Ayrıca, felsefenin kimi düşünsel incelikler pahasına, var olan düzeni geçerli ya da katlanılabilir kılmakla yetindiği sonucuna varmaktan da kaçınmak gerekecektir. Felsefe, Antik Çağ'dan bu yana, kendisine her zaman bir uymazlık gibi görünen bir kurumu kökünden yok etmek için bütününde ağır bir çaba içinde olmuştur.

► ENGELS F. & MARX K., *La guerre civile aux États-Unis*, Paris, 1970. - GLOTZ G., *Le Travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920. - GOLDSCHMIDT V., "La théorie de l'esclavage et la méthode" ve "Les renversements du concept d'égalité, des Anciens aux Moder-

nes" *Écrits*, cilt I, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984; "L'abolition de l'esclavage selon Hegel", *Écrits*, cilt II, *Études de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1984. - JENKINS W. S., *Pro-slavery Thought in the Old South*, yeniden basım Gloucester (Mass.), 1960. - LESSIUS L., *De justitia et jure caeterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor*, Venedik, 1625. - MARTIN J.-P. & RICARD S., *Une institution particulière*, Marsilya, 1986. - MOSSE C., *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris, 1966. - SEPULVEDA J. G. DE, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios*, Meksiko, 1987. - SONG M. H., "A study en Aristotle's theory of slavery", *Forms of control and Subordination in Antiquity*, New York/Kopenhag/Köln, 1988, s. 360-363. - WALLON H., *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, 2. basım, Paris, 1879.

René SÈVE

Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Aristoteles; Ceza Hukuku; Doğa ve Tarih; Eskiler ve Yeniler; Eşitlik; Montesquieu; Özgürlük; Paulus.*

KÖTÜLÜK

Bir siyaset felsefesi sözlüğünde, ilk bakışta kötülük kavramının yer alması şaşırtıcı gelebilir. Bu kavramın daha çok din alanında görülmesi gibi bir alışkanlık söz konusudur. Gerçekten de kötülük problemi Kutsal Kitabın temel problemlerinden biridir ve sözgelimi insanlığın durumu (Ekleziast), aslında dürüst olan insanların acı ve ızdırapları (Eyüp'ün kitabı), insanda bencillik, yoldan çıkma, uyulması gereken kuralların dışına çıkma eğiliminin doğuştan gelmesi (Tekvin) gibi sorular bu problem çevresinde yapılanırlar. Gerçekten de kutsal kitap geleneği adalet (eylemlerin cezalara ve ödüllere göre dağılması), iyiliği amaçlayan eylem ya da kötülüğe karşı "zayıflık" ve insanların kötülüğe karşı eğilimlerinin açıklanması konusunda soruları yoğun biçimde ortaya atmıştır. Ya da Tanrı'nın adaleti ve dünyada görülen kötülük arasındaki ilişkiler problemin sorulmasına denk düşer bunlar.

Aslında bu sorular bizi insanlar arasındaki siyasal ilişkilerin örgütlenmesi biçimine, kendi içlerinde insani olguların tutarsızlığına, tamamen insani rastlantı ve keyfilik içinde yer alan insan yaşamının nedenine gönderirler. Yaptıkları, kendisi ve başkaları nezdinde nedir insan? İnsani eylemlerin doğrulanması probleminin kendisidir ortaya atılan bu soru.

Kötülük: siyasal kavram

XX. yüzyılın siyasal olayları, özellikle de Nazi ve Stalin deneyimleri, totaliter egemeliğin "kuruculları" diyebileceğimiz bu olaylar dünyayı, insanlar arasındaki ilişkiler açısından daha gelişmiş biçimlere doğru yol aldığını sanan dünyayı parçalamışlardır bir anlamda. Gelişme düşünceleri insan etkinliğinin birçok alanının saldırısına uğramıştı ve sanki akıl insan toplumsallığının gerçek biçimi gibi kesin biçimde yerleşmekteydi insanlar arasına.

Bu beklentiler, insan yaşamı düzeyinde ortaya çıkan bu beklentiler-kavramsal gelişmeleri düşünceden kaynaklanmıştır bunların-içinde bir takım sapmalar ve tutarsızlıklar ortaya çıkmıştır. Şiddetin siyasal biçimleri insanlar arasındaki ilişkilerin yapısına kadar yerleşmiş ve hatta bunları içerden çökertmeye bile başlamıştır. İnsanı oluşturma ve bozma biçimleri kural, siyaset, eylem, ahlak hatta özgürlükten nelerin anlaşılması gerektiğini derinlemesine tartışmaya açmışlardır.

Bu bağlamda kötülük insanların tarihsel ve rasyonel yolu üstündeki engeller, aklın özümsediği bir tür geçici işlev bozukluğu olarak olarak ortaya çıkmıyordu. Özellikle bireylerin kimliklerinin belirlenmesi süreçlerinin, insanın yargı gücünün somutlaşmasının, siyasal özgürlüğün serbestçe tamamlanmasının gerçekleşmesini engellemek üzere oluşmuş insani ilişkilerin bir tür dezorganizasyonu şeklinde ortaya çıkıyordu. Bu demektir ki eylem düzleminde kötülük, kavranabilir alan da dahil olmak üzere, eylemin temel bir boyutu olarak ortaya çıkıyordu. Eylem insanın doğal, duyulur, tutkusal, itkisel boyutuna özgü "eksiklik" ya da "yokluk" biçiminde algılanamaz sadece.

İnsan böylelikle, kendi isteği düzleminde de eylemin kavranabilirliğini, onun özellikle ürkütücü ve korkutucu yanını gösteriyordu oysa akıl insani ilişkilerin somut örgütlenme biçimine saldırır gibiydi. Nasıl açıklanabilir bu durum?

Leibniz'in dünyası

Leibniz'in *Teodise*'si Tanrı'nın adaletiyle dünyadaki kötülüğü uzlaştırma çabasını en iyi gösteren kitaptır. Dolayısıyla kötülük burada insanlı-

ğın durumuna özgü, açıklanamayan bir şey, bir "rezalet" şeklinde ortaya çıkmaz, evrenin açıklanması şemasına entegre olmuştur. Kötülük felsefi-dinsel bir ağ içinde düşünülmelidir. Onun felsefesinin ilkelerinden birinin açıkladığı gibi dünyada hiçbir şey nedensiz değildir.

Leibniz'e göre moral kötülük fizik kötülükle metafizik kötülük arasında yer alır; fizik kötülük insanın acı ve ızdırabıyla gösterir kendini; insan ise evrenin "yetersizlikleri" içinde ortaya çıkar ve bu yetersizlik hem canlı varlıkları hem de insani olmayan canlı varlıkları etkiler. Tanrı dünyayı öyle yapılandırmıştır ki bu yapı içinde her bireysel eylemi, dünyadaki her olayı her şeyle ilişkilendiren genel bir kötülük hesabı vardır. Her şeyin bir nedeni olduğundan dünyada meydana gelen her şeyin bir varoluş nedeni vardır ve bu nedeni Tanrı bilir. Temel niteliği iyilik olan Tanrı dünyayı başka türlü yaratmış olamaz çünkü bu, kendi doğasıyla çelişmesi anlamına gelirdi.

Böylece tamamen moral kötülük, dünyanın bütünü içinde yapılanmasında iyiliğin ifadeleri olan iki kötülük biçimi arasında yer alır. "Kötülüğü" "kötülük" olsun diye hedeflemek ya da "günah işlemekten zevk duymak" evrenin düzenlenmesinin biçimlerinden başka bir şey değildir. İyilik dünyanın düzeninde her zaman ve ilksel olarak vardır çünkü dünya en iyi ilkesine göre düzenlenmiştir. Akıl ve iyilik karşılıklı olarak ortaya çıkan tanımlanan kavramlardır.

Fizik kötülük, acı düzleminde ortaya çıkan kötülük kararlı bir insan tarafından gerçekleştirilmiş moral bir tecavüzün ifadesi olabilir ya da değildir. Zorunlu olarak öyle değildir çünkü dünyadaki farklı kötülükler uzun vadeli olarak ve insanın elinde olmayan ölçütlere göre hesaplanırlar. Kötülük insanlığın koşullarının bir parçasıdır. İnsan eğer sürekli günah işliyorsa bunun nedeni doğasıdır ve bu doğa başkalarına saygı ve ahlaken yükselmeden çok kendi bencilliğini hedefler.

Bununla birlikte Tanrı'nın eserinde hiçbir şey rastlantıya bırakılmış olmadığından insan "günah işlemek" için yaratılmıştır. Her günah da gelecek ya da sonucu olan bir nedene gönderme yapmaz ama dünyanın düzenine, insanlığın durumunun nedenine gönderme yapar. Kötülük insana özgü değildir, yaratılışın özel alanında dünyanın "yetersizliği"ni ifade eder. Gerçekten de insanlara göre rasyonel yaratıkların düzensizliği bizi en doğrudan etkileyen bir düzensizlik olsa da "metafizik kötülük" "acayipliklerde", "tuhaflıklıklarda" ve de evrenin başka "düzensizliklerinde" ifadesini bulur.

Böylece kötülük, amacı cüzi irade olan insan dünyasının parametrelerine göre "değerlendirilmiş" değildir. Bu cüzi iradeye göre insanın eylemi iyilikle de kötülükle de ilişkili olabilir ve bu alternatiflerin hiçbirine göre önceden ayarlanmış değildir. Hiçbir önvarsayım olmadan bazen iyiliği bazen kötülüğü seçen bir "kayıtsızlık özgürlüğü"nü kabul etmeyen Leibniz bu yolu izleyemezdi doğal olarak. Bu durumda evrenin düzenlenişi ve insanlığın durumunun varoluş nedeni söz konusu olurdu.

Leibniz'e göre insan doğası o şekilde yapılanmıştır ki doğal olarak iyiliğe, kendisini oluşturan rasyonaliteye eğilimlidir. İyilik, en kötü eylemler de dahil olmak üzere her zaman ufukta görülür, akıl insanların yaptıkları "adaletsizlikler" karşılığında ifade eder kendini. Kötülük bir "varoluş eksikliği"dir, özel bir niteliği yoktur. Gerçekten de kendisi olmayan bir şeyi mümkün kılar öyle ki insanlar evrenin bu dinsel yönelimli yapısı sayesinde korkunç kötülüklerden bile iyilik çıkarırlar. Leibniz'in deyimiyle kötülüğün "etkili" değil, "yetersiz" bir nedeni vardır.

Kötülük ve tarih

Bir başka yaklaşıma göre kötülük tarih içinde yer alır. Bu durumda tarih herhangi bir alan değildir, çünkü tarih aracılığıyla "Akıl"ın, özgürlük düşüncesinin ortaya çıktığı (Hegel) lütuf düzlemi gerçekleşir. Tarih, *dünya* tarihi olarak tanımlandığından rasyonel bir boyut kazanır: kendi tanımlarını doğuran düşünce boyutu. Tarih bir olaylar yığını, hiçbir düzeni olmayan olaylar yığını değildir, bir farklılaşma sürecidir ve temel tercihlerini yavaş yavaş bu farklılaşma süreci içinde ortaya çıkarır.

Dolayısıyla dünyada görülen kötülük zihnin bu oluşma ve gelişme sürecinin bir parçasıdır. Bunlar düşüncenin, kendisini gerçekleştirme süreci içinde karşı koymak zorunda olduğu meydan okumalardır. Tarihsel gelişmeye ait bir irrasyonellik biçimi anlamında kötülük özellikle *insani* dünyanın oluşma sürecinin bir anından başka bir şey değildir. Bu demektir ki kötülük burada bir "eksiklik" ve hatta Hegel'de aldı-

ğı pozitif bir boyut biçiminde ortaya çıkar ve zihnin gelişmesi için gerekli hareket ettirici bir güç biçimindedir bu bağlamda. Bir başka deyişle kötülük asla iradeyi, insan doğasını, çok kötü, iyilikle tamamen uyuşmaz hale getirecek kadar değiştirebilecek şekilde ortaya çıkmaz. İyiliğin gerekli bir anı olarak kötülük bir sürecin ortaya çıkması biçiminde gösterir kendini ve bu süreç böylelikle kendisini oluşturan özgürlüğü ortaya çıkarır. Bu özgürlüğün geleceği tartışma konusu yapılamaz.

Eğer kötülük donmuş, akıl için aşılmaz bir nitelik olarak ortaya çıkmasaydı, özgürlük düşüncesinin gerçekleşmesini olanaksız hale getiren bir ikilik söz konusu olurdu ve Hegel kabul edemezdi bunu kesinlikle. Tarih aklın-yolunu, akılsızlık ve insanların yaşadıkları tersliklerle bulan akıl -gerçekleşme alanı olduğundan kötülük kaçınılmaz bir biçimde iyiliğe göre ikincil konumdadır.

Kavramsal açıdan bu kötülük şeması teorik kalır çünkü özgürlük tanımlamalarının gerçekleşmesi bağlamında *pozitif bir figürasyon* işareti altında tasarlanmış olan bir bütünlük olasılığını araştırır. Varolana, olgular ya da her halükârda olmakta olan düzleminde bitmiş bir fikrin olasılık koşullarının işareti altında yaklaşılır. Bu anlamda eylem, kendisini aşkın bir global süreç içine yerleştiren bir tür "özdeşleştirme"nin nesnesidir. Tarih, insan, bir farklılaşma dünya ve insan doğası bağlamında her türlü belirsizliği reddeden hareketi içinde tasarlanmıştır. Ya da böyle bir konumun ontolojik önvarsayımları "olan"ı bir başka biçimde tasarlamayı imkânsız kılarlar çünkü bu olan ilk kavranabilirlik koşuluna (insan, insan tarafından yaratılmış dünya) yükseltilmiş olan ilksel bir eylem, bir pratik akıl anlamında kabul edilir.

Kısacası, bu durumda kötülük ampirik ve dolaysız, insan doğasının temelleri olan doğal tanımlar düzleminde ele alınır. İrade kavramı düzleminde bu doğal tanımlamaların üstesinden gelmek söz konusudur ve bu bağlamda amaç bu şekilde ortaya çıkan bir rasyonellik aracılığıyla bunlara egemen olmaktır ya da bu olasılığın her zaman mümkün olmasıdır. Mantık düzeyinde kötülüğün doğası "olumsuz"dur ve belirgin özelliği "varoluş eksikliği"dir, oysa antropolojik açıdan insanın eğilimleri, arzuları ve itkileri alanında yer alır.

Kötülüğün doğası

Kötülük insanın kavranılabilir karakteri içine yerleştirildiğinde, özgürlüğün kendisine karşı dönmesi anlamında kabul edildiğinde bir alt üst olma durumu söz konusudur. Bilgi düzeyinde kötülük eylem kavramından, daha belirgin biçimde özgür eylem kavramından hareketle açıklanmalıdır; mantıksal düzlemde kendi karakterini (eyleyen ve bunu "iyilik" olasılığı koşuluna ulaşmayı amaçlayan özdeyişlerden hareketle gerçekleştiren) gösteren olumlu bir tanım ortaya çıkar; antropolojik düzlemde insanı kendi içinde tamamen belirsiz, eylemleri hem iyiliğe hem kötülüğe dönüşebilen ve bu bağlamda hiçbir *a priori* kuralın söz konusu olmadığı "bir şey" gibi anlamak söz konusudur.

Böylece insan tarihsel olaylar olasılığına boyun eğmiş, dünyada her türlü anlamdan bağımsız biçimde soyutlanmış kendi yaşamının nedensizliği karşısında bulur kendini. Dünyanın anlamı onu sadece bu durumuyla oluşturan eylem aracılığıyla verilmiştir. H. Arendt'in deyişiyle "her şeyin mümkün olduğu" bir insan yaşamı biçiminde kötülük, sıradan haliyle herhangi bir olasılıktan başka bir şey değildir ve belki de en uygun olasılıktır bu.

Kötülüğü düşünmek bir eylem anlayışı ve daha doğrusu özgür eylem olarak kendisine karşı dönüşen bir eylem türüyle eş anlamlıdır. Eylemi, insan dünyasının yapılanma biçimi ondan hareketle açıklanabilecek biçimde ilk anlamı ve koşulsuzluğu içinde ele almak gerekir bu bağlamda. Eylemin temel kurallarının sergilenmesinde bir çatlak vardır: kazıldığında orada uyuklayan şeyi yani sistematik ve *istenmiş* bir düzensizlik olasılığını ortaya çıkaran bir düzensizlik çatlağı. İnsan özellikle "insani" ve istikrarlı kuralların üretim koşullarının verilmiş olmamasını arzu edebilir özgür biçimde. Kolektif boyutu da dahil olmak üzere eylemin amacı insanlığın bilinen biçimlerinin yok edilmesi olabilir; böylelikle insanın bilinmeyen yönlerinin yaratılmasının yolu açılmış olur.

Bu, mantıksal olarak Kant'tan, *Negatif büyüklükler anlayışını felsefe alanına sokma denemesi*'nden sonra pozitif bir akılsal sapma anlayışını düşünme anlamına gelir. İnsanın kendi kurallarını kendisinin belirleyebilmesi yeteneğindeki bu uğursuz sapma etkinliği sayesinde eylem iyi-

liği ilk biçimiyle açıklayan mantıkla eşdeğer bir mantık gibi *pozitif negatiflik* olarak ortaya çıkar. İyilikle kötülük arasındaki bu gerçek ve pratik karşıtlıkta aynı nitelikte olan ve aynı konuyla (insan) ilgili iki güç söz konusudur.

Her iki güç de mümkün olduğundan, bunların yaşamda ortaya çıkmaları sadece her ikisinin de gerçekleşmesine katkıda bulunan etkinliğe bağlıdır. Belirtmek gerekir ki söz konusu olan basit bir siyasal, hukuksal ya da ahlaksal kural ihlali-sonunda bu kuralları güçlendiren ve sağlamlaştıran ihlal- değildir. Tersine bu yolla elde edilen, insanın kendi kurallarını belirleme gücüdür. Bu tür bir eylemin özel hedefi negatifliği pozitif ve kavranabilir olan özgür etkinliğin kendisidir.

Bu durumda insan kıvamını bulamamış, kendine özgü yapısı olmayan, aklı, tanımlanmasının olanaklarından sadece biri olan, biçimlendirilen bir *varlık*'tır. Bu demektir ki insan biçimsiz bir maddedir, kendi varlığının tarihin akışı içinde kendisine verdiği yüzleri yok eden bir eylem türüne yem olabilir. İnsan, tarihsel bir varlık olarak, kendini tarihsel olarak yaptığı şeye boyun eğer: bu *insanın siyasal tarihselliğidir.* Oysa insanın bu siyasal tarihselliği *kendi özellikleri*'nin oluşumu biçiminde ortaya çıkar ve bunlar da özgürlük figürleri içinde somutlaşan özgür insanın söz konusu edilmesi anlamında evrensel bir boyut kazanmıştır: sübjektiflik özgürlüğü, düşünme özgürlüğü, siyasal eylem özgürlüğü, böyle bir sübjektifliğin ilkelerine uygun olabilecek bir dünya yaratma özgürlüğü.

Bununla birlikte insanın siyasal tarihselliği aynı zamanda insan doğasının bir *negatif figürasyonu*'nu yaratan, zararlı bir iradeye yol açan akılsal sapmanın, şiddetin biçimlerinin ortaya çıkması biçiminde de gösterir kendisini. Aynı süreç içinde ortaya çıkan bu karşılaşmada hem yavaş yavaş insan soyunun ürettiği en yüce şeyin tamamlanmasına doğru yönelen bir insanlığın koşulları ve sadece insanlığın bu bilinen biçimlerini saptırmayan, aynı zamanda önvarsayımı insanın "insan dışılığı" olan bir siyasal egemenlik biçiminin temellerini atan toplumsallığın biçimleri görülür.

Bu karşılaşmanın sonucunu kestirmek kesinlikle mümkün değildir çünkü tarihin rastlantıları ve olasılıkları karşısında kalmıştır. Bununla birlikte "insan" denen varlığın geleceği de ondadır. Ötekiler gibi bir addır bu da ama bildirisinin biçimleri ahlaksal ve siyasal anlamda eylemi koşullandırırlar ve biçimlendirirler. Onu oluşturan kötülük de dahil olmak üzere insanın varolması demek olan eylem anlayışının bir parçasıdır bu durumda. Kötülüğün kavranması insanın varoluşuyla, insanın temeliyle ilgili bir sorgulamaya gönderme yapar ve bu da onun temelli olmayan karakterinin temelini gösterir.

► ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983; *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, 1964; *Le Système totalitaire*, Paris, Le Seuil, 1972. - BOTERO J., *La Naissance de Dieu*, Paris, Gallimard, 1989. - HEGEL G. W. F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, Fr. çev. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941; *Philosophie der Geschichte*, Francfort/Main, Suhrkamp Verlag, 1979. - KANT E., *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, sunuş, çev. ve notlar J. Ferrari, *Œuvres philosophiques* içinde, I, Paris, Gallimard, 1980; *Opuscules sur l'histoire*, Fr. çev. S. Piobetta, Giriş, notlar, kaynakça Ph. Raynaud, Paris, Flammarion "GF", 1990; *La Religion dans les limites de la simple raison*, Fr. çev. J. Gibelin, gözden geçiren M. Naar, Paris, Vrin, 1983. - LEIBNIZ G. W., *Essais de théodicée*, Giriş J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969; *Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe*, Paris, Vrin, 1970. - RICŒUR P., *Finitude et Culpabilité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960; *Le Mal*, Cenevre, Labor & Fides, 1986. - ROSENFIELD D., *Du Mal. Essai pour introduire en philosophie le concept de mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1989.

Denis ROSENFIELD
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Şiddet; Teodise.*

L

LİBERALİZM

Uzun bir süre, yeterince uzgörüşlü olmayan kişilere bir felsefe gibi görünen liberalizm, XX. yüzyılın ikinci yarısında dikkate değer bir yenilenme geçirdi. Yakın bir geçmişe değin "burjuvazi"nin özlemlerinin dile getirilmesi gibi görülen bu doktrine duyulan ilginin yeniden canlanması, her şeyden önce Batı'da XVIII. yüzyılın sonunda doğmuş olan topluma ilişkin *bütüncül* bir seçenek önerisi getirme savında olan siyasal ve ideolojik akımların tükenmesinden kaynaklanır; "tutucu" ve "köktenci" hareketler hâlâ varlığını sürdürmektedir, ama Karşı-Devrime özlem duyanların ya da Sosyalist Devrime körü körüne bağlı olanların bir süre önce yaptığı gibi, artık *özünde* farklı bir toplum vaadinde bulunmazlar. Sonuçta, Batılı demokrasilerin siyasal evrimi, liberal geleneğin ana düşüncelerinden birçoğunun ("insan hakları", bir *checks and balances* sistemi sayesinde egemenliğin sınırlandırılması, "sivil toplumun" özerkliği, vd.) genel bir biçimde yeniden elden geçirilmesine yol açtı, ama ideolojideki bu değişim, hem iç *uyum* hem de *doktrinal* kimliğe dayalı, modern toplumların mantığının belli bir biçime aktarılmasına indirgenemeyen liberalizm *felsefesi* sorununu tek başına çözmeye yetmez. Eğer liberal felsefe çağdaş tartışmalarda bir yer tutmayı sürdürüyorsa bunu, Raymond Aron, Friedrich A. Hayek, Bertrand de Jouvenel ya da daha yakın bir dönemde düşüncesi Avrupa komünizminin çöküşünden önce biçimlenmiş olan Robert Nozick gibi yazarlara borçludur ve bu durum da, özellikle, minimum bir uzlaşmanın ötesinde liberal savların geçerliğini temellendirebilecek -ya da kapsamını sınırlayacak-gerekçelerin *sorunsal* olma niteliklerini hâlâ korumuş olmalarıyla açıklanır.

"Liberalizm"e özgünlüğünü kazandıran yan, hem modernliği tanımlayan düşüncelerin ayrıcalıklı bir anlatım yolu hem de bunlardan kaynaklanan dünyada özel bir akım olmasıdır; çağdaş tartışmaları incelemeden önce bu çifte kimliğin iyice anlaşılması gerekir.

Liberal felsefe ve modernlik

Klasik biçimi altında liberalizm, XVII. yüzyıl İngiltere'sinde "mutlakiyetçi" ve Stuartların Katolik yanlısı eğilimlerine düşman güçlerle sıkı sıkıya bağlantılı bir biçimde gerçekleşti. Demek oluyor ki liberalizm kökeninde polemik, klasik Avrupa içinde hem mutlakiyetçiliğin gelişiminin hem de topluma egemen olmak için farklı Kiliselerin çabalarının damgasını vurduğu azınlıkçı bir akımdır. Ama yine de, liberal düşüncenin daha baştan modern düşüncenin merkezinde yer alan eğilimleri -ve bundan kaynaklanan siyasal deneyimi-dile getirip keskinleştirdiği gözlemlenebilir.

Batı Avrupa'da Reform hareketi ile Aydınlanma Çağı arasında aynı anda hem yeni bir siyasal varoluş biçimi hem de yeni bir düşünce biçimi doğmuştur.

Bu dönemde, Fransız "mutlak monarşisi" içinde örnek bir biçimde somutlaşan monarşik ulus-devlet biçimi, kendini kabul ettiren siyasal biçim olmuştur; ama bu biçim aynı zamanda İngiltere'de, VIII. Henri'nin gerçekleştirdiği Anglikan kilisesinin "ulusal" kurtuluşunu da esinlemiştir. Ana çizgileriyle, bu siyaset biçiminin başarısının, "papa" ile "İmparator" arasındaki sürtüşmeyi (Orta Çağ'da cismani erkle ruhani erk arasındaki karşıtlıkla dile gelen) sınırlandırarak çözümlemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Fransa'da olduğu gibi Katolikliğini öne sürdüğünde bile, monarşik erk, gücül olarak siyasal

yetkenin papalık üzerindeki üstünlüğünü varsayar ama, İmparatorluğun tersine, evrensel egemenlik savını gütmez; modern mutlakiyetçiliğin gücü, savlarının böylece önsel bir biçimde sınırlandırılmasından kaynaklanır. Bu da kendisine "Kilisenin evrenselliğini ele geçirmek için girdiği sürtüşmeye bir sınır getirir" (P. Manent), ama aynı zamanda cismani işlerin özerkliğini yeni bir güçle öne sürmeye olanak tanır. Demek oluyor ki "Modern Devlet" bugünkü koşullarda "Hıristiyan"dır (çünkü tinsel işlevler üstlenmek zorundadır) ama gücül olarak "laik"tir de (çünkü, siyasal erkin tinsel erk karşısındaki üstünlüğünü varsayar) (bu konular için, bakınız P. Manent, 1987, s. 17-30).

Ama doğmakta olan modernlik, eski bir soruna ("Tanrıbilimsel-siyasal sorun") yeni bir çözüm getirmekten başka bir şey üretmemiştir: Ayrıca, felsefe ve düşüncenin genel bir dönüşümüyle de tanımlanır. Orta Çağ sonu adcılığıyla başlayan ve antik evrenbilimin çöküşüyle modern bilimin gelişimini de beraberinde getiren Aristotelesçiliğin çöküşü, bu değişimin en bilinen görünümünü sunar ama aynı zamanda *siyasal* etkiler de taşır ve bunların en önemlisi, belki de, özellikle insanın eylemlerine yükleyebileceği *amaçlara* yönelik yeni bir *kuşkuculuk* türünün ortaya çıkmasıdır. Bu dönüşüm tam anlamıyla özellikle Hobbes'da ortaya çıkar: Sivil erkin üstünlüğünü, eylemin amaçlarına yönelik hiyerarşi konusundaki kararsızlık oluşturur (*"autoritas non veritas facit legem"*), ama bu hiyerarşinin kendisi de, bireylerin "yükümlülükleri" karşısındaki "haklarının" "doğal" üstünlüğü (siyasal kurumun oluşturulmasıyla aşılması amaçlanan durum) tarafından temellendirilir.

Dolayısıyla modern siyaset, toplumun dinsel yetke karşısında aşamalı bir biçimde özgür kalmasından doğar; bu da eşanlı bir biçimde Devlet'in güçlendirilmesiyle ve kısa bir süre sonra "insan hakları" olarak adlandırılacak kavramın bilincine varılmasıyla ortaya çıkar. Liberal düşünce, gücünü, modern Devlet içinde insan özgürlüğüne engel oluşturabilecek her şeyi eski "baskıcı" örgütlenim içine katarak bu siyasal dönüşümlere eşlik eden yeni eğilimleri bilinçli bir biçimde dile getirmesinden alır. Dinsel düzlemde, bu durum "vicdan" hakları üzerinde durulmasıyla dile gelir: Devlet, yalnızca Kilisenin himayesinden kendisini kurtarmak zorunda değildir; kurtuluşunu, her birey için genel bir güvencenin aracı, algıladığı biçimiyle kurtuluşunu elde etme hakkı durumuna getirmesi gerekir (Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde yer alan "mutluluğu arama" hakkının anlamı da budur). Siyasetin amaçları bakımından, liberalizm Devletin yapaycı ya da sözleşmeci düşüncesinden öze ilişkin sonuçlar çıkarır: İnsanlar güvenliklerini ya da haklarını güvence altına almak için Devleti kendi elleriyle kurduklarına göre, Devletin onları tehdit etmek veya özgürlüklerini tehlikeye atmak gibi yetkisi olmamalıdır ve dolayısıyla "egemenlik" insan hakları ya da yurttaş "hakları"yla sınırlı olmalıdır. Bu kuram, kurumların örgütlenmesi konusunda kendi başına önemli sonuçlar içerir: Bu kurumlar "örnek" oluşturmalı ve "hukuk"un ya da "yasanın" egemenliğini (*rule of law*) elverişli kılmalıdır (meclislerin ve yasama yetkisinin yeniden değer kazanmasının nedeni buradan kaynaklanır) ve bunlar, aralarından hiçbirinin kendini mutlak yetkeyle donatamayacak biçimde düzenlenmesi gerekir (*checks and balances*, frenler ve karşıgüçler düşüncesi buradan kaynaklanır).

Liberalizmin farklı bileşenlerini en iyi dile getirmiş olan yazar, kuşkusuz Locke'dur (1632-1704); hem, en azından Protestan Kilisenin farklı tarikatları adına hoşgörünün savunuculuğunu (*A Letter Concerning Toleration* ["Hoşgörü Üstüne Mektup"]) yapmış, ödün vermez bir siyaset kuramcısı (*Two Treatises of Government* ["Hükümet Üzerine İki İnceleme"]) hem de bilimsel düşüncenin yeni eğilimlerinin saygın bir temsilcisi (*An Essay Concerning Human Understanding* ["İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme"]) olmuştur. Burada ayrıntılarına girmeden, bu doktrin, doğmakta olan liberalizmi canlandıran eğilimlerin ve belki de içinde ortaya çıkan gerilimlerin iyi bir tanığı gibi görülebilir.

Önce, Locke'un siyaset felsefesini, mutlakiyetçiliğin en büyük kuramcısının, yurttaşı Hobbes'un siyaset felsefesiyle karşılaştıralım. *Sonuçlar* bakımından bu iki doktrin birbirleriyle tümden karşıtlaşır: Hobbescu sözleşme, "Léviathan"ı mutlak bir erkle donatır; bu erkin karşısında yasal hiçbir direniş yoktur (kaçış ya da sürgün dışında), buna karşın Locke'a göre güvenliğini sağlama almak için mutlak bir kralın boyun eğmek, "tilki" ya da "kokarca"dan kaçmak için "aslan"a sığınmak denli çılgınca bir

şeydir (*Second Treaty of Government*, s. 93). Ama, yine de her iki felsefe arasında, *ilkeler*inin yakınlığından kaynaklanan ve bunları göründüğü kadar uzak olmayan temel konumlara yönlendiren belli bir düşünsel yakınlık vardır.

Önce, her iki yazarda da "sivil hükümet"in kapsam ve yetkesini belirleyen "doğal durum" kuramını ele alalım. Hobbes'un doğal durumu, bireylerin istekleri arasındaki sürtüşmeden doğan, herkese karşı verilen bir savaş durumudur. "Doğal yasa"nın rolü, burada, insanları "doğal durum"ları içinde üzerlerine çöken tehditlerden kurtulmalarına fırsat tanımasıdır. Tersine, Locke'ta doğal durum oldukça uyumlu bir durumdur (insana Yaratan'ına boyun eğmeyi ve benzerlerini korumayı buyuran), "doğal yasa"dan kaynaklanan dayanışma kurallarınca yönlendirilir. Ama görünüşte sorunsuz olan bu durum, yine de temel bir kusur nedeniyle sorunlar içerir; kaldı ki bu kusur olmasaydı daha ileride ortaya çıkacak olan "sivil hükümet" kurumu anlaşılmaz kalırdı; ortak bir yargıç olmadığından, aslında herkes "doğal yasa"nın uygulanmasını denetlemek hak ve görevine sahiptir; insan doğasının özü gereği kusursuz olmaması nedeniyle, bu durum sonu gelmez bir sürtüşmeye kaynaklık eder: İnsanlar hem yargıç hem de davanın kahramanları oldukları için, benzerlerinin haklarını örselemek sakıncasıyla her an karşı karşıyadırlar. Sonuç olarak, sivil hükümetin kökeni, Hobbes'da olduğu gibi "doğal bir biçimde" bireylerin hak ve arzularının savunulmasından doğan bir "herkesin herkese karşı sürtüşmesi" içinde yer alır: Locke'da, bir "Hobbes anı" ile karşılaşılır. Ama bu durum liberal düşünür ile "mutlakiyetçi" filozof arasında temel ayrımların bulunmasına engel olmaz. Her ikisi de bu anın *konum*undan kaynaklanır: Hobbes'un felsefesi yöntembilimsel bakımdan "uç durum"u, "herkesin herkesle savaştığı" ayrıcalıklı bir yere oturturken (Carl Schmitt), Locke'un kuramı geçici bir denge durumundan yola çıkar; burada "doğal yasa" (insan eyleminin koşulları üzerine geliştirilmiş törel bir düşünce sayesinde kısmen bilinen) sivil hükümetin yaratılışından sonra bütün geçerliğini koruyan ve "haklar"ın geri alınamaz içeriğini tek başlarına belirleyebilen kesin kuralları daha baştan tanımlar.

Çelişkili bir biçimde, Locke'u Hobbes'tan ayıran şey, bireylerin "doğal hakları"na, *Léviathan*'ın yazarının tanıdığı köklü önceliği vermemesidir. Hobbes'ta doğal yasa, sistemin tanımladığı bir düzen ortaya koyar; bu, "haklar"ın önce körlemesine, daha sonra bir sisteme dönüşen düzenidir. İnsanların öznel hakları, Locke'da Tanrı'nın atadığı "doğal yasa"nın sonucudur: *Yaratıcım*'a karşı görevlerim olduğu gibi, kendi üzerimde ve etkinliklerimin ürünleri üzerinde de kökene ilişkin bir güç taşırım; özgürlüğü ve geri alınamaz hakların "iyeliği"ni de bu sağlar ama bu, doğal yasaya hep boyun eğmek zorunda olmama bir engel değildir (bkz. intiharın ve gönüllü köleliğin yasaklanması).

Böylece ilk liberalizmde, genellikle gözardı edilmiş olan ve "hoşgörü" ile "vicdan özgürlüğü"ne ilişkin tam anlamıyla liberal anlayışta belirleyici olan bir *ilahi* boyut vardır. "Kişisel"le "kamusal" arasındaki ayrımı, Hobbes'un siyasal bütünün yaratılışı ve perçinlenmesinin başarılı bir sonucu gibi gördüğü yerde, liberal gelenek kişisel alanın varlığını *ilksel* bir veri gibi görür. Bu da Protestan esinli liberallere (Fransa'da Pierre Bayle gibi) "vicdan" haklarının, sivil yetkenin koyduğu ilkeler karşısındaki üstünlüğünü beraberinde getirir; kaldı ki, Locke'un, ilk metinlerinde savunduğu "Hobbes"cu kavramlardan uzaklaşması ölçüsünde bu temel nitelikli "vicdan özgürlüğü" kavramına aşamalı bir biçimde yaklaşması anlamlıdır. Ama, "doğal yasa"ya duyulan bu güven sonsuz değildir, daha sonraları büyük liberallerin birçoğunun, neden, savlarına salt *içkin* bir kanıt getirmeye çalışmalarına açıklık getirir. "Laik" modernliği "Hıristiyan" kaynaklarıyla birleştiren karmaşık ilişkinin dile getirdiği bu gerilim, Locke'da daha önceden vardır: Ona göre törel kurallar "doğal yasa"nın sonuçlarıdır, ama aynı zamanda pratik kavramları insan aklının *yaratımları* olarak da görür; bu da toplumsal dünyanın, salt insana özgü ya da içkin bir biçimde ayarlanmasını olanaklı kılar.

Liberalizmin birliği ve çeşitliliği: Toplumsal sözleşme, güçlerin dengesi ve piyasa

Bütünü içinde ele alınan liberalizme belirgin niteliğini kazandıran şey, Devletle toplum arasındaki ayrımı doğal ve gerekli bir veri olarak ya da en azından modern "uygarlığın" kalıcı bir aşaması gibi görmesi ve hem Devletin toplum karşısındaki mutlak egemenlik düşüncesidir ("devletçi") hem de siyasal örgütlenimin toplum için-

de erimesidir ("anarşist"). Ama, özellikle Devletle "sivil toplum" arasındaki ayrımı dile getiren bu düşünce, toplumsal bağın oluşum biçiminin ele alınma biçimine göre farklı biçimlerde karşımıza çıkabilir: Liberalizm, bir *toplumsal sözleşme* doktrini, güçlerin dengesi ya da "ayrımı" ve piyasanın dolaysız bir biçimde düzenlenmesine boyun eğen ekonomik sarmalın özerkliğinin düzenli bir biçimde savunulması içinde dile getirilebilir.

Locke'un siyaset felsefesi, toplumsal sözleşmenin liberal kuramının klasik anlatımı gibi görünür: Sivil hükümetin sınırlarını, bireylerin "hakları"ndan ve bireylerin mutlaka peşinden koşmak zorunda oldukları amaçlardan çıkarsar. Ama bu amaçların kendileri de karmaşık, birey haklarının birbirlerinden ayrı iki temelini ortaya koyan bir çıkarsamanın konusunu oluştururlar. Bu temellerden bireyin korunma yollarını aradığı birincisi, en çıplak biçim altında doğal *gereksinim* içinde yer alır; bu bakış açısından, Locke, Hobbes'tan daha köktenci bir bireycilik anlayışını savunur: Ötekine duyduğu korkudan kurtulmak için Hobbes'un insanı gücü (insanlar arasında en az ilişkiyi varsayan) elde etmeye çalışmaktaydı, buna karşın Locke'un bireyi ilkel bir biçimde *açlık* tarafından devindirilir. Bu da, çalışma yoluyla doğal iyeliklerin edinilmesine ilişkin, başlangıçta tümüyle "kişisel" bir süreci devinime geçirir (P. Manent, 1987, s. 95 ve dvm.). Bununla birlikte, bu doğal hak, kendisine anlamını kazandıran (insan kendini korumak *zorundadır*, kendini yok etmeye hakkı *yoktur*) ve "sivil hükümet" oluşturumunun her aşamasında insanlar arasındaki ilişkileri yönlendirmek durumunda olan "doğal yasa"ca oluşturulmuş, daha önceden var olan bir ağ içine katılır; işte tam bu nedenle, Locke'ta hükümetin işlevi, kendisinin yapmadığı bir hukuk ve *ilişkiler* bütününü güvence altına almaktır.

Sonuç olarak, Locke'un sözleşmeci kuramı, daha sonraları "Devlet"le "sivil toplum" arasında yaptığı ayrımı "doğal yasa"ya yaptığı göndermle temellendirir. Ama bu doktrinin kendisi de liberal kuramın gelişimine açıklık getiren güçlükler barındırır. Önce, "sivil hükümet"i ele alalım: Bu hükümet, ancak birleşmiş bireylerin *aracı* durumuna gelirse ve onların "haklarına" saygı gösterirse yasallık kazanır. Ama aynı zamanda bireyler arasındaki anlaşmazlıklara *kesin çözümler* getirmek zorundadır, bunu da çoğunluk kuralı aracılığıyla gerçekleştirir; oysa, "iyelik" denli önemli bir sorun söz konusu olduğundan, çoğunluğun kararı, bireyin "kişisel rıza" (*own consent*) ile denk görülür: Burada, yalnızca liberal olmakla kalmayan, aynı zamanda daha baştan "demokratikleşmiş" bir mantık ortaya çıkar. Öte yandan, yasamanın üstünlüğü, "yürütme" erkinin ya da "federatif"in belli bir özerkliği olmasına engel değildir ve bu özerklik erkler arasında temel sürtüşmelere yol açabilir: Demek oluyor ki "güçler dengesi" liberal mantığın özünden kaynaklanan bir zorunluluktur ve "anayasacılığın" gelişimine bu denge olanak tanıyacaktır. Bireyler arasındaki ilişkilere gelince, ekonomik alışverişlerde ya da törel düşüncelerin *iletişimi* içinde ortaya çıktığı biçimiyle, kısa bir süre sonra "sivil toplum" adı verilen yeni bir dünya kurarlar.

Liberalizmin, Locke ile Adam Smith arasında yön değiştirmiş olmasına karşın, klasik liberal düşünce köklü bir birlik içerir; bu da, ister siyaset isterse ekonomi söz konusu olsun temel kavramlar incelendiğinde hemen kendini gösterir.

Özellikle "İngiltere Anayasası" üzerine yürütülen düşünceler aracılığıyla geliştirilen güçlerin dengesi ve "ayrılması" doktrini, siyaset kuramının yenilenmesi yönünde liberalizmin getirdiği iyi bir örnektir. Kökenini, Aristoteles, Cicero ve Polybus'dan bu yana monarşinin, aristokrasinin ve demokrasinin avantajlarını karşılıklı olarak bir araya getirmenin yolu gibi görünen "karma rejim" örneğinden alan İngiliz rejimi bu tür hükümetin modern bir çevrimi olarak Kral, Lordlar ve Parlamento içindeki "Komünler"i bir araya getirir. Ama Montesquieu'nün ve onu izleyen düşünürlerin dehası, İngiltere'de gerçekleştirilen ılımlılandırma ve denge kurmanın tümüyle yeni bir atılımdan kaynaklandığını anlamak olmuştur: "Olguların düzeni gereği erkin erk üzerinde belirleyici olduğu" (*De l'esprit des lois*, XI, 4) bu rejimde kurumların başarılı bir biçimde düzenlenmesi, bireylerin bağımsızlıklarını en üst düzeye çıkararak onları *özgür* bırakmak olmuştur. Üstelik, bu düzenlenim ancak *siyasal* güçlerin belli bir düzen içinde desteklenmesi durumunda başarıya ulaşır; bu düzen, yasama yetkesinin ve yürütme yetkesinin dengesini, kendilerini destekleyen *taraflar* arasındaki bağıntıya bağlar (*De l'esprit des lois*,

XIX, 27; bu konuda bkz. P. Manent, 1987, s. 129 ve dvm.).

Montesquieu'deki "güçlerin ayrımı"nın sınırlarına ilişkin tüzel sorunun ötesinde, (Montesquieu yalnızca, "güçlerin ayrılması gerektiğini" söyler) "İngiliz Anayasası'nın" örnek niteliğinin, karma rejimin antik idealine bağlılıktan değil, *modern* özelliklerinden kaynaklandığı açıktır. Kaldı ki, bu nedenle İngiliz ve Amerikan devrimleri sırasında en bilinçli liberal güçlerin, "erkin erk üzerinde belirleyici olduğu" *siyasal* düzenek düşüncesini ön-liberal düşünceden, sendika anlayışını andırır bir biçimde örgütlemiş *kalıcı* toplumsal güçlerin bir dengesi düşüncesinden açıkça ayırmayı arzuladılar. Amerikalı Anayasacılar'ın dehası da İngiltere'ye özgü çifte yandaşlı sistemden daha geniş "çoğulculuk"un bulunuşundan başka, bu değişimin, "*anayasalcılığın*" (eğer özgürlük hükümet organları arasındaki ilişkiye bağlıysa, bunların konumlarını belirleyen düzen, bu organların herbirinden daha üst düzeyde yer alır) ve "halk egemenliği"nin (eğer farklı yetkeler, özel toplumsal güçlerden kaynaklanmıyorsa, bunların tümü kökenini "halktan" almak durumundadır") ikili biçimde ilerlemesiyle bir bütünlüğe kavuşabileceğini anlamak olmuştur. Şimdi, "güçlerin ayrımı" ya da "*checks and balances*" doktrininin "toplumsal sözleşme"ye ilişkin liberal kuramla bağıntısı incelenecek olursa, bu doktrinin bu bağ konusunda kendisine anlam katan amaçları daha iyi gerçekleştirebilmek için görünürde bir tutumluluk içine girdiği açıkça görülür. "Sözleşme"ye başvurmayan ve bazen "olguların doğasından kaynaklanan" "yasalar" konusunda ayrıca neredeyse gerekirci bir görüş taşıyan Montesquieu'nün kendisi de modern Avrupa tarihiyle ilgili olarak modern özgürlüğün anlamına bir açıklık getiren bir yorum yapar: İnsanlar arasında ilişki olanaklarını çoğaltarak deneyimlerine zenginlik katan ve onları korkularından kurtaran, "ticaret"in gelişmesidir; bu da bizi hem *bireyin* hem de *ekonominin* özgürleşmesine götürür.

Yine burada, Adam Smith'in sunduğu biçimiyle "ekonomik liberalizmin", liberal siyaset felsefesinin basit bir uzantısı olmadığı görülür. Piyasanın övülmesi, malların vergilendirilmesinde eski sistemlerin ya da ulusal ekonomilerin korunmasının eleştirilmesi ve "görünmez el" kuramı, liberal felsefe ve siyasete esin kaynağı oluşturan anlayışın bir parçasını oluştururlar. Klasik siyaset ekonomisi, merkezcil bir önem taşıyan modernlik sorusuna bir yanıt oluşturur: Devlet'in zorlayıcı gücüne boyun eğmeden ve eski işbirliği biçimlerinin yarattığı saymaca bağları yeniden yaratmaksızın bireyler arasında nasıl bir ilişki kurulur? Ama liberal ekonomi kuramı, bu bakış açısından ancak liberalizmin bir parçasıdır; erimi de tam olarak hem daha temel hem de daha genel ilkelere bağlıdır. Ekonomik anlamda Locke'un kendisi de "liberal" değildi ve liberallerin uygulayımı hatta kuramı bile "piyasa düzeni"nin yayılımına ilişkin sınırları koymayı başarmıştır.

Liberal düşünce, içinde bütün siyasal sorunların sonunda dile getirilebildiği modernliğin siyasal dili olarak adlandırılabilecek şeyi yaratma başarısını gösterebilmiştir. Ama, aynı zamanda oldukça erken bir biçimde zaman zaman son derece keskin eleştirilere konu olduğunu da belirtmek gerekir; kaldı ki bu eleştiriler, iç uyumu zararına şu ya da bu görünüşlerinin tek yanlı olarak *vurgulanmasına* dayanır (bu, şöyle de söylenebilir: Modernliğin liberal karşıtı akımları genellikle liberalizmin "sapkınları"dır). Turgot ve Condorcet ile doruğa tırmanan Fransız siyaset usçuluğu, bireyin dinin ağırlığından kurtulması ve ekonomiyi serbest bırakma idealine bağlıdır, ama İngiliz ve Amerikan denge ya da erklerin ayrıştırılması sistemlerini özgür bir Devlette egemen olması gereken eşitlik ve usçullukla bağdaşmayan "gotik" biçimler olarak benimser. Spinoza'dan Rousseau'ya demokratik kuram, anayasanın yasa karşısındaki üstünlüğü düşüncesine pek elverişli değildir; onu siyasi kuruluşların özerkliğine bir engel gibi görür. Son olarak, Amerikan Devrimi'nin başlangıcında önemli bir rol oynadığı sanılan Paine gibi bir kişilik, hem neredeyse özgürlükçü (hükümetin yerini en aza indirebilmek için) hem de İngiliz sisteminin (kendisine çok fazla "feodal" gelen) bütününe ters düşen savları savunabilmiştir. Ama bu arada Devrimden önce bile XVIII. yüzyılın en büyük iki düşünürünün liberal düşüncenin en ciddi sorunlarını göstermiş olduğunu da unutmamak gerekir: Hume'un, sözleşmenin liberal kuramlarını destekleyen usçu yanılgılara saldırdığı yerde, Rousseau Aydınlanma'yla gelen ilerlemelere ve modern dünyanın bireyler ara-

sında kurduğu bağın türüne kuşkuyla yaklaşmaktaydı. Fransız Devrimi'nin ardından liberal programın kısmen gerçekleştirilmesi ve buna eşlik eden trajik olayların, bu eleştirilere yeni bir erim -ve bu arada liberal düşünceye de yeni bir güç-kazandırdığı düşünülmektedir.

Liberal düşünce ve Fransız Devrimi

Eğer Fransız Devrimi modern siyasal düşünceyi altüst etmiş olan temel bir olaysa, bunun nedeni hem daha önceki siyasal değişimlerde karanlıkta kalmış olan beklentilere açıklık kazandırmış olması, hem de yeni -ayrımsız bir biçimde "kentsoylu" ve "demokratik"-bir dünya yaratmış olmasıdır. Bu durum, liberalizmin kendisini yalnızca "feodal" ya da mutlakiyetçi kalıtın eleştirisiyle değil, daha köktenci olarak sunan akımlara göre tanımlama zorunluluğu getirir.

Büyük sorunların kimileri Devrim'in başıyla birlikte, Devrim'e "liberal" bakış açısından getirilebilecek iki yorumu kendinde somutlaştıran Edmund Burke ve Thomas Paine arasındaki sürtüşmeyle ortaya çıkmıştır. Burke, 1789 insanlarını harekete geçiren istenççi ve usçu yanılsamaya duyarlıdır ve insan haklarının "soyutlama"sında liberal eğilimleri, güçlerini oluşturan ve İngiltere'de başarıya ulaşmalarına olanak tanıyan şeyden: Mutlu bir geçmişin, "buyruklarla" kazanılmış "İngiliz özgürlüklerinin" ve daha genel olarak "törelerin" (*manners*) ilerlemesinin ve Ayrupa'da uygarlığın tarihi içine katılımdan koparma eğilimi ortaya koyar. Devrime düşman olan Burke, "İngiliz özgürlükleri"ne ve yetkelerin dengesine bağlılığıyla, piyasa ve serbest ekonomiye güveniyle ve modern uygarlığın "değerlerine" bilinçli bir katılımla liberalliğini korur. Fransız Devrimini, 1688 ve 1776 Devrimlerinin yasal kalıtçısı gibi görse bile, rakibi Paine (İngiltere ile Amerika'daki sömürgeleri arasında sürtüşme yaşandığı dönemde bağlaşığı olan) ondan daha az liberal değildir; ama özellikle liberal gelenek içinde, siyasal bağın sözleşmeci yorumunu korumuştur; bu da ona göre "insan haklarının" özgür kurumların, piyasanın ve modern toplumun gerçek temeli oldukları anlamına gelir. Aslında tartışmalarının konusu, liberal toplumların yaşamları için gerekli olan siyasal düzenin niteliğidir. Fransız Devrimiyle 1688'in "şanlı Devrimi" arasındaki bağların üzerine yaptıkları incelenmeler örnek bir nitelik taşır. Her ikisi de 1789'un bir ilkeyi, daha önce II. Jacques'in İngiliz Parlamentosu'nca tahttan indirilmesinde örtük bir biçimde yer alan halk egemenliği ilkesini *gün ışığına çıkardığı* konusunda görüş birliği içindedirler; ama Paine için siyasal düzenin temelinin bu gönüllü, çağrışımsal ve belirsiz bir biçimde yeniden gözden geçirilebilir açıklaması daha sonraki bir kurtuluş sözüyken Burke için özgür toplumun kırılgan dengesini yok etme sakıncası içeren bir *tehdit*tir. Sonuçta Fransız Devrimi, liberal geleneğin iki karşıt siyasal akımı besleyebileceğini göstermiştir. Bu akımlardan "tutucu" olan birincisi, tarihe güven duyar ve bireyselci ilkelerin toplumsal bağı kuramayacağını düşünür. "Köktenci" olan ikincisi, tersine bu ilkeler üzerinde toplumun sürekli bir reform içinde olmasının gerekliliğini temellendirir. Kaldı ki bu düşünsel sınır daha baştan, henüz o zamanlar "toplumsal sorun" olarak adlandırılmayan şey üzerindeki önemli sapmalara denk düşer; Burke piyasa düzeni içinde toplumsal düzene başkaldıran insanları disiplin altına alma olanağı sağlayacak gereci görmekteydi ve çağdaş projelere yoksullara yardım ettikleri için karşı çıktı; buna karşın piyasanın eşitlikçi görünümlerini vurgulayan Paine, "sosyal sigorta"nın ve gelir dağılımının temel biçimlerinin (miras vergisi aracılığıyla) kuramcılığını üstlendi. Her ikisi için de piyasanın bireylerin toplumsallaşmasını düşünmeye olanak tanıyan bir örnek olmasından daha çarpıcı hiçbir şey olamaz (toplumsallaşma olmaksızın bireyler tek başlarına kalırlardı); her ikisine göre de, serbest ekonomi bize toplum yaşamı için gerekli olan bilginin ayıklanmasının nasıl yapıldığını anlamamıza olanak tanır; ama Burke'ün geleneğin rolü konusuna önem verdiği yerde Paine temsili sistem içinde kamuoyunun oluşumunu öne çıkarır (tüm bu konular için bakınız Paine, 1989 ve Burke, 1989; ayrıca Ph. Raynaud'nun önsözü).

Eğer 1789 Devrimi daha önceki devrimlerin anlamı üzerine geçmişe yönelik bir sorgulamaya yönlendirmişse, 1793 Terörü, ardından Konsüllük ve İmparatorluk yönetimlerinin askeri "despotluğu", Fransız Devrimi üzerine daha ileride yapılacak olan bütün tartışmaların temelinde yatan daha dramatik bir sorunu: 1789'da dile getirilen kurtuluş ilkeleriyle Kurucu Meclis izleyen tiranlık dönemleri sorununu da gündeme

me getirmiştir. Fransız liberallere göre, bu felsefi ve tarihsel sorun, *siyaset*le daha dolaysız bir biçimde bağlantılı olan bir başka sorunla birleşmekteydi: Fransız liberalleri hem Devrim'in *sonuçlarını* (temsil sistemi, sivil eşitlik) savunmak ve hiç değilse 1792'den başlayarak devrimci *süreci* eleştirmek zorundaydılar. Bu sorunları işlemesindeki derinlik, Benjamin Constant'ı, Devrim'i izleyen dönemin en büyük liberal düşünürü durumuna getirdi.

Constant'nın düşüncesi Terör ile Konsüllük dönemleri arasında, Thermidorcu Konvansiyon ile Direktuar döneminde biçimlenmiştir. O dönemde, onun için olduğu denli dostu Germaine de Staël için de sorun, Devrim'den kaynaklanan rejimin yasallık ve yaşayabilirliğini göstermek üzere, bu rejimi Terör döneminin aşırılıklarından arındırarak büyük bir ülkede cumhuriyetçi rejim olasılığı konusundaki klasik sorunu çözmeye dayanıyordu. Dolayısıyla tarihsel sorun (1789 anlayışı 1793 içinde yer etmiş miydi?), modern dünya içinde siyasal özgürlüğün doğası ve koşulları üzerine geliştirilen felsefi düşünceye yakından bağlıydı; Constant'nın yanıtı, yurttaşların hükümete *karşı* bağımsızlığı üzerine kurulu "Yenilerin özgürlüğü" ile bütün yurttaşların siyasal yetkeye eşit biçimde katılımına dayalı "Eskilerin özgürlüğü" arasındaki ünlü ayrımdan kaynaklanmaktaydı. Ama, daha 1799'da Mme de Staël'ce önerilen bu ayrım, Constant ile yeni bir atılım kazanır; çünkü, liberal doktrinin bir bütün olarak yeniden oluşturumu içine katılır.

Terör'ü izleyen döneme ilişkin yazılar iki temel düşünceyi ortaya çıkarır: 1789 ile 1793 arasındaki benzeşmezlik düşüncesini ve özellikle Devrim'in sivil ve liberal başarılarının kalıcılığı düşüncesi. Bu ikinci düşünce, "Tarih"in gücünü bir "siyasal tepki" yandaşlarının karşısına getirme olanağı sağlar. Böylece Constant, Burke'ün kanıtlarını kendisine karşı döndürür, bunu da "ilkeler"e dayalı bir siyasetin usçul idealini belli bir noktaya değin yeniden canlandırarak yapar: "Önyargılar", güçlerini, geleneksel dünya ile bağlarından alırsa da, "ilkeler", bunların toplumda var olan ilgi alanlarına bağlanarak biçimlenmelerine olanak tanıyan özelliklerin ortaya çıkarılması koşuluyla başarılı olabilirler. Ama, aynı zamanda Constant'nın bu biçimde düşünce yürütebilmesinin ancak liberal siyasetin iki yasallaştırma biçimini uyumlu kabul etmesiyle olanak kazandığı da yeterince açıktır. Bu iki yasallaştırma biçiminden tarihsel olan birincisi, liberalizmi Avrupa tarihinin başarılı bir ürünü gibi gösterir, usçu olan ötekisi, liberal olgular içinde kendilerini düşünceye kabul ettiren genel olguları görürler; Devrimci deneyim üzerine düşünce, liberal düşünceyi "Akıl" ve "Tarih" arasındaki ilişki sorununa yanıt getirmeye zorlar.

Özellikle *Principes de politique*'te ("Siyasetin İlkeleri") sunulduğu biçimiyle Benjamin Constant'nın doktrini, büyük bir bölümüyle Jean-Jacques Rousseau'ya bir yanıttır. Rousseau'nun yapıtı, birey, toplum ve Devlet arasındaki *uzlaşma* koşullarına ilişkin dizgeli bir incelemedir. Aslında, *Contrat social*'de ("Toplumsal Sözleşme") özerklik ilkesi ("kişinin kendi koyduğu yasaya uyması özgürlüktür"), bireyin, "Egemen"in kendisi olması ve yasa koyucu olarak toplumun kendisiyle özdeşleşmesi koşuluyla toplum içinde nasıl özgür olabileceğini anlamaya olanak tanır: Yurttaşların tümü genel İrade'ye katıldıkları için eşittir ve kimse başkası üzerinde egemenlik kurmadığı için herkes özgürdür. Constant'nın yadsıması öncelikle, *aslında*, bu eşitlik durumunun koşullarının hiçbir zaman gerçekleşemeyeceği; çünkü yürütmeyle yasama arasındaki sınırların bulanık olduğu, "yetkenin pratik örgütleniminin" her zaman belli bir eşitliksizlik getirdiği ve daha genel olarak "herkes adına yapılan eylemin ister istemez kaçınılmaz bir biçimde, bir ya da birkaç kişinin yetkesinde bulunması nedeniyle bu yetkenin herkese açık olmasından ötürü hiç kimsenin yetkesinde kalmadığı da doğru değildir; tersine bu yetke, herkesin adına hareket eden kişilere verilir" (Constant, 1980, s. 272). Rousseau'nun ilkeleri, küçücük de olsa bir geçerlik taşır (bu, aynı zamanda Constant'nın devrimin "demokratik" esininden geriye koruduğu şeydir); "halk egemenliği" ya da "genel iradenin" üstünlüğü ilkesine ciddi nedenlerle karşı çıkılamaz; öyle ki, halk yetkenin kaynağı olmalıdır ama seçmen kitlesini oluşturan bileşim temelde değişkendir ve özellikle de bireylerin özgürlük ve bağımsızlığı, hükümdarın yetkesine aşılması olanaksız bir sınır getirir (Constant, 1980, s. 271).

Görünürdeki yalınlığı içinde, bu uslamlama Devrim sonrası liberal sorunun temel öğelerini çekirdek durumunda içinde barındırır: Modern demokratik ilkeyle devingen bir tartışmanın yo-

lunu açar (seçmenler kitlesinin sınırları genişletilebilir ve mülkiyet, özgürlüklerin ilki *değildir*), ama antik "erdem"in yeniden dirilmesini öngören bütün tasarıları modası geçmiş ve despotikleşmeye eğilimli olarak kesin bir biçimde kınar.

Constant'ın bir başka başarısı da, liberal doktrinin temelinde yer alan, bireysel özgürlükten daha derin olan ve aynı zamanda modern özgürlüğün çelişkili bir koşulu niteliğini taşıyan şu ilkeyi gün ışığına çıkarmış olmasıdır: Eğer bireyler yasa oluşturucuların bir parçası olmaksızın özgür olabiliyorlarsa, bunun nedeni toplumun kendi içinde kendiliğinden ortaya çıkan bir uyum yeteneği taşımasıdır. Bu yetenek, bireysel iradelere aşkın bir yetkenin sürekli müdahalesinden değil, bu iradelerin karşılıklı etkileşiminden doğar (bu konuda bakınız M. Gauchet, Constant'ın Önsözü, 1980, çeşitli yerlerde). "Modernlerin özgürlüğü"nün ayrıksınlığına açıklık getiren de, bu "toplumsalın uyumuna ilişkin özerk ilkedir" (*a.g.y.*, s. 51); Modern birey, daha önceki rejimlerde üzerine çöken baskıdan kurtulmuştur, ama, aynı zamanda, eyleminin yarattığı toplumsal dünya kendisine geri dönülmez biçimde yabancı kalır: "Kalabalık içinde yitip giden birey, yaptığı etkinin farkına hiçbir zaman varamaz; işbirliğini gözlerinin önüne serecek hiçbir şey yoktur" (Constant, 1980, s. 501). Öte yandan, Devrim deneyiminin gösterdiği gibi eskil ve despotik eğilimlerin yeniden canlanması her an için olanaklıdır ve bu da modern dünya içinde "eski"den kalma *en küçük* bir yurttaşlık düşüncesinin korunmasını içerir: Siyasal özgürlük, bireysel bağımsızlığın sürdürülebilmesinin koşuludur. Constant'da karşılaşılan ve yankılarının daha sonraki bütün büyük liberallerde kendini duyuracağı ince bir eytişimin kimi gerilimlerle birlikte ortaya çıkmasının nedeni de budur; hem bağımsızlığı hem de yurttaşlığı savunan Constant'ın siyaset öğretisi *felsefi* bir çelişki üzerine kuruludur: Özgürlük, kendini her türlü yetkeye benimsettiren "doğal" ya da "aşkın" bir ilkedir, ama aynı zamanda, "ticaret" düzenini eski yetke düzeninin yerine getiren Tarih'in de bir meyvasıdır (tüm bu konular için bakınız Ph. Raynaud, 1983).

"Toplumsal sözleşme"nin kuramlarının bireyciliğini köktenleştirerek, Benjamin Constant aynı zamanda Montesquieu'nün ve onun İskoç sürdürücülerinin incelemelerinin "tarihselci" bir yeniden yorumunun da yolunu açar. Bununla birlikte, her iki durumda da, düşüncesine Rousseau'nun düşüncesi karşılık verir. Constant, Rousseau'ya hem canlı hem de hoşnutsuzluk içeren bir yanıt verir. Rousseau, modern uygarlık içinde, bencilliğin evrensel olduğu düşüncesi üzerine kurulu ve sonuç olarak da her türlü resmî bir varoluş biçiminin yok olmasını getiren genel bir yozlaşma düzeninin varlığını ele veriyordu; bu çerçeve içinde, antik yurttaşlığın övgüsü, modernliğin eleştirilmesi için güçlü bir araç durumuna geliyordu, ama bu, bir *izlence* oluşturması için yeterli değildi: *Toplumsal Sözleşme*, geniş çelişkiler içeren bir yapıttır ve "yalnız gezgin" kişiliği sonuçta "yurttaş" kişiliğinin yerini alır. Jakobenci ya da gerici eleştirmenlerin "içtenlikten yoksun olmasını" kınayarak Constant gerçeklikten uzak olma suçlamasını Rousseau'nun kendisine çevirir. Bu arada modern toplumun kendisinin de yurttaşların kamu işlerine en küçük de olsa bir ilgi duymaksızın yaşayamayacağını gösterir: Modern özgürlüğün savunulması gerekir çünkü, "içten" bir varoluşun koşuludur ama aynı zamanda yurttaşlığın olası tek temelidir. Bununla birlikte, aynı zamanda Constant toplumsallığa ilişkin bilinçli bir özdüzenleme yokluğunun, ancak "davranışlar"ın evrenselleşmesiyle, bir başka deyişle Rousseau'nun *özsaygı* olarak adlandırdığı şeyle dengelenebileceğini kabul eder.

Demokratik çağ

Benjamin Constant'nın yapıtı hem XVII. ve XVIII. yüzyıllarda biçimlendiği üzere "klasik" liberalizme ilişkin son büyük bileşimi hem de Devrim sonrası izlencesinin bir bölümüyle gerçekleşmesi üzerine liberal düşüncenin karşısına çıkan sorunların ilk araştırısını sunar. Restorasyon'dan başlayarak Fransa'da, benzerleriyle Avrupa'nın öteki büyük ülkelerinde: Almanya'da, İngiltere'de karşılaşılan yeni akımlar ortaya çıkar. Liberallerin "bireyciliğini" ya da onların Aydınlanma Çağı'nın ilk sosyalist doktrinlerin merkezinde yer alan "eleştirel" ("organik" değil de) ilkelerine bağlılıklarını yalnızca eski hiyerarşik ve "tanrıbilimsel" toplumsal düzenin savunucuları yadsımaz. Üstelik, XIX. yüzyılın siyasal yaşamı "liberaller"le "gelenekçiler" arasındaki sürtüşmeye indirgenemez: *Demokrasi*nin ilerlemeleri, klasik liberalizmin (bunlar, halk ege-

menliği düşüncesinin çok eskide kaldığını savunurlar) kimi savlarını yalanlar ve "toplumsal sorun", genellikle kusursuz bir "biçimsellik" içeren sivil eşitlik kuramcılarına büyük bir meydan okumadır. Burada bütün bu tartışmaları yeniden aktaracak değiliz (bu konuda, özellikle bakınız P. Bénichou, 1978), ama, modern demokrasinin ortaya çıkışından bu yana liberalizmin karşısına çıkan ve bugün de gündemi oluşturan bu *sorunlar*dan kimilerini anımsatmak olanaklıdır.

Çelişkili bir biçimde, modern "liberal demokrasiler"in doğuşunun en açık biçimde ortaya koyduğu şey, belki de liberalizmin *siyasal* güçlükleridir. Liberalizm, her şeyden önce bir yetke sınırlandırılması doktrinidir; bir hükümet örgütlenmesinin gerekliliğini kabul ederek (liberaller, "özgürlükçü" değildirler), yine de özgürlüğün korunmasının her şeyden önce Devletin belli bir alan içinde kapalı kalmasını varsaydığını düşünür; ama Devletle sivil toplum arasındaki ilişkilerin liberalliği, her zaman bakışımlı iki eleştirinin konusu olmuştur. Demokrasi yanlıları, liberalizmin Devletin olumlu çabalarını horgördüğünü savunurlar; bunlara göre Devletin işlevi yalnızca toplumun iç ya da dış güvenliğini sağlamak değil, *özerkliğini* somutlaştırmaktır; bir başka bakımdan, Montesquieu ya da Adam Smith gibi birçok yazardan büyük ölçüde esinlenmiş olan Hegel gibi bir düşünür, liberallerin "atomcu" anlayışını eleştirmiştir; ona göre liberaller Devlet içinde bireylerin "gereksinim" ya da "çıkar"larının ötesine geçen şeyleri gözönünde bulundurma konusunda yetersiz kalırlar. Modern demokrasi tarihinin en önemli çelişkisi, belki de hem liberallere hem de demokratlara ve de yetkeleri *sınırlı* olan, ama aynı zamanda "birleşmiş bireyler"in her zamankinden daha fazla *aracı* olan (yalnızca, bireylerin özgür etkinliklerinin uymak zorunda olduğu "oyunun kuralları"nın bekçisi değil) ve kimi yöntem ve kurumlarının, siyasette bireylerin ve onların çıkarlarının basit bir savunusuna *aşkın* birşeylerin var olduğunu anımsattığı bir Devlet türü yaratarak Hegel'e hak vermiş olmasıdır.

Bu bakış açısından, "liberal demokrasilerin" sorunu, biçimsel eşitliğe ilişkin "sosyalist" eleştiri aracılığıyla çözme biçimleri, ayrımsız bir biçimde hem bir zafer hem de siyasal liberalizmin bir bozgunu gibi görülebilir. Gerçekten de, bir yanda "işçi sınıfı"nın katılımı iki liberal ilkenin (alanı, toplumsal sınıflara değin yayılan "temsil" ilkesi ve ekonomik yaşamın bir parçası olmuş otorite ilişkileri içinde yer alan "karşı-güç" ilkesi) genişletilmesiyle gerçekleşmiştir; öte yandan, belki de burada geri dönülmez bir biçimde silinmiş olan şey, yasanın, bir tartışma sonucunda oluşturulmuş ve içinde ancak "evrenselleştirilebilir" çıkarlara gönderimde bulunan kanıtların göz önünde bulundurulduğu evrensellik içeren niteliğidir. Çağdaş felsefe tartışmasının karmaşık yapısı, kısmen bu benzersiz durumun anlatımıdır. Liberal düşünürlerin bölünmesi, liberal kalıtın bugün farklı, hatta karşıt akımlarca paylaşılmasına açıklık getirir: Raymond Aron'un, hem sosyalist eleştiriler arasında kabul edilebilir bir uzlaşma hem de özgürlüklerin korunması düzeneklerinin yayılımını gördüğü için Korumacı-Devlet ilkelerini kabul ettiği yerde Friedrich Hayek, Auguste Compte'un "toplumsal etkinliğin amaçlarının çoğaltılması" olarak adlandırdığı şey içinde özgür toplumların siyasal ve ekonomik düzeninin yozlaşması ilkesini ortaya çıkarır. Buna koşut olarak Korumacı-Devletin "teknokratik" ve "korporatif" işleyiş biçimine getirdiği sakıncalar, demokrasilerin evrimi içinde söz konusu olan şeyin, liberal geleneğin piyasa düzeneklerine yalın bir biçimde bağlı olduğunu değil, akılcı öğesi olduğunu gösterir.

Liberal düşüncenin gücünü oluşturan şey, modernliğin ideallerini eşsiz bir açıklık ve güçle dile getirmiş olmasıdır. Ama liberallerin siyaset tasarısı, ancak liberal kuram ilkelerinden hem daha güçlü hem de daha belirsiz bir ilkenin evrensel ve çokbiçimli yayılımı sayesinde başarılı olabilmiştir. *Modern* demokrasiyi tanımlayan şey, aslında, liberallerin erimini belirlemeye çalıştıkları bağımsızlık, özerklik ya da eşitlik koşullarını bütün toplumsal ilişkilere yaymasıdır; çağdaş dünya içinde, liberalizmin çelişkisi olan kalıcı çelişki buradan kaynaklanır: Demokrasinin, liberallerinkinden başka olumlu ilkeleri yoktur, ama yine de bunlar genellikle çekingen olarak algılanan özel bir görüşü kendilerinde somutlaştırdıkları izlenimi uyandırırlar. Ayrıca bu durum, eşitliğin devinimi üzerine en parlak incelemenin XIX. yüzyılın en büyük liberal düşünürü Alexis de Tocqueville'ce yapılmış olmasına da açıklık getirir.

● ARON R., *Essai sur les libertés*, Paris, Hachette "Pluriel", 1977. -BURKE E., *Réflexions sur la Révolution de France*, Önsöz, Ph. Raynaud, çev. P. Andler, Paris, Hachette "Pluriel", 1989. -CONSTANT B., *De la liberté des Modernes*, siyasal metinler, yayıncı M. Gauchet, Paris, Hachette "Pluriel", 1980; *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier. Des réactions politiques. Des effets de la terreur*, yayıncı Ph. Raynaud, Paris, Flammarion "Champs", 1988. -GUIZOT F., *Histoire de la civilisation en Europe*, *De la Souveraineté* ile birlikte, yayıncı P. Rosanvallon, Paris, Hachette "Pluriel", 1985. -HAYEK F. A., *Droit, législation, liberté*, 3 cilt, Fr. çev., Paris, PUF, 1982. -HUME D., *Essais politiques*, Fr. çev. yeniden basım, Paris, Vrin, 1972. -JOUVENEL B. DE., *Du pouvoir*, Paris, Hachette "Pluriel", 1978. -MILL J. S., *De la liberté*, Önsöz P. Bouretz, Fr. çev., Gallimard "Folio", 1990. -NOZICK R. A., *Anarchie, État et utopie*, Fr. çev., Paris, PUF, 1988. -PAINE T., *Les Droits de l'homme*, Fr. çev., yeniden basım, Paris, Belin, 1989. -SMITH A., *De la richesse des nations. Les grands thèmes*, Fr. çev., Paris, Gallimard "Idées", 1976. -STAEL G. DE, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la révolution en France*, yayıncı L. Omacini, Cenevre, Droz, 1970; *Considérations sur la Révolution française*, yayıncı J. Godechot, Paris, Tallandier, 1983.

► BENICHOU P., *Le Temps des prophètes*, Paris, Gallimard, 1978. -HABERMAS J., *L'Espace public* (1962), Fr. çev., Paris, Payot, 1978. -MANENT P., *Les Libéraux* (seçme ve derleme metinler), 2 cilt, Paris, Hachette "Pluriel", 1986; *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calman-Lévy, 1987. -RAYNAUD Ph., "Un romantique libéral, Benjamin Constant", *Esprit* no. 3, Nisan 1983. -ROSANVALLON P., *Le Moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985. -SCHMITT C., *Parlementarisme et démocratie* (1926), Paris, Seuil, 1989.

Philippe RAYNAUD
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Demokrasi; Devlet ve Sivil Toplum; Fransız Devrimi; Hobbes; İnsan Hakları; Komünote ve Komünotarizm; Locke; Montesquieu; Sosyalizm; Tocqueville.*

LOCKE John, 1632-1704

Her ne denli *An Essay Concerning Human Understanding*'de ("İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme", 1690) sunulan bilgi kuramı Aydınlanma Çağı'nın ana kaynaklarından birisi olduysa da, Locke özellikle *Two Treatises of Government*'ıyla ("Hükümet Üzerine İki İnceleme") günümüzde siyasal liberalizmin önde gelen kurucularından birisi olarak kabul edilmiş olsa gerektir. Mutlak monarşiyle bunun İngiliz savunucularına yönelik bir kalem tartışmasına giren bu iki yapıtta Locke aslında, hem katı hem de ince bir biçim altında liberal siyaset felsefesinin klasik konularını savunur: mutlakiyetçiliğin yadsınması ve temsili hükümetin övgüsü insanların doğal özgürlük ve eşitlik savı üzerinde kuruludur, iyelik özgürlüğün koşulu gibi görülür ve bu nedenle de bunun savunulması birliğin ilk amacıdır. Locke'un us yürütmesindeki yüzeysel yalınlık, düşüncesindeki derinlik ve inceliğin yeterince değerlendirilmemesi için bir gerekçe oluşturmaz. Bugün de yapılan kimi tartışmalarda bu us yürütmenin konu edilmesi bir bakıma bu duruma tanıklık etmektedir. Yorumculara göre, Locke *Doğal Yasa*'ya ilişkin klasik (Eski ve Hıristiyan) anlayışın bir kalıtçısı ve hedonist bir çıkarcılık adına bunların yıkıntılarından yararlanan kişi, "bireysel hakların" ödünsüz savunucusu ve çoğunluğa dayalı despotizmin atası ya da "kapitalizm ruhunun" peygamberi ve toplumsal dayanışmanın savunucusu olarak ortaya çıkar. Yorumcular arasındaki bu görüş ayrılıkları, yapıtlarındaki ince yalınlığa karşın ahlak ve siyasetin usçul ve tanıtlayıcı bir inceleme gerektirdiğini düşünen Locke'un son derece katı bir düşünür olması ölçüsünde çarpıcılık kazanır. Aslında, Locke'u izleyen kuşaklar ve yorumcuları arasındaki bölünme daha çok, yapıtının gerçek bir zorluğun bir belirtisi olarak görülmelidir: İnsanların Tanrı tarafından konulmuş "doğal" bir düzene boyun eğdiğini içeren doğal Yasa'ya ilişkin klasik öğreti burada bireyin özgürleşmesi tasarısının hizmetinde kullanılmaktadır; bu düzen, aslında bireyin "öznel haklarını" ilk düzleme yerleştirmektedir. Leo Strauss'dan bu yana, tüm bir yorumcular okulu bu *anlam belirsizliği* içinde bilinçli, "yazma sanatı"nın Hıristiyan ve jüsnatüralist geleneğine yapılan bir anıştırılmanın güven verici biçimleri altında kökten yıkıcı bir iletiyi gizlemeye dayandığı bir yazarın ayrımına vararak araştırdığı bir *karmaşanın* göstergesini bulurlar (Strauss, 1954; Cox, 1960); ama, aynı zamanda Locke'un siyasal düşüncesinin gündeme getirdiği sorunların gerçek ve felsefesince ele alınamamış güçlüklerden kaynaklandığı düşünülebilir: Bu koşullar altında, Locke'un yapıtı

nın büyüklüğünün, modernliği tanımlayan ve burada *in statu nascendi*[*] ortaya çıkan gerilimler bütününü özel bir güçle dile getirmesinden kaynaklanmış olabilir. Aslında her iki *İnceleme*'nin doktrininin anlam ve uyumunundan kaynaklanan bu sorunu çözmek için, önce bu yapıtların, Locke'un siyasal anlayışlarındaki gelişimi içindeki yerini incelemek gerekir, ama aynı zamanda ve özellikle bunların siyasal altyapısı olarak adlandırılabilecek şeyi, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin genel savlarından yola çıkarak gün ışığına çıkarmak gerekir.

Locke'un ilk siyaset yazılarındaki Doğal Yasa ve Hükümdar

Çağdaş araştırma sayesinde, Locke'un, büyük bir bölümü bugün de yayınlanmamış olan el yazmalarında dile geldiği biçimiyle ilk siyaset düşüncelerinin neler olduğunu biliyoruz. Özellikle iki grup metin "liberal" filozofun bildik imgesinin değişmesine katkıda bulunmuştur; bunu da, çelişkili olarak ilk tutumunun Hobbescu mutlakiyetçiliğe daha yakın olduğunu ya da tersine whig gelenekçiliğinden ya da modern liberalizmden çok, "Doğal Yasa" geleneğine yakın olduğunu göstererek yapmıştır. İlk bütün 1660'a ilişkin iki yazıyı içerir (birincisi İngilizce, öteki Latince); dini konularda ve "ayrılıkçı" çevrelerden (Locke, *İki İnceleme*, 1967; Latince kitapçıktan çeviri 1984) kaynaklanan dinsel hoşgörü isteği üzerine bir eleştiri oluşturan "sivil yargıç"ın yetkelerine ayrılmıştır. İkincisi, 1664'te Locke'un "doğal yasa"ya ilişkin görünürde oldukça geleneksel bir anlayış geliştirdiği, bu yasayı ilahi bir temele oturttuğu ve kişisel yarar ya da çıkara indirgenemezliğini kabul ettiği kurum olan Christ Church Koleji'nde verdiği bir dizi Latince konferanstan oluşur (Locke, *Essay on the Law of Nature*, 1954, Fr. çev. 1986). Demek oluyor ki bu ilk yapıtlarda savunulan savlar, biraz "tutucu" ya da "otoriter" bir çeşniye sahiptir. Bu da Locke'un daha sonra geliştireceği liberal görüşlerle çelişir; ama Locke düşüncesini dinsel hoşgörünün ılımlı bir övgüsü adına düzeltmeye yönelmiştir: 1667'deki *Hoşgörü Üzerine Deneme*, bu konuya ilişkin olarak, 1689'daki *A letter Concerning Toleration*'dakilere ("Hoşgörü Üzerine Mektup") çok yakın olan savları savunur. Locke'un ilk siyasal metinleri iki temel sorunu gündeme getirir: dinsel sorunlar içinde "sivil yargıç" haklarına ilişkin bilimsel-siyasal sorun konusundaki tutumunu değiştirmeye yönlendiren nedenler ve 1664 *Essay*'inin Doğal Yasa kuramının, daha sonraki büyük yapıtlar içindeki geleceği sorunu.

İlk sorunun çözümü, kısmen biyografik açıklamaya bağlıdır: Locke, 1666'da geleceğin Shaftesbury kontu Lord Ashley'in hizmetine girer; Lord Ashley liberal muhalefetin en dikkat çekici kişilerinden birisi olmuş ve hatta krala karşı bir komploya karışmıştır (bu konuda bakınız Ashcraft, 1986) ve, bu seçimin, kendi açısından en azından bir bölümüyle Whigs'in görüşleriyle birleşmeyi de içerdiği açıktır. Bu karar içinde inancın ve meslek seçiminin karşılıklı yerinin ne olduğu bilinemediği için, düşüncesi içindeki evrimin ne olduğunu anlamak için en iyisi yine de "liberal" görüşü benimsemesinin öncesi ve sonrasında Locke'un öne sürdüğü kanıtları göz önünde bulundurmaktır (Dunn, 1991, s. 38); oysa 1660'daki *Sivil Yargıç* üzerine yazılar ve 1667'deki *Hoşgörü Üzerine Deneme* arasındaki karşılaştırma, tutumundaki değişikliklere karşın Locke'un her zaman ilahi yasa ile sivil yetke arasındaki ilişkilerin değişmeyen temel yorumuna dayandığını gösterir.

Sivil Yargıç, aralarından en önemli olanlarının *ilahi yasa* ve *insani* ya da *sivil yasa* olduğu birçok yasa türü arasında yapılan titiz ayrımdan yola çıkar: siyasi yetke ilahi yasaya boyun eğer, ama "ayrımsız" sorunlar üzerine yasama hakkına sahiptir ve dinsel inanca ilişkin kimi sorunların bu alanda yasayı yürütecek "Yargıç" haklarını yerine getirmek için ilahi yasaca çözümlenemediğini göstermek yeterlidir. Ama bu sav da iki biçimde anlaşılabilir. Gerçekten de, görünüşte Locke, hem geleneksel hem de otoriter tanrıbilimsel-siyasal bir tutumu savunur: Hükümdar, ancak Tanrı'ya boyun eğer ve sapkınlığı bastırmak için yetkeleri vardır; ama uslamlamasının mantığı (Hobbes'unkine çok yakın olan), sivil yargıcın iddialarının tanrıbilimsel temelini yıkma eğilimi gösterir. Eğer sivil yargıcın inancı belirleme hakkı varsa, bunun nedeni burada *Leviathan*'ın sözcükleriyle dile getirecek olursak, bir "gerçeklik" sorunu değil, bir "otorite" sorunudur ve bu yetke, aslında ancak bilinç ya da yargıyı zorunlu kılmadıkça yasaldır ve ancak dış davranışı yöne-

(*) "Doğuş konumunda" - ç.n.

tir: Din sınıfı bakımından, "tören kurallarına dönüşmüş olan şeyle, gerekli oldukları için bir düzen içermezler; düzen içerdikleri için gerekli oldukları söylenir" (Locke, 1984, s. 18-19). Böylece, *Sivil Yargıç* "ayrılıkçılar"ın isteklerini geri çevirse de, bu geri çeviriş temelde siyasal türden, Cumhuriyet'in var olabilmesi için yüce bir *potestas*'ın gerekliliğiyle özetlenen gerekçelere dayanır; tersine, pratik sonuçlarının 1660 metinleriyle ters düştüğü *Hoşgörü Üzerine Deneme*, aslında Yargıcın dinsel sorunlar karşısında yetkesini *yasal olarak* hangi koşullar altında kullanabileceği ve toplumun varlığını sürdürebilmesi için ne düzeyde baskının gerçekten gerekli olduğu dışında, benzeri bir sorunsaldan yola çıkar (Dunn, 1991, s. 40). Locke'un "liberal" din sorununa bağlanması, demek oluyor ki *Sivil Yargı: doğal Yasa* ve *sakınım* üzerine yazdığı ilk yazılarındaki kanıtlama öğeleri içinde yok değilse de en azından ikincil nitelikli iki kavrama verilen önemden kaynaklanır.

Sivil yetkenin edimine genel olarak yasallık katan şey, onun, "insanları bu dünyada karşılıklı ihanetten ve şiddetten korumak olan" (Locke, Fox Bourne'de, 1876, I, s. 174), doğal erekliliğidir, ama tersine, bu ereğin ötesine geçen her şeyin sorunlu bir yasallığı vardır: Yetkeyi gerekli kılan aynı doğal yasa, ona sınırlar da getirir. Bunlar iki biçimde ele alınabilir: toplumu oluşturan bireyler açısından, bunları, kurtuluşlarının zorunlu öğesi olarak gördükleri şeyden vazgeçmeye hiçbir şey inandıramaz; hükümdarın kendisi açısından kıyıcılık, tebanın *direnişi* ve dolayısıyla siyasal düzenin altüst olması sakıncasını doğurur. Birinci biçim, her türlü dinsel baskının yadsınmasını gerektirmez: İkincisi, din yıkıcı düzenlere gerekçe oluşturduğunda geçerliğini korur, ama yöneticilerin, bireyler olarak inançları üzerine değil, yönetici olarak siyasal işlevleri üzerine kurulabilir ancak. Bu anlamda, yöneticilerin *tek başına temelden yoksun olan* dinsel konulara müdahalesi, daha açık bir deyişle bir yandan "ayrılıkçılar"ın olası direnişi aracılığıyla, öte yandan kimi dinsel azınlıkların yıkıcı düzenleri (İngiltere'deki Katolikler gibi) aracılığıyla ortaya çıkan karşılıklı sakıncaların ölçülüp değerlendirilmesi bir sakınım sorunudur.

Hükümdara kabul ettirilen yeni kısıtlamalara yetkesinin ve "bilinç" haklarının doğal erekleri aracılığıyla yeni bir yer açarak, *Hoşgörü Üzerine Deneme*, tümüyle *Sivil Yargıç*'ın genel sorunsalından kopmaz; çünkü, son çözümlemede hükümdar dinsel konularda en son karar veren kişi olma niteliğini korur; her iki metin arasındaki farklılık, 1660'da siyasal yetke ilgisiz sorunlar üzerindeki yetkesinden tam olarak yararlanmaktayken, sakınca ve tehlikeleriyle birlikte yürütmeyi sınırlandırmaya karar vermek yetkisi dışında, artık, bireylerin "hakları"nı göz önünde bulundurması zorunluluğundan kaynaklanır.

Dolayısıyla, Locke'un ilk metinlerinde tanık olunan, "devlet çıkarı"nı "mutlakiyetçi" bir eğilim durumuna getiren eğilimin daha liberal olgunluk dönemi yapıtlarında da ortadan kalkmadığına tanık oluyoruz. Buna koşut olarak, taslak niteliğine karşın 1664 *Denemeler*'inde geliştirilen "Doğal Yasa" öğretisi de Locke'dan sonraki düşüncenin temel aldığı izleklerin habercisidir. İlk üç *Deneme*, aslında görgül bir bilimkuramı ve birçok özelliğiyle, 1690 tarihli *An Essay Concerning Human Understanding*'de karşılaşılan bir yasa kuramı geliştirmektedir. Doğal yasa, duyu ve akıl olan temel yetilerimiz sayesinde tanınabilir (II), ama doğuştan değildir (III); çünkü, gelenekten kaynaklanmaz (II), ve itaatsizlik olasılığını önvarsayar (VI), insan toplumlarında gerçekten var olan görüşlerden kalkılarak çıkarsanamaz ve dolayısıyla ancak ortak gösterimler üzerine yapılacak bir eleştiri çalışması sonucunda tanınabilir; son olarak da insanların çıkarlarına uygun düşse bile, "bireysel çıkar" üzerine kurulu değildir: "Çıkar, yasanın temeli değildir ya da bir zorunluluk gerekçesi değildir, boyun eğmenin sonucudur" (VIII). Siyasal zorunluluğun kapsamını ve sınırlarını Locke'a göre temelendiren, bu yasa anlayışıdır, ve 1667 tarihli *A Letter concerning Toleration*'daki us yürütmeleri destekleyen de bu anlayıştır. Kaldı ki 1664 tarihli *Essays*... de, özellikle Hobbes'un törel ve siyasal felsefesiyle sürdürdükleri ilişki içinde bu anlam karmaşıklığının habercisidirler. Aslında bir bakıma *Essays on the Law of Nature*'da ("Doğa Yasası Üzerine Deneme") sergilenen bütün kuram, *Leviathan*'ın çürütülmesi gibi görülebilirdi; bu kuram, *Leviathan*'ın toplumsal bağını bir "etik boşluk"tan (John Dunn) yola çıkarak oluşturumunu ve zorunluluğun yararcı bir hesap sonucuna indirgenmesini yadsır; yine de bir başka açıdan, Locke'un öğretisi, özellikle de *Yasa* ve *haklar* arasındaki ayrım konusunda, hatta

daha da incelikli olarak, özel çıkarlar düzeninden doğan sürtüşmelerin betimi içinde Hobbes'un birçok düşüncesiyle birleşir. Çelişkili olarak, Locke'un *Essay on the Law of Nature*'daki savlarla *Leviathan*'daki savlar arasındaki temel farklılık, bireylerin "doğal hakları"nın geleceğin "liberal"inde daha az önem taşıyacağı olgusundan kaynaklanır; çünkü ona göre Doğal Yasa, daha baştan yaratılmış olanın *bağımlılığı* biçiminde ortaya çıkar: "Dolayısıyla, duyarlı şeylerden yola çıkarak insanların bir haktan ve kendileri üzerindeki bir egemenlikten yararlandıkları bir üstün gücün varlığını anlayabildikleri kesindir; çünkü, kilin çömlekçinin istencine boyun eğmediğini ve pişmiş toprağın, kendisini yapan çömlekçinin eliyle kırılamayacağını kim söylebilir?" (*Essays* IV, Fr. çev. ["Essais"], s. 67). Locke'un ilk yapında sergilediği düşüncesinin merkezinde *tanrıbilimsel* bir çizgeyle karşılaşılır; doğal yasaya ilişkin anlayışının tutarlılığı da buradan kaynaklanır. Buna karşın aynı metinlerde "liberal" savlar *Two Treatises of Government*'ın ve *A Letter Concerning Toleration*'ın yazarına ün kazandıran savlar yok değilse de, en azından ikincil önem taşırlar. Locke'un yapıtının ortaya koyduğu ana sorun budur: Kısa süre içinde, hem doğal yasanın klasik ve Hıristiyan geleneğinin hem de Hobbes'cu "yararcılığın" damgasını vurduğu bir bağlam içinde, "insan hakları" olarak adlandırılacak şeye ilişkin liberal bir felsefe öğretisi sorunu; bu görünürdeki çelişkili oluşumu anlamak için Locke'un siyasal düşüncesinin evrimini incelemek yeterli değildir. Önce, kendisi de bir varlıkbilimle desteklenen bilimkuramının kılgısal içerimlerini ortaya çıkarmak gerekmektedir.

Bilgi kuramı, ahlak ve siyaset

Locke'un temel yapıtı, 1670'de basılan, ama 1670'li yılların başından bu yana sürdürülen (özellikle bkz. *Draft A* adıyla bilinen ilk 1671 taslağı) uzun bir araştırının doruk noktasını gösteren *An Essay Concerning Human Understanding*'dir. Locke, burada ahlak ve siyaset bilgisine temel bir önem yükler; bu önem aracılığıyla insanlar yükümlülüklerini tanımayı ve İyi'yi Kötü'den ayırmayı başarırlar, ama ona tanıdığı koşulun ilk görüşte Tanrı'nın atadığı, bununla birlikte büyük siyaset metinlerinde durmaksızın yeniden öne sürülen doğal yasanın üstünlüğüyle güçlükle uyuşum gösterir. Locke, gerçekten de en önemli temsilcilerinin Hobbes ve Vico olduğu tartışma götürmeyen, ahlak bilimlerine doğa bilimleri karşısında ilkece bir üstünlük tanıyan modern düşüncenin bu temel akımı içinde konumlanır; çünkü, insanlar burada üretimine egemen olmadıkları dış verilerle değil, akıllarının ürünleriyle ilgilenmek zorundadır; oysa, iki bilgi biçimi arasındaki böylesi bir ayrım, ancak insan dünyasının bilgisi içinde insanın bilimkuramsal bakımdan, bir bakıma Tanrı'nınkine benzeyen bir "*yaratıcı*" konumunda bulunduğu kabul edildiğinde olanaklıdır (Tully, 1980, s. 22).

Önce, *An Essay*'in temel savlarını anımsayalım. En bilineni "deneycilik" savıdır: Dünyaya ilişkin bilgimiz ancak duygusal deneyimden ve bu konudaki düşüncemizden kaynaklanır. Özellikle inançların çeşitliliği ve kimi insanlarda usçu filozofların başvurduğu sözde "doğuştan düşünceler"in yokluğunun gösterdiği gibi. Bu savın en önemli etkisi, matematiklerle (aklın ürünlerini konu alan) duyguların dış verilerine dayanan doğa bilgisi arasında kesin bir ayrımı ortaya koyar. Ama, Locke'a göre, bize geometriye benzeyen bir doğa bilimini önsel bir biçimde oluşturmaktan alıkoyan aynı gerekçelerin, aynı zamanda deneyim verilerine dayan*mayan* ahlak biliminin *usçulluğ*unu doğrulamakta özgür bırakır. Deneyciliğin gerçek temeli, aslında, insanın sonluluğu üzerine *fizikötesi* ve *tanrıbilimsel* bir sav içinde bulunur; usçul bir bilimin önsel olarak, doğal bir biçimde var olabilmesi için, cisimlerinin özelliklerini çıkarsayabileceğimiz kendilerine ilişkin uygun düşüncelerimizin olması gerekir; oysa bu bilgiye ancak, dünyayı kendi düşüncelerinden yola çıkarak *yaratmış* olan Tanrı sahip olabilir: Maddelere ilişkin düşüncelerse, tersine, *üretemediğimiz* için tanımlayamadığımız "ana örnek"lerden türemiş kopyalardan ("ektip") başka bir şey değildir (*An Essay*, I, IV, Bölüm XII, s. 19). Buna karşılık ahlak bilimlerindeyse, durum tam olarak tersinedir: Burada düşüncelerimizin kendileri, ana örnekleri oluşturur; çünkü, kendi anlayışımızın ürünlerinden başka bir şeye gönderme yapmazlar; törel düşünceler burada, kendimizin dışında var olabilecek şeylerin kopyaları değildir, ama ötekiyle uzlaşma içinde zekamızın kabullendiği uzlaşmaları dile getirirler. Demek oluyor ki, bir yanda ilahi zeka ile insan zekası arasında köklü bir

türdeşlikten uzaklık düşüncesine dayalı doğaya ilişkin deneysel ve aracı bir bilgi düşüncesi, ve öte yanda, insan aklının yaratıcı gücüne dayalı usçul bir ahlak düşüncesine sahibiz: "Ahlak, Matematikler denli tanıtlanmaya elverişlidir; çünkü, Ahlak öğelerinin anlamlandırdığı şeylerin gerçek özü, kusursuzca & kesinlikle tanınabilir" (*An Essay*, 1, III, Bölüm XI, s. 16).

Locke'un bilgi kuramı, böylece, hem bilimkuramsal konumuna ilişkin alanda hem de salt siyasal bakımdan taşıdığı anlamda Hobbes'unkini andıran bir felsefeye açılır. *Leviathan*'ın yazarına göre, gerçekten de siyaset biliminin usçulluğu, *bizlerin nedeni olduğumuz* bir düzenin *nedenleri aracılığıyla* bilgi niteliği edinmesinden kaynaklanır (söz gelimi bkz. *De Homine* ["İnsan Üstüne"], Böl. X, 5: "Siyaset ve ahlak, bir başka deyişle adil olanın ve olmayanın, haklı ve haksız olanın bilimleri önsel bir biçimde tanıtlanabilir; gerçekten de adil ve haklı olanın içinden kaynaklandığı ilkeleri, ve, tersine adil olmayanla haksızın neler olduklarını biliyoruz, daha açık bir söyleyişle adaletin nedenlerini: yasalar ve sözleşmeleri bizler yarattık."); bu bilimkuramsal savın kendisi Hobbes'un siyaset kuramına yüklediği amaçlara bağlıdır. Bu amaç: yasal düzeni, bireylerin kendileri için benimsedikleri öznel bakımdan gerekli amaçlar üzerinde oluşturmaktır. Aynı biçimde, Locke'a göre uygulamadan kaynaklanan bilgi doğa bilgisinden çok daha önemlidir; çünkü, düşünceler burada aklımızın oluşturduğundan fazla bir şey ortaya koymaz ve bu da bireylerin doğal haklarının korunmasına odaklanmış bir felsefeyle uyuşum gösterir (Locke'cu "liberalizm" bu bakımdan, kuşkusuz Hobbescu "güvenlik" dayatmasından daha öteye gider). Sorun, koşut olarak, Locke'un bireylerin "öznel hakları"nı kurmak için durmaksızın, bu hakların da bir parçasını oluşturduğu doğal düzeni yaratmış olan ilahi yaratıcıya başvurmasından kaynaklanır.

Locke'un ahlak ve siyaset düşüncesinin uyumu, ahlak kurallarının ilahi ve insani, aşkın ve uzlaşımsal iki temelini birbirine eklemleme biçimine bağlıdır. Bu sorunu çözmek için belki de en iyisi Locke'un en çok bilinen kuramlarının birinden, *emek*'i kişisel mülkiyetin kökenine yerleştiren kuramdan yola çıkmaktır: Doğanın ayrım göstermeksizin bütün insanlara verdiği hammaddeleri dönüştürerek onlara bir değer vermiş olurum ve hem iki öğreti için bir eğilimi dile getiren iki yorum getirmiş olurum. Bu, hem insanların, Tanrı'nın kurduğu doğa düzenine bağlılığını ve eylemlerinin kurallarını özgürce ve uzlaşımsal olarak belirleme yeteneklerini doğrular. Doktrinin iç gerilimi de buradan kaynaklanır ve bunun sonucunda, gelecekte bir bölünmeye tanık olunur: Varlıkbilimsel düzen içinde birinci olan ilahi yasa, aslında bizim için, aklımızın gerçekleştirdiği özgür oluşturumdan kaynaklanan sivil yasadan ve kamu yasasından daha az kesinlik barındırır. Üstelik, "doğal" ilişkiler içinde, uzlaşımdan kaynaklanan "düşünceler"le de karşılaşılır: Yurttaşlar ya da bir ailenin bireyleri arasındaki bağ, olsa olsa "doğal" noktada bulunur, ama gerçek sınırları insan yasalarınca belirlenmiştir.

Locke'un "doğal hukuk anlayışı" sonuç olarak onun köklü bir biçimde *yapmacıklı* nitelik taşıyan ahlaki ve siyasal bir öğretiyi savunmasına engel oluşturmaz. Bununla birlikte, zekayı temellendiren güce duyulan bu güvenle ilişkilerini uzlaşım yoluyla düzenleme yönündeki yeteneklerin, insani keyfiyetin iki önemli kısıtlamasına da eşlik ettiğini de eklemek gerekir. Bunlardan ilki, ahlaki tanıtlamaların *evrensellik* zorunluluğundan kaynaklanır. Bunu, matematikle karşılaştırma yaparak anlayabiliriz: *Adlandırmalar*'ın uzlaşımsal niteliği, üzerinde uslamlama yapılan düşünce bir kez biçimlendiğinde, tanıtlamanın evrensel bir değer edinmesi gereğine engel olmak durumundadır (*An Essay*, 1, IV, Böl. IV, s. 9; yine de bu kanıtın yeterince güçlü olmadığını belirtelim: Seçilen terimler uzlaşmadan kaynaklansalar bile (söz gelimi, başkalarının "dörtgensi üçgen" olarak adlandırdığı şeyi "yamuk" olarak adlandırmayı seçen kişinin durumunda. *Düşüncelerin*, tanıtlamalardan bağımsız usa yatkın özellikler taşımaları gerekir. Bunu da, aklın saf yaratımlarının konumuyla bağdaştırmak güçtür). İkinci sınır, törel kuralların bireysel değil de ister istemez *öznelerarası* niteliğinden kaynaklanır; eleştiri ile gelenek arasında gelecekteki bir karşıtlığın habercisi çifte gerekliliği dile getirir: Törel düşüncelerin iletimi, belirsiz bir *uşçullaştırma* ve gündelik dilin karışıklıklarının giderilmesi çalışmasını gerekli kılar, ama sözcüklerin anlamı üzerine aşılması olanaksız bir ufuk oluşturan önsel bir uzlaşmanın varlığını da gerektirir (tüm bunlar için özellikle bakınız *An Essay*, 1, III, böl. VI).

İnsan iradesine getirilen bu iki kısıtlamanın ortak noktası, katı bir içkinlik taşımalarıdır: Bunlardan ne biri ne de öteki "ilahi yasa" ya da "doğal yasa" içinde düşünülebilecek bir temel gerektirirler. Düşüncesinin bu evresinde, Locke'un düşüncesi "oluşturmacı" çevrimi içinde deneyciliğin aşılması için modern düşünceye açık iki doğrultuyu haber verir; usçu ilk doğrultu, Kant'ın eleştirel felsefesine ve ahlak anlayışına yönlendirir. Kuşkucu olan ikinci anlayış, en yetkin biçimini Hume'da bulacaktır.

Sivil hükümet, özgürlük ve mülkiyet

Yönetim Üzerine İki İnceleme'nin tek bir solukta okunması gerekir; çünkü, "sivil hükümetin sınır(lar)ının ve gerçek amaç(lar)ının sergilenmesi" (II) mutlakçı savların eleştirisinden ayrı ele alınamaz (I). 11k *Deneme*, XVII. yüzyılda mutlak monarşinin en kökten savunucularından birisi olan Sir Robert Filmer'in (1588-1653) savlarının tartışmasına adanmıştır: *Patriarcha* (1680) başlıklı yapıtında Filmer, Hükümdarların mutlak yönetim hakkını, egemenliği Adem'in, Tanrı'nın ellerinden alındıktan sonra tarih boyunca kralların ellerine devredilmiş olan yeryüzündeki ilksel egemenliği üzerine dayandırarak savlıyordu; Filmer'in ana savı, "insanların özgür değil, köle doğduklarıydı ve gerçek sivil hükümet kuramı da (*İkinci İnceleme*) bu öğretinin (*İlk İnceleme*) dizgeli bir biçimde yadsınmasına dayanır; burada ana sorunsal, doğal özgürlük ve eşitliğin siyasal sonuçları sorunsalıdır. Ama görünürde yalın olan bu yapının kendisi de karmaşık yorumlama sorunlarını gündeme getirir; bunlar, hem Locke'un polemik niyetlerini hem de çözümlemelerinin felsefi erimini kapsar. *İki İnceleme*'nin görünen dilsel düzenine bakılacak olursa, burada özellikle Filmer'in savlarının hedeflendiği açıktır (P. Laslett, Locke'da, 1963), ama Locke'un amaçlarından birinin, "mutlakçı" sonuçlar çıkarmak üzere doğal eşitlik düşüncesinden yola çıkan Hobbes'un öğretilerinden birini çürütmek olduğu da düşünülebilir.

Önce Filmer'in kuramını alalım. Bu kuram, öncelikle bir *hiyerarşi* öğretisi biçiminde ortaya çıkar: Kesintisiz bir bağlılık zinciri Tanrı'dan krala ya da babaya, ardından insanlara, son olarak da yaratılmış olan her şeye değin uzanır; bu yaratıklar üzerinde, üst bir egemenlik gücü dışında hiçbir şeyin sınırlandırmadığı bir egemenlik söz konusudur. Locke'un savunuculuğunu yaptığı eşitlikçi "bireycilik"e kökten karşı çıkmakla birlikte (L. Dumont, 1977, s. 69-70), bu kuram yine de temellendirmeyi hedeflediği şeyin ("mutlakçılık") yeniliğinden kaynaklanan "modern" görünümler sunar; bu da, özellikle yaratılmış doğanın insan iradesine bağlanmasıyla dile gelir. Tersine, Locke polemik bakımdan geleneğin yeni ve tehlikeli bir öğretiye karşı "doğal yasa"nın savunucusu olarak ortaya çıkar (*Essays*, I, Böl., I, s. 4; Böl., II, s. 6; II, Böl., VIII, s. 112), ama klasik savlara getirdiği yorumlar, bunlara yeni, kökten bir biçimde, hiyerarşik bir esin kazandırır.

Öz, Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi içinde gerçekleşir; bunun ikili amacı despotik düşünceyi yok etmek ve insan özgürlüğünün temellerini atmaktır. Eşitlik ve özgürlük, yaratım koşullarından çıkarsanır: Yalnızca Adem değil, bütün insanlar ve haleflerinin yaratılmış dünya üzerinde *Egemenlik* hakkı vardır; çünkü, *bütün* insanlar, "Tanrı'nın imgesinde ve onunla benzerlik içinde" yaratılmışlardır (I, Böl., IV); tersine, baba gücünün kutsallaştırılması, *dünyaya getirme* ve *yaratma* (II, Böl., VI, s. 58) arasındaki, her insanın yaratıcısıyla olan dolaysız bağıntısını örtük biçimde tartışma konusu yapan karışıklıktan kaynaklanır.

Yönetim Üzerine İki İnceleme'nin esini, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin esin kaynağıyla aynıdır: İnsanlığa ilişkin "öznel haklar", bunların, Doğal Yasa üzerindeki temellerinden ayrılamaz bağlaşıklarıdır. Bu nedenle, "doğal durum" bir yeterlilik değil, en alt basamakta bir *doğal toplumsallık* önvarsayan bir özgürlük durumudur: İnsan haklarının yürütülmesi, hem kendinin hem de ötekinin korunmasını (intiharın yasaklanması buradan kaynaklanır) ve doğanın, Tanrı'nın istediği yönde dönüştürülmesini kapsayan yükümlülüklerin yerine getirilmesini içerir. Ama bu doğal yasa öğretisine, aynı zamanda, özellikle yetkenin ataerkil temsilinin eleştirisi içinde ortaya çıkan köklü bir eşitlikçilik eşlik eder. Gerçekten de, Locke ataerkil yetkeyle siyasal yetke arasındaki karışıklığı kınamakla yetinmez; özgürlük ve eşitlik gereklerini aile ilişkilerinin içine değin yayar: Evlilik iki eşit arasındaki bir sözleşmedir ve bunun işlevi de çocukların eğitimine olanak tanımaktadır. Anne ve baba arasında paylaşılan ataerkil yetkenin va-

roluş nedeni çoğunluk, bir başka deyişle özgürlük düşüncesine elverişli ortamı hazırlamaktan başka bir şey değildir.

Sivil hükümet katı sınırlar içinde kapalı tutulmalıdır: Temelde koruyucu bir işlevi vardır ve doğal özgürlüğe ve eşitliğe saygı göstermek zorundadır (bu da mutlak monarşiyi dışarlar). Buna karşın, karanlıkta kalan nokta, bunu *gerekli* kılan gerekçelerdir. *Ikinci Inceleme*'nin temel çelişkilerinden birisi burada yatar ve doğa durumuna ilişkin neredeyse düşsel bir betimlemeden yola çıkar, ama Hobbes'unkine oldukça yakın bir sivil yetkenin kökenine ilişkin kuram sunar. Doğa durumu içinde, "insan, kendisine ya da iyeliklerine sahip çıkmaya ilişkin denetlenemez bir özgürlükten yararlanır, ama kendi kişiliğini ya da iyeliği altında bulunan başka hiçbir yaratığı yok etme özgürlüğü yoktur; yalnızca korumanın ötesine geçen başka herhangi bir amaç, bunun dışında kalır [...] Her birey, *yalnızca kendini korumak* ve içinde var olduğu çevreyi istençli bir biçimde korumakla *yükümlü* değildir; aynı zamanda olabildiğince ve kendi yaşamı tehlikeye girmediği ölçüde *insanlığın kalanına da dikkat etmesi* gerekir. Bu, bir suçluya adaleti uygulamak, bir başkasının yaşamını yok etmek veya zayıflatmak ya da ne başkasının yaşamını koruma eğilimi, ne özgürlüğü, ne saygınlığı, ne bedenini, ne iyeliklerini zayıflatmak dışında geçerlidir (*Ikinci Inceleme*, II, s. 6). Doğal hukuk, insanlar için doğal yasayı koruma yükümlülüğünü dile getirir, ama doğa durumuna son veren sürtüşmeler de tam olarak bu yükümlülükten (suçluları *engellemek* ve uğranılan zararları *tanzim etmek* için suçluların cezalandırılmasını içeren) doğar. Ortak bir yargıcın bulunmaması durumunda, herkes aynı zamanda hem yargıç hem de taraf durumuna düşeceğinden, kendini korumak ya da doğal yasayı korumak üzere kendince uygun bulduğu şeyi yapmaya kendini yetkili görür; "doğa yasasının kendisinden doğan aralıksız sürtüşme", sonuçta, *Leviathan*'ın "herkesin herkesle savaşı"yla birçok ortak noktalar içeren bir duruma açılır (L. Strauss, 1954, s. 238-239). Burada siyasal bakımdan gündeme getirilen sorun, felsefi nitelikli *Insan Anlığı Üzerine Deneme*'nin ahlak öğretisinin merkezinde yer alan sorunla özdeştir: Doğal yasa, her pratik yargı aracılığıyla ister istemez önvarsayılan kurumdur, ama *yorumu* her zaman insani karar ve uzlaşmalara gönderme yapar.

Bununla birlikte, savaş durumu bir bakıma ilkel yaşamın ufkunu oluşturmaktaysa da sivil hükümetin konumu Locke'da, Hobbes'daki konumun aynısı olamaz. Ilkel yaşamdan çıkmamızın nedeni, *keyfilik*ten kaçınmaktır; oysa, yargıç ve taraf olma yetkesini mutlak bir yetkeye dönüştürmedikçe bu amaca ulaşamayız: Bu düşünce, "insanların, kendilerine zarar veren *kokarca* ve *tilki*lerin yapacakları kötülükten özenle korunamayacak denli aptal oldukları, buna karşın *aslanlar* tarafından parçalanmaktan zevk ve huzur duydukları inancıyla eşdeğerlidir" (*Ikinci Inceleme*, VII, s. 93). Üstelik, son aşamada ilkel yaşamdan kaynaklanan güvensizlik, burada, hükümet tarafından korunması gereken belli bir tüzel düzenin olmasına engel değildir: Bu, bir önceki hukuğun üstüne eklenen kesin bir uzlaşmanın ürünüdür (*Ikinci Inceleme*, II, s. 14).

Devlet işlevlerini betimlemek için, Locke Ingilizce'de bulunan *trust* kavramına baş vurur; Locke bu kavramı, halkla kamu yetkeleri arasındaki bağın bir "sözleşme" olmayıp bir güven misyonu ya da halkın, kendisini yönetenlerin ellerine bıraktığı bir görev anlamında kullanır. Bu kavramla Hobbes'da da karşılaşılır (bkz. *Leviathan*, Böl. 30)., ama onda yeni bir erimle kullanılır. Hobbes'a göre hükümdar, Doğa yasasının gereklerini yerine getirmede ancak Tanrı'ya hesap verir; Locke'a göreyse, tersine, *trust* hükümdar için gerçek bir tüzel yükümlülük getirir ve hükümdarlar başarılı olamazlarsa görevlerinden el çektirilebilecek halk temsilcileridir (*Ikinci Inceleme*, s. 240). Ama *trust* kavramının Locke'a, temsili hükümet kuramına ilişkin daha özgün bir kuram sunmasına olanak tanıyan daha genel bir erimi de vardır. *Trust* terimi, tüzel bir kişinin, kendine yontmadan ve bir egemen bir yetkeye yatırım yapmaksızın yararlandığı yetiler bütünü anlamını taşır: Dolayısıyla bir *trust* üzerine kurulu siyasi yetke kendi kendisinin belirlemediği amaçların gerçekleştirilmesi zorunluluğuna boyun eğmek durumundadır, ama halkın bunu yöneticilere yüklemesi ölçüsünde bunlar da halk iradesinin basit birer yürütücü olma niteliğinin ötesine geçerler. Sonuçta, temsile ilişkin Locke'cu anlayış, yalnızca egemen irade düşüncesine dayanmaz: Aynı zamanda Léon Duguit'nin daha sonraları hükümdarlık

nın "kamu hizmeti" görevi olarak adlandıracağı şeyi de vurgular.

"Sivil hükümet"in yapısı ve kapsamı, kendisine katı sınırlar belirleyen kendi kökenleri ve misyonlarından kaynaklanır. İnsanlara, kendi doğal haklarından yararlanabilmelerini güvence altına almak için ortaya atılmıştır; bu haklar da "Doğal yasa" üzerine kuruludur: Doğal yasa, dolayısıyla sivil devlete uygulanma içinde devam eder (pozitif yasaların yaptırımından destek alır *İkinci İnceleme*, Böl. XI, s. 135). Hükümet kurumunun temel sonucu, bireylerin özgürlüğünü, güvenliğini ve iyelik haklarını, bunları keyfiyete karşı koruyarak güvence altına almaktır; bu da ancak hükümetin bir kişinin ya da bir grup insanın egemenliğini değil de yasanın üstünlüğünü güvence altına almasıyla olanaklıdır. İlk görevi herkesin uyması gereken kuralları saptamak olan yasama yetkesinin salt üstünlüğü de buradan kaynaklanır: Bir kral tarafından uygulansa bile kökenlerini toplumdan (daha doğrusu çoğunluktan) alır; çünkü toplumu oluşturan bireyleri "temsil" eder. Mutlak yetke olmakla birlikte sınırlıdır: "*Halkın çıkarına*" yönelik olması gereken "oluşturulmuş ve yürürlüğe konmuş yasalar aracılığıyla" işleyebilir ancak, halkın ya da temsilcilerinin *kabul* etmediği vergileri toplayamaz, "*yasama yetkesini kullanmasına olanak tanıyan yetkeyi kendi isteğiyle bırakmaya* ne hakkı *ne de olanağı*" vardır (*İkinci İnceleme*, Böl. XI, s. 142). Yasama yetkesine bağlanan iki başka yetke vardır; bunlar uygulamada birbirlerine karıştırılsa da mantıksal bakımdan birbirlerinden ayrıdırlar; bunlardan birincisi, yasaya uyma gereği bakımından bireylerle ilişkili olan *yürütme* yetkesidir ve görevi de *yasaların uygulanmasındaki* sürekliliği güvence altına almaktır; ikincisi, toplumun, öteki toplumlarla ya da bireylerle ilişkisi içinde -öteki toplumlarla ilişkisi bakımından- toplum *ilhel yaşam* durumu içinde bulunur- *güvenliğinden* sorumlu olan *federatif* yetkedir (*İkinci İnceleme*, Böl. XII).

Bu oluşum içinde, 1688'in "Onurlu Devrimi"ne esin kaynağı olduğu düşünülen *whig* partisinin "liberal" isteklerini görmek güç değildir. Ama Locke aslında bize basit bir siyasal izlencenin çok ötesine geçen birşeyler sunar. *İkinci İnceleme*'nin XIII. bölümü ("Siyaset Toplumu İçindeki Yetkelerin Hiyerarşisi Üzerine") yasama ve yürütme yetkelerinin işlevlerini birbirlerinden ayıran farklılıkları derinlemesine inceler; yasama yetkesini ellerinde bulunduranların çıkarlarının ortak çıkara ters düşmesini önlemek için bunların bu yetkeyi sürekli ellerinde bulundurmamaları gerekir; bu da, toplumun parçalanmaya karşı sürekli bir korunma zorunluluğuyla birleştiğinde yürütme yetkesinin güçlü bir kararlılıkla donanmasını sağlar: Yasama yetkesine bağlansa da, yürütme yetkesinin, kimi koşullar altında yasama yetkesini "*toplama ve de dağıtma*" hakkı da bulunmaktadır (s. 156).

Zamanının kalem tartışmalarının ötesinde, Locke modern siyaset rejimlerinin kimi temel özelliklerini düşünmüştür. Bunlar, çıkarların ve bireylerin görüşlerinin "temsili" ile iç ve dış tehlikelere karşı siyaset kesiminin korunması arasındaki güç eklemlenmeyi gerçekleştirmek zorundadır (P. Manent, 1987, s. 88-117). Geriye, bu doktrinin, bugün de "liberal" siyasetin edinebileceği anlamın bağlandığı salt felsefi eriminin ne olduğunu bulmak kalmaktadır.

Temel sorun, sivil hükümet kuramı içinde merkezi bir konumda bulunan iyelik sorunudur; çünkü, hükümetin işlevi iyeliğin korunmasını güvence altına almaktır. Oysa Locke'un iyeliğe ilişkin kuramı, yorumcular arasında en çok tartışılan konulardan birisidir. Çünkü Locke, paranın bulunmasının, iyeliği kişisel kullanımın ötesine geçirmesine olanak tanıdığını, kimi yorumcuların bunu, "kapitalist anlayış"ın tipik bir temsilcisi olarak gördüklerini ve amacının da sermayenin birikimine yasallık kazandırmak ve zenginliklerin sınırsızca edinilmesini sağlamak olduğunu söyler (özellikle bakınız L. Strauss, 1954 ve C. B. Macpherson, 1971). Ama Locke'un "sosyalist yanlısı" yorumları da yok değildir ve bunlar doktrininin önemli öğelerine dayanırlar (kendini koruma hakkı ve varlığını sürdürmek için her yola başvurma hakkı, Devlet'in güvence altına alması gereken doğal bir haktır; iş, iyeliğin gerçek temelini oluşturur) ve temel bir sorunu, yasal bir hükümet yönetimi altında *çoğunluk hakları*'nın kapsamı sorununu gündeme getirirler.

Bunu daha iyi anlayabilmek için en iyisi, genellikle gözardı edilen bir noktadan yola çıkmaktır: Locke'da, iyelik terimi yalnızca "iyelik"leri değil, yaşamı, özgürlüğü ve mülkiyeti kapsayan çok daha geniş bir bütünü, daha açık bir anlatımla bir bireye ait olup da onayı olmak-

sızın elinden alınmayan her şeyi kapsamaktadır. Dolayısıyla iyeliğin kökene ilişkin ve elden çıkarılamaz çekirdeği, haklarının temellerinin "doğal yasa"dan kaynaklandığı öznel kişilik içinde yer alır. Buna karşın mülkiyetin elde tutulması bir sapmaya uğramıştır; çünkü kökeninde Tanrı *bütün* insanlara bu dünyanın nimetlerinin iyeliğini ve bunlardan *ortak* yararlanma hakkını tanımıştır. İlk toplum düşüncesi kuşkusuz Locke'a özgü değildir (bu bakımdan Filmer'a güçlü bir biçimde karşı çıkar) ama mülkiyete ilişkin özel iyeliğin ortaya çıkışına ilişkin yorumu özgün bir yorumdur; doğal hukuk kuramcılarının birçoğunun bir *uzlaşma*'ya bağladıkları yerde, Locke özel iyeliği *emek*'e, daha açık bir söyleyişle öznelliğin doğrudan bir uzantısı olan bir doğa dönüşümü etkinliğine bağlar.

İlkel yaşam koşullarında, özel mülkiyetin katı sınırlara boyun eğmesi gerektiği tartışma götürmez: Mülkiyeti özel bir biçimde elde etmem, ancak tüketim yeteneğim çerçevesinde olanaklıdır ve kendilerine gereken iyeliği başkalarına bırakma koşuluna bağlıdır. Güçlük, ilkel yaşamdan başlayarak *para*'nın bulunuşuyla birlikte kendini gösterir; "bir parça sarı metal"e (*İkinci İnceleme*, Böl. V, s. 37) saymaca, "gerçek kullanımı"yla hiçbir ilgisi olmayan bir değer verme kararı, gerçekten de büyük bir değişime yol açtı: İyeliklerin biriktirilmesini olanaklı kıldı ve bu yolla da ilkel yasallığı ortadan kaldırdı. Burada temel sorun, Locke'un bu dönüşüm konusunda nasıl bir kanıya sahip olduğu ve buna bağlı olarak ona göre Devletin para ekonomisiyle ilişkisi içinde nasıl bir görev üstleneceğidir. Macpherson'a göre paranın bulunuşunun sonucu, ilkel yaşamdan başlayarak özel mülkiyete getirilen her türlü kısıtlamayı ortadan kaldırmaktır; bu da, iyeliğin her durumda bir *doğal hukuk* olarak kalmakla birlikte Devletin görevi, bu kopuştan kaynaklanan toplumsal, bireyselci ama eşitlikten yoksun, düzeni korumaktır (C. B. Macpherson, 1971, s. 224 ve dvm.). Tully'ye göreyse, tersine, Devletin işlevi Doğal yasanın gereklerini yerleştirmektir ve bunu biriktirme sürecinin dışında kalanların haklarını koruyarak yapar (Tully, 1980, 151 ve dvm.); böylece, sivil durum içinde iyeliklerin eşitsizliği bir dereceye kadar yasal olmakla birlikte (bkz. *İkinci İnceleme*, Böl. V, s. 509), para ekonomisinin doğuşu yine de doğal düzenin aksaması gibi görülür; bu da doğal durumun yok olmasına yol açar. Macpherson'un tartışmasız yeteneği, daha sonraları liberal "kapitalizm"in klasik övgü metinlerinde de yeniden baş vurulan kanıtların Locke'da nasıl doğduklarını göstermesidir. Bununla birlikte Tully'nin yorumunun, Locke'un düşüncesine ve yapıtına daha uygun olduğu izlenimi söz konusudur; *İkinci İnceleme*'de yer alan paranın bulunuşunun sonuçlarına ilişkin betimleme, gerçekte bir önceki duruma duyulan belli bir özlemin izlerini taşır (V, s. 46-51) ve iyeliğin korunması koşulları sınırsız bir mülkiyet edinme ile pek az uyumludur: Devlet, doğal yasaya boyun eğmesini sürdürür ve, verginin oylanmasında çoğunluk kararının bireylerin kişisel onayıyla (*own consent*) eşdeğerli olduğu varsayılır (Böl. V, s. 140).

Liberal siyasetin sınırları

İyelik kuramı, Locke'un "liberal" sorunsalının merkezinde yer alır ve "liberalizm"in oluşumundaki karışıklığı görmemize olanak tanır: Liberalizm, insanın köklü özgürlüğünün ve mülkiyet edinme yetisinin hizmetindedir, ama sonlu bir öznelliğin *korunması*'na ilişkin bir siyasasının da oluşturulması kaygısını da içerir; bu siyasanın hedefi, bireyin üretimlerinin kendisine yabancılaşmasına ve kendisine karşı olmasına engel olmaya dayanır. Ne olursa olsun, Locke'un "liberalizm"i katı sınırlar içinde yer alır: Yasama yetkisi "doğal yasa"ya boyun eğer, ama aynı zamanda onun ayrıcalıklı *yorumcu*'sudur ve *çoğunluk kararı* bireylerin onayı için bir değer taşır. Bu güçlükten, kimileri Locke'un aslında gerçek bir liberal değil de çoğunluk egemenliğinin, hatta demokratik despotizmin kuramcısı olduğu sonucunu çıkardılar (bkz. özellikle W. Kendall, 1965). Ama çoğunluk ilkesinin statüsünün, özellikle Locke'un tümü de aynı düşünceye dayanan siyaset öğretisinin öteki öğeleriyle karşılaştırılması gerekir: Sürtüşmeleri her zaman hukuk yoluyla çözümlemek, her zaman özlem duyulan bir şey olsa da, siyaset kesimi çıkarlar ya da görüşler arasında eksiksiz bir örtüşmeyi hiç bir zaman gerçekleştiremez ve içinde *gücün hukuku* gibi bir şeyi kabul etmek zorundadır.

Bu ilkenin, beklenmedik olduğu için olabilecek en çarpıcı biçimde uygulandığı alanlardan birisi de erkek kadın ilişkisidir. Gerçekten de Locke, ciddi ve kalıcı bir anlaşmazlık durumun

da "nihai karar yetkesinin, daha açık bir söyleyişle emir yetkesinin", "en yetenekli ve en güçlü olduğundan doğal bir biçimde erkeğe düştüğü" görüşündedir. (*İkinci İnceleme*, Böl. VII, s. 82). Bu, temelde erkek-kadın ilişkilerinde eşitliğe bir engel oluşturmasa da (kadın, kendi mülkiyetinin sahibi olarak kalır ve kocasından ayrılma hakkını elinde tutar), hukuğun temelinde yer alan eşitlik uzlaşması, insan ilişkilerinin bütününü düzenlemez ve de, *kimi durumlarda* hukuk güç yetkesine sınırlar getirse de eşitsizliğin taşıyıcısı olarak, "doğa" üstün gelmelidir. Bu sav, aslında *çok genel erimli bir felsefi ve siyasal kanıt* üzerinde temellenir: Burada söz konusu olan, uzlaşmanın olanaksızlaşması durumunda tartışmaya ister istemez ara verilmesidir; buna karşın *karar* zorunludur. Oysa bu kanıt, Locke'un siyaset kuramı içinde merkezsel bir yer tutar; bu kavramın farklı evreleri, çıkar ya da iradelerin, salt siyasal nitelikli sivil hükümet zorunluluğuyla uzlaşma konusundaki "liberal" zorunlulukla uzlaştırmak için art arda gelen girişimler olarak anlaşılabilir.

İlk bunalım, bireylerin istekleri arasındaki çözümsüz sürtüşmeden kaynaklanır ve çıkarlarla görüşleri çeşitliliği içinde "temsil" eden siyaset kurumundan ayrılır. Ama bu çözüm de, ancak her birey daha baştan çoğunluğun onayına boyun eğdiği için olanaklıdır. Çoğunluğun onayı, *bütünün kararının* usçul bir eşdeğerlisidir (Böl. VIII, s. 99). Locke, bu seçimi "usçul" değil, "kararcı" türden kanıtlar adına benimser. Kısaca, çoğunluk yönteminin, mantıksal açıdan farklı (genellikle birbirlerine karışmış olsalar da) iki kanıtla savunulabileceği ileri sürülebilir. Bir yanda, Condorcet'nin yapacağı gibi, çoğunluğun dinamiğine bağlı sakıncaları savuşturmak dışında çoğunluğun gerçeği bulgulamak ve en usçul (en "gerçek") kararı almak söz konusu olduğunda olumlu bir karineden yararlanır. Ama, uzamış bir uzlaşmazlık sırasında *karar* alabilecek ve yetkesini de, toplumsallığı kendi üzerinde somutlaştırabilme yetisinden alan bir kurumun gerekliliği üzerinde durulabilir; Locke'da açıkça bu yanda yer alır: "*Çoğunluğun seçimi* herkesin seçimi gibi kabul edilir ve [...] itiraz edilmeyen karar öne çıkar; çünkü, gücünü doğanın ve aklın yasası gereğince bütünün yetkesinden alır (*a.g.y.*, Böl. VIII, s. 96).

Yasamanın üstünlüğü ve çoğunluk kuralı, özgürlük ve yönetimi bir araya getirmeye olanak tanır ama bu durum, yürütmenin kendine özgü, toplum içinde *sürekli* bir yetkenin gereğinden kaynaklanan bir özdeği olmasına engel oluşturmaz. Oysa bu yetke, tümüyle yasama yetkesine boyun eğmez; çünkü, "yasalar da, doğanın ve hükümetin temel yasası karşısında silinebilir: Bir başka deyişle toplumun *bütün* bireyleri olabildiğince *korunmalıdır*" (*İkinci İnceleme*, Böl. XIV, s. 159). Locke'un burada savunduğu şey, İngiliz krallık *ayrıcalığı* kurumudur. Locke bu kurumu son derece klasik bir biçimde "yasal bir hükmün bulunmaması durumunda, hatta bazen buna karşın, kamu yararı adına sınırsızca davranma yetkesidir". *Tory*'den çok, *whig*'e yakın bu düşünceye başvurmak Locke'u Machiavelli'ye yaklaştırır ve pek de beklenmedik olmayan bir biçimde kendisini "Devlet Çıkarı" düşünürleri çizgisine yerleştirir (bu konuda ayrıca Cox'un 1960'da uluslararası ilişkiler üzerine yaptığı incelemelere ve J. Dunn'un saptamalarına [1991, Böl. 12] bakınız). Ama ayrıcalığın Locke'da "demokratik" (gerçek anlamda Machiavelli düşüncesinden de kaynaklanmış olabilecek...) bir karşılığı da vardır. Eğer Hükümdar siteyi kurtarmak için hukuk yollarına dışına çıkarsa, bu durumda yetkesini temellendiren tüzel düzeni çökeltme sakıncasıyla karşı karşıya kalabilir; ayrıca Locke'da *İkinci İnceleme*'nin aynı bölümünde ayrıcalık hakkını savunduktan sonra halkın "ilahi adalete sığınma", daha açık bir söyleyişle zorba bir yetkeye *direnme* hakkına yasallık kazandırır.

Ayrıcalık hakkını kullanan hükümdar ve "ilahi adalete sığınan" halkın ortak noktası, sıradan yasanın koşullara karşı koyamayacağına karar verme hakkına sahip olmalarıdır. Oysa, bir olasılıkla Carl Schmitt'in anımsatmış olduğu gibi "olağanüstü duruma karar verme" yetkesi, hükümdarın iyeliğindedir. Dolayısıyla Locke'un liberalizmi en kalıcı biçimine -ve trajik boyutuna- *egemenlik* ve *direnme hakkı*'nı eşanlı biçimde kabul etmesi durumunda kavuşur; ama Locke'un büyüklüğü görünüşte zıt bu iki mantığı sınırlı bir yönetim kuramı içinde bütünleştirmeyi başarmış olmasıdır. Bunun amacı da, insanların hangi koşullar altında, çıkar ve görüşlerini ortaya koyarak ve haklarını koruyarak sürtüşmelerine çözüm getirecek bir siyaset birimi oluşturabileceğini göstermektir.

● *Essays on the Law of the Nature*, W. Von Leyden, Oxford, 1954. - *Two Treatises of Government* (1690), P. Laslett (eleştirmen-yayıncı), Cambridge, 1960, 2. basım 1963 (yeniden basım *Mentor Books*, New York, 1965). - *Two Tracts on Government*, yay. Ph. Abrams, Cambridge, 1967. - *Le Magistrat civil*, iki dilli baskı, Caen, 1984. *Essais sur la loi de la nature* (1662), iki dilli baskı, Caen, 1986 - *Draft A. Première Esquisse de l'Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Fr. çev., Paris, Vrin, 1974. - *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690), Fr. çev., Coste, yeniden basım Paris, Vrin, 1977. - *Deuxième Traité du gouverment civil*, Fr. çev., Paris, Vrin, 1977. - *Morale et Loi naturelle. Textes sur la Loi de nature*, la morale et la religion, sunuş, çeviri ve notlar J.-F. Spitz, Paris, Vrin, 1990. - FILMER Sir R., *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge, 1991.

► ASHCRAFT R., *Revolutionary Politics and John Locke's* "Two Treatises of Government", Princeton Univ. Press, 1986 (Fr. çev. *La Politique révolutionnaire et les Deux Traités du gouvernement de John Locke*, Paris, PUF, 1995). - BOURNE H. R. F., *The Life of John Locke*, 2 cilt, Londra, 1876. - DUMONT L., *Homo aequalis*, cilt 1 *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977. - DUNN J., *La Pensée politique de John Locke* (1969), Fr. çev., 1991. - KENDALL W., *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, Urbana, Illinois Üniv. yay., 1965. - MACHPERSON C. B., *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke* (1962), Fr. çev., Paris, Gallimard, 1971. - MANENT P., *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix Leçons*, Paris, Paris, Calmann-Lévy, 1987. - STRAUSS L., *Droit naturel et histoire* (1953) Fr. çev., Paris, Plon, 1954. - TULLY J., Locke. *Droit naturel et propriété* (1980), Fr. çev., Paris, PUF, 1992.

Philippe RAYNAUD
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Ceza Hukuku; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Hobbes; Hoşgörü; İmparatorluk; Liberalizm; Temsil; Yurttaşlık.*

M

MACHIAVELLI Niccolo, [Makyavel] 1469-1527

1505 yılında papa Julius II Perugia'yı Giovampagolo Baglioni'den almaya girişir. Kentin kapılarına henüz ulaşmıştır ki, birliklerini beklemeye gerek duymadan ve coşku ve heyecana kapılarak, silahsız vaziyette, askerlerle çevrili Baglioni'ye saldırır. Bu ilginç olay papaya eşlik eden *uomini prudenti*'leri ve o dönemde Floransa papalık elçisi olan Makyavel'i çok düşündürür. Ve Makyavel daha sonra *Titus-Livius'un Roma Tarihi adlı yapıtının ilk on cildi üstüne konuşmalar*'ın Birinci Kitabının 27. Bölümünde Baglioni'nin papa ve kardinalleri bir hamlede ezip, cesetlerini çiğneyebileceği böyle bir fırsatı kaçırabilme zayıflığını nasıl gösterebilmiş olduğunu sorgular. Böyle bir eylemden vazgeçmiş olması "iyiliği"ne ve "vicdan"ına bağlanamaz çünkü bu zorba saltanatını sürdürebilmek için kuzenlerini ve yeğenlerini öldürmüştür ve üstüne üstlük de kız kardeşiyle cinsel ilişki kurmuştur. Bu olaydan şöyle bir sonucun çıkarılması gerekiyordu: insanlar ne "onurlarıyla kötü"-*onorevolmente cattivi*- olmayı ne de "çok iyi" olmayı becerebiliyorlar. Tuhaf bir biçimde, hiçbir ilahi ve insani yasanın durduramadığı bu adam, Giovampagolo herkeste hayranlık uyandıran bir "eylem" karşısında gerilemiştir: "her türlü tehlike"yi, "onursuzluğu" aşan ve "ebediyen hafızalarda kalan "büyük bir eylem"dir bu. Bir Hıristiyan cumhuriyetinde prensler gibi "yaşayanlar ve hüküm sürenler"e ne yapılması gerektiğini "gösteren" ya da "kanıtlayan ilk insan-*il primo che avesse dimostro* -olmuştur.

Julius II'nin Perugia'ya girmesi gibi, ben de Makyavel'in yapıtlarına hiç hazırlık yapmadan ve cüretli bir tavırla dalmak istiyorum. Gerçekten de bu kısa bölüm ilginç bir biçimde İtalyan tarihinin bir epizodunun öyküsünü aktarır: bu epizodun merkezinde Roma kilisesinin önderi, insanlar, iyilik ve kötülük konusunda evrensel bir özdeyiş ve nihayet çok büyük bir onur vadeden yepyeni bir eylemin doğrudan doğruya aktarılması vardır: gerçek, doğruluk ve olasılık içerir bu bölüm. Bu bağlamda bir ilk değerlendirme şu olabilir: Makyavel İtalyanlara ama aynı zamanda genel olarak insanlara öncelikli olarak papayı ilgilendiren çok önemli bir şey önermektedir.

Bununla birlikte bu bölüm sadece daha önceki bölümde geliştirilmiş olan genel gerçeğin bir "örneği"dir. I, 26. Bölümün başlığı şöyledir: *bir site ya da fethedilen eyalette yeni bir hükümdar yepyeni şeyler gerçekleştirmelidir.* Makyavel yepyeni şeyleri şöyle açıklar: yeni isimlerle, yeni insanlarla yeni yönetimler kurmak, yeni kentler inşa etmek, eski kentleri yıkmak, bir yerde yaşayan insanları başka bir yere nakletmek, kısacası yeni bir devlette yeni bir hükümdarın elinden çıkmış olan şeylerin iyice belli olabilmesi için her şeyi değiştirmektir. Makyavel model olarak çobanların sürülerini gütmeleri gibi bir bölgenin sakinlerini başka bir bölgeye aktaran Makedonyalı Philippos'u gösterir. "Bu yöntemlerin-*questi modi*-çok acımasız olduğunu ve sadece Hıristiyanlığa değil insanlığa da uygun düşmediğini" kabul eder; ama iktidarda kalmak isteyen hükümdar için gereklidir bu önlemler.

Makyavel yeni hükümdara zenginleri yoksul, yoksulları da zengin yapması gerektiğini tavsiye ederken şunu eklemiştir: "Kral olduğunda Davut'un yaptığı gibi: *qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes.*" Çok ilginç biçimde bu Latince sözlerinin kökeni Davud'la ilgili değildir. Eski değil yeni Ahit'le ilgili bir özdeyiş söz konusudur burada; *Magnificat*'dan alınmıştır

(Luka, I, 53). Meryem Tanrı'nın mucizelerini anlatır. Ve Makyavel de Yeni Ahit'in Tanrı'ya mal ettiği bir özdeyişi Davut'a mal eder. Ama Davut'un ve Makedonyalı Philippos'un bu yöntemleri "çok vahşi"dir. Bir önceki bölümün son tümcelerinde belirtildiği gibi Davut da Philippos da "zorba"dır. Burada Makyavel'in girişiminin anlamını açıklama yetki ve onurunu, onu keşfeden Leo Strauss'a bırakmak gerekir: "O (Makyavel) Yeni Ahit'in Tanrı'ya mal ettiği bir tutumu zorbalık olarak gördüğüne göre bizi belli bir sonuca götürüyor, yok, aslında Tanrı'nın zorba olduğunu söylüyor. Tuhaf bir biçimde geleneksel görüşü kabul ediyor: bu görüşe göre Davut Tanrı yolunda yürüyen dindar bir kraldı. Ve bu olağanüstü çarpıcı görüşü dile getirmek amacıyla *Hükümdar* ya da *Konuşmalar*'da bulunan tek Yeni Ahit özdeyişini alır" (L. Strauss, 1958, s. 49).

Böylece bölüm I 26 Yahudilerin ve Hıristiyanların Tanrısının zorba olduğunu söylerken daha sonraki bölüm papa ve yüksek rütbeli papazlara itaat edecek-kim öldürecek?- ilk zorbaya ebedi bir onur vaat eder. Genel kabul gören düşünceye göre bilimsel yansızlığı ilk kabul eden yazar Makyavel budur işte ve gene bu düşünceye göre kendisi siyaset biliminin de kurucusudur. Bu görüşün en bilgili ve en önemli temsilcisi Ernst Cassirer onu açıkça Galileo ile karşılaştırır (E. Cassirer, 1946, s. 130). Bu keyfi yorum belki de doğrudur. Hatta belki de kendisinin düşündüğünden daha doğrudur. Her halükârda Makyavel'in düşüncesinin belirgin özelliğinin, bu düşünceyi özellikle çok zor anlaşılır hale getiren bir cüretkârlık, kapalılık ve karmaşıklık karışımı olduğu yeterince açıktır. Kendisi, genellikle, bilimsel okumalara konu olmasına rağmen yaygın olarak okunmamıştır çünkü bize göre sonunda felsefenin kendisiyle karışan sistematik felsefenin gelişmesinden önce yazıyordu ve birçok bakımdan Montaigne gibi soyut olmayan bir yazar olması dolayısıyla kendisinde pek fazla derinlik yoktu ve çünkü biz artık saflık sınırını kesinlikle aşmıştık ve nihayet çünkü "onun cüreti cüreti gizler, gerçekten de insanlar cüretli gözüken birinin göründüğünden daha cüretli olduğuna inanmakta güçlük çekerler" (H. C. Mansfield, 1979, s. 12).

Hükümdar'ı Lorenzo de Medici'ye ithaf eden Makyavel bu yapıtının uzun bir modern olaylar deneyimiyle sürekli eskileri okumuş olması sonucunda ortaya çıktığını söylemiştir. *Konuşmalar*'ı ise hükümdar olmaya layık gençler Zanobi Buondelmonti ve Cosimo Rucellai'ye ithaf eden Makyavel bu yapıtının içeriğini de uzun süren bir deneyimin ve dünya olaylarını sürekli izlemesinin oluşturduğunu söyler. İki formülün birbirine çok benzemesi dikkatleri, anında bunların farklılığına çeker. Makyavel'in çalışmaları Eskiler ve Yeniler arasındaki ayrım üstünde yoğunlaşır ama bu ayrım ya da hatta bu karşıtlık Makyavel'in "dünya"-*il mondo*-dediği şeyin birliği içinde aşılmalıdır.

Konuşmalar'ın I. Kitabının girişi Eskiler ve Yeniler arasındaki bu kutuplaşmayı geliştirir ve özellikle de çağdaş durumun çarpıcı bir özelliğinin altını çizer. Güzel sanatlarla uğraşanlar, sözgelimi heykelciler göz kamaştırıcı, şahane eski modelleri taklit etmeye çalışırlarken, İtalya'da çağdaş siyaset sanatı hayranlıkla sınırlanır ve Eskilerin taklidi karşısında geriler. Hatta taklitin "sadece zor değil imkânsız olduğu" söylenir. Sanki koşullar ve insanlar değişmiştir! Makyavel *Konuşmalar*'ı "insanları bu yanılgıdan kurtarmak" için yazmıştır. Makyavel kendisini sadece çağdaşlarının önemsemedikleri bir düşünceyi ciddiye alan biri gibi gösterirken aşılacağı görüşünü onaylamıştır zaten: okuyucularına, onların mümkün görmedikleri bir şeyin nasıl olacağını öğreteceğini bildirir-ve hatta daha ileride bu mümkün olmayanın "insanlıkdışı" olduğunu bile belirtir (III, 27). Birkaç satır öncesinde de gururlu bir tavırla şöyle demiştir: "Henüz hiç kimsenin yürümediği bir yola girmeye karar verdim." Eskilerin gayretkeş taklitçisi bizi imkânsız ve duyulmamış olanın civarına götürme niyetini belli eder.

Makyavel yapıtında, daha önce getirdiği görüş açısının yeniliğini açıklar. I. Kitabın 58. Bölümünde kendi yargısını "Titus-Livius" da dahil olmak üzere "tüm tarihçiler"in hatta "tüm yazarlar"ın-*tutti gli istorici, tutti gli scrittori*-yargısıyla karşıtlaştırır. Tüm tarihçilerin, tüm yazarların günahı nedir? Bunlar kitlenin hükümdarlardan daha yararsız ve kararsız olduğunu söylüyorlar. Makyavel okuyucusu bu bağlamda son derece belirsiz olduklarından aksi iddia edilebilen ama aynı zamanda da kabul edilebilir olan argümanlar çevresinde boş bir tartışma yapıldığını düşünseydi eğer büyük bir yanılgıya düş-

müş olurdu. Aslında Makyavel burada siyasal ve ahlaksal meseleler konusunda geleneksel ya da klasik açıdan aristokratik düşünceden ayrılması mümkün olmayan önayargılardan kopuyor; tarihçilerden, filozoflardan ve Antikite hatiplerinden kesin ve görkemli bir biçimde, birdenbire kopuveriyor. Hatta şu sözleri saldırısının eski felsefe ve siyaset dışında bir şeye yönelmiş olduğunu da gösteriyor: "Kitlenin karakterini hükümdarlardan daha fazla suçlamak için bir neden yoktur çünkü hepsi olanak bulduklarında korkusuzca istedikleri gibi yanılırlar." Bu sadece Yunanlıların ve Romalıların siyasal ve ahlaksal geleneği değildir aynı zamanda "doğayı suçlayan" Hıristiyanların dinsel geleneğidir. Makyavel'in sözcülüğünü yaptığı kitle biz azınlığa karşı seçilmiştir, aynı zamanda Tanrı'nın ve Tanrı'ya hitap ettiklerini iddia ettiklerinden onun adına konuşanların karşı olarak seçtikleri çok sayıda insandır (*Konuşmalar*, I, 11). Makyavel "tüm yazarlar"a karşı çıkarken din adamlarını da dahil eder buna.

Makyavel ayrıca *Konuşmalar*'ın birinci kitabının başında bu yeni "demokratik" görüş açısını aynı genellik içinde değilse bile aynı tumturak ve coşkuyla formüle etmiştir. 4. Bölümden başlayarak "çoğunluğun düşüncesine karşı" Roma'da halk ve soylular arasında çok sık görülen ve halkın özgürce "arzularını dile getirebildiği" çatışmaların Roma cumhuriyetine zarar vermek ve ona karşı suskun kalmak şöyle dursun, onun özgürlük ve gücünün "en önemli nedeni" olmuştur. Roma toplumun doğal arzularının özgürce ifade edilebildiği örgütlü bir site olmuştur. Bu bağlamda Makyavel, bu vesileyle siyasal yaşamın anlamı konusunda evrensel ve radikal yenilikler içeren öneriler getirir. Onun siyaset felsefesinin içeriğine giden en doğrudan yol da budur belki.

Makyavel'e göre bütün cumhuriyetlerde iki farklı karakter vardır: halkın ve önde gelenlerin karakteri; ve özgürlüğe yararlı tüm yasalar da bunların ayrılığından doğar. Önde gelenlerin karakteri "güçlü bir egemenlik arzusu"dur, halkın karakteri ise "sadece egemenlik altına girmeme arzusu"dur. Bu tanımlar Makyavel'in halka önem verdiğini, ondan taraf olduğunu açıkça gösterir. Bu taraf olma durumu *Hükümdar*'da daha da belirgindir: halkın arzu ya da amacı önde gelenlerin arzusundan "daha saygın"dır der (böl. 9). Ve *Konuşmalar*'ın 5. Bölümünde de bu saygınlığın gerçek nedenini açıklar: halk özgür yaşama konusunda daha isteklidir çünkü iktidara gelme umudu yoktur kesinlikle; ve iktidara gelemeyeceğinden başkalarının iktidarını da istemez. İşte onun özgürlük aşkı budur.

Bu son gözlemler Makyavel'in soğukkanlılığını göstermesine yeter. Kaldı ki birkaç sayfa ileride de halkın özgürlük arzusunun intikam arzusundan ayrılamayacağını söyler (I, 16). Yani Rousseau'ya götüren yolu açmaktan başka bir şey yapmaz. Ama öte yandan Makyavel çok az duygusal gözükür ve halktan yana tavır almış olması da kesindir. Bu tavrı insanın toplumsal ve siyasal eylemde arzusuyla ilişkisi üstüne yepyeni bir görüş açısından kaynaklanır (C. Lefort, 1972).

Klasik gelenek onun açık seçik biçimde *büyükler*'i tercih ettiğini ve halka kuşkuyla baktığını gösterir. Bunun temel nedenlerinden biri *büyükler*'in sahipler olmalarıydı-malların tabii ki aynı zamanda yeteneklerin ve kimi zamanda erdemlerin sahipleri. Onların sahip çıkma ve koruma içgüdüleri cumhuriyetin korunması içgüdüsüyle de karışıyordu. Sahiptiler ve sahip olmak doyuruyordu onları: düzenin insanları. Buna karşılık halk sahip olmadığından-mallara tabii ki ama yeteneklere ve çok büyük ölçüde eğitime bağlı olan erdemlere de-kaçınılmaz biçimde kaderinden memnun değildir, toplumsal ve siyasal düzen tatmin etmez onu: düzensizlik faktörü. Ve Makyavel burada kesinlikle "muhafazakâr ideoloji" denmesi gereken kavrama ilk saldıran kişi olarak çıkmıyor mu ortaya! Eleştiriyi tersine çevirerek yapıyor bunu.

Halk edinmek ister ve büyükler de kaybetmekten korkar, diyor Makyavel; dolayısıyla büyükler ancak daha fazla kazandıklarında malların sahipleri gibi hissederler kendilerini. Sahip olan da hiçbir şeyi olmayan biri kadar "endişeli"dir, dolayısıyla her ikisi de değişikliklerle aynı derecede ilgilidir. Oysa sahip, bu değişiklikleri gerçekleştirme konusunda daha fazla güce sahiptir ve dolayısıyla da eğilimlidir buna. Nihayet büyükler, kendilerini hem taklit etmek isteyen hem de onlardan intikam almak isteyen halka kötü örnek olarak zararlılıklarına tüy dikerler (*Konuşmalar*, I, 5).

Görüldüğü gibi muhafazakâr ideolojinin red-

dedilmesinin sonucu ya da koşulu en eksiksiz ve en etkili açıklamasını Arisoteles'in yaptığı klasik ontolojinin çürütülmesidir. Makyavel'e göre "hareketsizlik" aslında bir modaliteden başka bir şey olmayan "hareket"ten daha "doğal" ve daha az "şiddetli" değildir. Toplumsal ve siyasal dünyada aslında bir *acquistare* olmayan *mantenere* yoktur.

Dolayısıyla gerçek insani düzenin kökeni korumada değil edinmede yatar. Edinmenin bu tür bir yaşamsal ilke olduğunu teslim etmek onu serbest bırakmak ya da özgürleştirmek istemektir; aynı zamanda onu bir tür kurumsallaştırma isteğidir. Ama "kurum" ve "rejim" sözcükleri statik ve örtük biçimde muhafazakârdırlar. Makyavel *modi e ordini*'den söz eder. Yaşamı ve insanın kendisini ifade ettiği edinme gerçeğini savunan *modi e ordini* nedir ve nasıl değişir? *Hükümdar*'ın ve *Konuşmalar*'ın sorduğu temel soru budur. Makyavel her vesileyle "edinme gerekliliği"ni çıkarır karşımıza (*Konuşmalar*, II, 19). *Hükümdar*'ın ilk bölümünün başında, ithafın ilk satırından başlayarak tüm aktif ve pasif halleriyle karşımıza çıkan ve yeri kimi zaman "işgal etmek"le doldurulan bu "edinmek" fiili yapıtın içeriğinin temelini oluşturur. Objesi iktidar ama aynı zamanda sevgi, lütuf ya da şan, şöhret olabilen edinme insanlık durumunun temeli olarak belirtilmiştir. Nihayet bu Roma'nın da sırrı olmuştur ve bayağı da önemlidir. Roma insani gerekliliğin temelini oluşturan edinme eylemini sürekli daha ileri noktalara taşıyabilecek *modi e ordini*'leri yaratmayı bilmiştir.

Makyavel'in gözünde Roma'nın tek önemi şudur: Roma kurumsallaşmaya en fazla karşı olan şeyi, sürekli bir edinme eylemini kurumsallaştırmayı başarabilme konusunda tek örnektir. Eski Roma'nın *modi e ordini*'si paradoksal biçimde Makyavel'in yeni ontolojisini içlerine alırlar. Ama Roma resmen Makyavel'in, tarihçisi Titus-Livius'ta eleştirdiği tutucu ideolojinin egemenliği altındadır. O zaman Makyavel, Roma'nın yaptığının, Roma pratiğinin doğru teorisini vermek olduğunu anlayan ilk kişi mi olmuştur? Ya da o tarihçi olmaktan çok filozof ve sanatçı olarak, ne pagan, ne Hıristiyan olan ama tasarladığı duyulmamış, görülmemiş girişimi sonuca ulaştırabilecek kadar güçlü üçüncü bir Roma mı yaratmıştır?

Her halükârda yeni ontoloji sadece eylemsizlik eleştirisi değil, doğa, töz, öz ve mükemmellik konusunda öteki Aristotelesçi kavramları da içerir. Geleneksel anlayışa göre iyi site rejime anında kafasındaki en iyi biçimi verebilen yüce bir kişi tarafından kurulmuştur. Oysa Roma, Lykhurgos'un kurduğu Isparta'nın tersine, klasik "en iyi rejim" kavramının tersine, mükemmelliğine zincirleme "kazalar"la ulaşmıştır. Bu kazalar Roma'nın özgürlüğünün nedeni olmuşlardır, Roma'nın özgürlüğü de, gördüğümüz gibi halk ve ileri gelenlerin birbirlerinden ayrılmaları dolayısıyla da her toplumun kendini özgürce ifade etmesi sonucunu doğurmuştur. Bir "yönetici" elinden çıkmamış olan bu ayrılıktan ilginç biçimde birçok olay doğmuştur, der Makyavel. "Rastlantı"dır bunu yapan (*Konuşmalar*, I, 2). Eski ontolojiden yeni ontolojiye, rastlantı ve gereklilik, getirdikleri ya da gerekli gördükleri özgürlükle, bunlara ekledikleri erdemle doğanın ve amaçsallığın yerini alırlar.

Olaylardan, kazalardan ve özgürlükten sürekli ders çıkaran Roma *edinmek* ve *biriktirmek*'ten *büyük bir imparatorluğa* geçmesini bilmiştir. Makyavel Roma özgürlüğü ve Roma İmparatorluğu'nun sıkı biçimde birbirlerine bağlı olduklarını gösterir bize. Ama önceliği bu çiftin unsurlarından birine vermek gerekirse eğer, bu durumda özgürlük daha ziyade imparatorluğun aracıdır ve tersi söz konusu değildir kesinlikle. Özgürlük imparatorluğun etkin nedenidir: "çatışmaların nedenleri" "özgürlük nedenleri"yle karışır. Ama imparatorluk özgürlüğün son nedeni gibi ortaya çıkar kesinlikle: "Büyük bir imparatorluk kurabilmek için kalabalık ve silahlı bir halk topluluğu oluşturmak istiyorsan bu topluluğu daha sonra keyfince yönlendiremeyeceğin biçimde örgütlememen gerekir" (*Konuşmalar*, I, 6). Hatta Makyavel, kimi zaman Roma halkının özgürlüğünün Senatonun kurnazca bir bağışı olduğunu söyler (*Konuşmalar*, I, 47, 48). Bununla birlikte özgürlük ve imparatorluğun insanın kendisini ifade etmesinin, insanın kendisi aracılığıyla kendisini ifade etmesinin farklı ve eşitsiz iki modalitesi olduğunu söylemek daha doğru olur. Makyavel, özgür ulusların "emperyalizm"ini, şükür ki artık bitmiş olan rezil bir çelişki gibi gören bizlerin duygusallığımızın boyutunu değerlendirmemizi sağlar. Her halükârda insanın mal edinmesi, insan egemenliğinin "artması" konusunda Makyavel sınırsız vaadlerde

bulunur bize: *Konuşmalar*'ın en kısa bölümlerinden birinde uygun *modi e ordini*'yi seçmeyi bilip bilmediğimiz, dünyayı hatta daha fazlasını fethetme konusunda ufkumuzu açar (I, 20).

İnsanın özü budur ve bu olmalıdır: *dünyaya sahip olma* arzu ve iradesi. Dolayısıyla yorumcularda sık rastlanan Makyavel'in, değişmez bir insan doğası bulunduğunu ileri sürmesi dolayısıyla "promodern" olduğu düşüncesi çok yetersiz hatta açıkça yanlıştır. Sadece bir noktada siyaseti geleneksel olarak onun amaçlarını belirleyen ve araçlarını düzenleyen kurallarını insan doğasına bağımlılıktan kurtarır. Dante ve Marsile'nin siyasal düzeni yeniden yerleştirmek istedikleri yüce ve sıkıntı verici doğa! İnsan özgürlüğünü desteklediği ve beslediği kadar kösteker de: "Tanrı'yı kısıtlayan doğa Tanrı'ya karşıtlığında insanı da kısıtlar" (H. C. Mansfield, 1979, s. 36). Makyavel bu engellerden kurtarır insan doğasını. En çarpıcı özdeyişler ve en inanılmaz öneriler bu özgürlük perspektifinde, insanın doğasına karşı özgürlüğü perspektifinde anlam kazanırlar. Bu öneriler bazen o kadar inanılmaz, o kadar cüretlidir ki yorumcu yazarı bağışlatmak zorunda hisseder kendisini: yazarın ufkunun darlığını, sislerle kaplı olduğunu ve tepelerle çevrili olduğunu söyler.

Makyavel tarihsel aktörün yalnızlığını yüceltir. Bir devlet kurmak ya da bir devlette reform yapmak isteyen birine kendini empoze eden "yalnız olma gerekliliği" mutlak biçimde anlaşılmalıdır çünkü Remus ve Titus Tatius'un Romulus tarafından öldürülmelerini açıkça doğrular. İnsan için en zor olan şeyi sadece "yaşayan bir insan" yapabilir: bozulmuş toplumsal bir gereci düzeltmek (*Konuşmalar*, I, 9, 17). Bu konuda son derece cumhuriyetçi Epaminondas örneğini verir. Dolayısıyla *uno solo* üstünde ısrar etmesi monarşik bir rejimi tercih etmesinin işareti değildir kesinlikle. Üstelik Makyavel partizanca coşkulardan, monarşik düzen ya da cumhuriyetçi erdem hayranlığından tamamen uzaktır. Söz konusu olan yalnızlık bağımsızlığın, özerk tarihsel aktör girişiminin işaretidir. Makyavel'e göre bir eylemin tek sorumlusu olan kişi bu eylemin şan ve şöhretini ya da utancını sahiplenir. Kendi *şan ve şöhret*'leri için mücadele edenler iyi ve sadık askerlerdir (*Konuşmalar*, I, 43).

Askerler ve askerlik, özel ordular: bundan daha sık ve daha gösterişli biçimde işlenen başka bir tema yoktur. Makyavel en coşkulu açıklamalarını bu bağlamda yapar. Bunlardan birkaçını hatırlatalım: "Tüm silahlı peygamberler galip gelmiştir ve silahsız olanlar da başarısız olmuştur." Ve "İyi askerlerin olmadığı yerde iyi yasalar olamaz ve iyi askerlerin olduğu yerde doğal olarak iyi yasalar bulunur" (*Hükümdar*, 6, 12). Bir tane daha: "Dolayısıyla ben diyorum ki kamu oyunun haykırdığı gibi savaşın damarı altın değil iyi askerlerdir: gerçekten de altın iyi asker bulmak için yeterli değildir ama iyi askerler altın bulmak için yeterlidirler" (*Konuşmalar*, II, 10). Bunlar çok keskin önerilerdir ama bir de şu vardır sözgelimi: "silahlı-birinden-*uno armato*-silahsız birine-*uno disarmoto*-hiçbir orantı yoktur" (*Hükümdar*, 14). Teorem öylesine evrensel bir gerçeklik içerir ki *uomo* (insan) bir yana bırakılabilir. Ve en yoğun, en çarpıcı en yüce işlerin gerçekliğiyle ilgili olarak da önerdiği şudur: "insanların bulunduğu yerde askerlerin bulunmaması bütün gerçeklerden daha gerçekse bu hükümdarın bir hatasından gelir ve toplum ya da insan doğasıyla ilişkili başka bir hata söz konusu değildir burada" (*Konuşmalar*, I, 21).

"Asker": cumhuriyetçi ya da monarşist hükümdarın etkinliğinin aracı, etkisi ve ifadesi. Asker insanın siyasal aktöre dönüşümünü, pasiflikten aktifliğe geçişini belirtir ve temsil eder. Makyavel insan ve yurttaşın Aristotetelesyen kutupluluğunun yerine insan ve asker, *disarmato* ve *armato* kutupluluğunu getirir. Dolayısıyla asker "silahlı asker"den daha fazla bir şeydir tabii ki. Bu asker insan etkinliğinin, "zamanın bilgeleri"nin bazen "imkânsız", bazen "insanlık dışı" buldukları ama Makyavel'in okuyucusuna cüretkârlık ve ihtiyatla vadettiği olanakların militanıdır.

Tam aynı dönemde, çifte Hıristiyan Roma iktidarının Avrupa halklarını attığı içinden çıkılmaz düzensizliklerden kurtulmak isteyen din reformcuları da Hıristiyanları "sadece din"e davet ediyorlardı. Gene bir reformcu olan Makyavel ise onları sadece eyleme davet eder. Ama "sadece inanç" bir ölçüde aynı inanç olarak kalabilseydi ve hatta isteseydi bunu, sadece eylemler kaçınılmaz biçimde çok farklı olurlardı. Makyavel en uyanık ya da en gözüpek okuyucularını girişiminin askerleri yapmak ister: insan için *dünyayı fethetmek*.

Makyavel'in özgürlük girişiminin bir başarı şansı varsa eğer, insan doğasında bir destek noktası, bir yerleşim noktası bırakması ya da bulması gerekir. Roma kilisesi sevgi üstüne kurulduğu iddiasındadır. Ama sevgi sözünü tutmaz: azizlerin elinde bu sevgi ve kötüleri kötülük yapma konusunda serbest bırakır, hatta "kötülüğü kötülemeyi" bile yasaklar (*Konuşmalar*, III, 1); ötekilerin elindeyse işkencecilerin "dindarca vahşeti"ne dönüşür. Kesinlikle sevgiye değil korkuya güvenmek gerekir. Korku salmak için hiç kuşkusuz çoğu zaman vahşet gereklidir ama "yerinde ve doğru kullanılan" vahşet olmalıdır bu ve İspanyol Yahudilerini kovan (Makyavel'den samimi bir insani merhamet koparabilen tek tarih epizodu) Aragon'lu Ferdinando'nun dindar vahşeti olmamalıdır (*Hükümdar*, 8, 21).

Makyavel'in hükümdara tavsiyesi sevgiden çok korku vermesidir: "çok daha güvenlidir" böylesi. "Sevgi" insanların herhangi bir yarar gördüklerinde hemen unutacakları bir zorunluk doğurur ama ceza korkusu akıllarından hiç çıkmaz. Sevilmek istiyorsan, silahsız peygamberler gibi, seni sevenlerin bağımlılığı içinde yer alırsın; korkulan biriysen, silahlı peygamberler gibi senden korkanlardan bağımsızsın ve onları bağımlılığının zıddı bir yere yerleştirirsin. Yunan felsefesi ve Hıristiyan dini öğretisine göre insan doğasında tanınması ve işlenmesi gereken iyiliğe doğru bir eğilim vardır. Makyavel'e göre böyle bir şey yoktur, insan doğası, doğal olarak şaşkındır: "Ve herkes korkusuzca yanılabildikçe yanılır."

Makyavelci vahşet övgüsü ve onun bir sonucu olan kurtuluş korkusu iki özellik sunar. "Doğru kullanılan" vahşet nedir? Anında ve "birdenbire" uygulanan vahşettir ve daha sonra olabildiğince hızlı bir biçimde bireylerin yararına dönüşür: sözgelimi sadece Romagna'da "düzeni sağlamaya" yönelik olan Cesar Borgia'nın vahşeti. Bu sağlandıktan sonra alınan sert önlemlerden doğrudan doğruya sorumlu olan kişi de öldürülür ve Romanyollar hem şaşırırlar hem tatmin olurlar bu uygulamadan. Makyavel bu olayı aktarırken şaşırtıcı bir coşku ve heyecan içindedir ama en hassas ve insancıl okuyucusu bile böylesine mutlu amaç ve sonuçları olan bir vahşeti ciddi bir biçimde mahkûm etmez. Bu rasyonel ve insani denebilecek vahşet biçimidir (*Hükümdar*, 7, 8). Ama 19. Bölüme göz atalım. İlke olarak hükümdarın, her şeyin ötesinde nefret edilen ve küçümsenen biri durumuna düşmemesi gerekir. Kolay bir iştir bu çünkü kitlenin tatmin edilmesi zor değildir: yeter ki hükümdar onların zaten yetersiz olan mallarını yağmalamasın ve kadınlarına cinsel tacizde bulunmasın. İleri gelenlere gelince, onların da kendisine saygılı olmaları gerekir sürekli ama aşırılığa gerek yoktur bu konuda çünkü halkın sevgisini kazanmış olanın, ileri gelenlerin komplolarından korkması için bir neden yoktur. Makyavel, sözgelimi, son derece sağduyulu ve adil olan Fransa krallığı kurumlarının hem hükümdarın güvenliğini sağladığını, hem de bireyleri mutlu ettiğini ve soyluların da itaatkâr olmalarını sağladığını ve bütün bunları nasıl başardığını anlatır. Ama daha sonra birçok Roma imparatorunun yazgısını irdeler ve bu bağlamda, şu satırlardan çıkarabileceğimiz karışık ve belirsiz bir kayma görülür: "İki farklı karakterin zorluklar yarattığını bilen imparatorlar halkı ezmekten utanmayarak askerleri tatmin etme yolunu seçerler. Bu tercih gerekliydi: kimilerinin kendilerinden nefret etmelerini engelleyemeyen hükümdarlar her şeyden önce *universitâ*'nın nefretini çekmeme çabası içinde olmalıydılar; ve bu mümkün olmayınca o dönemde çok güçlü olan *universitâ*'nın nefretinden sakınabilmek için bütün güçlerini seferber etmek zorundaydılar." Önce yurttaş çoğunluğu anlamına gelen *universitâ* kısa sürede, küçük de olsa, en güçlü grup anlamına gelir: bu bağlamda askerlerdir söz konusu olan. Ve işte "haydut" Septimus Severius böyle başarılı olmuştur: hem askerlerden başkasını önemsememiş hem de halk kesinlikle nefret etmemiştir kendisinden: "Severius öylesine erdemliydi ki hem askerlerin sevgisini canlı tutmuş, hem halkı baskı altına almış ve böylelikle mutlu bir hükümdar olmuştur hep; bu erdemler sayesinde askerler ve halk hayrandılar ona ve Severius şaşkın ve aptal durumda-*attoniti e stupidi*-askerler ve halk ise saygılı ve hoşnuttular-*reverenti e satisfatti*."

Romagna'lılar, düzeni sağlayan "acımasız ve etkin insan" öldürüldüğünde *satisfatti e stupidi* durumdaydılar. Septimus Severius örneği bu iki özelliğin çeşitli gruplara dağılabileceğini gösterir: kimileri *satisfatti*, kimileri *stupidi*. Ama Makyavel daha sonra da şöyle bir gözlemde bu-

lunur: "çok vahşi aslan ve çok kurnaz tilki"den "herkes korkuyordu ve herkes saygı gösteriyordu onlara, askerlerin de nefretini çekmemişlerdi", öyle ki askerlerin ve halkın duygulanımı arasında fark ortadan kalkmaktadır gene. Makyavel bu varyasyonlarla iki duygu arasındaki ayrımı ama aynı zamanda yakınlığı ve dolayısıyla belirsizliği düşündürür bize: nefretsiz korku, bir yanda hayranlık dolu ve saygılı korku, bir yanda tatmin olma. Korkan yaşadığını bilir ya da hisseder ve bir süre sonra da yaşayamayacağını bilir; korkması için hâlâ nedenleri olduğundan şükreder. Korku veren kimse, korkuttuğu kimseyi tehdit ettiği sürece hayatını bağışlar ve de verir bu hayatı ona aynı zamanda. Korku tatminin alçak ama güçlü bir biçimidir. Doğal olarak "şaşkın" olan insanlar korktukça korku isterler.

Makyavel'in yorumladığı şekliyle Septimus Severius örneğinin belirleyici önemi şurada yatar: nitelikli biri tarafından uygun biçimde yönlendirildiği takdirde *korku yeterlidir.* Severius gibi büyük bir haydut kendi olanaklarıyla tatmin edebilir uyruğunu. *Uno solo, soldati*'ler ve *paura: dünyayı fethetmek için* yeterlidir bu ve gereklidir de dünyayı fethetmek.

Zorba Septimus Severius'un coşkulu ve kışkırtıcı biçimde övülmesi ve daha genel olarak da halka karşı seçilen "askerler"e önem verilmesi Makyavel öğretisinin "demokratik" içeriğine gereğinden fazla değer vermeme noktasına götürüyor bizi. Kaçınılmaz biçimde özgürlük girişiminin *milizia*'sını oluşturacak olan askerlerin karakterini ya da kimliğini sorgulayacağız. Makyavel, gene aynı 19. Bölümde Osmanlı padişahının ve Sudan krallığının "askerler"in "halk"tan daha güçlü olduğu iki çağdaş rejim olduğunu söyler, dolayısıyla ona göre bu rejimde hükümdar halktan çok askerlerden korkmalıdır. Bu bağlamda sadece iki rejim olduğunu söylüyor Makyavel. Sadece iki rejim mi? Bizi çok şaşırtan bir gözlem: "şunu belirtmek gerekir ki bu Sudan devleti tüm öteki krallıklardan farklıdır çünkü Hıristiyan papalığına benzer." Papalık ve Mısır Sudan'ı arasındaki ender rastlanan bu benzerlik kesinlikle açık değildir. "Askerler"in oynadığı önemli rolle mi ilgilidir? Yoksa hemen arkasından gelen veraset biçimi mi söz konusudur bu bağlamda? Her ikisi de hiç kuşkusuz. Kilisenin askerleri kimlerdir? Hiç kuşkusuz keşişler, papazlar-"sandallılar cumhuriyeti"-ama aynı zamanda papanın ve askerlerinin emirleri ve etkisi altındaki İtalyan hükümdarlarının. Burada Makyavel düşüncesinin belki de en karmaşık muammasıyla karşı karşıyayız. Kiliseden, papazlardan, Hıristiyanlardan kesinlikle nefret ediyor. "Onuruyla kötü", "tamamen kötü" olabilene kurtuluş yerine "ebedi şan, şöhret" vadettiğini ve papalığı ve papazları, zenginliklerini yağmalayarak tasfiye etmeyi vadettiğini gördük. Ama aynı zamanda da üstün zekâsıyla tasarladığı büyük reform içinde papalığa önemli ve etkin bir rol vermiş gibidir. *Hükümdar*'ın son bölümünde Lorenzo'ya hitap ederken kendisinden çok onun soyuna-*la illustre Casa Vostra*-hükûm süren papa Leo X'un ait olduğu "Tanrı ve kilisenin himayesinde" İtalya'nın kurtulması olan "bu kurtuluşun başını" çekebilecek Medici'ler soyuna hitap ediyor. Öte yandan Cesar Borgia *Hükümdar*'da bir model gibi gözükmüştür ama Makyavel'in analiziyle biz onda papa Alexander'in bir "enstrümanını" görüyoruz, öyle ki Cesar Borgia'nın "eylemler" i papa Alexander'e mal edilebilir (*Hükümdar*, 11). Cesar Borgia'nın tek hatası Alexander'in ardılının seçimini denetleyememiş olması, yeni papa olmayı bilememiş olmasıdır (*Hükümdar*, 7). Kendini papa yapmadığını kim bilebilir? Her halükârda eğer enstrüman övgüye değiyorsa, enstrümanı elinde bulunduran da kesinlikle övgüye değerdir. Ya da Makyavel'in enstrümanını, bir yandan İtalya'nın özgürlüğünün önündeki bir engel, dahası modern "zayıflığının nedeni (papa) gibi gördüğü birinin enstrümanı yapmak ister gözüktüğü bu oyunda gözden kaçırdığımız bir şey mi var?

Bu unsurları ve başka bazı unsurları bütün olarak ele alarak, papanın cismani iktidarının yakın dönemde olağanüstü güçlendiğini söyleyerek, "çok büyük işler başaran ve dünyanın çok büyük bölümünü işgal eden" bu Müslüman mezhebinin değerine hayranlık duyuyor. Ona göre Roma imparatorluğunun son bulmasından beri dünya "bir araya getirdiği erdemi" ni başka bir imparatorlukta birleştirmeyi başaramamıştır (*Konuşmalar*, II, Giriş), Makyavel'in yeniden bir "Roma" imparatorluğu oluşturacak ve Hıristiyan Roma sınırları içinde bile pagan "Roma"nın zaferini yüceltecek olan Hıristiyan cumhuriyetinin "İslamlaşması"nı, neredeyse muzaffer oldu-

ğu yerde silahsız peygamberlerin en büyüğünün kesin yenilgisini yüceltecek olan güçten zayıflığın kaynağına doğru gidişi düşündüğü gözden kaçırılmamalıdır. Kilisenin öteki reformu olmuştur bu. Nietzsche'nin varsayımının gösterdiği gibi ciddiye alınmalıdır bu varsayım:

"Şimdiye kadar sadece *bu* büyük savaş olmuştur, şimdiye kadar Rönesansınkinden daha belirleyici bir sorunsal olmamıştır (...) anlamca çok zengin ve son derece paradoksal bir gösteriyi seyrediyorum öyle ki bu gösteride tüm Olympos tanrıları bir ölümsüzlük patlaması fırsatı yakalayabilirlerdi-*Cesar Borgia papa* (...) Anlıyor musunuz beni? Bugün benden başka kimsenin hatırlamadığı bir zafer olmuştur *bu*: Hıristiyanlığın yok olmasıydı bu! Ne oldu? Bir Alman papazı, Luther Roma'ya gitti (...) *Tahtında* bozguna uğrayan Hıristiyanlık, nefreti, çok derin bir minnet duygusuyla gelen mucizeyi anlamaya çalışacağına bu gösteriden beslenmekten başka bir şey yapmadı (...) Luther papalığın çürüyüşünü gördü: ama onun zıddı da çok yakındaydı: eski çürüme, *peccatum originale*, Hıristiyanlık *artık* papalık tahtında değildi! Ama hayat! Ama hayatın zaferi!" (*Der Antichrist*, sondan bir önceki paragraf.)

● *Opere*, ed. F. Flora & C. Cordié, Milano, A. Mondadori, 1949-1950. - *Opere politiche*, ed. M. Puppo, Floransa, Le Monnier, 1969. - Çeviriler: *Œuvres complètes*, ed. E. Barincou, Paris, Gallimard "Pléiade", 1952. - *Œuvres complètes*, c. I, *Le Prince*, ilk siyasi yazılarla birlikte, çev., C. Bec, Paris, Garnier, 1987.

► CASSIRER E., *The Myth of the State*, Yale Univ. Press, 1946. - GUILLEMAIN B., *Machiavel. L'anthropologie politique*, Cenevre, Droz, 1977. - LEFORT C., *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972. - MANSFIELD H. C. Jr., *Machiavelli's New Modes and Orders*, Cornell Univ. Press, 1979. - POCOCK J. G. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton, Univ. Press, 1975. - SASSO G., *Studi su Machiavelli*, Napoli, 1967. - STRAUSS L., *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe (Ill.), The Free Press, 1958 (Fr. çev., *Pensées sur Machiavel*, Paris, 1982).

Pierre MANENT
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Eskiler ve Yeniler; Roma Antikitesi.*

MARSİLİO (PADOVALI) ~1275/1280-1343

Bir Padova üniversitesi noterinin oğlu olan Marsilio (*Marsilius Patavinus*) XIII.-XIV. yüzyıllarda Padova sitesinde önemli rol oynayan Guelfi egemenliğindeki bir yöneticiler çevresindendir. Halk kökenli olması dolayısıyla-*popolo grosso*'dan gelir-halka sadık kalması gerekirdi; oysa o Ghibelliono'ların hizmetine girdi: senyör ve Verona imparatorluk papaz yardımcısı Can Grande ve Milano senyörü Matteo Visconti'nin hizmetinde çalıştı. Padova prehümanist akımının başlıca temsilcilerinden biri olan dostu Padova kronikçisi ve şair Albertino Mussato (*Epistola XII*'yi *Ad Magistrum Marsilium Physicum Paduanum ejus inconstantia arguens*'e [Venise yay.1635] hitaben kaleme almıştır) onun bu tutumunu çok acı biçimde eleştirmiştir.

Marsilio niçin imparatorun partisine katılmıştır? Papa XXII. Johannes'in 5 Nisan 1318 tarihli fermanının tanıklık ettiği gibi Padova'da bir piskoposluk kurulu üyeliği bulabilmiş olması dikkate alındığında çok daha şaşırtıcı gözükmektedir bu olay. Marsilio'nun düşüncesini en iyi bilenlerden biri olan Grignaschi'ye göre kendisi çok genç yaşta hocası ve dostu *Conciliator differentiarum* adlı yapıtıyla ünlü Pietro d'Abano'dan temel bilgilerini aldığı İbni Rüşt öğretisinin etkisine girmiştir; Pietro d'Abano ayrıca Marsilio'nun Padova'dan ayrılıp imparatorun hizmetine girmesinde etkili olmuştur ve Mussato aynı mektupta belirtmiştir bunu: *Quidam aiunt, tibi quod germanus cingitur ensi*. Aslında Pietro d'Abano öğretisini öğrenmek amacıyla yola çıkan Marsilio Can Grande ile ilişki kurduğu Verona'da kalır ve gitmeye karar verdiği yere gitmez. İmparatorluk papaz vekiliyle ilişkileri reddedilmiş olduğunu göstermektedir: en önemli yapıtı *Defensor Pacis*'i yazmasına neden olan kilise kurumlarına ve papalığa karşı düşmanlığıdır. Bu düşmanlık hangi kaynaklardan beslenmiştir? İbni Rüşt'çülükten söz ettik; Marsilio'nun öğrenim görmüş olduğu konusunda birçok tanıklık vardır. Mussato onun hukuk ve tıp okuduğunu söylüyor; 1300 yılına doğru Pietro d'Abano ile tanışmıştır; önemli Paris'li İbni Rüşt'çü Jean de Jandun'ün Abano'nun sahte Aristoteles'in *Problemata* yorumunu, çok sevdiği hocalarından biri olarak

gösterdiği Marsilio aracılığıyla okumuş olduğunu biliyoruz.

Paris'e gider, 1313'te Üniversite rektörü olur, orada Jean de Jandun'le ve belki de Ockham'lı William'la tanışır.1315-1318 arasında Padova'da kaldığı kesindir; 1319'da tekrar Paris'e gider, Mantova belediye kütüphanesinden gelen ve Marsilio'ya mal edilen yanlış bir akıl yürütme içeren bir bir yazmadan (*Codex D, III, 19*) öğrenildiğine göre Sanatlar Fakültesinde Aristoteles mantığı ve metafiziği okutur: Grignaschi'nin yakın dönemde kaleme aldığı bir yazısında ("Padova'lı Marsilio'nun *Defensor Pacis*'inin son okumasının esinlediği düşünceler", *Estudios de Ciencia politica comparada, Trabajos en Homenaje a Ferran Valls I Taberner,* XVI, s. 4507-4528) 1320'ye tarihlendirdiği *Explicit sophisma universalium datum Parisius a venerabili viro magistro Marsilio Paduano*'dur bu yazma. Paris'te Marsilio'nun tümeller problemi üstüne bir tartışmasının bir *reportatio*'sudur bu. Gene Grignaschi'ye göre bu yanlış akıl yürütme Marsilio'nun açıkça İbni Rüşt öğretisine katılmış olduğunu belirtir; her halükârda bu metinde *patres planete* (bize göre belki çekincesiz katılım tanıklığından daha retoriktir bu deyim) olarak nitelenen Aristoteles ve Cordaba'lıya hayranlığını gizlemez. Ne olursa olsun, o dönemde her türlü kilise kariyerinden açıkça vazgeçmiştir çünkü papa XXII. Jean'ın düşmanlarından yana tavır almıştır.

1324'de *Defensor Pacis*'in yayınlanmasından sonra Paris'ten ayrılır ve Jean de Jandun'le birlikte Münih'te imparator Bavyera'lı Louis'nin sarayına sığınır. Yapıtının aforoz edilmesi konusuna gene döneceğiz. Kariyerini imparatorun himayesinde sürdürür: 15 Nisan 1328 tarihli bir kararnameyle Bavyara'lı Louis'nin imparatorluk papaz vekili olur; Louis bu sırada Roma'dadır ve 17 Ocak 1328'de gayri resmi papa Pierre de Corbara'nın elinden imparatorluk tacını giyer. Marsilio daha sonra imparator tarafından Milano başpiskoposu olarak atanır. Büyük olasılıkla son günlerini Ockham'lı William'ın da bulunduğu imparatorluk sarayında geçirir. Ölümü papa VI. Clemens'in 10 Nisan 1343 tarihli bir nutkuyla onaylanmış olur.

Marsilio *Defensor Pacis*'ten sonra, *Defensor Minor*'u, *De translatione Imperii* ve aynı zamanda öğretisel içeriğini de inceleyeceğimiz *Consultatio de jurisdictione Imperatoris in causa matrimoniali* adlı yapıtları yayınlar.

1327'de papa XXII. Johannes *Defensor Pacis*'i resmen mahkûm eder: iki günahkâr Jean de Jandun ve Padova'lı Marsilio hata ve sapkınlıkla dolu bir kitap yazmışlardır; onları sapkınlar olarak mahkûm ediyoruz (Papalık Fermanı: "Licet juxta doctrinam" Rinaldi içinde, *Annales Ecclesiastici,* V, 347).

Defensor Pacis, respublica christiana'da cismani ve ruhani iktidar ilişkilerine ayrılmış yergiler, taşlamalar, kısa yazılarla doludur. Papalığın ve imparatorluğun simgesel figürlerinin egemenliğindeki XIV. yüzyıl başı Avrupa'sında, İmparatoru sadece kilisenin "resmi görevlisi" gibi gören ve papaya yüce otorite işlevi tanıyan papalık teokrasisi yandaşlarıyla cismani otoriteyi bağımsız ve özerk kabul edenler karşıtlaşırlar. Dante, yüzyıl başında, *De Monarchia* adlı yapıtında ama aynı zamanda da *Komedya*'sında karşılıklı bağımsızlık ilişkileri kurma çabası içinde olmuştur ve Pierre'in ardılına bir babanın çocuklarına karşı üstünlüğü türünden bir üstünlük tanır. Itiraf etmek gerekir ki iktidar sorunsalı aşılmaz bir çelişki içine hapsolmuştu ve daha sonraki teorisyenler XVIII. yüzyıl ortalarına kadar bu çelişkiyi çözme konusunda güçlüklerle karşılaşmışlardır: imparatorluk yanlıları için siyasal iktidarın bağımsızlığı ona her türlü iktidarın Tanrı'dan geldiğini söyleyen Paulusçu bir formülle kutsal ya da kutsallaştırılmış bir köken tanımayla eş anlamlıydı. Böylelikle kendisini otoritesinin aynı zamanda kutsal kökeniyle de donatan papa aynı nedenlerle cismani öndere karşı bir üstünlük talebinde bulunuyordu doğal olarak. Argümantasyon bir tür iki tarafı da keskin kılıca benziyordu ve papalar ve yandaşları kuvvetler ayrımı ilkesine dayanarak, anlaşmalar, anayasalar ve başka bazı yapaylıkların yardımıyla *plenitudo potestatis* öğretisini geliştiriyorlar ve meşruiyeti ilahi kökeniyle güvence altına alınmış sivil iktidarın cismani ve ruhani açıdan sadece kiliseye ve başındaki papaya bağlı olabileceğini ileri sürüyorlardı. Gerçekten de papa tüm ruhların tedavisini misyonunu üstlenmişti; gücünü bu misyondan alıyordu. Cismani otorite hükümdarların elindeyse eğer, bunun amacı bu otoriteyi yönlendiren kiliseye hizmettir. Dolayısıyla cismani iktidar Tanrı'nın istediği düzene uygun olarak bağımlıdır. Bu hiyerarşi bu düze-

nin doğasından kaynaklanır. Hem akılla hem de kutsal kitapla onaylanmıştır bu durum; ona itaat etmek Tanrı'nın iradesine uygun davranmaktır. Her insan *kurtuluş gerekliliğiyle* papalık iktidarına kesin biçimde boyun eğer.

Görüldüğü gibi alanlar bağlamında tam bir kargaşa egemendi ve bu kargaşa, içinde Padova'lı Marsilio'nun da yer aldığı neredeyse sürekli bir savaş durumuna yol açmıştır. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi *Defensor Pacis*'in ana konusu budur: Dante'nin düşlemiş olduğu ve İtalya'da Ghibellinoların papalığın teokratik iddiaları karşısında kaçınılmaz bir zorunluk olarak gördükleri evrensel Roma imparatorluğunun gücünün büyüklüğünü geri getirmek söz konusudur. Marsilio İmparatorluk eğilimleri İtalya'sına aittir: ona göre Aristoteles'in anlayamadığı *regnum ytalicum*'un yani Roma kilisesinin bu krallığı, otoritesine boyun eğdirme iddiası talihsizliğinin gerçek nedeninin irdeleneceği ve ifşa edileceği *siyasal* çözüm bir siyaset felsefesi geliştirmektir.

Antenor'un soyundan geldiğini iddia eden Marsilio (*Le Défenseur de la Paix*, Fr. çev. ve yorum J. Quillet, Paris, 1968, s. 54) yapıtlarını imparatorluk temeline dayandırır ve bir yandan da İsa'nın, azizlerin ve filozofların ilkelerine önem verdiğini söyler. Marsilio'nun bu imparatorluk kaygısının, onun temel yapıtını yorumlamaya girişen yakın dönem tarihçilerinin dikkatini çekmemesi ilginçtir. Bununla birlikte İmparatorluk övgüsü çok belirgindir ve hatta zorunlu giriş bölümüne bakıldığında Marsilio'nun imparatorun simge kişiliğini önemsemesinden başka bir şey dikkat çekmeyebilir: "özellikle ve sadece Tanrı'nın elçisi olan ve bu girişime dışarıdan gerekli desteği verecek olan sana doğru bakıyorum, sen Romalıların imparatoru şanlı Louis eski ve ayrıcalıklı bir vârissin, çok özel ve kahraman bir kişiliksin, eşsiz bir erdeme sahipsin (...) Ben bu yazıda daha sonra gelecek olan düşünceleri biriktirdim (...) Bu düşüncelerin halkın tüm sorunlarıyla özenle ilgilenen zeki ve uyanık majestelerine yardımcı olabileceğini düşündüm" (*a.g.y.*, s. 55).

Dolayısıyla Aristoteles'in, tanıyamadığından anlatamadığı sitelerdeki devrimlerin nedenlerinden birini açıklığa kavuşturmak söz konusudur; söz konusu olan kesinlikle papalık ve papalığın siyasete karışmasıdır: "Bu yanlışlık ortaya çıkarılamadığı takdirde bu vebadan korunmak ve krallıklar ve sivil toplumlar üstündeki çok zararlı etkisini tamamen yok etmek kesinlikle mümkün değildir" (s. 53).

Görüldüğü gibi iddialı sözler bunlar: papalık ve öngördüğü teokratik öğreti ortadan kaldırılmalıdır ve Marsilio yapıtında bu işe soyunuyor. Aristoteles otoritesine yer verdiği birinci bölümde siyasal topluluğun, yapılarının ve onu yönlendiren gücün temellerini ortaya atar; ikinci bölümde ise çözümlemelerinin Kutsal Kitap'la doğrulandığını ileri sürer; ve nihayet çok kısa üçüncü bölümde de öğretisinin temel ilkelerini özetler.

Marsilio'nun siyasal iktidar çözümlemesi, dolayısıyla iki düzlemde gelişir: birincisi bu iktidarın temellerinin teorik çözümleme düzlemi, ikincisi konsil öğretisinin gelişmesinde doruğa varan kilise perspektiflerine açılan Kutsal Kitap'la onaylanması düzlemi. Marsilio, bu iki düzlemde de öncüdür; yapıtında Kilise ve Devlet, ruhani iktidar ve cismani iktidar ilişkisini yeni bir terminolojiyle gündeme getirir.

Aristoteles'in *Politika*'sının tezlerinden esinlenen Marsilio sivil toplumu *civitas* ya da *regnum* olarak tanımlar; Aristotelesyen *polis* ona göre ve tüm Ortaçağ siyasetbilimcilerine göre ideal bir siyasal biçimdir, bir tür "ideal tip"tir ve toplumların örgütlenme biçimlerinin tümünü aydınlatmaya yarayan teorik bir şemadır. Gerçekten de onun *regnum*'u sitenin "gerçek" eşdeğeri olarak görmesinin nedeni İmparatorun gerçek olmaktan çok biçimsel otoritesi altında toplanan birçok site olan *regnum italicum*'a öncelik vermesidir. Dolayısıyla site amacı *yaşamak* ve *iyi yaşamak* olan siyasal örgütlenmenin mükemmel biçimidir; özerktir ve kendisine yeterlidir. Bu özerklik, dağılımı, aslında zirvesinde *pars principans*'ın ya da yönetimin bulunduğu bir hiyerarşi olan yapılarını ya da parçalarını dikkate alır; *honorabilitas* ileri gelenleri bir arada bulundurur ve daha sonra üzerinde gene duracağımız *pars sacerdotalis*'i barındırır bünyesinde.

Taraflardan her birinin bu biçimde taslaklandırılmış bir bütün içinde çifte bir yaşam (zanaatkârlar, köylüler vb.) ve iyi yaşam (*honorabilitas, pars principans*) amacına denk düştüğü bir bütünlük içinde siyasal iktidarın temeli nedir? Marsilio'nun cevabı çok ilginçtir; *legislator humanus* öğretisi: "kanun koyucu (...) halk ya da yurttaşlar meclisidir veya oy ya da yurttaşlar genel meclisinde irade belirtmeleri yoluyla etkin

ve egemen taraftarlığıdır onun" (*D. P.*, adı geçen yay., s. 110-111). Bu tanımlamada halk egemenliği öğretisinin taslağı ya da en azından sezgisi görülmek istenmiştir (A. Gewirth, F. Battaglia ve ötekiler). Aslında kesinlikle böyle bir şey yoktur: halk, kurucu iktidarının tamamını ya da bir bölümünü, Marsilio düşüncesinin anahtarını oluşturan temsil yoluyla hükümdara ya da imparatora verir. Çünkü yurttaş tanımı son derece kısıtlıdır: aslında sadece *honorabilitas* üyeleri yurttaştır. Site yönetimi de yurttaşların iradesiyle uyumlu en iyiye teslim edilecektir. Kendilerine zarar veremeyecek olan yurttaşlar her mantıklı insanın iyi ve yararlı olanı isteyeceği ilkesi uyarınca siyasal iktidarı isterler ve bu da Marsilio'nun sitenin "canlı bir doğa" olduğunu söylemesine engel değildir. Bir "sözleşme" taslağı mıdır bu? Marsilio'nun tavrı belirsizdir; o insanı "siyasal hayvan" olarak tanımlamaz ve siteyi de kesinlikle Aristoteles çizgisinde siyasal bir doğalcılık temelinde tanımlar; ama bu ilkeden hareketle siyasal topluluğun kurulması tümüyle insan iradesinin eseridir öyle ki bu yaratıcı etkin doğalcılığa açık bir yapaycılık eklenir: site siyaset sanatının eseridir. Anayasa, *politeia* konusunda Marsilio'nun tercihleri seçime dayalı monarşiden yanadır. Bu teorik modele imparatorluk rejimi denk düşer: kesinlikle bir rastlantı değildir bu. Sınırlı sayıda bilgenin hazırladığı ama oy verme hakkına sahip olanlar yani tanımı esasen özellikle mali bağlamda ölçütlere dayanan yurttaşlar tarafından onaylanması gereken yasalara (pozitif) saygılı olunmasını sağlayan sadece *pars principans* ya da eşdeğeri hükümdardır. Görebileceğimiz gibi eşitlikçilikten uzağız burada. Bu pozitif yasanın temel bir özelliği vardır: saygı gösterilmesini sadece hükümdarın sağlayabildiği baskıcı özellik. Böyle bir yasanın sadece baskıcı özelliğiyle var olabileceği anlamına mı gelir bu? Hukuk ya da doğal yasa nedir? Marsilio'ya göre karmaşık bir kavramdır bu: Marsilio pozitif yasayı baskıcılıkla çelişkili bulmadığı doğru olan üstüne oturtmayı tercih eder; ama o da baskıcı olduğu için doğrudur. Aslında ilahi, doğal ve insani hukuk arasında hiyerarşi yoktur. Yazılı, baskıcı bir ilahi hukuk vardır ama öbür dünyadadır bu; yazılı, baskıcı insani yasa bu dünyadadır. Doğal yasa hukukun ilk iki biçimi arasında bir uzlaşma değildir; bir norm değildir. Marsilio için esas olan bu iki hukuk biçimi simetrik benzerlikler içerse de ilahi hukuk ve insani hukuk arasında bir ilişkiler, bağımlılık ilişkileri öğretisi geliştirmektir: bunların her ikisi de pozitif, yazılı, baskıcıdır, biri ilahi iradeye, öteki insani iradeye dayanır. Birincisinin eylem alanı öbür dünya, ikincisinin ki bu dünyadır.

İlahi hukuktan söz ettik: onu aktaran Vahiydir; insanlara, inananlara öğreten de *honorabilitas*'ın bir parçası olan *pars sacerdotalis*'tir. Buna karşılık pozitif yasaya saygılı olunmasını sağlamakla görevli olan da hükümdardır çünkü yasanın baskıcı gücü sadece onun elindedir. Marsilio'nun onun birlik ve baskıcı özelliği üstünde açıkça durmasının amacı hükümdarın elindeki siyasal gücün özerkliğini güvence altına almaktır. Devlette birçok güç olamaz.

Kiliseyi *pars sacerdotalis*'le özdeşleştirmek mi gerekir? Kesinlikle hayır. Kilise din adamları ve laiklerden oluşan, *hepsi birlikte* hükümdarın baskıcı otoritesine boyun eğmiş bir bütün olarak tanımlanır. Siyasal iktidarın papazın kutsal otoritesinden özenle ayrılması gerekir: onlara emanet edilen *cura animarum* inanan kimseyi ancak hekimin hastasına verdiği reçete kadar bağlayabilir. Bu dünyada mutluluk düzleminde yer alan her şeyin kökeninde insan iradesi ve özgürlüğü vardır. İman konusunda alınması gereken kararlar bağlamında evrensel kiliseyi yani laik ve din adamı olmak üzere bütün inananları temsil eden genel konsile başvurma kutsal kitap gerekliliğine denk düşer: kesinlikle ihmal edilmemesi gereken geleneğe göre baskıcı otoritenin tek sahibi İmparatorun sürekli temsil oyunlarıyla başta bulunması gerekir. Papalık oligarşik özellikli ve insan kökenli bir kurumdur. Devletin gücüyle çelişkili olabilecek hiçbir güce sahip olmamalıdır. Özerk ve biricik cismani gücü elinde bulunduran, barışın koruyucusu Hıristiyan hükümdar gücünü doğrudan doğruya Tanrı'dan alır; aziz Paulus'un dediği gibi Tanrı'nın elçisidir. Tersine, *honorabilitas*'a dahil olan din adamları ve başlarında bulunan papanın yoksul olmaları, bu dünyadaki güç uygulamalarından vazgeçmeleri, havariler dönemindeki gibi tam bir yoksulluğun ve alçakgönüllülüğün getirdiği tevazu içinde, Ockham'lı William'ın da içinde yer aldığı Fransiskenlerin istedikleri şekilde yaşamaları gerekir. Marsilio'ya göre tümü eşit olan din adamlarının ruhani iktidarının "hukuksallaşması" devletin birliği ve

düzeni korunmak isteniyorsa kesinlikle mücadele edilmesi gereken bir kötülüktür. Bu dünyadaki siyasal yaşamın amacı olan *felicitas humana*'yı mahveden "veba"dır.

Marsilio, iktidarların ikiciliğinin karşısına, İmparatorluk yandaşlarının aşırılık eğiliminin temsilcisi olarak sadece cismani işlere değil manevi sorunlara da müdahaleye yetkili olan siyasal iktidarın birlik ve biricikliğini koyar; misyonu ilahidir; sapkınları cezalandırır, seçim mevzuatına dayanarak Roma din adamları meclisini tayin eder, kiliselerin gelirlerini ve din adamlarının verdiği eğitimi denetler. Onun temsilcisi İmparator Hıristiyanlığın siyasal ve dinsel önderi Friedrich II von Hohenstaufen'in mirasçısıdır.

Defensor Minor Defensor Pacis'te kanıtlanmış tezlerin bir özetidir; özellikle inancın sınırlı sayıda inançlı insan ya da tek bir kişi tarafından korunabileceği nominanalist bir tez geliştirdiği *Venerabilis Inceptor*'un *Dialogus*'unda kilise öğretisini ve de inanç konusunda genel konsilin şaşmazlığını eleştiren Ockham'lı William'a cevap olarak yazılmıştır (bkz. *Marsile de Padoue*'da *Defensor Minor*'a genel giriş; *Œuvres mineures*, Paris 1979, s. 141-168). İki bilginin anlaşmazlığı aynı zamanda kilise konusunda başka tezler, özellikle de Pierre'in önceliği konusunda yoğunlaşır. Tek kelimeyle şunu söyleyebiliriz ki *Defensor Minor* papalık gücünün bütünlüğü tezinin yok edilmesi girişimini sertleştirerek yeniden ele alıyor ve sözgelimi boşanma konusunda genel olarak sivil, siyasal ya da dinsel tüm alanlarda geleneksel olarak papaya verilen yetkileri siyasal iktidara aktarıyor.

De translatione Romani Imperii sözünü ettiğimiz iki yapıttan daha eski kısa bir yapıttır. O dönemde çok yaygın olan ve papalık iktidarıyla imparatorluk iktidarı arasındaki ilişkileri irdeleyen bir edebi tür içinde gösterilir. İmparatorluk yanlısı olan Marsilio bu yapıtta öncülü Dante'nin *De Monarchia* adlı yapıtında yaptığı gibi Roma'nın büyüklüğünün övgüsünü yapar. Roma imparatorluğunun evrensel egemenliği en azından ünlü *Donation de Constantin*'de lanetlendiği gibi övülmüştür: imparator Konstantin'in papa Sylvester'e Roma, düklük, bütün eski Bizans İtalya'sı topraklarını ve de bunlar üstündeki cismani egemenlik ayrıcalığını bağışlamasını konu alan çok ünlü sahtekârın söz konusu edildiği yapıt. Marsilio bu yapıtında aslında İmparatorluğun bağımsızlığının tarihsel bir kanıtını vermek istemiştir. Bu amaçla İmparatorluğun aktarılması temasını yeniden ele alır: İmparatorluk Doğu'dan Greklere, sonra Franklara yani meşru ardılları Almanlar olan Charlemagne'a geçmiştir. Marsilio'nun tüm argümantasyonunun amacı ahiret mutluluğunun düzenlenmesi düzleminde yer alan umulmadık kadansların belirginleştirdiği dönemin kronikçilerine yakın tarihin dinsel-felsefi vizyonu açısından ortak olan bu süreçte papalığa herhangi bir rol verilmesini reddetmektir. Roma imparatorluğunu zorba bir papalığa karşı meşru haklarıyla yeniden kurmak: imparatorluğun, daha doğrusu imparatorluk düşüncesinin, onun ulusalcı devletler, Avrupa'nın kapanması ve cismani olarak imparator, ruhani olarak papa tarafından yönetilen *respublica christiana*'nın dağılması karşısında batışına tanıklık eden siyasal bir gerçeklikten çok bir mite bağlı olduğu dönemlerde gelişmesiyle daha paradoksal olan ütopik karakteri Marsilio'nun siyaset felsefesinin sürekli yinelenen temasıdır.

● *Defensor Minor*, ed. C. K. Brampton Birmingham, 1922. - *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, ed. C. W. Previté-Orton, Cambridge, Univ. Press, 1928. - *Marsilius von Padua: Defensor Pacis*, 2 c. ed. R. Scholz, Hanovre, 1932. - *Forma divortii matrimonialis inter illustrissimos vocatos conjuges Johannem videlicet filium regis Bohemiae et Margaretam ducissam Karinthiae celebrati per Dominum Ludovicum quartum Dei gratia Romanorum imperator*, ed. C. Pincin, *Marsilio* içinde, Torino, 1967. - *Tractatus consultationis per Marcilium de Padua editus super divorcio matrimonii inter illustr. vocatos conjuges Johannem... et Margaretam... celebrato per dominum Ludovicum quartum Dei gratia imperator*, ed. C. Pincin, *Marsilio*, s. 268-283. - *Marsile de Padoue: Le Défenseur de la Paix*, Fr. çev. J. Quillet, Paris, 1968. - *Marsile de Padoue: Œuvres mineures, Defensor Minor, De translatione imperii*, ed. C. Jeudy, Fr. çev., genel sunuş ve notlar J. Quillet, Paris, CNRS yayını, 1979. - *Sophisma universalium*, Mantoue, *Biblioteca comunale*, D III 19, f° 1 *vb.* - 3 *ra* - *Codex vaticanus latinus*, f° 235 *vb.* - 237 *va*, *Inc. Genus est universale, Expl. questio disputata per magistrum marsilium de Padua.*

► QUILLET J., *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.

Jeannine QUILLET
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Aristoteles; Augustinus; Monarşi; Site.*

MARX Karl, 1818-1883
Marx ve Marksizm

Felsefe ve siyaset eleştirmeni Marx

"Filozoflar sadece dünyayı açıkladılar: önemli olan dünyayı değiştirmektir." Marx'ın 1845'te kaleme aldığı ve "yeni materyalizm"ini oluşturan *Feurbach Üstüne Tezler* onun siyaset felsefesiyle ilgili tüm soruları anlamsız kılmıyor mu? Bu açıklama kesinlikle felsefenin reddedilmesinden çok zenginleştirilmesi olacaktır: kavram ve nesne, kendinde ve kendi için arasında yeni bir ilişkiyi başlatacaktır ve pratiğin teori üstündeki koşulsuz üstünlüğünü tanıyacaktır. Marx'ın, Hegel'in, "bilinç"in "yaşam" a göre önceliği inancı içinde kapalı kalmış spekülatif felsefesini ve yabancılaşmanın köklerine yani maddi temeline saldırmayan Hegel-sonrası eleştirel felsefenin eleştirilmesini mahkûm etmesi, pratiğin teoriye önceliğinin olumlanmasıyla felsefeyi aşacaktır (*Aufhebung* anlamında). Felsefede Marksist devrim felsefenin devrim yoluyla gerçekleşmesinin olumlanmasıdır ancak dünyayı değiştirecek olan devrim Fransız devriminden farklı olarak siyasal bir devrim değil yaşamın maddi temellerinin devrimi, yaşamın üretiminin ve yeniden üretiminin devrimi, bir başka deyişle insanı yabancılaşmadan kurtaracak tek eksiksiz devrim olan "sivil toplum" (*bürgerliche Gesselschaft*) devrimi olacaktır. Böylece Marx'ın siyaset felsefesi siyasete ve felsefeye karşı bir felsefe olacaktır çünkü bunların her ikisi de gerçek insanın gerçek yaşamı karşısında fantazmalardır. Bir siyaset felsefesi değil, modern temsili devletin mistisizmini mümkün kılan bir dünyanın koşullarının dönüşümünün devrimci pratiği ve bu da eleştirinin silahlarından silahlarla eleştiriye geçilmesini gerekli kılar. Marx'ın *Demokritos ve Epikuros'da Doğal Felsefe Farkı* (1841) adlı doktora tezinin hemen arkasından gelen çalışmalarının temelinin bu olduğunu söylemek mümündür her halükârda: bir yandan Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus*'unu okurken kaleme aldığı bu yazılarda Platon'dan Hegel'e tüm felsefe geleneğini reddeder. Hegel filozofu en iyi tanımlayandır: soyut, yabancılaşmış insan tipi. Marx'ın antipolitiği de, antifelsefesi de onu yabancılaşmanın yani ekonomi politiğin eleştirisinin temellerini aramaya götürecektir.

Ama gerçek tarihsel gelişme, XX. yüzyılda Marx adına yürütülen dünyanın devrimci dönüşümü onun felsefesinin bir eleştirel yorumu değerini taşımaz mı? Komünizm-üretim, iletişim ve yok etme araçlarını acımasız ve etkisiz bir biçimde tekelleştiren, siyasal ve hukuksal kurumları denetim ve şiddet araçları rolüne indirgeyen ve keyfi biçimde saptadığı "düşman hedefler"i sistematik biçimde saf dışı etmeye yönelen tek parti diktatörlüğü -Marx'ın düşüncesinin ya da ilkelerinin açıklanmasının dışında bir olay mıdır? Bununla birlikte totalitarizmi Carl Friedrich ve Hannah Arendt'in açtığı perspektiflere göre belirleyen bu özellikler önce Marx'ta bolşevizme karşı bir eleştiri ve direniş bulan Marksistler tarafından ifşa edilmemiş midir? Bu Marksizme dayanan felsefi konumlar yelpazesinin tüm kesin tanımlamalar ve dahası bir birlik araştırması konusunda caydırıcı etkinliğini hatırlamaktır. Léon Blum'un Marksizmi ve Mao Ze-Dong Marksizmi, Victor Adler ve Kim Il Sung Marksizmi arasında ortak anlayışlar bulmaya çalışmak yorucu bir çabadır. Ve Marx'ın kendisi birçok Marksizm versiyonu öneriyor gibiyse eğer bu anlaşmazlıklar nasıl giderilecektir? Marx'ın teorisine göre sınıf mücadelesi tarihi ilkel komünizmden, kölelik, feodalizm, kapitalizm aşamalarından komünizme kadar birçok evreden geçmiştir; Karl Kautsky bu gözleme dayanarak Lenin'i Rusya'nın toplumsal gelişmesinin etaplarını yakmak isteyen acemi bir büyücü olarak nitelemiştir; ama Marx aynı zamanda örgütlü devrimci eylemin etkinliğinden de söz eder ve onun bu görüşü Rusya'da iktidarın, uygun bir konjonktürde reformistleri tarihsel kadere boyun eğmekle suçlayan bolşevikler tarafından ele geçirilmesini meşrulaştırır.

Marx'ın çok sayıda teorik çalışma statüsü-Marx'ın yapıtları kimi zaman sosyolojik bir metodoloji, kimi zaman bir tarih felsefesi gibi okunmuş, ayrıca insanlık tarihinde Darwin'e benzetilmiş, zaman zaman da temsil sistemlerini eleştirme girişimiyle Nietzsche ve Freud'a yaklaştırılmıştır-bir tuzak oluşturur ve metinlerinin kapsamı da pekiştirir bu tuzağı. Bazıları sözgelimi *Alman İdeolojisi* gibi sadece aşılmış olduklarından değil "felsefi vicdan muhasebesi" amaçlarını yerine getirmiş olduklarından "farelerin kemirici eleştirisi"ne terk edilen başlangıç dönemi yapıtlarından (*Ekonomi Politiğin Eleşti-*

risi, 1859 s. 274) sonra Marx'ın bazı yapıtları başka metinlerin bilimsel olarak yerleştirmeye çalışacakları bir kuramı olabildiğince geniş kitlelere ulaştırma amacına yöneleceklerdir. Birinciler bir manifesto arayışı içindedirler, ikincilerse sonsuza kadar ertelenmiş bir kitabın üstünün çizilmesiyle engellenmişlerdir (P. Loraux, *Les Sous-mains de Marx*): Dört bölüm olarak tasarlanmış *Kapital*'in sadece birinci bölümü temel metinleri çoğaltan Marx'ın sağlığında yayımlanmıştır. Ama ekonomi politik eleştirisi girişimi döneminde Marx zamana bağlı bir tür aciliyet içinde yazabilmiştir ancak; sözgelimi *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'ini 1 ocak-25 mart 1852 tarihleri arasında bir New York gazetesi için kaleme almıştır. Ve Marx, siyasal yorumunda özel olaylara, topluluklar arasındaki etkileşimlere, temsil oyunlarına ve kamuoyu fantezilerine keskin, sert ve acı alaycı bir dikkatle yaklaşır ve bu tutumu kendi ifadelerini (*Ekonomi Politiğin Eleştirisi*) ve Engels'in ekonominin, "son tahlilde" belirleyici rolü üstüne ifadelerini (*Fransa'da Sınıf Mücadeleleri, 1848*'in önsözü; 1895) bir yalanlama biçiminde okunur. Ama Marx'ın okunması yaygınlık kazanması açısından daha da karmaşıktır. Sözgelimi çok açık seçik biçimde felsefi referanslar olarak gösterilebilecek metinleri 1930 yıllarında ve *Kapital*'e hazırlık çalışmaları da 1950 yılında yayınlanabilmiştir. Dolayısıyla Marksizm ve eleştirisi çok büyük ölçüde bir yazar olarak Marx'a göre dolaylı biçimde yapılabilir; sözgelimi Mao Ze-Dong genellikle *Pratik Üstüne* ile ilişkilendirerek okunan *Çelişki Üstüne* adlı metinlerinde, siyasal teoriye zıtlık ve çelişki ayrımıyla analitik bir çerçeve veren varlığın en genel kategorilerinin teorisi anlamında bir metafizik öneriyle; ve bu ona, sözgelimi uzlaşmaz çatışmalar tipiyle proletarya ve burjuvazi ve şiddetli çatışmalara götürmeyen halkın çelişkileri arasında bir ayrım yapma olanağı verir. Ama Mao Ze-Dong'un bir süre "Çinlileştirmek" iddiasında bulunduğu Marx'la ilişki meşrulaştırıcı talepten başka bir şey midir? Çünkü çeviri ve gelenek olmadığından Marx'a pek yaklaştırmayan Mao Ze-dong diyalektiği üstüne bu düşünceler (S. Schram, *Mao Tsétong*) bir Sovyet yorumcudan okumuş olduğu Lenin'den karanlık bir yorum aracılığıyla gelmiştir. Bununla birlikte Feuerbach üstüne XI. Tez adına bile Marksizmin metinler bağlamında kendisini Ortodoksluk ölçütüne göre yargılamadığı iddia edilebilir: Marksizm bir dogma değil, eylem için rehberdir der Lenin. Ama bu onun kendisinin, tek parti diktatörlüğünü mahkûm ettiğinden hain ilan edilen Kautsky'den daha iyi bir Marksist olduğunu iddia etmesine de engel değildir. Ve buna karşılık kendisine sosyal demokrasinin papası adı verilen kişi Mussolini'nin Lenin'in maymunu olduğunu söylemiştir (*Les Chemins du marxisme*). Konuşanın gücünün, söyleminin meşruiyetini düzenlediği ve alıntı montajlarının siyasal mücadelelerin argümanları olduğu bir polemikler sistemine dalınmıştır, öyle ki Marksizm, kurucusunun bu terime pratiğe göre gizemleştirici bir söylem anlamı vermesi bağlamında çoğu zaman bir din gibi takdim edilmiştir; böylece Marksizm eleştirisi Marx'ın kategorileri adına yönlendirilebilir ve bu durum da paradoksal biçimde onun kesinliğini geçerli kılacaktır. Ama Marksizmin, çürütülmeye karşı korunması, gerçek tarih tarafından çarpıtılamaması Karl Popper'e göre, onun bilim bile olmadığının kanıtıdır.

Yabancılaşma

Meşhur "din halkın afyonudur" sözü Marx'ın yabancılaşma eleştirisini yoğunlaştırır (*Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Giriş*, 1843-1844). Afyon: acı yitimi ve halüsinasyon, unutma ve sahte temsil. Yabancılaşma (*Entfremdung*) insanın yaşam koşullarıyla kendisinden koparılmış insanlığından olması sürecidir: çözümü maddi yaşamın dönüştürülmesinde bulabilir ve bulmalıdır. Yabancılaşma insanların üstüne çökmüş metafizik bir felaket değildir, insanların tarihinin bir sonucudur: dinsel yabancılaşma ve spekülatif felsefe aynı hamurdandır, insanın gerçek sefaletini gizleyerek ve dayanılmaz olanı dayanılır hale getirerek dünyayı ters çevirirler. Acı çeken insan hayali bir teselliye sığınır: dünyayı değiştirmek için gerekli mücadelelerden uzaklaştıran bir tanrı. Para da yabancılaştırıcıdır çünkü insanı ulaşmak istediği şeye götürecek araca boyun eğdirir. Siyasete gelince temsili devlet biçimi altında verdiği özgürlük ve siyasal eşitlik düşsel dir. Ama en belirleyici olan insanlıktan çıkma durumu çalışmanın getirdiği yabancılaşmadır (ancak 1932'de yayımlanabilen *1844 Yazmaları*'nda irdelenmiştir): emekçinin, sahip olana boyun eğmesi ve çalışmanın "zo-

runlu bir çalışma" olduğu fabrikada makinenin insanı köleleştirmesi... bu arada işçi, dışarıda çalışma gücünü yeniden üretmeye çalışır ve bu da onu ihtiyaçların giderilmesinden başka amacı olmayan bir yaşamın "yavanlığı"na indirger. Bir sürü yorum getirecek olan bir tematiktir bu; böylelikle Heidegger'e göre Marx, yabancılaşma kavramıyla, modern insanın Hölderlin'in anladığı anlamda yani bir ulus değil varolma sorununun ortaya atılabileceği anlamda bir vatanı olmadığını kavramıştır. Marx insanın artık Varolmanın çobanı olmadığı, bir olgu olarak egemenlik iradesi aracılığıyla kendisini unuttuğu teknisyen rasyonalitesinin boyunduruğundaki insanın bağımlılığını gündeme getirmiştir. Marx, yabancılaşma teorisinin radikalliğiyle Batı metafiziğinin aşırılığı içinde yer alır ama öte yandan da Varlık ve bir olgu olarak varlık (Heidegger, *Hümanizm Üstüne Mektup*) arasındaki ontolojik farkı sorgulayamadığından kapalı kalmıştır. Ama Marx'ta yabancılaşmanın aşılması insanın Varolmaya açılması içinde gerçekleşmez. İçkin bir diyalektik temeline dayanır: proletaryanın yabancılaşması çözümünü kendi içinde taşıyan mutlak bir insanlıktan uzaklaşmadır çünkü burjuva sivil toplumu tarafından inkâr edilen bu sınıf kendisini inkâr eden dünyayı inkâr ederek insanlığı doğuran insanlığı yeniden kuracaktır. Devrim insanlık için bir emir gibi ortaya çıkmaktadır.

1789 Devrimi gibi siyasal devrim hayaldir çünkü ideoloji içinde kalır. İdeoloji insanların dünyayı, bir karanlık odadaki gibi kendilerini ters gördükleri hukukun, siyasetin, felsefenin alanıdır: dünyayı tersine çeviren ve bunun kurbanı olan insana tuzak kuran optik aygıt. Ve ideolojinin ilk ters yüz oluşu temsil dünyasının gerçek dünya olduğunu sanmaktır. Marx burada bir yalanı, bir yanlışlığı ya da bir deformasyonu ifşa etmez, insanların aldatıldıkları sahte bir bilinç olan temsil olarak temsili eleştirir. Burjuvazi, Amerikan ya da Fransız devrimiyle kesinlikle gerçek insanı ortaya çıkarmış değildir: "insan ve yurttaş hakları" ilkesi bile bir aldatmacadır (*Yahudi Sorunu*, 1843). "Özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganı aldatmacası onu söyleyenin ve gizleyenin gözünün önündedir: kapitalist pazar. Sahip, proleterin kendi iradesiyle, bedenini bir çanta gibi sürüklediği pazarda eşitler arasında sözleşmeyle sattığı iş gücünü serbestçe satın alır ve proleter de bunun karşılığında kapitalist insan kardeşinden bir ücret alır (*Kapital*, I. Kitap, 2. Kısım, böl. VI). Böylece ekonomi politiğin ve emeğin değeri teorisinin eleştirisi sömürüyü, farklı üretim biçimlerinin çözümlenmesinde en önemli yere koyar ve malın fetişizminin kapitalist sosyal oluşumunda en önemli yeri gösterir. Marx hatta amacını Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Temelleri*'nin "eleştirel revizyonu"nun emekle ilişkisine göre tanımlar; hukuksal ilişkiler, devlet biçimleri kendi kendilerine de, zihinsel etkinlikle de açıklanamaz, "kökler"ini XVIII. yüzyılda İngilizlerin ve Fransızların ve de Hegel'in "sivil toplum" dediği ve anatomisi ekonomi politik olan şeyde bulurlar (*Ekonomi Politiğin Eleştirisi*).

Sivil toplum ve devlet

Marx bu sözcüğü kullanır ama onun sivil toplum anlayışı Hegel'in anlayışından radikal bir farklılık gösterir ve kendisinin ayakları üstüne oturtma dediği sonuca ulaşır (*Kapital*'in 1873'te Almanya'daki ikinci baskısına *sonsöz*): Hegel diyalektiği İdea'ya öncelik vermesiyle başı üstünde yürür ve tarihin gerçek hareketine dönmek gerekiyordu ama bu arada "olumlunun olumsuzluğu" olarak diyalektik ilkesi de korunmalıydı. Gerçekten de Hegel'e göre devlet, aile ve devlet arasındaki fark olan sivil toplumun olasılığının koşuludur (*Hukuk Felsefesi*'ne ek): bu bağlamda Hegel sadece modern devletten söz eder çünkü devlet, sözgelimi Roma'da başka biçimlerde var olmuştur ve o, insanın pratik yaşamını küçümsemek şöyle dursun, sivil toplumun, iş bölümünün gelişmesine, sanayinin gelişmesine bağlı olduğunu belirtir. Ama Hegel'in sivil toplumu dengesini sadece gereksinimlerin iş aracılığıyla tatmin edilmesi mekanizmalarında bulmaz. Kişisel çıkar elde etmek isteyen bireyler arasındaki rekabet bu rekabeti herkesin herkesle savaşına döndürür; polis, adalet, korporasyonlar da bu bağlamda gerçek bir işleyişe izin vermelidirler; öyle ki bir korporasyonun üyelerinin sivil hakları ve statüsü sıkı biçimde birbirlerine bağlı olduğundan *Bürger burjuva* gibi yaşar burada. Sahte bir çözüm, diyor Marx buna. Hegel'in sivil toplumunda çatışmalar ortadan kalkmamıştır: bireylerden, aralarında rekabetin eksik olmadığı korporasyonlara aktarılmıştır. Ama Marx'ın getirdiği Hegel eleştirisi sa-

dece korporasyonların sunduğu sivil toplumun siyasal-hukuksal yapılanmasının hayali bir çözümünün reddedilmesi değildir: Marx Hegel'in teorisini iki kez tersine çevirir: XVIII. yüzyıl Fransız ve İngiliz kuramcılarının sivil toplum anlayışını yeniden ele alır: Marx'ta sivil toplum Hegel'de olduğu gibi bir bütünün parçası değildir, tüm toplumun tek ve temel altyapısıdır. Anatomisi ekonomi politiktir ve toplumsal ilişkinin temelleri bilimsel olarak bu şekilde atılmıştır. Ve öte yandan Marx siyasal ve hukuksal kurumların sivil toplumun özünün dışında kaldıklarını düşünür.

Sivil toplumun önceliği ve kendine yeterliği tüm tarihsel gelişme çözümlemesini yönlendirir ve ekonominin siyasete üstünlüğü sadece kapitalizmle güvence altına alınmış olsa da bunlar mülkiyetin tarihinden hareketle anlaşılabilecek olan devletin tarihini belirlerler. Tarihin başlangıç evresi ilkel komünizm evresidir: Tacitus'un anlattığı ve sivil toplumla devletin karıştığı Cermen kabilelerinde görüldüğü gibi; burada devlet tek sahiptir ve kabile üyelerinin zenginlikler üstünde basit bir mülkiyet hakkından başka hakları yoktur. Sonra taşınır malların ortaya çıkmasıyla ve taşınmaz malların gelişimiyle hızlanacak bir harekete göre devlet sivil toplumdan ayrılır. "Son tahlilde" sivil toplumun belirleyici olduğu iki özellik arasında ayrılık (*Spaltung*) büyük sanayinin ve kapitalizmin zaferiyle yeni ve kesin bir evre tanımış olur. Sahip devletten sahiplerin sahibi devlete geçilmiştir. Dolayısıyla devlet ekonomik alanda pozitif değil sadece politik bir rol oynar: kapitalistler Hazineden bütçe açığını kapatmaya yönelik borç alma yoluyla Borsada satın alırlar onu ama devletin her türlü ekonomik işlevselliğini yitirerek sivil toplumun atılımında aktif ve işlevsel ekonomik bir rol oynamayı bıraktığı anda ekonomik ve politik çıkarlarının hizmetinde burjuva sınıfının enstrümanı olur (*Alman* İdeolojisi Fr. çev. "Pléiade" c. I, s. 1108).

Ekonominin ve sivil toplumun önceliğinin olumlanması Marx'ı toplumsal sınıfı tamamen ekonomiye indirgemeye götürmez: bu indirgeme ekonominin sadece kapitalist üretim tarzının zaferiyle saf halde bulunduğu tarihin kendi hareketidir. Eski devirlerde din ya da siyaset toplumsal formasyonlarda etkili bir rol oynayabilmişlerdir. Gerçekten de kapitalizmde emeğin sömürülmesi, faktörlerine görünmez; çünkü artık değerin çalınması ücret biçimiyle gizlenmiştir, fazla çalışmanın çalındığı üretim biçimlerinde görünür bu çünkü burada çalışma gücü bir mal değildir, sömürü gizlenmelidir. Marx'a göre su değirmeniyle birlikte bir vasal ve süzeren vardır, buharlı makineyle ise bir burjuva ve proleter ortaya çıkmıştır (*Felsefenin Sefaleti* böl. II, Fr. çev., "Pléiade" c. I, s. 79) ve üretici güçler aracılığıyla bir siyasal ilişkiler tanımı getirir böylelikle: alt yapının önceliğinin ileri sürülmesiyle komünist partilerin ideolojisinde egemen olacak mekanist görüş. Ama Marx Asya despotizmi, feodalizm ya da feodalizmden kapitalizme geçiş analizlerinde iktidar aygıtları işlevleri ve kapitalist üretim tarzının olmadığı ya da etkili olmadığı toplumlarda temsil üstünde durur. Böylelikle kilisenin senyörün serfe egemenliğini kutsaması, Asya toplumlarında kutsallığa adanan kült ya da Tek olanın toplumun egemen gücü haline gelmesi, feodalizmden kapitalizme geçiş için toplumun gücünü yoğunlaştıran devletin etkin müdahalesi işlevsel gerekliliklerdir. Bir başka deyişle sivil toplumla devletin birbirlerinden ayrılması tamamlanmayınca sivil toplumun, son tahlilde maddi dönüşümlerine bağlı olan siyasal ya da dinsel kurum toplumun bütünü için etkin bir işlevi yerine getirir. Bu anlamda, Marx'ın teorisi politikada dönüşümlerinden biri olarak kabul edilebilecek liberal doktrinlerden daha mekanik ve indirgeyici değildir. Ama siyasetin özerkliği burada kesinlikle sınıfsız toplumla, komünizmle neredeyse kendi kendine karışan sivil toplumun yabancılaşmasının bir sonucundan başka bir şey değildir; komünizm ancak ekonomi ve kapitalizmle son aşamasına itilmiş siyasetin farklılaşmasıyla mümkün olabilmiştir.

Devlet, sivil toplum ayrımının tamamlandığı kapitalist sosyal formasyonda devletin temel işlevleri iki tiptir: "genel çıkar" olarak takdim ettiği burjuvaların ortak çıkarlarının zaferini sağlamak amacıyla burjuva sınıfı fraksiyonlarının farklı çıkarları arasında hakem devlet; ve burjuvazinin önce siyasal sınıflar mücadelesine sürüklediği ve yanında aristokrasiye karşı mücadeleye seferber ettiği ama zaferden sonra tehdit ettiği proletaryaya karşı şiddetin örgütlü aygıtıdır. Her sosyal formasyonun belirgin özelliği sivil toplum ve kendi özel tarihinden gelen dev-

let arasındaki bir ilişki biçimidir. ABD'nde devlet ve sivil toplum, saflıkları içinde yaşarlar: kapitalizmden önce bir feodal dönem olmadığından "getirdikleri kavramla son derece uyumludurlar". Buna karşılık Rusya'da kapitalizm kendiliğinden gelişmemiştir ve modern bir ordunun etkin olabilmesi için bir büyük sanayinin gerekliliğini kanıtlayan Kırım savaşından sonra Çarlık yabancı kapitalistleri davet ederek ve köylüleri sömürerek kapitalist bir ekonomi yaratma seferberliği başlatır: burada devlet Batı Avrupa'da arkaik olan biçimiyle çıkar ortaya (doğrudan ekonomik faktör). Prusya'ya gelince, o, modernleşme, bürokrasi, militarizm ve burjuva parlamentarizmi yolunda bir karışımdır. İngiltere geçmişin artıkları konusunda Fransa kadar sıkıntılı değildir; Fransa ise modernlikte ABD'nden geri, Prusya'dan ileridir. Fransa sınıf mücadelesi mekanizmalarını Marx'ın teorisini onlara göre çok belirleyici bir noktada besleyecek kadar, uç noktalarına iter: protelarya diktatörlüğü.

Proletarya diktatörlüğü, parti diktatörlüğü ve sınıf mücadelesi

Marx Fransa'da devletin tarihini, Tocqueville'in terminolojisiyle Eski Rejim'in başlangıcından itibaren analiz eder. Fransız monarşisi bir merkezileşme süreci içinde aristokrasinin elinden aldığı aygıtları (ordu) ve amaçları (maliye) kendi eline geçirerek kurulmuştur. Fransız devrimi, daha sonra iş bölümünün gelişmesi ve işçi sınıfının hızlı yükselişiyle misyonları çoğalan devletin bu eğilimini güçlendirmiştir. *Komünist Parti Manifestosu* (şubat 1848) burjuvazinin "egemenliğine" (*Herrschaft*) karşı, modern sivil toplumda yani burjuvazideki "gizli iç savaş"ın gerekli sonucu olarak proletaryanın egemenliğini çıkarıyordu. "Sınıf egemenliği" dendiğinde, hem belli bir sosyal formasyonda hegemonik üretim biçimi sömürücüsü, devlet aygıtının emrinde çalıştığı sınıf, hem de ideolojisi tüm topluma empoze edilen sınıf anlaşılabilir. 1848 devrimi sırasında, burjuvazinin egemenliği temmuz ayaklanmasından sonra yerini diktatörlüğüne bırakmıştır. Bir ilk evrede, proletarya burjuvazinin yanında mücadele etmişken, burjuvazi müttefikinin aleyhine dönmüştür: burjuvazi general Cavaignac'la kanlı diktatörlüğünü kurar. "Burjuvazi işçileri, yendiği sıradan düşmanlar değil, yok ettiği *toplum düşmanları* ilan etmiştir" (Engels, *Neue Rheinische Zeitung*, 29 haziran 1848, Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* içinde, s. 184). Ve Marx, proletarya diktatörlüğü sloganını burjuvazinin diktatörlüğüne karşı zorunlu bir cevap gibi görüyor. Bu proletarya diktatörlüğü ilk kez ve daha çok bir taslak olarak 1871 komünüyle gerçekleşmiştir: tüm halkın silahlanması ve şiddetin devlet tekeli haline gelmemesi, ucuz ve aracısız bir iktidar sağlayan sürekli görevlerin kaldırılması. Komün, Napoléon III Bonapartizmini karakterize eden devletin dönüşümünün sonuçlanmasıdır. Gerçekten de Bonapartizm bazı köylülerin siyasal desteğinden yararlanır. Oysa, bu sınıf "kendi için"e ulaşamamış tek sınıftır neredeyse: bu sınıfı oluşturan unsurlar bir torbadaki elmalar gibidir, kendi çıkarlarının bilincinde değildirler, 1789 Devrimi sırasında gerçekleştirilen tarım reformlarının garantisi Napoléon I'e olan sevgileriyle birleşebilmişlerdir ancak. Bu dinsel yüceltme, günümüz deyişiyle bu karizmatik meşruiyet, Max Weber'den sonra, rejimini istikrara kavuşturabilmek için ek siyasal gereçlerle donanan III. Napoléon'a aktarılmıştır: küçük rütbeli memurlar ve subaylar Bonapartist devletin temelini oluşturan "kast"tır (sınıf değildir çünkü toplumdaki yerleri üretim araçlarına göre değil devlet aygıtına göre belirlenebilir ancak). Bu bürokrasi, rasyonalite ve evrensellik faktörleri Hegelyen ya da Weberyen memurların tersine sadece yararsız değil aynı zamanda parazittir. Komün sırasında Fransız işçi sınıfının ayaklanması sivil toplumun vampir devlete karşı ayaklanmasıdır ve Komünün bastırılması bir yamyamlık şölenidir. Marx, bir başka yerde (*Gotha Programının Eleştirisi*, 1875) daha az coşkulu bir tavırla devrimin amacının toplumun yüksek organı devleti "tamamen bağımlı bir organ"a dönüştürmek olduğunu söyleyecektir ama devrimci proletarya diktatörlüğünün içeriği çok az belirgindir.

Fransız devriminden gelen temsili devletin ilk kez eleştirilmesi, sınıf mücadelesi, tüm XIX. yüzyıl boyunca yoğunlaşarak artarken, devletin bir fantazma ve hayal olarak değil, insanın insanlığı üstünde bir tehdit olarak ifşa edilmesine ulaşır. Gereklilik iktidarından, Engels'e göre komünizmin temsil ettiği özgürlük iktidarına geçiş, bir gerileme evresinden sonra devlet ve siyasetin, dinin ve paranın sınıflı toplumla birlikte

ortadan kalkması olacaktır. Oysa, kendisine Marksist adını veren ilk devlet şiddet ve denetim aygıtlarını azaltmak şöyle dursun bir tek parti diktatörlüğü getirmiştir. Bunun meşrulaştırılmış olması Marksizm içinde sınıf mücadelesinin farklı iki anlayışını ortaya çıkarır. *Komünist Parti Manifestosu*'na göre tarih sınıf mücadelesi tarihidir. Sınıfı tanımlayan, sınıfı oluşturan özellik mücadeledir; işçi sınıfı mücadeleden önce yoktur. İşçiler tek tek, birbirinden kopuk çatışmalar içinde, önce patronları bulurlar karşılarında, sonra hareketleri iletişim araçlarının desteğiyle güç kazanır; böylelikle sınıf olarak burjuvazi kimliği bilinci kazanırlar. Sürekli aynı düşmanla karşı karşıya olan işçiler mücadelelerle kimliklerini kazanırlar. Sınıf bilinci insanın kendisinin bilincinden çok, burjuvaziyle uzlaşmazlığı içinde bir mücadele bilincidir. Dolayısıyla sınıf bilinci çelişkilerin gelişmesinden işçilerin birlik ve güç bilinci olarak kendiliğinden oluşur ve komünist parti komünistlerin amaçlarında birbirlerini tanıyan işçilerin partisi olarak tanımlanır. Bir örgüte benzeyen bir şey yoktur burada, daha çok kendi kendini oluşturma sürecidir bu. Marx'ın temsil ettiği bilinç (sınıf) mücadelesi *Tinin fenomenolojisi*'ndeki kadar kesin bir şema içine kapanmadan Hegel övgüsünün temelini oluşturan şeye itaat eder: hareket ettirici ve yaratıcı ilke olarak olumsuzluğun diyalektiği. İşçiler unsurları birbirlerinin dışında olan bir dizi durumundan Sartre'ın Marksizmi, *praxis*'e ağırlık vererek varoluşçulukla zenginleştirmeye giriştiği *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ndeki (1960) üslubuyla bir birey gibi davranan bir topluluk oluşumuna yükselirler.

Ama Sartre'ın tanımladığı çevrim, işçilerin sınıf mücadelesiyle kendi kendisini üreten örgütten Stalinci partinin kemikleşmiş partisine götüren yapı Marx ve Engels'de de yok muydu zaten? 1848'de *Manifesto* bir süreç-parti tanımlarsa da, daha sonra, anarşistlere karşı siyasal mücadelelerinde militan örgütün teknik anlamda buyruğuna önem verirler. Marx, 1871'de, doğanın güçlerinin kendilerini bilim ve dehayla boyunduruk altına alan insandan intikam alan tekniğin kişisiz otoritesinin bir sonucu olan, her türlü sosyal durumdan bağımsız, örgütsel bir "despotizm"den söz etmiştir. Marx Platon'a *Politika*'da, bilimi elinde bulunduranın hegemonyasının temelini oluşturan modeli-tek kişinin iradesine boyun eğmenin tehlike anında kendisini empoze ettiği gemi modeli- kendisine mal ederek bilim ve yeteneğin hâkim duruma geldiği ve XIX. yüzyılda birçok versiyonu görülen bir felsefe geleneği içinde yer alır. Dolayısıyla Marksist felsefe ve siyaset eleştirisinin sonunda diktatörlüğünü terörle gerçekleştiren post-devrimci bir devlet gerekliliğinin, demir yolları görevlilerinin yolcular üstündeki otoritesinin gerekliliğini gösteren argümanlardan hareketle doğrulandığı bir iktidar anlayışı ortaya çıkar. Böylece örgütlenmenin mücadelenin ürünü olmadığı mücadelenin örgütlenmenin ürünü olduğu Leninist vizyona götüren kavramsal mantık Marx'ın Marksizmi içinde yer almış gibidir.

Ama Marx'ın partisinin teorisiyle bolşevik önderin teorisi arasında doğrudan ilişki bu şekilde gösterilse de Lenin Marksizmin tarihinde bir kopuşu da gündeme getirir ve sosyal-demokrat sınıf bilincinin, her ikisi de partinin etkisinde olan işçiler ve örgütleri tarafından benimsenmesi sınıf mücadelesi olasılığının koşuludur. İşçiler kendiliklerinden belli bir sınıf bilincinin (ekonomik ve sendikal çıkarları) ötesine geçemezler. Onlara sadece parti ışık yani siyasal bilinç getirebilir ve bu ışık sınıf mücadelesinin amacının proletarya diktatörlüğü olduğunu gösterir. Ama partinin elinde bulunan sadece proletarya gerçeği değildir: işçilere örgütlenme yoluyla güç verir parti. Partileri olmayan, bölünmüş işçiler "sıfır"dır, parti sayesinde toplumsal sınıflar arasındaki güç dengesi değişmiştir. Lenin teorisini ülkesinin durumunun özelliğiyle doğrular: Rusya hiçbir etabın atlanmamış olmasını isteyen tarihsel gelişmenin genel kuralına uyar ve bu da popülistlerin' kapitalizmin verdiği acılardan kırsal komüne (*mir* ya da *obştçina*) dayanarak kurtulma rüyasını boş çıkarır; ama otokrasi kapitalizmi frenler ve eğitimli ve modernleştirici bir burjuvazinin ortaya çıkışını engeller. Rusya ekonomik olarak Avrupalı, siyasi olarak Asyalı'dır. Partinin sivilleştirici rolü, barbarlığı yenilgiye uğratmak için barbarca yöntemlere başvurma gerekliliği ne kadar zorunlu olursa olsun, gerçek bir burjuva sınıfının eksikliğinin yerini doldurur. Tarihsel gereklilik faktörüne yükselen, zorunlu olanı kaçınılmaz kılması gereken, ilkesi "irade birliği" olan parti güç artırıcı bir unsur gibi hareket eder. Marx'ın fabrikada işbirliğinin (iş bölümü ve orkestra şefi

bir kapitalistin yönetimi) sonuçlarını değerlendirmek amacıyla önerdiği etkin örgütlenme modellerini yeniden ele alan Lenin bu bağlamda eleştirel boyutu unutur (Rosa Luxemburg'un kendisine yönelttiği eleştiri). Çünkü Lukács'dan sonra şeyleştirme adı verilen unsura bağlı her şeyi minimize eder. Fabrikada bolşevik lider önce yabancılaşmayı görmez ama işlevsel unsurların iş bölümünün hüküm sürdüğü aynı bütünlüğe entegre olan merkezi yönetimin etkililiğini belirtir. Partizan örgütlenmeye uygulanan randıman ilkesi bazı unsurların saf dışı edilmesini işlevsel bir emir durumuna getirir: kalabalık olmayan ama tutarlı bir parti, etkinliğini yitiren, bölünmüş bir partiden daha önemlidir. Parlamenter mücadele özellikle ölümcül bir tehlike oluşturduğu için kesinlikle önem arzetmez: bir tartışma kulübüdür parti, tarihin dönüştürücü levyesi olma bağlamında büyülü gücünü yitirmiştir. Gücün hesaplanmasındaki koşulsuz gerekliliğin unutulması "sözün romantizmi"nin belirgin özelliğidir; Lenin'in şiddet ve savaş yararına dili ve temsili tamamen mahkûm edişini içeren küçük burjuva sapması. 1918'de şöyle demiştir: "bizim isterik atılımlara ihtiyacımız yoktur, proletaryanın demir ordularının uyumlu yürüyüşüne ihtiyacımız vardır." Yüksek siyaset sanatı uygun saldırı zamanını bir konjonktür içinde yani özel güçler ilişkisi içinde kavrama yeteneğidir. En yüce siyasal eylem biçimi gösteriye zıt düşen ayaklanmadır; gösteri sadece gücü teşhir eder, aslında güç kendini göstermez, konuşmaz, başka bir güce karşı etkin olur. İktidara gelen parti toplumu, güç yoluyla, parazit ya da zararlı unsurlarından temizleyerek birleştirmek zorundadır; bu amaç İngiltere'de ilk birikme sırasında "toprakların temizlenmesi" ya da Fransız devrimi aracılığıyla gerçekleşmiştir ama siyasal açıdan geri kalan Rusya'da yaşanmamıştır; böyle bir süreç. Sovyet rejiminin başlangıcından beri devreye giren iç savaş mantığıyla karışmış sosyal hijyen toplumsal etkenlerin nesneler gibi görüldüğü doğallaştırıcı bir vizyonu uç noktasına götürür.

Ulus ve Marksizmin gelişmesi

SSCB'nin 1985'den itibaren çökmeye başlaması göstermiştir ki toplumun temel yapısına göre kurulmuş tek parti iktidarı bir kez ortadan kalktıktan sonra, artık rejim hiçbir biçimde istikrarını bulamıyordu ve komünizmin "ulusal sorun"u çözmesi mümkün değildi ve hatta, etnik ve sınıfsal temizlik aynı mantık içinde yer aldığından sorunları artırmıştı. Marx ulusa fazla önem vermemişti; tarihin ironisi onun bir *Manifesto* kaleme almasını ister ve bu manifesto şu sloganla son bulur: Fransa'da siyasal ve toplumsal olmasına rağmen Almanya ve Avusturya imparatorluğunda halkların ilkbaharı görünümü alan 1848 devrimci patlamasından birkaç hafta önce "Tüm ülkelerin proleterleri, birleşin". Teorisini Marx'ın geliştirdiği sanayi toplumu yerel özellikler taşımaz ve Marx onu, içeriği ve yayılmasıyla evrensel rasyonelleşme süreci gibi yorumlar. Ulus tarihsel gelişme süreci içinde katıksız bir siyasal biçim olarak ortaya çıkar ve bu ona, kapitalist bir pazarın yaratılmasına bağlı sapkın bir yer verir: burjuvazinin yükselmesine denk düşen ulus-devlet ekonominin uluslararasılaşmasıyla kısa sürede aşılmıştır. Dolayısıyla ulusal yapının meşru olduğu tarihsel gelişmenin belirgin bir evresi vardır. Ama bütün ulusal talepler ve onlara bağlı bütün savaşlar eşit biçimde haklı olmadığından bir sınıf kriterine göre bir ulus-devlet kazüistiği çıkar ortaya; sözgelimi Marx Prusya'ya birleşmiş bir Alman devleti kurma olanağı veren, siyasal açıdan Alman kapitalizminin sosyal anlamda ifade edilmesini yansıtan ve bunun da ötesinde proletarya diktatörlüğüne doğru yol açan savaşların haklılığını (Avusturya ve Fransa'ya karşı) savunur. Ve Marx Rus imparatorluğuna karşı Polonya'yı, İngiltere'ye karşı da İrlanda'yı tutar. Ama bir halkı boyunduruk altında tutan bir halkın özgür olamayacağını düşünürse de tüm ulusal toplulukların bir devlet biçiminde örgütlenme hakkı olmasını isteyen ulusal özellikler ilkesini benimsemez. Engels de Balkanlar Avrupası'nın küçük uluslarının özerklikler halinde örgütlenmelerini açıkça mahkûm eder: sadece modern tarihin yani kapitalist üretim biçiminin ortaya çıktığı dönemin aktörleri olan ulusların böyle bir hakkı vardır. Bütün halkların aynı ulusal yazgısı olamaz.

Modernleşme yolundaki bir imparatorluk sisteminde ulusların plüralitesi sorunuyla karşı karşıya kalan Avusturya sosyalist partisi de bu güçlüğü çözmeye çalışacaktır. Otto Bauer, güney Slavlarının talepleri karşısında, ulusal kültürel topluluklar ve bölgesel siyasal üniteler arasında bir ayrım önermek amacıyla Kant'ın etki-

leşim sistemi olarak topluluk düşüncesinden yararlanır. Bölgesel siyasal kurumlar yanında, her topluluğun kendi kültürel önceliklerinden özerk biçimde yararlanma hakkı olmalıdır yani esas olarak kendi öğretim sistemini denetleyebilmelidir; bu hak bir alanın denetimiyle ilgili değildir çünkü. Birinci dünya savaşıyla geçerliliğini yitiren bu model bazı Rus sosyal demokratları, özellikle de Yahudi örgütü Bund tarafından benimsenmiş ve Lenin'in sert tepkilerine yol açmıştır. Lenin, 1905 devriminden sonra stratejik bir ikilem karşısında kalmıştır. Avusturya sosyal demokrasisi olan federal bir örgütlenme biçiminin karşıtında merkezi bir partinin yaratılması için mücadele eder ve aynı zamanda Çar imparatorluğunu dağıtmak için ulusal hareketlerin etkisine güvenir. Sosyal demokrasi içindeki merkeziyetçi eğilimlere karşı Lenin Stalin'den, kavramın anlamını zayıflatarak, ulusu bir kültür, bir bölge, dil ve ekonomi topluluğu olarak tanımladığı bir metin biçimi altında yardım alır. Stalin, tözcü bir mantıkla, ulusun tanımında toprağın, dolayısıyla köylülüğün önemi üstünde duruyordu. Komünist hareket içinde, uzun bir dönem boyunca, dogmalar halinde donmuş olan bu öğreti, Ruslaştırma siyasetinin ve SSCB'de ulusal toplulukların manipülasyonunun doğrulanmasına hizmet etmiştir.

Ama Marksizmin, dünya komünistliğinin belli bir evresi olmuş olsa da sadece biçimsel anlamda evrenselci olduğunu ve yaşamın bilinç üstündeki bir rövanşı şeklinde yerel uygulama koşullarıyla özelleşmiş olduğunu söylemek gerekmez mi? Dahası, sorun, onun yerel ya da evrensel geçerliği sorunudur: Marx, sadece burjuva sivil toplumunun kavramları içinde kalmamış mıdır? Öğretisi mutlak bir gerçeğe ulaşma iddiasındadır ve aynı zamanda insanın tarihselliğini ifade eder. Bu çelişkiye ekonomi politiğin kategorilerinin koşulsuz özelliklerinin çifte olumlanması (gerçeğin rasyonalitesinin düşünülmesine olanak veren) ve onların tarihsel açıdan belirlenmesi içinde bir çözüm getirir. Şu gerçeğin belirtilmesi gerekir ki eski Yunanistan'da, alış-verişte paranın fazla bir önemi yoktur ve Germania kabilelerinde devletin işlevi sadece siyasi değil ekonomiktir. Bununla birlikte para ve sivil toplum (ya da mal veya değer) kavramları olmasaydı, bu kategoriler kapitalizm öncesinde saf halde bulunmasa ve dolayısıyla düşünülmeseydi de prekapitalist sosyal formasyonlar ve bütünü içinde tarih anlaşılamazdı (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Genel Giriş*). Böylece gerçek, kavramıyla upuygun hale gelir ve rasyonel olarak düşünülebilir; ve şunu söylemek mümkündür ki, bu anlamda Marx güçlü bir Hegelci şema etkisinde düşünce ve varoluşun uzlaşması olan bir tarih teorisi sunar. Ayrıca tarihin yasalarının zaferi, onda, toplumlara uygulanan aklın kurnazlığının bir versiyonu olan dolambaçlı yollardan da geçebilir. Böylece kârın zayıflama eğilimi yasası çağdaş sosyoloji deyimiyle, bireysel iradelerin kabulüyle (rekabet aracılığıyla değişen kapitale göre sabit kapitalin payını yükseltmeye yönelen kapitalistlerin iradesi) ortaya çıkan bir sonuca bağlanır ve bu yol istenmeyen bir sonuca (kâr oranının düşmesi) götürür ki bu da kapitalizmin müthiş bir çelişkisidir. Dolayısıyla Marx'ta tarih tarihsel belirleyicilik mekanik bir mantığa boyun eğmez. Ve şunu da eklemek gerekir ki, geç ve üstü kapalı da olsa söz konusu belirleyiciliğin, paradigması İngiltere olan Avrupa kapitalist ülkeleriyle sınırlı olduğunu belirtmiştir Marx: Avrupa'nın tanımış olduğu üretim biçimlerinin bir başka sonucunun başka bir yerde mümkün olabileceği söylenebilir böylece, bir başka deyişle tarihin rasyonelliği çok farklı yollar tutabilir.

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde her egemen sınıfın, düşüncelerine evrensellik biçimi vermek zorunda olduğunu belirtir: bir toplumsal sınıf, amaçlarına ulaşabilmek için genel çıkarın temsilcisi gibi göstermelidir kendisini. Ama proletarya, kendisinden önceki sınıfların tersine genel çıkarın arkasında bir özel çıkar saklamaz:evrensel ve özel olan onda çakışırlar.

Marksizmin daha sonraki tarihi bu iddianın çok özel ve tarihin sözde çok nesnel yasalarına ve doğa yasalarına dayanarak, özelliklerin şiddet yoluyla yok edilmesiyle evrensel olmayı düşünen topluluklar tarafından üstlenilmesini istemiştir.

● 1996 yılı itibariyle Marx ve Engels'in tüm yapıtlarının eksiksiz gerçekleştirilmiş bir baskısı yoktur. 1975 yılında başlanan ve Almanya Demokratik Cumhuriyeti'nin sona ermesiyle yarıda kalan bir çalışmaya Amsterdam'da yeniden başlamıştır. En kullanışlı baskı şudur: *Marx-Engels Werhe*, Berlin, Dietz Verlag, 38 + 2 c., 1961-1968. Fransızcada tamamlanmamış iki baskı

vardır: MARX K., *Œuvres, Économie*, I, 1963; *Économie*, II, 1968; *Philosophie*, yayına hazırlayan M. Rubel, Paris, Gallimard "Pléiade", 1982. - Éditions sociales, *Œuvres de Marx et d'Engels* adlı bir dizi yayınlamıştır.

► ALTHUSSER L., BALIBAR E., ESTABLET R. & MACHEREY P., *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1966 (yeni baskı Paris, PUF "Quadrige", 1996). - BALIBAR E., *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993. - COLAS D., *Lénine et le léninisme*, Paris, PUF "Que sais-je?", 1987; "*L'État et la Révolution* de Lénine", F. CHÂTELET, O. DUHAMEL & E. PISIER, *Dictionnaire des œuvres* içinde, Paris, PUF, 1989. - HENRY M., *Marx*, 2 c., Paris, Gallimard, 1977 (yeni baskı Paris, Gallimard "Tel", 1991). - KOLAKOWSKI L., *Histoire du marxisme*, 2 c., Paris, Fayard, 1987. - LEFORT C., "*Le Manifeste du parti communiste de Marx*", F. CHÂTELET, O. DUHAMEL & E. PISIER, *Dictionnaire des œuvres* içinde, Paris, PUF, 1989. - LORAUX P., *Le Sous-mains de Marx*, Paris, Hachette, 1983. - SCHRAM S., *Mao Tsé-toung*, Paris, A. Colin, 1972.

Dominique COLAS
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Devlet ve Sivil Toplum; Eleştirel Kuram; Hegel; Özdekçilik; Sosyalizm; Teknik.*

MATERYALİZM ⇨ ÖZDEKÇİLİK

MİT ⇨ SÖYLENCE

MODERN KUŞKUCULUK

Her ne denli Orta Çağ kuşkuculuğa büyük bir önem vermemiş gibi görünse de, kuşkuculuk Modern Zamanlarda gerçek bir yeniden doğuş yaşamıştır. Antik kuşkuculuğa girişte, geleneksel kaynaklara, XV. yüzyılın sonunda Sekstos Empeirikos'un yeniden gün ışığına çıkarılmış olan metinleri eklenmiştir: Onun *Pyrroncioi Hypotyposeis*'inin ("Pyrrhoncu Tasvirler") okunması, modern kuşkuculuğa yön vermiştir. Modern kuşkuculuğun (R. H. Popkin'e göre) dinsel bir kökeni vardır. Vicdanı Kilise otoritesiyle karşılaştırarak, Protestan Reform inanç ölçütünü tartışma konusu eder ve bir ölçütün gerçekliğini ortaya çıkarma olasılığı konusunda Pyrrhoncu bir bunalımı başlatır. Dinsel tartışma kısa sürede aklın bütün alanına yayılır ve ister doğa isterse töre bilimleri söz konusu olsun, bilginin olasılığından kuşku duyulur. Modern kuşkuculuğun törel önemi, Antik kuşkuculukla bir süreklilik içinde, Modern kuşkuculuk önünde törel bir davranış, bir bilgelik olmayı amaçlar. Montaigne'den Charron'a ve "bilge inançsızlar"a (Gabriel Naudé, François de La Mothe Le Vayer...) kuramsal eleştiri her zaman kılgısal bir tutuma açılır.

Temel kuşkucu kanıt, çeşitliliğin kanıtıdır. Dogmatik birciliğin karşısına, Montaigne "aptallığı ve düşünce ve görüşlerimizin sonsuz çeşitliliğini" ve özellikle felsefi doktrinlerin çelişkili çoğulluğunu dile getirir. Buna, yasa ve göreneklerin uyumsuz çeşitliliği ve dengesizliği eklenir: Yolculuk öyküleri (Antik anketler gibi Yeni Dünya'nınkiler de) törel kuşkuculuğun tükenmez kaynaklarıdır; çünkü, kuşkuya deneysel bir temel kazandırırlar. Bu durumda, artık ne törel yasanın evrenselliği öne sürülebilir ("bu dünyada yalan olan, öte dünyada gerçeklik kazanan bu çepçevre dağların gerçekliği nedir?", *Essais* ["Denemeler"], II, XII) ne de olguların "doğası gereği" veya "kendileri bakımından" kötü oldukları iddia edilebilir; törelerin görgül çeşitliliği, törel görecelik oluşturur: "Herkes, kendi alışkanlıklarının parçası olmayan şeyi barbarlık olarak adlandırır" (*Essais*, I, XXXI).

Böylesi bir durumda, kuşkucu tutum iki yönlüdür; her türlü dogmatik "zorbalığa" karşı, görüş ve gelenekleri yargılama özgürlüğünü üstlenir ve aynı zamanda yerleşik âdetlere uymayı öğütler: "Çünkü bu, kuralların kuralıdır ve herkesin içinde bulunduğu yerin yasasına uygunluğunu gözlemlediği yasaların genel yasasıdır" (*Essais*, I, XXIII). Bu bakımdan, Montaigne ve selefleri, eski kuşkuculuğun öğretilerini yinelemekten başka bir şey yapmazlar. Ama bunların işe karıştıkları bağlam, onlara yeni bir anlam kazandırır. Öncelikle dinsel boyut söz konusudur: Hedeflenen zorbalık, felsefi dogmatizmden çok, dinsel fanatizmin zorbalığıdır ve her ne denli yerel göreneklere uyma yenilikten sapmayla ve dolayısıyla Katolikliğin Protestanlığa yeğlenmesiyle sonuçlanırsa da modern kuşkuculuğun dinsel boyutunu tüketmez; modern kuşkuculuk, inancı aklın ve onun dolaşımlarının etki alanı dışında bırakarak

ölçüt bunalımını çözümlemeye yönelir: İnanca ilişkin usçul bir temel olmaması, inanma yetisinin yitirildiği anlamını taşımaz; tam tersi söz konusudur. Genellikle modern kuşkuculuğu nitelendirdiği söylenen *inancılık*, ya da "Hıristiyan Pyrrhonculuk" böyledir. Daha sonra, tutumdaki ikicilik içle dış karşıtlığı içinde sunulmuştur ("intus ut libet, foris ut moris est"). Bu karşıtlık, kamusal ile özel arasındaki ayrımı örgütler; bu, Montaigne'in, felsefi tanıtıcısı gibi görülebileceği modern bireyciliğin doğrulanmasına olanak tanır. Son olarak, konformizmin genel yönergesi: Montaigne'in kamu yaşamının dışına çekilmesinden, hükümdarın "inançsız bilginler" meclisine etkin biçimde katılmasına, Montaigne'in ya da Charron'un her türlü yenileştirmesine düşman olan geleneksel tutuculuktan Gabriel Naudé'nin yaptığı, Devlet Darbesi denilen olağanüstü ve şiddet içeren eylemin övgüsüne, benimsenmiş tutumların çeşitliliğine engel oluşturmaz.

Bu tutumların çeşitliliği, modern kuşkuculuk içinde iki evrenin: Montaigne'den Charron'a bilimin olanaksızlığı karşısında aklın aşağılanması sonucunu çıkaran salt törel bir evrenin ve G. Naudé'nin modern kuşkuculuğun siyasal paradigmasını -"Makyavelcilik" olarak adlandırdığımız şey- önerdiği siyasal evrenin ayırt edilmesine yol açar. Bu, kuşkuculuğun ana özelliğini korur: Kuramsal bir önerme değil, bir bilge kişiliği söz konusudur, ve kuşkuculuk törel bir bilimin varlığı karşısında temel bir engel oluşturma özelliğini korur. Bu tanıyı benimseyerek ve yasalarla göreneklerin çeşitliliğine ilişkin kuşkucu kanıtı ciddiye alarak Grotius, Hobbes ve Pufendorf doğal modern hukuğun temellerini atar ve geliştirirler; aynı zamanda modern kuşkuculuğun felsefi bir okuması olarak da görülebilecek bu hukuk, modern kuşkuculuğun anlaşılmasında zorunludur.

Montaigne'den Charron'a: aşağılanmış akıl ve olanaksız bilim

Montaigne kuşkucu yaklaşımı konusundaki en eksiksiz sunuşu *Apologie de Raymond Sebond*'da ("Raymond Sebond Övgüsü", 1575-1576 arasında yazılmıştır, *Essais*, II, XII) yapmıştır: Daha önceden ele alınmış olan törelerin çeşitliliği ve törel görecelik izlekleri (*Essais*, I, XXIII, *De la coutume* ["Göreneklер Üzerine"] ve I, XXXI, *Des cannibales* ["Yamyamlar Üzerine"]) Sekstos Empeirikos'da bulunan Pyrrhoncu kanıtların yeniden ele alınmasıyla burada bütün eleştirel güçlerini bulmaktadır. Böyle bir eleştirinin hedefi Stoacılıktır, insan zayıflığının üstesinden gelebilmek için gerekli olan törel gücü bilimde bulacağı yönünde Stoacının ortaya attığı savdır. Montaigne bu kibirliliğe insan aklının aşağılanmasıyla yanıt verir; gerek onu hayvanlık düzeyine indirger, gerekse onun çabalarının boşluğunu, Amerikalı vahşilerin bir kanıtını oluşturduğu içgüdünün doğal doğruluk ve yalınlığıyla karşıtlaştırır. Stoacılıkta hedeflenen, kuramsal bir doktrinden çok, törel bir tutumdur ve her şeyden önce böyle bir eleştirinin kılgısal erimi vurgulanır: Güçsüz ve boş olan aklımız törel bir rehber olamaz, Montaigne de bir yaderklilik ahlağına geçerlilik kazandırır: "Yükümlülüğünün ne olduğunu bilmeyi herkesin kendi yargısına bırakmamak gerekir" (II, XII, s. 540). Böylece, Charron'un "gözüpek ve tehlikeli" insan aklına "gem vurmak" için kurumların varlığını gerekçelendirmesi içinde geliştirdiği toplumsal konformizm adına olumlu bir yanıt verir: "Bu nedenle insan aklını sıkı engeller içinde kapamada haklı gerekçeler elde bulunmakta: İnsan aklına gem vurulmakta ve dinle, yasalarla, göreneklerle, bilimlerle, öğretilerle, tehditlerle, ölümlü ve ölümsüz vaadlerle eli kolu bağlanmaktadır" (*De la sagesse* ["Bilgelik Üzerine"], I, 14, s. 141).

Üzerinde hak iddia edilen yargılama özgürlüğü, gerçek bir eylem ve kararlar dışına "geri çekilme" bir "erteleme" ya da Yunan kuşkucuların *epokhe* / epoch teriminin çevirisi olan yargının askıya alınmasıdır. Yargının askıya alınması, "kışkırtıcı ve kavgacı bölünmeler"in uzağında kalma ve huzuru bulma olanağı tanır. Ama, her ne denli Montaigne "dingin, doymuş, şeyler konusunda sahip olduğumuzu düşündüğümüz görüş ve bilgiden edindiğimiz izlenimden bağışık bir yaşam koşulu olan" (II, XII) antik *sarsılmazlığa* gönderme yaparsa da kendi tutumu bundan ayrılır. Çünkü, öncelikle bu "erteleme" kendini araştırmaya, *Essais*'nin büyük özgünlüğü olan özmerkezcil bireyciliğe giriştir. Ayrıca Montaigne'in *ephokhesi* huzura, gerçeğin araştırısı kadar bağlı değildir. Bu durumda kuşkucu tutum hoşgörüyle (çünkü her şeyden kuşku duyan kişi, ortaya çıkan ve eşitlediği düzeye getirdiği bütün görüşleri incelemeye hazırdır), dostlar arasında hazların tartışılmasıyla sonuçlanır.

Montaigne buna ilişkin övgüler düzer: "Mert insanların, aralarında cesurca konuşmalarını, sözcüklerinin de düşüncelerinin ulaştığı noktaya değin uzanmasını isterim" (*Essais*, III, 8, *De l'art de conférer* ["Karşılaştırma Sanatı Üzerine"]). Özgürlük uzamı, içinde bilgelerin "ruhunu cendereden kurtarmak zorunda olduğu" bu "iç uzam" (I, XXIII), demek oluyor ki yalnızlığın uzamı değil, dostlukla beslenen bir toplumsallığın (dış uzamı düzene koyan adaletten farklı) uzamıdır, dolayısıyla törel bir varoluşun alanı olan gerçek bir özel uzamın temelidir.

Dolayısıyla Montaigne, bu bireycilikle birlikte, kuşkusuz aziz Hıristiyanın (fanatizmin safdışı bıraktığı) kahramansı özverisiyle, ama özellikle karşısında yer aldığı İtalyan cumhuriyetçi rönesansının sivil hümanizmiyle karşıtlaşan bir törel ideal önerir: Charron için olduğu gibi Montaigne için de kamu yaşamı zorunlu yükümlülüklerin konusu olabilir ama kesinlikle bir tutkunun konusu değildirler; Machiavelli'nin öne sürdüğünün tersine, kişiyi onura ve üne siyasal *virtu* ("erdem") ulaştırmaz; ün, ancak törellik ve tutkunun tek alanına dönüşen özel kesim içinde geçerlidir.

Bu bilge tutumu, incelemesinin daha giriş bölümünde bilgeye özgü "her şeyi yargılama özgürlük ve yetkesi" üzerinde hak öne süren Charron'un sunuşunun kökeninde yer alır. Bu tutum o denli kök salmıştır ki genel kural biçiminde ortaya çıkabilir. *De la sagesse* ("Bilgelik Üzerine", 1601) Montaigne'in kendi yaşamına ilişkin sunuştan alınan özdeyişlerin bir derlemesidir. Montaigne'in adıyla karşılaştırılmaksızın *Essais*'nin okunması olanaksızsa da, *De la sagesse*'de Charron'un portresiyle değil, kuşkucu bir törel incelemeyle karşılaşırız. Bu durum, XVII. yüzyılda birçok kez yeniden basımı yapılan Charron'un, Montaigne'den çok daha fazla okunmasına açıklık getirir. Ama bunun bir nedeni de, eleştirinin hedef değiştirmiş olmasıdır: Stoacılardan çok, Aristoteles ve Aristotelesçi geleneği hedefleyen bu eleştirinin artık yalnızca pratik tutkusu değil, aynı zamanda kuramsal bir erimi vardır.

Charron'un çalışması, belli bir sorun üstünde felsefe okulları arasındaki uyumsuzlukların kataloğuyla sınırlı kalmaz; kusursuz sistemi olduğunu savladığı erdemlerin olanaksız birliğini göstererek geleneksel törel kuramın iç çelişkilerini ortaya koymayı amaçlar: Kimi erdemler (bekarlık ve evlilik gibi) birbirleriyle uyum göstermez, kimileri çelişkili yönergelerin konusunu oluşturur (iyilikseverlik ve adalet gibi), son olarak, iyiliğe ancak kötülük yapılarak ulaşılabilir (I, 37, s. 237 ve dvm.). Erdemlerin uygulanması sorununu gündeme getirerek, Charron kuramla uygulama, aklın evrenselliği ve Stoacılığa bağlanmasında her türlü kuramsal erimi ortadan kaldıran olayların özelliği arasında bir ayrım getirir.

Montaigne'den farklı olarak, Charron aslında Yeni Stoacılığa (özellikle de Lipsius'a) bağlı kalmayı amaçlar; dolayısıyla, "doğaya uymak", evrensel akla ve doğal yasaya gönderme yapılması gerektiğini öne sürer. Ama burada amaç, aslında bunların olmadığını ortaya çıkarmak içindir; çünkü, bunlarla ulaşılabilir tek gerçeklik olan olguların sonsuz çeşitliliği arasında aşılamaz bir uçurum vardır: "İçimizdeki doğa üstüne hiçbir bilgisi yoktur" (*a.g.y.*). Demek oluyor ki özel insan davranışlarını yönlendirebilecek evrensel ilkeleri doğa içinde aramak boşunadır. Bu durumda, Charron, Montaigne'i izleyerek törel yasanın evrenselliğini tartışma konusu ettikleri için ve özellikle de evrensel boyun eğişin gerçeklik belirtisi olduğunu savunan kanıta karşı görenek ve görüşlerin indirgenemez çeşitliliğine değer kazandırmak söz konusu olduğunda Aristoteles'e karşı değil, Stoacılığa karşıdır (*Essais*, II, XII ve *De la sagesse*, II, 3, s. 428).

Montaigne'den Charron'a, aşağılanan yalnızca akıl değildir; olanaksız diye ilan edilen bilim de aşağılanır. Sonuçta kuşkuculuk, her şeyden önce törel, bilgenin tutumudur. Tek "evrensel akıl", siyasetdışı bir biçimde kamu dünyasının dışına itilişe geçerlik kazandıran "genel duyarsızlık"tır (*a.g.y.*, II, 2, s. 407): "Dışımıza yönelip dışarı açılmadan da, kendi içimizde ve derinliklerimizde yapacağımız yeterince şey var: Kendi kendimizi gözlemlemeliyiz" (*a.g.y.*, s. 412). Kuşkucu ikicilik (içe ve dışa özgü, düşünce özgürlüğü ve tutumların konformizminin) bilge ve halka özgü olan karşıtlığı içinde devam eder: Bilge, kitlelerden uzakta duran kişidir; kendini tutkularına kaptırmaktan ve dayanaksız görüşlerden kaçınır.

Kuşkuculuğun siyasal paradigması: Hükümdarın danışmanı

"İnançsız bilginler"le, kuşkuculuk, topluluk içinde uygulanır ve aydın çevrelerle ilişkiye gir-

diği denli (özellikle, ünlü yazışmasının, kendisini dönemin bilimsel ve felsefi alışverişlerin merkezine yerleştirdiği Mersenne ile olan ilişkiler sayesinde) otoriteyle de ilişki içinde bulunur. R. Pintard'ın incelediği inançsız bilginler arasında, Hükümdarın çevresinde bulunmuş olanların sayısı yüksektir: Léonard Marandé, Richelieu'nün sekreterliğini yapmıştır; bu sırada Isaac La Peyrère, Condé prensinin sekreteriydi; buna karşın François de La Mothe Le Vayer, geleceğin XIV. Louis'si veliahtın öğretmeniydi. Ama hükümdarın danışmanlığını en devamlı yapan, Gabriel Naudé'dir: Paris'e dönüp Richelieu'nün, ardından Mazarin'in hizmetine girmeden önce, İtalya'da Romalı bir yüksek rahibin, kardinal Bagni'nin danışmanlığını yapmıştır.

Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État*'yı ("hükümet Darbeleri Üzerine Siyasal Gözlemler", 1639) Machiavelli'nin Fransız temsilcisi olduğu düşünülen Bagni için yazdı. Kuşkuculuklarının, kendilerini bilginin her anına ilgi duymaktan ya da girişimlerden alıkoymadığı bu "inançsız bilginler"e göre (La Mothe Le Vayer gibi Naudé de kitaplık projeleri yapmış, kataloglar hazırlamışlardır), İtalya yolculuğu okumalar konusunda bir maden olmuştur: La Mothe Le Vayer'e göre bu okumalarla kuşkucular, Machiavelli (Fransa'da ünlenmiş olan) kadar, İtalyanlar'ın "bu denli değer verdiği" *ragion di stato* üzerine yazıları keşfetmişlerdir.

İtalyan siyaseti ve kuramlarıyla bu karşılaşma bir tartışma konusu oluşturur. Siyasete adadığı *Dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*'da ("Oratius Tibero'nun, Eskilere Öykünülerek Yaptığı Diyaloglar", 1630'lu yılların başında kaleme alınmıştır), La Mothe Le Vayer, Telamon (Naudé'yi simgeleyen) ile kendi sözcüsü Orontes'i karşı karşıya getirir. Orontes, Montaigne'in, Machiavelli konusunda siyasal akılcılığı ve özellikle de onun tarihsel akılcılığını tartışma konusu etmek için daha önceden öne sürmüş olduğu kuşkucu kanıtları yeniden ortaya atar. Tarih içinde yinelenmeye elverişli oldukları için öykünmeye sunulan paradigmaları bulma girişiminin karşısına özel alanın parçalanması, olayların aşılamaz tekilliği kadar sözde siyasal kuralların çeşitliliğini getirir. Montaigne'e göre, Machiavelli'nin kanıtlarından hangisi getirilirse getirilsin, "her zaman [...] bunlara verilecek bir yanıt; karşılıklı ikili, üçlü yanıtlar bulunur" (*Essais*, II, XVII): Bu çelişkili özdeyişlerden La Mothe Le Vayer yıkıcı kataloğu çıkarır.

Bu, siyasette yazgı ya da rastlantının tek başlarına karar verdiği ve bu konuda hiçbir ayrıcalık söz konusu olmadığı savını öne sürmektir: Siyaset adamı herkes gibi tutkularına boyun eğer ve yargısına daha açıklık, kararında daha çok öngörü bulunduğuna, onu yalnızca insan aklının belirgin özelliğini oluşturan zayıflık inandırabilir. Böylece, La Mothe Le Vayer ahlakta Charron'un uygulayıp bilimin olanaksızlığı sonucunu çıkardığı kuramsal evrensellik ve pratik bireysellik bölünmesini böylelikle siyasete uygular: Kuşkusuz evrensel bir aklın ve adaletin varlığı öne sürülebilir, ama "bu, işlediğimiz konuda, zamana, yere ve kişilere göre değişen özel gerekçelere uyulmamasını kesinlikle gerektirmez" (*La Politique du prince* ["Hükümdarın Siyasası"], alıntılayan D. Taranto, 1987, s. 97). Devlet çıkarından söz edilebilirse de, bundan bilim ve nesnellik savında olan hiçbir genelleme çıkarılmaz; yalnızca bireysel bir davranışın özgüllüğü çıkarılabilir: "Aslında katıksız bir çıkar beklentisinden başka bir şey değildir" (*Petits Traités* ["Küçük İncelemeler"], 53. mektup, alıntılayan D. Taranto, 1987, s. 198).

Considérations politiques'de ("Siyasal Gözlemler") Naudé'nin amacı, tersine Devlet çıkarını bilim ve genellik yanına çekmek değil midir? Aslında Naudé'yi La Mothe Le Vayer'den ayıran şey, bilimin olasılığı üzerine bir yargıdan çok, bilgenin yerine ilişkindir. Naudé'nin kendisi, daha önceden geliştirilmiş bilge örneğini siyasete uygulayabileceğini düşünür. Hükümdara ve danışmanına (bilge kişiliği) ayna tutulması, Charron'un yeniden ele aldığı seçkinliğin olanaklı kıldığı bir aktarım gerçekleştirir: Bilgenin, kendisini halka özgü tutkulardan koruyan iç özgürlüğü, onu bir baş başalığın yalıtılmışlığı içinde hükümdarla karşılaştırabileceği yüksekliğe taşır.

Hükümdarın siyasası, bilgeden (kendi "içine" çekilmiş) temel özelliğini, *Considérations*'ün (*Prince*'i ["Hükümdar"] yayınlayarak düzeneklerini ortaya çıkarıp zorbalığı eleştirdiğini söyleyebileceğimiz Machaivelli'nin tersine) geçersiz kılmadığı gizi alır. *Considérations*, gizlice elden ele yayılan (on iki adet basılmıştır), kuramsal kurgunun ikilenmesi içinde, ortaya çıkarmadan

perçinlediği *arcana imperii*'yi* sergiler. Naudé'nin yapıtı bir durum içinde, Hükümdarı karşısındaki danışmanın durumu içinde kaleme alınmıştır ve evrensellikte bir hak öne sürmek adına bu durumdan soyutlanamaz: Kuşkucu, görecelikten kaçınamaz. Ayrıca, konusu bakımından da kuşkuculuğun bir parçasıdır; zorunlu bir evrenselleştirmenin yapılamadığı olguları göz önünde bulundurarak, siyaseti her şeyden önce sonuçlara egemen olmak biçiminde kabul eder. Pascal'i, Hükümdarın yükümlülüklerinin değil de koşulunun tanınması olgusunu gündeme getirmeye yönlendiren de yine aynı girişimdir (Pascal, *Trois Discours sur la condition des grands* ["Büyüklerin Koşulu Üzerine Üç Söylem"]; bakınız L. Marin, 1988, s. 46). Böylece sonuçlara ilgi duyarak Naudé, Montaigne'in erdemli eylemlerin kötü gerekçeleri üzerine yaptığı sorgulamalarla açılmış, var olduğu zaman iyiyi bir niyet değil de bir sonuç gibi görmeye yönlendiren doğrultunun sürekliliği içine yerleşir; Augustinusçulukla kuşkuculuğun karşılaşmasının (Bayle'de olduğu gibi Pascal ve Jansenistlerde da) perçinlediği bu doğrultu, Mandeville'den A. Smith'e çeşitli kişilerde karşılaşılan ve tartışmasız kuşkucu kökenleri bulunan ekonomi politiğin "tanrıbilimsel kalıbı" anlayışıyla sonuçlanır.

Son olarak, Naudé'nin düşüncesi, durumların tekilliğinin siyasal davranışın konusunu oluşturması bakımından modern kuşkuculuğun bir parçası olmayı sürdürür. Bu nedenle de, Naudé'nin düşüncesi bir sakınım işidir, "çeşitli yolların, ele alınacak en parlak ve en kolay buluşları araştırmaktan başka bir amacı olmayan törel ve siyasal erdem" (*Considérations*, s. 88) işidir. Tanımını Naudé'nin Charron ve Lipsius'tan aldığı sakınımlılık, koşullara uyma, ve dolayısıyla yazgıya karşı durabilme yetisidir.

Böylece, sakınımlılık ve yazgı, Naudé'de yerlerini Machiavelli'de karşılaşılan yazgı ve *virtù*'ye ("erdem"), Machiavelli'nin tutucu sakınımlılıkla karşıtlaştırdığı yenileştirici şiddet ikilisine yerini bırakır. Kuşkusuz, sakınımlılık Naudé'de Devlet darbesinin içerdiği şiddetin tekelinde değildir ama Devleti korumayı amaçlayan bu şiddet, kurucu olmaktan çok, yenileştiricidir: Artık kesinlikle *ordini nuovi* söz konusu değildir; yalnızca "büyük otorite etkileri" geçerlidir. Montesquieu'de (*Esprit des lois* ["Yasaların Ruhu"], XX, 21), tanık olunduğu üzere, bunlar "Makyavelizm"in eşanlamlısı olacaktır. Bu da, modern kuşkuculuk üzerinde Machiavelli'nin etkisinin başarısının bir göstergesidir; ama, aynı zamanda Machiavelli'yi makyavelizmden ayıran mesafeyi de gösterir.

İtalya'dan Fransa'ya geçişte, akla *Discours* değil *il Principe* gelir; bu da, Machiavelli'yi cumhuriyetçi gelenekten ve medeni hümanizmden kesip almak anlamına gelir. Sakınımlılığı *virtù* karşısında öncelikli konuma taşımak, yetkeyi tek kişinin elinde bulundurması anlayışını geleneksel monarşinin tutucu gerçekliğine uyarlamak demektir ve dinsel bunalım da her şeye karşın geleneksel monarşinin yeni yasallıklar peşinde koşmasına fırsat tanır. Aslında, yetke bakımından Richelieu'yü çevresinde yazarlarla dolaşmaya iten güçlü bir siyaset kuramı talebi söz konusudur. Sekreteri Louis Machon, onun kişisel yönetimi altında bir *Apologie pour Machiavel en faveur des Princes et des ministres d'État* ("Hükümdarlar ve Devlet Bakanları Lehindeki Machiavelli İçin Övgü") yazar. Ama, Machiavelli'nin, yeni Hükümdarın istikrarsızlığı üzerinde yoğunlaşmış düşünceleri, monarşik kesintisizliğin damgasını vurduğu bir ülkede doğrudan uygulanamazlar. Makayavelizm içinde güçlenmiş olan kuşkuculuk, dinin kurtulmasına koştuğu gibi monarşinin yardımına da koşabilir. Din ve aklın birbirlerinden ayrılması gibi siyaset ve bilimin de birbirlerinden ayrılması, sakınımlılıkça, ama erdemden koparak gizlenme ve her türlü sıradışı olanaklarla yetinen bir sakınımlılıkça sindirilen Devlet çıkarı düşüncesinin benimsenmesine elverişli ortam hazırlar. Böylelikle "makyavelizm", modern kuşkuculuğun mutlak monarşiye yaptığı siyasal sungu olur.

Kuşkuculuğa yanıt olarak doğal hukuk

Devlet çıkarının bu sakınımcı algılayışı kuşkucu bir alımlama olma niteliğini korur; bunun nedeni, siyaseti tarihin alanı içinde tutarak bunun usçulluğunu olasının ötesine yaymamasıdır. Naudé (La Mothe Le Vayer Télamon'u), bu bakımdan "her şeyde belli bir matematik kesinlik aramanın" (alıntılayan D. Taranto, 1987, s. 186) olanaksızlığını kabul etmek için Aristote-

(*) i. "Devlet sırrı" anlamında Latince sözcük - ç.n.

les'le görüş birliğine varır. Oysa, *Éléments de jurisprudence universelle*'inin ("Evrensel Tüzebilim İlkeleri") başında Pufendorf, Aristoteles'ten aldığı, ahlak konusunda ancak olasıyla karşı karşıya bulunulduğu görüşünü kınar; Pufendorf'a göre bu görüş, kuşkuyu ve yobaz kavgaları beslemektan başka bir işe yaramaz. Bunun karşısına, törebilimi, geometrik örnek üzerinde evrensel bir bilim durumuna getirme tasarısını getirir ve böylece doğal hukuğu tehlikelerden kaçış aracı durumuna getirir; birleşik gibi gördüğü ve Aristoteles'e uzandırılan bu tehlikeler, fanatizm ve kuşkuculuk tehlikeleridir.

Kuşkuculuğu, evrensel bir ahlak anlayışının varlığı karşısındaki en büyük engel olarak gören ilk kişi Grotius'dur. *Droit de la guerre et de la paix*'nin ("Savaş ve Barış Hukuku", 1625) "Önsöz"üne, antik kuşkuculuğun kişiliği Karneades'i, yalnızca kişisel çıkarlarını göz önünde bulunduran Devletlerde adaletin "boş düş"ten başka bir şey olmadığını savunan tutumun temsilcisi, antik kuşkuculuğun kişisi olarak sunar. Böylece Grotius, kuralın evrenselliği ve durumların özelliği arasındaki bölünmeyi hedef alır; bilimin olanaksızlığı buradan çıkar. Bu, Devlet çıkarını yalnızca çıkara indirgeyen siyasal uygulamaya değin uzanır; bu, özsözünün yazarı ve çevirmeni, "makyavelist siyasaların" Barbeyrac'ının belirgin bir anlayışıdır.

Kuşkuculuğun önemi, bu anlayışa dayanan yapıtlardan bu yapıtların yarattığı tepkiye doğru yer değiştirir. Kuşkuculuğa bir yanıt bulmak, XVII. yüzyılda, ister Bacon ya da Descartes gibi kuşkucu eleştiriden kaçan yeni bir bilgi kaynağı aransın, isterse kuşkucu kanıtlara onay vererek deneysel bir bilgi geliştirmenin olanaklı olduğu gösterilsin felsefi bir çabadır. Grotius ve Hobbes'la birlikte doğal hukuğun temsil ettiği törel kuşkuculuğa verilen yanıt, bu ikinci sesten, Mersenne ya da Gassendi'nin "hafifletilmiş kuşkuculuğu"nun sesinden kaynaklanır. Grotius ve Hobbes, Fransa'daki sürgün dönemleri sırasında Mersenne'in çevresine girip çıkarlar ve siyasal yapıtlarını, Grotius *Droit de la guerre et de la paix*'i ("Savaş ve Barış Hukuku"), Hobbes da *De cive*'yi yayınlar.

Kuşkucu tutumdan kuramsal temeline giderek, ahlağın yalnızca bilgelik ya da prakseoloji işi değildir; aynı zamanda bir bilim olarak geliştirilmesi gerektiğini gösterirler. Kuşkucular, fanatik dincilerin ölümcül kavga ve çatışmalarının uzağında dinginlikten yararlanmak isterler ama kuşkuculukları, içinde böyle bir dinginliğin olanak kazanacağı dünyayı nasıl oluşturacaklarını görmelerine engel olur, çünkü fanatiklerin ne bakımdan haksız olduğunu kanıtlayamazlar.

Böylece Grotius, ardından da Hobbes, kuşkuculuğun tek olumlu doğrulamasını: her insanda bulunan, dolayısıyla tartışma konusu edilemeyen kendini koruma arzusunu göstermek için kuşkucu dinginlik arzusunu yeniden canlandırmayı amaçlarlar. Burada, yalnızca kendini koruma kurallarıyla sınırlı olup minimalist bir ahlağın oluşturulmasına olanak tanıyan evrensel bir ahlağın yeterli temelini bulurlar. Böylelikle, Charron'un ortaya koyduğu, erdem doktrinlerinin eksiksiz sisteminin çelişkilerinden kaçınır ve her ulusa özgü kuralların çoğulluğu ve çeşitliliğiyle uyum kazanabilir. Evrensel törel kurallar, özel oluşturumların çoğulluğunun değişmezidir: Bu bakımdan, doğal hukuk, göreneklerin deneysel çeşitliliğini kabul eder ve evrensel boyun eğme kanıta gerek duymaz.

Kuşkuculuğa oranla gerçekleştirdiği şey, bunun gerekçelerinin gücünü ortaya çıkaran şeyin yer aldığı alanı terk etmesine olanak tanıyan ikili yer değiştirmedir: Doğa ve gözlemlenmiş değil de çıkarsanmış kuralların varsayımsal oluşumları adına tarihi ve olguları bırakır. Matematik kesinlik olasının yerini almıştır. La Mothe Le Vayer'in tescilli yandaşı ve *De cive*'nin çevirmeni Sorbière'e yazdığı bir mektupta Mersenne bu kitabı kuşkuculuğa karşı en iyi çözüm gibi sunar: "Euclides'in elemanları kadar kesin bir biçimde tanıtlanmış bu soylu felsefeyi gördüğünüzde, çağa ve kuşkuculuğa ilişkin tüm kavgaları gözüpek bir biçimde yadsıyacaksınız." "Çağ" teriminden, kuşkusuz *epokhe*, yargının kuşkucu bir biçimde askıya alınması anlaşılmalıdır, ama aynı zamanda *De cive*'nin yayınlanmasının bir modern kuşkuculuk çağının, bunun siyasal paradigma çağının sonunu gösterir.

● MONTAIGNE M. DE, *Œuvres complètes*, yayıncı A. Thibaudet & M. Rat, Paris, Gallimard, 1962. - CHARRON P., *De la sagesse* (1. ve 2. ciltten çoğaltı), Paris, Fayard, 1986. - NAUDÉ G., *Considérations politiques sur les coups d'État*, yayıncı ve önsöz L. Marin, Paris, Paris Yay., 1988.

► BATTISTA A. M., *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Milano, 1966. - BIANCHI L., "Libertinisme et conservatisme politique, le cas de Gabriel Naudé", *Conservatisme voor de Franse Revolutie*, Tijdschrift voor de studie van de verlichting en van het vrije denken, 14e- 15e jaargang, vrije universiteit Brussel, 1986. - COMPARATO I., "Il pensiero politico dei libertini", *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cilt IV, *L'Età moderna*, Torino, 1980. - KEOHANE N. O., *Philosophy and the State in France, The Renaissance to Enlightenment*, Princeton Üniv. yay., 1980. - LARMORE Ch., "Scepticism", *The Cambridge History of 17th Century Philosophy*'de, Cambridge Üniv. yay., 1992. - PINTARD R., *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943. - POPKIN R., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley/Los Angeles, Californiya Üniv yay., 1979 (Fr. çev., Paris, PUF, 1995). - ROTHKRUG L., *Opposition to Louis XIV, the Political and Social Origins of the French Enlightenment*, Princeton Üniv. yay., 1965. - TARANTO D., "Sullo scetticismo politico di La Mothe Le Vayer", *Il Pensiero politico*, anno XX, no. 2, 1987. - TRUCK R., "Grotius, Carneades and Hobbes", *Grotiana*, 4, 1983; "The "modern" theory natural law", A. PADGEN, yayımcı, *The Languages of political Theory in Early Modern Europe*'da, Cambridge Üniv. yay., 1987.

Catherine LARRÈRE
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Antik Kuşkuculuk; Devlet Çıkarı; Grotius; Machiavelli; Modern Stoacılık; Yurttaşlık Hümanizması.*

MODERN STOACILIK

Antikiteden bu yana stoacılığın etkisi bütünüyle silinmiş değildi. Kilise babalarının, daha sonra XVI. yüzyılda Boetius'un bu öğretiye başvurmaları Ortaçağ boyunca özellikle Alcuin, Hildebert de Lavardin, Roger Bacon'ın yazılarının tanıklık ettiği belli bir süreklilik sağlamıştır ona. Bununla birlikte bu stoacı düşünceler her zaman egemen Hıristiyan düşüncelerinin dışında kalmıştır: Hıristiyan öğretisi özellikle manastır literatürü bağlamında bu düşünceye kısmen yaklaşıyor, ondan kısmi alıntılar yapıyordu ama ahlak alanına çok yaklaşan bu kesişme noktaları tek başlarına gerçek anlamda bir karışmaya, birleşmeye götüremiyorlardı.

"Antikiteye dönüş" fikrini ön plana çıkaran, bireyin gelişmesine önem veren Hümanist Rönesans, stoacılığın güçlü biçimde yeniden doğmasına elverişli bir ortam hazırlamıştır. İtalyan öncüler ve XVI. yüzyılda onlarla adeta yarışan Fransızlar Nicolas de Clamanges, Guillaume Fichet, Olivier Maillard, Jean Standonck gibi isimler doymak bilmez Cicero ve Seneca okumalarıyla stoacılığın dogmalarından çok büyük ölçüde etkilenmişlerdi. Ardılları, XVI. yüzyıl hümanistleri, Erasmus, Lefèvre d'Étaples, Guillaume Budé gibi isimler ve onların çok sayıda öğrencileri çok daha güçlü bir coşku içinde olmuşlardır bu bağlamda. Gerçek anlamda stoacılar oldukları söylenemez onların. Çoğunda en belirgin özellik eklektizmdir ve bu eklektizm onlarda, Hıristiyanlığa en azından görünüşte bir bağlılık, Platon'a hayranlık, güçlü bir Aristoteles etkisi ve stoacılıkla yansır. Stoacılıkla ilgili bilgileri genellikle bölük pörçüktür ve bu bilgileri aynı Latin yazarlar aracılığıyla edinmişlerdir: bu bağlamda Cicero, Seneca, *Ünlülerin Yaşamı* adlı yapıtı çok sayıda stoacı davranış örneği veren Plutarkhos gibi isimlere daha sonra yüzyılın ortasında Epiktetos ve *El kitabı* ve *Düşünceler* adlı yapıtlarının Fransızca çevirileri o dönemde büyük ilgi gören Marcus Aurelius gibi isimler eklenir ama eski stoacılardan kalan az sayıda yazının genelde tanınabilme olanağı olmamıştır. XVI. yüzyılda hümanistlerin önemsedikleri stoacılık orta ya da geç dönem, Roma cumhuriyeti sonu ve imparatorluğun başlangıcı stoacılığı, eksiksiz ve rasyonel bir felsefi öğretinin sergilenmesinden çok vicdana seslenen özel ahlakın ilgi alanlarına yönelmiş popüler bir stoacılıktır. Tersine Padova'lı serbest düşünceleri, daha sonra Rönesans sonu yeni Platoncularını etkilemiş olan Stoanın tüm metafiziği, bütünlüğü içinde antik düşünceyi yaşatma kaygısı taşıyan gerçek filozoflar olmayan ama yazarlar, tarihçiler ve özellikle de ahlakçılar olan XVI. yüzyıl humanistlerine yabancı kalmıştır. Esinlendikleri Latin dönemi yazarları gibi stoacılıktan sadece ilgilendikleri hatiplik özelliklerini çok iyi yansıtan ve bireyci eğilimleriyle çok iyi uyuşan ahlaksal öğretileri almışlardır. Ama en azından bu öğretiyle çok sıkı biçimde haşır neşir olmuşlar ve hümanizm ve stoacılık arasında bu şekilde kurulan çok sıkı bağ daha bireysel, daha pratik, tümevarımlı ve pozitivist, sağduyuyla ve mantıkla uyuşan dolayısıyla Hıristiyan teolojisi ve dininden daha bağımsız bir ahlakın yaygın-

laşmasını tartışılmaz biçimde desteklemiştir. En büyük kaygısı antik deneyim aracılığıyla görülen insan doğasıyla özdeş doğayla uyum içinde yaşamak olan bir ahlaktır bu. Hümanistlere göre tersine, onunla uzlaşmak isteyen Hıristiyanlıkla en küçük bir kopukluk göstermeyen bir tavırdır: böylece evrensel bir etiğin kurallarını belirleme arzusu içindeki Erasmus İsa'nın öğretisinin aslında Stoa öğretisini yenilemekten ve tamamlamaktan başka bir şey yapmadığını söylüyordu. Ama Antikite'ye olan büyük hayranlıkları onları Hıristiyan anlayışından çok felsefeye, inançtan çok akla önem veren bir ahlakı ön plana çıkarmaya götürmüştür. Dolayısıyla ilk günahla onulmaz bir yara alan aklın değersizleştirilmesi adına stoacılığı bunaltan şiddetli eleştiriler. Bununla birlikte Protestanların mahkûm edilmesi onlardaki bazı stoa etkilerini gizleyememiştir. Hümanistler de başta, inançlarını değiştirmeden önce Seneca'nın *De clementia*'sını yorumlayan ve yayınlayan Calvin olmak üzere derin etkisi altında kalmışlardı stoacılığın. İlahi mutlak güç, kader, inanç yoluyla doğrulama dogmaları, çok farklı bir anlayıştan gelmekle birlikte stoacı unsurlar taşırlar: Protestanlarda inancın yerini, stoacı bilgenin kendisini etkilemesine izin verdiği ilahi kıvılcım akıl alsa da, her ikisinde de, itaat şaşmaz ve önceden belirlenmiş kurallar bütününe, mutlak itaate dayalı formalist ve pozitif bir ahlak anlayışına götürür (L. Zanta, 1914, s. 54).

Stoacılığın etkisi XVI. yüzyıl sonunda doruk noktasına varır. Dinsel kargaşa ve iç savaş ortamında stoacılık Montaigne gibi kaygılı ve şaşkın beyinler için bir sığınak, bir avuntu, trajik gerçeklikten uzaklaşabilmek için bir sığınak sunuyordu. Ama sözgelimi siyasal sorunlara dalmış ve ateşli bir Henri de Navarre taraftarı Paris'li yüksek devlet görevlisi Guillaume Du Vair gibi başkaları için bireyin kendi içine kapanmasını doğrulayan bir öğreti niteliğinde değildir: eyleme yönelmiştir, siyasal angajmanı destekler ve meşru kralın davasına felsefi bir güvence getirir. Ve özellikle Katolik Karşı Reformu'nun etkisini gösterdiği bir dönemde, önemli bir bölümü 1583-1604 arasında yazılan Juste Lipse'in yapıtları kesinlikle Hıristiyanlık unsurları sergiler. Lipse, bir filozof olarak, kendisinden önceki hümanistlerden çok daha fazla yaklaşmak istemiştir stoacılığa ve bu öğretiden sadece temel oluşturacak örnekler alarak yararlanmayı düşünmemiş, bir bilgin ya da ahlakçı olarak derinlemesine kavramak istemiştir onu. Gene onlardan çok daha ileri giderek, Hıristiyanlığı bir Hıristiyan olarak kavramak istemiş, onunla yüzeysel bir uyum içinde kalarak tatmin olmak istememiş, karşılıklı tavizlerle Hıristiyanlığın derslerine ve özüne uydurmak istemiştir öğretiyi. "Stoacılığın Hıristiyanlık biçimi altında hemen hemen eksiksiz bir restorasyonu" (L. Zanta, s. 183)... Lipse'in amacı budur ve bu amaç onu özellikle Hıristiyan vahyi ve stoa felsefesinin kesişmesinin en fazla belirginleştiği Tanrı lûtfu, tanrısal iradenin ifadesi ahlak yasası dogmaları üstünde yoğunlaşmaya götürür. Böylece stoa felsefesi Hıristiyan inancının derinleşmesinin ve güçlenmesinin bir aracı olur: "Tanrı'ya götürür ve sadece inananların tanrısına değil ama aynı zamanda vahyin tanrısına götürür" (L. Zanta, s. 334).

Hıristiyan düşüncesiyle yenilenen, üçleme sonrası Katolikliğin atılımından destek alan stoacılık XVII. yüzyılın ilk yarısında egemen konumunu korumuştur. Lipse'in ve Du Vair'in yapıtları, Pierre Charron'un *Sagesse* (Bilgelik) [1601] adlı yapıtı birçok kütüphanede yerlerini almıştı ve o dönemin entelektüel ve ahlaksal formasyonuna büyük katkılar getirmişti. Çok farklı ortamlardaki etkisinden çok büyük izler bırakmıştır: özellikle cizvit ve Françesko tarikatı ilahiyatçıları, edebiyatçılar, tarihçiler ve hatta dinsizler. Corneille'in son derece mantıklı ve aklı başında, tutkularını yargılarıyla birleştirme konusunda son derece yetenekli, olaylara kendi güçleriyle egemen olan ve güçlerini sonuna kadar kullanarak ödevlerini soğukkanlı bir tavırla yerine getiren kahramanları tam anlamıyla stoacıdırlar. Descartes da en azından idrake ve irade gücüne önem vermesiyle stoacıdır. Ama yeni-stoacılık Hıristiyanlığı çok fazla rasyonelleştirmek istediğinden, akla, inanç ve duyarlığın zararına çok fazla yer verdiğinden bu dini tamamen entelektüel, katı bir din haline sokmak ve hümanistlerin sürüklendikleri bağımsız ve laikleşmiş bir ahlak içinde yer alma tehlikesine düşüyordu. Dolayısıyla da bir tepki gelişiyordu. Ve bu tepki her şeyi Tanrı'ya bağlayan, insanın zayıflığı düşüncesini çok fazla benimseyen, Hıristiyanlık ve stoacılık arasındaki bir uzlaşmayı mümkün görmeyen Janseniusçuluk'tan gelecekti. Pascal, bir yandan kendisinin de etkisin-

de kaldığı stoa ahlakının değerini tanırken *Monsieur de Sacy ile Konuşmalar* adlı yapıtında insan doğasını onulmaz biçimde tahrip etme konusunda eşi bulunmayan ve kendisine göre şeytani bir gururla kirlenmiş, neredeyse tanrısal bir mükemmelliğe dolayısıyla ahiret mutluluğuna götüren yolları sadece insanın bilgeliğinde ve iradesinde bulma iddiasında olan bir öğretiye baş kaldırmıştır. 1640 yıllarından başlayarak Janseniusçuluğun entelektüel atılımı, Racine tiyatrosu örneğinde görüldüğü gibi insandan daha trajik olan vizyonunun yayılması stoacılığın gözden düşmesinin belirtileri olmuştur, bununla birlikte bu öğreti XVII. yüzyılın ikinci yarısında ve sonrasında etkili olmayı sürdürmüş ve Spinoza ve Leibniz, daha sonra da Montesquieu, Rousseau ve Kant gibi düşünürler, ayrıca daha yakın dönemlerdeki kimi düşünürler üstünde az ya da çok güçlü izler bırakmıştır.

Bununla birlikte yeni-stoacılığın her şeyden önce ahlaksal olan etkisi hem siyasal alana hem hukuk alanına yayılmış, insan doğasına uygun biçimde yaşama gerekliliği adına ve modern düşüncenin oluşumuna çok büyük katkılarda bulunarak bireyciliğin ve rasyonalizmin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Hiçbir zaman çok iyi tanımlanmış bir siyasal öğretinin taşıyıcısı olmayan stoacılık farklı hatta zıt düşünce akımlarını besleyebilmiştir. Roma imparatorluğu döneminde iktidarı eleştirenlere ve muhaliflere ama aynı zamanda da iktidarı güçlendirmek isteyenlere argümanlar sağlamıştır. Böylelikle etkisini La Boétie'nin *Discours de la servitude volontaire* (Gönüllü Kölelik Üstüne Söylev) adlı yapıtında açık seçik kavramak mümkün olmuştur; La Boétie bu yapıtında insanın, aklının ışığında bir "doğal içtenlik"e, insanın gerçek doğasına dönüş programı esinler. Daha sonra sözgelimi tarihçi Henri de Campion gibi Richelieu'nün soylu hasımlarını etkiler. Ama mutlakiyetçi öğretilerin gelişmesine daha fazla katkıda bulunmuştur. Stoacılık'la siyasal düşüncenin buluşması çok büyük ölçüde, Budé'den sonra, geleneğe bağlılık ya da çıkar düşünceleriyle krallık iktidarının en katı savunucuları olan hukukçuların, yasacıların, yoğun biçimde hümanizme dönüşlerine bağlıdır. Bu buluşmanın temelinde D. Crouzet'nin işaret ettiği gibi (1990, II, s. 554 ve devamı) stoa öğretisini "Siyaset"in gözde felsefesi haline getiren din savaşlarının özel koşulları da yatar. Monarşinin boğulma tehlikesi içine düştüğü iç içe geçmiş dinsel ve siyasal tutkuların boşanması ve Monarkomakların devrimci protestoları karşısında stoacılık artık sadece bir kültür aracı ya da dönemin getirdiği sıkıntılara karşı bir avuntu kaynağı olarak ortaya çıkmaz; siyaseti dinden soyutlayarak ve böylelikle monarşik yönetimin meşruiyeti ve biçimiyle ilgili her şeyi sıkıntılardan kurtararak tartışmanın şiddetinin azalmasını sağlamıştır. Tanrıbilimden bağımsız olduğundan mistisizme ve Birlikçilerin eskatolojik sıkıntısına karşı bir panzehir oluşturuyordu. Kişisel bir ahlak formasyonuna yönelmiş bireyci özüyle de kentin örgütlenmesi üstüne tartışmaları ikinci plana itiyordu. Akla dayandığından Tanrı lütfunun kararlarına dolayısıyla yürürlükteki siyasal rejime, hükümdara, meşruiyeti kesinlikle kabul edilmiş ve doğaya karşı kabul edilemez ve tehlikeli bir başkaldırı gibi görülecek olan eleştirilerin dışında kalan temel yasaların tahta davet etmiş olduğu kişiye boyun eğilmesini istiyordu. Stoacı bilgelik, Birliğin devrimci çılgınlığının karşısında iyilerin, doğayla uyum içinde yaşamak isteyenlerin meşru kralın arkasında birleşmelerini ve tamamen ona bağlanmalarını ister. Guillaume Du Vair ve başka bazı isimlerin desteklediği görüş de budur. Ama sözgelimi La Noue gibi birçok Protestan da aynı görüştedir ve bunlar stoacılıkta Saint-Barthélemy ve daha sonrasındaki uzun süreli siyasal başarısızlıkların getirdiği ve krallığın bütünüyle yeni dini benimseme umutlarını kesinlikle yok eden kötümserliğe karşı bir silah bulmuşlardır. Stoacı *prudentia*'nın stoacıların etkisinin Du Plessis-Mornay gibi Protestan entelektüeller üstündeki uzun süreli etkisiyle oluşan Calvin'ci sabırla birleşmesi. Bu sadece ılımlı Katolikleri ve Protestanları Henri de Navarre çevresinde ve Birliğe karşı aynı ittifak içinde bir araya getiren bir çıkar çakışması değil aynı zamanda da ortak bir felsefi esindir.

Birlik devriminin aşırı politizasyonuna tepki olarak yeni stoacılık, böylece oldukça derin bir depolitizasyon hazırlıyordu ve ilke olarak her türlü tartışmadan kaçan bir siyasal rejime tereddütsüz katılımı isterken, bireylerin toptan itaati ve kraliyet yönetiminin rasyonalitesi talepleriyle XVII. yüzyılın mutlak monarşisinin ideolojik temellerini atıyordu. Stoacı itaat erdemi siyasal

düzlemde etik anlamını çok fazla kaybetmeden siyasal düzlemde yer değiştirir çünkü meşru krala itaat stoa ahlakının öngördüğü doğal düzene katılımla koşullanmıştır: bu iktidar mücadelesinin kaçınılmaz biçimde ürettiği tutkulardan kaçmanın, olayları nasıl geleceklerse öyle beklemenin, evrenle uyum içinde yaşamanın dolayısıyla gerçek özgürlüğe ulaşmanın yoludur. Böylece stoacı kayıtsızlık kayıtcı devlet ve kamu işlerini devlete bırakarak içsel olarak güçlenmeye davet edilen uyrukları arasında bir uçurum oluşturur.

Koruyucu olan stoacı devlet, gene doğayla uyum içinde rasyonel devlet olabilir ancak ve modern stoacılık hükümdarın erdemlerini yücelterek ve itaati överek mutlak monarşi çevresinde konsensüs oluşmasını kolaylaştırmıştır. Ahlakının amacı herkese bilge olma görevi yükler; insanlar doğuştan getirdikleri erdemleri işleyerek bu erdemlerin bütünüyle içsel ve bireysel olarak gerçekleşmesiyle bilge olacaklardır. Platon'un filozof-kral idealiyle birleşen bu tema Erasmus'ta XVI. yüzyıl başından beri vardır. Ama en güçlü gelişmesini XVII. yüzyıl başında Fransa'da Din savaşları sonunda göstermiştir. Monarşik yönetime katılım empoze eder kendini çünkü barış, azgın tutkuları dizginleme, ilahi düzene katılım anlamına gelir ve çünkü doğal ışıklar uygulamasına dayanır ve devletin rasyonalizasyonunu hedefler ve bu düşünce dinsel çatışmanın anısı silindikçe daha bir yerleşecektir. Devlet çıkarının tek amacı egemeni, siyasal topluluğun yüksek menfaatleri adına sıradan bir ahlakın gerekliliklerinden kurtarmak değildir, aynı zamanda yönetimin uygulamalarını aklın disiplinine bağlamayı, onu tutkulardan kurtarmayı da amaçlar. Richelieu'nün *Siyasi vasiyeti* Makyavel'in etkisinden çok stoacılığın etkisindedir çünkü dinsel ödevlerle egemenin siyasal ödevlerini kesin olarak ayırır birbirinden ve devletin yönetim kurallarını sadece akılda arar.

Elit hukukçular nezdinde hümanizmle aynı düzeyde kabul gören yeni stoacılığın hukuğu etkilememesi düşünülemezdi. Gerçekten de hukuksal düşüncenin yenilenmesinde XVI. yüzyıldan başlayarak önemli bir rol oynamıştır yeni stoacılık: "modern hukuksal düşüncenin oluşmasında hümanist okulun getirisindeki en büyük yenilik yeni stoacılıktan gelir ve Roma hukukunda henüz bulunmayan stoa felsefesiyle hukuk bilimini birleştirir" (M. Villey, 1968, s. 512). Hukuka çok yabancı olmakla birlikte hukuk çevrelerinde sayısız öğrenci yetiştiren ve onları gelenekçi hukukçulara konu oluşturan tekniğin aşırılıklarına ve etik anlamın eksikliğine karşı tepki göstermeye teşvik eden Erasmus'un etkisiyle hukukun sistematik ahlaksallaştırılması emrini yaygınlaştırmış ve bu bağlamda Cicerovari anlamda eşitliği ön plana çıkarmış yani doğal yasanın istediği adaleti hayata geçirmiştir. Dolayısıyla hukukun bütünüyle stoa ahlakına bağlı olması ve sonunda bu ahlakın özelliklerini alması gerekirdi. Hukukun da, stoa ahlakı gibi kaynağını doğal olarak her insanın bilincinde bulunan ilkelerden aldığı kabul edilir; bu ilkeler herkesin, nasıl davranmaları gerekiyorsa öyle davranmalarını gerekli kılarlar: zarar vermemek; verilen sözü tutmak, başkasının mülkiyetine saygılı olmak kısacası bir doğanın eğilimlerine uygun biçimde yaşamak; ve bu daha orta stoacılıkla başlayan ve yeni stoacılıkla gelişen eğilimlere göre sadece insan doğasına indirgeniyordu. Ve gene hukukun da stoa ahlakı gibi genel kuralların, yasaların biçimini alması gerekiyordu; her durumda benimsenecek doğru davranışlar tümdengelim yoluyla bu kurallardan ve yasalardan çıkarılacaktı. Yeni stoacı hukukçular bir doğal hukukun varlığını varsaymaya devam etseler de bu konuda Aristotelesçilerin ve Tommasocuların yaygınlaştırılmış olduklarından çok farklı bir vizyonları vardı: dış doğanın gözlemlenmesinden, insanın sadece bir unsuru olduğu bir evren düzeninden gelen bir hukuk değil sadece iç nedenle, her insanın ruhundaki ışıkla üretilmiş ama sadece bilgenin, aynı zamanda iyi bir hukukçu olması gereken filozofun değerini bilebileceği bir hukuk. Şaşmaz ve evrensel bir insan doğasına uygun bir doğal hukuk böylece devletler hukukuyla da karışabilir.

Böyle bir anlayış pozitivizme hatta hukuksal iradeciliğe götürür ve nominalizmin başlattığı evrimi güçlendirir. İşlevi ortak yararlanım için doğal hukukun ilkelerini yansıtmak ve onun saygınlığını empoze etmek olan pozitif hukukun kendisi de doğal yasaların biçimini alacaktır ve on altıncı ve XVII. yüzyılları karakterize eden yasamanın atılımı kesinlikle rastlantısal bir olgu değildir. Kesinlikle doğal hukuka bağlıdır ama doğal hukukun tek kökeni iç akıl oldu-

gundan ötekilerden daha bilge, daha mantıklı kabul edilen yasa koyucunun aklı ve iradesi aracılığıyla referans alınabilir o. Hukuk, doğal olsun, pozitif olsun her halukârda insan düşüncesinin bir ürünüdür, stoa esinli hukuksal hümanizmanın aralarında geçici olarak sürdürdüğü hiyerarşizasyonu aldatıcı kılan ortak kökendir.

Aynı zamanda daha önce fransisken skolastiğinin kestirdiği ama özellikle stoa etkisindeki hümanist hukukçular özellikle de Doneau tarafından geliştirilen sübjektif hukuk kavramına da götürür. Doğal adaletin herkese verilmesini gerekli gördüğü, bireyin objektif bir düzene bağlı olarak hakettiği oranında kendisine düşen pay değildir, kesinlikle saptanmış olan yasalar, stoacı anlamda insanın değişmez yasası içinde yer aldığı kabul edilen haklardır. Dolayısıyla kimileri doğal yasanın gerekli gördüğü yaşama saygı, fizik bütünlük, özgürlük, onur gibi kişinin kendisine bağlı olan yasalar. Kimileri de kişi dışında dış olaylara uygulanan ama mülkiyet, nesneler üstündeki haklar, sözleşmelerden doğan haklar gibi insan doğasının yarattığı ihtiyaçlara dayanırlar. Bunlar görünüşte Roma hukukundan miras kalmış geleneksel kategorileri yeniden aldıklarında bile hümanist hukukçular onların anlamlarını değiştirirler: onların sınıflandırdıkları artık nesneler değil insanın nesneler üstündeki haklarıdır.

Yeni stoacılık nihayet, rasyonel ilke aracılığıyla hukukun bu niteliğe uygun, Ortaçağ kazüistiğinin yerine konunun global ve düzenli biçimde sunuluşunu sağlayan iddialı hukuk sistemleri getiren yeni bir formülasyonunun verilmesini teşvik etmiştir. Stoacı hukukçuların amacı sadece yasalardan, karşılaştırılmaları, öncüleri gibi iyi çözüme yaklaşma olanağı veren argümanlar gibi yararlanarak kural dışı, özel durumları çözmek değil, bu ilkeleri açık seçik bir biçim altında yansıtmak, basitleştirmek, kesinleştirmek, herkese açık hale getirmek, matematik bir yapının mantıksal kesinliğine sahip tutarlı bütünler halinde düzenlemektir. Cicero'nun Stoa düşüncesi etkisi altında, gerçekleşmesini tasarladığı bu program XVI. yüzyıl hukukçuları, özellikle Bourges okulu hukukçuları tarafından *Corpus juris civilis* metinlerinden hareketle ve Bodin tarafından kendisinin istediği daha genel bir evrensel hukuk çerçevesinden hareketle hayata geçirilmiştir. Program özellikle Doneau aracılığıyla doğal hukuk ve devletler hukuku okulunun sistematik metinlerini ve on altıncı ve XVII. yüzyıl hukuk kodifikasyonu sürecini esinlemiştir.

► BRIDOUX A., *Le Stoïcisme et son influence*, Paris, Vrin, 1966. - BUSSON H., *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, 2. baskı Paris, Vrin, 1971; *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933 - CONSTANT J.-M., *Les Conjurateurs. Le premier libéralisme politique sous Richelieu*, Paris, Hachette, 1987, VI. bölüm. - CROUZET D., *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (1525'e doğr. - 1601'e doğr.)* Seyssel, Champ Vallon, 1990, XX. bölüm. - JULIEN-EYMARD D'ANGERS, *Recherches sur le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Hildesheim/New York, Georg Olms, 1976. - MAURENS J., *La Tragédie sans tragique, le néo-stoïcisme dans l'œuvre de Pierre Corneille*, Paris, A. Colin, 1966. - RENAUDET A., *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, 2. baskı Paris, d'Argences, 1953; *Études érasmiennes (1521-1529)*, Cenevre/Paris, Droz, 1939. - SPANNEUT M., *Permanence du stoïcisme, de Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973. - THIREAU J.-L., "Cicéron et le droit naturel au XVI^e siècle", *Rev. Hist. fac. droit. sc. jurid.*, 1987, no. 4, s. 55-85. - THUAU E., *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Atina, Institut français, 1966. - VILLEY M., *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1968, IV. bölüm. - ZANTA L., *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1914.

Jean-Louis THIREAU
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Antik Stoacılık; İhtiyaç; Kölelik; Modern Kuşkuculuk; Protestan Reformu; Yurttaşlık Hümanizması.*

MODERN YAHUDİLİK
Modern Yahudiliğin siyasal koşulu

Modern ve çağdaş dönemde Yahudi siyasal düşüncesinin bir panoramasını vermeden önce bir çerçevesini çizmek gerekir onun çünkü kimileri, onun varlığını değilse bile bu bağlamda Yahudi kültüründen soyut biçimde çıkarılabilecek bir fikri reddebilirler. Gerçekten bu kaygı Yahudi düşüncesinde Moses Mendelssohn'dan (1729-1786) bu yana ikincil bir önem arzeder.

Diasporada yaşayan Yahudiler yaşadıkları ülkelerin siyasal koşullarına uyarlamışlardır kendilerini. Eliezer Berkovitz *Major Themes in Modern Philosophy* (New York, 1974) adlı yapıtında siyasete ve Cohen, Rosenzweig, Buber, Kaplan ve Heschel'den söz etmesine rağmen felsefesine de yer vermemiştir; Steven Katz'ın *Jewish Ideas and Concepts* (New York, 1977) adlı yapıtı için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Frankfurt okulu Yahudilikten oldukça uzak yazarlarla özellikle "Yahudi" sorununu-burada siyaset ve bir ölçüde de aklın kullanımı eleştirisi- gündeme getirmesi açısından yol göstericidir. Raymond Aron'un kişiliği ve yapıtları böyle bir sorgulamaya karşılık verebilir. Aynı şekilde daha genel olarak Batı siyaset felsefesinin Yunan (ve Roma) temeli göz önüne alındığında Yvon Belaval'ın dediği gibi "Yahudi felsefesi ancak onun bir felsefe olmasını engelleyecek olan dinle bir Yahudi felsefesi olabilir."

Bir Yahudi siyaset düşüncesi gündeme getirildikten sonra bunun karşısındaki ikinci tuzak Hıristiyanlığın Yahudi fobisi klasiği olan Yahudiliğin bir tür "Asyalılaştırılması" olabilir. "İbrani yasaları" üstüne sayısız yapıt ve Hıristiyan oryantalizminin çok önemsediği *De republica hebraeorum* bir Yahudi siyaset düşüncesini yerli yerine oturturlar ama genellikle bu düşünceyi gözden düşürmek, şiddet ve ritüalizmini aşağılamaktır amaçları. Bununla birlikte "eski İbraniler" sistemi Grotius'ta gördüğümüz gibi bazı siyaset bilim yorumcuları ve kurucuları üstünde çok etkili olmuştur. Bu durumda Yahudilik Eski Ahit'e indirgenmiş olur.

Ve nihayet 1948'den beri gerçek bir Yahudi kimliği peşinde koşan ve dinle siyaseti bağdaştırarak yaşayan bir İbrani devleti, bir Yahudi devleti varken bu sorunun sorulmaması mümkün müdür? Burada da kısmen XIX. yüzyıl Avrupa milliyetçiliğinden gelmiş ne fazla, ne eksik bir bir Batı demokrasisinin söz konusu olduğunu göstererek bu dosyayı kapatmak mümkündür! Bu koşullarda, *common law*, Osmanlı hukuku ve Yahudi dinini karıştıran son derece özel hukuku olan bir ülkenin özgünlüğünün gizlenmesi demektir bu.

Dolayısıyla şunu yinelemek gerekir ki modern ve çağdaş Yahudi kültürlerinde ve İsrail devletinde "felsefe" ve "siyaset" terimlerinin anlamı Batı felsefesi geleneğindeki anlamından farklıdır. Şunu da belirtmek gerekir ki Yahudilik her şeyden önce bir vahiy, 613 emir, sadece düşüncede de-en fazla sekülerleşmiş olanlar için-olsa din ve siyaseti birleştiren bir yasa. Bir inanç, bir yasa, bir kitap, Talmud'da, Kabala'da tekrar tekrar okunan Torah, muazzam *Şelot ve Çuvot* külliyatı, Haham *responsa*'ları; bunlar on beş yüzyıldan beri dünyanın bütün toplumlarında, gündelik yaşamda sorulan soruları yanıtlarlar. Dolayısıyla bu yasa kesinlikle Hıristiyanların sandıkları gibi ve *nomos* çevirisinin yansıttığı gibi donmuş bir yasa değildir. Kesinlikle kemikleşmiş bir kod olmayan *Halakha* her şeyden önce bir yol, sürekli bir yeniden oluşum, kısacası başka bir otorite biçimidir.

Modern dünya Yahudileri tarihinde iki önemli olayın siyasal okuması mümkündür: Özgürleşme ve İsrail devletinin kurulması: özgürleşme yolunda hazırlık çalışmaları ve onu oluşturan kararlar ya da yasalar, XIX. yüzyılın en büyük ütopyalarından birini oluşturan ve mültiseküler bir Sion özlemini dile getiren çeşitli siyonist manifestolar. Her iki durumda da, iyi kötü, dinsel ve komünoter bir gelenekle genellikle çelişkili siyasal olasılıklar bağdaştırılmaya çalışılmıştır: bir vahyin özelliğini herkes için geçerli olan evrensel bir yasayla ya da bir *Realpolitik* ve emperatifleriyle birleştirmek kolay değildi. Yahudilik, günümüzde gerçek anlamda gündeme getirilmemekle birlikte iki kez büyük çapta bölünmeye uğramıştır.

Yahudi düşüncesinde, siyaset konusunda en bilinen kurallardan biri III. yüzyılda Babil'li bir bilge tarafından dile getirilen ünlü özdeyiştir: "dina de malşuta dina" (ülkenin yasası yasadır). Çoğu zaman açıklanmaktan çok hatırlanan bu *özdeyiş* Yahudi yasalarının Yahudilerin yaşadığı devletin yasalarıyla uyuştuğunu belirtirken aceleci davranıldığını gösterir. Söz konusu dönemde iki parametre birleşir ve devlet ve toplulukları arasında mümkün bir birlikteliğin ön belirtilerini verirler: hahamlık hukukunun gerilemesi ve Avrupa'da XVII. yüzyıl ortalarından başlayarak belli düşüncelerin ve toplumların genel anlamda sekülerleşmesi: Yahudilerin moderniteye girişinin siyasete girmeleri anlamına geldiği söylenebilir. Artık temsil edilen objeler değil devlet yaşamının aktörleri olmuşlardır.

Özgürleşme sürecinde iki modelin ya da en azından iki paralel tarihin bulunduğunu söyle-

mek mümkündür: Fransız İsraillisi tarihi ve Yahudi inançlı Alman "yurttaşı" tarihi. "Torah'tan anayasaya doğru yol alan" Amerikan Yahudiliği hiç kuşkusuz mükemmel ve başarılı bir özgürleşmeyi temsil eder. Siyonizmin doğuşu ancak özgürleşmenin başarısızlığı bağlamında ve Avrupa'da altı milyon Yahudinin katledilmesinin anısıyla anlaşılabilir. Bu katliam olayının Yahudi siyasi düşüncesi bağlamında mirasçı ve yenilikçi İsrail devletinin doğuşunu hızlandırdığı açıktır.

Özgürleşme

Özgürleşme bir süreçtir ve coğrafi farklılığı dikkate alınması gereken Yahudi tarihi sürecinin sonudur. Yahudilerin din değiştirmelerinin bir kurtuluş yapılanmasına entegre edildiği Pietist Lutherci bir bölge olan Wurtemberg'in, başkenti uzun süredir doğal hakkın yayılmasının merkezi haline gelen Calvin'ci Prusya'nın ve Yahudi topluluklarının dağınık yaşadıkları Katolik Fransa'nın aynı kefeye konulamayacağı açıktır.

Özgürleşme gettodan çıkışı belirtme bağlamında uygun bir terimdir: gettodan çıkış bir düşünce olgunluğu ve gidilecek ülkede bir hoşgörü ortamını gerekli kılar. Yahudi dini artık pagan dünyayla uyuşmaz bir din gibi yorumlanmamaktadır. Hatta-hiç değilse örtük biçimde-ülkeyi yöneten yahudilik dışı siyasal bir düşünce içinde anlaşılabilir ve yaşanabilir olmuştur. Yahudilerin ve Yahudi olmayanların bu noktada anlaşmaları gerekir. Asimilasyonun tersine ne vaftizi hatta kimi özellikleri-ritüeller ya da Mesih'le ilgili metinler-ikinci derecede olsa da veya alegorik biçimde anlaşılsa bile Yahudiliğin özelliklerinin bırakılmasını yüceltir. Buna karşılık devlet, din konusunda egemenliğinden vazgeçer. Yahudilik ötekiler gibi bireyin özel dünyasıyla ilgili bir din olur. Asimilasyon toplumun ve haklarının tamamen ortadan kalkmasını umut ederken, özgürleşme Yahudi yaşamıyla yurttaşlığı uzlaştırabileceğini düşünür. Dolayısıyla bir yandan doğal hakla iç içe geçmiş bir hoşgörüsü teorisini ve öte yandan da kesinlikle vahye dayanan ama aynı zamanda da insanların tarihiyle bir iletişimi gerekli kılan bir düşünce teorisini gerekli kılar. Akıl din ve laiklik arasında bir köprü olur. Evrenselcidir, özellikleri yeniden ele alabilir ve düşünebilir ve zengin, çoğulcu ama istikrarlı bir toplumun kurulması için bir tutarlılık oluşturmak amacıyla birbirlerine ekleyebilir. Bütün sorun Yahudiliğin kendi dışındaki şeyleri kabul edip edemeyeceğini ve modern Avrupa'nın aynı çaba içinde olup olmadığını bilmektir. Bu iki soruya olumlu cevaptır bu ve bir özgürleşme derecesini temsil eder. Fizik ve entelektüel getto bu soruları sormayı reddeder.

Fransız Yahudisi. 27 Eylül 1791'de Kurucu meclisin son kararlarından biri Fransız Yahudilerine özgürlük getiriyordu. Güneybatı ve Kontluk bağlamında söz konusu olan sadece uygulamaların ve uzun süredir kazanılmış olan hakların onaylanmasıdır. Doğu Yahudileri bağlamında her zaman çok arzu edilebilir olmamakla birlikte tam bir yenileşme söz konusudur! Bu kararların neredeyse dolaysız olduğu belirtilmiştir. Özgürleşme kendiliğinden oluşmuştu ve insan hakları bildirisinin mantıksal sonucuydu. Tiyatrocu, cellat, fahişe ya da yahudi...yasa kimseye ayrıcalık tanımaz; iyi ya da cömert olduğundan değil sadece yasa olduğu için. Adalet bakanı Du Port-Dutertre'e göre "Yahudi ve Hıristiyan, Protestan ve Katolik, Muhafazakâr ve Ayrılıkçı arasında ayrım yapmaz (10 Ocak 1792). Başka bir çarpıcı özellik de-Özellikle Cermen bölgeleriyle karşılaştırıldığında-kamuoyundaki hazırlık tartışmalarına fazla ilgi gösterilmemesidir; bu bağlamda tek istisna Metz Akademisi yarışmasında (1787) sorulan ünlü sorudur: "Fransa'da Yahudileri daha yararlı ve daha mutlu etmek bir çare midir?" 1788 yaz'ında ödül rahip Grégoire, avukat Thiéry ve Yahudi Hourwitz arasında paylaşılmıştır. 1791 yılı bitmeden her şey yoluna girmişti! "Kurucu meclis otuz bir yıl içinde, Yahudilerin kaderine mayıs 1789'dan eylül 1791'e kadar ancak kırk saat ayırabilmiştir. Meclisteki 1315 milletvekilinden en çok otuzu tartışmalara katılmış ve bunların ancak on kadarı etkin rol oynamıştır bu bağlamda" (R. Badinter, Paris 1989, s. 11-12). Dolayısıyla ankete burada son verilebilir çünkü Yahudilerin siyasal düşüncesi artık öteki yurttaşların düşünceleriyle karışmıştır. Doğu Yahudilerinin durumunu 1784 koşullarına geri döndüren geçici uğursuz 1806 kararnamesi dışında, ayrımcılıkların kaybolması, sivil haklardan yurttaşlık haklarına geçilebilmesi için yarım yüzyıl beklemek gerekmişse de Fransa Yahudilerinin önüne hiçbir engel çıkmayacaktır bundan böyle. İkinci imparatorluk, sonra

III. Cumhuriyet cumhuriyetçi Yahudi, Fransız Yahudisi modelinin yaşayabileceğini hatta mükemmelliğini sağlamış gibiydi. Dreyfus olayı-Viyana *Neue freie Presse* temsilcisi Herzl'in gözünü açan -her şeyi yeniden tartışma konusu yapmıştır: Vichy Yahudi siyasetinin uğursuz belirtisi.

Yahudi dininden Alman "yurttaşı". Cermen dünyasıyla karşılaştırma çok çarpıcıdır çünkü Jozef II'nin yasalarından (1782) Prusya fermanına (1812) kadar farklı ve eksik kararlar kesinlikle gerçek ve eksiksiz, kalıcı ve herkesçe kabul edilmiş bir özgürleşme sunmazken özgürleşme tartışmaları kamuoyunda büyük yankı uyandırmıştır. Üstelik yaygın düşünceye göre Fransız modeli Devrime bağlıydı ve bu durum monarşilerde çok kötü biçimde aleyhine kullanılıyordu. Yahudilerin gerçek anlamda ama gene gerçek yasaklamalar izinde, bazı işlevleri eksik bir toplum çerçevesi içinde bir siyasal özgürlükten yararlanabilmeleri için 1871'de İmparatorluğun kurulmasını beklemek gerekmiştir. Sosyoekonomik, sivil ve kültürel olan özgürleşmesini siyasal sanan ilginç Alman Yahudisi figürü. Doğal hak gelenekleri olan ve 1685'de Protestanları kabul eden Prusya 1671'de Viyana'dan kovulan yahudileri kabul edip özgürleştirmek amacıyla ideal bir çerçeve oluşturuyordu.

Moses Mendelssohn figürü Almanya'yı komşularından ayırma konusunda yeterlidir. Mendelssohn özgürleşme mücadelesine temel oluşturmaya yönelik ama aynı zamanda da devlet ve kiliseler arasında yeni bir düzen kurmaya, zamanın Alman Yahudi geleneğine oranla daha genel bir hoşgörü anlayışı geliştirmeye yönelik gerçek bir siyaset felsefesi sunar. Kendisi hayatı boyunca dindar kalmış, önemli bir yazar ve eleştirmen olmuş, büyük bir filozof olarak tanınmış ve Kant'ı geride bırakarak Berlin Akademisi spekülatif felsefe ödülünü almıştır; Rousseau'nun ikinci *Söylev*'ini, Mezamirleri ve Kutsal Kitap'ı çevirmiştir. Leibniz ve Aufklärung çizgisinde değerlendirilen yapıtları estetik, metafizik ve ahlak sorunlarını işler. Sürekli Batı siyaset felsefesine karşı mücadele etmiş, Ortaçağ yahudiliği siyaset felsefesiyle pek ilgilenmemiştir.

Öte yandan Prusya devletinin büyük emekçisi Christian Wilhelm Dohm *Über die bürgerlische Verbesserung der Juden* (Berlin, 1781-1783) adlı yapıtında Yahudilerin özgürleşme davasını ilk kez açık seçik biçimde savunmuştur. Ona göre yakın Hıristiyan toplumunun sorumluluğu kesindi ve Yahudilerin çok kötü durumunu açıklıyordu. Gerçek bir sivil eşitliğe ulaşılabilmesi amacıyla doğrudan önlemler öneriyordu. Yapıtın Fransızca başlığı bu konuda, Devrimin hemen öncesinde Alman ve Fransız anlayışları arasındaki farklılığı açık seçik biçimde göstermektedir: *Sur la réforme politique des Juifs* (Yahudilerin Siyasal Reformu Üstüne) [Dessau, 1782, tekrar basım, Paris, 1984) doğal olarak Yahudilerin sivil koşullarının "düzeltilmesi"ni anımsatmaktan başka bir şey yapmayan Almanca adından daha fazla şey söyler. Bu yapıt çok ender bulunuyordu çünkü büyük olasılıkla yönetim ve gümrük mevzuatı nedeniyle sınırda el konmuş ve imha edilmişti. Özgün basımından çok farklıydı çünkü Mendelssohn çeviriye hassas bir noktada müdahale etmiş ve kısıtlamak ve din ve ritlerle ilgili topluluklararası sorunlarla sınırlamak istediği hahamların otoritesini tartışmaya açmıştı; gizemli şeylere tamamen vakıfsı çünkü hahamlık hukukuyla ilgili sorunları işleyen bir kitap da yazmıştı. Öte yandan Dohm'un fikirleri Mirabeau (*Sur la réforme politique des juifs*; Londra, 1787, yeni basım Paris 1968) sayesinde Fransa'da çok iyi tanınmıştır. Mendelssohn 1782'de Manasseh Ben Israel'in *Vindicae Judaeorum*'u için kaleme aldığı uzun bir önsözle düşüncelerini geliştirmiştir. Ve nihayet anlamlı bir ad verdiği yapıtı *Jerusalem, ou Pouvoir religieux et judaïsme*'le (Berlin, 1783; Fr. çev., Paris, 1982) modern yahudilik şartını siyasal bir teoriyle düzlüğe çıkarır.

Onun Avrupa'da Yahudilerin içinde yaşadıkları koşullarla belirlenmiş siyaset felsefesi Christian Wolff'un tasarladığı doğal hak teorisine dayanır. İnsan daha toplum sözleşmesi ortada yokken mükemmel olan ya da olmayan (Pufendorf'un yinelediği ayrım) haklara sahipti. Mendelssohn insanın doğuştan kötü olduğuna inanmaz. Toplum mükemmel olmayan ödevleri mükemmel ödevlere dönüştürür ve insanlar arasındaki eşitliği sağlayan devlettir; toplum sözleşmesinin meşru icracısıdır. Dolayısıyla sözgelimi din konusunda olası hiçbir ayrımcılık söz konusu değildir. Üzerinde uzun süre düşünülmüş Hobbes'un Erastusçuluğuna karşıdır ve ayrıca devleti ve kiliseyi kesin biçimde birbirinden ayıran Locke'un radikalizmini de kabul etmez. Bu tür

bir karşıtlığın düşünülmesi mümkün değildir çünkü ebedi mutluluğu hazırlamakla "yükümlü" kiliseler kısa süre içinde yurttaşların dünyevi mutluluğuyla yükümlü devletin önüne geçerler. Devletin din sorunlarına karışması gerekmez ama kilise en iyi insanı oluşturmak zorunda olduğundan ve ahlak ve toplum içinde gerektiği gibi davranma eğitimi verdiğinden devletin yoldaşıdır. Öte yandan devletin de yansız bir tutum içinde olması gerekir ve toplumun en gelişmiş biçiminden başka bir şey değildir; bu niteliğiyle de insanın tüm potansiyel güçlerini harekete geçirmesine yardımcı olmalıdır. En zayıf vatandaşların güvenliğini sağlar. Mendelssohn, Kant'ın tersine mutluğu sağlamanın da devletin görevi olduğunu savunur. Mendelssohn'a göre devlet görevini yerine getirmediği takdirde bir direnme hatta devrim yapma hakkı doğar (Wolff ve Kant'ın düşüncesinin tersine). Devlet herhangi bir dini seçemez ve destekleyemez. Burada özgürleşme mücadelesinin felsefi kökenlerini görüyoruz; hiçbir din baskıcı ve zorlayıcı olamaz: hahamlar yasaya karşı gelen kimseyi dışlayamazlar çünkü bu cezanın dine dayanmayan toplumsal ve siyasal etkileri vardır. Ama *Jerusalem, ou Pouvoir religieux et judaïsme*, çok sık dile getirildiği gibi Torah'ı özgürlük sunağında kurban etmek şöyle dursun ikinci bölümünde yahudilik ve modernliğin yeni bir eklemlenmesini sunmuştur. Böylece bu yapıt, Rosenzweig'a kadar çok belirgin biçimde kendisini hissettiren devletin rölativizasyonu dışında yeni bir yahudilik anlayışı da getiriyordu.

Bu anlayışın iki yönü vardır: doğal din ve vahiy dini. Doğal din herkeste ortaktır, vahiy dini ise Yahudilerin dinidir. Bir yandan patriarkların dini, Nuh'un yedi emri (Tekvin, 9, 4-6), öte yanda Yahudi dini. Yahudiliğin özelliği dogmalara, akla aykırı birtakım dinsel erdemlere inanç değil vahyedilen bir dine inanmadır. Böylece en geniş fikir özgürlüğü gelmiş olur, yeter ki insanlığın büyük bölümü doğal dinin gerekliliklerine, İsrail de Yahudiliğin gerekliliklerine uysun. Ortodoksluk yoktur artık ama Almanya'da Aufklärung'un dinle kesinlikle karşıtlaşması, tersine dinden kaynaklanmasıyla daha kalıcı bir "ortopraksi" vardır. Kant bu yapıtın amacını çok iyi anlamış ve 16 Ağustos 1783'de şunu yazmıştır Mendelssohn'a: "Friedländer, yapıtınızı (*Jerusalem*) okurken sizin sezgi gücünüze, zekânıza ve inceliğinize nasıl hayran olduğumu anlatacaktır size. Ben bu kitabı büyük bir reform-oluşma ve gelişme açısından yavaş yürüyen tabii ki-ilanı gibi görüyorum ve bu reform sadece sizin ulusunuzla sınırlı kalmayacak bütün ulusları ilgilendirecektir. Dininizi hiç kimsenin mümkün görmediği vicdan özgürlüğüyle bağdaştırmayı başardınız ve dolayısıyla sizden başka kimse övünemez bununla. Siz aynı zamanda bütün dinlerde sınırsız bir vicdan özgürlüğü gerekliliğini dile getirdiniz ve bunu o kadar derin, ayrıntılı ve açık seçik bir tavırla gerçekleştirdiniz ki kilise sonunda bizim açımızdan da dinini vicdanı baskı ve egemenlik altına alabilecek şeylerden nasıl arındırabileceğini sorgulayacaktır; bu çaba da sonunda insanları dinin temel noktaları konusunda birleştirecektir kesinlikle" (J.-L. Bruch, 1969, s. 95).

Yahudilik donmuş kalmış ve çok özel bir inanç değildir; farklı "inanç" denemeleri (Meymuni'nin on üç metni, Albo'nun üç "kaynağı") kurallar getirmemiştir kesinlikle. Sözgelimi dışarıda öteki dinlere karşı, içeride farklı düşünce biçimlerine karşı hoşgörü tartışma konusu bile olmamalıydı. Hıristiyanların en fanatik ve en uzlaşmaz dini inançları Batı'ya güzel bir ders vermişti. Mendelssohn'un ölümünden sonra Kantçılık ve daha genel olarak da *Bildung* Yahudi-Alman kimliğinin bir parçası olacaktı. Çoğulcu bir toplum-ünlü salonlar mitsel örnekleri olmuştur-oluşturabilmek için akıl kesinlikle ideal platformdu ve aşamalı özgürleşmenin ölçüsü paylaşılabilen bir kültürdü. Luther çevirisiyle okunan Torah ve "Goethe'nin lütfuyla" siyonizm trajik biçimde tanıklık ederler buna. Ama *Bildung* siyaset değildir! Hiç kuşkusuz çok belirgin minnet işaretleri sunardı ve onun siyasal kültür de dahil olmak üzere Alman kültürü içinde kök salması, tüm XIX. yüzyıl boyunca, en fazla asimile olmuşlardan en Ortodokslara kadar herkesi etkilemiştir. *Halakha*'da modern dünyayla ve yeni Ortodoksların sloganı, "Torah in derech Erez"le uyuşuyordu, dünya yollarındaki (yahudi olmayan) yahudi dini bundan böyle toplumsal açıdan bütünüyle entegre olmuş en dindar insanları bir araya getiriyordu. Bu kültür İsrail'de bugün de çok önemlidir. Kesinlikle zamanın değiştiği gibi bir şey söylememek gerektiğini ve yeni olan her şeyin Torah'a karşı olduğunu iddia eden bir avuç, uslanmaz

ve yola gelmez kimse dışında özgürleşmenin kazanımları asla tartışma konusu yapılmamıştır ve özellikle de bu özgürleşmenin 1871'de İmparatorluğun kurulmasıyla tamamlanmış gözükmesi pekiştirmiştir bu düşünceyi.

Amerikan Yahudiliği

Avrupa'da doğan Amerikan Yahudiliği Amerikacılık ve Yahudilik sentezi herkes tarafından kabul edildiğinden başarılı bir özgürleşme örneği olarak görülebilirdi. Sivil Amerikan dini kısmen İbrani kutsal kitabına dayanır ve tarih çölde yaşayan püritenlerle İsrail kabilelerinin yakınlığını gösterir kesinlikle. Dinin bir adalet aracı olduğu düşüncesi iki geleneği özellikle uygun duruma getirir. ABD'nde Yahudi kültürleşme süreci etkeninin siyasetin kendisi olduğu söylenebilir. Yüksek mahkeme düzeyine ulaşmış Yahudilerin simgesi-en tanınmışları Louis Brandeis'dir-bir anayasa altında, hiç kuşkusuz sekülerleşmiş bir özgürlük ve ideali düşünmenin mümkün olduğunu gösterir. Amerikan Yahudiliği bugün Yahudilerin tarihinde o kadar ağırlıklı olmuştur ve bugün'de olmaya devam etmektedir ki bu sorunu dönemecin ötesindeki bir şey gibi görmek gerekir. Torah ve anayasayı mükemmel biçimde birbirine uyarlayan çifte hukuk geleneği özgürleşmenin tarihsel ve kavramsal geçerliliği konusunda güzel bir örnek oluşturur; Avrupa'da XX. yüzyıldaki olaylar dolayısıyla sanılmış olduğu gibi kendi başarısızlığını kaçınılmaz biçimde kendi içinde taşımaz.

Siyonizmin doğuşu. Yahudi düşmanlığının yerleşmesi, XIX. yüzyılın sonuna doğru antisemitizmin doğuşu-Dreyfus olayıyla simgeleşen-ve Avrupa'da 1933-1945 arasında altı milyon Yahudinin öldürülmesi sonucu siyonizm çok ciddiye alınmıştır; aslında siyonizm XIX. yüzyılın bir ütopyası, yüzyıl sonu Viyana'sının milliyetçiliği olarak kalabilirdi. Ama bu ütopya özgürleşmenin başarısızlığına oynuyordu. 1791'den bir yüzyıl sonra, özellikle Doğu Avrupa'da ayrımcılıklar ve Yahudi kıyımları sürüyordu. Üstelik özgürleşme yahudiliğin dinselleşmesi sonucunu getirmiş ve böylelikle yahudiliğin mesajının bir bölümü, özellikle de Mesihçiliği zayıflamıştı. Din adamları meclisi oluşması eğilimi Yahudiliği çok dar bir dinsel çerçeve içine hapsediyordu. Aynı şekilde gettodan çıkış olayında da başarısızlıklar vardı: köklerden kopma (Meymun'dan Kafka'ya kadar) din değiştirme (Mendelssohn ailesinin büyük bölümü, Heine), kozmopolitizm (Börne ve özellikle efsane "kızıl Yahudiler", Luxemburg, Deutscher, Bronstein *ya da* Troçki) ya da o çok bilinen kendinden nefret etme (Rathenau, Weininger, Lessing). Sonradan görme ve nefret edilen kapitalistler ve tanrıtanımaz olmuş haham çocukları ve siyasi komiserler arasındaki entegrasyona dahil olmak kesinlikle mümkün değildi. Hess, Landauer ya da sadece antisemitizm karşıtlarının laik ya da dinsel yahudiliğinin yeniden ifade edilmesi bu şekilde açıklanır. Siyonizm bazı coğrafi duraksamalardan (Uganda) sonra bir ulusal kurtuluş hareketi olmuş ve bu hareketin programı Theodor Herzl tarafından 1896'da yayımlanan *Yahudilerin Devleti*'nde (*Yahudi Devleti* değil) geliştirilmiştir. Tamamen asimile olmuş bir Yahudiydi ve dinsiz bir devlet öngörüyordu: "Dinsel önderlerimizin teokratik arzularının ortaya çıkmasına izin vermeyeceğiz. Onları tapınaklarında tutmayı başaracağız, askerlik mesleğini de kışlaları dışına çıkarmayacağız." Ama çok eski bir düşünceyi yeniden güncelleştiriyordu: Yahudi paskalyası *Seder*'inde dile getirilen Siön'a dönüş özlemi. Bu Mesih'siz Mesihçilik hahamların ve çok fazla entegre olmuş hahamların muhalefetiyle karşılaştı. Herzl'e göre sadece devlet fikri-özellikle siyaset düşüncesi-bir halkı, eski dua "gelecek yıl Kudüs"te"kendinden geçirebilirdi. Böylelikle en laik biçimi altında siyonizmin bile bir kaynağı dinsel temele dayanıyordu. 2 Kasım 1917'de Balfour bildirisi bir "national home fort the jewish people" dan söz ediyor ve buna bir "that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-jewish communities in Palestine" ekliyordu. Herzl'in *Günlük*'ündeki bu sözler (26 Temmuz 1899), sezgiye dayalı açıklama unutulur çoğu zaman: "Yahudi halkına vasiyetimdir: öyle bir devlet kurun ki yabancı kendini iyi hissetsin bu devlette." SDN tarafından İngiltere'ye verilen vekalet bile "the historical connection of the jewish people with Palestine"i tanıyordu. Metinler sürekli iki alanda, siyasal ve dinsel alanda etkilidirler ve bunların dile getirilmesi işleri kolaylaştırmaz: siyonist hareket içinde İkinci Dünya Savaşına kadar çatışan ve devletin kurulmasından hemen sonraki dö-

nemde de çatışan siyasal-diplomatik hizip ve kültürel-zihinsel hizip arasındaki büyük çatlağı açıklar bu durum. Yahudi halkının üçte birinin saf dışı edilmesiyle kurulan devlet karışıklığı ortadan kaldırmamıştır çünkü kutsal metinde belirtilen dinsel özlü "tarihsel haklar"la demokrat ve çok dinli, liberal bir devlet yaratma iradesini birleştirir. Ulusal ocak Herzl'in arzuladığı şekilde kamu hukukunun güvencesi altında bir devlet olmuştur. Ama bu devlet, resmen tanınmadan önce arazi satın alınmayacak ve işlenmeyecekti kesinlikle. Devletin kurulmasından sonra tartışma *de facto* liberal bir demokrasiyle *Halakha*'ya dayalı bir devlet isteyen aşırı uçların dinsel retoriği arasında geçmektedir. Bir yandan modern bir devletin işleyişini ve meşruiyetini *Halakha* ile uyumlu hale getirmek için mucizeler sergilemek, öte yandan da *Halakha*'nın-doğal hukuku tanımayan-sürgünü karakterize eden devletin olanaksızlığından doğmuş olması nedeniyle devlet anlayışıyla uyuşmaz olduğunu düşünmek.

İsrail devletinin doğuşu. Yukarıda sözünü ettiğimiz Yahudi yasasının devletin yasasıyla uyuşmazlığının güvencesi özdeyiş "dina de malşuta dina" bir Yahudi devletinin meşruiyeti sorusuna yanıt vermez. *Halakha* yanlıları için iki seçim söz konusudur: devlet meşru değildir ya da *Torah*'a itaat etmelidir. Esas sorun sekülerleşme sorunudur. Yahudilik ancak bir dine indirgendiği takdirde bazı yönetim biçimleriyle uyumlu olabilir ya da olamaz. Tersine Yahudilik yeniden okunan ve yaşanmış bir vahiy çevresinde kalırsa böyle bir sorunun sorulması bile mümkün olmaz, meğer ki çok varsayımsal bir teokrasi canlandırılmak istenmesin. Özgürleşme ve siyonizm dinsel olmakla birlikte dinsel merkezli olmayan iki hareket olmuştur. İsrail hukukunun özelliği son derece laik olmasıdır ve bazı dinsel partilerin stratejisi insan hakları evrensel bildirgesinin İsrail tarafından kabul edilmesiyle onaylanan bu olguyu gizleyemez. Gene de kilise hukuku ve dolayısıyla bir kurumun tersine *Halakha* Tanrı'nın yasasıdır.

Böylece modern bir devletle *Torah* arasındaki ittifak belki de eski bir idol korkusundan çıkmış bir anlam belirsizliğinden doğmuştur; ve bu devlete ya da dine karşı dönüşebilir. Dolayısıyla birinin mutlak olması ötekini ortadan kaldırır. Sonuçta insanların ve Tanrı'nın adaletinin aracı olan yasayla aydınlanan *polis*'te yaşamı mümkün kılan mesafeli ve serinkanlı aklın evrenselliğidir.

► AUERBACH J. S., *Rabbis and Lawyers. The Journey from Torah to Constitution*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1990. - BADINTER R., *Libres et égaux. L'émancipation des Juifs, 1789-1791*, Paris, Fayard, 1989. - BIRNBAUM P. ed., *Histoire politique des Juifs de France*, Paris, FNSP, 1990. - DOHM C. W., *De la réforme politique des Juifs*, Fr. çev. J. Bernoulli, D. Bourel'in giriş yazısı ve notlarıyla, Paris, Stock, 1984. - FEUERWERKER D., *L'Émancipation des Juifs en France*, Paris, A. Michel, 1976. - GRAFF G., *Separation of Church and State. Dina de-Malkhuta Dina in Jewish Law 1750-1848*, U. Alabama Press, 1985. - GRÉGOIRE abbé, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs*, ed. R. Hermon-Belot, Paris, Flammarion, 1988; ed. R. Badinter, Paris, Stock, 1988. - HERZL T., *L'État des Juifs*, C. Klein'in Fr. çev., giriş yazısı ve notlarıyla, Paris, La Découverte, 1989. - KANT E., *Lettres sur la morale et la religion*, Fr. çev., giriş yazısı ve notlar J. Bruch, Paris, Aubier, 1969. - KATZ J., *Hors du ghetto*, Fr. çev. J.-F. Sené, önsöz P. Vidal-Naquet, Paris, Hachette, 1984. - KLEIN C., *Le Système politique d'Israël*, Paris, PUF, 1983. - MENDELSSOHN M., *Jérusalem, ou Pouvoir religieux et Judaïsme*, ed. A. Altmann, Stuttgart, Frommann, 1983 (Fr. çev. D. Bourel, önsöz E. Lévinas, Paris, Les Presses d'aujourd'hui/Gallimard, 1982; Ing. çev., A. Arkush, Hanovre/Londra, Univ. Press of New England, 1983). - NAHON G., "Les Juifs et la Révolution française", *Archives Juives*, 19-23, 1989. - SCHWARZFUCHS S., *Du Juif à l'Israélite. Histoire d'une mutation, 1770-1870*, Paris, Fayard, 1989. - WEILER G., *Le Tentation théocratique. Israël, la loi et le politique*, Fr. çev. J. Carnaud & J. Chicheportiche, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

Dominique BOUREL
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Yahudilik.*

MONARŞİ

"Monarşi" kavramı etimolojik olarak "tek kişi yönetimi"ne gönderme yapar ve sözgelimi Aristoteles'in sınıflandırması gibi yöneticilerin (tümü, birkaçı, biri) *sayısı*'nı yönetim biçimleri arasında belirleyici bir farklılaştırma kriteri yapan rejimler sınıflandırmasında yer alır.

Ama basit *betimleyici* bir işlevi olduğu da söylenemez pek çünkü doğru bir yönetim organizasyonu koşulları üstüne tartışmalar ya da polemikler bağlamında rolü Eskiler'de de Modernler'de de önemlidir; *monarşi* tek kişi yönetimi yanlıları açısından *zorbalık* ya da *despotizm*'le karşıtlaşır çünkü hukukla yönetilir ve gerekli bulduğu bireylerin özgürlüğüne saygılıdır; tersine birçok "cumhuriyetçi" düşünür için monarşi, özellikleri göz önünde bulundurulduğunda bir sapkınlık ya da tehlikedir ve site ya da devlet monarşik ilkeye, onu cumhuriyetçi düzene bağlayarak belli ölçüde yer vermek zorunda olsalar da özgürlük ya da adaleti koruyabilmek amacıyla bu tehlikeye karşı korumalıdırlar kendilerini. Homeros'tan Maurras'ya, monarşiyi destekleyen argümanlar belli bir süreklilik gösterirler ama düşünürlerin dayandıkları siyasal birlik tipine (Site-Devlet, İmparatorluk, Ulus-Devlet) ve öncelikli olarak çözmek zorunda oldukları probleme ("ortak çıkar", özgürlük, güçler dengesi vb.) göre içerikleri kesinlikle farklıdır; bu yazı çerçevesinde öncelikli olarak, krallık ve monarşi üstüne eski tartışmaları hatırlama çabası içinde olacağız ve daha sonra monarşik düşünce dönüşümlerini irdeleyip, bu düşüncenin çağdaş siyasette yeri olup olmadığını anlamaya çalışacağız.

Site ve Krallık

"Sokratik" geleneğe bağlı Yunan filozofları kimi zaman "Krallık Sanatı"na (Platon) hatta Cyrus (Ksenofon) gibi bazı monarşik şahsiyetlere çok fazla değer verseler de Yunan filozoflarının çoğunluğu için temel sorun Cumhuriyet ve monarşi arasındaki tercih sorunu değil, daha çok halkın (*demos*), aristokrasinin ya da oligarşinin iddiaları arasındaki bir seçimdir. Bu bağlamda monarşi özellikle iki gerçekliğe gönderme yapar: Yunanlıların herkesten çok iyi bildikleri *askeri güç* ve en iyi örneği Pers olan "*barbar*" *rejimler*. Birincisi "tek kişinin komutanlığı"nın kesinlikle gerekli olduğu ve "vâris" kralların ayrıcalıklara ve geniş yetkilere sahip olduğu ve bir savaş durumunu betimleyen *Ilyada*'da da çok önemli bir rol oynar; bununla birlikte savaşçılar meclisinin de belli bir rolü vardır (seçim yoktur ama herkes düşüncesini söyleyebilir ve hatta kralı eleştirebilir); demokratik Atina'da durum neredeyse Homeros dünyasındaki durumun tersidir: halk yasaları yapar ve bunların tutarlılıklarını denetler ama "strategos"-kurayla belirlenmez, seçimle gelir ve bu da *demokratik* değil *aristokratik* bir prosedürdür (Manin, 1995)-sorumluluğunun doğasına bağlı olarak geniş yetkilerden yararlanır. Buna karşılık Pers rejimi klasik dönemde sitenin tam bir antitezi şeklinde ortaya çıkar: orada insanlar bir efendiye (*despotes*) itaat ederler oysa sözgelimi Atinalılar "ne köledirler ne de birinin uyruğudurlar" (Aiskhylos, *Persler*). Herodotos'un çok bilinen iki metni Yunanlılar ve Barbarlar arasındaki bu karşıtlığı özetler. Kserkses *Soruşturma*'nın VII. Kitap'ında "aynı zamanda özgür olan tek bir öndere itaat etmeyen Yunanlıların (özellikle de Spartalılar) kendisini yenebilecekleri umudu içinde olmalarına şaşırır; Demaratos ona verdiği yanıtta Isparta rejiminin de etkin, zorlayıcı bir güce sahip olduğunu söyler: Ispartalılar "özgürdürler kesinlikle ama tam bir özgürlük değildir bu çünkü zorba bir efendileri vardır: yasa ve onlar, senin uyruklarının senden korkmadıkları kadar korkarlar yasadan" (*Soruşturma*, VII, 103-104). Kitap III'te aynı karşıtlık geliştirilmiştir ve gerekçesi zorba Smerdis'i (İ.Ö. 422) deviren komplocular arasında bir tartışma öyküsü olan farklı yönetim biçimleriyle ilgili büyük çapta bir düşünce içine oturtulmuştur: iki hatip, Otanes ve Megabyzos Yunan tipli bir rejimi, demokrasi ya da oligarşiyi savunurlar: üçüncüsü Dara üç yönetim biçimi (demokrasi, oligarşi, monarşi) önerir ve en iyisinin monarşi olduğunu iddia eder. Dara'nın ilk argümanı yönetimde olan insanın erdemli olduğu ("yönetime gelebilecek kadar değerli bir beyin herkesin çıkarını mükemmel biçimde korur ve düşmanın bilmemesi gereken sırlar en iyi biçimde ancak bu düzende saklanabilir") hipoteziyle monarşinin yararlarını ön plana çıkarır; daha sonra öteki iki rejimle ilgili değişikliklerin bir analizini önerir ve sonuçta monarşinin dolaylı üstünlüğü çıkar ortaya: monarşi oligarşiyi mahveden düşmanlıkların ve demokrasiyi kemiren çürümenin doğal ilacıdır (*Soruşturma*, III, 80-82). Herodotos'un kişisel tercihleri hiç kuşkusuz ılımlı demokrasiden yanadır ama Persler ve Yunanlılar arasındaki diyalogu sahneleme biçiminden Yunanlılar için de büyük kral rejiminin sadece karşıtını değerli kılan bir unsur olmadığı anlaşılır. Bir yanda yasanın hükümranlığı ve bir efendiye itaat

arasındaki karşıtlık iki siyasal yaşam biçiminin radikal biçimde ayrılmasını sağlar ve Yunanlıların üstünlüğünü gösterir; öte yanda ise bilge ve erdemli bir hükümdür düşüncesi tek kişi iktidarının yasanın hükümranlığından daha iyi olacağı bir uç durum olasılığı esinler; Aristoteles'in politikasındaki benzer bir ikilik söz konusudur bu bağlamda.

"Büyük sokratikler"in siyaset felsefesi, amaçlarını radikalleştirdiği klasik tartışmalardan hareket eder. Onlarca yıllık iç ve dış bunalımlardan sonraki Sokrates davası en özgür sitenin büyük bir adaletsizlik (en iyi yurttaşı mahkûm etmek) yapabileceğini göstermiştir ve bu da Atinalıların siyasal mükemmellik iddialarını rölativize edebilmiştir sadece; ayrıca şunu da eklemek gerekir ki Sokrates'in yargılanması *adaletsizlik* olmuştur belki ama pek o kadar da *saçma* olmamıştır: Sokrates iyi bir yurttaş olmuştur ama Atina rejiminin düşmanları arasında çok dostu vardı ve Sokrates bu rejimin bazı önemli ilkelerine (sözgelimi yurttaşların evrensel niteliği ilkesi: bkz. Platon, *Protagoras*) karşıydı. Felsefe ve demokratik site arasındaki bu çatışma Ksenofon, Platon ve Aristoteles'in önerdikleri farklı siyasal rejimler analizinin arka planında yer alır. Bu çerçeve içinde *monarşi* özel bir yer işgal eder; sadece, hiç değilse görünüşte demokrasiden en uzak ama çoğu Yunanlının gözünde iki gayri meşru yönetim biçimine yakın gözüktüğünden gerçek anlamda zorlukla savunulabilen bir rejim olduğu için bile olsa filozoflar belli bir sempati gösterirler ona; *despotizm* (hükümdarı uyruklarının *efendisi* yapan sistem) ve *zorbalık*'tır (gayri meşru biçimde iktidara gelen birinin yasasız bir yönetim uyguladığı ve böylelikle sitede önemli değişiklikler gerçekleştirdiği) bu iki rejim. Dolayısıyla monarşik rejime karşı her filozofun tavrı bir yandan Yunan siteleri (özellikle de Atina) konusundaki düşüncesine, öte yandan da zorbalık, despotizm ve monarşi arasındaki çözümleme biçimine bağlıdır.

Ksenofon genellikle Sokratik eğitimin biraz yavan ya da Platon'unkinden daha basit bir versiyonunu veren biraz ilkel ve sıradan bir düşünür olarak tanınır: yaygın kanıya göre militer ve aristokrattır, siyasal otoriteyi çifte bir deneyim çerçevesinde (general ve toprak sahibi olarak) düşünür. Bu yargı oldukça haksızdır çünkü Ksenofon'un belli bir inceliği vardır (bkz. *Hieron*'da zorbalık çözümlemesi) ve özellikle de tezlerinde, Platon'un ilk diyaloglarındaki Sokrates tezleriyle tartışmasız bir benzerlik görülür. *Protagoras*'ın Sokrates'i gibi o da *Anılar*'da, bu bağlamda doğal yeteneklere sahip olmak koşuluyla erdemin, sürekli ve sabırlı bir alıştırmayla öğrenilebileceğini ve öğretilebileceğini düşünür ve siyasal anlamda yeteneğin her alanda olduğu gibi belli bir uzmanlaşmaya bağlı olduğunu söyler. Tüm yönetici tiplerini özdeşleştirmesi bu çerçeve içinde anlaşılmalıdır: "Nereyi yönetirse yönetsin, bir kimse neyin gerekli olduğunu biliyorsa ve gerekli olan bu şeye sahip olabilecek yetenekteyse iyi bir yönetici olabilir: koro yöneticisi, sadece bir evin yöneticisi, bir devletin ya da bir ordunun yöneticisi... hiç fark etmez çünkü özel işleri yönetmek kamu işlerini yönetmekten sadece nicelik açısından farklılık gösterir" (*Anılar*, III, böl. IV, 6, 12). Ksenofon'un Agesilaos ve özellikle Keyhüsrev gibi krallar için olumlu yargılara sahip olmasının açıklaması da budur: bu önemli krallar "erdem" modelleridir, aynı zamanda da yönetme sanatının da en üst düzey örnekleridir; erdemli kralın yönetimi yasa hükümranlığına kesinlikle ters düşmez ve onu mükemmelliğe götürür çünkü kendisi de yasalara tabi olan bir kral örneği uyruklarını da kendisine itaate götürür ve özellikle Keyhüsrev'in de bildiği gibi iyi bir önder "kâhin bir yasa gibidir çünkü yönetmeyi ve itaat etmeyeni görmeyi ve cezalandırmayı bilir" (*Cyropédie*, VI-II, 1, Fr. çev.). Dolayısıyla Ksenofon'un monarşi övgüsü birbirlerinin tamamlayıcısı üç alanda yer alır ve bunlara daha sonraki teorilerinde de rastlamak mümkündür: kralın otoritesi hem komutan otoritesi hem de aile reisi otoritesiyle yakınlık gösterir ve iyi bir kral hem *eğitici* hem de *yapıcı* olmalıdır. İyi kralın zıddı tabii ki çözümlemesi *Hieron*'da yapılan *zorba*'dır; bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki bu diyalog özgün bir hipotezin olumlu biçimde irdelenmesine götürür: kıskanılmaktan ve korkulmaktan çok sevilmek arzusuyla hareket eden zorba, kendiliğinden iyi bir hükümdar olma çabası gösterebilir ki bu durum en kötü monarşinin bile kendi kendisini düzeltebileceği hatta yararlı değişikliklere yardımcı olabileceği anlamına gelebilir. *Zorbalığa* bakışıyla ve siyasal otoriteyle aile otoritesini özdeşleştirmesiyle (bizi Pers modeline yaklaştırır bu) "kestirme konuşan" Kse-

nofon sadece Atina tanımlamalarından uzaklaşmış olmaz: Yunan deneyiminin tümünü rölativize eder ve aynı zamanda felsefi ve aristokratik (Leo Strauss'un deyişiyle *gentleman*) olabilecek bir görüşü benimser.

Platoncu politika ise *filozofun* kendisinin siyasal iktidar üstünde etkili olması iddialarının savunulmasına dayanır: nasıl dürüst bir insanda, yönetmesi gereken, ruhun rasyonel bölümüyse Site de ancak filozoflar kral olduğunda ya da krallar filozof olduklarında dürüst olabilir; böylece Platon siyasal erdemi, eşitsiz biçimde dağılmış bazı doğal eğilimlerin hesaba katılması koşuluyla uzmanlaşmış bir yetenek yapan "sokratik" tezi filozoflar yararına yeniden ele alır. *Devlet*'de bu tez "aristokratik" ya da "monarşik" olarak ortaya çıkar ve önemli değildir bu çünkü tek kişinin ya da birkaç kişinin yönetimi konusunda kesinlikle hiçbir tercih yapmaz: "yöneticiler arasında bir tek kişi ön plana çıkmış olsaydı, buna (en iyi rejim) krallık denecekti, birçok kişi olsaydı, aristokrasi adı verilecekti rejime" (*Devlet*, IV, 445*d*); yönetmek için gerekli özelliğin mükemmellik olması ölçüsünde *Devlet*'in Sitesinin temelde aristokratik olduğu düşünülebilir: ona uygun düşen moral özellik aristokratiktir ve etkilendiği ilk sapma da ("timokrasi"ye geçiş) aristokratik yönetimin gerilemesinin bir sonucudur. Demokrasinin düşmanı Platon, dolayısıyla, öncelikli olarak "birkaç kişi"nin yönetiminin savunucusudur ama tabii ki bunların gerçekten "en iyiler" olmaları koşuluyla; ancak onun düşüncesinde özellikle *monarşik* rejimler için belli bir sevgiye götüren unsurlar da vardır. Platon da Ksenofon gibi tüm otorite biçimlerinin özdeşliğini öne sürer ve özellikle baş rolü maddeye düzen ve birliği getiren ve doğru eylem modeli olan düzenleyici Tanrı'nın oynadığı genel bir kozmik düzen teorisi önerir; oysa diyaloğun gösterdiği gibi *Politika* bir *krallık* Sanatı ve meşru rejimler arasında monarşinin özel bir konumu olan siyasal bilginin özel bir temsilini getirir.

Politika'nın amacı belli tipte bir bilgi gerektiren iyi yönetimin tanımıdır; bu bilgi özel ve tartışmasız ama siyasal topluluk içinde mevcut farklı eğilimler arasında uyumlu bir ilişki kurarak insani etkinliklerin tümünü "yapılandırma" amacı ona düştüğünden daha yüksek bir uzmanlık gerektirmesi bağlamında herhangi bir otoritenin öteki sahiplerinin bilgisiyle karşılaştırılabilir. Bu açıdan bakıldığında en mükemmel siyaset amaçları yaygın yaşam kurallarından daha yüksek olduğundan ve Yasa insani durumların farklılığına uyum sağlayamayacak kadar katı olduğundan otoritesi *Yasa* otoritesinden üstün olan her türlü yetkiye sahip bir *Kral*'dan başkası olamaz. Dolayısıyla siyaset Yunanlılar açısından hem *zorbalık* hem *despotluk* olabilecek bir otorite uygular: siyasal topluluğu basit, geniş bir aile gibi görür (*Politika*, 258 *e* ve devamı) ve sert ve gayri meşru yönetim metodlarına başvurmaktan çekinmez (*a.g.y.*, 293*d-e*). Ama şunu da eklemek gerekir ki aslında, "insan peteği" içinde böyle bir kralın ortaya çıkışı çok şüphelidir ve insanların yozlaşabilmeleri böyle bir iktidarın kesinlikle tehlikeli olacağı sonucunu doğurur (*a.g.y.*, 302*a*; bkz. *Yasalar*, IX, 875*a-d*): dolayısıyla, sonuç olarak, yasanın hükümranlığı gerekli ya da en azından tercih edilebilirdir öyle ki mükemmel yapıdan uzaklaşıldığında meşru rejimlerin meşru olmayanlardan ayrılmasına olanak veren meşruiyet saygısı ortaya çıkar. Dolayısıyla yönetim biçimlerinin mükemmel krallık ve yasalara saygıya yakınlık ölçütüyle, çifte bir ölçütle karmaşık bir sınıflandırması görülür: böylece monarşi (yasalara saygılı olan) zorbalıktan, aristokrasi oligarşiden ayrılır ve demokrasi kendi yasalarına saygılı olup olmamasına göre iki biçim tanır (*Politika*, 302*b-e*). Bu çerçevede az sayıda insanın yönetici olduğu rejimler sadece aracı biçimlerdir ve monarşi demokrasiyle son derece simetrik bir yer işgal eder: "bizim yasa dediğimiz doğru yazılı kurallara bağlı olan monarşi altı kurumun en iyisidir ama yasalar olmadığı takdirde yaşamı son derece çekilmez ve katlanılmaz hale getirir" oysa meşru rejimlerin en kötüsü olan demokrasi bozulmuş biçimiyle bile yozlaşmış rejimlerin en az kötü olanıdır çünkü "en iyi yaşamı sağlayan" odur (*Politika*, 303 *a-b*).

Büyük "sokratikler" arasında Aristoteles Yunanlılardaki en yaygın kavramlara en yakın olandır ve aynı zamanda Atina kurumlarına da en az düşman olandır. *Politika*'nın I. Kitabı doğrudan doğruya Platon'un (ve Ksenofon'un) aile ve site yakınlaştırmasına (*a.g.y.*, böl. 1) karşı yönelen insanların siyasal durumunun bir çözümlemesine açılır ve bu da Aristoteles'i Barbarlarda (özellikle Perslerde) rastlanan özgür rejimler ve

"despotik" yönetimler arasındaki geleneksel karşıtlığı kendi hanesine yazmaya götürür. Bu açıdan bakıldığında monarşik iktidar esas olarak siyasetten çok aile tarafında yer almış gözükür: "aile reisinin gücü bir monarşidir (çünkü bütün aile tek kişinin iktidarı altındadır) oysa siyasal iktidar özgür ve eşit insanlara uygulanır" (*Politika*, I, 1, 7). Ama monarşi (ya da krallık) aynı zamanda meşru bir rejim olabilir; *Politika*'nın III. Kitabı üç meşru yönetim biçimi öngörür ve bunların karşısında kendi sapmaları yer alır; ilk üçü (monarşi ya da krallık, aristokrasi, *politeia*) iktidarın tek kişiye, birkaç kişiye ya da çok sayıda insana ait olmasına göre belirlenir ama bunların tümü ortak çıkarı hedefler, oysa yozlaşmış rejimlerde (zorbalık, oligarşi, demokrasi) yöneticiler sadece kendi çıkarları peşindedirler ve ortak çıkara aldırmazlar (*Politika*, III, 7). Dolayısıyla sorun her şeyden önce krallığın, esasen siyasal olmayan daha çok *ailevi* olan bir otorite tipine dayanıyor gibi gözükmesine rağmen meşru *siyasal* rejimler arasında yer alabileceğini bilebilmektir; buna eklenen olgu şudur: eğer krallık meşru olabiliyorsa, bunun nedeni, onun lehine genel argümanlar sürebilmenin mümkün olmasıdır: "en iyi rejim" tartışmasında tek kişi iktidarından yana olanların gerekçeleri halk ya da küçük bir topluluk yanlılarının gerekçeleriyle aynı düzeyde dikkate alınmalıdır; zaten bu iki sorun Aristoteles'in beş krallık biçimi saptadığı, daha sonra bunları işlevsel krallık ve mutlak monarşi adı verilebilecek iki tipe indirdiği *Politika*'nın III. Kitabı'nda (14-17) geliştirilen uzun analizin gösterdiği gibi sıkı biçimde bağlıdır birbirine. İlk biçim "boyun eğen halklara uygulanan kahramanlık dönemi biçimidir ama bu uygulama alanı sınırlıdır çünkü bu dönemde kral hem stratej hem yargıçtı" ve de dinsel sorunlarla ilgileniyordu (*a.g.y.*, 1285*b* 21-23). İkinci biçim barbar halkların biçimidir ve burada "aile hukuku ile uygulanan despotik tipte ama yasaya uygun" bir güç söz konusudur (*a.g.y.*, 1285*b* 23-24): tiranlığa yakındır ama yasalara uygundur ve köleliğe Helenlerden ya da Avrupalılardan daha fazla eğilimli olan barbar ya da Asya halklarına uygun düşer. Üçüncü biçim *Aisimnetes*'lerce uygulanan monarşidir ve verasete dayanmayan, *seçime dayalı* bir tiranlıktır ve bu yetki, onu kullanacak olana bir bunalımı sonlandırması ya da siteyi düzenlemesi amacıyla verilir; tiranlık ve krallık arasında aracı bir tiptir: "Bu monarşiler despotik özellikleri nedeniyle tiranlık özellikleri taşırlardı ve öyledirler ama aynı zamanda da boyun eğmiş insanların seçimlerinin sonucu olduğundan krallık özellikleri taşırlar" (*a.g.y.*, 1285*b* 2-3). Dördüncü biçim Lakonia anayasasında görülen biçimdir ve "yasalara tabi olan krallık" fikrine en uygun biçimdir bu (1285*a*4-5; bkz Platon, *Yasalar*, III, 691*d*-692*b* ve Ksenofon, *Anılar*, IV, 6, 12): sadece dış savaş durumları ve dinsel sorunlar bağlamında geçerlidir ve dolayısıyla "otokratik" iktidarın sınırlarını belirleyen özel bir görevle (*sürekli stratej* görevi) karışır (*a.g.y.*). Bu ilk dört krallık biçimi, daha çok özel yönetime yaklaşan ve mutlak krallık olan beşinci biçimden radikal biçimde farklıdır; bu mutlak krallık "her topluluğun ve her sitenin kendi meselelerine sahip olmaları gibi tek bir kişi her şeyin efendisi olduğunda ortaya çıkar" (*a.g.y.*, 1285*b* 29-30). Ve Aristoteles bu nedenle krallık biçimlerinin iki büyük tipe indirgendiğini düşünür: birincisinde kral iktidarını sınırlı bir alanda (bu bağlamda gerçek model Lakonia modelidir) uygular, ikincisinde ise her şeyde mutlak iktidara sahiptir; dolayısıyla öteki krallık biçimleri (kahramanlık dönemi krallığı, Doğu tipi monarşi, "aisimnesi") son tahlilde "Lakonia" krallığı ve mutlak monarşi arasında "aracı" biçimlerden başka bir şey değildir (*Politika*, III, 15, 1-2). Dolayısıyla Aristoteles'in monarşi çözümlemesi iki farklı problem ortaya koyar: krallık iktidarının sınırlı biçimlerinin "işlevsel" meşruiyeti ve daha genel ve daha zor bir biçimde "en iyi insan tarafından mı yoksa en iyi yasalarla mı yönetilmek daha yararlıdır" problemleri. Birinci problem geleneksel, farklı rejimlerin yararları tartışmalarına, ikincisi ise Platon'un *Politika*'da savunduğu tezlerin eleştirel tartışmasına götürür bizi.

Aristoteles'in farklı sınırlı monarşi tipleri arasında önerdiği yakınlaştırmanın ilk sonucu *askeri komuta* ve *barbar rejimler* figürlerini birleştirmektir ve bir yandan da bir mutlak monarşinin söz konusu olmaması monarşik rejimin gerçeğini oluşturan *stratej*'in (patriarkal yönetimin değil) işlevine bağlıdır. Bu tezin iki bakışımlı ya da en azından tamamlayıcı sonuçları vardır. Bir yandan monarşi ilkesinin işlevi "aristokrasi" ve *politeia* ilkelerine göre rölativize edilmiştir: stra-

tejin işlevi esasen aristokratik (Sparta'nın iddiasıydı bu) hatta demokratik bir rejimde sürekli biçimde aynı bireye mal edilebilir ve bu nedenle sınırlı monarşi özel bir anayasa biçimi *değildir* (*Politika*, III, 15, 2, 1286*a*3); öte yandan önerilen tipoloji meşru rejimler ve yozlaşmış yönetim biçimleri arasında bir *süreklilik* düşüncesini akla getirir çünkü bir yarı-zorbalık'la (aisimnesi) bir yarı despotizmi (bireylerin "despotik iktidara hiç şikâyet etmeden katlandıkları barbar monarşi", *Politika*, III, 14, 6) entegre eder. Aristoteles, bir yandan Ksenofon ve Platon'un önerdiği farklı otorite tiplerini özdeşleştirmeyi (siyaset, askerlik ve ailenin karıştırılması sonucuna götürebilecek olan) reddederken, öte yandan da "tiranlık"ın ve "despotizm"in dışına atılmış biçimlere oldukça yakın rejimlere kısmi bir meşruiyet tanır: halk efendisini yaşayamayınca Asya monarşisi kabul edilebilir, site sorunlarını yasayla çözemediği takdirde "aisimnesi" bunalımdan çıkma olanağı sağlar. Her iki durumda da "monarşik" ilke, kendi değerinin sınırlı bir amacın gerçekleşmesi içinde tükendiğinin kabul edilmesi durumunda ve sadece siyasal iktidar işlevlerinin ancak bir bölümünü gerçekleştirdiği takdirde anlamlıdır ancak; buna karşılık "monarşi"nin üç meşru rejimden biri (ortak çıkar adına tek kişinin yönetimi) olduğu düşüncesinden hareket edilirse bu rejim aristokrasinin bir uç durumu olarak ortaya çıkar ve böylelikle tekrar Platon sorunsalıyla (en iyi olanın *yönetimi* her şeyden önce en iyilerin yönetim biçimidir) karşı karşıya kalırız.

Bu koşullarda, her şeyin sahibi olduğunda ve keyfine göre yönettiğinde tek kişinin yönetimi nedir? Böyle bir yönetim dışarıdan tiranlığa ve despotizme benzer (çünkü yasalarla bağlı değildir ve yarı ailevi tipte bir otoriteye dayanır), ama aslında Platon'un *Politika*'daki argümanlarına kadar giden meşru özellikler de barındırabilir içinde: doğru karar kimi zaman yasanın soyut biçimiyle ters düşebilir ve eğer erdem açısından tartışmasız yüksek bir birey bulunsaydı, mutlak iktidarı kendisine bırakmak doğru olurdu; bu argümanlar, ayrıntılı bir yanıt buldukları ama ince Platoncu özeleştiriyle karışmayan Aristotelesçi mutlak monarşi çözümlemesinin arka planında yer alırlar (*a.g.y.*, III, 16). Platon'un "meşru"monarşi rejimini bir ehveni şer kabul ettiği yerde Aristoteles yeniden yasa ilkesinin üstünlüğünü getiriyor ve bir yandan da yasanın kendisi güçsüz olunca, kararın tek kişinin iradesinden çok eşitler arasındaki bir tartışmadan gelmesinin tercih edilmesi gerektiğini gösteriyor (*a.g.y.*, III, 16, 10-12); tek bir soyun (ya da tek kişinin) tartışmasız bir üstünlüğe sahip olduğu durum, çoğu zaman siyasal gelişmenin ilkel durumunu yansıtır: monarşi erdemli insan sayısı az olduğunda-ve erdem açısından eşit insanlar olduğunda- gelişir (*Politika*, III, 15, 11).

Bununla birlikte Aristoteles'in halk oyuyla sürülme cezasını uygulamasını irdelerken anmış olduğu bir olasılık kalmaktadır geriye: bir sitede erdem açısından tartışmasız biçimde ön plana çıkan biri bulunduğunda ne olacaktır durum? Yurttaşlar arasında (ya da en azından "en iyiler" veya "bazı" yöneticiler arasında eşitlik isteyen site açısından çözüm hiç kuşkusuz bu kişiyi hak oyuyla sürgüne göndermektir; ama dürüst bir insanı sürgüne göndermek ya da ona hükmetmek de adaletsizliktir-"öyle ki (ona) sadece itaat etmek gerekir ve egemenlik ona sırası gelince değil mutlak biçimde verilmelidir." (*a.g.y.*, III, 17, 8; bkz. III, 13, 25). Böylece Herodotos'da Dara söylemiyle karşımıza çıkan problem tekrar çıkar karşımıza: sivil yaşam ve bir efendiye itaat eden bireyin statüsü arasındaki karşıtlığın ötesinde, özel bir uygulama (bu anlamda despotik) içinde olan tek kişi iktidarının en adil yönetim biçimi olması gibi uç bir durum düşünülebilir. Aristoteles'te, esasen siyasal özgürlüğe uygun bir siyasal söyleme getirilen bu kısıtlama siyaset *felsefesi*'nin, ne kadar eksiksiz olursa olsun pratik hayatı meşrulaştırmakla yetinememesinden kaynaklanır: bilge kişi yasalara itaat eder ama siyasal otoritelere kendi yetkisinin üstünde bir yetki tanımaz; eleştirileri hem yurttaş hem de filozof iddialarını hedef alan daha sonraki "mutlakiyetçiler" için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

Papa, İmparator ve kral

Burada tüm Ortaçağ boyunca, Batı'da monarşi yönetimini işlemiş olan (genellikle olumlu anlamda) öğretilerin tümünü özetlememiz ve bir yandan da monarşinin uygulanabileceği sınırlar sorunu ve mutlak iktidarın meşru sahibinin kimliği üstünde durmamız söz konusu olamaz tabii ki. Biz ancak bu tartışmaların bazı temel verilerini hatırlatmakla yetineceğiz; söz konusu

tartışmalar bir yandan Hıristiyanlığın yayılmasının "dinsel-siyasal" sonuçlarını, öte yandan da mutlak *cismani* iktidar adayları otoriteler arasındaki çatışmalarla ilgilidir.

Hıristiyan teolojisi bir dogmaya, "pagan" düşünceye kesinlikle yabancı olan Yaratılış dogmasına dayanır: hiçbir Yunan ya da Latin yazarı dünyayı *yoktan* ve gereksiz biçimde yaratan kadiri mutlak bir Tanrı düşüncesi tasarlamış olamaz. Bununla birlikte Yunan felsefesinin, Hıristiyan inancının rasyonel formülasyonu için gerekli bir dil oluşturduğu da gerçektir ve dolayısıyla Hıristiyan düşünürler, siyasal açı da dahil olmak üzere insanlığın durumunu düşünmenin yolunu antik yazarlarda aramış ve bulmuşlardır. Önemli eski metinlerin tanınmasında uzun süre boşluklar oluşmuştur ama gene de siyasal içeriği Platon ya da Aristoteles'in siyasal yazılarının doğrudan etkisinden çok onların temel felsefesini tanıtabilecek şeylerden gelen bir Hıristiyan "Platonizm"i ve "Aristotelesçilik"i vardır. Platonizmin Hıristiyanlıkla genel bir yakınlığı vardır çünkü dünyanın düzeninin oluşmasında tanrısal kavrayışın rolü üstünde durur ve tanrısal yönetimi hem felsefi bir gerçeklik hem de sivil bir dogma yapar (bkz. *Yasalar*, X); bu, daha önce gördüğümüz gibi Tek kişinin çoğunluğa üstünlüğünü ifade eden ve yönlendirici bir kavrayış sayesinde bir düzenin biçimsiz bir maddeye girebileceğini doğrudan doğruya dile getiren bir "krallık" siyasal modeline de oldukça uyumludur aynı zamanda; gerçekten de Rönesans döneminde hâlâ çok canlı olduğu gözlenen ve çoğu zaman belli bir mistisizmle (Jean Bodin'de çok sık görülür) yakınlık gösteren onto-teolojik hiyerarşi problemi üstüne düşünceden doğmuş Hıristiyan bir Platonizm olmuştur. Bununla birlikte, XIII. yüzyıldan başlayarak Aristoteles'in, "Lütuf"un yardımından bağımsız olarak "Doğa"nın düzenini mükemmel biçimde temsil ettiğinden genellikle "bilenlerin efendisi" (Dante) gibi ortaya çıktığı da bilinir: dolayısıyla Hıristiyan Ortaçağ'ı bölen çatışmalar en gelişkin ifadesini Aristoteles'te bulmuş-ve daha sonra Aristoteles felsefesinin çerçevesinin dışına taşmıştır. Bu çatışmaların en önemlisi tabii ki "cismani" iktidarın üstünlüğü yanlılarıyla "ruhani" iktidarın önceliği yanlılarını karşı karşıya getiren çatışmadır; her iki taraf da İncil'deki sözleri ("Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin") referans alabilirler ve iddialarını insanın *amaçları* olan Aristoteles öğretisi diliyle formüle edebilirler; ahiret mutluluğu en yüce amaçtır ama ancak doğal ve dolayısıyla da *siyasal* düzen mükemmelliğine ulaşabildiğinde ulaşabiliriz ona; şu da var ki bütünü içinde ele alındığında Aristoteles otoritesinin güçlenmesi doğal dünyanın özerkliğinin, dolayısıyla siyasal otoritenin olumlanmasıyla dayanışma içindedir; ama bu güç, İtalyan "siteleri"nin ve öteki sitelerin canlılığına rağmen, en güçlü siyasal otoritelerin papa ya da imparator veya Fransa'da kral gibi (bu durum "eğer her güç Tanrı'dan geliyorsa tek kişinin gücü biricikliğin ve ilahi değişmezliğin bir yansımasıdır" anlayışındaki "Paulusçu" kilise anlayışına uygundur; bu konuyla ilgili olarak bkz. Manent, 1987, 25-26) *monarşik* nitelikte olduğu bir dünyada gerçekleşir. Dolayısıyla monarşi iktidarı (imparatorluk ya da krallık) bağlamında en büyük Ortaçağ kuramcıları kesinlikle dönemlerindeki mücadelelerin "angaje" partizanları ve Hıristiyan dinini cismani dünya özerkliğiyle uzlaştırmaya çalışan (dengeyi bu ya da öteki yana eğme pahasına) filozoflardır.

"Tanrı lütfu doğayı mükemmelleştirir, yok etmez" diyen Aziz Aquinolu Tommaso (1225-1274) bazı gerekçelerle hem en ince Aristotelesçi hem de en bağnaz dinbilimci kabul edilir; bu yargı onun çok kısa olmakla birlikte *monarşi* anlayışının incelenmesiyle doğrulanabilir. İşlevi belirsiz olan *De Regno* bir yana bırakılırsa bu konuyla ilgili en belirgin metin "eski yasa" aracılığıyla ortaya atılan bazı problemlerin irdelenmesi vesilesiyle *Somme théologique*'te (Fr. çev., *Ia* II *a e*, qu.105) yer almıştır. Aziz Tommaso burada şu sorunu irdeler: eski İbranilerin rejiminde, pagan filozofların siyasal öğretileriyle karşılaştırıldığında büyük olasılıkla çok vahim noksanlıklar vardır, oysa Kutsal Kitap "İsrail halkını mükemmel örgütlenmesi dolayısıyla över" (*Sayılar* 24, 5); dolayısıyla bu noksanlıklar sadece görünüştedir ve İbraniler kurtuluş tarihindeki özel rolleri dikkate alındığında gerçekten olası en iyi "doğal" biçimlerle yönetilmişlerdir: böylelikle sözgelimi eski yasanın mutlak gücün tanımlanması diye bir sorunu olmamıştır çünkü bu sorunu Tanrı kendisi üstlenmiştir (Çözüm I). Monarşi problemi bu çerçeve içinde ortaya çıkar: "tek Tanrı'nın evreni yönetme aracı olan

tanrısal yönetimi en iyi biçimde ürettiğine göre", "bir site ya da herhangi bir halk için mükemmel rejim krallık yönetimi olduğu halde" niçin eski İbranilerin hemen bir kralları olmamıştır? Bu sorunun tarihsel bir karşılığı vardır: Tanrı İbranileri kendilerine hemen bir kral bulma konusunda özgür bırakmamıştır çünkü erken dönemde oluşan bir krallık "zorbalık"a dönüşebilir (Çözüm 2); ama daha genel bir yanıt da çağrıştırır: en iyi rejim tam bir monarşi değil, monarşik ("tek kişinin egemenliği"), aristokratik ("erdemli yöntemlerle seçilen çok sayıda önder") ve demokratik ya da halkçı ("sade yurttaşlar lider olarak seçilebilirler" ve "lider seçimi halkın işidir") özellikleri birleştiren karma bir rejimdir; oysa Yahudilerin siyasal düzeni bu tip bir karma yapıydı ve dolayısıyla *felsefi açıdan da* mükemmel bulunabilmiştir (*a.g.y.*, Yanıt).

Son derece anlamlı bir şekilde, eleştirel bağlamda monarşi lehindeki argüman *Platonvari* üslup özellikleri taşır (ikinci eleştiri, demiurgosun düzenleyici etkinliğiyle ilgili bir *Timaios* alıntısıyla başlar: "Platon'a göre mükemmel olan mükemmelden başka bir şey yapamaz"); buna karşılık Aziz Tommaso'nun karma rejimi desteklediğini defalarca belirtmesi çoğunluğu zorlayabilecek olan her türlü basit birlik biçimi konusunda Aristotelesçi tipte bir karşı çıkışı ifade eder: halk düzenlenebilir ve düzenlenmelidir ve Hükümdar bu birlik biçimini kolaylaştırabilir ama bu basit bir birlikle yansıyamaz. Dönemin siyasal tartışmalarında yeniden yer alan bu tercih ara bir durumu ifade eder ve hem papalığın evrensel cismani monarşisini hem de imparatorluk-ya da krallık (bu konuda bkz. Villey, 1989) -gücünün kutsallaştırılmasını reddeder; Filozofun düşüncesini açık seçik biçimde imparatorun (Dante, Padova'lı Marsilio) ya da kralın (Jean de Paris) emrine veren Ortaçağ "Aristotelesçiliği"nin öteki temsilcilerinde kırılan bu hassas dengedir.

İmparatorluk yanlılarının en önemli kaygısı *doğal* düzen olarak siyasal düzenin özel güç ve istikrarını korumak, bir yandan da papalığın sivil iktidarın işlevlerine el koymak amacıyla yarattığı düzensizliklere son vermektir. Onların teorilerindeki çelişki Aristoteles öğretisinden temel bir noktada ayrılan bir projeyi savunmak amacıyla Aristoteles'ten hareket etmeleridir: Aristoteles *Site*'yi siyasal yaşamın doğal çerçevesi olarak görürken Dante ve Marsilio misyonu, toplumların farklılığına saygılı olmakla birlikte bütün insanlığı tek bir yasa altında toplamak olan *İmparatorluğun* istikrarı gibi görmüşlerdir onu. İmparatorluk felsefesinin bu "kozmopolitik" eğilimi özellikle Dante'de belirgindir: Aristoteles'e göre ancak kısıtlı ve karşıt boyutların birliğinde gerçekleşebilen insan doğasının evrenselliği şimdi de Roma'nın muzaffer çıktığı "çatışmalar"dan sonra insanlığın siyasal bölünmesinin aşılmasını gerekli kılar (*De Monarchia*, I. II). Doğrudan doğruya İyilik ve Hayır'la Tek kişi yönetimi arasındaki ilişkiye dayalı monarşik ilkenin savunulması bu çerçeve içinde yer alır (*a.g.y.*, I, XV); bu öğreti tabiatiyle Aristoteles'in çeşitli metinlerine dayanabilir ama gene de sonunda *Timaios* ve *Yasalar*'daki Platonvari formülasyonları bulması şaşırtıcıdır: "alt yaratımlarda iyi olan her şey [...] öncelikle sanatçı olarak Tanrı'nın eseridir ve ikincil düzeyde bizim genellikle "doğa" dediğimiz ilahi sanatın aracı olan evrenin eseridir (*a.g.y.*, II, II, 3) (Dante *Timaios*'u kesinlikle biliyordu ama *Yasalar*'dan haberli değildi).

Krallık otoritesi (yani Fransa kralının otoritesi) savunucularının imparatorluk savunucularıyla ortak yanları cismaniliğe özgü istikrarı korumaktır ama onlardan bir noktada (tek bir imparatora değil birçok krala ihtiyaç duyan toplumların kaçınılmaz farklılıkları üstünde ısrar ederler ve kimi zaman Fransa krallarının kutsallıklarını öne sürerek onları papayla eşdeğer İsa'nın vekilleri olarak göstermekte duraksamazlar) ayrılırlar. Bununla birlikte kralın savunucularının argümanları ve imparator yandaşlarının argümanları arasında yeterli bir süreklilik de vardır ve bu durum iki taraf arasında kimi zaman belirtik biçimde talep edilen bir alışveriş doğurur (bkz. sözgelimi Krynen, 1993; 91-100); krallık yanlıları arasında da önemli ayrılıklar vardır (krallık iktidarının sınırlarını çizme konusundaki görüşleri farklıdır ve Roma hukuku statüsü konusunda bölünmüşlerdir) ama Jean de Paris (*Defensor regia et papali*, 1302) gibi Güzel Philippe'in "yasacılar"ından *Songe du Vergier* (1376) adlı yapıtın yazarına kadar giden kesin bir gelişme çizgisi de vardır: kral git gide, sadece halkının önderi gibi değil kamu gücünün sahibi gibi ortaya çıkar. "Ulusal" monarşi papa ve imparator arasındaki aracı yeri dolayısıyla

yeni bir fikrin, Devlet fikrinin vektörü olmuştur: ilahi yasanın kralı imparator olarak Tek kişi yönetimini destekleyen "Pauluscu" önyargıdan yararlanır "ama imparatordan farklı olarak, ilke düzeyinde kilisenin evrenselliğiyle çatışmanın yoğunluğunu sınırlayan evrensel monarşi iddiasında değildir" (Manent, 1987, 26). Modern krallık bu tartışmalardan ve çatışmalardan sonra, gücünü, bölünmüş toplumları birleştirme ve onların, Hıristiyanlığın dekompozisyonundan çıkmış sistem içinde karar verme özerkliğini sağlama gibi ikili bir kapasiteden alarak ortaya çıkacaktır.

Mutlak monarşiden liberal anayasacılığa

Modern Avrupa'da en önemli siyasal olgu monarşik yönetim biçiminin önceliği olmadığı gibi yeni bir hukuk kategorisinin, *Mutlak monarşi*'nin gelişmesiyle çağdaş olan ama onun yok olmasından sonra da yaşayan *Egemenlik*'in bulunuşuna bağlı *Devlet*'in ortaya çıkışı da değildir. Egemenliğin en önemli iki teorisyeni Fransız Jean Bodin (1530-1596) ve İngiliz Thomas Hobbes (1588-1679) bazı önemli nüanslarla "mutlak" monarşiden yanadırlar ama mutlak monarşinin çok farklı teolojik ya da patriarkal ilkelerden esinlenen daha radikal başka savunucuları da vardır. Klasik bir "karma rejim" modelinin etkinleştirilmesiyle yeni bir özgürlük anlayışı-"liberal"-arayışı arasında bocalayan mutlakçılık eleştirilerinde yakın bir farklılık vardır.

Bodin kralın sadece *yüce yargıç* değil özellikle *egemen yasa koyucu* olduğu "Fransız" biçimi içindeki modern monarşinin önemli teorisyenidir (Beaud, 1994, 42-47); monarşik yönetimi tercih etmesi Platon esinli bir Birlik metafiziğine dayanır: yönetimin işlevi halkı tek kişinin yönetimine göre örgütlemektir ve bu yönetenler ve yönetilenler arasındaki *ayrılığı* kurumsallaştıran ve hükümdar figüründe iktidarın birliğini ortaya çıkaran bir rejimde daha kolay gerçekleşir. Bodin'in hükümdarı, yasama gücünün daha önceki hiçbir yasayla, kendisinin getirdiği ve her zaman ortadan kaldırabileceği bir yasayla bağlı olmaması anlamında mutlaktır: "Egemen hükümdar istediği zaman ellerini bağlayamaz" (*Les Six livres de la République*, I, VI, 1986, I, 192); ama bu iktidar da kendisinin yaratmadığı ve o olmadan da gerçek bir "Devlet"in olamayacağı bir düzen içinde yer alır: hükümdar *ilahi ve doğal yasalar*'a karşı çıkamaz, *krallığın temel yasalarına* (meşru iktidarın temeli olan) *saygılı olmalıdır*; hükümdar bireylerin mallarının *sahibi* değildir (Goyard-Fabre, 1989, 160-164). Buna karşılık monarşi tek "Devlet" biçimi değildir ve dolayısıyla Bodin, klasik yöneten sayısı (tek kişi, birkaç kişi, herkes) ölçütünü yeni bir çerçeve içinde yeniden ele alır: devlet monarşik, aristokratik olabilir ya da halk tarafından yönetilebilir (Bodin, *a.g.y.*, II, böl. I, 1986, II, 7-8). Yeni öğretinin içeriğini anlamak için en iyi yöntem onu Aristoteles'in yöntemi ve geleneksel karma rejim anlayışıyla karşılaştırmaktır. Bodin'in ayırt ettiği, sadece devletin partilerinden birinin üstünlüğünü tanımaya götürmeyen, devlete, hukukçuların dediği gibi "yetkilerin yetkisi"ni tanıyan egemenlik teorisidir; dolayısıyla burada karma yapı kavramı bir terminoloji çelişkisidir: bu bağlamda çeşitli görevliler arasında yetkilerin karmaşık dağılımı söz konusu olabilir ama egemen devlet gücü bu özelliğiyle *tek*'dir. Ne var ki Bodin'in Aristoteles mirasının bütününe sadakatsizlik gösterdiği söylenemez çünkü öğretisi "Devlet" ve Aristoteles'in *efendi*'nin iktidarıyla *siyasal* iktidar, *kral*'ın iktidarıyla *zorba*'nın iktidarı arasındaki ayrımı yeni bir bağlam içinde yeniden bulan iktidarın despotik biçimleri arasında temel bir ayrımı gerekli kılar: hükümdarların iktidarı "meşruiyet", "senyörlük" ya da "zorbalık" olabilir ve "aristokratik" ve "zorba" devletler için de aynı şey söz konusudur (*a.g.y.*, II, böl. 22, 1992, II, 35). Böylelikle Bodin hem "mutlak" ve "sınırlı" bir monarşi kurmak isteyen ve özellikle de kralın iktidarını efendinin iktidarından ve fatihin iktidarından ayırma eğiliminde olan belli bir Fransız geleneği içinde yer alır (Barret-Kriegel, 1979, böl. II, 27-52).

Klasiklerden ve özellikle de Aristoteles'ten kopuş Hobbes'da Bodin'e göre daha belirgindir çünkü monarşi, zorbalık ve despotizm arasındaki farklılıkların genel bir kargaşası biçiminde ortaya çıkmış gibidir. Gerçekten de İngiliz filozofuna göre Aristoteles'in meşru rejimler ve "yozlaşmış" biçimleri arasında yaptığı ayrım polemik olmaktan öteye gitmez; aristokrasinin düşmanları "oligarşi" derler buna, monarşi düşmanları ise "zorbalık" olarak görürler onu, halk devleti karşıtları ise anarşi gibi gösterirler: bu bağlamda "üç yeni devlet biçimi belirlemeyen", "bireylerin yönetenle ilgili farklı duygularını belirleyen"

"aşırı isimler" söz konusudur sadece (*De cive*, II, böl. VII, s. 3); karma rejim de zaten egemenliği *sınırlama* kisvesi altında *bölmeye* götüren bir hayaldir (*a.g.y.*, s. 4); dahası: "kurum egemenliği" (insanlar arasındaki anlaşmadan doğan) ve güç ya da fetih yoluyla kazanılmış "ataerkil" ya da "despotik" egemenlik arasında "yasalar ve sonuçları" bağlamında temel bir fark yoktur (*Leviathan*, II, böl. XX). Ama Aristotelesçiliğin ve karma ya da ılımlı yönetim geleneklerinin genel eleştirisi Aristoteles doğalcılığını sadece, haklarının korunmasının ve ilk hedefi "güvenliği" sağlamak olan "Leviathan"ın oluşumunun insanlar tarafından araştırılması arasındaki sürekliliği yapay bir temel üstünde daha iyi kurabilmek amacıyla terk eden Hobbes'un *felsefi* kopuş çerçevesi içine yeniden yerleştirilmelidir. Hobbesvari oluşum, iktidarın görkeminin arkasında, ona hayat veren kurucu etkinliği ortaya çıkarır ve "edinilmiş devlet" ve "kurum devleti" arasındaki özdeşlik önerisi hem despotik rejimlerin sivilize monarşilerin kamu hukukuna indirgenmesinin taslağı hem de efendilerin ya da fatihlerin iktidarına itaate bir davet gibi anlaşılabilir. Hobbes paradoksal biçimde, üç temel ilkesini koyduğu liberal bir siyaset anlayışına yol açar: *sübjektif hukukun* kuruma üstünlüğü, Devletin en önemli işlevinin *hukukun üstünlüğü* koşullarını yaratmak olduğu, iktidarın temsili doğası. Bu bağlamda, aslında onun "monarşist" çağdaşlarının çoğuna yakın kavramlardan çok uzağız ve üstüne üstlük bu monarşistler Stuart'lara uygun bir ortamda pek de yanılmamışlardır: Hobbes'un, oldukça klasik olan monarşi yanlısı argümanları (*Leviathan*, II, böl. XIX) temel ilkeler üstünde değil daha önemli olan "uygunluğu" üstünde yoğunlaşırlar (Lessay, 1988, 53-66). İlkelere gelince, Hobbes'un sözgelimi krallık iktidarını Tanrı'nın elinden Adem tarafından alınan ve Tarih aracılığıyla krallara aktarılan *dominion*'la özdeşleştirerek monarşi kurma iddiasında olan *Patriarcha*'nın (1680) yazarı Sir Robert Filmer gibi bir teorisyenle hiçbir ilgisi yoktur; sözgelimi egemenin haklarını savunmak amacıyla zaman zaman biçimsel olarak *Leviathan*'dakilere oldukça yakın argümanlara dayanmasını bilse de kralların ilahi yasasının kuramcısı bir Bossuet'den de çok uzaktır o.

Din savaşları ve "mutlakçılık"ın oluşumu döneminde hem karma rejim kavramına hem de eski "doğal yasa" anlayışına dayanan "zorbalık" ve "direniş hakkı" teorileri ortaya çıkmıştır: zorbalık yoluna baş vurduğu ve böylelikle "krallık" yapısına saldırdığı takdirde ve mutlak otoriteye karşı direniş meşruiyet kazanır ve zorba bir hükümdarın devrilmesi "doğal yasa"nın oluşturduğu bir düzene tecavüz edilmesinin *hukuksal yaptırımı* biçiminde ortaya çıkar. Egemenlik teorisi bu tip öğretileri yıkma eğilimindedir çünkü "egemen" doğal yasaya (ve "temel yasalar"a) kesinlikle itaat etmek zorundaysa eğer, ülkesinin herhangi bir dünyevi otoritenin yasaklamalarına boyun eğmiş olmasını anlamak zordur; bu nedenle 1688 İngiliz devrimi gibi bir olay belli bir noktaya kadar direniş hukuku teorisi klasik çerçevesi içinde düşünülebiliyorsa da modern siyaset felsefesi sonuç olarak çok farklı bir öğreti geliştirmiştir; "İngiliz anayasası" ve klasik figürler arasındaki karışıklıktan doğmuş bulanıklıklara rağmen "liberalizm" karma rejim felsefesinin modern bir versiyonu *değildir*: klasiklerin doğal koruyucu olan farklı çıkarları hiyerarşize etmek amacıyla "site"nin partileri arasında en iyi uyumun nasıl sağlanabileceğini aradıkları yerde liberaller yasaların, özgürlüklerin ve *bireylerin* çıkarlarının savunulmasının aracı olarak güçleri dengeleyecek ya da "ayıracaklardır"; Montesquieu'nün, sadece "yasalarla düzenlenmiş" (tüm meşru rejimler gibi) bir yönetim biçimi olmayan ama *amacı özgürlük olan* gerçek anlamda yeni bir rejimin doğuşunu yansıtan "İngiliz anayasası" öğretisinin anlamı özellikle budur. XVIII. yüzyılda özel bir siyasal kurum ve rejim olarak "mutlak" ya da tersine "sınırlı" "monarşi" düşüncesiyle ilgili yeni eğilimi bu çerçevede anlamak gerekir.

Ve Fransız usulü "mutlak monarşi" ve İngiliz rejimi arasındaki ilişkiler bağlamında on yedinci ve XVIII. yüzyıldaki çatışmaların polemiklerine hızla ve belirgin biçimde bakalım; Fransız monarşisi, özellikle XIV. Louis'den başlayarak İngiliz Whig'leri için ideal bir değer kazanma aracı olmuştur ve Fransız halkının en aydın kesiminin İngiltere'nin sürekli artan refahını görmesiyle ve bu vesileyle Katolik ve mutlakiyetçi Fransa'nın gecikmesiyle ilgili olarak büyük ulusal *lamento*'yu yaratmasıyla daha da belirginleştirmiştir bu durum. En büyük şahsiyetlerde Voltaire, Hume, Montesquieu-tablo daha ayrıntılıdır ve özellikle *toplum* ve siyaset arasındaki

ilişkiler konusunda derin düşüncelere götürür. Voltaire İngiliz toplumunun, insanlara bu dünyaya tam anlamıyla bağlanma olanağı veren dinsel hoşgörüye bağlı canlılığına hayrandır ama onun siyasetini esinleyen kesinlikle İngiliz kurumları değildir; onun siyaseti, tersine, İngiliz parlmanlarına ve kiliseye karşı, mutlak monarşinin reformcu akımlarına dayanır; Voltaire, İngilizlerin reformcu anlayışlarını ne kadar desteklerse desteklesin *Lettres anglaises* adlı yapıtından başlayarak güçlü Fransız monarşisinin (ve sarayın) edebiyat ve sanatın gelişmesi için büyük çaba harcadığını söylemekten geri durmaz: bu noktada Whig'lerden çok Torie'lere yakındır o. Aynı tema *Sanatların ve Bilimlerin Doğuşu ve Gelişmesi* (1752) denemesinde Hume tarafından olağanüstü derinlemesine geliştirilmiştir: aslında neredeyse *cumhuriyetçi* olan İngiliz modeli yanında Fransa, güzel sanatlara daha yatkın olan ve sivilliğin gelenek, göreneklerde tüccar cumhuriyetlere göre daha yüce bir incelik yarattığı "sivilize monarşi"yi temsil eder. Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu*'nda (1748) "monarşi"yi "despotizm"den ayırma biçimi bu tartışmaların ışığında anlaşılmalıdır: Montesquieu bir İngilizseverdir ve Fransa'nın XIV. Louis'den sonraki düzeninden hoşlanmaz ama ilkesi "onur" olan ve özgürlüğe İngiltere'nin izlediklerinden farklı yollardan götürebilecek olan eski monarşinin erdemini teslim eder.

Andığımız yapıtlarda monarşi belli bir toplumsal rejimin ilkesi ya da ifadesidir; ama özellikle de işlevi İngiliz rejiminde, liberal anayasal teoride yavaş yavaş belirsizleşen siyasal bir kurumdur. Geleneksel olarak kral *King in Parliament*'dir, "kraliyet önceliği"nin ortak yasa yapıcısı ve sahibidir ve bu özellikleriyle gerekli durumlarda avam ya da lordlar kamarasının iradesine karşı çıkabilir ama 1688 devrimi yeni "parlamenter" rejimin (yasama gücünün mükemmelleşmesi için krallık yaptırımı gerekli olsa da) yolunu açarak konumunu büyük ölçüde zayıflatmıştır; "icra"nın başıdır ama rejimin mekanizmaları kısa süre içinde bu gücü fiilen Başbakana aktaracaklardır; oluşan partizan sisteminde Torie'ler açısından özel ve içten bir sevgi ve ilgi konusudur ama bu bile gösterir ki monarşi İngiliz anayasasının yüzlerinden sadece biridir (öteki yüzü, Whig'lerin siyasetinin aktardığı yüzü ise "cumhuriyetçi"dir); bunun dışında bir de daha sonraki yüzyılda Disraëli'nin geliştireceği bir yol vardır ve bu yol monarşi kurumunu İngiliz tarihinin sürekliliğinin yaşayan-ve popüler-simgesi yapmıştır.

Monarşiden sonra monarşik ilke

Burada XVIII. yüzyıl sonundaki iki büyük devrimle başlayan dönem sırasında monarşik ilkenin dönüşümlerinin tam bir çözümlemesini yapmış olma iddiası boş bir çaba olacaktır. Bununla birlikte bu devrimler İngiltere ve Fransa'nın iki karşıt rejiminin potansiyellerini mükemmel biçimde açıklar. Gerçekten de, Amerikan devrimi özellikle İngiliz devrimlerinin sonuncusu ve demokratik devrimlerin de ilkidir; devrimci sürecin sonunda Amerika'nın sözgelimi İngiliz anayasasının başlıca özelliklerini gösteren ve ayrıca bunlara daha kapsamlı ve daha popüler bir temel kazandıran ve öte yandan da parlamenter egemenlik dogmasından kopan iki meclisli kurumlarla donanmış olması anlamlıdır; Hamilton gibi bazı kurucu babalara göre başkanlık kralın yerini doldurur ama bu işlevi yerine getirirken her türlü veraset fikrini kesinlikle reddeder ve bir mantığa dayanır; dayandığı mantık rekabetçi Başbakan figürünü dışlayan "başkanlık rejimi"dir. Fransız devrimi özellikle egemenliği "Ulus"a devreden bir rejim içinde "monarşik" ve verasete dayalı bir icra gücünü sürekli kılmayı denemiş ama çok kısa sürede bu belirsizliği aşmak zorunda kalmıştır (Halévi, 1993); daha sonraki iki rejim, "sınırlı monarşi" ve parlamenter sistem de liberal bir bağlam içinde aynı zorlukla karşılaşmıştır: siyasal elitlerin meşruti monarşinin "teknikleri" üstünde yoğunlaşmaları meşruiyet sorununu çözemediği gibi monarşi kurumunu istikrara da kavuşturamamıştır (Rials, 1982) ve Benjamin Constant'ın yasama ve icra arasında "nötr bir iktidar"ın üstün yararlarını göstermeye yönelik ince çözümlemeleri de kalıcı olamamıştır.

Günümüzde monarşik ilke çatlamış olduğu söylenebilecek bir biçim içinde yaşamını sürdürmektedir. Modern rejimlere açık seçik biçimde temel olamayacak kadar gayri meşrudur ve bu durum belki de paradoksal bir biçimde modern demokrasinin "kültürel" koşullarının olmadığı yerde diktatörlükler'in çok sık görülmesinin nedenini açıklar (Vullierme, 1989, 492). Demokratik rejimlerin iki yüzü (monar-

şik düzen iktidarı ve krallığın kutsallığı) radikal biçimde ayrılmış bir biçim altında ortaya çıkar; bir yanda icranın başının (başkan ya da çoğunluğun lideri) atanması olgusunun önemli seçimlerin doğrudan ya da dolaylı temel amacı haline gelmesi bir "cumhuriyetçi monarşi" kurumunun işareti olarak gösterilebilmiştir (Duverger, 1974); öte yanda ise krallık bazı gelişmiş demokrasilerde "hukuk devleti"nin paradoksal bir garantisi ya da demokratik hayalin sınırlarının hassas bir figürasyonu şeklinde rol oynamaya devam etmektedir (Lauvaux, 1993).

► BARRET-KRIEGEL B., *L'État et les Esclaves*, Paris, Calmann-Lévy, 1979; *Les Historiens et la Monarchie*, Paris, PUF, 4 c., 1988-1989. - BEAUD O., *La Puissance de l'État*, Paris PUF "Léviathan", 1993. - DUVERGER M., *La Monarchie républicaine ou comment les démocraties se donnent des rois*, Paris, Robert Laffont "Libertés 2000", 1974. - GOYARD-FABRE S., *Jean Bodin et le Droit de la République*, PUF "Léviathan" 1989. - HALÉVI R., "La république monarchique", F. Furet & M. OZOUF ed., *Le Siècle de l'avènement républicain*, Paris içinde, Gallimard, 1993. - KRYNEN J., *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France. XIII^e XV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1993. - LAUVAUX Ph., "Monarchies, royautés et démocraties couronnées", *Le Débat*, nº 73, ocak-şubat 1993, 103-120. - LESSAY F., *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF "Léviathan", 1988. - MANENT P., *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy "Liberté de l'esprit", 1987. - MANIN B., *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy "Liberté de l'esprit", 1995. - RIALS S., "Monarchie et Philosophie politique: un essai d'inventaire" (1986), "Essai sur le concept de monarchie limitée autour de la charte de 1814" (1982), *Révolution et Contre-révolution au XIX^e siècle*, Paris, DUC/Albatros, 1987. - STRAUSS L., *De la tyrannie*, Fr. çev., Paris, Gallimard, 1954, yeni baskı "Tel", 1983. - VILLEY M., "Thomas d'Aquin. *Somme théologique*", CHATELET F., DUHAMEL O. & PISIER É. ed., *Dictionnaire des œuvres politiques* içinde, Paris, PUF, 3. baskı, 1995. - VULLIERME J.-L., *Le Concept de système politique*, Paris, PUF, 1989.

Philippe RAYNAUD
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Bodin; Cumhuriyet; Direnme Hakkı; Egemenlik; Hobbes; Mutlakiyetçilik; Rejimler; Tiranlık ve Despotluk.*

MONTESQUIEU, 1689-1755

Montesquieu'nün siyaset felsefesinin yorumu iki tip soru getirir. Bir bölümü bu felsefenin konuya yaklaşma biçimi, yöntemi ve tarih felsefesi üstünde yoğunlaşır. Bir bölümü ise irdelediği siyasal biçimler ve siyasal özgürlük anlayışının değerlendirilmesiyle ilgilenir. Bu problemleri ele alma konusunda üç tez uzun süre egemen olmuştur. Bu tezlerden birincisine göre Montesquieu sosyolojinin kurucusudur. İkincisi Montesquieu'yü Modernler safında gösterir ve ona cumhuriyeti ve geçmişte ilkesi olan erdemi dışlattırırlar. Üçüncü teze göre Montesquieu'nün anayasa düşüncesinden (İngiliz anayasası ve güçler ayrılığı) anlaşılabilecek olan aslında bir sosyal güçler denge teorisidir. Bu tezler günümüzde büyük ölçüde geçerliklerini yitirmişlerdir. İncelenmeleri, onları sadece tartışma konusu yapmaz, aynı zamanda gizlediklerini de (Montesquieu'de bir ahlak felsefesinin önemi) ortaya çıkarır. Bu ahlak felsefesini dikkate almak, onda çoğu zaman eleştirilen ikiliğin, bir nedenler teorisinin ve bir amaçlar düşüncesinin anlaşılmasını sağlar.

Montesquieu, sosyolog ya da filozof?

Montesquieu yasaların ve geleneklerin "sonsuz çeşitliliği"ni dikkate alırken, genellikleri içinde değerlendirmek amacıyla tiplere ayırırken, bunları birbirlerine bağlayan gerekli ilişkileri araştırırken büyük olasılıkla felsefi idealiteyi ve soyutlamayı bırakarak olgular gerçekliğinin sağlam zeminine basmıştır ayağını. Sosyolog Montesquieu düşüncesi kabul edilmiştir genellikle. Tartışma büyük olasılıkla Montesquieu'nün hangi tip sosyolojiye angaje olduğu konusunda yoğunlaşmaktadır. Bir yanda E. Cassirer ya da R. Aron gibi Montesqieu'yü kapsamlı bir sosyolojinin öncüsü gibi görenler vardır ki bu kategori içinde yer alanlar yönetim tipolojisini (üç yönetim biçiminin-cumhuriyet, monarşi, despotizm- her birini anlamlı bir birlik haline getiren doğa/ilke ikiliği) Webervari bir ideal tip anlayışına indirgerler. Öte yanda Auguste Comte ve Durkheim'la birlikte Montesquieu'yü nedensel ilişkiler arayışı içinde olan açıklamalı bir sosyolojinin öncüsü gibi görenler vardır: ama bu onu iklim teorisiyle birlikte indirgeyici ve doğalcı bir determinizme teslim olmakla suçlamaktır. Alt

husser, Hegel'den sonra, Montesquieu'nün sosyal bütünlüğü (iklimden dine kadar, bir toplumda etkin olan tüm faktörleri globalleştirici genel anlayış kavramı sayesinde) keşfetmesinin ve bunun sağladığı tarih felsefesinin üstünde durarak yeni bir tartışma başlatmıştır. Bu dinamik vizyonu ideal tip yorumunun ön plana çıkardığı sosyal statikle karşıtlaştırıyordu. Bu durumda büyük olasılıkla bir karara varmak gerekiyordu: bu tarihsel dinamiği bütün faktörleri birbirine bağlayan anlatımsal bir bütünlüğün dinamiği olarak mı anlamak gerekirdi yoksa bunlardan biri son tahlilde bile belirleyici olabilir miydi?: Althusser böylelikle yönetimin doğası ilkesinin önceliğinde ekonominin siyaseti belirlemesinin bir öncelemesini görüyordu.

Tüm kalıcı yorumların kendi yeterli gerekçeleri vardır. Montesquieu'nün sosyal bütünlüğü ve bu alanda etkin olan çeşitli faktörleri dikkate alma biçimi sosyolojik girişimle bir yakınlaşmayı gerekli kılar. Hiç kuşkusuz onun soruşturma gereci sınırlıdır ve dolaylıdır, hiç kuşkusuz açıklamaları (çokeşlilik, zinanın yasaklanması ya da yemek yeme biçimleri) genellikle şematik ya da sınırlıdır ama bu bağlamda önemli olan amacın oluşumudur. Bilinçli bir taraflsızlıkla ampirik farklılığa önem vermesi, rasyonel açıklama araştırmaları, gelenek göreneklerin göreliliği ve ilkelerin evrenselliği arasında kurduğu ilişki kendisini sosyologların ve antropologların vazgeçilmez bir başvuru kaynağı durumuna getirmiştir.

Bununla birlikte, toplumsal olguları nesneler gibi gören sosyolog bir Montesquieu'nün pozitivist katılığı içindeki yorumları onu varlık ve kendisine yabancı olan ödev olarak varlık arasında bir ayrıma götürmüştür. Montesquieu bir yandan betimlerken aynı zamanda yargılar, seçer, önerir. Despotizm ve köleliği mahkûm eder, hoşgörü tevsiye eder. Burada Lanson ve Brunschwig'in öne sürmüş oldukları gibi sadece "reformcu bir idealizm"in "sosyolojik bir gerçeklik"le çakışması söz konusu değildir. J. Ehrard Montesquieu'yü toplumsal olguların bütünüyle nesnel bir yaklaşımıyla yorumlamanın ne kadar anakronik olduğunu göstermiştir çünkü ona göre onun döneminde akıl hem betimleyici hem kural getiricidir, bir başka deyişle hem olgu hem haktır.

Bu aynı zamanda R. Aron'un da vardığı sonuçtur: Montesquieu her ne kadar bir sosyolog sa da aynı zamanda bir doğal hukuk kuramcısıdır; Montesquieu bu yapıtın (kendisinden) istediği şeylerin büyük bölümünü gene kendisinin ulaşamayacağı bir dehayla gerçekleştiren Grotius ve Pufendorf'a müteşekkirdir (*Pensées*, Masson, 1863, "Pléiade", 191). Montesquieu siyaset felsefesinin klasik geleneği içinde yer alır. Çağdaşlarının "sadace fizik bilimlere önem vermesi" ve "siyasal iyilik ve kötülük"ün onlar için "bir bilgi konusundan çok bir duygu olması"na üzülürken "siyasal bilimlere ve ahlak bilimlerine hayranlığı bir tür kült haline getiren" Eskilerin projesini yeniden ele almak ister (*Pensées*, 1940, 198). Dolayısıyla bu siyasal iyilik ve kötülük bilimi, Aristoteles'teki gibi yasa koyucular oluşturması gereken kuralcı ve pratik amaçları olan bir bilimdir: "Bunu söylüyorum ve öyle sanıyorum ki ben bu kitabı sadece bunu kanıtlamak için yazdım: kanun koyucunun anlayışı hoşgörü anlayışı olmalıdır; siyasal iyilik, ahlaksal iyilik gibi her zaman iki sınır arasında yer alır" (XXIX, 1) der Montesquieu *Kanunların Ruhu*'nun sonuç bölümünde.

Dolayısıyla Montesquieu'yü anlamak *Kanunların Ruhu*'nun amacını çifte bir referans içine yerleştirmektir: bir yanda doğal hukuk, öte yanda Aristoteles'e dayanabilecek bir siyaset felsefesi.

Cumhuriyetler dönemi

"Montesquieu Cumhuriyete inanmaz ve nedeni de basittir: Cumhuriyetler dönemi geçmiştir" (Althusser, s. 59). Sadece antik sitelerin doğrudan demokrasisini tanıyan Montesquieu bu demokrasinin daha büyük boyutlu ve zorunlu olarak monarşik modern devletlerde uygulanamayacağına inanıyordu. Modern dönemde antik cumhuriyetlerin iki türünden sadece aynı aristokrasiler (Venedik ya da Polonya) ayakta kalmıştı. Basit ve eşitlikçi rejimler için iyi olan cumhuriyetin ticarete ve lükse adanmış modern bir toplumda yeri olamazdı: İngilizlerin, geçen yüzyılda ülkelerinde demokrasiyi yerleştirmek için "yetersiz çabaları" ve monarşiye dönmeleri (III) kanıtlıyordu bunu.

Bu durum Montesquieu'yü hiç üzmemiş gibiydi: tarihsel dışlamaya bu antik yönetimler üstüne olumsuz yargısı ekleniyordu. Althusser Montesquieu'nün "halk yönetimi" üstüne yargısının sosyal karakteri üstünde duruyordu: ileri

gelenlere ayrılmış bir iktidarın "kitlesi" haline gelebilecek "aşağı tabaka"yı dışlamak için "halk içinde iki halk ayırt etmeye özen gösterme. Aynı zamanda Montesquieu'nün demokrasilerin belki muhteşem ama modernliğe uyarlanamayan erdem konusundaki mesafeli eleştirisi de belirginleştirilmeye çalışılıyordu; Montesquieu özel çıkarın, sürekli demokratik erdemin empoze ettiği genel çıkara feda edilmesi durumuna monarşik onurun ya da ticari çıkarın getirdiği spontan mekanikliği tercih ediyordu. İfşa edilen ve terk edilen eski ahlak anlayışı ve çıkarın modern mantığı arasındaki bu karşıtlık özellikle Leo Strauss'un esinlediği yorumlarda belirginleştirilmişti. Sözgelimi T. Pangle Montesquieu'nün modernliğin değerleri konusundaki tercihleri üstünde duruyordu: yüce değer olarak bireysel güvenlik, İngiliz kurumlarının ve gelenek göreneklerinin övgüsü, özellikle de ticaretin övülmesi ve Kitap XXI'deki gizli utanç verici dersi: çünkü ticaretin zaferi bencil tutkuların zaferidir, modernlikte ahlakın kaybolmasına yol açar. T. Pangle'a göre bu modernlik tercihi Montesquieu'nün erdem anlayışında bile görülür çünkü yaşamaktan başka bir şey düşünmemek amacıyla antik iki yaşama uğraşı bir yana bırakırken demokrasi ilkesini sadece bu yönetimin sürdürülmesine indirgiyor.

J. G. A. Pocock'un kitabı *The Machiavellian Moment* bu anlayışlara çarpıcı bir yalanlama getiriyor ve Eskiler ve Yeniler arasındaki kopukluğun yerine yurttaşlık hümanizması ya da klasik cumhuriyetçiliğin modeli olan aynı paradigmanın sürekli aktarımını getiriyor. Pocock, belli başlı halkaları Aristoteles, Makyavel ve Harrington olan bu gelenek içinde Montesquieu'ye (Montesquieu ona göre, XVIII. yüzyılda "klasik erdem bilimi"nin en önemli temsilcisidir) özel bir yer veriyor.

Gerçekten de Montesquieu, Makyavel'in dinsel erdem ve sivil erdem arasında yaptığı siyasal ya da ahlaksal ayrımı yeniler ve böylelikle erdemi sadece cumhuriyetlere mal edebilme olanağı bulur. Bu bağlamda, demokrasinin tarihsel dışlanmasını doğrulayabilecek gibi gözüken bütün argümanlar, tersine, demokrasiye bir perspektif içinde ve cumhuriyetçi gelenek kavramlarıyla yaklaşıldığını gösteriyor. Erdem ve ticaret karşıtlığı, cumhuriyeti tarihsel bir karşıtlık içine oturtma biçimi, erdemin bulunduğu her yerde belirgin olan demokrasinin yozlaşması takıntısı bağlamında gerçektir bu. Pocock'a göre cumhuriyetçi geleneğin belirgin özelliği cumhuriyetlerin varlığının cismani boyutu ve bunun eğretiliğinin üstünde durmasıdır. Erdem cumhuriyetlere gerekliyse eğer, bunun nedeni tarihin yıkıcı güçlerine (talih, yozlaşma ya da XVIII. yüzyıldan itibaren ticaret terimleriyle belirtilen) meydan okuma, onlara direnme, cumhuriyetçi yönetim biçimi empoze etme olanağı vermesidir: Makyavel'in düşüncesinin en belirgin teması budur. "Monarşik bir yönetimin ya da despotik bir yönetimin ayakta kalması ya da sürmesi için çok fazla doğruluk gerekmez. (...) Ama bir halk yönetiminde fazladan bir destek gerekir ve bu da erdemdir" (III, 3): erdemle ilgili konunun giriş cümleleri bu anlayışla okunduğunda son derece Makyavelci bir anlam kazanırlar.

"Antikiteyi hatırladığımda, o dönemin zihniyetini bulmaya çalıştım" (önsöz): Montesquieu yurttaşlık hümanizmasının, insan doğasının sürekliliğini gündeme getirerek bize eskilerin çağdaşı olma olanağı veren metodolojik ilkesini korur. Böylelikle de Thukydides'in, cenaze söylevinde Atinalılara kurumlarının esprisini açıkladığı Perikles gibi "Yunan siyasetçileri"nin erdemin önemi konusundaki açıklamalarını anlar (III, 3): "Size kolektif onur kazandıracak olan toplumun şu ya da bu kesimine ait olmak değil, erdemdir." Böyle bir açıklamaya yüklenen anlama göre iki yorum ortaya çıkar tekrar ve bunlar arasında Montesquieu'nün eski cumhuriyetler tanımını görürüz.

Birincisi erdemin ahlaksal boyutu üstünde durur ve Platonvari bir anlayışla demokrasinin siyasal yozlaşmasını bireyi de etkileyen ahlaksal yozlaşmayla birleştirir: özgürlük ahlaksızlık olur (III, 3). Bu durumda demokrasi yaşlılara saygının yasalara saygının güvencesi olduğu gelenek, görenek etkisindeki bir rejim gibi ortaya çıkar: bireyi aile birliği (IV, 7) gibi bir birlik içinde entegre eden "eski geleneklerin" (V, 7), iyi düzen ya da önominin sürdüğü rejim. Platon'un devleti buna Lycurgos Sparta'sı gerçekliğini ekler; Montesquieu de bu ahlak modeline modern ütopik referanslar katar: W Penn'in Philadelphia'sı ("gerçek bir Lykurgos") ya da Paraguay'daki cizvit cemaatleri (IV, 6). Disiplinli manastır yaşamıyla yaptığı ek karşılaştırma (V, 2) Montesquieu'nün bu sertliği ve baskıcılığı onayı

lamadığını düşündürür. Ama demokrasiyi erdemli bir ütopyaya dönüştürürken onu, Fransız devrimcilerinin "antik hayal"inin milenyumcu taklitçiliğine açmak amacıyla cumhuriyetçi gelenek içindeki tarihsel katılımından koparma eğilimindedir.

İkinci yorum erdemin siyasal boyutu üstünde durur. Erdem artık önomi değil izonomidir, eşitlik sevgisidir ve "eşitlik eşitlere itaat etmek ve emretmektir" (VIII, 3). Montesquieu burada, sitenin en yoksul kesiminin, "aşağı tabaka"nın yönetimi olarak demokrasinin doğru bir yönetim olmadığı, ıslah edilmesi gerektiği düşüncesini paylaştığı Aristoteles'in tanımıyla birleşir yeniden: "demokrasinin bir özelliği olan ama "yetersiz olan" (II, 2) rastlantıya kalmış seçimin yerine aristokratik özellikli seçim getirilerek olumlu bir adım atılmış olur. Platon Atina demokrasisiyle alay ederdi: "kitlenin onayını almış elit yönetimi" (Platon, *Ménexène*, 238*b*; Fr. çev.). Montesquieu, Aristoteles'ten sonra halkın düşüncesinin, görevlileri iyi değerlendirmek için yeterli olduğunu söyler. Burada Montesquieu siyasal yapıyı, sitenin partilerinin ayrımına, zengin azınlık yoksul çoğunluk karşıtlığına dayandıran klasik cumhuriyetçiliğin temel tezini yeniden ele alır ve kurumlar kompozisyonunda bu karşıtlığı aşmaya çalışır.

Bununla birlikte Montesquieu çok önemli bir noktada yurttaş hümanizmasından ayrılır. Erdem ve özgürlüğü ayırır: "demokrasi ve aristokrasi özellikleri itibariyle kesinlikle özgür devletler değildir." Böylece Montesquieu "demokrasinin temel ilkesinin özgürlük olduğunu söyleyen" (*Politika*, VI, 2) Aristoteles'in düşüncesini reddeder. Onu yönetime katılıma bağlayan klasik özgürlük tanımının yerine iktidarın korunması altında bulunmaktan oluşan modern güvenlik tanımını getirir. Bu, cumhuriyetçi geleneğin "özgür halk" ve "boyun eğmiş halk" arasında oluşturduğu karşıtlığı monarşi lehine alt üst ettiği anlamına gelmez pek. Monarşi ve cumhuriyet arasındaki farkı aşar daha çok ve genel ılımlı yönetim deyimi içinde birliklerini karakterize eder. Sadece monarşik tarih içinde ılımlı yönetim ve siyasal özgürlük incelemesine kapanma eğilimindeki ve uzun süre egemen olan yorumun anlaşılmasını mümkün kılmayan da budur.

Siyasal özgürlük: Anayasal ilkeler ve Toplumsal güçler

Eisenmann ünlü yazılarında Montesquieu'ye güçler ayrılığı ilkesinin babalığını mal etmenin yanlış olduğunu göstermişti. Montesquieu'nün iki kural getirdiğini söylüyordu o. Bu kuralların negatif olan birincisi iki işlevin tek otoritede toplanmasını yasaklıyordu. Pozitif olan ikincisi ise yasama işlevini biri- kral-aynı zamanda icra organı olan üç unsurdan oluşan karmaşık bir organa veriyordu. Birçok kimse bu yorumu anayasal hakkın toplumsal çözümlemeye doğru kayması biçiminde gördü. Althusser'in Eisenmann okumasına göre en önemli mesele yasama gücünün dağılmış olduğu üç organın üç toplumsal güç olması ya da bunları temsil etmesidir: kral, soylular ve halk. Bu durumda şu soruyu sorabilirdi: bir gücün öteki gücün sınırına girmesinin ve "mitsel güçler ayrılığı görünümü altında" "iktidarın farklı siyasal güçler arasında gerçek anlamda paylaşılması"nı keşfetmenin kime ne yararı vardı? Bunların tümü soyluların yararınaydı.

Böylelikle özgürlüğü yüceltmeyen ve doğrulamasını geçmişte aradığı eşitsiz bir sosyal düzeni de savunmayan gerici bir Montesquieu'nün tezini getirmiş oluyordu. Bu, Montesquieu'nün siyasal dersini Fransız monarşisi tarihi içine hapsetmekti ve E. Carcassonne'un Montesquieu üstüne ve Cermen hukukçularıyla Roma hukukçularının Fransız anayasası üstüne yaptığı tartışma üstüne incelemesinin destekleyebileceği bir görüştür bu. Montesquieu'nün Roma hukukçularının konsüllük otoritesinin Fransız monarşisine aktarımı konusundaki açıklamalarına yaptığı eleştiri, Boulainvilliers'nin savunduğu ve Germania'dan gelip Galya'ya egemen olan Frankları, soyluların, iktidarı seçtikleri bir kralla paylaştıkları bir yapı içine yerleştiren germanist fetih tezine katılması: bütün bunlar temsili hükümetin feodal kökeni düşüncesini destekliyordu. Bu tarihsel köken araştırması, Althusser'e göre Montesquieu'yü toplumun kökeni sorununa doğa ve sözleşme bağlamında yaklaşan doğal hukuk teorilerinden daha fazla ayırıyordu.

Ama Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu*'nu yazdığı dönemde sözleşme teorileri halk egemenliğinin devrimci geleceğini kesinlikle öncelemez: mutlakiyetçiliğe rasyonel bir doğrulama

sunarlar ve doğal hukuk alanında Bodin'in getirdiği egemenlik teorisini yeniden ele alırlar. Oysa mutlakiyetçilik, Montesquieu için en önemli tehlikedir. T. Todorov'a göre Montesquieu'nün yapıtları "tehlikeli gördüğü bir duruma yanıttır; Fransa'da despotizmin olası yükselişidir bu tehlike." Böyle bir amaç egemenlik ve despotizm özdeşliğinin modern teorisyeni Hobbes'un eleştirilmesini gerektirir.

Hobbes'un egemenlik teorisi, gerçekten de iki tip özdeşlik içerir: birincisi egemenlik kimliğini monarşik, aristokratik ya da demokratik biçimlerinin farklılığı aracılığıyla ortaya koyar ve bu farklılıklar görüş ya da gelenek meselesinden başka bir şey değildir ama egemenliğin özünü etkilemezler. İkincisi öteki iktidar tiplerine göre siyasal iktidarın tüm özgünlüğünü inkâr eder. Hobbes, egemenliğin doğası açısından kurum cumhuriyetlerinin (bir tercihin sonucu) ve edinilmiş cumhuriyetlerin (silah gücüyle empoze edilen) özdeşliğini ifade ederken Aristoteles'e karşı siyasal, ataerkil ya da despotik (efendinin kölelerine karşı) iktidar arasındaki her türlü farkı reddeder: despotizmin ve egemenliğin özü aynıdır.

Montesquieu'nün eleştirisi bu iki özdeşliği yıkar. Önce Aristotelesvari bir tavırla üç yönetim biçimi ayırt eden bir yönetimler tipolojisini tekrar devreye sokar ve bunları çok farklı özellikler olarak irdeler, öyle ki "güç olarak egemenlik"in irdelenmesi biçimlerinden farklı olarak irdelenemez. Montesquieu daha sonra iki rejim arasındaki, monarşi ve despotizm arasındaki farklılığı derinleştirerek siyasete Hobbes'un inkâr ettiği özgüllüğünü geri verir: monarşiyi despotizmden ayıran, yasayla ya da yasasız yönetmek iki yönetim biçimi oluşturmaz ama siyasalla siyasal olmayanı karşıtlaştırır. Bir devlet "yasaların bulunduğu bir toplum"sa eğer (XI, 3) bu durumda despotizm bir devlet değildir.

Montesquieu'ye göre siyasal iktidarı tanımlayan "insanın arzu eden bir yaratığa itaat eden bir yaratık olması"nı (III, 10) istiyen mutlak egemenliğin oluşturucu zorunluğu ilişkisel değildir. Despotizm ve monarşi arasındaki fark itaat değil, itaat etme biçimidir: despotizmin doğrudan itaatiyle, aracı unsurların hükümdarın kararı ve bu karara itaat etme anı arasındaki süreler arasında yer aldığı monarşinin dolaylı itaati karşıttır birbirine.

Aracı unsurlar "bağlantılı ve bağımlı"dırlar: Montesquieu bir egemenlik biçimini başka bir biçimle karşıtlaştırmaz, hatta bir egemenlik paylaşımı bile öngörmez. Bu bağlamda Boulainvilliers'nin tezlerini değil, Bodin'in saf dışı ettiği Fransız yasacılarının eski anayasacılığını yineler. Söz konusu olan kralın mutlak iktidara sahip olmasını inkâr etmek değil, bu iktidar uygulamasının ona sınırlar empoze etmesidir. Montesquieu'ye göre bu sınırlama farklı aracı unsurların işleyişinin rasyonel sonuçlarından gelir. "Ilımlılıklar, değişimler, uyumlar, süreler, eşdeğerlilikler, görüşmeler, eleştiriler"den (III, 10) oluşan aracı unsurların müdahalelerinin getirdiği yavaşlama "kaprisli ve anlık" despotik iradeyi mantıklı bir iradeye dönüştürür. Böylelikle iktidar süre içine yerleşir: "yasaları olan yapılar gecikmeli adımlar attıklarında ve hükümdarın işlerine sarayın ışığının devletin yasaları üstündeki eksikliğinden ve aceleci tavsiyelerden pek beklenemeyecek düşünceleri yansıttıklarında çok daha iyi uyum sağlarlar" (V, 10). Monarşik irade andan kaçar: kaprisin istikrarsızlığı söz konusu değildir burada, "sabit ve yerleşmiş yasalar" vardır artık.

Yasanın mutlakiyetçi tanımından kaçmaktır bu: Hobbes gibi, onu düzenleyen irade yasasını uygulamaya koymak, bu yasayı her an değişebilir kılmaktır. Anlık olan, dolaysız olan sadece despotun iradesinin değil zaman içinde asla istikrara kavuşamayan rejimin bütünlüğünün belirgin özelliğidir: "bu devletlerde hiçbir şey onarılmaz, hiçbir şey iyileştirilmez. Sadece yaşam için evler inşa edilir, kesinlikle hendek kazılmaz, kesinlikle ağaç dikilmez" (V, 14). Korku tehdidin, kestirilememesi nedeniyle daha büyük olduğu bir rejimin ilkesidir. "Kesin ve istikrarlı yasalar"ın varlığı korkuya son vererek güvenliği sağlayan öngörüyü mümkün kılar: "Bir yurttaşın siyasal özgürlüğü herkesin güven içinde olduğu düşüncesinden gelen kafa rahatlığıdır; ve bu özgürlüğe sahip olabilmek için yönetimin, bir yurttaşın başka bir yurttaştan korkmayacağı bir düzen sağlaması gerekir" (XI, 6).

Bu durumda, siyasal ilişkiyi tanımlayan egemenlik teorisindeki gibi itaat ilişkisi değil, korkuyu bitiren ve eylem olasılığı veren yasa ilişkisidir. Montesquieu için söz konusu olan artık yasaya itaat etmek değil, "yasaların izin verdiği şeyleri yapmaktır" (XI, 3). Eşit bireyleri birbir-

lerine bağlayan karşılıklı bir ilişkidir bu: "Eğer bir yurttaş yasaların yasakladığı bir şeyi yapsaydı, özgürlüğü olamazdı artık çünkü ne de olsa ötekiler sahip olacaktır bu güce" (*a.g.y.*). Montesquieu güvenliği yüceltmek için despotik ilişkiyi ve yasalara itaatin dışında kalan mutlakçılığı gözden düşürüyor ama Hobbes'la aynı konumda yer alıyor: Pufendorf'un dediği gibi sadece "eşit özgürlük"ten yararlanan bireylerin bulunduğu doğal hukuk konumu. Mutlakçılığa karşı anayasacı gelenekle uzlaşmasının nedeni geleneksel bir toplumsal düzeni savunmak değil, toplumsal çoğulluğu yasa önünde eşitliğin gerçekleşmesinin bir aracı yapmaktır.

Oysa toplumsal heterojenliğin yararlı olabileceği düşüncesi cumhuriyetçi gelenekten gelir ona. Montesquieu *Romalıların Büyüklük ve Soysuzlaşmalarının Nedenleri Üstüne Düşünceler* adlı yapıtında gerçekten de Makyavel'in tezini yineler; bu teze göre patriciler ve plebler arasındaki bölünmeler Roma'yı yıkmak şöyle dursun, tersine özgürlüğünü sağlamış ve devletin gücünü ve büyüklüğünü sürdürmüştür. Şöyle der Montesquieu: "insanların karışıklıktan başka bir şey görmediklerini sandıkları bir devlette birlik olabilir; yani tek gerçek barış olan mutluluğu sağlayan bir uyum, oysa "Asya despotizmi uyumunda yani ılımlı olmayan her yönetimde her zaman gerçek bir bölünme vardır" (*Considérations*, "Pléiade", c. II, s. 119). Montesquieu, siyasal topluluğun bu uyumlu birliğinin karşısına "kimilerinin, direnme göstermeyen ötekileri ezdiği" despotizmin sahte bağını çıkarır.

İngiliz anayasasının sunduğu iktidarların üç güç arasındaki dağılımı bu tür bir baskıyı dışlama hedefine yöneliktir. Söz konusu olan her gücü, üç güçten birinin öteki ikisine baskın çıkabileceği ve onları "yok edeceği" olasılıkları saf dışı ederek ötekilerin girişimlerine karşı kendini savunabilme durumuna getirmektir. Dolayısıyla *Considérations*'dan *Esprit des lois*'ya kadar, bölünmenin birliğin bir güvencesi olabileceği fikri öne sürülür. Ama bir kitaptan ötekine amaç, huzur ve mutluluktan özgürlüğe geçerek yer değiştirmiştir ve Montesquieu organik ve bütüncül eğretilemeyi bırakarak mekanik birlik modeline geçer: "Nesnelerin gerekli hareketiyle hareket eder gibi hareket etmek zorundadırlar, birlikte hareket etme zorunda kalacaklardır." Söz konusu olan toplumsal bütünün hiyerarşik karışımının değil aygıtın "zincirlenmesi"nin elde edilmesidir: burada "yasama" iki unsurdan oluştuğundan biri karşılıklı engelleme yeteneğiyle ötekini zincirleyecektir. Her ikisi de icra gücüyle birbirlerine bağlanacaktır ve icra gücü de yasama gücüyle bağlanacaktır" (XI, 6). Bu aygıt toplumsal olanın heterojenliğine dayansa da bütünüyle anayasal terimlerle ifade edilmeden ona indirgenemez. Bir anayasanın özelliği normlar saptamaktır: bunlar Montesquieu'nün ifade ettiği kurallardır ve karışıklığı olumsuz biçimde yasaklarlar ve güçler dağılımını pozitif biçimde sabitlerler. Ama anayasallığın ötesindedirler: Montesquieu'nun yabancısı olduğu kurucu güç ve kurulmuş güçler arasında bir ayrımı gerekli kılmazlar. Bu bağlamda dengesizlikleri telafi eden kendi kendisini düzenleyici bir mekanizma vardır.

Dolayısıyla R. Aron'la birlikte "Montesquieu'nün siyaset felsefesinin özünün liberalizm olduğu"nu söyleyebiliriz. XI. Kitapta sunulan model tek bir toplumsal düzenle ve toplumsal olanın heterojenliği ilkesinin savunulmasıyla son bulmaz. Cumhuriyetçi gelenek içinde bulunan toplumun unsurlarının anatomisi İngiliz anayasasına siyasal boyutunu veren bir iktidar teknolojisi içinde yeniden işlenmiştir. İngiliz anayasası güçlerin ayrılmasının bir örneğinden başka bir şey değildir: İngiltere bir monarşidir çünkü kralın ağırlıklı bir işlevi vardır bu düzende. Şu ya da bu organın önemine göre başka kombinasyonlar da mümkündür: XI. Kitapta İngiliz monarşisinden sonra gelen Roma cumhuriyeti incelemesinin gösterdiği gibi cumhuriyetçi bir değişke tasarlanabilir. Montesquieu nihayet, iktidar teknolojisini yasa yönetiminin hizmetine vererek yurttaşın güvenliğini anayasanın amacı yapar ve bu da eşitliği hiyerarşinin önüne geçirmek, dolayısıyla "herkesin özgür ve bağımsız doğduğu" insan hakları alanı olan modern doğal hukuk alanına yerleşmektir (*Pensées*, 1935, 174).

İnsan hakları: Evrensel ve görece

Bu bağlamda Montesquieu bireysel özgürlüğün doğrudan doğruya söz konusu olduğu iki noktada çok belirleyici katkılar yapmıştır: kölelik ve adalet. Bununla birlikte, burada, özgürlüğü savunması, geleneklerin ya da toplumsal determinizmlerin farklılığını tutucu bir biçimde an-

lamasına direnememiş gibidir. Yasaların adaletinden ya da adaletsizliğinden söz etmez sadece gerekçelerinden söz eder ve Fransa'da ceza yasalarını doğrudan eleştirmekten kesinlikle kaçınır. "Köleliğin doğaya karşı olduğunu" söyler kesinlikle ama bunun nedeni "bazı ülkelerde onun doğal bir nedene dayanmış olduğunu" kabullenmektir. Bu hukuk ve olgu karşıtlığı içinde sık sık Montesquieu'nün ikilemine tanık olunmuştur: determinist iklim teorisi ahlaksal idealizminin mahkûm ettiği şeyleri haklı çıkarır. Dolayısıyla yapıtlarının konusunu oluşturan hukukun evrenselliğinin ve "yasaların ve geleneklerin sonsuz farklılığı"nın incelenmesinin nasıl eklemlendiğini onun hukuk felsefesi alanında irdelemek gerekir.

Köleliğin mahkûm edilmesi Montesquieu'nün Grotius ya da Pufendorf'dan daha titiz gözüktüğü doğal hukuk uygulamasının sonucudur. Bu iki bilim adamı fetihin ve muzafferin mağluba tanıyabileceği hayat hakkının sonucu olan gönüllü bir köleliği kabul ediyorlardı. Montesquieu burada yaşamın korunması fikrinin abartılı bir uzantısını gözlemler: "savaşta gereklilik dışında öldürmenin serbest olması yanlıştır", oysa "bir insan başka bir insanı köle yaptığında, onu öldürme gerekliliği içinde olduğu söylenemez çünkü böyle bir eylem gerçekleştirmemiştir" (XV, 2). Köleliğin mahkûm edilmesi modern doğal hukuk alanında, yaşamın korunması alanında da gerçekleşir. Ama Montesquieu, doğal hukuk teorisyenlerinden farklı olarak doğal hukuku evrensel kuralların çıkarılabileceği bir ilke yapmaz. Bu bağlamda "doğru kesinlik"le (X, 2) yani belirli bir durumla sınırlar kendisini: "doğal savunma" köleliğin değil yaşamın korunmasıyla ilgili bir durumdur. Tüm canlı varlıkların evrensel koşulu olan yaşamın korunmasından özel kurumların pozitif doğrulaması değil sadece evrensel yasaklar çıkarılabilir.

Amerikan köleliğinin Avrupa'da yayılması perspektifi içinde, önerilmiş olduğu gibi (bkz. XV, 9) bir durumun özelliğini açıklayan "doğal neden", onun varlığını doğrulamak şöyle dursun genelleştirilmesini yasaklar: "bu ülkeleri, köleliğin kaldırılmış olduğu Avrupa ülkeleri gibi doğal nedenlerle de reddedilmiş olduğu ülkelerden kesinlikle ayırmak gerekir" (XV, 7), Genellikle Montesquieu'nün sosyolojik amacına gönderme yapan durumların özelliğinin açıklanması hukukun ve olgunun ayrılmasını gerekli kılmaz kesinlikle, tersine gerçeğin farklılığının kuralcı bir değerlendirmesini mümkün kılabilir. Montesquieu Janseniusçu eleştirisinde onun "sadece pozitif ve mutlak nitelikleri tanıdığı" itirazını getirir; *artı* ya da *eksi* terimlerinin anlamını bilmez" (*Défense de l'Esprit des lois*, "Pléiade", c. II, s. 1152). "Nedenleri göstermek" iyiliğin ve kötülüğün dereceleri olan "nesnelerin ayrıntıları"nı (*a.g.y.*, 1138) tanımaktır.

Montesquieu kurumları konu alarak, "fiziksel ve ahlaksal nedenleri" araştırarak onların "iyilik derecesi"ni ve dahası kötülük derecelerini kavramaya çalışır: "iki zararlı şeyden en fazla ve en az zararlıyı arar" (*a.g.y.*, s. 1137). Montesquieu, Bayle'in, çoğu zaman iyi ve kötü arasında değil, kötü ve en kötü arasında bir tercih yapılabileceği şeklindeki kuşkucu ve karamsar gözlemine, ona bu tür bir tercihi yapma olanakları sunarak karşılık verir.

Adalet sorunu, suç ve ceza oranı ilkesi üstüne iyinin ve kötünün, ince, ölçülü bir değerlendirmesi de aynı araştırma kapsamı içindedir. Burada da keyfilikten kaçabilmek için doğayla yetinmek söz konusudur: "ceza yasaları her cezayı suçun özelliğinden çıkardığında özgürlük zafer kazanmıştır. Her türlü keyfilik ortadan kalkar; ceza kesinlikle yasa koyucunun kaprisinden gelmez, eşyanın tabiatından gelir; ve insana şiddet uygulayan kesinlikle insan değildir" (XII, 4). Bu, suç ya da haksızlığın yani kurbana verilen zararın ölçüsü olan kabahatin değerlendirilmesini gerektirir.

Montesquieu eski "Barbarlar yasası"nda (Roma Galya'sı fatihleri, Kuzey kabilelerinin yasası) haksızlığın değerlendirilmesinde "olağanüstü bir kesinlik" örneği olan bir adalet modeli bulmuştur: "Burada durum çok incelikli bir biçimde değerlendirilir, koşullar tartıya vurulur." Bu durumda adalet suçun cezalandırılması ve haksızlığın ortadan kaldırılması değildir çünkü doğru bir tazmin yolu bulunabilmiştir. İki taraf arasında bir değiş-tokuş ilişkisi söz konusudur, saldırgan ve kurban arasında bir uzlaşmaya varılması gerekir ve Montesquieu'nün "kompozisyon" adını verdiği "karşılıklı uzlaşma"dır bu (XXX, 19). Ayrıca bu uzlaşmaya uyulması gerekir. Montesquieu'ye göre var olan bir adalet hukukuna göre, bunu algılayan hükümdarın rolü mağdur olanın "bu mağduriyetinin gerektiği gi-

bi giderilmesi"ni, sürekli bir misilleme ve intikam ortamında saldırıya yeni bir saldırıyla karşılık verilmeyecek koşulları sağlamaktır. Adalet intikam değil, intikama son verebilme olasılığıdır. Sözgelimi "şiddetin yoğun biçimde egemen olduğu uluslarda [...] adaletin işlevi suçluyu, saldırdığı kişiye karşı korumak olabiliyordu" (XXX, 20). Montesquieu bu çok özel karakteristik durumdan suçluyu intikamdan korumak olan kendi adalet tanımını çıkarır. Cezalandırma hakkının doğrulanmasını bulur burada: "Bir suçlunun ölümünü meşru hale getiren unsur, onu cezalandıran yasanın kendi lehine düzenlenmiş olmasıdır. Sözgelimi bir katil kendisini mahkûm eden yasadan yararlanmıştır; yasa yaşamını sürekli korumuştur onun, dolayısıyla ona karşı çıkamaz" (XV, 2). Cezalandırma hakkı sorunu tersine çevrilmiştir bu bağlamda: öldürebilmekten suçluyu korumaya dönüşür. Bu durumda devletin, suçluyu öldürme yoluyla uyguladığı şiddet bir egemenlik eylemi değildir, doğal savunmanın bir parçasıdır: devlet de birey gibi doğaya bağlıdır: "Toplumun güvenlikten yoksun bıraktığı ya da yoksun bırakmak istediği bir yurttaşın güvenlik içinde olmasını reddetmesi bir tür kısasa kısas yasasıdır" (XII, 4). Böylece Montesquieu cezalandırma hakkıyla egemenlik teorisini birbirinden ayırır: XXX. Kitapta feodal adalet hukukunun egemenliğe bulaşmış bir öncelik değil, kesinlikle bir senyörlük hukuku olduğunu belirtir. Adalet cezalandırma hakkı gibi tanımlanırken ve egemenliğin bir niteliği durumuna getirilirken doğal hukuk ve sözleşme teorileri, her türlü liberal bir sözleşme versiyonu girişiminin karşılaştığı noktada buluşuyorlardı. Böylece Montesquieu *Kanunların Ruhu*'nun sonuna kadar, I. Kitaptan başlayarak ve Hobbes'un ahlak felsefesini temel hedef gibi belirleyerek giriştiği bir despotizm eleştirisini sürdürür.

Ahlak felsefesi: Etkiler ve sonuçlar

Montesquieu *Kanunların Ruhu*'nun başında, Hobbes'a karşı adaletin yasadan önce var olmuş olduğunu söyler: "Dolayısıyla eşitlik ilişkilerinin bunları oluşturan yasadan eski olduğunu da itiraf etmek gerekir" (I, 1). Hobbes'un hukuksal pozitivizminden çok sübjektivizmini eleştirir: insanı yasaları adil ve adil olmayanın ölçüsü yapmak ahlaksal değerlerin sübjektif olduğunu ifade etmektir. Montesquieu bu konstrüktivizmin karşısına bizim yaratmamış olduğumuz bir olumluluğun nesnelliğini çıkarır. Çünkü "yararlıyı insani yasalar belirler" ve "sayısız yarar söz konusudur" (XXVI, 2): Montesquieu'nün ahlaksal tavrının özgünlüğünün temeli modernliğin belirgin özellikli etik çoğulculukla antik felsefeye özgü iyiliğin nesnelliği anlayışını birleştirmesidir. Böylece "özgürlük, öteki iyiliklerin tadını çıkarmayı sağlayan iyilik" kavramı doğar (*Pensées*, 1574). Montesquieu özgürlük ve iyiliği özdeşleştirirken iyiliği çoğullaştırır, bu bağlamda Aristotelesvari mutluluk bilimi, ahlaksal teleoloji olamaz. Ama özgürlük bir iyilik ve hayırdır, bir tür arzu objesidir ve her zaman ulaşmak mümkün değildir ona. "İnsanlar özgürlüğe âşıktırlar ama" (V, 14), özgürlük enderdir, "ancak ılımlı yönetimlerde bulunabilir" (XI, 5). Tanınlanması da zordur: "en çok arandığı yerlerde bile bulunamamıştır özgürlük" (XII, 2). Dolayısıyla derin bir araştırma yapılması gerekir bu konuda.

Montesquieu'ye göre bu özgürlüğün nesnelliği, onu bir irade kararlılığı yapan öznel boyutundan daha önemlidir. Bu noktada yargısını askıya alır ve "tüm sistemler içinde konuşma arzusuyla" "irade etkinliği"nin gerçek ya da "düşünce" olup olmadığını öğrenme sorununu kesip atmaz (XII, 2). İnsanların kendi başlarına davranabilme yeteneği olabileceğini söyler ama bu bağlamda insanlığı öteki canlı varlıklardan soyutlayacak bir özellik söz konusu değildir: Montesquieu'ye göre doğal hukuk hem insanlara hem hayvanlara özgüdür (I, 1&2). Burada modern doğal hukukun, onu, koşulu, kurala uyma kapasitesi gibi özgürlük olduğundan sadece insanlıkla sınırlayan belirtik tezine karşı çıkar. Montesquieu'nün I. Kitabın başında sunduğu "doğal yasalar" rasyonel kurallar değildir, dinsel içgüdüler, biyolojik yaşama içgüdüleri, bireysel ya da türe özgü, sosyal içgüdüler ya da gereksinimlerdir. Bunların tümü insanlık içinde etkin olan ve insanlığı hayvani doğasına katan bir nedenselliğe tanıklık ederler. İnsanlara özgü zekâ hayvanlıktan kesin bir kopuşu mutlaka gerekli kılmaz, ortak bir hissetme kapasitesiyle etkin olur ve duygulardan akla ve bilgilere geçerken mükemmelleştirir insanlığı.

Bu yanılgı olasılığının ortaya çıkması demektir. "Akıl dünyasının fizik dünya kadar iyi yönetilmesinin gerekli olduğunu" (I, 1) anlayan Montesquieu insana özgü sapmaları özgürlü-

gün iyi kullanılmamasına değil insan zekâsının sınırlılığına bağlar: insanlar "sürekli yanılabildikleri"nden aşırı olmaktan çok farklı denebilecek davranışlar sergilerler. Montesquieu insani kurumlar tanımını kuşkuculukla paylaşır: insani kurumlar temel farklılıklar (bir ülkeden ötekine) gösterirler ve değişirler (bir dönemden ötekine). Kuşkuculuk "yasaların ve geleneklerin bu sonsuz farklılığı" içinde rölativizmin ampirik ahlaksal kanıtını yeniden buluyordu: iyilik, çoğul olduğuna göre yoktur.

Doğal hukuk, bunu, kuşkuculukla tek bir ilkeden çıkarılan doğal yasaların evrenselliğini karşıtlaştırarak cevaplamıştı. Bu, toplumların farklılığı içinde, hayata geçebilmek için özelleşmek zorunda olan bu genel kuralların uygulama özelliğini, alanının dışında bırakmaktı: böyle bir uygulama egemen iradenin keyfine bağlıydı. Montesquieu, kendi dönemine kadar, kuşkucu rölativizmin seçim alanı olan şeyi amaç edinirken, değişikliklerin nedenlerini ararken mutlakiyetçi iradeciliğe de kuşkucu konformizme de karşı çıkar. Rölativizm ahlak kuralının evrenselliğine karşı bir argüman değildir artık, iyilik ve hayra yönelmiş siyasal bir eylem için gerekli bilgi enstrümanıdır. İnsani yasalar konusunda mutlak bir iyilik değil, sadece rölatif bir iyilikse eğer, bu durumda yasaların neyle ilişkili olduklarını, bu ilişkilerin ve değişmelerinin nedenini bilmek gerekir. Bu da yasaları keyfi bir kararın sonucu değil, iyilik ve hayır gerçeğinin araştırılmasının sonucu yapmak anlamına gelir.

İnsani düzensizliğin ortaya çıkışının neden olduğu rezalete, Montesquieu insan tarihinin kavranamazlığını ileri sürerek karşılık verir: "Önce insanları inceledim ve sandım ki yasaların ve geleneklerin bu olağanüstü çeşitliliği içinde onları yöneten sadece fanteziler değildi" (Önsöz). Sorun insan eylemlerinin ahlaksal rasyonalitesi sorunudur.

Bu rasyonalite önce global biçimde ve bir sonuç gibi ortaya çıkar: ticaret yapmak hiç kuşkusuz "tüm ahlaksal erdemler"i bozmaktır ama "ticaretin doğal sonucu barışı sağlamaktır" (XX, 2); monarşilerde "insanlar, kendi özel çıkarları peşinde olduklarını sanarak, ortak çıkara doğru yönelebilirler" (III, 7). Montesquieu bu şemayı Mandeville'den almıştır: kötülükten iyilik çıkar, egoist, özel etkinliklerin pozitif genel sonuçları vardır. Fizik düzen ve insani düzen arasındaki çelişki problemi aşılmıştır, insani eylemlerin genel uyumu fizik evrenin genel uyumuna benzetilebilir: "bütün cisimleri sürekli merkezden uzaklaştıran bir gücün ve bunları geri getiren başka bir gücün bulunduğu bir evren sistemidir bu adeta" (III, 7).

Dolayısıyla biz ahlaksal rasyonaliteyi, fizik rasyonalite gibi tanırız: özünü bilmediğimiz, dışarıdan tespit edilmiş bir ilişkidir bu. Montesquieu'nün sosyodise'siyle Malebranche ya da Leibniz'in teodise'si arasındaki fark budur. Tanrı etkili olmasına aracılık eden kuralları bilir çünkü "kendisi koymuştur bu kuralları". Bilinçli yaratım argümanı Tanrı'ya uygulanır ama insana uygulanmaz: "akıllı bireylerin kendilerinin yaptıkları yasaları olabilir, ama kendilerinin yapmadığı yasaları da vardır" (I, 1). İnsani eylem insanın yapmadığı bir dünya içinde yer alır. Fizik nedensellik insani toplumlarda etkindir (iklimler teorisi); siyasal yasalar, özellikle "kesinlikle yasaların oluşturmadığı ya da oluşturamadığı veya oluşturmak istemediği alışkanlıklar olan" geleneklerden meydana gelen insani kurumların bütününün parçasından başka bir şey değildir (XIX, 16).

Bu bağlamda yasa koyucunun etkinliği ilginç biçimde kısıtlıdır. Gelenekler ve yasalar arasındaki ayrım genel ve özel ayrımıdır; yönetimin etkinliğini sadece "siyasal kötülükler"le sınırlayarak tüm özel alanı etkinliklerinin dışına çıkarır. Monarşinin cumhuriyete üstünlüğüdür bu: burada özel suçlar genel alanı daha az etkilerler ve monarşi, cumhuriyetlerin baskıcı aygıtının temelini oluşturan geleneklerin denetiminden vazgeçebilir. Bununla birlikte bu, Montesquieu'nün pratiğin spontan düzeniyle bütünüyle uyuştuğu anlamına gelmez. Etkinliğin genel kuralı şudur: "gelenekler ve tavırlar değiştirilmek istendiğinde, bunları yasalar aracılığıyla değiştirmemek gerekir... başka geleneklerle ve başka tavırlarla değiştirmek daha doğru olur" (XIX, 14). Yasaların gelenekler biçiminde ortaya çıkmaları mümkündür: tutkular üstünde olduğu gibi güçler üstünde de etkili olunabilir, birinin güçlendirilmesi, ötekinin üçüncü bir unsurun etkisi aracılığıyla düzeltilmesi mümkündür. Amaçları zorlamaktan çok sonuçlar üstünde etkili olmak, mevcut hareketlere katılmak, bu bağlamda etkin biçimde karşıt düşmemek, "dürüst, yarsız ve vurdum duymaz bir tavırla" davran-

mak (VI, 13). Pahalıya mal olan bu israfı engelleyen iktidar yönetimi ılımlılık anlayışının temelini oluşturur: "insanları uç yollardan yönetmemek gerekir kesinlikle; insanları yönetmek için doğanın bize verdiği olanakları kullanmak gerekir" (VI, 12).

Bu sonuçlar siyasetinde amaçla ilgili hiçbir düşünce dışlanmamıştır. Montesquieu bunu bir açıklama ilkesi olarak devreye sokar: "bir yasa tuhaf gözüktüğünde ve yasa koyucunun, bu yasayı bu şekilde düzenlemesinde herhangi bir çıkarı olmadığı anlaşıldığında (özellikle bu yasanın bir vergi yasası ya da zorbalık yasası olmadığı durumlarda düşünülebilir bu) yasanın bazı yeterli nedenlere dayandığını sanmak doğaldır" (*Dossier de l'Esprit des lois*, "Pléiade", c. II, s. 1028). İnsani amaçsallık durumunu, insan eylemlerindeki amaçsallığı dikkate almak gerekir. Montesquieu'nün açıklamalarındaki yararcılık "akıllı bireyler"in rasyonel eylemi bağlamında bu tür bir problematiği varsayar: çok saçma gözüken beslenme ya da evlilik geleneklerinde bile bir ilişa konusu değil, açıklama konusu vardır ve bu amaçla onlara "yeterli bir neden" bulmak gerekir. Ama insanlar sadece rasyonel tavırlar içinde değildirler, mantıklı da davranabilirler. Amaçları iyiliktir: "Dünyada yöneticilerin iyi niyetli olduklarına inanan ilk insanım ben" der Montesquieu *Pensées* (1873, 194) adlı yapıtında. Ortaçağ'da adaletin yerine gelebilmesi için başka kanıt bulunmadığında gerçekleştirilen acımasız, vahşi uygulamaları irdelediğinde "bu korkunç uygulamalar"dan duyduğu tiksintiyi saklamaz. Bununla birlikte bunun "ilkelere indirgenmiş" olduğunu da saptar ve barbarlığın bu biçimde rasyonelleştirilmesi karşısında çok şaşırır ve uyarıda bulunur: "aslında mantıklı olan insanlar önyargılarını bile kurallara bağlarlar" (XXVIII, 23). Dolayısıyla iyilik ve hayır sevimlidir: "Ayrıntı düzeyinde düzenbaz olan insanlar genelde çok dürüsttürler; ahlakı severler" (XXV, 2). Dolayısıyla tarihin kavranabilir olduğunu ve insanlardan umut kesilmemesi gerektiğini varsayan gerekçeler aynı gerekçelerdir.

● MONTESQUIEU, (*Euvres complètes*, Paris, Gallimard "Pléiade", c. I&II, 1949-1951. - (*Œuvres complètes*, A. Masson yönetiminde, 3 c., Paris, Nagel, 1950-1955. - *De l'esprit des lois*, ed. R. Derathé, 2 c., Paris, Garnier, 1973.

► ALTHUSSER L., *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959. - ARON R., *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967. - BENREKASSA G., *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Paris, Livre de poche, Librairie générale française, 1987. - CARCASSONNE E., *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*, Paris, 1927. - CASSIRER E., *La Philosophie des Lumières*, Fr. çev., Paris, Fayard, 1966. - COMTE A., *Cours de philosophie positive*, 47^e leçon. - DURKHEIM E., *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, 1935. - EHRARD J., *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, SEVPEN, 1963. - EISENMANN C., "L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs", *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933; "La pensée constitutionelle de Montesquieu", *Recueil Sirey du bicentenaire de l'Esprit des lois: la pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu*, Paris, 1952. - GOYARD-FABRE S., *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*, Paris, PUF, 1993. - MANIN B., "Montesquieu et la politique moderne", *Cahiers de philosophie politique de l'Université de Reims*, Bruxelles, Ousia, 1985. - PANGLE T., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on the* Spirit of the Laws, Chicago/Londra, Univ. of Chicago Press, 1973. - POCOCK J. G. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton, Univ. Press, 1975. - SHACKLETON R., *Montesquieu, biographie critique*, Grenoble, Presses Univ., 1977. - TODOROV T., *Nous et les autres*, Paris, Le Seuil, 1989.

Catherine LARRÈRE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Amerikan Devrimi; Hobbes; Karşı-Aydınlanma; Liberalizm; Machiavelli; Roma Antikitesi; Rousseau; Site; Tiranlık ve Despotluk; Yargıç Yasa.*

MUHAFAZAKÂRLIK ⇨ TUTUCULUK

MUTLAKİYETÇİLİK

Mutlakiyetçilik, mutlak monarşi: bu sözcükler, gündelik dil çerçevesinde, kendi kişiliğine bağlı bir gücü elinde bulunduran kişinin bütün yetkeleri elinde toplayarak hiçbir denetim söz konusu olmaksızın yönettiği rejimi belirtmede kullanılır. Böyle geniş anlamda ele alındığında, mutlakiyet yönetimi terimi anayasalar dönemi öncesi neredeyse bütün antik ya da modern mo-

narşiler için hatta bunlardan sonraki çağdaş diktatörlükler için de kullanılabilir. Ama bu terim tarihsel bağlamı ve belli bir siyasal gelenek içine yerleştirilmek istendiğinde, "mutlakiyet yönetimi"nin, Avrupa'da, özellikle Fransa'da XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Devrim'e değin egemen olan rejim için kullanılması gerekir. Bunun gerekçesi de açıktır: Temelde, koşullardan doğan ve o dönemin Fransız düşüncesine uygun, ideolojik değil de pratik olan ama kimi siyaset düşünürlerinin -özellikle hukukçuların- bir doktrin bütünü içinde dizgeleştirmeye çalıştığı bir hükümet biçimi uygulaması söz konusudur. Biz de dikkatimizi kuşkusuz bu son noktada yoğunlaştıracağız.

Mutlak sözcüğü XIV. yüzyılda ortaya çıkar; hukukçu Balde (*Comm. in Codicem*) "hükümdarın yüce ve mutlak gücünden" söz edip bunu "sıradan güç"le, büyük bir olasılıkla da derebeylerinin gücüyle karşıtlaştırır. Bunun kökenini, kuşkusuz Ulpianus'un *Digeste*'deki (I, 3, 31) Philippe le Bel'in [Güzel Philippe] yasamacılarının kullandığı *Princeps legibus solutus est*'de buluruz. Bu çözümün gerçek kapsamını, mutlakiyet yönetiminin oluşturumunda Roma hukukuna yüklenmesi uygun olan rolü ve kralın hangi yasalardan bağışık olabileceğini daha ileride ele alacağız. Ama *absolutus* sözcüğü aynı zamanda "özgür bırakılmış" anlamına da gelir ve o dönemde oluşmuş bağlam içinde, bu anlam daha açık bir biçimde ortaya çıkar: Krallık yetkesi, özgür, geçici, dinsel ya da imparatorluğa özgü olan diğer her türlü yetkeden bağımsız bir yetkedir; kral, krallığı içinde imparatordur ve geçici daha üstün başka hiçbir güç tanımaz. Tüzecilerin [hukukçuların] XVI. yüzyılda benimseyecekleri biçimiyle mutlakiyetçiliğin ilk tanımı, kendinden daha üstün bir güç tanımayan, bağımsız yetke olabilir. Yine de bu anlayış, henüz çözülmekten oldukça uzak olan, modern mutlakiyetçiliğin görünümünü bütünlemede başvurulabilecek birçok sorunu gölgede bırakır; bu sorunların başında da bu yetkenin, birbirleriyle bağlantılı olan kökeni ve kapsamı sorunları gelir.

"Bütün güç Tanrı'dan gelir": Orta Çağ'ın Hıristiyan toplumunda Aziz Paulus'un bu belitinin doğruluğunu sorgulamayı kimse aklına bile getiremezdi. Yetkenin kökeni değil de aktarımı konusunda halkın rolünü gündeme getiren tartışmalar kilise hukukçuları arasında yükselmedi değil. Gerçekten de, Aziz Tommaso'nun skolastik doktrinin temelini oluşturan "Omnis potestas a Deo sed per populum" ("Her türlü yetkenin kaynağı Tanrı'dır ama bunlar halk içindir") açımlaması benimsenirse, Roma halkının yetkesini imparatora devrettiği *lex regia* ("krallık yasası") konusunda görüş ayrılıkları ortaya çıkar. Bartoloculara göre, Tanrı, imparatora, mutlak bir nitelik edinen bir yetke vermiştir, ama XV. yüzyılın öteki hukukçuları, halkın imparatora bu yetkenin ancak kullanımını verdiğini, *plenitudo potestatis*i ya da egemenliği elinde bulundurduğunu öne sürerler. İlginç bir biçimde, İtalya kaynaklı bu tartışmaların, her şeyin, yasa koyucuların her türlü tartışmayı kestirip attığı: *Le roi ne tient de nullui fors de Dieu et de lui* ("Hükümdar, Tanrı gücünü ve kendi gücünü belli bir dayanaktan almaz") formülü içinde dile getirildiği Fransa'da geçerliliği yoktur. *Songe du Vergier*'nin (1378) yazarı kralların atanma biçimlerini sayarken ve özellikle de "halk iradesi" kavramını geliştirirken Fransız krallığını bir kenara bırakır; bu krallığa göre, Tanrı'nın kutsama aracılığıyla işe karışması belirleyici bir etki yapardı. Onun yetkelerinin kapsamına gelince, öncelikle krala değin haklar olarak adlandırılan, eskiden derebeylerine özgüyken kralların ellerine geçen haklarla yasama yetkesi içinde özetlenir. XV. yüzyılda yaşamış İngiliz Fortescue'nün, İngiltere'nin "yalnızca kralcı değil, aynı zamanda siyasal olan", kralın ne yasa yaptığı ne de Devlet'lerin rızası olmaksızın tebasını yardıma zorlayamadığı prensliğiyle karşıtlaştırdığı Fransa kralının keyfi, zorba, baskıcı ünü tam anlamıyla buradan kaynaklanır (*De natura legis...*). Fransa'da krallık yetkesiyle birlikte Devletlerce temsil edilen ve başarısızlıkla sonuçlanacak olan halka özgü bu tür dayanışmanın, yine de XV. yüzyılda Gerson gibi yandaşları olacaktır. XI. Louis'nin "zorbalığı"nı ortaya koyan Thomas Basin'in ardından, Philippe Pot'nun 1484 *États généraux*'sunda verdiği söylevdeki "demokratik" hak iddiasına gelinir; bu iddia, halka özgü şeylerin sahibinin halk olduğunu, seçimler aracılığıyla onu krala verdiğini, yetersizlik durumunda da geri aldığını anımsatır. Bu türden belirimler yine de amacına ulaşamamıştır; Zamanın siyasal düşüncesi üzerinde pek fazla etkili olamadığı gibi kralların sürdürdüğü siyaset üzerinde daha da az etki yapabilmiştir. Buna

karşılık, XVI. yüzyılda uzun savaşımlar sonucunda bir sonraki yüzyılda mutlakiyetçiliğin resmî doktrinine dönüşecek şeyin başarıya ulaştığına tanık olunacaktır.

XVI. yüzyıl: Mutlakiyet öğretisinin hazırlanması

Büyük bir düşünsel etkinlik dönemi olan Rönesans, güç sorununu kuşkusuz gözardı edemezdi. Bu sorun gerçekten de temel nitelikli mutlakiyet izleği çevresinde çelişkili tutumlara, karşıt görüşlerin sürtüşmesine yol açmıştı. 1560'lara değin, hukukçular, ılımlı mutlakiyetçilikle mutlak monarşi çevresinde iki büyük akıma ayrılırlar. "Salt krallık monarşisi"ni kınayan son skolastikçiler Almain ve Major birincisine bağlanırlar. Seyssel'in *La Grand'Monarchie de France*'ı ["Fransa'nın Büyük Monarşisi"] (1519), Fransa'da olduğu gibi "üç frenle [...] din [...] adalet [...] ve polis [...] aracılığıyla kralların yetkesini düzenlemesi ve frenlemesi", koşuluyla monarşinin olası en iyi rejim olduğunu kabul eder; yoksa, kral "kötü, zorba, acımasız ve hoşgörüsüz, Tanrı'nın ve tebasının nefretini kazanmış" (1557 baskısı, f. 8, 9, 21, 36) olacaktır. Seyssel ama özellikle de Dumoulin Klasik Antikite'nin gözdesi bir konuyu yeniden gündeme getirerek Fransız krallığının aslında karma, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin dozunun iyi ayarlandığı, bir başka deyişle ılımlı, "kolaylıkla zorbalığa dönüşüveren yalın mutlak monarşiye yeğlenilen" bir rejim olduğunu öne sürerler (Dumoulin, *Opera*, 1681 baskısı, s. 418). Cujas da, kendi açısından bir çekince getirmeksizin, kimilerinin mutlakiyetçiliğin temellerini üzerine oturttuğu Roma'nın *Princeps legibus solutus est* ve *Omnia esse principis* öğretilerinin abartılı yorumunu kınar.

Tersine, daha yüzyılın başında mutlak bir monarşi öneren, kuşkusuz daha az tanınmış başka hukukçular vardır. Bunlar arasında ilk sırayı Toulouse Okulu yazarları alır. Ferrault, kralın geçici bağımsızlığının, kraliyet haklarının, yasama ve hukuk yetkesinin, kilisenin krallığa boyun eğmesinin savunulması üzerine eski yasamacıların formüllerini yinelemekle yetinerek Fransa tahtının yirmi ayrıcalığını dile getirir. Grassaille'ın yaptı bütün monarşilerin üstünde olan Fransız monarşisinin yüceltilmesini amaçlar. "Fransa kralı, krallığı içinde insan niteliği edinmiş bir Tanrı gibidir." Yine de Grassaille'da, yetkenin kökeni ("kral, krallığını yalnızca Tanrı'dan alır") ve kralla Devlet arasındaki "tensel" bağ üzerinde geleceğe ilişkin bir önkestirim söz konusudur: "Kral, Cumhuriyet'in kocasıdır [...] aynen kocanın, karısının reisi, kadının da kocasının bedeni olduğu gibi [...] Böylece, kral Cumhuriyet'in başı ve Cumhuriyet de kralın bedenidir" (*Regalium Franciae...*, ["Fransa Krallığı"], 1538, s. 311). La Perrière, monarşinin doğal üstünlüğünü kanıtlamayı amaçlar ("Tanrı'nın hükümdarlığı", güneşin hükümdarlığı, vd.). Monarşinin yüceltilmesine yönelik bu büyü sözlerini andırır anlatım kalıpları ancak bir "mutlak yetke"nin tanımıyla, bir başka deyişle Chasseneuz'e göre "hiçbir gerekçe olmaksızın [...] ilahi adalete, doğal hukuka ya da bireylerin hukukuna [...] bağlanmayan bütün hakların [...] yok edilmesiyle" sonuçlanabilir (*Consilia*, 1588 baskısı, f. 168). Yakın terimlerle Budé "yüce yetke"yi [...]" elinde tutan ve "ne yasalara ne de krallıklarının buyruklarına boyun eğen" krallardan söz eder (*De l'institution du Prince*, ["Prensin Eğitimi"], 1547, s. 20). Mutlakiyetçiliğin bu ilk yandaşları için bile bir mutlak gücün bir sınırı vardır (ilahi hak, temel yasalar...). Öte yandan felsefi ya da hukuki temelleri üzerinde dayanıksız -ve tartışmalı- ama görünüşe göre sağlam temeller üzerine oturtulmuş bir siyasal uygulamayı aslına oldukça bağlı kalarak yansıtan bir kuram. Bu kuramın gerçek bir öğretiye dönüşebilmesi için, yüzyılın ikinci yarısında olayların akışının sürmesi ve karşıt bir doktrinin, Monarkomakların* öğretisinin biçimlendirilmesi gerekecektir.

Din savaşlarının, Fransa'da büyük bir siyasal istikrarsızlık ve bununla bağlantılı olarak krallık yetkesinin zayıflaması dönemini başlattığı düşünülmektedir. Bunu, *États généraux*'nun büyük kurullarında mutlakiyetçiliğe karşı, artık bastırılamayan bir soylu sınıfının feodal özlemleri olarak verilen büyük tepki izledi. Ama öğreti düzleminde, en önemli siyasal yankılar dinsel sorundan kaynaklanmıştır. En başta Saint-Barthélemy katliamı Huguenot'ların gözünde yeminden dönmüş ve zorba bir krala başkaldırıyı

(*) (Fr. *monarchomaque*) din savaşları sırasında mutlakiyete karşı çıkan ve sözleşme kuramını geliştiren Fransız Calvincilere verilen ad.

geçerli kılacaktı. Monarkomakların, mutlakiyetçilik içinde önemli bir yer tutan hareketi bu olaya tarihlendirilir: Monarkomaklar, aslında bir monarşi rejiminin değil, mutlak monarşinin rakipleridir ve bunu ilk baştaki krallığın tehlikeli bir yozlaşması gibi görürler. Hotman da bunu kanıtlamak derdindedir: Franklar'ın egemenliğindeki Galya'da krallar "kimi yasa ve koşullar altında Kral olmak için seçilmişlerdi [...] yoksa mutlak, aşırı ve sonsuz bir güçle zorba olmak için değil"; yüce güç, kralı atama yetkisi taşıyan "bütün ulusu temsil eden meclis"indi; Fransa-Galya gerçekte, "üç tür hükümetin karışık olarak yer aldığı" bir Cumhuriyet, daha açık bir söyleyişle karma bir rejimdi (*La France-Gaule, Mémoires... sous Charles IX*, ["Fransa-Galya, IX. Charles Döneminde... Anılar"], 1578, cilt II, s. 409, 423, 424). Halkın kral karşısındaki bu üstünlüğü *Vindiciae contra tyrannos*'larda da dile getirilmiştir: kralı bir astlık ilişkisi içinde halka bağlayan özel koşullu bir sözleşmenin temelini oluşturur; çünkü, kralın katıksız ve yalın bir bağla bağlanmasına karşın, halk koşullu bir sözleşme yapar; *Vindicae*'lerin halkı, böylece, eskiden kalan *Kralın sözü, yasadır* özlü sözünün tersini savunarak yasanın kral karşısındaki üstünlüğünü ilan eder, çünkü, "kral, bir bakıma yasanın organı ve bedenidir": "İlk zamanlar mutlak bir yönetim gösteren kralların keyfi yasaydı, kısa bir süre sonra [...] krallar her tarafta yasallık kazandı, bir başka deyişle her tarafta yasalarla bağ altına alındılar [...], bu mutlak güç yalnızca barbar krallarda varlığını sürdürüyordu. (1579 basımı, s. 114, 115).

1584'ten sonra, tahtın vârisi durumuna gelen bir Huguenot olan Henri de Navarre'ın karşısına Ligue yanlısı Katolikler gerçek dinin kurtarılmasını mutlak bir buyruk gibi çıkarırlar; çünkü, "Hıristiyan yasa" temel yasaların ilkidir. III. Henri'nin benimsediği sapkın kral bakış açısı, Ligue yanlılarının öfkesinin kendisine yönelmesine yol açar; bu öfke, 1589'da kralın katledilmesiyle sonuçlanır. Katolik Monarkomakların, geliştirdiği kuramlar, birkaç yıl önce Protestanların dile getirdiği kuramların aşırısıdır. Rossaeus da böylece "herkesin yasalara boyun eğdiğini ve boyun eğmişlikle kölelik içinde tutulduğunu [ve de] halkların bütün mallarının ve servetinin özünde kralların olduğunu" savunanlara karşı öfke duyar; "kral yasaları istediği gibi biçimlendirebilir, dönüştürebilir, yayınlayabilir ya da iptal edebilir ve bütün hakları keyfine göre altüst edebilir; öyle ki, kralların yetkesi hiçbir engelle sınırlı değildir"; ve "hükümdar yeryüzündeki canlı yasadır ve bunu kendi iradesi dışında hiçbir şey kısıtlayamaz" (*De iusta Reipublicae christianae...*, 1590, s. 13). Boucher de kralları tahttan indirmede Kilise ve halkın hak sahibi olduğunu vurgular. Bu görüşünü, din ve cumhuriyet düşmanı zorba hükümdarların katledilmesi için çağrıda bulunarak III. Henri'nin yaşadığı somut duruma uygular. Böylelikle yüzyılın sonuna mutlakiyetçiliğe karşı sürdürülen eksiksiz bir saldırı damgasını vurur; bu durum, Pibrac'ın *Quatrain*'inde (1584) yeterince dile getirilir: "Şu mutlak güç sözcüğünden nefret ediyorum/Davranışlarda mutlak yetke sahibi olmaktan/Kutsal kararnamelerde en başta/Sonra yasalarımızdaki güçten" (Q. LXXXXIII).

Monarkomakların küstahlıklarındaki aşırılıklar bile bir tepki, Siyasiler Partisi'nin* tepkisini doğuracak, bu tepki de koşullar elverdiğince mutlakiyetçiliğin başarısıyla sonuçlanacaktı. Siyasiler Partisi'nin düşüncelerinin öncüsü, kuşkusuz L'Hôpital şansölyesi, "ılımlı buyrukçu", 1560 États généraux'sunun karşısına açık bir biçimde kendi mutlakiyetçi görüş açısını getiren kişidir; ama bu kişi, usçul bir ılımlı mutlakiyetçidir: "Aklın hizmeti dışında, kesinlikle güce başvurmamak gerekir" (*Œuvres*, ["Yapıtlar"], 1825 basımı, cilt I). Oysa akıl, gücün dinsel vicdan alanında işe karıştırılmamasını gerektirir (hoşgörü ilkesi). Ama, "parti"nin gerçek kuramcısı kuşkusuz Bodin'dir. Bizce, *Six livres de la République*'in ("Cumhuriyet'in Altı Kitabı") öne çıkarılması gereken iki temel özelliği: egemenlik ve monarşik hükümet kavramlarıdır. Egemenlik, Bodin'ce "Cumhuriyet'in mutlak ve kalıcı gücü" olarak tanımlanır: kalıcılık, zamanda sınırlı olmayan bir gücün sürekliliğidir; mutlak terimine gelince, "kayıtsız şartsız" bağımsızlık anlamı taşır; yasalarla sınırlandırılamayan bir yetkedir; çünkü, egemenlik "verme ve yasayı kırma gücüdür". Ama monarşik hükümet bu egemenliği uygulayarak zorbalaşabilir, derebeyleşebilir ya da, "teba, hükümdarın yasasına bo-

(*) Fransa'da Protestanlara karşı gerçekleştirilen Saint Barthélemy katliamının ertesinde Katoliklerin kurduğu parti - ç.n.

yun eğdiğinde ve hükümdar da doğal özgürlük ve tebanın iyeliklerinin özelliği olarak kalarak doğa yasalarına boyun eğdiğinde" (1557 basımı, s. 49, 89, 164, 200) yasallaşabilir. Dolayısıyla, mutlakiyetçilik egemenliğe içkin olduğundan ilkeyle bu ilkenin doğal yasalara boyun eğme ve bireylerin özgürlüğüyle iyeliğine saygıyı varsayan yasal monarşi içinde uygulanması arasında temel bir ayrım getirmekte yarar vardır. Mutlak monarşi zorba hükümdarlıktan Bodin'in varlığını bile kabul etmediği sözde karma rejim aracılığıyla değil, ancak böylece ayrılır.

Bu temellerden yola çıkarak, Siyasiler Partisi'nin düşüncesi yine de IV. Henri'nin hükümdarlığı sırasında mutlakiyetçilik kuramını biçimlendirmeyi sürdürecektir. Bu da iki dayanak noktası ortaya koymak zorundaydı: Lex Salica* ve dinsel temel, ilahi hak aracılığıyla Fransız ulusunun savunması. Ligueciler ve Siyasiler Partisi arasındaki kesin ayrım, öncelikle ilk noktada ortaya çıkar. IV. Henri'nin ölümünden sonra Ligueciler Fransız olmayacaksa Lorenli, İspanyol ya da Alman Katolik bir kralın peşine boşu boşuna düşerler: "Ulusa değil ama dine duyarlıyız" (*Dialogue Maheustre Manant*, 1594, s. 109). Siyasiler Partisi için akla bile getirilemeyecek bir seçenektir bu: Yabancı bir hükümdara bırakılamayacak Fransız ulusunun savunması "Fransızlar'ın saygınlığının gerçek bir kalesi olan [...] bu güzel lex salicaya" saygı duyulmasını gerektirmektedir (de Belloy, *Apologie catholique*, ["Katolikliğe Övgü"], 1585, s. 32). "İstediğimiz kralı doğa daha önceden yarattı" (*Satyre Ménippée*, 1593, 1889 basımı, s. 268). Kralın seçimi, halkın egemenliği ve bunun Devletlerin yetkesi üzerinde yol açtığı sonuçlar, kralın tahttan alınması, vd. konularda Monarkomakların geliştirdiği kuramların temyizi mümkün olmayacak biçimde yargılanması. Böylece, Siyasiler Partisi'nin kralının neden mutlak bir kraldan başka bir şey olamayacağı anlaşılır; çünkü, bu kral, Monarkomakların kralının tam karşıt tutumunu edinecektir: Din değiştirmiş IV. Henri'nin kazandığı zafer, aynı zamanda Siyasiler Partisi'nin düşüncelerinin zaferi olacaktır ve mutlakiyetçiliğin uygulanması bundan sonra sağlam bir doktrin temeline, ulusal bağımsızlık temeline dayanacaktır. Bu arada, mutlakiyetçiliği güçlendirmek ve kalıcı bir biçimde yerleştirmek için ona dinsel bir dayanak bulmak gerekir; çünkü, Ligueciler bütün doktrinini din yönlendirmekteydi ve kralın Katolik olması zorunluydu: Bu, ilahi bir hak olacaktır. İki hukuk profesörü şunu öne sürmektedir: "Krallığın Tanrı'dan geldiği, kralların Tanrı'nın emriyle atandığı, kralların Tanrı aracılığıyla hüküm sürdüğü kesinliğe kavuşturulmuştur" (Barclay, *De regno...*, 1600, s. 112). Tanrı, kralı atar: Her ne denli bu atamaya halk müdahale ederse de bu ancak ikincil düzeyde, ilahi iradenin bir aracı olarak gerçekleşir. Bunun açık sonucu, ilahi hukukla mutlakiyetçiliğin birleşmesidir: "Tanrı, kulları üzerindeki gücünün yetkisini hükümdara verdikten sonra, bu güç mutlak nitelik kazanır" (Grégoire de Toulouse, *De Republica*, 1609 baskısı, III, 1), hükümdarın temsil ettiği Tanrı'nın gücü denli mutlaktır. Artık mutlakiyet halk egemenliği kuramıyla sınırlandırılamaz; bunu dile getirmek bile bir günah sayılır.

Yüzyılın başından sonuna değin alınan yol ölçülür: Bir yanda Ortaçağ'ın sonunda derebeyliğin yıkıntıları üstüne oluşturulmuş kraliyet yetkesini açıklamayı deneyen, ayrıntı içermeyen savlardan yola çıkan siyasal koşullar ve öte yanda Devletin kurulması, hukukçuları, her türlü karşıt kuramı dışarlayacak denli sağlam bir iskeleti olan bir hukuk doktrini kurmaya yönlendirir. Sonuç olarak, XVII. yüzyılda klasik mutlakiyetçiliğin yeri hazırdır.

XVII. yüzyıl: Mutlakiyetçiliğe ilişkin Fransa'ya özgü kuram, klasisizmin siyasal anlatımı

Son mutlak monarşi karşıtlarıyla (Joly) Fronde'un en son dışavurum aracı olduğu siyasal istikrarsızlık dönemlerinin ardından, krallık mutlakiyetçiliği Fransızların büyük bir kesimince, iç barışı sağlayabilecek ve krallığın geleceğini kurtarabilecek tek hükümet biçimi olarak büyük bir rahatlama duygusu içinde karşılanacaktır. Fransa'ya özgü mutlakiyet kuramı da, XIV. Louis'nin iktidarının ilk yarısında ortaya çıkan bu bağlam içinde yer alır. Ayrıca mutlakiyetçiliğe ilişkin bir tek kuramcı değil birçok kuramcı olduğunu vurgulamak yerinde olur; bunların her biri sorunu farklı bir yanıyla ele almıştır. O dönemde belirleyici sentez yapılmadığından burada bunu denemek önem kazanmaktadır.

(*) "Salliens Yasası"; Franklar üzerine bilgi sağlayan tek metindir - ç.n.

Bossuet'yi yineleyerek bu doktrini dört önermede sunabiliriz.

Mutlakiyetçiliğin temelinde egemenlik ve yetke kavramları yer alır. Bunlar, farklı ama birbirlerini bütünleyen iki terimdir. Bodin'nin bulduğu hukuğa özgü egemenlik ilkesi, XVII. yüzyıl Fransa'sına giderek yerleşecek ve burada tartışmasız bir kabul görecektir. Her ne denli bu yüzyılın başında Coquille bu kavrama temelde krala değin haklar arasında bir yer verirse de, yetkenin birliğini ortaya koymaktan ("Kral, Hükmedendir ve Kraliyet Kişiliğini bir başkasıyla paylaşmaz") ve karma bir rejim olarak katı bir biçimde kınandığını göstermekten de geri durmaz. IV. Henri döneminde, Loyseau önemli katkılarda bulunur. Önce, derebeylerinin kendi toprakları üzerinde uyguladıkları özel, dolayısıyla mülkiyete bağlı olan derebeylikle Devlete ve dolayısıyla monarşik Devlet içinde krala bağlı olan kamu derebeyliği -öteki adıyla hükümdarlık- arasında bir ayrım getirir. Öte yandan, hükümdarlık "mutlak yetkeye, bir başka deyişle kusursuz ve her bakımdan eksiksiz, Kilise Hukukçularının *yetkenin bütünlüğü* olarak adlandırdığı" yetkeye dayanır (*Œuvres*, 1701 baskısı, s. 15), kendisini uygulayan yetkeden daha büyük hiçbir dünyasal üstün güç tanımaz. Le Bret, krallığa ilişkin şu kesin tanımı yapar: "Tek bir kişiye verilen yüce ve kalıcı bir güçtür; bu güç de bu kişiye mutlak bir biçimde yönetme hakkını verir." Egemenliğe gelince, "nasıl ışık Güneş'in iyeliğindeyse o da krallığın iyeliğindedir ve ayrılmaz eşlikçisidir"; kaldı ki, "Kral, Krallığı içinde tek Hükümdardır ve [...] hükümdarlık da geometrideki nokta gibi kesinlikle bölünemez". Bunu ortaya koyduktan sonra -ve her zaman Bodin'in çizgisinde kalarak-, egemenlik temelde yasama yetkisince yürütülür: "Yasalar yapmak, bunları değiştirmek ve yorumlamak yalnızca Krala özgüdür" (*De la souveraineté du Roy*, ["Kralın Egemenliği Üzerine"], 1639 baskısı, s. 1, 18, 146).

Yetke. Bu hukuksal değil, egemenlik kavramını güçlendiren ruhbilimsel ve toplumbilimsel türden bir ilkedir. Yetke, kendi başına üç temele dayanır: Guez-de Balzac'a göre bireylerin duygu ya da "saygı"sına, halkın monarşi rejimine verdiği onayın dile getirilmesine dayanır; akla dayanır, çünkü der Richelieu, hükümdar "aklı her şeye egemen kılmalıdır" ve de "eğer yetke boyun eğmek zorunda kalırsa... akıl onu buna inandırır" (*Testament...*, ["Vasiyet"], 1947 basımı., s. 321, 328); son olarak da doğaya dayanır: Krallık yetkesi ataerkil yetkeye öykündüğünden, Bossuet'ye göre temelini "doğanın kendisinden alır" (*Politique*, II, 1). Krallık yetkesinin ne olması gerektiğini en iyi anlamış ve tanımlamış olan kimse, kuşkusuz, mutlak kralın ana örneği olan XIV. Louis'dir. Egemenlik bölünmez olduğuna göre yetke de tek ve bir elde toplanmış olmalıdır: Kral yürütmeyi tek başına yapar, Devletler, Parlamentolar, soylular sınıfı, bakanlar kim olursa olsun yürütmeyi kimseyle paylaşmaz; bunlar yürütmenin ancak aracıları olabilirler: "Amacımın, yetkemi halkla [...] paylaşmak olmadığını onlara [...] açıklamak, kaçınılmaz bir zorunluluktu". Hükümdarın aydın danışmanlarca çevrili olması tabii ki gerekir ama son kararı yalnızca o verir "çünkü karar, bir egemen düşünceden doğar" (*Mémoires...*, ["Anılar"], 1806 baskısı, I, s. 36, 44). Ama, XIV. Louis'ye göre de yetkenin kendisi eğer dolaysız kaynağına, Tanrı'ya bağlanmazsa hiçbir şey olamaz.

Mutlakiyetçilik ilahi hukuk aracılığıyla yasal geçerlik kazanır. Burada açıklığa kavuşturulması gereken nokta, mutlakiyetçilik doktrini içinde dinin temel rolüdür. Kuşkusuz Fransız krallığı daha baştan yazgısının kutsanma aracılığıyla Katolikliğe bağlı olduğunu görmüştü; bu kutsanmayla ilgili olarak, verasetin bu alanda yerini aldığı XV. yüzyılın başına değin kralı belirlediği söylenebilir. Dinin, bir yanda Katoliklik yasasının, öte yandan ilahi hukuğun kabul edilmesiyle siyaset içinde oynadığı son derece önemli rolü, bir başka deyişle mutlakiyetçiliğin köşe taşlarından birini oluşturacak dinsel etkiyi görebilmek için XVI. yüzyılın ikinci yarısını beklemek gerekecektir. Aziz Paulus'un söylediği "Omnis potestas a Deo", bundan böyle, gücün aktarımında halkın aracılığı ortadan kaldırıldığından sözcüğü sözcüğüne ele alınacaktır. 1614'te Halk Meclisi (*Le tiers état*), 1663'te Sorbonne aklın bir gerçekliği olarak neredeyse oybirliğiyle kabul edilecek olan ilahi hak konusunda birleşirler. Roma halkı yetkesini Augustus'a devrettiğinden ve Tanrı da bu sözleşmeye onay verdiğinden, bundan böyle "krallık yetkesinin Tanrı tarafın-

dan" aynen Tanrı'nın tinsel yetkeyi piskoposlara vermesi gibi "*doğrudan doğruya* kralların kendilerine verildiği" kabul edilebilir (Marca, *De concordia...*, 1704 baskısı, s. 91). Demek oluyor ki krallar, "Tanrı'nın görevlisi" (Loyseau) ya da bakanlarıdırlar; "bütün yönetenler, güçlerini ve bütün yetkelerini O'ndan alırlar" (Domat, *Loix civiles*, ["Sivil Yasalar"], I, 1, VI). Yine de ilahi hukuğun önde gelen yaratıcısı, bir yetke ilahiyatı, hatta sözcüğün gerçek anlamında bir teokrasi oluşturmuş kişi olan Bossuet'dir. Evrenin tek, gerçek hâkimi, aslında onun yaratıcısı olan Tanrı'dır: "Kralların Kralı, Efendilerin Efendisi [...] olan Tanrı, bütün halklar üzerinde egemenlik kurar [...] Göklerin en yüce katından Tanrı bütün halkların dizginlerini elinde bulundurur" (*Discours sur l'histoire universelle*, ["Evrensel Tarih Üzerine Söylev"], 1862 basımı, s. 653 ve dvm.). *La Politique tirée... de l'Écriture sainte*, Tanrı tarafından krallara verilmiş gücün, kutsal kitapların öğretisi uyarınca dinsel bir yetke niteliğini nasıl koruduğunu gösterecektir: "Sonuç olarak bütün halkları yönetir ve bu halkların krallarını atar [...] kral kişiliği kutsaldır ve bunlara saldırmak bir günahtır [...] Kral, yetkesi içinde Tanrı'nın imgesidir" (III, 2; V, 4). Halkların, kralların buyruklarına saygı göstermesi böylece dinsel bir göreve dönüşür: "Yetkeye direnen, Tanrı'nın düzenine direnmiş olur" (VI, 1). İlahi türden böyle bir yetkenin ancak iyilik adına kullanılabileceği tartışma götürmez.

Mutlakiyetçiliğin amacı krallığın ortak iyiliği ve aracı da Devlet çıkarıdır. İlahi hukuk ne denli yeni bir kavramsa ortak iyilik tersine oldukça eskidir. Daha Karolenjler döneminde krallık kişisel bir ayrıcalık değil bir işlev, bir *ministerium*-du. Capet hanedanı bu düşünceyi XII. yüzyılda yeniden gündeme getirdi. "Kralın görevi, her türlü olanağın kullanılmasıyla tebasının gereksinimlerini karşılamak ve kamu çıkarı kavramını kendi çıkarının önüne yerleştirmektir" (Philippe-Auguste'ün vasiyeti, 1190). XIII. yüzyılda Beaumanoir'a göre ortak çıkar, kralın, bütün krallığın kullanımı için yapılar yaptırma hakkına geçerlik kazandırır. Mutlakiyetçilik yüzyılı ortak çıkar düşüncesiyle kusursuz bir biçimde örtüşür. Kralın geleneksel ünvanları, krallığın savunulması, kiliselerin korunması, adaletin "küçük büyük herkese" uygulanması her zaman bu kavramdan kaynaklanır. Dahası da, belki de ilksel olan düzenlerle bedenler arasındaki yargıçlık, "tebayı kendi aralarında ve hepsini kendisiyle uyumlu kılma" (Bodin) kralı kamu çıkarının tek yorumcusu gibi gösterir; yetkenin elinde toplanması da bu amaca ulaşmak için zorunlu gibi görülür. Kamu çıkarıyla, "kötülük yapamayan" ve "kendisi için değil de kamu için yaratılmış olan" (Bossuet) hükümdarın iradesi arasında eksiksiz bir özdeşlik olduğuna inanılır. La Bruyère ile Bossuet'nin yaptıkları, kralla iyi çoban arasındaki karşılaştırma buradan kaynaklanır: "Kutsal dilde beslenmek, hükmetmektir, ve çoban terimi de tüm bu şeyleri birleşik kaldıkça hükümdar anlamına gelir" (III, 3)

Ama, hükümdar kamu çıkarını kendi çıkarının -eğer var olduğunu varsayarsak- üstünde tutarken, bireylerin çıkarlarını da kamu çıkarlarının haydi haydi gerisinde tutar. Richelieu'nün tanımladığı biçimiyle Devlet çıkarı budur: "Yasaları ve devlet düzenini küçümsemeyi bir onur sayan bireylere karşı ödünsüz olmak, kamu adına iyilik yapmaktır ve kamu çıkarlarını çiğneyenlere karşı hoşgörülü olmak, bu çıkara karşı işlenebilecek en büyük suçtur" (*Testament* ["Vasiyet"], s. 339). Amelot de la Houssaye'e göre "Devlet çıkarı, Egemenlikten ayrılamaz bir haktı; bu hak gereğince Hükümdar iradesine ilişkin hiçbir şeyin hesabını vermek zorunda değildi" (*Tibère*, 1685, s. 11). Devlet çıkarının uygulanmasının ilk koşulu gizdir (*Arcana imperii*). Ayrıca, "Devlet çıkarının Kamu hukukun dışında kaldığını" kabul etmek gerekir. Oysa, "mutlak Hükümdarın kamu hakkından Krallardan daha az bağışık tutulduğu tek ülkenin Fransa olduğunu kabul etmek gerekir: Bunlar üzerine savunma söylevleri verilir, alıntılanırlar ve ertelenirler, ödemeye tutsak edilirler" (*Mascurat*, 1650, s. 702). Sonuç olarak, eğer kral Devlet çıkarını bahane ederek genel hukuktan kaçmak isterse, Naudé'ye göre bu, ancak kimi koşulları göz önünde bulundurarak gerçekleşebilir: Buna saldırı amaçlı olarak değil, ancak savunma amaçlı olarak başvurulabilir; halkın çıkarının söz konusu olması gerekir; çok seyrek ve son çare olarak uygulanabilir. Tüm bunlardan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Eğer doktrin, Devlet çıkarını kamu çıkarının gerçekleşmesi için gerekli ve yalnızca kralın egemenliğine bağlı bir araç olarak kabul ederse, kral bilgeliği içinde bunu

kuşkusuz hükümet etmenin yaygın bir biçimi olarak değil de aşırıya kaçmadan kullanmalıdır.

Mutlakiyetçilik sınırlı bir yetkedir. Devlet çıkarına başvurulması, mutlakiyetçiliği keyfi, daha açık bir söyleyişle hiçbir frenin durduramadığı sınırsız bir yetkeye dönüştürmez. Bodin'e göre -ve savı XVII. yüzyılda her zaman kabul görmüştür- Fransız monarşisi "kurallı monarşi" ya da yasal monarşidir; hükümdarın isteğinin tek yasa olduğu Doğu krallıkları türü "zorba monarşilerden" tümüyle farklıdır. Bossuet daha da ileri gidecektir: "İnsanlar arasında keyfi olarak nitelendirilen bir hükümet biçimi vardır; ama bu bizlerin kusursuz bir biçimde uygarlaşmış Devletlerinde hiçbir biçimde bulunmaz" (VIII, 2). Loyseau bu sınırlamaları yeterince dile getirmiştir: "Egemenlerin yetkesini sınırlandıran üç tür yasa vardır. Bunlar, Tanrı'nın yasaları [...], doğal ve deneysel olmayan adalet kuralları [...] ve Devletin temel yasaları" (*Seigneuries*, II, 1-9). İlk nokta XVII. yüzyılda geniş boyutlarda geliştirilecektir. Le Bret'yi aktaralım: "En ünlü ilahiyatçılar ve siyasetçiler, Tanrı'nın Buyrukları'na aykırı bir emir verdiklerinde kralara hiçbir biçimde boyun eğilmemesi gerektiğini öğretirler" (*Souveraineté*, s. 59). Bu ilahi hukukun zorunlu ve yetkenin uygulanmasını ilgilendiren bir sonucudur, Bossuet'ye göre: "Onlar, yukarıdan gelen yetkelerini... keyiflerince kullanmak hakkına sahip olduklarını düşünmemelidirler; bu hakkı korkarak ve Tanrı'dan gelen ve Tanrı'nın hesabını soracağı bir şey gibi çekinerek kullanmalıdırlar (III, 2). Tanrı ancak iyi olanı isteyeceğinden, yetkesini devrettiği hükümdarların, bütün insanlar gibi kötülük etme ehliyeti vardır ama Tanrı onlardan hesap soracaktır ve "yönetenlerin cezaları en ağır cezalardır [...] güçlüler, güçleri oranında acı çekeceklerdir" (X, 6). İnsanlar karşısında sorumlu olmama, egemenlik ilkesine ters düşecektir, ama onları yeryüzünde vekili atayan karşısında sorumluluk söz konusudur. Doğal yasalara gelince, Bodin kral aracılığıyla yasal monarşinin koşulu "doğal özgürlüğü ve tebaanın mülkiyet hakkına saygıyı" kabul ettirmişti; bu konu daha sonra Le Bret ve Bossuet tarafından yeniden ele alındı. XVII. yüzyılda bütün yazarlar sıradan yasalardan daha görkemli kuralların var olduğunu gözlemlerler ve gelenekler, kendilerini her koşulda ve istisnasız kendilerini krala bile kabul ettirirler. XIV. yüzyılda ortaya çıkan, XV. yüzyılda kendisine bir konum kazandıran kuram içinde dilsel bir anlatım kalıbına aktarılan temel yasalar öğretisi XVI. yüzyılda tamamlanmıştır. Bodin bu yasaları "Tahta bağlı ve onunla birleşmiş" biçimde sunarak bu doktrine özel bir önem verir. Bossuet'ye göre "en mutlak monarşiler, kimi temel yasalar içinde kendilerine değişmez sınırlar getirilmesine olanak tanımazlar" (*5e Avertissement aux Protestants*). 1667'de XIV. Louis, 1717'de XV. Louis, 1771'de XVI. Louis, Devletlerinin yasa ya da kurumlarını, *Lex Salica*'yı, alanın devredilemezliğini ve kralın Katolikliğini "yok etmek" ya da "çiğnemek" konusunda "iyi ki yetkesiz olduklarını" görürler. Son olarak Montesquieu'ye göre "ara yetkelerin", soylular sınıfının, Parlamentoların varlığı hükümdarın gücünü etkin bir biçimde sınırlar.

Sorunlar

Mutlakiyetçiliğin iki "yardımcısı" üzerine: Roma hukuku ve özgür Fransız kilisesi öğretisi. Mutlakiyetçiliğin oluşumuna katkıda bulunan öğeler arasında ikisinin: Roma hukukuyla özgür Fransız kilisesi öğretisinin farklı düzeylerde açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bununla birlikte ilkinin, mutlakiyetçiliği zorbalıkla özdeşleştirerek kendisine yüklenen belirleyici rolü oynamadığı izlenimi ortaya çıkmaktadır. Çıkış noktasını, Ulpien'in ünlü sözü *Quod principi placuit legis habet vigorem* (*D.*, I, 4, 1) oluşturur. Aslında, XIII. yüzyıldan başlayarak -kral, yaşayan yasadır- (Beaumanoir) ve XIV. yüzyılda (Boutillier) mutlakiyetçiliğin çıkışından çok önce monarşi yetkesi tanımının kendisi dile getirilmektedir. Mutlakiyetçilik, doğal olarak şu ilkeyi benimseyecektir: Bodin, "kral, canlı yasadır" diyecektir ve 1607'de Loysel, Fransız hukukunda alay konusu olan Latince'den gelen şu sözü *Institutes*'inin başına yerleştirir: *Kralın isteği yasanın isteğidir.* Yine Roma hukukundan gelen ama aslında ilk anlamlarından (bireysel hukuk) sapmış öteki iki ünlü sözün durumu tümüyle farklıdır. Bunlar: *Princeps legibus solutus est* ve *Omnia esse principis*'dir (*C*, VII, 37, 3). Kamu hukukuna uygulandıklarında, bunlar monarşi rejimini zorbalığa dönüştürebilirler. Yorumcuların anlamlarından saptırdığı bu sözleri Chasseneuz ve Budé benimserlerse de Cujas kararlı bir biçimde

karşı çıkar; kendisinden sonra monarşi düşmanları da aynı tutumu benimser. Bodin, *Quod principi placuit*'in tamamlayıcısı olarak gördüğü *Princeps legibus*...'un kapsamını kesinleyecektir: Egemenliğin belirtisi yasa ister Roma hukuku ister bildik hukuk söz konusu olsun, bütün hukukun üstündedir, dolayısıyla bunlar kralı bağlamaz; o, daha üst yasalara uymak zorundadır. Öte yandan Roma hukuku içinde *Digna vox* (*C.*, I, 14, 4) bir temel yasa barındırır. Burada "prensliği *imperium*'dan çok, yasalara saygılı kılmak doğru bir şeydir" görüşüyle karşılaşıldığına göre *Princeps legibus*'un tersini savunur. Oysa *Digna vox* XVII. yüzyılda Grégoire de Toulouse ve Barclay'dan Bossuet'ye ve ondan da Domat'ya sık sık anılacaktır. Bossuet, bu konuda, kralların "adil olmaları gerektiğinden" boyun eğmek zorunda oldukları yasaların "yönlendirici gücü"yle hükümdara karşı var olması söz konusu olmayan "ortak etkin güç" (*Pol.* IV, 1) arasında Aziz Tommaso'nun yaptığı ayrımı anımsatır. Aynı biçimde, ilahi yasaya ve mülkiyete ilişkin doğal yasaya aykırı görülerek Bodin'ce açıkça kınanan *Omnia esse principis* sözü de kimilerinin bunu krallık hukukunun temeli yapmayı amaçlamasına karşın Fransa'da hiçbir zaman benimsenmeyecektir. Son aşamada denilebilir ki, Fransız mutlakiyetçiliği temelde Roma hukukundan kaynaklanmaz; çünkü, L'Hommeau'ya göre "Fransa, Roma hukukundan yasa olarak kullanmak için değil de ancak kimi gerekçeler çıkarmak için yararlanır" (*Maximes*..., ["Özdeyişler"], II, 1).

Fransa'ya özgü bir olgu ve düşünce söz konusu olduğundan, özgür Fransız Kilisesi öğretisi doğal olarak oldukça farklıdır. Önce, "Galikan Kilisesi'nin özgürlükleriyle" Fransız Kilisesi'nin Roma karşısındaki özerkliğini, ama aynı zamanda papalık karşısında krallık yetkesinin bağımsızlığını dile getiren özgür Fransız Kilisesi öğretisi, din savaşları sırasında bütün XVII. yüzyıl boyunca mutlakiyetçilikle sıkı bir bütünlük içinde taşıyacağı kalıcı biçime bürünecektir. Papalığın tavrı -krallığın işlerinde doğrudan söz sahibi olmak- bu değişimin: Papalık vekilinin İspanyol adaylığı lehine Ligue Devletleri'ne müdahalesinde bütün girişimler Ligue tarafından canla başla savunulduğundan Sixte-Quint'in kısıtlama kararının kökeninde yer alır. Böylece Ligue, özgür Fransız kilisesi öğretisini ültramontanizm adına dışarlar ve bütün bu girişimler Siyasiler'ce kınanır. Öte yandan Ligue'ciler, ültramontanlara bağlı demokratik eğilimleri benimsemiş olduklarından, bunların rakipleri ister istemez özgür Fransız kilisesi öğretisini mutlakiyetçilikle bağdaştırırlar. Bu birleşme, Pithou'nun *Libertez de l'Église gallicane* ["Galikan Kilisesi'nin Özgürlüğü"] (1594) başlıklı yapıtında açık bir biçimde ortaya konmuştur: Yazar burada, siyasal ve tüzel sonuçlarıyla birlikte kralın ve krallığın geçici olan karşısındaki tam bağımsızlığını sergilemektedir, ama aynı zamanda kralın Fransa'daki din sınıfı üzerine kilise gelirleri (kralın, açık bulunan bir piskoposluk gelirine el koyma hakkı) ve tüze (kötüye kullanma durumunda) konularındaki söz hakkını dile getirir. Dünyevi işlerin yönetiminde kralın iradesine bağlı olan Fransa Kilisesi mutlakiyetin güçlü bir yardımcısı olmuştur. Bu da kralların Pithou'nun kitabına kefil olması ve din adamlarının da 1682 Bildirgesi'yle Pithou'nun savlarını benimsemesiyle gerçekleşmiştir.

Kral mı Devlet mi? Genel olarak mutlakiyetçilik ancak siyasal bir yetkenin belirimi biçiminde tasarlanabilir, ama bu yetkenin kendisi de modern çağlarda ancak Devlet denilen üstün varlığın bir sonucu olabilir. Devlet ile mutlakiyet arasındaki bağlar nelerdir? Louis XIV'ün olduğu düşünülen, görünürde çelişkili iki sözün varlığına tanık olunmaktadır; bunlardan birisi, gerçekliği tartışmalı ama olayların gerçek doğasını yansıtan söz -"Devlet benim"- ile XIV. Louis'nin ölüm yatağında söylediği gerçek olan öteki sözdür -Gidiyorum ama Devlet her zaman var olacaktır". Sonuçta kral ile Devlet arasında ikilik mi yoksa özdeşlik mi söz konusudur ve bunun mutlakiyet anlayışı üzerindeki etkisi ne olabilir? Bossuet'yi okursanız, krallık ile Devletin birbirine karıştırıldığına kolayca inanabilirsiniz: "Her Devlet bir prensin kişiliği içinde yer alır. Gücü ondadır. Tüm halkın iradesi de ondadır [...]. Prense ve Devlete yapılacak hizmetleri, birbirlerinden ayrılmaz şeyler olarak birlikte sürdürmek gerekir" (*Pol.*). Buna karşın, mutlakiyetçiliğin son gösterisi olan Flagellation oturumunda (1766), XV. Louis Devlet sözcüğünü ağzına bile almaz: "Egemen güç, ancak benim kişiliğimde yatmaktadır." Bununla birlikte, Bodin egemenliğin merkezini Devlet içinde yerleştirmekteydi: "Egemenlik, bir Cumhuriyetin

mutlak ve sonsuz gücüdür" (s. 93). Monarşi, aristokrasi ya da demokrasi Devletin büründüğü biçimlerden başka bir şey değildir: kral, Aristokratlar Konseyi ya da Halk Meclisi, Devletin "özü" olan egemenliği yürütmekle yetinirler; egemenlik, "Devletten ayrı tutulamaz" (Loyseau). Her iki terimin birbirlerinden ayrılamaz oldukları ve aynı tözden geldikleri tartışma götürmez: Bir monarşik devlette kraldan başka kim, Bodin'e göre egemenliğin temel belirtisi olan yasama yetkisini yürütebilir?

Devletle kralın birbirlerinden ayrılığını ortaya koymak için, başta XIV. Louis'nin dile getirdiği sûre olmak üzere başka öğeler de gerekmektedir. Bir gerçek kişilik olarak kral, önünde sonunda ölecektir, tüzel kişilik olan Devletse ölümsüzdür. Bu kesinlik, XV. yüzyılda tüzük kuramının doğmasına yol açtı; buna göre, kral Devleti simgeleyen tacın sahibi değil, ancak emanetçisiydi, elinde ancak bir "yönetim ve kullanım biçimi"ni bulundurmaktaydı (Juvénal des Ursins), haleflerinden aldığı emaneti seleflerine aldığı gibi bırakmakla yükümlüydü. Böylece, temel yasa kavramını ortaya koyan da Devletin sürekliliği, kalıcılığı, Capet ailesinde *lex salica* aracılığıyla yetkenin sürekliliği, devredilemez olarak ilan edilen alanın korunmasıyla Devletin sürekliliğidir. Bu nedenle temel yasalar, kralın hiçbir söz hakkı olmadığı Devlet yasalarıdır. Devlet çıkarı için de aynı şey söz konusudur. Kral bunun yorumlayıcısı olsa bile adının da belirttiği gibi her zaman önde gelen Devletin üstün çıkarlarını, "Devletin korunmasını ya da büyümesini" (A. de La Houssaye), "Devletin kamu için açık ve tartışmasız yararını" (Naudé), "Devlet yasa ve düzenlerini" (Richelieu) ilgilendirir. Öte yandan, Devletin gücünü perçinleyerek, özellikle ekonomik açıdan niteliklerini büyüterek, krallık, kralın ilk hizmetkârı, "en büyük görevlisi" olmayı amaçladığı Devletin özerkliğini gerçekleşim düzleminde güvence altına almaya büyük katkılarda bulundu. Böylece, Devletin krala ait olması bir yana, tersine kralın bedeni ve mülküyle Devletin olduğu söylenebilir. Kendi yaşamını elde eden, kendi amaçlarını güden, yetkenin olanaklarını elinde bulunduran bir Devlet söz konusudur. Bodin'nin sezgilediği gibi burada egemen olan Devlettir. Mutlakiyetçilik terimi kraldan çok, Devlete uygun düşmektedir. Ama Bodin'nin Devlet ve egemenlik üzerine geliştirdiği düşünceler monaşik Devlet dışında bir Devlete uygulanabilirdi. Demokratik Devlete uygulamak için Rousseau'yu beklemek gerekecektir; bu Cenevreli'nin egemenlik üzerine yaptığı inceleme ana çizgileriyle Bodin'in incelemesini yinelemektedir: Siyasal biçimi ne olursa olsun, mutlak olan egemen Devlettir (demokratik mutlakiyetçilik). Fransız ulusu 1789'da egemenliğin yürütülmesi yetkisini eline aldığında Devletin kraldan ayrılması kalıcı ve geri dönüşsüz bir aşamaya gelecektir ama krallığa özgü mutlakiyeti durduran frenlerinden boşalan Devlet gücü bundan etkilenmek bir yana büyük ölçüde daha da güçlenmiş olarak çıkacak ve Napoléon Devletine dönüşecektir. Bu da Portalis'in: "Kamu gücü kendine yetmek zorundadır; eğer her şey değilse hiçbir şey olamaz" (*Rapport sur les articles organiques*) diyebilmesine olanak tanıyacaktır.

Mutlakiyetçiliğin geçirdiği büyük değişimler

Geniş anlamda monarşik mutlakiyetçiliğin uygulanması, bütün Avrupa'da, XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla hatta daha sonrasına değin yayılım göstermiştir; kuşkusuz uygulanmasında birçok değişke ve düzey ortaya çıkmıştır. Yine de mutlakiyetçiliğe ilişkin Fransa'daki denli tutarlı bir doktrinle hiçbir yerde karşılaşılmaz. İlahi hukuk önderi I. Jacques Stuart ya da babadan oğula geçen krallık yanlısı Filmer gibi önemsiz yazarları bir yana bırakarak, Fransız mutlakiyetçiliği başka yerde doğmuş ve baştan aşağı farklı bir felsefeye dayanan kuram ya da düşüncelere yaklaştırılamaz mı?

Makyavelizm. Machiavelli'nin *il Principe*'sinin ("Hükümdar") yayınlandığından bu yana o denli büyük heyecanlar uyandıran kitap pek azdır. XVI. yüzyıldan başlayarak mutlakiyetçiliğin Fransa'daki rakipleri Florentin'in özdeyişlerini, kurnazlık ve gücün yüceltilmesini, aşktan daha üstün gibi görülen korkuyu, Devletin hizmetine girmiş dini, Monarkomakların Siyasalcı rakiplerini makyavelcilikle suçlamalarına yol açan zorbalık doğuran özdeyişleri kınarlar. Ama Siyasalcılar bu suçlamayı, Machiavelli'yi "zorbaların destekleyicileri" arasında sayan ve siyaset biliminin "hiçbir biçimde zorbaca kurnazlıkta yatmadığını" öne süren Bodin gibi geri çevirirler. Bu neredeyse herkesin benimsediği yadsıma ne-

reden kaynaklanmaktadır? Tôrel ya da dinsel değerlere hiçbir gönderme yapmaksızın tek amaç olarak Devleti alan makyavelist siyasanın özünden kaynaklanır; buna karşın Katoliklik ve buyrukları, Kutsal Kitap'ta bir dayanak arayan Fransız mutlakiyetçiliğini derinden etkiler. XVII. yüzyılda, yazarların büyük bir bölümü Bossuet'yi izleyerek Makyavelizmi her zaman aynı katılıkla kınarlar ("Güç adını hak eden her şey doğal olarak iyiye yönelir") ve Monarkomaklar geleneği içinde, Protestan yazarlar XIV. Louis'yi Machiavelli'den esinlenmekle ve zorbalığa eğilim göstermekle suçlar. Bununla birlikte Florentin'in derslerini özümsemiş Naudé gibi ve siyasetle ahlağı birbirlerinden kesinkes ayırmayı benimseyen A. de La Houssaye gibi başka yazarlar da vardır. Burada, kuşkusuz doktrinin en zayıf noktasına parmak basılmış olunur: amaçlarla araçlar birbirlerinden ayrılmış olsalar bile, siyasete insanları daha iyi kılmak ve kurtuluşlarını hazırlamak görevi verilse de, başka amaçlar ve özellikle de bu siyasanın araçları -ne tür önlem alınırsa alınsın- başka bir alanın parçasıdır ve Kutsal Kitap'ın öğretisinden çok, açık ya da örtük biçimde *il Principe*'nin derslerinden esinlenirler. Görünüşte birbirleriyle bağdaşmayan araçların gerçekçiliği ile amaçların idealizmi. Hangisi ağır basacaktır? Fénelon'un *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*'de ("Kralın Yükümlülükleri Üzerine Vicdan Muhasebesi") XIV. Louis'yi Kutsal Kitap'ın kurallarını izlememiş olmakla suçlayarak ve Racine'in de *Athalie*'de (Joad'ın laneti) anımsatarak çarpıcı bir biçimde dile getirdiği Krallık Rejimi'nin büyük ikilemidir bu. Ama, aslında Erasmus'un ve Fénelon'un Hıristiyan Hükümdarının masumiyeti, Machiavelli'nin sergilediği siyasetin acımasız gerçekleri ile nasıl bağdaşabilir? Bunun yanıtı belki de XVI. Louis'nin egemenlik döneminde, *Télémaque*'ın aşırı gayretli okurunda bulunmaktadır.

Bireyselci mutlakiyetçilik ve aydın zorbalık. Fransız mutlakiyetçiliği Aristoteles'e ve Aziz Tommaso'ya değin uzanan doğal hukuğa ilişkin felsefi görüşte yatmaktadır; bu görüşte, ailelerden oluşan insan toplulukları (Bodin'in Cumhuriyet'inin aileleri) ilahi aklın amaçladığı doğal bir düzene karşılık vermekteydi. Oysa, XVII. yüzyılın başından sonra, ağır ama kararlı bir biçimde şiddetle eleştirilecek olan, bu görüşün ilahiyatçı yanıdır. Devleti ilk kez "özgür, haklarından dinginlik içinde ve herkesin çıkarı adına yararlanmak üzere bir araya gelmiş insanlardan oluşan kusursuz bir bütün" (*De jure belli...*, ["Savaş Hukuku"], 1746 basımı, s. 48) olarak tanımlayan Grotius'dur. Demek oluyor ki siyasi toplum, özgür bireyler arasında imzalanan bir sözleşmeden doğar ve doğa değil de bu bireyler egemen bir yetke yaratmış olurlar. Bu sözleşme Tanrı tarafından onay görse de ve böylece yaratılmış yetkenin mutlak olması durumunda, bu mutlakiyetçiliğin klasik mutlakiyetçilikten çok farklı bir türde olacağı tartışma götürmez. Bu da, Pufendorf ile Wolff'unkiler gibi bireyci mutlakiyetçilik olacaktır. Bu yeni düşüncelerin gerçek sonucu, yine de günün birinde mutlakiyetçilikle biçimsel bir çelişki içine düşecektir.

Hobbes'un durumu ilk bakışta biraz farklı görünür. Mutlakiyetçiliğin bir örneği olarak kabul edilip "Hobbesçuluğun, Fransa'da monarşik mutlakiyetçiliğin sağlamlaşmasına katkıda bulunabileceği" söylenebilir mi? (J.-J. Chevalier) Aslında, Hobbes'un düşünceleriyle Fransa'daki mutlakiyeçiliğe ilişkin kuram denli farklı, hatta birbirleriyle karşıtlaşan başka hiçbir şey yoktur. Kuşkusuz kimi ortak noktalar sayılabilir: Bodin'in yeniden ele aldığı, yasanın kaynağı olarak mutlak ve bölünemez egemenlik, ve hükümdarın kişisel çıkarının ister istemez Devlet çıkarıyla karıştığına ilişkin gözlem. Bu noktadan başlayarak her şey farklılaşır. Devlet'in kurulması: Hobbes, Aristoteles'ten bu yana ortak bir biçimde kabul edilen Devlet'in doğal kökenini sert bir biçimde yadsır ve yapay niteliğini öne sürer: Devlet, mutlak gücü elinde bulunduran bir hükümdarın yetkesi altında, insan doğasının ayrılmaz bir parçası olan savaş tehlikesine karşı kendi koruması altına girmeyi arzulayan bütün bireylerin onayladığı bir sözleşmeden doğar. Devletle bireyler arasında aracı bir kurumun olmadığı bir toplum. Mutlak olmakla kalmayan, ne bir kısıtlama ne de ahlaki bir dayanak tanıyan sınırsız bir güç. Her türlü fizikötesi kavramı ve tabii ki ilahi hakkı dışarlayan özdekçi bir akılcılık. Geçici ve tinselin (kılıç ve *Leviathan* haçı), Hıristiyan ikilcilik anlayışının tersine birbirlerine karıştırılması. Bütününde devrimci -olağanüstü olduğu kuşku götürmeyen ve belki de "totaliter" olan- ama Fransız mutlakiyetçilik öğ-

retisiyle hiçbir bakımdan ilgisi bulunmayan bir yapıt. Aslında, Grotius'un açmış ve Hobbes'un geliştirmiş olduğu, temelinde bireyciliğin bulunduğu (kökeni, Protestanların özgür incelemesinde aranabilir), araç olarak istenççi sözleşmenin kullanıldığı siyasi yol, mantıksal bakımdan ancak iki yapıya, Spinoza'nın demokrasisine ya da Locke'un liberalizmine açılabilirdi; çünkü, bunların her ikisi de monarşik mutlakiyetçiliğin tam karşı ucunda bulunmaktaydı.

Locke, Aydınlanma Çağı'nın, bu düşünce devriminin, mutlakiyetçilik içinde aydınlık düşmanlığıyla lekelenmiş gibi görünen her şeyin, bir başka deyişle din ve kutsal olanın zorlu rakibi olan bu felsefi hareketin öncüsüdür. Yalnızca Descartesçı kuşkuyla donanmış insan aklı toplumları yönlendiren doğal yasaları ortaya çıkarmaya olanak tanır ve bunları, insanın mutluluğunu sağlamak üzere olumlu yasalara dönüştürür. Geleneğin hasımları, düşünce liberalleri olan düşünürlerin çoğu, görünürde bir çelişkiyle mutlak monarşiyi her şeye karşın en iyi siyasal rejim olarak kabul ederler. Monarşinin yandaşları olmaları durumunda, doğa yasalarının despotizminden söz eden Fizyokratları bir yana bırakalım: Doğal yasa hükümdara kendini kabul ettirdiğinden, o da olabildiğince az yönetmek ve "irademizi despotça yöneten kesinliğin karşı konulamaz gücünü" kabul etmek zorundadır (Mercier de la Rivière, *L'Ordre naturel...*, ["Doğal Düzen"], 1767, I, s. 279). Burada, klasik mutlakiyetçilikten oldukça uzak kalmaktayız. Öteki filozoflara göre, monarşi içinde bulunulan zamanın gereklerine en uygun, büyük bir Devlet için düşünülebilecek tek, reformlar yapabilmede en etkin, ne olursa olsun aristokratik olarak görülen bir sorunsala ya da belirsiz bir geleceğin demokratik öncelemelerine dayalı bütün öteki spekülasyonlardan çok daha iyi hükümet biçimini gösterir. Önemli olan -filozoflar için heyecan uyandırıcı bir çaba-, doğal yasanın ilkelerini hükümdarların kafasına kazımak amacıyla (hükümdarların görevi, bu yasayı egemen kılmaktır), onların düşüncesini biçimlendirmektir: "İnsanların başına gelebilecek en iyi şey, hükümdarın filozof olmasıdır" (Voltaire, *La voix du sage et du peuple*, ["Bilgenin ve Halkın Sesi"], 1750, *Œuvres*, ["Yapıtlar"], c., 23, s. 470). Aydın despotizmi-ya da, daha doğrusu mutlakiyetçilik-olarak adlandırılan şey de tam olarak budur. Platon ve Helenistik krallık stoacılarından devralınan bu düşüncelerin, XV. Louis'nin Fransa'sında değil de öncelikle II. Frederic'in Prusya'sında, II. Joseph'in Avusturya'sında ve II. Yekaterina'nın Rusya'sında gelişmiş olması dikkat çekicidir. Mutlakiyetçiliğin son değişimi olan aydın despotizmi, klasik mutlakiyetçilikten oldukça farklıdır; tek benzeşme noktası Devletin sürekli değişimi içinde -Fransa kralının "ilk subayı" olduğu, Prusya kralının "ilk hizmetkârı" olmayı amaçladığı- ve bir olasılıkla da hükümet etme yolları içinde yer alır. Peki ama varoluşsal düzlemde Frederic'in laik, akılcı, Aydınlanma ilkelerinin yol gösterdiği krallıkla XV. Louis ile XVI. Louis'nin, yüzyıllara dayalı geleneğinden güç alan koyu Hıristiyan krallığı karşılaştırılabilir mi?

▶ BASDEVANT-GAUDEMET B., *Aux origines de l'État moderne; Charles Loyseau (1564-1627) théoricien de la puissance publique*, Paris, 1977. - ELLUL J., "Absolutisme", *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985. - FIGGIS J. N., *The Divine Right of Kings*, 2. basım, Cambride, 1914. - HARTUNG F. & MOUSNIER R., "Quelques problèmes concernant la monarchie absolue", *X^e Congr. Intern. di Scienze Storiche*, Floransa, Relazioni, 1955. - IMBERT J., MOREL H. & DUPUY R. J., *La Pensée politique des origines à nos jours*, Paris, PUF "Themis", 1969. -MEINECKE F., *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Münih, 1957. - MESNARD P., *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, 2. basım, Paris, Vrin, 1951. - MOREL. H., "L'absolutisme français procède-t-il du droit romain?", *Histoire du droit social (Mélanges J. Imbert)*, Paris, 1989. - MOUSNIER R., *La Monarchie absolue en Europe du V^e siècle à nos jours*, Paris, PUF, 1982.

Henri MOREL
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Bodin; Common Law, Devlet Çıkarı; Egemenlik; Grotius; Hobbes; İnsan Hakları; İrade; Machiavelli; Monarşi; Montesquieu; Otorite; Paulus; Temsil; Yurttaşlık; Zorbalık ve Despotluk.*

MÜLKİYET

"Hükümdarın payı olan imparatorluk esas olarak hiçbir mülk fikrini kapsamaz." Portalis, Devrimden gelen yeni siyasal ve hukuksal yeni düzende devlet ve mülkiyet arasındaki ilişkileri

düzenleyecek olan ilkeleri *medeni yasa*'nın hazırlık tartışmaları sırasında bu temel karşıtlığın ışığında sunmuştur (Fenet, *Travaux préparatoires*, XI, s. 118). Bu türdeşliğin olumlanmasını doğrulayan nedenler yeni değildir. XX. yüzyılda mülkiyetin varlık ve güvencesini, aynı zamanda kamu gücünün temelini ve sınırını oluşturan bir yığın düşünür tarafından çok büyük ölçüde tekrar tekrar kullanılmış ve geliştirilmiştir. Bunlar ayrıca bugün çağdaş devletlerin, mülkiyetlerin dağılımına ve kullanımına git gide daha sık biçimde müdahale aracı olan çeşitli eylemleri gayri meşru ilan eden herkesin sergiledikleri argümanların çekirdeğini de oluştururlar. Çok sayıda dallanması olan bu düşünce akımı için gerçekten de her şey, ortak değerleri olmayan iki gerçeklik (insanlar üstündeki iktidar ve nesneler üstündeki iktidar) gibi karşıtlaşır: önce temelleri-biri kabullenmeden doğar, öbürü Portalis'in belirtmiş olduğu gibi her türlü uzlaşmadan *önce gelir*-daha sonra amaçları-bir yanda herkesin yararı, öbür yanda özel yarar-ve nihayet özleri-biri için düzenlenmiş ve denetlenmiş güç, öbürü için mutlak güç.

Bu şekilde mülkiyet ve egemenlik arasındaki yeni ilişkileri temellendiren radikal türdeşlik Portalis tarafından bir tür sürekli ve evrensel ilke gibi sunulmuştur. Oysa ne biri ne ötekidir. Açığa vurulmayan kurallar kesinlikle yeni ilkelerin uygulanmasını oluştururlar; bu yeni ilkeler yaklaşık XVIII. yüzyıldan beri modern siyasal ve hukuksal düşüncenin, egemenlik ve mülkiyeti birbirlerine eklemesine yardımcı olurlar ama bu düşüncenin önerdiği iki genel tip düşünceden sadece birine denk düşerler. Özellikle devlet yasası ve mülkiyet ilişkileri sorunuyla ilgili tartışmaların, devrimci hatipleri defalarca karşı karşı getirmesinin gösterdiği gibi, Portalis'in destek verdiği düşünce akımına göre bireylerin ellerindeki mülklerin sadece, tanım olarak dışında bırakıldığı hakları korumak amacıyla var olan bir devletin oluşumundan önceki ilk gerçeklikler gibi düşünülmesi gerekiyorsa da; bu noktadaki tezleri XIX. yüzyılda çok sık yinelenen başka bazı akımlara göre de, tersine mülkiyetlerin oluşumunu sadece devletin oluşumu sağlar öyle ki bireylerin mülkleri üstündeki hakları, başta kolektivitenin elindeki bir hakkın kullanılmasından başka bir şey değildir. Ama mülkiyetin ve egemenliğin bu iki eklemlenme modeli sadece onlar arasında karşıtlaşmaz, aynı zamanda moderniteye ortak kök salmanın ötesinde eski düşünce geleneklerine dahil olma biçimleriyle de karşıtlaşır. Devleti mülkiyetin temeline yerleştiren çözüm gerçekten de eski siyasal ve hukuksal düzenin kurallarını sağlamlaştırmış gibidir, ayrıca esasen skolastik düşüncenin güçlendirdiği teorik ilkeler de desteklemiştir bunları; devleti mülk sahiplerinden başlayarak doğuran düşünce, tersine alt üst etmiş gibidir onları. Skolastik geleneğin reddettiği ya da yeniden aldığı sahip-devlet ya da *sahiplerin* devleti o zaman yeniden gündeme getirilmiş olduğu sanılan bu soruyla ilgili modern düşüncenin birliğidir. Yanıt belki de onları, dağıttığı ve yeniden oluşturduğu bu skolastik geleneğe bağlayan bağların yeniden incelenmesinden geçmektedir. (*Not.* Devlet düşüncesiyle ilişkileri içinde mülkiyet sorusu burada, bize göre esas olan ve bu noktada skolastik düşünceyle modern düşünceyi ayıran karşıtlıktan hareketle ele alınmıştır. Özel görüşler için belli başlı siyaset felsefecilerine ayrılmış maddelere gönderme yapıyoruz.)

XVIII. yüzyılın ilk on yıllarına kadar mülkiyet ve egemenlik arasındaki ilişkiler sorusu tabii ki çok farklı yanıtlar getirir ama geleceği parlak ama zamanında marjinal bulunan birkaç düşünce dışında -özellikle Jean de Paris'nin çok tanınmış düşüncesi- bunların tümü, büyük olasılıkla çok da önemli sayılmayacak farklılıklarla düşünceleri yüzyıllarının, kökensel disiplinlerinin ve önemli felsefi tercihlerinin ötesinde bir araya getiren bir düşünceler bütününden hareketle geliştirilmiş gibidir. Bizim skolastik dediğimiz bu anlayışı, insanlar üstündeki iktidar ve eşyalar üstündeki iktidar arasındaki ilişkileri yapılandıran önce dinbilimciler tarafından yayılan, daha sonra siyaset düşünürleri ve hukukçular tarafından yinelenen bir *ilksel özdeşlik* düşüncesidir ve bu özdeşlik bu bağların aynı kaynaktan gelmeleri, benzer olmasalar da koşut işlevler görmeleri ve amaçları farklı da olsa birbirlerine bağımlı olduklarından birbirlerine bağlı olmalarıyla ilişkilidir.

Ortak köken Tanrı'dır tabii ki. Bu yüzyıllarda hiç kimse siyasal iktidar için bu olumlamayı yeniden gündeme getirmeyi düşünemezdi. Ama yaklaşık XVIII. yüzyıla kadar *potestas* için geçerli olan *dominium* için de geçerlidir ve bir yanda Tanrı iradesinden gelen, öte yanda Tanrı'nın ge-

tirdiği düzende nesnelerin doğasında bulunan aşağı yukarı aynı argümanlardır ve bunlar tanrısal bir ortak köken tezini desteklerler. Nesneler üstündeki iktidar ve insanlar üstündeki iktidar Tanrı'dan gelir ve bunun nedeni de her şeyden önce kendi içinde ele alındığında yaradılıştan varlıkların evrenselliğinin gerçek *Dominus*'u olan şeye ait olan bir iktidar uygulamasını oluşturmalarıdır. Bu anlamda her ikisi de ilahi iktidara bir katılım biçimi olarak anlaşılmalıdır ve çoğu kimsenin bundan çıkardığı sonuca göre sadece Tanrı'nın kesin iradesi insanları tanrısal etkinliğin "*cooperatores*"ine dönüştürebilir. Yaradanın bu doğrudan müdahalesi *Kutsal Kitap*'a göre nesneler üstündeki iktidar için olmuştur. Ama dinbilimcilerin bu düşünceye saldırmalarına rağmen çok sayıda siyaset düşünürüne göre egemen iktidarın kendisi de ancak Tanrı'nın özel bir müdahalesinden gelebilir ve bu da, bu bağlamda ilksel bir özdeşlik inancını güçlendirir. Gerçekten de Tanrı dünyayı yaradılan ilk insana bağışlamak için söz almıştır. Dolayısıyla soru bu bağışın neyle ilgili olduğunun ve kime yöneldiğinin belirlenmesiydi; bu soruya verilen yanıtlar da farklı tezlerin temelini oluşturur; skolastikler bu tezlerden hareketle hem mülkiyeti iktidarla ilişkileri içinde düşünmüşler hem de Modernlerin bu düşünceyle ilgili düşüncelerini hazırlamışlardır. Kimilerine göre, verilmiş olan, eşyalar üstünde iktidardır ve bu iktidar Adem aracılığıyla, ondan doğacak olan herkese verilmiştir, öyle ki tanrısal iradenin kendisiyle hem her insana hem de bu insanların oluşturdukları bütüne verilmiştir bu iktidar. Kimilerine göreyse Tanrı'nın önce Adem'e, daha sonra aracılığıyla kendisinden sonraki "*caput humanitatis*" işlevi görecek hükümdarlara vermek istediği insanlar ve nesnelerle ilgili genel iktidar daha sonra siyasal topluluğun üyelerine geçmiştir. Ama her durumda, ister her bireye, ister insanlığa ya da hükümdarlara ve onların aracılığıyla uyruklarına verilsin, verilen, iktidarın kendisi değil, Tanrı'ya bağlanmış olan ve dolayısıyla kutsallaşmış özelleşmesidir.

Ayrıca egemenlik ve mülkiyet sadece Tanrı'yla ilişkileriyle değil aynı zamanda doğa düzeniyle ilişkileriyle de özdeşleşme eğilimindedirler. Bunların etkin oldukları egemenlik ilişkisi gerçekten de Tanrı'nın varlıkların doğasına getirdiği düzene uygundur. İnsanlar üstündeki iktidar için insan, varlığına itaat eden varlıkların doğasında ve insanın kendi doğasındadır. Ama bu düzeni açıklamanın ötesine geçer, kendisini gerçekleştirmesinin aracıdır ve bu durumda otorite ve mülkiyeti yakınlaştıran işlevlerinin özdeşliğidir. Bu düşünceye göre evren bir hiyerarşi gibi anlaşılmıştır; bu hiyerarşi içinde yer alan bağımlılık ilişkileri yaratıkları, mükemmelliklerine göre derece derece birbirlerine bağlar ve sonuçta her birey kendi varlığına kavuşur ve toplum da kendi düzenini bulur. Her varlık başka bir şey *için* ve sonuç olarak da başka bir şey *aracılığıyla* vardır, öyle ki *önde gelen* her zaman *ilişki*'dir. Oysa en genel anlamıyla alındığında-çünkü hem fiziği hem dinbilimi hem de siyasal düşünceyi ilgilendiren bir gerçeklik söz konusudur-bilimsel düşüncenin *dominium*'u-iki varlık arasındaki bağımlılık ilişkisini belirgin biçimde gösterir. Mülkün-çünkü sonuç olarak öne çıkan bu sözcüktür büyük olasılıkla-kendi içinde temel nedeni birbirlerinden kesinlikle ayrılamayan yönetim ve mülkiyettir: varlığın düzeni içinde *dominus*, üstünlüğüyle kendisine doğal olarak itaat eden varlıkların *amacı*'dır, öyle ki bunları *kendi* amaçlarına bağladığında-ve dolayısıyla sahiplendiğinde-aynı zamanda *onların* amaçlarına doğru da yönlendirir-ve dolayısıyla yönetir onları. Ama yönetim ve mülkiyet arasında bu kaynaşma mümkün oluyorsa eğer, bunun nedeni her zaman ortak kutsal kökenlere sahip olmalarıdır; her varlık, kendisinden aşağı olan varlıkları kendine çekerek, onları aynı hareket içinde, kendisinin de izlediği daha yüksek bir amaca doğru taşır ve aynı hareket gitgide evrenin hem kökeni hem amacı olan varlıkta yani varlığının tek gerçek *dominus*'u olan Tanrı'da da gerçekleşmeye başlar.

Bu varlıklar hiyerarşisi aslında tamamen her zaman tek mülktür yani Tanrı'nın mülküdür ve Tanrı hem nesnelerin varlığının kaynağı hem de onları kendi aralarında birbirlerine bağlayan kaynaktır: *ordo partium inter se* ancak her şeyi Tanrı'ya bağlayan bu ilk düzen aracılığıyla var olabilir. Özel mülklerin çifte kökeni de buradan gelir. Gerçekten de her birey için kendisine ait olan mülk *kendi özel karakteri*'nin ve bu hiyerarşi içinde ona verdiği yerin ifadesidir. Böylece insanın evrensel mülkünü doğrulayan şey onadaki Tanrı imajı niteliği olur: bu anlamda insani mülk akılla donatılmış olma, kendisine ait

olanın sahibi olma niteliğini ifade eder, insana özgü *dominium sui* insanın kendisi dışındaki dünyaya sahip olmasının temelidir ve modern düşüncenin insanın kendisine bu biçimde sahip olması yani özgürlük ve mülkiyet arasındaki ilişkiden nasıl yararlanmış olduğu da bilinmektedir. Ama bu farklı mülkler, bu şekilde, özelliğini açıkladıkları bir "doğa"ya bağlıysalar da sadece ve onları birbirlerine bağlayan ilişkiler aracılığıyla vardırlar ve bu ilişkiler de kutsal mülkten yararlanmaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle asla *sadece* hukuksal anlamda sahipleri olan varlıklara ait değillerdir: kısmen onların doğalarına dayanmalarına rağmen hiçbir biçimde "insanın "doğal haklar" ı gibi"sübjektif haklar" adı verilen şeye göre çözümlenemezler.

Egemenlik ve mülkiyet arasında eski hukukun ortaya koyduğu ilişkilerin açıklanabilmesi skolastik düşüncenin getirdiği genel modelden hareketle başarılabilir. Özellikle içinde her türlü mülkün bir üst mülkle doğrudan ilişkili olarak yer aldığı feodal dünya düzeninin şemasının mutlaka hatırlanması gerekir; bu düzende aşağıdan yukarıya, yani krala kadar ve kraldan da piramidin esas doruğu Tanrı'ya kadar tekrar tekrar doğan ve kendisine dönen aynı güçtür söz konusu olan. Ama aynı zamanda ilkeleri siyasal düşünceyi XVII. yüzyıl başına kadar etkileyen temsil şemasında anlamak için çok önemlidir ve 1750 yıllarına kadar hukuksal öğreti, bireysel mülkiyetler kesinlikle egemen iktidarın kökenlerine ve temeline bağlıdır ama asla bu iktidarın saf *yaratımları* olarak ortaya çıkmazlar. Bu temsil mantığında, gerçekten de mülkiyetler sadece bireysel olgudan meydana gelmezler ve kolektifin yani devletin (bu düşünceye göre toplumun olmazsa olmaz koşuludur) dışında var olamazlar. Aziz Augustinus şöyle ortak bir düşünceyi dile getiriyordu (*Décret: la pars, dist,* VIII, c.1): "İmparatorun haklarını ortadan kaldırın, bakalım o zaman 'bu ev benimdir!' diyebilecek biri çıkar mı?" Ama bu anlamda devletin hakkı ve bireylerin hakkı arasında doğrudan bir ilişki varsa da-bu bakımdan *"jura humana" "jura imperatoria"* ile karışır-bu, devletin, bu düşünceye göre bireysel hakların *son kaynağı* olduğu anlamına gelmez çünkü devletin kendisi Tanrı ve insanlar arasında bir aracıdan başka bir şey değildir, Tanrı'nın insanlara haklarını dağıttığı bir *kanal*'dır.

Böylelikle klasik vizyonun mülkiyet ve egemenliği birbirine eklediği ilkeler doğrulanır. En çok eleştirilen ifade devlete egemen bir mülk veren ifadedir: egemenlik, özellikle insanlarla ilişkili olsa da, ayna zamanda eşyalarla da ilgilidir ve bu bir tür öz gerekliliği ilişkisidir. Bu durumda, hükümdarın iktidarını Tanrı'nın yarattığı toptan bir iktidar gibi gören herkesin kabul ettiği ilişkinin temel bir rolü vardır burada. Ama, öte yandan, hukukçular, öğretileri egemen mülkle-hukuk bilimi dilinde *altum dominium*- özel mülkün hem ayıran hem birbirine bağlayan Roma hukuku bilginlerinin düşüncelerinin de etkisi altındadırlar: gerçekten de bunların her ikisinin de amacı aynıdır ama bireylerin mülkiyetleri özel olarak mallarla ilgiliyken devlet mülkiyeti herkesin oluşturduğu *bütünlükle* ilgilidir. Evrensel bir mülkün hükümdarı yararına yaşamın olumlanmasının sonucu olan özel mülkiyetler kaynakları olan devlete bağlıdırlar ve her bir bireyinin, onun yönetiminde varoluş biçimini ifade ederler. Bu da hukuk biliminin bir dersidir kesinlikle, geldikleri kaynağa olası bir dönüş misyonunu korurlar. Bu düşünceye göre özel mülkiyet, aslında kamusal olan bir malı özelleştirmekten başka bir şey yapmayan ikincil bir durumdur ve dolayısıyla ister genel yarar adına-bu özellikle, o zaman amaçlanan mülksüzleşme hipotezidir -ister mülk sahibi hakkının dayandığı sanı yitirdiğinde yani işlediği suçla kendisini hükümdarına ve hükümdarın temsil ettiği siyasal topluluğa bağlayan ilişkiyi kopardığında bir yok olma misyonu vardır-ve böylece doğrulanmış olan el koyma cezasıdır.

Bütünün mülkünün parçaların mülklerine teorik üstünlüğünü ve amaçlar düzeninde ağır basmasını öne süren geleneksel hukuksal ve siyasal düşünce Modernlerin bazılarını mülkiyetlerin, devletin ya da yasanın yaratımları olduğu düşüncesine götüren tezleri bildirir ve hazırlar. Ama bunlar arasında kesin koşutluklar ve belirgin etkiler olsa da iki anlayış, devlete mal edilen rolü doğrulamalarıyla ve mülkiyetlerin özelleşmesini sağlayan temelleriyle derin bir ayrılık gösterir. Gerçekten de skolastik görüşte, hükümdarın, malların ve uyruklarının ilk sahibi gibi gözükmesi Tanrı ve insanlar arasında bir aracı sıfatıyladır: burada aracı olarak etkin olan sadece Tanrı enstrümanıdır. Hiç kuşkusuz, insa-

nın özü, bir anlamda onlarda yücelmiş olduğundan, hükümdarlar Tanrı tarafından insan doğasına bağlanan iktidarı kendi kişiliklerinde yoğunlaştırırlar. Ama bu mülk hiçbir biçimde onlara özgü değildir çünkü onu hükümdara ve de bütün insanlara veren *aynı* doğal ve ilahi düzendir. Egemen mülk içinde olmalarına ve bu nedenle de kısmen bu mülkün hedeflediği amaçlara bağlanmış olmalarına rağmen, özel mülkiyetler asla ona indirgenemezler: gerçekten de, son tahlilde, kendisini egemen iktidara empoze eden daha üst bir düzene gönderme yaparlar. Böylelikle geleneksel öğretinin her zaman hükümdara getirdiği; bu hakların varlığını *kutsal* tanıma mükellefiyeti doğrulanmış olur, bu düzene tecavüz edildiği takdirde direnme hakkı da böylelikle meşrulaşır.

Birçok alanda olduğu gibi, Modernlerin, mülkiyetin siyasal anlamda kök salmasıyla ilgili düşünceleri Okulun bıraktığı ilkelerin ve malzemenin bir tür biçim değiştirmesiyle gelişecektir ve önerilen yanıtların çeşitliliği kısmen bu düşünürlerin, öncelikleri, ilahi kaynaklarıyla ilişkileri içinde düşünülmüş ve geliştirilmiş öncelikleri sadece insanlara dayandırmaları konusunda çektikleri sıkıntılara bağlıdır. Gerçekten de, bir yandan, bilindiği gibi, modern siyasal düşünce aşkın olanla içkin olanın hukukunun temellerini sarsar ama öte yandan da geleneksel şema içinde kendisini hem oluşturan hem aşan bu öte dünyaya gönderme yapan birçok ifadeyi kendi hanesine yazar.

Dolayısıyla her şey olduğu gibi kalır ama aynı zamanda da değişir. Olduğu gibi kalanı içerik tarafında aramak gerekir. *Imperium* ve *dominium* kendilerini oluşturmuş olan ilahi modele bağlıdırlar tanım olarak. Yaradılış eyleminin Tanrı'ya verdiği imaj anlamında "eserin modeli" (J. Tully, s. 63 ve devamı) böylelikle, Locke'çu yapı içinde, insanın, nesneleri sahiplenerek belli ölçüde yeni bir nesne yaratmasının, kendisi için özel bir hukukun temeli oluşunu, dolayısıyla özgürlüğüne sahip olmasını ve sonuçta bu özgürlüğün kendi rızası olmadan elinden alınamayacağını anlama konusunda temel bir unsur olur. Egemenliğe gelince, herkes bilir ki, bu egemenlik burada da, en azından gerçek hükümdara kaldığı sürece ilahi mutlak güç modeline göre kendisini adamış olduğundan başka yasa tanımayan bir güç olarak kalır. Dolayısıyla Yaratıcının paradigması Modernlerin egemenlik ve mülkiyet tanımlarının arka planında yer alır ama özellikle XVII. yüzyılın büyük düşünürleri, bu evrimi tamamlamaktan çok hazırlamış olduklarından aynı işlevi göremez artık ve Modernlerde egemenlik ve mülkiyet eklemlemesini etkileyecek olan değişikliklerin kökenini özellikle ilahi kökeni etkileyen dönüşümlerde aramak gerekir.

Gerçekten de tüm XVII. yüzyıl boyunca, hukukun oluşumunda ilahi ve doğal arasındaki sınırların çizgisi sürekli yeniden ve çoğu zaman karmaşık biçimde çizilecektir ve bunlar, geleneksel olarak insanlarla ilgili ya da eşyalarla ilgili iktidara verilmiş ilahi kökenin yavaş yavaş yolunu tıkayacaktır. Hiç kuşkusuz bu süreç o kadar yavaştır ki uzun süre hissedilmemiştir bile. Siyasal iktidarın bir ilahi kökeni olduğu yolundaki bir ifadeye XVII. yüzyıl düşünürleri açıktan açığa kesinlikle hiç karşı çıkmamışlardır neredeyse ve aynı şekilde insanları, eşyalar üstündeki iktidarının ilksel bir Tanrı bağışından hareketle düşünme fikri çok genel biçimde kabul edilmiştir. Ama Tanrı insan iktidarının kökenini oluştursa da bu kökenin hukuksal bir boyutu yoktur artık: yazarların önerdikleri çözümler ne olursa olsun-bir anlaşmanın sonucu, iş, çalışma...-en önemli rol hiç kuşkusuz Pufendorf'un (*De jure naturae ac gentium*, IV, 3, 4) deyimiyle "factum humanum"dur. Tanrı'nın daha eski tanımlarda bir sınırlama işlevi varken, bundan böyle yaratıcı gibi görülme eğilimi egemendir sadece. Tanrı'nın bu saf dışı edilişi, üstüne üstlük şaşırtıcı biçimde farklı yollardan gerçekleşir. Locke'un karşıtı Filmer'in, iyi bir temsilcisi olduğu "mutlakçı" tezler ilahi olanın tüm yükümlülüğünü sadece hükümdarlarda toplayarak, onlar da Tanrı'yı, kendisi yerine ve adına hareket edenlerin arkasında kaybederler; sonuçta basit bir "üstünlük alanı" nın değil bireylerin mülkiyetine sadece cazip ve eğreti bağışlar statüsü veren tam ve gerçek anlamda bir mülkiyetin, skolastik ilkelerden esinlenen kurumsal bir şema içinde olduğu gibi, hükümdara mal edilmesi...

Egemenlik ve mülkiyet arasındaki ilişkiler sorusu konusunda hükümdarın ilahi hakkı savunucularının düşüncelerinin bazı modern düşünce akımlarıyla koşutluklar gösterebilmesi olgusu şaşırtmamalıdır. Öncüllerinin karşılığına

rağmen tümü aynı gelişmeden sonuçlar çıkarırlar: Tanrı'nın dışlanması, iktidarın, sadece doğal temellerinden hareketle düşünülmesi zorunluğunu getirir. Oysa, siyasal ve hukuksal düşünce, XVII. yüzyıldan başlayarak hiyerarşik dünya görüşünün ve başka bir yaşam yeteneğine sahip oldukları kabul edilen bireyleri hukukun gereci yapmak amacıyla desteklediği hiyerarşik toplum görüşünün ortadan kalkmasından birtakım sonuçlar çıkarmıştır. Burada da egemenlikler hiyerarşisini destekleyen ontolojik gerecin sarsılması, iktidarı birleştirdiği parçalara bağlayan bağların farklı biçimde düşünülmesini zorunlu kılar. Skolastik geleneğin *dominium*'u bir ilişkinin-Tanrı'nın dünyayla ilişkisi, Tanrı'nın insanla ilişkisi ve insanın dünyayla ilişkisi - ifadesi gibi kabul edilmiş olduğundan birbirlerine bağlanmış parçaların her birinin niteliklerini ifade ediyordu ama kesinlikle onlara indirgenebilir değildi; özellikle, kesinlikle *dominium sui*'ye bağlı gibi sunulabilir, insan özgürlüğüyle özdeşleştirilemiyebilirdi. Modern bilimin önerdiği rastlantısal farklılaşmış unsurlar uyuşumuna indirgenmiş dünyada eşya ya da insan iktidarı zorunlu olarak sadece insan bireyi tarafından kurulmalıdır. Oysa artık insanın özünün tanımlamış olduğu gibi onu maddeden ayıran kesiklikti r, eşyalar üstündeki iktidarı siyasal iktidara yaklaştıran ilişkisel niteliğin silineceği kesindir. Dolayısıyla Modernler için mülkiyet ve egemenlik arasındaki ilişkileri bir yandan onların özlerini öte yandan da karşılıklı eklemlerini yeniden tanımlayarak yeniden düşünme zorunluluğu vardır.

Modern düşünce insanlar üstündeki iktidarı ve eşyalar üstündeki iktidarı tanımlama biçiminde sürekli iki çelişkili eğilim arasında oynar gibidir. Birinci eğilim onu ikisi arasında gerekli, radikal bir türdeşliğe götürür. Ama bu yönelim, birçok düşünürün, birinin ötekini yutmamasını ya da etkinliğinin bir bölümünden soyutlamasını engellemek amacıyla karşılaştıkları zorluklarla sürekli engellenir. Her ikisi de insanın özünü oluşturan özgürlükle etkin olduklarından, kesinlikle özdeş değil ama kısmen birbirlerinden ayrılmaz biçimde varlıklarını sürdürürler. Ama öte yandan, bundan böyle amaçlarını ayıran temel fark da onları her şeyin farklılaştırdığı güç gibi düşünme zorunluğu getirir. Siyasal iktidar için özgürlük hem temel hem amaçtır, dolayısıyla oluşumu için uzlaşmaya bağımlıdır ve etkin olabilmek için de kurallara uymak zorundadır. Buna karşılık, eşyalar üstündeki iktidar kendisiyle hiçbir ortak yanı olmayan ve dolayısıyla kendisine karşı hiçbir hak ileri sürmeyecek varlıklar üstünde etkili olduğundan, insanın özünü tanımlayan özgürlüğün ifadesidir, eylem halindeki insan özgürlüğüdür, kendi yasasını çevresindeki her şeye empoze ederek özel potansiyellerini gerçekleştirebilmesi için kendisine gerekli olan araçtır. Tabii ki bu özgürlüğü etkin kılan hukuk ona göre biçimlenir: onun gibi sınırsızdır, onun gibi tüm rekabetçi egemenliği dışlar-tanım olarak *özel ve mutlak*'tır-onun gibi, kendisini etkin kılan bireyin yasasından başka yasa tanımaz-*mutlak* bir iktidardır. Skolastiklerin sadece Yaradana mal ettikleri "mutlak" mülkiyet, mülk sahibi bireylerin yararına ebediyen dağılmış biçimde yeniden can bulur.

Mülkiyetin, kimi durumlarda bu biçimi almasını eski hukuk düşüncesi dışlamıyordu. Mülkiyetin ancak bu modele tekabül etmesi koşuluyla var olabilmesi ve hukuksal ve siyasal düşünce içinde özel mülkiyete indirgenmiş alan olan bu yeni hukuksal özelliğin ortaya çıkışı insan iktidarının iki biçimi arasındaki ilişkilerin bütünüyle yeniden düzenlenmesini zorunlu kılar. Her şeyden önce bütüne egemen bir alanın dolayısıyla her arazi parçasının devlete verilmesinin meşruiyeti tartışılır. Gerçekten de yeni yasayı tanımlayan mutlak özellik eşyalar tarafında yer alan hukuksal boşluğun karşılığı olduğundan çoğu kimse için mülkiyetin artık, köle durumuna düşürülmedikçe, insanlar üstündeki iktidarın tümleyici parçası gibi kabul edilemeyeceği kesin ve açıktır. Ayrıca, devlete evrensel bir alan mal etmek, her objeye iki egemenlik yaşamı tanımaktır ve bu durum özel mülkiyete tanınan kaçınılmaz özel niteliği yeniden tartışma konusu yapar. Dolayısıyla sonuç kendini empoze eder gibidir: mülkiyet birey için ancak, hükümdarın mülkiyeti reddedildiği takdirde vardır. 1804 Fransız yasa koyucularının savundukları tezdir bu ve XIX. yüzyılda devleti mülkiyet oyunlarının, pazar dünyasının dışında tutmak isteyen çok sayıda düşünür tarafından tam anlamıyla geliştirilecektir. Ama hiç tartışmasız da kabul ettirmemiştir kendini. Grotius Hükümdarın yararına *res singulorum* üstünde bir *domini-*

um'u destekler ve skolastiklerin egemen mülkiyetine çok benzeyen bu ayrıcalığı nitelemek için de "özel mülkiyet" ifadesini yaratır (*De jure belli ac pacis*, I, 1). Bu tez ve bu terim Pufendorf (II, IV, 2) tarafından tekrarlanacaktır, öte yandan Hobbes da hükümdarın, eşyalar üstündeki hakkından mahrum edildiği takdirde, görevini yerine getiremeyeceğini ve bu durumda devletten söz edilemeyeceğini belirtir (*Leviathan*, Fr. çev., s. 346). XVIII. yüzyılın ikinci yarısı boyunca doğal hukuk okulu temsilcileri *dominium* ve *imperium*'u radikal biçimde farklı iki gerçeklik gibi sunma çabalarını artırmışlardır kesinlikle ama ikisi arasında gerekli bir bağ tezi Fizyokratlar'da, Rousseau ve Kant'da da vardır. Ayrıca şunu da söylemek mümkündür ki daha 1791'de bir milletvekili Kurucu meclis üyelerine Ulus'u "ülkenin evrenselliğinin mülkünün egemeni" olarak tanımalarını (*AP*, XX, s. 37) istemiştir ve enternasyonalist öğretide sadece 1850 yıllarından başlayarak "mülkiyet teorileri" ni yani bir ülkede mülkün mülkiyetini devletin varlığının koşulu yapan tezleri ortadan kaldırma çabaları görülmeye başlamıştır.

Bu gerilimin sürmesi şaşırtıcı gelmemelidir. Skolastikler her şeyin bütün insanlara ait olması ilkesini modern düşünceye bırakırken ona aynı zamanda, yaklaşık XVIII. yüzyıla kadar mülkiyet ve egemenlik arasındaki bağlar sorunu düşüncesinin merkezini oluşturan malların "ilksel olarak birliği" tezine bağlı yorum problemlerini de aktarmışlardır. Gerçekten de bu biçimde saptanan önceliğin tümüyle her şeyle ilgili her bireye ait olduğu düşünülebilir öyle ki bireysel sahip olma-işgal ya da çalışma yoluyla bu hakkın meşru kullanımı olarak ortaya çıkar ve özel mülkiyetlerin oluşturulması için yeterlidir ve en azından siyasetin oluşmasından önceki evre için Locke'un getirdiği çözüm budur. Ama bunun *singulis*'e değil hep birlikte *ut universi* oluşturdukları kolektiviteye ait olduğu da söylenebilir; buradan çıkan sonuca göre de sadece herkesin anlaşması-ya da insanlık adına karar veren siyasal topluluğun anlaşması -özel mülkiyetlerin ortaya çıkışını sağlayabilir. XVII. yüzyılda sadece bu ikinci yorum egemen olmuş gibidir ve bilindiği gibi çok sayıda olmasa da çok önemli savunucuları eksik olmayacaktır. Skolastikler bu çok önemli sorunu çözmekten çok çevresinde dolaşmışlardır çünkü ilişkisel mülk anlayışı onlara, kolektifin ve bireysel olanın payını, karşıtlaştırmadan birleştirme olanağı verir. Bundan böyle ön plana çıkan mutlak anlayış, tersine Modernleri belirleyici tercihlere zorlar. Kolektivitenin gerekli müdahale ilkesine teslim olurlar ve mülkiyetlerin temelini ilksel bir anlaşmada bulurlar; ama daha sonra bu biçimde oluşturulan özel haklara, devlet karşısında gerçek bir bağımsızlık kazandırmaları çoğu zaman zor olur çünkü hem kolektivitenin çoğunluğunun kararlarına boyun eğerler hem de her zaman var olan ilksel kolektif bir mülkün basit biçimde verilmesi olarak kabul edilmişlerdir. Ya da mülkiyet-bireysel özgürlük denklemini sürdürürler ve devleti basit bir mülk sahipleri toplumunun gözetilmesi ve düzenlenmesi misyonuyla sınırlarlar. Fransa'da devrim sonrası mevzuat oluşturma çalışmalarının etkin kılmak istediği tercih buydu kesinlikle: 1804'den sonraki gelişme kamusal güce mülkiyet etkinliklerini bu şekilde yasaklama isteğinin ne kadar hayali olduğunu göstermiştir. Mülk sahiplerinin devleti maskesi altında sahip-devleti ortaya çıkaran bu tür bir yer değiştirme karşısında bazı modern düşünürlerin bireye sağlamak istedikleri bu mutlak ve özel mülkiyetin kaderini sorgulama başlamıştır.

► BRANDT R., *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart, 1974. - BUCKLE S., *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*, Oxford, 1991. - COLEMAN J., "*Dominium* in thirteenth and fourteenth-century political thought and its seventeenth-century heirs: John of Paris and Locke", *Political Studies*, 1985; "Destins du droit de propriété", *Droits, Revue française de théorie juridique*, 1985. - KOUBI G. ed., *Propriété et révolution*, Toulouse, 1990. - MAC PHERSON C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Londra, 1962 (Fr. çev., Paris, 1971). - RENOUX-ZAGAMÉ M.-F., *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Paris/Cenevre, 1986. - RYAN A., *Property and Political Theory*, Oxford, 1984. - SPITZ J.-F., "Locke et le droit d'appropriation", *Philosophie*, 1985. - TULLY J., *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge, 1980 (Fr. çev., Paris, 1992).

Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Grotius; Hukuk; Liberalizm; Siyasal Adcılık; Sosyalizm; Ütopya.*

N

NIETZSCHE Friedrich, 1844-1900

Siyaset felsefesi tarihinde Nietzsche'nin kendine özgü bir yeri vardır; bu, kendi sonralığının alabildiğine ayrıksı ve kimi zaman açıkça yıkımlı niteliğinden kaynaklanır. 1930'lu yıllara kadar Nietzsche'nin, çoğu kez Schopenhauer'inkiyle karışan etkisi kendini özellikle Fransız ve Alman yazın çevreleri üstünde gösterir, ve kültürel ve genel anlamda daha çok tutucu (Cermen dilleri uzmanı, ama aynı zamanda sosyalist militan Charles Andler'in bıraktıklarına bakıldığında, yine de her zaman değil) bir kötümserliğin izini taşıyan bir "sanatçı metafiziği" yönünde gelişir; siyasal etkisini, yapıtlarında modern uygarlığın genel bir eleştirisinin ögelerini bulan aydınlara borçludur, bu eleştirinin neye yönelidiğini ise kesin bir dille söylemek olanaklı değildir. İkinci Dünya Savaşı öncesi yıllar, "Nietzsche sorunu"nun verilerini, İtalyan faşizmi ile Alman nasyonal sosyalizminin kimi zaman bu gizemli yapıtları (önemli çarpıtmalardan kaçınmadan, söz gelimi Nietzsche'nin *siyasal* yahudi düşmanlığına karşı olmasını suskunlukla geçiştirme gibi) sahiplendikleri ölçüde alt üst etti. Buna karşılık, Savaşı izleyen döneme Nietzsche düşüncesini *yüceltme* ya da *örtme* çabası damgasını vurdu; hiç kuşkusuz bu çaba, o'nun temel felsefesinin ("metafizik"le olan ilişkisinin) daha iyi anlaşılmasına olanak verirken, aynı zamanda ya siyasal Nietzsche'nin önemini küçümsemeye ya da o'nu, "radikal" ya da özgürlükçü bir düşünür yakıştırmasıyla, yeniden çarpıtmaya yol açtı. Bu incelemenin yanlılığı ise, tersine, en sert polemik ve modern kulaklara duymakta en çok zorlanacakları yönleri dahil Nietzsche'nin politikasını *ciddiye almak* olacaktır. (demokrasi, parlamentarizm, hukuksal hümanizmacılık eleştirisi, uç vermekte olan feminizme karşı alaycı yaklaşım, hiyerarşi ve egemenliğe övgü). Şayet Nietzsche pekâlâ bir *siyasal* felsefeci ise, bunun nedeni, o'nun öncelikle, yapıtları birkaç sorun dizisinin ustaca bir eklemlemeye dayanan bir siyasal *felsefeci* olmasıdır; modern *insanlığın* eleştirisi, en güçlü ifadesini Alman idealizminde bulan felsefi modernitenin eleştirisinden ayrılmaz; Alman idealizmi bizzat kendisini, *felsefenin sonu*nun geldiği an olarak düşündü; işte bu nedenledir ki, Nietzsche'nin kendisinde de, modern felsefenin tartışılması "Platonculuğu ters yüz etme" tasarısından ayrılmaz.

Aydınlanma ve romantizm

Nietzsche'nin modern dünya karşısındaki tutumunu anlamanın en iyi yolu hiç kuşkusuz yayımlanan ilk yapıtlarından yola çıkmaktır: *La Naissance de la tragédie* (Fr. çev., Tragedyanın Doğuşu)[1872] ve *Considérations inactuelles* (Fr. çev., Zamansız Düşünceler)[1873-1874]; bu yapıtlarında o'nun özgünlüğü daha o tarihlerde, Schopenhauer'in güçlü etkisine karşın, ayırt edilir. *Monde comme volonté et comme représentation*'un (Fr. çev., İstenç ve Tasarım Olarak Evren) yazarından Nietzsche, hiçbir zaman yadsımadığı ve her ikisi de "istenç"in "temsiliyet" üstündeki önceliğinden kaynaklanan iki savı hep canlı tuttu; birincisi, *aklın* görünümlerinin *içgüdü*nün lehine eleştirisiyle ilgilidir; ikincisi, Clément Rosset'nin, Schopenhauer'de "soysal sezgi" adını verdiği şeye dayanır, bu onu görünüşte en yüksek olan zihinsel işlevlerin aslında *içgüdüsel* istencin derinliklerinde kök saldığı görüşüne götürür (C. Rosset, 1967, s. 32-33). Ancak, Nietzsche'nin Schopenhauer'den aldığı, aynı zamanda, o'nun çağının toplumu ve

felsefesinin genel eğilimleri karşısında takındığı genel tavırla da ilgilidir: Schopenhauer Alman "dar görüşlülüğünün" en büyük eleştirmenidir ve bu, Nietzsche'nin daha sonraları göstereceği gibi (*Le Gai Savoir*, Fr. çev., Sevinçli Bilim, s. 357), felsefesi dinselliğe bulaşmış bir ulus içinde tek gerçek düşünür olmasına bağlıdır. Yine de, ilk yapıtlarından itibaren, Nietzsche, Schopenhauer'in sadece yetenekli bir tilmizi değil, aynı zamanda özgün bir düşünürdür. *La Naissance de la tragédie* Nietzsche'de *estetik*'in başlıca kategorilerini yerli yerine oturtur, ve böylece *romantik* duyarlılığın eleştirisine giden yolu paradoksal biçimde açar; ikincisi, *Considération inactuelle* tarih üstüne bir düşünme eylemini başlatır; bunun temaları, Nietzsche'nin tarihsel kültürle olan ilişkisinde meydana gelen zahiri bir alt üstlüğe karşın, daha sonraki tüm yapıtlarında görülür.

La Naissance de la tragédie'de Nietzsche, sanatın "dionysoscu" ve "apolloncu" ögeleri arasındaki karşıtlıktan hareketle, Yunan tragedyasının yeni bir yorumunu verir; bunun gerisinde, Shopenhauerci "yaşama isteği" ile "temsiliyet" ikiciliğini görmek zor değildir. Bireyin, dünyaya sözde bir düzeni getirerek, kendini ifade etme çabasını anlatan güzel biçimlerin (apolloncu ilkeden kaynaklanan) yaratımı bir yanılsamayı andırır ("Maya örtüsü"); tersine, sanatın "dionysoscu" ögesi ise, hem bireysel kimlik duygusunu hem şeylerin akılcılığını ("akıl ilkesi") tartışma konusu yapan saçma'nın bir deneyimini dile getirir; sanatın doğuşunda dionysoscu öncelik de zaten, akılcılığın Schopenhauer'inkine çok benzer bir eleştirisini telkin eder. Sanatsal yaratışta ussal ögenin bizzat kendisi, bireyselleşmeden daha önce ve doğuştan olan bir istenci önceden varsayar. Ama Nietsche'nin düşüncesi burada kalmaz; özgün sanat yapıtı, diye yazar, "sanatın iki itkisi" arasındaki bir dengeye dayanır: Bu iki itkinin "güçlerini kesinlikle karşılıklı bir orantı içinde ve sonsuz bir adalet yasasına göre sergilemeleri" gerekir (*a.g.y.*, s. 25). Böylece, daha yayımlanan ilk yapıtından itibaren, Nietzsche'nin kendini *siyasal* bir kategoriyle ("adalet") doğrudan anlatan tüm yapıtlarında yer alan bir ana temaya sahip olduğu görülür. Gerçekten de, bu metin *Humain, trop humain*'de (Fr. çev., İnsanca, Hep İnsanca) ve *Aurore*'da (Fr. çev., Tan Kızıllığı) kendini açıkça gösteren "klasisizm"in (ve de aklın) saygınlığına yeniden kavuşturulmasını haber verir, ve aynı zamanda buradaki ikircimliğin önceden sezilmesini sağlar. Nietzsche klasik estetikten, sanatın, hiyerarşik biçimde sıralanmış biçimlerin, bunları kendiliğinden üretme yetisi olmayan bir maddeye dayatılmasını gerektirdiği düşüncesi çıkarımında bulunur, ama klasisizmin ilkelerini kökten yıkar: "Apolloncu" güzel, "doğru" ile değil ama *görünüş* ile uyum sağlar, ve de dünyanın temel akıl dışılığını önceden varsayar, ve Nietzsche'nin klasisizmi böylece, yaratıcı akıl dışılığın bir *romantik* metafiziğine belli belirsiz kalır. Dolayısıyla, "Adalet"in dayandığı güçlerin hiyerarşisi ve dengesi, doğruluğunkinden başka bir dayanağa çağrıda bulunur: *Güç istenci* öğretisinin getireceği de budur.

Les Considérations inactuelles, XIX. yüzyıl sonu Alman kültürünün daha dolaysız ve çoğu kez oldukça keskin bir eleştirisini önerir. Almanya'nın Fransa'ya karşı zaferinden kısa süre sonra yazılan ilki ("Mümin ve yazar David Strauss") "duyarsızlar"a ve askeri güç ile kültürel üstünlüğü karıştırmaya götüren kültürün milliyetçi sapkınlığına karşı bir çıkıştır. İkincisi ("Yaşam için tarihin yararı ve sakıncaları üstüne") Alman kültürünün doğrudan odağına, "tarihsel yön" üne saldırır. Son ikisi ("Eğitimci olarak Schopenhauer" ve "Richard Wagner Beyreuth'ta") özgün bir felsefe ile özgün bir sanatı (yine de "kültür" için çalışmakla övünen) modernitenin koşullarında koruyabilmenin güçlüğünden söz eder. Bu dört metnin en siyasal olanı kuşkusuz ikincisi, yani *Inactuelle*'dir, çünkü Nietzsche'nin halkların, bireyler gibi, kendi hayatiyetlerini ve davranabilme yeteneklerini koruyabildikleri koşulların en derinlemesine çözümlemesini yaptığı metin budur. Nietzsche bu metinde tarihin üç biçimini ayırt eder: "Anıtsal tarih", "eskil tarih" ve "eleştirel tarih", bunların her birinin yaşama ilişkin "avantajları" ve "sakıncaları" vardır. Anıtsal tarih geçmişin büyük örneklerini yüceltmeye dayanır: Bizzat kendisi büyük şeyler yapmak isteyen için yararlıdır, ama ölçüsüzlüğe ya da tersine teşvik edebilir, bugüne karşı tepkisel bir horgörüyü besleyebilir, geçmişin ulkuları adına büyük olanı karalamaya yönelir. Eskil tarih, geçmişi sofuca koruma gereksiniminden doğan tarihtir: Halkları, ulusal geleneklerin içine kökleriyle yerleştirerek koruması onun saygı

uyandıran yönüdür, ama kör bir sürü anlayışına dönüşebilir, ve özellikle de, her an, geleneğin çemberi içine hapsederek yaratıcı bireyler için bir engel olma tehlikesi taşır. Son olarak, eleştirel tarihin öncekilerle uyumlu avantajları ve sakıncaları vardır: Geçmişten miras alınan bağları koparmaya yardımcı olmak gerektiğinde gereklidir, ama bu arada halkları, kendi geçmişlerinden koparark, daha kırılgan hale de getirebilir. Aslında, bu üç tarih biçimini karşılaştırma Nietzsche'ye Avrupa kültürünün üç büyük eğilimi -klasisizm, romantizm ve Aydınlanma- arasında bir diyaloğun ana çizgilerini ortaya koyma olanağı verir. Anıtsal tarih en büyük klasik biçimdir ("Goetheci"); eskil tarih Alman *romantizm*inin ürünüdür; nitekim, âdetler ve geleneklerde yaşayan halk zihninin (Volksgeist) muhafaza edilmesinde, Burke'nin daha önce insan doğasının "sarsıcı çıplaklığı" olarak adlandırdığı zayıflıklara karşı korunmanın bir aracını gördü. Eleştirel tarihe gelince, Aufklärung'un temel eğilimlerini, geleneğin akılcı eleştirisi sayesinde insanları özgürleştirme çabası açısından ifade eder. Bu üç büyük eğilimin ortak yönü ve bunlara uygun düşen tarihsel bilgi biçimleri, her üçünün de insanlık tarihine vurgu yapmalarıdır; dolayısıyla, bu eğilimleri bölen çatışmaları aşmak için Nietzsche hem "tarihsel olmayan" hem de kökeni insanlığın kendisinden daha eskiye giden bir gücü arayacaktır ve bu gücü "adalet"in ilkesi olan "yaşam"ın içinde ve tarihin evriminin başlangıç noktasında bulur. Nietzsche'nin ilk yapıtları ile izleyen dönemin "pozitivist" yapıtlarını (*Humain, trop humain*, 1878-1880 ve *Aurore*, 1881) karşı karşıya getiren şeyin burada olduğu bilinir; nitekim bu metinlerde, ilk sırayı alan *gerçeklik* ile *bilgi*dir, bu da Nietzsche'yi ilk kitaplarındaki "sanatçı metafiziği"nden kopmaya ve yeni bir tarih biçimini, ikinci *Inactuelle*'in eleştirilerinin etkisine girmeyen "soybilim"i bulmaya götürür. Nietzsche'ye kendi yerinin, Aydınlanma ile romantizm arasındaki karşıtlığın ötesinde, modern düşünce içinde olduğunu anlamasına olanak veren de bu dönüştür, ve dolayısıyla nietzscheci politika kendisinden hareketle yorumlanmalıdır.

"Pozitivist" denen döneminde Nietzsche, bir yön değiştirme ya da Fransız klasizmi ile Aydınlanma'nın kalıtını *ustaca yakalama* olarak adlandırılabilecek bir yöneliş içine girer. Estetik konusunda ise, *Humain, trop humain* ile *Aurore*'un çözümlemeleri *La Naissance de la tragédie*'nin vardığı sonuçları derinleştirirken, aynı zamanda, bu kitabın etkisini taşıdığı Shopenhaure'cı (ve Wagnerci) duyarlılığı da reddeder: Nietzsche güç ve "doğal yetenek"e karşı ölçülülüğü ve "öğrenilen sanat"ı över, ancak bunun nedeni daha ilksel güçlere boyun eğerek "yapıt olarak kendiliğinden gelişen" yüce bireyin yaratıcı gücünün değerinin daha iyi ortaya çıkmasını sağlamaktır (bu hususlar için bkz. *Humain, trop humain*, I, s. 221; *Aurore*, s. 540 ve 548); daha sonraları "klasik" sanatçı aynı yönde insanüstünün önceleyici bir figürü olacaktır. Buna koşut olarak, Alman Aydınlanmacıların (özellikle Kantçılar) bir şekilde, *özerkliğin* siyasal-ahlaksal sorunsalının dönüşümüyle yansımalı bir anlayışı benimsemiş oldukları söylenebilir: Ahlaka uygunluk boyun eğmeden başka bir şey değildir (dolayısıyla iradenin özerkliği ile ahlak yasası arasında hiçbir ilişki yoktur) ve gelenek karşısında özgürleşme ise ancak yaratıcı bir çılgınlıktan doğabilir -eleştirel akıldan değil (Aurore, s. 9; bkz. Max Weber'de gelenek ile "charisme" arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi). Bilim, özellikle tarih bilimi, gerçeğe duru bir bakışa olanak verdiği ve geleneğin ya da romantik duygusallığın yanılsamalarından kurtardığı için övülür; ama Aydınlanma'nın bu özgürleştirici gücüne övgü (*Humain, trop humain* Voltaire'e ithaf edilmiştir) XVIII. yüzyıl felsefesinin bir genel yeniden yorumlanmasıyla daha ılımlı bir özellik kazanmıştır; bu yeniden yorumlama XVIII. yüzyıl felsefesinde iki akımın ayırt edilmesiyle sonuçlanır: Ruhu Stendhal'de görülen "kötümser" ve temelden *aristokratik* Aydınlanma ile Fransız Devrimini esinleyen duygusal eşitlikçi ve iyimser Aydınlanmacılar çatışırlar. Dolayısıyla akılcılığın felsefi kalıtı üstüne tartışma demokratik ve liberal politikanın bir eleştirisine varır: Hem politikada hem felsefede, Nietzsche bir *antimodern moderndir*.

Devlet, birey ve demokrasi

Considérations inactuelles'te Nietzsche kendini bir büyük Alman geleneği içinde konumlandırır, bu gelenek akılcı bir özgürlük düşüncesini, yürürlükteki siyasal düzenin, bilgin ya da düşünür tarafından kabul edilmesiyle bileştirir. Bu durumda öne çıkan düşünce *düzenlerin ayırt*

edilmesiydi, Luther buna, modern Alman düşüncesinin bunu "aydınlanmış despotizm" deneyiminden doğan laik çerçeve içinde benimsemesinden önce dinsel bir anlatım kazandırmıştı; bir yandan, "akıl" ve "kültür" kendi özerkliklerini devlet karşısında korumalıdırlar (dolayısıyla milliyetçiliğin reddi), ama diğer yandan da özgür akıllar, kendilerini siyasetin kargaşalarından koruyarak sadece kendi huzurlarını güvenceye almak için olsa bile, devletin kendi düzeni içinde egemen olmasını kendi rızalarıyla kabul etmelidirler. *Humain, trop humain*'den itibaren, tersine, Nietzsche "özgür akıl"ın siyaset konusunda bir asgari "aktif" ilgi konusu olması gerektiğini kabul eder, çünkü modern demokrasinin karşı konulmaz devinimi düşünürün durumunu temelden değiştirmiştir (bkz. Bu hususlarda, Descombes, 1988, s. XXXII-XXXIII); "büyük siyaset" sorunu Nietzsche'nin düşüncesinde işte bu şekilde ortaya çıkar, ve sınırlarını önceden çizer: Nihai amaç her zaman olduğu gibi özgür düşüncenin varlığını korumaktır, büyük bireylerin oluşumu için gerekli olduklarında, kesin zorunlulukların kabul edilmesi durumu bunun dışında kalır.

Dolayısıyla, Aydınlanma içinde, iki zıt akım arasındaki ayrımın dolaysız bir siyasal anlamı vardır: Bu ayrım, özerkliğin "modern" idealini, insanlar arasında temel bir eşitlik düşüncesinden radikal şekilde ayırarak yeniden ele almaya olanak verir. Böylece Nietzsche'nin "bireycilik"i temelden aristokratça ya da "seçkinci" (büyük birey ile yığın arasındaki karşıtlığa dayalı) olacaktır, bu da öznenin bizzat kendi özerkliğinin insanları yönetmenin siyasal modeli üstünde düşünülmesini gerektirir: Bizzat kendini yöneten başkasını da yönetebilmelidir ve, bunun tersi de geçerlidir, sadece egemenlik için yetenek sahibi olan kişi gerçekten özgür olmaya layıktır. *Humain, trop humain*'in (Fr. çev.) birinci cildinin 1886 tarihli *Önsöz*ü'nde Nietzsche kendisini, "hiyerarşi sorunu"nun burada da "özgür akıllar" olduğunu anlamasına yönelten anlıksal ya da tinsel güzergâhı çarpıcı biçimde betimler (*a.g.y.*, s. 7); kendi kendisinin, bizzat kendi erdemlerinin hâkimi olarak, akıl, kendi kurtuluşunun, bir hiyerarşinin kurulmasından ayrılamaz olduğunu kavrar: "Güç ve adalet ve perspektifin kapsamı, yükselindiği ölçüde, birlikte genişler" (*a.g.y.*, s. 6). Ama, şayet hiyerarşi bir *sorun* ise, kendi başına bir *çözüm* değildir: Uygarlık, kuşkusuz, hem "yönetmesini bilme sanatı" hem de "korkusuzca itaat sanatı"yla donatılmış bir seçkinler topluluğu gerektirir (*Humain, trop humain*, I, s. 440), ama kendi eleştirel aklın evrenselleşmesiyle (*a.g.y.*, s. 438) tanımlayan modernite de bağımlı olma halini aşındırır.

O halde, modern dünyanın siyasal durumunun ayırt edici özelliğini ortaya koyan, oluşturucu bir kararsızlık ya da bir belirsizliktir. Bu siyasal durum kendini önce, Nietzsche'nin Romantizm ile Aydınlanma arasındaki karşıtlığa çok yakın terimlerle betimlediği "iki yönetme anlayışı" arasındaki uyuşmazlıkla ifade eder: Siyasal biçimleri devletler arasındaki ilişkiden çıkartan eski anlayış (Bismarck "yönetim" ile "halk" arasında bir uzlaşı tesis etmek ister) tarihe dönüktür; yönetimi "halk organı"na indirgeyen yeni anlayış ise "bütünüyle *beynin* yarattığı bir şeydir" (Burke ve romantiklerin dilinde, rasyonel, ama "soyut"tur). Ancak, gelenekteki gerileme "tarih hukuku"nun "popüler" dayanağını yıktı ve bu durum kendini bir *keyfi hukuk*'un kurulmasıyla ifade edecekti; böyle bir hukuk anlayışının gerekliliği onu, düşünme eyleminden doğan bir hukukun olamayacağı kadar rasyonel kılar (*a.g.y.*, s. 459, bkz. *Par-delà le bien et le mal*, (Fr. çev., Iyilik ve Kötülüğün Ötesinde s. 242). Toplumsal ilişkilerin rasyonelleşmesini ifade eden demokrasideki ilerleme savaş, şiddet ve eşitsizliği yeniden keşfetmekten geri duramayacak bir "büyük politika"nın tesisini doğal bir karşılık olarak talep eder; ancak bizzat "büyük politika"nın kendisinin sakıncaları vardır, bunlar aslında gerçek bir *aporia*'ya götürür: Güç politikası toplumdaki tüm güçleri kendisine tabi kılmaya yönelir, ve dolayısıyla aklın en soylu yapıtlarının gerçekleşmesinin karşısındaki büyük bir engele dönüşebilir (*a.g.y.*, s. 481).

Nietzsche'nin olgunluk dönemi yapıtlarında; *Humain, trop humain* ve *Aurore*'un pozitivist dönemi boyunca keşfedilen bu savların önemi daha da belirgindir, çünkü kendilerini giderek daha da tahrik edici bir şekilde ifade ederler, ve bu savlar modern demokrasinin tüm akımlarının karşı acı alaylarla karşılanırlar; Nietzsche kahraman olarak fatihler ya da hatta tiranlar önerir (Cesare Borgia, Napoléon) (*Par-delà le bien et le mal*, s. 197 ve 199), "muhteşem kaba sarışın

övgü düzer (*Généalogie de la morale*, Fr. çev., Ahlakın Soykütüğü, I, 11), ceza hukukunu insancıllaştırma anlayışına karşı gaddarlığı yüceltir (*a.g.y.*, II, bkz. *Par delà le bien et le mal*, s. 229), kadının kurtuluşunda "Avrupa'nın çirkinleşmesi"nin en şaşmaz kesin belirtilerinden birini görür (*a.g.y.*, s. 232-239).

Geriye, kendi karşıtıyla birlikte varolan bir görüşü hemen hiçbir zaman ileri sürmediği bilinen bir yazarda, bu savların gerçek anlamı nedir, sorusunun yanıtlanması kalır (K. Jaspers, 1986, s. 18). Peter Gast'a yazdığı bir mektubunda, bizzat Nietzsche, bu polemiklerin baştan sona yer aldığı *Par delà le bien et le mal*'in (1886) "dehşet verici bir kitap" olduğunu söyler; yapıtının sonunda da zaten, bir felsefecinin "kendi gerçek ve ulaştığı en son görüşleri"ni ifade etmiş olabileceğinden ya da hatta bu tür görüşleri olabileceğinden kuşku duyan "münzevi"nin vardığı bilgece değerlendirmeyi anımsatır: "Kitaplar kendi derinliğinde saklananı belli etmemek için yazılmıyor mu?" (*a.g.y.*, s. 289). Oysa Nietzsche tam da bu nedenle - sadece bir *yazar* değil- siyasal bir *felsefeci*dir: Bize söyleyeceklerini anlamak için, *düşüncesini yorumlamayı* öğrenmek gerekir, ve bu ise *felsefe*nin siyasal düzen içindeki yerini düşünmekten ayrılamaz olan onun "yazma sanatı"nı hesaba katmayı gerektirir.

"Platonculuğun alt üst olması" ve siyaset felsefesi

Nietzscheci metafiziğin eleştirisinin en çarpıcı anlamı, kuşkusuz, "gerçek-dünyanın nasıl bir fabla, dönüştüğünü" gösteren "Platonculuğun alt üst olması" anlatımıdır (*Crépuscule des Idoles*, Fr. çev., Putların Alacakaranlığı). Platon "gerçek dünya" ve görünür dünya ikiciliğini ortaya koydu, ve böylece Batı tarihine egemen olan ve ilk kültürel durağı Hıristiyanlık olan "yaşam"ın değerini indirgeme tutumunu kendinde simgeler. Dolayısıyla, yaşamı ve güç istencinin "aktif" güçlerini savunma, gerçeğin değerini yeniden tartışma konusu yapma tutumundan ayrılmaz, bu tutum, Platon'dan kantçı ahlakçılığa ve "pozitivist" bilginlere kadar, Platonculuğun geçirdiği tüm değişikliklerin bir genel eleştirisinden geçer. Mutlak "gerçeklik"in Platonyarı yanılsamasına karşı Nietzsche yine de basit bir görecelilik olmayan bir "perspektivizm"i çıkarır, bu da bizi yeniden "hiyerarşi sorunu"na götürür. Nitekim, perspektivizm eşitlikçi değildir, *çünkü tüm perspektifler eş değerde değildirler*, Nietzsche'ye görünür olan ile gerçeğin çatışkısını, "doğru ile yanlış arasında kökten bir karşıtlık olabileceğini kabul" etmeden, aşma olanağını veren de kesinlikle budur: "Görünür olandaki dereceleri, ressamların diliyle söylemek gerekirse nüansları ve az ya da çok açık uyumları, çeşitli *değerleri* kabul etmek yeterli değil mi?" (*Par-delà le bien et le mal*, s. 35). Burada metafiziğin Nietzscheci yıkımından gerçeğin idealinin eşitlikçi ve salt erkinlikçi bir "déconstruction" projesi çıkarmanın ne kadar saçma olduğu görülür (bu, "farklılık içinde eşitlik" adına yürütülebilir mi?): Nietzsche gerçeğin Platoncu temelini eleştiriyorsa, bunun nedeninin onda *hiyerarşinin gerçeğin yerini alması* olduğu söylenebilir.

Nietzsche'nin ortaya koyduğu şekliyle, gerçek sorunu, dolayısıyla, ikili bir siyasal paradoksa yol açar. Birincisi Sokratesçi ya da Platoncu rasyonalizm ile modern idealler arasındaki varsayılan devamlılıktan ileri gelir, bu görüş Platon'u demokratik yanılsamaların uzak bir atası yapar, oysa Nietzsche temel "içgüdüleri"nin kökünе kadar *aristokratik* doğasını hiç zorlanmadan görür (bkz. Örneğin *Par de là le bien et le mal*, s. 204). Nitekim Platon, gerçeğin hakları adına, siyasal eşitlik düşüncesine bile karşı çıkar; dolayısıyla, Platonculuğun alt üstlüğünün anlamı şudur: Gerçek söylemin evrensel olma iddiasının kendisi bilkuvve eşitlikçidir, ve eşitsizliği, Platon'un yaptığı gibi, insanların gerçeğe ulaşma kapasitelerinin eşit olmaması üstüne dayandırmak aldatıcıdır; tersine, gerçek ile görünür arasındaki karşıtlığı aşmak için, eşitsizlik *olgusundan* hareket etmek gerekir. Bu alt üstlüğün bizzat kendisi ikinci bir paradoksa götürür: Eşitsizlik ile gerçek arasındaki ilişkilerin tamevrilmesi aslında, başlıca çıkmazlarını Nietzsche'nin yakaladığı Platoncu siyaset felsefesinin *yapısına* götürür. Bu yönelim kendini en açık şekilde *Par-delà le bien et le mal*'da gösterir. Birinci bölüm "Des préjugés des philosophes" (Filozofların Önyargıları), neredeyse bütünüyle "gerçeğin istenci"nin (özellikle de modern biçimlerinin) eleştirisine ayrılmıştır; ama altıncı bölüm ("Nous les savants"/Biz bilginler) ise tersine filozofun özel bilgiler üstündeki *egemenliğini* vurgular (s. 204) ve "felsefenin işçi-

leri" üslubunu terk etmek durumundaki *yeni bir filozoflar tipinin* ortaya çıkmasını ister (ellerindeki araçları kendine mal etme pahasına da olsa): *"Gerçek filozoflar buyuran ve kurallar koyanlardır* (...). Onlara göre bilme *yaratmadır*, onların işi kurallar koymak, onların gerçeğe ilişkin istenci ise *güç istencidir"* (s. 211). Bu, Nietzsche'nin Avrupa'nın siyasal bugünü ve geleceği üstüne tereddütlerini algılama noktasıdır. Onun vizyonunda eskil olan şey (bireye ilişkin aristokratik düşün, egemenliğin "ulusal" değil, "emperyal" bir yaklaşımla kavranması) (bkz. V. Descombes, 1988, s. XXXIV-XXXIX) Nietzsche'ye, hiyerarşinin somut görünümlerini modern sıradanlığın karşısına çıkarma olanağını verir, ancak bu ille de bir siyasal "program" olabileceği anlamına gelmez (Platon'un aristokratik sitelere duyduğu yakınlığın anlattığından daha fazla değil). Nietzsche'nin *insanüstünün* statüsüne ilişkin siyasetinin aşırı belirsizliği de zaten Platonculuğun esas çıkmazını ortaya koyar; Platon'da, felsefe yaşam ile medeni yaşam arasındaki gerilim aşılamaz olsa bile, filozof-kral gerekliydi: Nietzsche'de "insanüstü" hem yönetmek üzere eğitilmiş bir "aristokrat" hem de insani, insani tutkulardan sıyrılmış bir "bilge" olmalıdır.

Kültür ve soykütük (jenealoji)

Filozof figürünün yeniden tanımı, günümüzde Nietzsche felsefesinin en ünlü katkısı olan*"jenealoji"*ye tam anlamını kazandırma olanağını verir; ("borcu" "suçluluğa" dönüştüren) "rahatsız vicdan" ile (davranma yetersizliğinden doğan) "acı duyma"nın analizi, kendi kültürümüzün ortak özünün bir parçasıdır; bu kültür, söz konusu analizi "geleneksel" ahlakın eleştirisinin hizmetine hiç zorlanmadan sunar; bu ahlakın savlarının büyüsü ise kendi gerçek kökenlerinin açığa çıkarılmasıyla bozulacaktır. Ahlakın ve jenealojinin Nietzsche'nin gözünde ne anlama geldiğini iyice anlayabilmek için, iki hatadan kaçınmak önem taşır. İlki Nietzsche'yi jenealojik görüyle donatmak (oysa bu Schopenhauer'de zaten vardır) ve Nietzscheci jenealojiyi ahlaki duyguların "doğuş"unun ya da kültürün felsefi tarihinin (İngiliz yararcılığı ya da Alman idealizmi) başka biçimlerinin karşısına çıkaran şeyi unutmakla ilgilidir. Aslında, Nietzscheci jenealoji insanlığın "egemenler" ile "köleler"e bölünmesinden ayrı tutulamaz: Güçlülere kendi soyluluklarını vurgulama olanağını veren,"iyi" ve "kötü" ayrımı, zayıflardaki acı duymanın ifadesini bulduğu "iyi" ile "kötü"ye indirgenemez. İkinci hata bu bölünmeden, her bireyin içinden geçen güç istencindeki "aktif güçler" ile "tepkisel güçler" arasındaki bir ayrılmanın imgesel bir betilemesi olduğunu unutarak, derinliği olmayan bir "sosyolojik" (ya da "ırkçı") yorum çıkarmak olacaktır.

Ahlakın Söykütüğü (1887) *Par-delà le bien et le mal*'ın devamı olup, konusu kültürün, modernitenin iki görünümüne tekabül eden, iki karşıt yoruma nasıl yol açabileceğini göstermektir. Birincisine göre, kültürün, zorlu bir "eğitme ve seçme" sürecinin bitiminde vardığı sonuç yaratmaktır; bu sürecin "tarihöncesi" kökeni "törelerin ahlaka uygunluğu"nda bulunur, yani özgür ve *egemen* bir birey; bu birey ahlakın dışında tutulmuş olmalıdır, zira "bağımsız ve ahlak birbirini dışlar" (*Généalogie de la morale*, Fr. çev., II, 2; bkz. *Aurore*, s. 9). İkincisine göre, adaletin kökeni, tersine, zayıfların kendilerine dayattığı kendi güçlerini sınırlandırma taleplerinin güçlülerce içselleştirilmesinde bulur. Oysa, bu doğuşların her biri siyasetin global bir vizyonunun taşıyıcısıdır (bunların karşıtlığının, Makyavel'in yapıtlarının içerdiği, Prens'in bakış açısını halkın, cumhuriyetçi ya da demokrat bakış açısından ayıran, bir ikiciliği anımsattığı dikkati çeker). İnsanları "eğitme" perspektifinden bakıldığında, *yasa* eğitim aracı olarak değerlendirilmiştir, ve hukuk, güce bir biçim vermeyi sağlayan bir *istisna olabilir ancak* (*Généalogie de la morale*, II, 11). Kölenin korunması açısından, adaletin bizzat kendisi duyulan acının bir ürünüdür, hukuk her tür mücadeleyi ortadan kaldırmalıdır, özgürlüğün geldiği yer ise ezilmeme arzusudur. N.'nin son sözcüğünün, duyulan acı düşüncesine (gerçek olanı modern "nihilizm"dir) karşı aktif bakış açısının savunusuyla ilgili olduğunu göz önünde bulundurmak elbette çekici olacaktır, ancak bu da *Par delà le bien et le mal*'deki "yalnız" olanın uyarısını unutmayı getirir ("Her felsefe başka bir felsefeyi gizler, her görüş bir gizlenecek yerdir, her söz bir maske olabilir", *a.g.y.*, s. 289). Başka bir deyişle söylemek gerekirse: hiyerarşi isteyen "adalet" aynı zamanda karşıt güçler arasında bir *denge* oluşturmalıdır, ve Nietzsche'nin "egemenler" için yaptığı savunmanın, eşitlikçi değerlerin

egemen olduğu bir dünyada, özellikle *onarma* değeri vardır. İnsanlıkçı olmayan noktalarına kadar, Nietzsche'nin yapıtları her şeyden önce, demokratik dünyada bağımsızlığın koşulları üstüne bir düşünmedir; modernitenin başlıca sorunlarından birini aydınlatmaya yardımcı olur: Her tür yönetme biçiminin içerdiği güç boyutunu dikkate almayı reddettiği için, insanların siyasal durumunu unutma eğilimindeki bir dünyada, özgürlüğe bir içerik nasıl kazandırılır?

● Nietzsche'nin *Œuvres philosophiques complètes*'inin referans yayını, Fransızca çevirisi Gallimard'da yayımlanan G. Colli ve M. Montinari'ninkidir (Walter de Gruyter & Co, Berlin). Karl Schlechta'nın yapıtı (Münih, Hansen Verlag, 1956) ile Nietzsche'nin sağlığında yayımlanan yapıtlarını derleyen Fransızca "Bouquins" kolleksiyonu da tavsiye edilebilir (gözden geçirilmiş H. Albert çevirisi), 2 cilt, Paris, R. Laffont, 1993. Yazarı öldükten sonra yayımlanan parçalardan oluşan ve Nietzsche'nin bıraktığı planlara göre düzenlenen (ve Colli-Montinari yayınlarının tıpkı basımını yaptığı gibi olmayan) *Volonté de puissance*'a gelince, bu yapıtın, iki farklı versiyondan hareketle düzenlenen iki Fransızca çevirisi vardır: H. Albert çevirisi, E. Foerster-Nietzsche yayımına göre ve P. Gast (1906), Paris yeniden basım, Livre de Poche ve G. Bianquis çevirisi, F. Würzbach'ın sınıflandırmasına göre, Paris, Gallimard, 1935.

► ANDLER C., *Nietzsche, sa vie et sa pensée* (1920), 3 cilt., Paris, Gallimard, 1958.- DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962. - DESCOMBES V., *Préface à* Nietzsche, *Humain, trop humain*, Paris, Hachette "Pluriel", 1988.- GOYARD-FABRE S., *Nietzsche et la question politique*, Paris, Sirey, 1977. - GRANIER J., *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1966. - HAAR M., *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993. - HEIDEGGER M., *Nietzsche* (1961), Fr. çev., Paris, Gallimard, 2 c., 1971. JASPERS K., *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Fr. çev., Paris, Gallimard, yeni baskı "Tel", 1986. - KAUFFMANN W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 1968. - LIÉBERT G., *Nietzsche et musique*, Paris, PUF, 1995. - MANN T., "La philosophie de Nietzsche à la lumière de notre expérience" (1947), Fr. çev. *Les Maîtres* içinde, Paris, Grasset, 1979. - RAYNAUD Ph. "Nietzsche, la philosophie et les philosophes", NIETZSCHE içinde, Œuvres, c. II. Paris, R. Laffont "Bouquins, 1993. - ROSSET C., *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, MAS R. H., *Nietzsche in German Politics and Society, 1890-1918*, Manchester Univ. Press, 1983. - Kol.: *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris Grasset, 1991.

Philippe RAYNAUD
Çev. Hüsnü Dilli

⇨ *Aristokrasi; Birey ve Bireycilik; Eskiler ve Yeniler; Estetik; Eşitlik; İrade; Platon; Rasyonalizasyon.*

O

OLAĞANÜSTÜ HAL

Uç durum deyince iç düzeni ciddi biçimde bozulmuş, ortadan kaldırılması özellikle bir hukuk devletinde normal çerçevenin dışına taşan eylemlerle, olağanüstü önlemler gerektiren bir etken (dış istila, ihtilal ya da iç ayaklanma hatta doğal afet) yüzünden tehdit altında olma hali anlaşılmalıdır. Olağanüstü durum, özellikle hukuk dilinde, bu tür aşırı tehlikeli bir duruma karşı koyabilmek amacıyla alınan önlemleri belirtir. İktidarın güçlendirilmesini ve etkinliğinin yoğunlaştırılmasını destekleyen bu önlemler iki düzeyde yer alırlar: kamusal özgürlüklerin kısıtlanması ya da ortadan kaldırılması ve bir yanda bazı anayasal güvenceler: öte yanda ise iş polisin yetkilerinin hatta hukuksal yetkilerin askeri otoriteye devredilmesine kadar varabildiğinden, icranın yararına olarak güçler ayrılığı ilkesinin az ya da çok ihlal edilmesi. "Hakların güvence altına alınmadığı, kuvvetler ayrılığının belli olmadığı bir toplumun kesinlikle anayasasının olmadığı" (*İnsan ve Yurttaş hakları bildirgesi*, madde 16) doğrudur ama özellikleri ve adı ne olursa olsun (sıkıyönetim, savaş hali, acil durum) olağanüstü hal demokrasinin hatta herhangi bir anayasal düzenin hukuksal ve siyasal ilkeleriyle bağdaşmaz gözükür. Bununla birlikte olağanüstü halin "anayasa devletinin belirgin özelliklere sahip hukuksal bir kurumu" (E. Forsthoff) olduğu da ileri sürülmüştür. Tarihsel oluşumu ilk bakışta paradoksal gözüken bu yargıyı doğrular gibidir.

Diktatörlükten anayasal diktatörlüğe

Geniş anlamda bakıldığında, her tür siyasal biçimin, belli belirsiz biçimde bir normallik tanımlamasına dayandığı ölçüde olağanüstü rejim gibi bir kavram içerdiği gerçektir. Dolayısıyla olağanüstü rejim anayasa devletinden çok eskidir çünkü anayasa devleti Amerikan ve Fransız devrimleriyle doğmuştur. Bu bağlamda verilen klasik örnek Roma diktatörlüğü örneğidir. Rousseau'nun bu konudaki çözümlemesi burada, özellikle cumhuriyet yönetimi yanlıları ve demokratlarda kesinlikle olumsuz bir anlamı olmayan geleneksel ortak düşünce örneği olarak anılabilir. Gerçekten de çok tehlikeli durumlarda kurumların korunması, bunların işleyişinin belli bir dönem için askıya alınmasını gerekli kılabilir. Ama diktatöre verilen olağanüstü yetkiler bunları gerekli kılan koşullarla sınırlanmıştır kesin biçimde: amaç olarak (normal durumu geri getirmek), süre olarak (Roma cumhuriyetinde altı ay) ve özellikle de yararlanılan araçlar olarak. Diktatör "yasalar dışında, her şeyi yapabilir" (*TS*, IV, 6) çünkü geniş yetkilerle donatılmış olmasına rağmen kendisine sadece yasa yapma hakkı verilmiş bir egemen halk komiserinden başka bir şey değildir. Makyavel'e özgü bu perspektif içinde diktatörlük, dolayısıyla tipik bir cumhuriyet kurumudur. Buna karşılık, egemenliğin, monarşik ya da demokratik ama mutlak biçimde uygulandığı bir rejimde kolay yer bulamaz kendine. Şu bir gerçek ki mutlakiyet, geleneksel toplumsal örgütlenmenin karşısına çıkardığı engellerle mücadele edebilmek için Carl Schmitt'in özel ve geçici görev diktatörlüğü dediği şeye başvurmuştur büyük ölçüde ve bu anlamda olağanüstü durum "modern devletin ebesi" olmuştur (H. Boldt). Ama kesin biçimde gelişmişse de "cumhuriyetin mutlak ve sürekli gücü olarak" (J. Bodin) egemenlik anlayışı normal ve olağanüstü durum anlayışını ortadan kaldırır. Yurttaşlık yasalarının mutlak yaratıcısı egemenin, insan kendisine angaje ola-

mayacağına göre bunlara uymakla yükümlü tutulamayacağını savunan Hobbes'ta (bkz. *De cive*, VI, 14 ve XII, 4 ve *Leviathan*, kısım II, böl. 26, Fr. çev., s. 283 ve kısım 29, Fr. çev., s. 346) ve kurucu gücü elinde tutan ulusun "her zaman doğal durumda olduğunu" ileri süren Sieyès'te gözlemleriz bunu. Bu perspektiften bakıldığında olağanüstü durum daha çok oluşmamış olan (doğal durum) ya da çöken (iç savaş) siyasal düzenin dışında düşünülmelidir; yurttaşlık yasası egemenin talimatıysa eğer ve hatta ondan başka bir şey değilse, "yasaların sessizliği" yasa koyucunun yokluğundan ya da kaybolmasından başka bir anlam taşımaz.

İlginç olan şudur ki olağanüstü hal, liberal anayasa devletiyle aynı dönemde geliştirilmiştir. Taslağı Yıl VIII Anayasası içinde (mad.92: "Yasa belirlediği yerlerde ve belirli bir süre içinde anayasa imparatorluğunu askıya alabilir") yer almıştır ve klasik ifadesini Fransa'da (1849) ve Prusya'da (1851) ilan edilen sıkıyönetim yasalarında bulmuştur. 1848 devrim olaylarının bunun doğrudan nedeni olduğu kesindir; bu bağlamda askeri sıkıyönetim ve sivil (itibari) sıkıyönetim arasındaki ayrım bu kavramın artık özellikle iç karışıklıklar için kullanıldığını açık seçik gösterir. Ama bu koşulların ötesinde, kendi içinde ilginç olan olağanüstü durumu meşrulaştırma girişimidir çünkü ilk bakışta şaşırtıcı gözüken bir biçimde siyasal liberalizm ilkelerine göre etkin olur. Bunlar (bireyin zamanaşımına uğramaz hakları ve güç ayrılığı) egemen gücün (kendi kendini) sınırlamasını ve "her türlü toplumsal yetkinin dışında" (B. Constant) ya da daha doğrusu her türlü siyasal yetkinin (sivil toplum) dışında yer alırlar. Böylelikle bu toplum ya da bazı unsurlarıyla (proleterler) egemenliği "ancak sınırlı ve göreli biçimde var olabilen" (Constant) bir devletin ve güvence altına aldığı kabul edilen ilkelerin tartışma konusu yapılması için bir alan açarlar. Dolayısıyla geçici olarak askıya alınmaları sayesinde bu özgürlük ilkelerinin sürdürülmesini sağlayan düzenlenmelerinin gerekliliği ortaya çıkar: "Kamusal gücün yoğunlaşması gerekliliğinin izin verdiği olağanüstü önlemlerin yasayla belirlenmesi gerekir ve bu arada yasaya hem saygılı olmak, hem de onu askıya almak gerekir" (sıkıyönetim konusunda 1849 yasa gerekçeleri sunuşu). "Anayasal diktatörlük"ün özgünlüğü ve belki de paradoksu böylelikle çok iyi belli olmaktadır (C. Rossiter): özgürlüğün siyasal ifadesi olan yasa olası askıya alınışını olabildiğince kesin biçimde öngörebilmeli ve örgütleyebilmeli, kesin biçimde tanımlanmış ve denetlenebilecek mevzuatlara bağlamalıdır bunu. Olağanüstü halin meşrulaştırılmasının sınırını kendi projesi içinde bulduğu ve kendi açınlayıcısı olmadıkça, uç durumlarda kendi ilkesinin tersine davranmak zorunda kalabilecek liberal anayasa devletinin kırılganlığının yansımasını oluşturduğu düşünülebilir: "burjuva diktatörlüğü" tezi liberal devletin (ve aslında sınıf devleti olarak her devletin) sürekli olağanüstü rejimde yaşadığını düşünmek anlamına gelir. Bir başka açıdan, olağanüstü devlete yasal statü verme çabalarında otorite ve özgürlük, güçsüz hukuk ve hukuksuz güç arasındaki gerilimi aşmayı üstlenen ve deneyen bir hukuk devleti misyonu imajı görülebilir.

Olağanüstü hal, egemenlik ve karar

Carl Schmitt, kendisi ne derse desin, olağanüstü duruma ve uç durumlara hukuk ve devlet düşüncesi içinde en önemli rolü vermiş ilk düşünürdür. Bu durum, yapıtlarının çok büyük ölçüde bir hukuk devleti, liberalizm ve parlamentarizm eleştirisine ayrılması olgusuyla açıklanabilir. Her halükârda, hukukun "kararcı" (Schmitt'in tabiridir bu) yaklaşımı "sınır kavramlar" üstüne bir düşünce çevresinde örgütlenir: diktatörlük, oluşturucu iktidar, iç savaş ve karar. Schmitt'in uç durumlara gösterdiği ilgi tarihsel bağlam (Rus ve Alman devrimleri; Weimer rejiminin sürekli artan yetersizliği) bir yana o dönemde egemen olan ve hukuku tüm medeni hukuk ve ceza hukuku -yargıç bu durumda özel durumları, tabi oldukları evrensel norm içinde ele alan bir tür alet gibi kabul edilir- ve özellikle kamu hukuku somut sorunlarının bütünüyle tümdengelimli bir tavırla çözüldüğü kapalı bir norm sistemi gibi kabul eden anlayışı reddetmesiyle açıklanabilir. Özellikle Kelsen'in "normativizmi"nin radikalleştirdiği anayasa, hukuksal pozitivizm bağlamında her şeyden önce egemenliğe bağlı olan egemenliğin en önemli sorununu bütünüyle saf dışı eder ve onu son tahlilde hiçbiri kesin olmayan bir "yetenekler" ağı ya da bir nesnel normlar hiyerarşisi içinde dağıtmaya çalışır. Genellikle devletin egemen

olduğunu ileri süren görüş, bu perspektif içinde kaçınılmaz soruyu saf dışı etmeye yönelik boş bir girişimdir sadece: somut olarak egemen kimdir? Bu soruya Schmitt şu cevabı verir: "egemen, olağanüstü hal kararı verendir" (*Théol. pol.*, s. 15) çünkü olağanüstü hal kararı vermek "yürürlükteki yasayı kaldırma" gücüne sahip olmaktır (*a.g.y.*, s. 19) ve dolayısıyla bu yasayı yeniden düzenlemek hatta kurumsallaştırmaktır. Hiç kuşkusuz kurumların alışılmış işleyişi içinde egemenlik sorunu neredeyse gündelik bir konudur: normal durum "ortadadır" ve işleyişini yönlendiren belirtik kurallara uymak yeterlidir. Bu açıdan bakıldığında pozitivist şemalar normal anayasal duruma son derece uygun bir tanım verirler. Buna karşılık olağanüstü hal (yani en geniş anlamıyla olayların normal gidişatı içinde "görülmeyen" her şey) kurallara bağlı düzenin dayandığı temel ya da ilke sorununu kaba ama kaçınılmaz biçimde ortaya koyar. Bu norm, Kelsen'in varsayımsal "temel normu" da olsa bir norm değildir, Schmitt'e göre varoluşsal yani kurallara bağlı bir karardır. Dolayısıyla uç durumlarla ilgili hukuksallık ve siyasallığın-aslında ikisi ayrılmaz birbirinden-önem kazanması. Olağanüstü hal "devletin merkezinin bulunduğu yerde kendini gösterir" (*Der Hüter der Verfassung*, s. 76) çünkü egemenlik konusunu tanımlamaya ve adlandırmaya çalışır. Böylece hukuk devletinin olağanüstü hali meşrulaştırma çabalarının boşluğunu göstermek ve normativizmin paradoksunun altını çizmekle kalmaz, olağanüstülük özellikleri nedeniyle "karar tekeli" olan egemenliğin özünü de gösterir (*Théol.pol.*, s. 23).

Schmitt'in gözünde ne kadar önemli olursa olsun, egemenlik sorunu (her şeyden önce bireyinin sorunudur) daha geniş teorik bir sorunun bir özelliğinden başka bir şey değildir: norm ve karar arasındaki ilişkinin özelliği. Oysa burada da hukuksal normun kural koyucu yaklaşımının radikal yetersizliğini gösteren "somut olağanüstü"nün dikkate alınması söz konusudur. Gerçekten de herhangi bir hukuksal düzenin iki temeli vardır: norm ya da daha doğrusu olması gerekeni tanımlayan genel ve soyut normlar sistemi ve varlığı olması gereken varlığa uygun hale getiren nesnelerin somut ve özel gerçek hukuk normuna boyun eğen karar. Görünüşte kararla ilgili temelin özellikle hukuksal bir içeriği yoktur ve normativizmin yanıltığı görüş açısı da budur: yasanın uygulanabilir olup olmaması, yasaya karşı gelenlerin mahkûm edilip edilmemeleri... bunlar onun normatif geçerliğini kesinlikle hiç etkilemez. Olgunun yasaya uygunluğu hukuksal değil, Kelsen'in dediği gibi sosyolojik bir problemdir. Normatif temeline indirgenen hukuksal düzen gerçekten de kendi kendini oluşturan bir sistem gibi kabul edilmelidir. İdeal ve belirsiz kökenine (temel norm) kadar giden Kelsenci normlar hiyerarşisi anlayışı bu tür bir normativizmin mantıksal sonucudur. Kaldı ki bu bakış açısı normal bir durumda yani hukuk yürürlükte olduğu sırada ağırlık kazanmış gibidir; bu koşullarda bu durumun bizatihi kurallara bağlı düzenin bir ürünü olduğu kabul edilebilir. Aslında tersi doğrudur: "her norm normal bir durum gerektirir" (*La Notion de politique*, s. 87), ve normatif geçerliği de ona bağlıdır. Uç durumların yani hukuk düzeninin askıya alındığı ya da olmadığı durumların özel önemi hukukun kararlara ilişkin temelinin normatif temeline indirgenemeyeceğini göstermektir: bunlarla birlikte "karar her türlü kural zorlayıcılığından kurtulur ve gerçek anlamda mutlak olur [...] Normal durumda kararın bağımsız anının minimuma indirgenmiş olması gibi olağanüstü halde de norm ortadan kaldırılmıştır" (bkz. *Théol.pol.*, s. 22-23). Sadece askıya alınmamış ve yok edilmiş: normal bir durum olmadığında normatif geçerlilik iddiası anlamdan yoksundur. Dolayısıyla uç durumlar bir tür epistemolojik ayrıcalıktan yararlanırlar çünkü "hukuk düzeninin, her düzen gibi bir karara dayandığı" (*Théol.pol.*, s. 20) tezinin geliştirilmesine olanak verirler; normalde getirdiği düzenle kuşatılmış olan ya da normların uygulanmasının altında bir işleve indirgenmiş gözüken bu karar, bu durumda açık seçik koşullara kapatılmıştır. Böylece olağanüstü durum (anormal durum) marjinal olaydan çok farklıdır: "hukukun gerçek karakterini gösterdiği" (*Die Diktatur*, s. XVII) noktadır, normun ve otantik hukuksal karakterine karşı kararın sadece mantıksal bağımsızlığını değil onun özellikle üstünlüğünü ve kurucu karakterini de gösterir. Olağanüstü hallerin, diktatörlüğün önemi, dolayısıyla, yasanın kendi başına uygulanamayacağını ya da güç olmadan hiçbir şey ifade etmediğini göstermek değildir (ilkel bir şey olurdu bu); normalliğe gö-

re olağanüstünün, kurala göre kararın mutlak önceliğinin altını çizmektir onun önemi. Olağanüstü hal sadece hukuk düzeninin sınırını değil, gerçek anlamda gerçeklik koşulunu ve ilkesini belirtir.

Olağanüstü hal: mucize mi akıl mı?

Schmitt'in olağanüstü hale verdiği kuramsal içerik bu adı taşıyan hukuksal kurumun içeriğini aşar. Schmitt diktatörlükle ilgili kitabında bir yandan geleneksel, bir egemen adına yürütülen ve modern çağda krallık komiserleri uygulamasıyla örneklenen "görev diktatörlüğü" ve öte yandan da henüz kurulmamış bir düzene, henüz olmayan bir egemene ve paradigması proletarya diktatörlüğü olan yeni "egemen diktatörlük" ayırt eder. Schmitt'in uç durumlara verdiği teorik önem daha çok ikinci anlayışa denk düşer; gerçekten de sadece egemen diktatörlük olağanüstü durumun gerçekten kurucu olduğunu, bir düzen kurduğunu söyleme olanağı verir. Ama Schmitt'in olağanüstü hal aracılığıyla genel olarak anladığı şeyin paradigması olan, iki biçimiyle eskiden beri varolan (yeniden kurmak ya da yerini doldurmak söz konusu olabilir) bir düzeni önsel olarak varsayan diktatörlükten çok Hobbes'un tanımladığı biçimde klasik doğal durum anlayışıdır. Gerçekten olağanüstü hal kesinlikle anormal bir durumdur (herkesin herkese karşı savaşı) ve bu özelliğiyle hem bir kavranabilirlik koşulu, hem de öteki'sinin ilkesi, hukuksal ve siyasal düzen, normal durumdur. Olağanüstü halin kesinlikle anormal karakteri yani (en azından Schmitt'e göre) akıldışı karakteri yani doğal durum, tutkuların kaosu içinde, kendisini, hukuksal ve siyasal düzeni kurabilme kararı verebilecek duruma getirebilir onu: "Egemen karar mutlak başlangıçtır ve başlangıç kararından başka bir şey değildir. Karar normatif bir hiçlikten ve somut bir düzensizlikten çıkar" (*Drei Arten*, s. 26). Son tahlilde kararcı görüş açısı aracılığıyla uç durumlara tanınan ayrıcalık felsefi bir inanca kök salmış gibidir dolayısıyla ve bu anlayışa göre her düzen ve her rasyonellik (özellikle kuralcı rasyonellik) kurucu kararın hem bir açıklama hem de olumsuzlama olduğu öncecil bir irrasyonel tabana dayanır. Açıklama çünkü radikal karar herhangi bir tümdengelim sürecine indirgenemez; olumsuzlama çünkü bu karar düzensizliğe son verir. Sonuç olarak olağanüstünü aşan olağanüstüdür. Schmitt'in kararcılığı-ve bu noktada kesinlikle kararın hiç de irrasyonel olmadığı Hobbes'u referans almaz-bir olağanüstü düşüncesi olma eğilimindedir çünkü "olağanüstü sadece kuralı onaylamaz: kural ancak olağanüstüyle yaşar" (bkz. *Théol. Pol.*, 25). Dolayısıyla ona tanınan ayrıcalık sadece metodolojik özellikli değildir, metafizik özellikler de taşır. Kararın norma üstünlüğü iradenin akla üstünlüğüne ya da teolojik deyimle gücün bilime üstünlüğüne denk düşer ve Schmitt'in "olağanüstü durumun hukuk bilimine göre anlamı mucizenin dine göre anlamı neyse odur" (bkz. *Théol. pol.*, s. 48).

Schmitt'in kararcılığı (bizzat kendisi rölativize etmiş hatta 1933'ten sonra vazgeçmiştir) çoğu uç durumlara aşırı anlamlar yükleyen sayısız eleştiriye konu olmuştur. Sözgelimi Leo Strauss'a göre bu tür bir girişim gerçekten anormal durum olan, doğal durumu siyaset alanı yapmak demektir çünkü siyaset alanı dost ve düşman arasındaki ayrımı belirleyen çatışma olasılığı bağlamında temel bir ilişki içerir; gene Strauss'a göre burada Hobbes'un, aklın gerekli kıldığı ve izin verdiği doğal durumdan çıkılmasını isteyen tavrında bir alt-üst olma söz konusudur. Doğal durumda akıl kesinlikle hiç olmasaydı, insanlar doğal yasanın içeriğini kesinlikle bilemeseler, onu gözlemleyemeselerdi, siyasal bir düzenin oluşması mümkün olmazdı. Bu gözlemleri uzatarak Schmitt'in postülatının-olağanüstü hal ve düzenin, norm ve kararın, irrasyonellik ve rasyonelliğin mutlak biçimde ayrılması-bunların temel birliğini gizleyemeyeceğini söylemek mümkündür. Olağanüstü hale temel bir rol yüklemek normallikle ilişkisini ters çevirmek demektir; ama böylelikle bunun normatif işlevinin taşıyıcısı da olur. Schmitt olağanüstü halin akıldışılığını belirttiği dönemde bile olağanüstü hal ve normatif rasyonalite arasında aynı zamanda inkâr ettiği bir bağ kurmuştur; dolayısıyla sadece ters çevrilmiştir. Carl Schmitt olağanüstü halin ve normun bu uyuşmazlığını Hobbes hariç en yakını olduğunu söylediği düşünürden öğrenmiştir: irrasyonel olanın kaçınılmaz biçimde olmasının nedeni onu aklın istemiş olmasıdır diyen Hegel'den. Son tahlilde kararcılığın uç durumlara verdiği mutlak değer rasyonallikten istediği kavramın yetersizliğine tanıklık eder.

● BOLDT H., *Rechtsstaat und Ausnahmezustand*, Berlin, 1967; "Ausnahmezustand", *Geschichtliche Grundbegriffe*, c. 1, 1974. - CAMUS G., *L'État de nécessité en démocratie*, Paris, 1965. - FRIEDRICH C. J., *Die Staatsräson im Verfassungsstaat*, Fribourg/Münih, 1961. - LAMARQUE J., "La théorie de la nécessité et l'article 16 de la Constitution de 1958", *Revue de droit public*, 1961. - ROSSITER C., *Constitutional Dictatorship*, yeni baskı, New York, 1963. - SCHMITT C., *Die Diktatur* (1921), yeni baskı Berlin, 1978; *Théologie politique*, Paris, 1988; *Der Hüter der Verfassung*, yeni baskı Berlin, 1985; *La Notion de politique*, Paris, 1972; "Die staatsrechtliche Bedeutung der Notverordnung", *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, yeni baskı Berlin, 1983, s. 235-262; *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, yeni baskı, Berlin, 1991. - STRAUSS L., "Commentaire de *La Notion de politique* de C. Schmitt", in H. MEIER, *Carl Schmitt-Leo Strauss. Un dialogue entre absents*, Paris, Julliard, 1990.

Jean-François KERVÉGAN
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Egemenlik; Tiranlık ve Despotluk; Yasa.*

OTORİTE

Otoriteyi kesinlikle geçerliliğini yitirmiş bir kavram gibi mi kabul etmek gerekir? Bu, siyaset felsefesi alanında yandaşları olan bir tezdir: B. De Jouvenel'den H. D. Gadamer'e, Ph. Secrétan'dan H. Arendt'e kadar... "Otorite nedir?" adlı ünlü bir metinde Arendt düşüncelerini açık seçik biçimde aktarır ve şöyle der: "modern çağ, yaşamın farklı alanlarında otoritenin şu ya da bu biçimini tartışmaya açmakla kalmamış her türlü otorite kavramını tamamen geçersiz kılmıştır. "Bu kavramın esprisi Sokratik çalışmalardan, insanlık yasalarından kaynaklanan ilginç bir modaliteye gönderme yapar. Etimolojisine (*auctoritas augere/augmenter*, artırmak, çoğaltmak, genişletmek, yükseltmek vb... metafizik bir başkalıkla ilişki söz konusudur burada) bakıldığında emir gücünü, gelenek ve dinin, eskinin ve kutsal olanın birlikte bulunduğu bir aşkınlık alanına yerleştirdiği görülür. XVI.-XVII. yüzyıllar kesintisi bu "piramid figürü"nün ortadan kalkması sonucunu doğurur. Geleneği ortadan kaldıran Luther ve dini dışlayan Hobbes'la birlikte egemenlik yatay konumuna indirgenir: görünmez olandan ayrılır ve "iktidar"ın laik (ve her zaman tehlikeli) bir kavramı olur.

Buradaki yaklaşım hiç kuşkusuz daha az nostaljiktir ve Eskilerin dışındakilerin de metinlerinde, otorite kavramından söz etmiş olduklarını kabul eder. Bir Weber perspektifi içinde, otoritenin, belli bir bölgede meşru biçimde hüküm sürebilme amacıyla siyasal bir kuruma devredilmiş güç olduğu kabul edilir. Buradan hareketle bir farklılıklar sistemi taslağı oluşturabilir. Otorite, etkisiyle, gücü, *ultima ratio* gibi kullanmasıyla dikkat çeker: otorite sadece inandırma alanında değil zorlama alanında da etkindir. Bununla birlikte güçle karıştırmamak gerekir onu. Güç aslında iradenin kör bir anlatımından başka bir şey değildir, özgürce açılmasına izin verilmiş belli ölçüdeki enerjiden başka bir şey değildir. Otorite ise bir meşruiyet ilkesine karşılık verir: bir amaçlar düzeni içinde yer alır ve boyun eğenlerin katılımını talep eder kuramsal olarak. Global olarak bakıldığında siyasal düşünceler şu düşünceyi kabul etmişlerdir: otorite özerkliklerini kısıtladığı insanların gerçek ve eksiksiz gelişmesini sağlayabildiği takdirde doğrulanmıştır ancak.

Bu genel varsayım, farklı insan kavramı tanımları nedeniyle hiç kuşkusuz çok ilginç yorum modelleri getirir. Üç büyük sistem-her biri öteki ikisini "özgürlükleri yok edici" ya da "otoriter" kabul eder-olduğu söylenebilir (ortaya çıkış tarihlerine göre kronolojik düzende). Eskilerin ortaya atmış olduğu birinci sistem bireyi aşkınlıkla ilişkisi açısından ele alır: otoriteye kararnameler çıkarma hakkı tanır. Nominalist dönemde ortaya çıkan ikincisi insanı ilksel bir gerçeklik olarak kabul eder: bu durumda emretme gücü bireye dayanır ve onun öznel haklarının korunmasına göre düzenlenmiştir. XIX. yüzyıl üçüncü bir figürün oluşumuna tanıklık eder: bireyin toplumsal özünü kapsayan modern çerçeveli yasa yapma kaygısı sosyalist akımın otoriteyi, somut dayanışmaları üstlenmiş bir müdahale kurumu gibi görme sonucunu doğurur.

Gerçekler

İ.Ö. V. ve IV. yüzyılların dönemecinde Yunanistan'da iki büyük okulun otorite kavramı konusunda tartıştığı görülür. Protagoras'tan Lycophron'a kadar Epimetheus'a dayanan Sofistler ya-

pay özellikli bir siyaset kavramı için mücadele ederler. Onların sisteminde iktidar her türlü doğallığın dışındadır: insanların anlaşmasından doğmuştur, hiçbir evrensel adalet kavramının işareti değildir. Misyonu son derece basittir ve bireyselliklerini huzur içinde bir arada yaşamalarını amaçlar. Bu şema sokratik okul şeması değildir kesinlikle. Farklılıklarına rağmen (Aristoteles'in "çokseslilik" Platon'un "diktatörlüğü" değildir) yandaşları tözcü bir iktidar kavramını savunurlar. Ve böylelikle yönetme hakkının sadece öznellik çerçevesinden çok büyük ölçüde taştığı Atina yurttaşlık kavramından koparlar: "kimilerinin yönetmesi kimilerinin de hizmet etmek zorunda olması" kamuoyu kararıyla değil doğanın verdiği bir kararla gerçekleşir. Dolayısıyla burada yasa kuralı insan iradesinden ayrılmaktadır: meşruiyet ilkesini fikirler dünyasında ya da olayların nedeninde bulur.

O dönem Yunanistan'ının reddettiği bu teorik yapıyı kısa süre sonra Batı kabul eder ve On altıncı-XVII. yüzyıllara kadar korur. Önce *Civitas romana*'yı sahiplenmiştir. Senatonun sahip olduğu *auctoritas* kutsal bir değere de sahiptir hiç kuşkusuz: sitenin çok eski, unutulmuş geleneklerini canlandırarak halka, kendi dışındaki bir esin gücüne mal edilmiş *potestas*'ı kendi yetki alanına alır. Eskatolojik bir zamansallık çerçevesi içinde yer almış olan kilise de çok önemli siyasal kariyeri içinde aynı şekilde davranır. Aziz Augustinus'un *De Civitate Dei*'sinden Pierre Lombard'ın *Sentences*'ına kadar otoriteyi özel bir farklılık alanı içine sokan bir yığın metin vardır. Skolastik düşünce bu eğilimden önemli bir örnek çıkarır ve bu örnek *Romalılara Mektup*'un bir yansıması olarak "Tanrı'dan gelmeyen bir otorite olamaz" görüşünü de hatırlatır. Bu söylemin temelinde belli bir insanlık fikri kavramı vardır. Aziz Tommaso, Boetius'tan sonra ve Sofistlere karşı bireyi bir "ilk töz" olarak tanımlar: birey ontolojik olarak kendisini yaratan Varlığa bağlıdır ve amaca yönelmiş bir karakteri vardır, dolayısıyla da aklıyla (hiç kuşkusuz Tanrı luftuyla da desteklenerek) temel eğilimleri kavrayabilir. Bu model içinde, iyi, mantıksal olarak güzelden ayrılır ve ödevler haklardan önemlidir: bu, güçten eyleme geçmektir, insanın çoğu zaman kendi eğilimlerine, ilk eğilimine rağmen yaşamın gerçek anlamını kavraması demektir. Tommaso bu amaç için bir sosyal aktüalizasyon alanı üstünde ısrar eder. İnsanın yeterliliğinin ve yetersizliğinin diyalektiği: birey hiç kuşkusuz amaçlarını anlayacak bir durumdadır; öteki insanlardan ayrılması onun bu amaçlarını hayata geçirmesini imkânsız kılar. Onun bu eksikliği *De Regno*'da anlatılmıştır: "Bir insanın tek başına yaşamak için gerekli olanakları sağlaması mümkün değildir. Dolayısıyla toplum içinde yaşaması son derece doğaldır." Bu durumda çözümleme siyaset bilimi alanına girer. Bu alanda da Yunan dünyasına baş vuran Tommaso'ya göre site, içinde yaşayan bireylerin özerkliğine bırakılamaz: sitenin, kendi birliğini sağlayacak birleştirici bir güce ihtiyacı vardır", "bir otoritenin grup yaşamını sağlaması gerekir". Gerçekten de onları yönetecek böyle biraz sert bir otorite olmadığı taktirde, günahı duygusunun sıkıntıya soktuğu, farklı çıkarlar ve düşünceler peşinde koşan insanlar *bona vita*'ya giden bütün yolları çok kısa süre içinde kapatarak bu dünya yaşamını yalan, şiddet ve cinayet dünyası haline getireceklerdir. Dolayısıyla bir kıyaslama yoluyla başlangıçtaki varsayıma dönülür kolayca: gerekliliği doğallığının tanığı olduğuna göre ve doğa Yaratıcının yapıtı olduğuna göre, otorite, iradesinde ilk kökenini bulur. Bu fikir hiç kuşkusuz, halkın, karşılaştırma mekanizmasına katılımıyla çelişmez. Ne var ki bu katılımın asla yaratıcı olduğu düşünülmemiştir: sadece üretmediği bir düzenin aracısıdır.

Bu kökenler söylemi aktörler pratiğinden uzaklaştırmaz bizi. Kurucu temelini kutsal/doğal düzende bulan iktidar emirlerini pozitif normları içinde üretmek zorundadır. Dolayısıyla işlevi, daha sonra, Makyavel'den Locke'a kadar, modernliğin birinci dalgasının kuramcılarının ona vereceği barış ve güven sağlama işlevi çerçevesinin çok dışına taşar. Aziz Tommaso'ya göre otoritenin aynı zamanda bireylerin özlerindeki yasalara göre de yönetmesi gerekir. Bu dünyadaki mutlulukları ve kurtuluşları buna bağlıdır: "Otorite sorumluluğunu üstlendiği insanların mükemmelliğini garanti etmeli, güçlendirmeli ve korumalıdır." Bu ahlak referansı önemlidir: topluma, insanları Tanrı'nın kurallarına boyun eğdirtmek için özel davranışlar alanına karışma olanağı getirir. "Politizasyon açık seçik biçimde kültürel alanla bağlantılıdır. Üstüne üstlük siyasal alanın birliği ve istikrarı için de tehdit edici olan ebedi yasanın tersine "yan

lış düşünceler" ve "geçerliği kalmamış âdetler" Hıristiyan Cumhuriyetinde eylem alanı, yurttaşlık hakkı bulamazlar: bu yozlaşmaların ve ahlak bozukluklarının yayılmasına gerekirse zor yoluyla engel oluşturmak iktidarın görevidir: mevzuat aynı zamanda iktisadi alanı da kapsar-bu fikirler XIX. yüzyılda "destek olan devlet" savunucularını esinleyecektir. Çünkü "insanların onurlu yaşamaları gerekir", yöneticiler, hiç kuşkusuz mülkiyete saygı içinde belli ölçüde bir adil dağılımı sağlayacaklardır: herkese hak ettiklerine ve ihtiyaçlarına göre kolektif çabadan düşen payı dağıtarak. Tommasocu model, kurumların düzeni konusunda Eskilerin modelinden pek farklı değildir: siyasal topluluğun eşit olmayan ve değiştirilemeyen grupların bir kompozisyonu olduğunu düşünen Tommaso emir gücünün "en bilgeler"e ve "en erdemliler" e verileceği karma bir anayasadan yanadır. Bununla birlikte kiliseye de özel bir yer vermeyi ihmal etmemiştir ve onun bu eğilimi kısa süre sonra kraliyet hukukçuları tarafından eleştirilir. V. yüzyıl sonunda, papa Gelasius, eski *auctoritas* ve *potestas* ayrımını kilise örgütlenmesi lehine tekrar gündeme getirmiştir: şöyle der: "Dünya, iki güç tarafından yönetilmiştir: din adamlarının kutsal otoritesi ve kralların gücü." Aziz Tommaso bir yandan doğayı Augustinusçuluğun reddettiği bir boyutla donatırken, aynı zamanda da, sekiz yüzyıl sonra bu hiyerarşik düalizm ilkesini dile getirir. Hiç değişmeyen bir nedenle tabii ki. Tanrı tarafından insanları kurtuluşa kavuşturma misyonu verilen Kilise bu kurtuluşu tehlikeye düşürebilecek her şeye "bakma hakkı"na sahiptir ya da "bakma görevi" vardır. Dolayısıyla mantıksal olarak yönetim dünyasını denetler: çünkü onların ebedi yaşamı söz konusudur ve kralın, uyruklarını Tanrı'nın buyruklarına uyarak yaşamalarını sağlamasını denetlemelidir.

Siyasetin "rasyonelleşmesi"yle, bu "geleneksel" formül etkisini yitirir. Bununla birlikte düşünce dünyasından kaybolup gitmez. On altıncı ve XVII. yüzyıllarda Bellarmin, özel biçimler altında savunur bu düşünceyi; aynı düşünce Fransız devriminden sonra Bonald tarafından savunulmuştur. Bu düşünce aynı zamanda değişik felsefi esinlemeler (Yahudilik, Aristotelesçilik, Tommasoculuk) aracılığıyla ve özellikle L. Strauss, A. MacIntyre, M. Villey'in yapıtlarıyla XX. yüzyılda da etkisini gösterir. Villey yakınlarda çıkardığı bir kitapta (*Le Droit et les droits de l'homme*) öğretisinin argümanlarını açık seçik anlatmıştır. Çözümlemesinin temelinde modernizmin reddi vardır. Salt aklın (ve insan hakları ideolojisinin) üstünlüğü vadedilen özgürlüğü getirmemiştir ona göre: Batı'da "maddi refah bağlamında korkunç adaletsizlikler" ortaya çıkmıştır, Doğu'da ise "totaliter sistemler"in dehşeti vardır. Sonuç olarak her yerde dünün uyumunun yerini baskı rejimleri almıştır. Bu yüzyılların dekadansı teşhisi basit bir çözüm ilkesine açılır. Villey'in vardığı sonuç şudur: madem ki soyut hümanizma ayrılığa ve despotizme götürüyor, "gerçeğe dönmek"ten başka çare yoktur: "temkinliler" aristokrasisine emanet edilen otoritenin *Cosmos*'un erekli (ve hiyerarşize olmuş) düzeninde "herkese hak ettiği payı vermesi" gerekir.

İnsanların özgürlüğü

Siyasal modernlik kesinlikle Yeni Augustinusçu düşüncelerle (Ockham, Luther) ve de Makyavelist dönemde yeşermeye başlamış ve XVII. yüzyılda somutlaşmıştır. Kartezyen fiziğin etkisiyle doğayla birlikte "gizemli nitelikler"inden kurtulur ve birey, bu sonsuz dünyada, tözden arınır, yeni bir iktidar anlayışı biçimi oluşur: ve bu iktidar ilahi düzenden ayrılır ve sözgelimi bir Bossuet'nin, bir Filmer'in direnişlerine rağmen insan aklının özel bağımlılık alanına yerleşir. Özel figürlere göre Hobbes ve Spinoza, Locke ve Pufendorf tarafından savunulan toplumsal sözleşme kuramı bu mantıksal değişimin aracıdır. Temel ilkesi bilinir: otorite bir irade eyleminden doğar. Otoriteyi getiren insanlardır ve barışçı bir disiplinin korumasına karşı insanların doğal durumda yararlandıkları *jus in omnia*'yı ona terk etmişlerdir. Bu iznin bir sonucu vardır: daha dün Tanrı'nın temsilcisi olan iktidarı halkın temsilcisine dönüştürür. Dolayısıyla meşru olan kutsal olandan ayrılır: hak ve hukuk alanında karar veren sadece hükümdardır ve "ölümsüz Tanrı"nın bakışı yoktur bundan böyle. *Leviathan* bu olguyu şöyle özetler: "Non veritas, sed auctoritas, facit legem."

Bu yapaylık, Hobbes ya da Rousseau'da olduğu gibi mutlakiyetçi bir sisteme açılabilir kesinlikle. Aynı zamanda liberal bir insan yönetimi formülünün oluşturulması sonucunu da doğu-

rabilir. Bunu John Locke'un *Hoşgörü Üstüne Mektuplar*'ında ve *Sivil Hükümet Araştırması*'nda ya da Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu* adlı yapıtında görebiliriz. Bu düşünceler ayrıca devrimci kopuştan sonra Benjamin Constant'da da görülmüştür. Constant'ın yapıtları klasik biçimleriyle bireyciliğin simgesidir ve bu yapıtlar her şeyden önce Burke, Maistre ya da Gentz ve çevresindekilerin oluşturmaya çalıştıkları dinsel-siyasal modelin dekonstrüksiyonu girişimi gibi okunabilirler. Constant 1789'un tüm aktörleriyle birlikte otoriteyi aşkınlık alanı içine koymak istemez. *Principes de politique* adlı yapıtında şöyle der: "Bir ulusu yöneten bütün otoriteler kaynaklarını genel iradeden almalıdırlar." Constant içkinlik söylemini ikili bir düşünceye dayandırır. Birincisi varlıkların doğasına gönderme yapar. Constant'a göre insan muhafazakârların tanımladığı dış güçlere boyun eğmiş "yaratık" değildir. Tam tersine, modern felsefe çizgisinde bireyin "doğuştan yüksek bir varlık" olduğunu söylemek gerekir: birey doğuştan gelen hiçbir görevin dengesini bozamayacağı öznel haklarla, eyleyebilme, kendi kendine düşünebilme gücüyle donanmıştır, ancak tarih içinde oluşmuş dinsel ya da kültürel modellerden koparak bu dünyadaki yaşam çizgisini kendi isteği doğrultusunda belirler ve misyonunu yerine getirir. Bireylerin özerkliklerine bu inanç mantıksal olarak siyasal sistemlere çelişkili bir yaklaşım getirir. Kutsal hak rejimleri bireysel iradeleri kendilerinin seçmedikleri bir düzen içinde hapsederek insanın özünü dışlarlar. Halk egemenliği teorisi bireyi, yasayı belirleme konumuna getirmiş olduğundan, onu, tersine kendisinin seçmiş olduğu yöne doğru gönderir. Bu çözümleme sosyolojik bir argümandan güç alır: dönemin ruhuna ve anlayışına da uygun olduğu düşüncesindedir. Constant kendisinden önceki Condorcet ya da biraz sonraki Tocqueville gibi nedenlerin tarihe bağlı olduğunu düşünür. Toplumlar iktisadi gelişme ve entelektüel düşüncenin (Protestan olan Constant özellikle Reform'un "bireyselleştirici" etkisi üstünde durur) birlikte etkisiyle ve "karşı konulmaz bir hareket içinde" eşitlik ve demokrasiye doğru yol alırlar. Duragan ve hiyerarşik düzenler çökmüş, yerlerini bir yaratma ve izonomi kültürüne bırakmışlar. Böylece insanların, siyasal dünyalarına getirileri de radikal biçimde değişir. İnsanlar "reşit olmadıkları" dönemde arka-dünyaların tutsaklarıydılar, yukarıdan ve çeşitli alanlardan (din, gelenekler, ekonomi), krallardan, papalardan gelen "doğru yaşam" kurallarını itirazsız kabul ediyorlardı. Bugün Aydınlanma'nın getirdiği kazanımlarla kendi yaşamlarının yaratıcıları olmak istiyorlar.

Constant, Bonald'ın teokratik mutlakiyetçiliğini reddeder ancak Rousseau'nun demokratik despotizminden yana da değildir. Halk, egemenliğine sahip olsa da antik sitelerdeki (ya da bunları örnek alan Jakoben düzende) gibi bireysel özüne sahip olamaz. Gerçekten de özgürlük (1819 Athénée söylevinin konusu) sadece "toplumsal gücün aynı vatanın tüm yurttaşları arasında paylaşılması" olarak tanımlanamaz. Aynı zamanda ve özellikle de modern çağda "özel tercihlerin güvence altına alınmasıdır". Kültürel tavırlar (vicdan ve fikir özgürlüğü) alanında da uygulanabilir olan bu kural iktisadi ilişkiler düzeninde de geçerlidir: serbest pazar, ilke olarak engellenmemelidir. Bu özel hakların devredilmezliği olgusundan kısıtlayıcı bir iktidar anlayışı doğar: iktidar, empoze ettiği düzenle, kesinlikle "bireysel bağımsızlıklar"ın barış içinde bir arada bulunmalarını sağlamalıdır. Constant, iktidarı bu rolü içinde tutmak için özellikle kurumların mekaniğine, biraz da aktörlerin erdemine dayanır. Çok klasik bir tavırla, bir yandan da halkın seçimini denetleme gereksinimi üstünde durur. Onu bir "toplumsal işlev" gibi çözümleyen (Aristoteles) Eskilerin tersine, Constant oy vermenin kesinlikle bir "hak" olduğunu kabul eder: bireyin siyasal toplum üstündeki egemen gücü bu hakta ifadesini bulur. Ama bir yandan da oy kullanmayı ağır kısıtlamalar altına sokar: kitleler hâlâ bireşimci maceralara çok fazla eğilim duyduklarından, bu hakkı sadece toplumsal konumları zorunlu olarak hak ve özgürlüklere (esas olarak mülk sahipleri) saygı göstermesi gerekenlere verir. Constant ayrıca, Montesquieu'nün de izinden giderek siyasal alanın bölünmesi ilkesini savunur. İktidarın tek bir merkezde (halkın elinde) toplanması gerektiğini savunan Jakobenlere karşı, onun dağıtılmasından yanadır. Böylece yerel topluluklara da kendi kendilerini yönetme hakkı verilmiş olur. Özellikle de merkezi kurumların etkinliğini iktidarlı ve kesin bir anayasal kuralın otoritesine bırakmak gerekir: yeni rejim "iktidarın iktidarı

durdurması" amacıyla aynı zamanda parlamenter ve iki temsili meclisli "nötr" bir kurumun vesayeti altında olacaktır.

Bu model XIX. yüzyılın ötesinde kök salacaktır. İlkeleri, hiç kuşkusuz bazı düzenlemelerle (temsili rejim bundan böyle genel seçimi kabul eder) Nozick ya da Ruthbard'ın çağdaş çalışmalarının konusu olmuştur. Hayek de bu tavrı benimsemiştir. *Kölelik Yolu* adlı yapıtında Hobbesvari bir paradigmayı, devlet kurumunun gerekliliğini yansıtır: insanları bir arada tutan otorite olmazsa herkes birbirine karşı bir gladyatör tavrı alacaktır ve sürekli bir şiddet içinde yaşayacaktır toplum. Ama onun otoritenin sınırsız yayılımından yana olduğu anlamına da gelmez bu. Muhafazakârlara ve onların ahlak devleti kuramına karşı, sosyalistlere ve onların sosyal devlet kuramına karşı, tam tersine, en azından eğer "herkese düşüncesine göre yaşama olanağı verilmek" isteniyorsa otorite "minimal rolü" içinde bırakılmalıdır: "Otorite genel koşullara uyarlanmış kuralları oluşturmakla sınırlı kalmalı [...] ve bireyin her koşulda özgürce davranabilmesini güvence altına almalıdır".

Yoksulların onuru

Özellikle hakları ve özgürlükleri ön plana çıkaran ve toplumsal eşitlik talebini dikkate almayan bu düşünce, kısa süre içinde, özellikle toplumsal düzenin sanayinin gücüne açıldığı dönemde eleştirel bir söylemin hedefi olmuştur. Hegel toplumsal ahlaklılık (*Sittlichkeit*) adını verdiği ilke adına başlatır hareketini. Bireyci hukukun izin verdiği sivil toplumun özgür gelişiminin toplumsal refah getirmediğini, tersine "yoksulluğu aşırı boyutlara vardırdığını ve halkı kamplara ayırdığını" tesbit etmiştir. Bu olumsuzluğu engellemek için Hegel acilen devletin devreye girmesi gerektiğini ileri sürer; ona göre devletin kökeni bireylerin uzlaşmasına dayanmaz, devletin kökeninde tarihsel neden yatar ve toplumun merkezindedir devlet. Otorite kesinlikle "düzen ve yasaların üstünlüğünü", "mülkiyet güvencesini" sağlamalıdır. Otorite aynı zamanda "yaşama ve geçinme hakkını da güvence altına almalıdır." İnsan haklarını maddi bir içerikle dolduran bu tez iktidarı yepyeni bir işlevle (somut bir ahlak ölçüsü gelmektedir) donatır, devlet hareketsiz kalamayacaktır bundan böyle; başkalarının mutsuzluğu karşılıklı ilişkiler alanına müdahale etmeye davet eder onu.

Marx tüm sosyalist okulla birlikte bu halk kültürü alanındaki yerini alır hiç kuşkusuz. O da Hegel gibi, ama onun "Devlet idealizmi" düşüncesini paylaşmadan liberal modeli ifşa eder. Eleştiri önce iktisadi alanda yayılır. Smith'ten Mill'e kadar, minimal Devlet kuramcılarının belirttikleri çıkarlar uyumuna Marx da inanmaz: pazarı yaratan refah ve zenginlik değil, işçi sefaletinin korkunçluğu ve köleliktir. İnsanların büyük çoğunluğunun bir parçası olan işçi sınıfı çalışma alanının içinde bulur kendisini. Kendisinin seçmediği kurallara boyun eğen emekçi sadece alet durumuna indirgenmiş bir çark dişlisinden, "parçalanmış bir birey"den başka bir şey değildir. Fabrika dışındaki yaşamı kesinlikle insani değildir artık: "yeterli geçim kaynakları"ndan yoksundur, boş zamanı yoktur, kültürsüz kalmıştır, yeniden güç toplayıp, bunları yeniden satmaya uğraşmakla meşguldür sadece. Böylece "hayvanlaşır". Kapitalistler de insani özlerini yitirirler. Bunlar, hiç kuşkusuz, işçinin emeğini vahşice sömürerek sağladıkları kârlarla rahat ve lüks bir yaşam sürerler, para kazanmalarının amacı sadece kendi yaşamlarıdır ve para bir "araç" olmaktan çıkmıştır bunlar için, böylelikle kendi kişiliklerini de yitirme sürecine girerler bu insanlar. Yabancılaşma, öte yandan, siyasal alanda da gösterir kendini. 1789 Devrimi "insanlığın egemenliği" ni isteyen bir hareket gibi tanıtıyordu kendisini: uzun süre kutsal güçlere boyun eğmek zorunda kalmış bütün insanlara, sonunda toplumsal aygıtın işleyişine egemen olma vaadi vermesi gerekiyordu. Oysa böyle bir şey gerçekleşmez kesinlikle. "Genel çıkar" maskesi doğrultusunda etkin olan temsili devlet aslında özel bir egmenliğin son derece sert, acımasız bir aracı olarak ortaya çıkmıştır: mülk sahiplerinin, sadece mülk sahiplerinin hizmetine girmiştir bu devlet. Marx bunu kanıtlamak için *Yahudi Sorunu* gibi metinlerin altını çizer, çeşitli insan ve yurttaş hakları bildirilerine dikkat çeker. Öncelikli olarak, insanın toplumsal özüne dayalı hiçbir gerçek hak tanınmadığını belirtir. Egemen olan soyutlamadır. Sözgelimi özgürlük kavramı, asla ne somut güncelleşme koşulları açısından, ne de başkalarının yaşam gerekliliklerinden hareketle ele alınmıştır: "başkalarına zararı olmayan her şeyin yapılabileceği ve düşünülebileceği hakkı" gibi görülen özgürlük, "kendi içine kapanmış,

soyut bir monad özgürlüğünden başka bir şey değildir bu bağlamda". Mülkiyet için de aynı şey söz konusudur: "bireyin servetini istediği gibi, öteki insanlardan bağımsız olarak, toplumu dikkate almadan kullanabilmesi hakkı." Marx'a göre bu tanımlar siyasal otoriteye belirli bir statü verir: "amacı insanın doğal ve zaman aşımına uğramayan haklarının korunması" olduğundan, siyasal otorite, liberal düzende, zorlayıcılığıyla, "bencil çıkarları" koruyarak doğrulanır ancak. Öte yandan da güçlülerin-burjuva sınıfı-gücünü artırır ve hayali bir özgürlük adına olabildiğince büyük bir kitlenin sefaletini kalıcı hale getirir.

Toplumsal çalışma tekniği ve mülkiyetin hukuksal ve siyasal biçimi arasındaki çelişkiden doğan kapitalist toplumun son bunalımı, üreticilere Devlete karşı zaferleri aracılığıyla gerçek özgürlüğün hükümranlığını sağlayacaktır. Marx'ın, zamanının koşulları içinde, şiddetsiz gerçekleşebileceğini kesinlikle düşünmediği bu devrim "eski parşömenler" dönemine bir dönüş biçimi olmayacaktır kesinlikle (Hegel). Bazı tematikleri (burjuva bencilliğinden nefret, toplumsal gücü bireylerarası ilişkiler dünyasına sokma iradesi) çakışsa da Marx düşüncesi gelenekselci düşünceden radikal biçimde ayrılır. Marx, her şeyden önce dönemini ilerleyen bir gereklilik gibi gördüğünden, belki insanlık tarihinin eski bir dönemine "komik" bir geri dönüş dışında, bir geri dönüşe inanmaz. Özellikle de aristokratik rejimlere karşı hiçbir özlem duymaz: onlar da, bir azınlığın sözde bir ilahi hak adına "başkalarının terinden ve kanından kaygısız tasasız yararlandıkları baskı sistemleriydi". Marx, aslında 1789 ruhunun aşılması (yok edilmesi değil) perspektifi içinde yer alır: insanı "egemen bir öznellik" gibi kabul ederek, eşitlik ve özgürlük taleplerine somut ve evrensel bir biçim vermeyi düşünür. Bu yeni toplumsal figür ilk realizasyon ilkesi görülür: devrimci güç bundan böyle üretici kitleyi toplumsallaştırmak zorundadır. Ölçü mantıksaldır: insan onuru özel mülkiyetle yok olduğuna göre, bireyi "gerçek varlık" statüsü içinde yeniden yaratmak için ortadan kaldırmak gerekir bu özel mülkiyeti. Genelin özele dönüşmesi tek başına bir amaç değildir: bu şekilde oluşan kolektiflik içinde, aynı zamanda, insanlara, kapitalizmin ahlaksızlığı içinde muamele etmemek gerekir. İnsan, kendisinin toplumun alacaklısı olarak tanımlandığını gördüğünden siyasal otorite onu temel haklarının (çalışma hakkı, eğitim hakkı, tatil hakkı, tedavi olma hakkı, üretim üniteleri içinde karar almaya katılma hakkı) sahibi yapmalıdır. Adaletin eşit biçimde dağıtılması fikrine eşitlikçi biçimde bu geri dönüşte liberaller (sözgelimi Hayek) çoğu zaman bir totalitarizm önermesi görmüşlerdir. "Biçimi ne olursa olsun, özgürlük özgürlüktür" diyen Marx ise savunur bu geri dönüşü: hakların-inançların tanınması üstüne kurulan düzende bireysel özgürlükler (güvenlik hakkı, söz hakkı, başkalarının sömürülmesine yol açmama koşuluyla mülkiyet hakkı) burjuvazinin el koyma döneminden sonra, nihayet gerçek ifadesini bulurlar. Her şeyden önce, karar veren ve zorlayan bir devlet aygıtı içinde, bütün halkın denetimi altında yoğunlaşmış otorite sürecektir-Proudhon ve Bakunin'in anarşizmi çatışmanın en önemli nedenlerinden biridir bu (bu konuyla ilgili olarak bkz. F. Engels'in *Otorite İlkesi Üstüne* adlı el kitabı). Devlet, sınıfların ortadan kalkmasıyla yok olacak ve toplumsal yaşamın içinde birçok "yönetim" ocağına dönüşecektir. Rousseau'da olduğu gibi bu durumda yasa yapıcı ve hükümdar arasında tam bir uyum sağlanmış olacaktır.

Otoritenin insanlığın gelecek mutluluğu adına tamamen devrimci parti tarafından üstlenildiği Leninist model hiç kuşkusuz Marksist düşüncenin tek vârisi değildir. Sosyal-demokrat tezler de (kimilerinin J. Rawls ya da M. Walzer'in çalışmalarını da dahil ettiği) bu mirasın bir bölümünü sahiplenmiştir. Sosyal demokratlar Marksizmin kolektivizmine kesinlikle mesafelidirler ve gruplar arasında diyaloga-"karşılıklı öneriler getirme"- önem verirler ve Marx'da böyle bir kavram yoktur. Bununla birlikte sosyal demokratlar siyasal çalışma içinde adaleti yeniden tesis etme gerekliliğini (hukuksal alanın genişletilmesi ilkesini savunmuşlardır böylece) Marx'tan almışlardır.

Bu güzergâhla birlikte bir süreklilik oluşur. Düşünürler otoritenin başlangıç dönemindeki temelleri (doğa ya da irade), uygulama koşullarını (devlette yoğunlaşma ya da toplum katmanlarına yayılma), nihai amaçlarını (*bona vita* ya da *delightful life*) tartışabilirler: hatta kimi anarşistlere göre otorite insanların birlikte yaşa-

maları için gerekli bir koşuldur. Siyaset felsefesinin tarihsel-toplumsal işlevini sorgulayan bir görüştür bu. Sözgelimi Stirner'in metinlerinde görülen bir ilk yaklaşım bu görüşü ikilemi açısından ele alır. Otoriteye sürekli ve her koşulda boyun eğmek insanda bastırılmaz bir "kölelik arzusu" doğurabilir dolayısıyla da bireyin "biricikliği"ni engeller. Otorite görüşünü destekleyen nedenin altında yatan asıl gerçek şiddettir. Öte yandan otoritenin devlet aygıtı içinde yer aldığı da inkâr edilemez ve ayrıca bunun bilinçli olduğu gerçeğini de teslim etmek gerekir. Siyasal düşünce, otoriteyi insan topluluğu ilkesi haline getirirken bireye o ilk yoksunluğunu, Freud'un, sözünü ettiği ve yerini sadece meşru bir zorlama düzeninin doldurabileceği ilk yoksunluğunu, "ilksel hüznü"nü verir.

▶ ARENDT H., "Qu'est-ce que l'autorite?", *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, s. 121-185. - BORRICAUD F., *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Paris Plon, 2. baskı 1969. - CHURCHILL J., "Coertion and the Authority of reason", *Metaphilosophy*, 1984, 15. no. 3-4, s. 172-184. - CONSTANT B., *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, M. Gauchet tarafından seçilmiş parçalar, Paris, Hachette, 1980. - HAYEK F. A. VON, *La Route de la servitude*, Paris PUF, 1985. - JOUVENEL B. DE, *De la souveraineté: à la recherche du Bien politique*, Paris, Génin, 1955. - MACHAN T. R., "Individualism and the problem of political authority", *Monist*, 1983, 66, no. 4, s. 450-516. - MARCUSE H., *Pour une théorie critique de la société*, Paris, Denoël, 1971. - MILLON DELSOL C., *L'Autorité*, Paris, PUF, 1994. - PETERS R. S. & WINCH R., "Authority", QUINTON A. ed., *Political Philosophy* içinde, New York, Oxford Univ. Press, 10. baskı 1991, s. 83-111. - RATZ J., "Authority, Law and morality" *Monist*, 1985, 66, no. 3, s. 295-324. - SECRÉTAN Ph., *Autorité, pouvoir, puissance*, Lausanne, L'Age d'homme, 1969. - THOMAS D'AQUIN, *De Regno*, Paris, Egloff, 1946. - VILLEY M., *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris PUF, 1983. - WEBER M., *Économie et Société*, c. 1, Paris, Plon, 1971.

Philippe PORTIER
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Direnme Hakkı; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Egemenlik; Hukuk ve Siyaset; Mutlakiyetçilik; Rasyonalizasyon; Temsil; Tiranlık ve Despotluk.*

O

ÖZDEKÇİLİK

Yakın bir geçmişte (XVII. yüzyıl ile XVIII yüzyıl arasında) ortaya çıkan özdekçilik kavramı metafiziğin ve varlıkbilimin alanına bağlanır: Özdekçilik, bir varoluş kuramıdır. Siyaset felsefesine kendiliğinden bağlanmaz. Bu sözcüğü kullanım ortaya çıkarmıştır ve sözcüğün ortaya çıkışından önceki felsefeleri nitelendirmede de aynı şey söz konusudur. Böylece, örneğin Jean-Paul Sartre "özdekçi inançtan" söz etmektedir: "Ne denli geriye gidersem gideyim, bu kavramla, devrimci tutumla bağlantısı içinde karşılaşmaktayım. İnsanları sözcüğü sözcüğüne korkularından ve zincirlerinden kurtarmak isteyen ilk kişi, kapalı duvarları içinde köleliği yok etmek isteyen ilk kişi olan Epikuros bir özdekçiydi. Büyük felsefecilerin özdekçiliği, "düşünce derneklerinin" özdekçiliği gibi 1789 Devrimi'nin hazırlanmasında katkıda bulunmaktan geri kalmamıştır; son olarak [...] bugün özdekçiliğin işçi sınıfının felsefesi olduğu kesindir; işçi sınıfının devrimci olması ölçüsünde bu felsefe ona daha çok mal edilir ("Özdekçilik ve Devrim", *Situations* ["Durumlar"], III). Sorunsallıkları açık bir biçimde ortada olan bu tür tümceler (Epikuros ya da Holbach öyle pek devrimci değillerdi) özellikle belirti niteliği taşımaları bakımından değerlidirler: Sartre, bu tümceleri açıkça Antikite'nin ya da Aydınlanma'nın özdekçiliğine uygular; Marksist özdekçilikten anladığını sandığı şey de budur. Zamana ters düşen ve partizan nitelikteki bu tür yinelemeden biz kaçınmaya çalışmaktayız; kuşkusuz bu, bütün yinelemelerden kaçınmanın olanaklı olduğu anlamına gelmez (çünkü, o dönemlerde bu sözcüğü bilmeyen Epikuros için de Hobbes için de "özdekçilik"ten söz etmek olanaksızdı), ama zamana ters düşmekten ve bir yan tutmaktan olabildiğince kaçınarak bunu başarabiliriz. Sartre'ın düşünmüş olmasına karşın, özdekçilik bu biçimiyle hiçbir siyasal "tutum"a bağlı değildir. Hobbes'un monarşik mutlakiyetçiliğini beslemiş olabileceği gibi Meslier'nin devrimci komünizmini de, Epikuros'un siyasetten arınmışlığını kadar Lenin'in militanlığını da, Holbach'ın *etokrasi*'si kadar Sade'ın cumhuriyetçi töretanımazlığını da, Helvetius'un demokratik ilericiliğini kadar Gobineau'nun ırkçı tutuculuğunu veya Jules Soury'nin milliyetçiliğini de... beslemiş olabilir. Özdekçilik bir siyaset değildir.

Ama bir felsefe ya da bir felsefi akımdır: İçinde bulunduğu biçimde türdeşlikten uzak olsa bile, siyaset alanında değilse de en azından *siyaset felsefesi* alanında hiçbir etki yapmaması düşünülemezdi. Bu durumda geriye, ayırıcı özelliklerini, eğer varsa değişmezlerini eğer bunlar yoksa egemen ya da anlamlı birkaç eğilimi belirlemek kalıyor.

İndirgemecilik sorunu

Özdekçilik nedir? Bu sözcüğün temelde, biri sıradan öteki felsefi iki anlama geldiği biliniyor. Sıradan anlamına göre özdekçilik, "özdeksel", daha açık bir söyleyişle belirgin ve yüksek olmayan "özdeksel" saplantıların ayırıcı özelliğini kazandırdığı belli bir davranış ya da düşünsel durumu adlandırır. Bu bakımdan özdekçilik sözcüğü, daha çok, kötüleyici anlamda kullanılır. Böyle olunca da, özdekçi, bir ideali olmayan, tinsellik kaygısı gütmeyen ve yalnızca içgüdülerini tatmin etmek peşinde koştuğundan, ruhundan çok, bedeni için kaygılandığını söyleyebileceğimiz kişidir. En iyimser yaklaşımla, iyi yaşayan kişidir; en kötümser yaklaşımla da zevkine düşkünün, bencilin ve kabanın biridir. Ama *özdekçilik* sözcüğü felsefe dili içinde de

yer alır, bu dil içinde yaygın kullanımıyla Platon ve Demokritos'tan bu yana felsefe tarihi içinde yer alan birbirine rakip iki akımı adlandırır. Felsefi anlamıyla özdekçilik, aslında, özdeğin temel rolünü -hatta ayrıcalıklı varlığını- öne süren bir dünya görüşü ya da varoluş anlayışıdır. Bu anlamda özdekçi olmak, her şeyin özdek ya da özdeğin ürünü olduğunu ve dolayısıyla özerk hiçbir tinsel ya da düşünsel gerçekliğin olmadığını savunmaktır: Özdekçilik, bir fizik monizmdir (ya da, daha doğrusu varlıkbilimsel fizikalizmdir); buna göre düşünsel, törel ya da tinsel ya da böyle oldukları varsayılan olguların gerçeklikleri ancak ikincil ya da belirli bir nitelik taşır.

Özdekçiliğin siyaset felsefesiyle birleştiği nokta budur. Her şey gibi siyaset de özdekseldir: Bu bakımdan kendi dışında (özdek siyaset değildir) bir şeye boyun eğdiği için, her türlü varlıkbilimsel ya da mutlak özerklikten yoksundur. "Özdekçilerin en önde gelen isimlerinden olan Lévi-Strauss: "İnsan bilimlerinin en son amacı, insanı oluşturmak değil, onu ayrıştırmaktır" diye yazar ve bu ilk girişim, "deneysel ve doğal bilimlerin alanına giren ötekileri: ekini doğa içinde ve sonuçta yaşamı fiziksel-kimyasal koşullarının bütünü içinde yeniden bütünleştirmeyi" başlatır. (*La Pensée sauvage* ["Yaban Düşünce"], Bölüm IX.). Siyaset karşısındaki özdekçilik için de aynı şey söylenebilir: Özdekçi bir siyaset felsefesi, her şeyden önce siyaseti doğanın özdeksel birimi içine katan ve onu kendi yasalarına boyun eğdiren bir felsefedir. Söz gelimi Holbach şöyle yazar: "İnsanoğlu salt fizik bir varlıktır, tüzel insansa belli bir bakış açısından, bir başka deyişle özel örgütlenme biçiminden kaynaklanan kimi davranış biçimlerine göre ele alınan bu fizik varlıktır. (*Système de la nature* ["Doğanın Sistemi"], I, 1). Bu durum, hem siyaset adamı için hem de siyasetin kendisi için geçerlidir. Bir indirgemecilik mi söz konusu? Bu bir tanım sorunudur. İndirgemecilikten her türlü özgüllüğün ve siyasete ilişkin her türlü özerkliğin olumsuzlanması anlaşılırsa, özdekçiliğin doğal olarak burada iddia edeceği bir hakkı olamaz: atomlar ne sağ ne de sol görüşlüdür, ne demokrat ne de totaliterdirler ve bilmedikleri bir siyasete belirgin bir açıklık getiremezler. Her türlü siyaset özdekseldir, ama özdek siyaset yapmaz. Canlının özgüllüğünü düşünmek söz konusu olduğunda nasıl fizik ve kimya yerlerini biyolojiye bırakıyorsa (her yaşam özdekseldir ama özdek canlı değildir), aynı biçimde toplumsal etkinliklerin sürtüşmeden kaynaklanan özgüllüğünü düşünmek -ya da üstlenmek- söz konusu olduğunda yerlerini bu kez de siyasete bırakmak durumundadırlar. "Engels, Feuarbach'ın yalnızca doğa bilimlerinin özdekçiliğinin, 'insan bilgisinin kendisini değil, temelini oluşturduğunu' söylemekte haklı olduğunu kabul eder. Çünkü, yalnızca doğa içinde değil, aynı zamanda insan toplumu içinde de yaşamaktayız ve bu doğanın olduğu gibi insan toplumunun da kendi gelişimi ve geçmişi, kendisini inceleme konusu yapan bir bilimi vardır" (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* ["Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu"], II). Eğer siyaset kendine özgü her şeyi yitirecekse onu fiziğe indirgemenin ne gereği var? Ve bir seçimin sonuçlarını kantik mekanik yasalarıyla açıklamayı kim aklına getirebilir? Buna karşın, eğer indirgemecilikten özgül olanın genel olana boyun eğmesi ve insana özgü olayların her türlü mutlak özerkliğinin yadsınması anlaşılıyorsa, özdekçilik, özdekçi olma niteliğini yitirmeksizin bundan vazgeçemez. Özdek siyaset yapmaz ama her türlü siyaset özdekseldir: Devrimleri yapanlar atomlar değildir, ama hiçbir devrim atomlar olmaksızın ya da onlara karşı yapılamaz. Spinoza olsaydı, insan, imparatorluk içinde bir imparatorluk değildir derdi: Siyaset, doğanın bir parçasıdır ve ona bağlıdır. Dolayısıyla, siyaseti ne mutlak bir biçimde fiziğe indirgemek ne de mutlak bir biçimde fizikten koparmak olasıdır. Gerçek sorun, uşculluğun türlerini birbirlerinden ayırmak ve siyasal düşünce için belirgin ya da Marx'ın dediği gibi belirleyici anı bulmaktır. Kendisine bir ufuk ya da geri düzlem görevi yapan metafizik monizmin ötesinde, siyasal felsefede özdekçiliği özellikle bu hareket -açıklamalı olduğu denli polemik de olan- nitelendirecektir. Burada söz konusu olan, siyasal yaşamı "son kertede" neyin belirlediğini öğrenmektir. Özdekçi olmak, bunun hiçbir biçimde tinsel ya da düşünsel bir gerçeklik olmadığını göstermektir: Ne Tanrı ne düşünceler ne de düşüncelerinin öznesi olarak insanlar (akıl olarak) tarih oluşturmazlar. Peki o zaman tarihi ne oluşturur?

"İnsanlar, tarihlerini kendi kendilerine oluştururlar"

Özdekçi bir siyaset filozofu ister istemez içkincidir, ve özdekçiler genellikle bu bakımdan Spinoza'ya yaklaşırlar: Engels, özdekçi olmak "doğayı olduğu gibi, yabancı bir öğe katmadan tasarlamaktır" der (*Feuerbach*'dan yayınlanmamış parça). Ve, her ne denli her türlü içkinci felsefe özdekçi olmak durumunda değilse de (Spinoza'da görüldüğü gibi özellikler arasındaki koşutluklar ya da aklın özerkliği aracılığıyla), başka alanlarda olduğu gibi siyaset felsefesinde de özdekçilik her türlü aşkınlığın, açınsamanın, inayetin, kısacası doğaüstü her şeyin dışarlanmasını varsayar: Bu bakımdan, özdekçilik uç noktasına değin itilmiş bir natüralizmdir. Engels'in Feuerbach'tan aldığı ders budur: "Doğa her türlü felsefeden bağımsız bir biçimde var olur; yine doğanın ürünü olan biz, öteki insanların, üzerinde büyüdüğümüz temeldir; doğa ve insanların dışında hiçbir şey yoktur, ve dinsel imgelemimizde yarattığımız üstün yaratıklar, kendi varlığımızın düşsel bir yansımasından başka bir şey değildir (*Ludwig Feuerbach*... I). Ama bu, Lucretius'un Epikuros'tan öğrendiği dersten başka bir şey değildir: "Her şey Tanrılar'ın müdahalesi olmaksızın gerçekleşir" (*De rerum natura* ["Doğa Üstüne"], I, 158) ve insanların tarihi -*De rerum natura*'nın V. Kitabının çarpıcı bir biçimde gösterdiği gibi- fiilen ve hukuken dünya tarihinin bir parçasıdır. Kısacası, Marx'ın dediği gibi "yalnızca tarih vardır" ve işte bu nedenle de özdekçi natüralizm aynı zamanda tarihselciliktir.

Bu tarihi yapanlar, kuşkusuz insanlardır. Ama hangi insanlar? Ya da insanın içindeki ne? Öncelikle akıl ve düşünce: Eğer "insan katıksız fizik bir varlıksa", aklı da bedeninin yapabildiği ve tarihinin kendisine verdiği kadardır. Bir başka deyişle insanlar tarihi ancak tarihin insanları yaptığı hareket içinde oluştururlar, ve Marksistlerin durmaksızın yinelediği şey de budur: "İnsanlar, tarihlerini kendi kendilerine oluştururlar" (Engels, *H. Starkenburg'a Mektup*), ama "son derece kesin bir biçimde belirlenmiş öncüller ve koşullar altında" (Engels, *J. Bloch'a Mektup*), "doğrudan sağlanan ve geçmişten devralınan koşullar altında" (Marx, *18 Brumaire*, I). Bu koşullar öncelikle doğaldır ve bunlar karşısında insanoğlu öteki hayvanlardan farklı değildir. Toplumsallık mı? Bu o denli kesin değil ve Epikuros tersini savunmaktaydı; "gizli yaşamayı desteklemekteydi ve insanoğlunun ne toplumsallaşabilir bir yapıda olduğunu ne de ılımlı törelere sahip olduğu görüşünü yayıyordu" (Thermistus'a göre, *Söylev*, XXVI). "İnsanlar, demekteydi, aldanmayın, aklınızı çelmesinler, kendinizi kaybetmeyin. Bana inanın, akıllı varlıklar için doğal toplum yoktur. Size tersini söyleyenler aldatmakta ve yanlış düşünmekteler" (Epiktetos'a göre, *Söyleşiler*, II, 20). Aynı biçimde Hobbes Aristoteles'in insanı, arı ya da karıncadan bir üst düzeyde, doğası gereği siyasal bir hayvan gibi gören ünlü savını eleştirecektir. "Hayvanlar arasında tanık olduğumuz onay verme ya da uyuşum doğaldır, diye karşı çıkar Hobbes, insanlarınkiyse sözleşmeye dayalı ve dolayısıyla yapaydır" (*De cive*, V, 5). *Homo homini lupus* ("İnsan insanın kurdudur"): "Yasalar kaldırılsaydı diye yazar Epikuroscu Metrodores, insanlar aslanların pençelerine, kurtların dişlerine gereksinim duyarlardı" ve "herkes herkesi yerdi" diye dostu Colotes ekler (Plutarkhos'a göre *Adv. Colot.*, 30). Özdekçilik, toplum konusunda ne denli karamsarsa insan üzerinde o denli iyimserdir. Her iki bakış açısı uyum içindedir. Bunun nedeni insanoğlunun öteki hayvanlardan farklı olmayan bir hayvan olması, insanlaşması için olduğundan başka bir şeye gereksinimi olmamasıdır. Site, insanı öteki yapan bu *başka şey*dir. Kuşkusuz Epikuros'un bulmadığı (Marx'ın *Die deutsche Ideologie*'de ["Alman İdeolojisi"] düşündüğünün tersine) ama tüm erimini kazandırdığı toplumsal sözleşme izleği de buradan kaynaklanır. Sözleşmenin tüzeye boyun eğmesi bir yana, tersine tüze sözleşmenin bir sonucudur. Tarihselcilik ve görececilik birbirlerine koşut ilerler. Aslında doğal durumda örgüt anlayışı yer almaz: "(İlk insanlar) ortak çıkarı düşünme yetisinden yoksun olduklarından, ilişkilerini düzenlemek için gereken gelenek ve yasalardan yoksundular" (Lucretius, V, 958-959). Bu, altın çağın karşıtıdır ve Lucretius'un bu konuda yaptığı betimleme (V, 925 ve dvm.) yer yer Hobbes'un bu konuda yapacağı betimlemenin habercisidir. Kaldı ki Site'de bile: "Tüze kendi başına bir şey değildir, ama insanlar nerede olursa olsun bir araya geldiklerinde, haksızlık yapmamak ya da haksızlığa uğrama-

mak için belli bir sözleşme yaparlar" (Epikuros, *Kyriai doksiai* [*KD*], ["Temel Öğretiler"], XXXI-II). Her şey korkuyla başlar ve yine her şey korku aracılığıyla yeniden başlar ya da sürer: "Şiddet içinde yaşamaktan bıkan, özel ilişkilerin tükettiği insan türü kendi kendine boyun eğmiştir ve yasalarla katı tüzeye boyun eğmesi daha da istekle olmuştur. Aslında ölke, bugün eşitlik güden yasaların olanak tanımadığı ölçüde acımazsız olan intikamlar esinlediği için, insanlar bu şiddet düzeninden de bıkmışlardır. O zamandan bu yana cezalandırılma korkusu yaşamda suç duygusu uyandıran zevkleri gölgelemektedir. Çünkü, şiddet ve adaletsizlik, insanın içine düştüğü tuzak ağ gibidir; nereden gelirse gelsinler, genellikle yapanı bağlarlar ve eylemleriyle kamu huzuru sözleşmesini çiğneyen kişilerin huzurlu ve dingin bir yaşam sürmesi olanaksızdır" (Lucretius, V, 1145 ve dvm.). Insanda doğal toplumsallaşma diye bir şey yoktur: Her toplum bir fetih; her barış bir zaferdir.

Yararcılık, demokratizm, ilericilik

Öyle görünüyor ki buradan üç sonuç çıkarılabilir: Özdekçi siyasal felsefe genellikle yararcı, demokratik ve ilerici bir esinden kaynaklanır.

Yararcılık, Epikuros ile birlikte kendini açıkça belli eder: "Doğa karşısında hukuk, karşılıklı olarak birbirine zarar vermemek için yararlı olanı tanımanın bir yoludur" [*KD*, XXXI]). Bu durumda, "yararlılığı ortak yaşam içinde doğrulanan şey, bütün insanlar için aynı şey olsun ya da olmasın" doğrudur. (*a.g.y.*, XXXVII). Aynı yararcılık ya da komşu bir yararcılıkla Hobbes'da da karşılaşılır: Doğa yasaları, bencilliğin usçullaşmasından başka bir şey değildir ve her insan, her zaman yararlı olana ya da öyle gördüğü şeye eğilim gösterir. Hükümdara (verdiği yetke aracılığıyla) olduğu denli en geniş kalabalığa da (görece bile olsa sağladığı güvence aracılığıyla) yararlı olan Léviathan'ın övgüsü buradan kaynaklanır. Siyasal bakımdan Hobbes'dan fersah fersah uzak olan D'Holbach veya Helvétius da bir o denli aynı ilkeleri ele alacaklardır: "Insan eylemlerinin tek gerekçesi çıkardır" (d'Holbach, *Système de la nature* ["Doğa Sistemi"], I, 15), "siyaset toplumun gereksinimleri üzerine kurulmuştur" (d'Holbach, *Essai sur les préjugés* ["Önyargılar Üzerine Deneme"], II), ve "adalet, çoğunluğun yararına eylemlerin gerçekleştirilmesinde yer alır" (Helvétius, *De l'esprit* ["Akıl Üstüne"], II, 24). Marx zaman zaman bu yazarlara katı bir yaklaşım sergiler, ama yine de "yararcılığın en azından var olan bütün kurumların, toplumun ekonomik temelleri ile olan bağlarına dikkat çekmesi gibi bir avantajı" (*Die deutsche ideologie*, III) olduğunu kabul eder. Aslında, sınıfların çatışması çıkarlar arasında bir sürtüşmeyi varsayar ve oraya yönelir. Bu, düşüncelerin çatışmasının gerçek içeriği hatta evrensele yönelik savlarıdır: "Tam olarak, bireyler *ancak* kişisel çıkarlarının peşinde oldukları için [...], kendinden önce egemen olan sınıfın yerini alan her yeni sınıf, amaçlarına ulaşmanın söz konusu olması durumunda bile çıkarlarını toplumun bütün bireylerinin ortak çıkarları gibi göstermek, [bir başka deyişle] düşüncelerine evrensellik biçimi kazandırmak zorundadır" (*a.g.y.*, I). Komünizm de bunun dışında kalmaz: "Bu ana değin bütün hareketler azınlıklarca ya da azınlıkların çıkarı doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Işçi sınıfı hareketi en büyük çoğunluğun çıkarı doğrultusunda en büyük çoğunluğun özerk hareketidir" (*Manifest...*, I). Bu bir sınıf yararcılığıdır, bunun aracılığıyla sınıfların yararlarını yitirmesi gerekir.

Burada demokratizm olarak adlandırdığımız şeye gelince, şu konuda yanılgıya düşülmemesi gerekir: Bütün özdekçileri demokrat yapmak söz konusu değildir -Hobbes ve Stalin örneklerinin yeterince çürüteceği bir saflık olurdu bu. Bizim anladığımız anlamda demokratizm, siyasal bir tutum değildir. Olası en iyi rejime yönelik değildir, ama tümünün de kökeninde yer alır: Bu kökeni halkta ve yalnızca halkta görerek bütün düşünceyi *demokratizm* olarak adlandıracağız. Burada özdekçilik, Aziz Paulus'un olduk-ça iyi bilinen kalıp deyişini tersine çevirir ("*Non est potestas nisi a Deo*", *Rom.*, XIII, 1), ve daha çok, her türlü yetkenin halktan geldiğini, ya da Feuerbach'ın dediği gibi "her türlü yetkenin insandan kaynaklandığını" (*Nachlass*) savunur. Başka bir şey olmadığına göre başka nasıl olabilir? Daha Epikuros'ta sözleşme düşüncesi bile büyük çoğunluğun onayını varsayar; Hermarque, bu onayın "şiddet yoluyla zorla değil, kullanıcıların görüş birliği içinde kabul ettirildiğini" (Porphyrus'a göre *De abst.*, I) kesinler. Aynı düşünceyle XVIII. yüzyıl Fransız özdekçilerinde de -siyasal görüşlerinin birbirlerinden uzak-

laşan ayrıntıları ne olursa olsun- karşılaşılır. Söz gelimi Diderot: "Halktan başka gerçek yasa koyucu olamaz" diye yazar (*Observations sur le Nakaz* ["Nakaz Üzerine Gözlemler"], I) ve "prens, tebası üzerindeki yetkesini doğrudan onlardan alır" (*Ansiklopedi*, "Siyasal Yetke" maddesi; ayrıca bkz. "Hükümdarlar" maddesi). D'Holbach ve Helvétius bu konuda görüş birliği içinde olacaklardır: "Hükümdarın yetkesi halkların iradesi üzerine kurulmuştur" (d'Holbach, *Essai sur les préjugés*, II), ve bu, söz konusu yetkenin biçimi ne olursa olsun -demokratik, aristokratik ya da monarşik- geçerlidir. Bir yüzyıl sonra da Marx bunu pek fazla yalanlamayacaktır. 1843'te henüz Feuerbach'a oldukça yakın olan Marx, söz gelimi Hegel'e karşı şunu yazar: "Demokrasi, bütün anayasaların değişmez *bilmecesi*dir. Burada, anayasa yalnızca *kendi içinde*, kendi özüne göre değil, *varoluşa*, durmaksızın gerçek temeline gönderilen gerçekliğe, gerçek *insana, gerçek halka* göredir ve insanın *kendi* yapıtı olarak sunulur... Dinin insanı değil, insanın dini yaratması gibi, halkı yaratan anayasa değil, anayasayı yaratan halktır... Böylece, demokrasi *her türlü siyasal oluşumun temelidir*" (*Hegel'in Siyaset Felsefesinin Eleştirisi*). Aslında, bunun bir gençlik yapıtı olduğu söylenebilir. Ama, Marx ve Engels daha sonraları demokratların "sınıf çatışkılarının üzerinde olduklarını düşünmelerini" (*18 Brumaire*, III) kınamakla birlikte bu durum, "halkın egemenliği"ni savunmamaları için bir gerekçe oluşturmaz" (*Gotha Programının Eleştirisi*) ve işi, demokratik cumhuriyet içinde "proletarya diktatörlüğüne ilişkin özgül biçim"i görmeye değin vardırırlar" (*Erfurt Programının Eleştirisi*); bu niteliğiyle proletarya diktatörlüğü Devlet ile birlikte var olmayı sürdürür ve ancak onunla birlikte yok olmaya yönelik*tir*... Leninizmin ve Stalinizmin bu konuda farklı yargılara ulaşacakları bilinmektedir; ama, bunun her zaman "halk adına" olduğu kolaylıkla gösterilebilirdi (uydu ülkeler için kullanılan "halk demokrasisi" deyişlerinin ya da Sovyetler Birliği için "tüm halkın devleti" deyişlerinin gösterdiği gibi), ve burada yalnızca artniyet bulunup bulunmadığı kesin değildir.

Ama burada, özellikle -hem daha derin hem de daha çelişkili olduğu için- Hobbes'un düşüncesi üzerinde durmak gerekir. Burada *demokrasinin* daha katı bir biçimde kınanması ölçüsünde, *demokratizm* kendini daha belirgin bir biçimde gösterir. Hobbes'un gösterdiği şey, gerçekte demokrasinin hem "zamanın sırası içinde üç hükümetten ilki" (bir monarşi ya da bir aristokrasi ancak "herkesin onayıyla" sağlanabileceğine göre)": (*De corp. pol.*, II, 2) ve herkesin özüdür: "Monarşi kökenini, aristokrasi gibi halkın gücünden alır" (*De cive*, VII, 11); öyle ki, "ne tür Devlet söz konusu olursa olsun, yöneten bireydir: Çünkü monarşilerde bile yöneten ve tek bir kişinin iradesi aracılığıyla istekte bulunan halktır" (*a.g.y.*, XII, 8) Bu, biraz önce anımsattığımız 1843'ün Marx'ını haber verir gibidir: "Demokrasi, monarşinin gerçekliğidir" diyecektir (*Hegel'in Siy. Fels. Elş.*). Ama, Hobbes'dan daha demokrat birisi olarak şunu da ekleyecektir: "Monarşi, demokrasinin gerçekliği değildir" (*a.g.y.*). Her türlü yetke halktan gelir (demokratizm); ama onu halk için yalnızca demokrasi korur.

İlericilik de olası iki yaklaşıma bağlanır; bunlardan birisi siyasal, ötekisi felsefidir. Bizi, özellikle ikincisi ilgilendirmektedir. Tutucu (Hobbes), gerici (Jules Soury) ya da siyasetten arınmış (Epikuros) özdekçiler var olabilirse de, özdekçilik insanın ilerlemelerine ilişkin genel bir kuramdan pek kolay vazgeçemez. Eğer "insan fizik varlıktan başka bir şey" olmasaydı, böyle olduğu ölçüde insan niteliğini edinirdi. İnsanlık bir doğa (doğal insan ötekiler gibi bir hayvandır) değil, bir tarihtir. Özdekçilere göre insanlık için doğa durumunun ya da birey için çocukluğun idealleştirilmesinden daha tuhaf hiçbir şey olamaz. "İnsanlar hayvan doğar" (Hobbes, *De cive*, Önsöz) ve ancak "yalnızlık içinde ve ölüme karşı, memeli kurtçukları çocuğa, *bireylere* dönüştüren zorlu uzun yürüyüşünü tamamlamak" koşuluyla insanlaşırlar (Althusser, "Freud ve Lacan", *Position*'da ["Konumlar"]). Bir başka biçimde açıklamak gerekirse, insan, geçmişinin ilkesi değil, sonucudur ve kuramsal anti-hümanizm, pratik bir hümanizmin gerekliliğine açıklık getirir: İnsanlık bir öz değil, değerdir.

Epikurosçuların yine de doğaya uygun yaşamı savunmalarına karşı çıkılacaktır. Ama, bu konunun Yunan bilgeliğinin beylik bir konusu olmasının ötesinde, burada ilerlemeye ilişkin herhangi bir olumsuzlamanın varlığını görmek bir yanılgı olacaktır. Lucretius'un V. Kitap'ı bu bakımdan olabilecek en açık yapıttır. Ateşe ege-

men olunması, giysi ya da ev yapımı, dilin ya da hukukun ortaya çıkışının herbiri olumlu gelişmelerdir ve yadsınmaları olanaksızdır: "Uygarlık, kendi başına doğa durumu karşısında bir *ilerleme*dir ve doğaya, daha doğrusu içimizde doğal olana dönüş, doğa durumuna geri dönmek anlamına gelmez" (M. Conche, s. 64). Epikuros'un kendisi de Atina aracılığıyla var olabilmiştir (Lucretius, VI, 1 ve dvm.); bu, Atina'nın -insanları yenileyip yasaları oluşturan (*a.g.y.*)- ne denli gerekli olduğunu söylemektir! Jean-Marie Guyau'nun çok iyi gördüğü gibi Epikurosçuluk bütün özdekçiliğin gereği olan bir zorunluluktan kaçınamaz: "Bir kez din dışarlandığında, ilke ve sonuç olarak bir evrime, zaman içinde yavaş bir ilerlemeye dayanmayan bir dünya kavramı oluşturma olanağı pek kalmaz. [...] İnsanoğlunun yaratıcı bir Tanrı'nın elinden her şeyiyle hazır bir uygarlığı almadığı durumda, onu zaman içinde kendi kendine kurması gerekir. Böylece, dünyaya ilişkin dinsel olmayan her kuram, sonuç ve kanıt olarak insanın ilerlemesinin tarihini varsayar. [...] İlerleme düşüncesi yaratımla karşıtlaşır" (*La Morale d'Épicure* ["Epikuros'un Ahlak Öğretisi"], III, 3). Marx, Epikuros'tan söz ederken şöyle yazar: "Felsefe takviminin azizleri ve şehitleri arasında en soylusu Prometheus'tur" (*Fark...*, Öndeyiş). Bunda şaşıracak ne olabilir ki? Özdekçilik, özü gereği Prometheusçudur.

Bu, XVIII. yüzyıl özdekçileri için haydi haydi doğrudur. Epikuros'ta ve ne denli kararlı olmuş olsa da, sonlu gibi görülen ilerleme (çünkü insan ve dünya ölümlüdür) Diderot, d'Holbach ya da Helvétius'ta (Condorcet'de olacağı gibi) *belirsiz* bir ilerleme olma eğilimi gösterir. Doğa durumu, sözde altın çağ "aslında sefalet, aptallık, saçmalık durumlarından başka bir şey değildir"; halklar bu alanda şimdi olduğundan "daha boşinanç sahibiydiler" ve "daha vahşiydiler", birey de burada gerçek bir özgürlüğün değil de, "kendisi için uğursuz olduğu denli yetkesi altına düşen bahtsızlar için de aynı derecede ölümcül olan korkunç bir başıbozukluk" kanıtı verir (d'Holbach, *Système social*, I, 16). Buna karşılık, ve "insan aklının attığı adımların yavaşlığına karşın, ilerlemelerini yadsımak, kendi kesinliğini kabul etmemek olacaktır. Bizler, gözle görülür bir biçimde, atalarımıza göre daha az cahiliz, daha az barbarız, daha az vahşiyiz; ve atalarımız, kendilerinden önce gelenlerden daha az cahil, barbar, vahşiydi" (*a.g.y.*, III, 12). Bu alanda en uzağa gidecek olanın Helvétius olduğu bilinmektedir: "Eğitim her şeyi yapabilir" (*De l'homme* ["İnsan Üzerine"], X, 1); buna "yetenek ve erdemleri sonsuza değin çoğaltmak" da dahildir. Ama Diderot, bu eğitibilimsel aşırılığı eleştirirken bile ("örgütlenme"nin, bir başka deyişle biyolojik belirlemenin rolünü anımsatarak) dostlarının iyimserliğini aynı düzeyde paylaşır: "Gerçek, insanlık adına ne yapabilir? Zamanla her şeyi. Bunun nasıl yapıldığını biliyorum; ama sonunda en güçlü olacak ve sonsuza değin en güçlü kalacak" (*Réfutation d'Helvétius* ["Helvétius Çürütmesi"]). Özdekçilik, bir Aydınlanma felsefesidir. Açınsama ya da altın çağ olmasa da, bilgi her şeyi kendi ilerlemelerine borçludur ve bunları perçinler: Bilim, "adım adım" ilerler (Lucretius, V, 533) ve gerçek de tıpkı Güneş gibi tersine döndürülemez (d'Holbach, *Essai sur les préjugés*, XIV).

"Yeryüzünden gökyüzüne"

Bu ilerici esinlenime Marx'ın bağlı kaldığını söylemek hafif kaçar. Söz gelimi tarih içinde birbirini izleyen bütün durumlar, diye yazar Engels, ast olandan üst olana doğru ilerleyen insan topluluğunun sonsuz gelişimi içinde geçiş evrelerinden başka bir şey değildirler" (*Ludwig Feuerbach...*, I). Ve kapitalizm, feodalizm karşısında nasıl bir aşamalanma niteliği sunuyorsa (Marx, bu gerekçeyle kentsoylu sınıfın "üstün devrimci rolü"nü över: *Manifesto*, I) aynı biçimde sosyalizm, ardından komünizm kapitalizme göre aynı düzeyde ilerleme olacaktır... Kaldı ki Engels de bu ilerlemenin ancak sonsuz olduğunu kesinler; çünkü, tarih "kusursuz bir insanlık ideali içinde kesin bir tamamlanışa kavuşamaz"; dolayısıyla "gelecek ve yok oluşun, asttan üste durmaksızın tırmanışın kesintisiz süreci" (*Ludwig Feuerbach*, I) olmaktan sonsuza değin kurtulamaz.

Bu son anlatım, Auguste Comte'un özdekçilik üzerine yaptığı ünlü tanımı -kuşkusuz Engels bunu düşünmemiştir- akla getirir: Bu "üstü, ast aracılığıyla açıklayan doktrindir". Aslında, Marksist ilericilik en azından kısmen buna açıklık getiren bir konuyla perçinlenir. "Asttan üste tırmanış" yalnızca tarihin artsüremsel yasası değildir, bu aynı zamanda evrimin eşsüremli

ilkesidir. Başka bir deyişle tarih, aşağıdan yukarı doğru ilerler: "Özdeksel yaşamın üretim biçimi, toplumsal, siyasal ve genellikle düşünsel yaşam biçimini koşullandırır" ve "dev bir üstyapının tümünü hızlı bir biçimde altüst eden, ekonomik temeldeki değişimdir" (Marx, *Siy. Ekon. Eleşt.*, Önsöz). Üstü ast ile açıklamak aynı zamanda birinden ötekine giden tırmanışı düşünmektir. Marx ve Engels, "gökyüzünden yeryüzüne inen Alman felsefesinin tersine, burada yeryüzünden gökyüzüne çıkılmakta" (*Alman İdeolojisi*, I) diye yazarlar. Bu hareket özdekçilikten ayrı tutulamaz. İnsan ilerlemesini, her zaman, oldukları biçimiyle bu ilerlemenin ayrımına varamayan özdeksel süreçlerle açıklamak söz konusudur. Örneğin: düşünceyi gereçle, aklı bedenle, düşünceleri ekonomiyle, kültürü cinsellikle... açıklamak. Özdekçiler, burada "son kertede belirleyici olarak" değerlendirecekleri düzey seçiminde görüş ayrılığına düşebilirler ve farklı nesneleri inceledikleri ölçüde bu daha da kolaylaşır (söz gelimi Marx ve Freud ya da Freud ve nörobiyoloji...). Ama yukarıdan aşağıya (kuram adına) ve aşağıdan yukarıya (uygulama adına) yönelik ikili hareket içinde aynı noktada birleşirler ve özdekçi niteliklerini de bu noktada edinirler. Yapmacık olmayan insanın ve insanlığın genellikle artıcı bir görüş içinde yeniden birleşmelerinin nedeni buradan kaynaklanır. Freud'ün bunun güzel bir örneğini oluşturduğu ama bizi kesin anlamda siyaset felsefesinden uzaklaştırma sakıncası içerdiği söylenebilir. Öyleyse Engels'den alıntı yapalım: "Açgözlülüğün en aşağılığı uygarlığın ruhu oldu, ilk günden günümüze zenginlik, yine zenginlik ve hep zenginlik, toplumun zenginliği değil de tek başına bayağı bireyin belirleyici tek amacı oldu. Eğer rastgele bilimin büyüyen gelişmesine, yinelenen devrelerde sanatın en görkemli ilerleyişine tanık olduysa, bunun tek nedeni, onlar olmaksızın zamanımızın zenginliklerine ulaşabilmenin olanaksızlığıdır" (*Der Ursprung der Familie* ["Ailenin Kökeni"], IX). Geriye, bu "bayağı bireyle", içinde "eksiksiz insanın" gelişebileceği komünist bir toplumun nasıl oluşturulabileceğini öğrenmek kalıyor. Bunun nedeni, insanın kusursuzlaştırılabileceğinin (Holbach'ın demiş olduğu gibi) varsayılması "eğitimin her şeyi yapabilmesi" (Helvétius) ve kendilerini dönüştüren ve eğiticileri eğitenler, "koşulları dönüştürebilen insanlardır" (Marx, *Feuerbach Üzerine Savlar*, III). Dolayısıyla, ilerleme, ilerlemeden beslenir ne görünüşe göre hiçbir şey ona direnemez: En azından XVIII. yüzyıldan bu yana gelişen bilinçli bir ütopya içeren ve kuşkusuz yeni düşkırıklıklarının büyüklüğüne yabancı olmayan tarihsel iyimserlik buradan kaynaklanır...

Dogmatik dürtü

Bu iyimserliği ne Epikuros, ne Hobbes, ne de La Mettrie paylamış değildir ve dolayısıyla özdekçiliğin bir değişmezi durumuna getirilmesi söz konusu değildir. Kaldı ki XX. yüzyılda bile bir Gramsci şu güzel özdeyişi söylebilecektir: "Düşüncenin kötümserliği, iradenin iyimserliği". Gerçekten de, belki de bütün siyasi özdekçilik bu iki uç arasında gelişmeye yönlendirilmiştir. Ama, ortaya çıkabilecek trajik durumdan kaçınabilmek, bu karşıtlığı ya da gerilimi zeka aracılığıyla, iradenin -bundan böyle haklılığından olduğu gibi zaferinden de emin olan- ulaşmayı amaçladığı şeyin gerekliliğini bildiğini öne sürerek doğrudan yadsımak için güçlü bir dürtü söz konusudur. Bu, bizim genellikle doğmatik dürtü dediğimiz ve özdekçiliğin de pek çok kez boyun eğdiği şeydir. Bunun nedenini anlamak güç değildir. Eğer insanoğlu doğanın bir parçasıysa, neden bir çiçek ya da çakıltaşı denli belirlenebilmiş -ve dolayısıyla bilimsel açıdan onlar denli tanınabilir- olmasın? Doğal tarih denli insanların tarihi de bilmek ve yararlanmak zorunda olduğumuz yasalara boyun eğmek zorundadır. En azından Hobbes'tan (siyaset bilimini kurma savında olan) başlayıp Althusser'e ("bilimsel tarih kıtasını" Marx'ın bulduğunu düşünen) değin özdekçi siyaset felsefecilerinin gönüllü "bilimsel" ya da bilimci esini buradan kaynaklanır. Ama asıl sorun bu da değildir: Bu savı, özdekçi olsun ya da olmasın genel olarak bütün insan bilimleri öne sürer ve bu savın başarılı olması pek olanaklı değilse de kendi başına ne sakıncalı ne de kınanması gereken bir yan içerir. Siyaset, imparatorluk içinde bir imparatorluk değildir.

Ama, insanların eylemlerini bilimsel olarak tanıma savına (kuramsal dogmatizm) değil de, bunları yargılama ve bu yolla da yönetme savını güden bir başka dogmatizm (pratik dogmatizm) vardır. Bu, değerin, olduğu biçimiyle gerçek bilginin konusunu oluşturabildiğini ya da -aslında bu aynı kapıya çıkar- gerçeğin hem nesnel hem

buyurucu hem betimsel hem de kuralcı olabileceğini varsayar. Bu, Platonculuğun nasıl olduğunu bildiğimiz yolla gerçekleştirdiği ve özdekçiliğin görünüşe göre savlayamayacağı şeydir. Eğer her şey özdek, her şey gerçekse ve oluşan (bir bütün olan) varolmak-zorunda-olmaya (hiçbir şey olmayan) geçilemezse: eğer her şey özdekse, o zaman her şey birbirinin dengidir. Durum böyle olduğunda hiççilikten nasıl kaçınılabilinir? Bu soruyu, dogmatik özdekçiler bilim yoluyla, ve özellikle de siyaset ya da tarih bilimi aracılığıyla diye yanıtlayacaktır: Bilimler tarihinin hem nesnel hem de buyurucu olması gibi (bu, Bachelard'ın "yargılanmış tarih" olarak adlandırdığı ve kendi ilerlemesi aracılığıyla yargılanan şeydir), insanların tarihi de bilimsellik niteliğini edinir edinmez bu niteliklerle donanır. Var olanın bilimi (insanın bilimi, tarihin bilimi...) bu durumda olması *gereken*in bilimine dönüşür: XVIII. yüzyılda denildiği gibi mutluluk ya da erdemin bilimi ya da daha sonraları denileceği gibi devrimin bilimi olacaktır... "İnsanı ve kendi türünden varlıklarla sürekli ilişkilerini inceleyerek, onun kendine ve başkalarına karşı görevlerini kolayca ortaya çıkarabiliyoruz. Eğer insanı olduğu gibi görebilirsek bu ahlak, gerçek ahlak olacaktır" diye yazar d'Holbach (*Toplum Düzeni*, I, 5). Ve Engels de şunu ekler: "Sosyalizm bir bilime dönüşmüştür" (*Anti-Dühring*, I). Gerçekliğin egemenliğini her zaman kabul ettirmek söz konusudur, ve d'Holbach'ın etokrasi olarak (yaklaşık anlamıyla erdemin gücü) ve Marx'ın da farklı bir düzeyde proletarya diktatörlüğü diye adlandırdığı şeydir bu...

Başka bir yol var mıdır? Kuşkusuz. Hobbes ya da Freud'de (ya da daha da iyisi özdekçilerin de esinlenebileceği gibi Spinoza'da) görüldüğü gibi, ne dogmatik ne de hiççi olan bir düşünceyi, hem onun göreceliğini (kendi başına iyi yoktur, mutlak değer yoktur, pratik evrensel yoktur...), ve düzeni içinde gerçekliğinin ve vazgeçilmezliğinin -arzu olarak- ağırlığını üstlenecek arzu kuramı üzerinde oluşturmak olasıdır. Bir şeyi iyi olduğu için arzulamayız der Spinoza yaklaşık bir anlatımla; tersine, onu arzuladığımız için iyi olarak değerlendiririz. Kuşkusuz bu, rakiplerini haksız çıkarmada yeterli değildir ne de onları yenmede yeterli olabilir. Ama bu, onları yenmemiz için yeterlidir ve siyasetin de bundan başkasına gereksinimi yoktur.

Bir "modern (daha başka bir deyişle metafizik) Spinozacılık" kurmayı amaçlayan La Mettrie, yerinde bir biçimde şöyle yazar: "İnsanlığın yazgısının, kendi elleri gibi kötü ellerde olmasına acıyorum" (*Discours sur le bonheur* ["Mutluluk Üzerine Söylev"]). Ne var ki başka bir çare de yok ve bununla yetinilmesi gerekiyor. Dogmatik olmayan bu özdekçilik, öteki denli başarılı olamadı. Bunun nedeni, görüldüğü gibi daha az iyimser olmasıydı; ama aynı zamanda daha az zararlı olduğu da düşünülebilir. "İnsanlara neden hâlâ önem verdiğimi biliyor musunuz? diye sorar aynı La Mettrie. Çünkü, makinelere gerçekten inanıyorum. Toplumun değer kazandığı tersi bir savla pek karşılaşmadım. Özdekçilik, insanlık düşmanlığının panzehiridir" (*Système d'Épicure* ["Epikuros Sistemi"], 46).

► ALTHUSSER L., *Positions*, Paris, Ed. Sociales, 1976. - BLOCH O., *Le Matérialisme*, Paris, PUF "Que sais-je?", 1985. - COMTE-SPONVILLE A., "Qu'est-ce que le matérialisme?", *Philosophique* no. 1, Besançon, Université de Franche-Comté, 1986 (yeniden basım, *Une éducation philosophique*'de, Paris, PUF, 1989). - CONCHE M., *Épicure, Lettres et maximes*, Paris, PUF, 1987. - GOLDSCHMIDT V., *La Doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977. - GUYAU J.-M., *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Germer Baillière, 1878. - LION H., "Essai sur les œuvres politiques et morales du baron d'Holbach", *Annales révolutionnaires*, cilt XIV, 1922, s. 88-89, 265-280 ve 441-463, cilt XV, 1923, s. 209-219 ve 378-396, ve *Annales historiques de la Révolution française*, cilt I, 1924, s. 42-63 ve 356-370. - QUINIOU Y., *Problèmes du matérialisme*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.

André COMTE-SPONVILLE
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Epikurosçuluk; Halk; Hobbes; Marx; Psikanaliz; Rasyonalizasyon.*

ÖZGÜRLÜK
Özgürlük ve özerklik (otonomi)

Modernlerle birlikte uzun süredir yeni bir insan özgürlüğü tanımının yerleşmiş olduğu inancı vardır. Hegel'e göre Eskiler yurttaş olarak özgür biliyorlardı kendilerini ama ne Platon ne de Aristoteles böyle bir insanın özgür olduğunu bilem

diler. "Kendinde tinin sübjektiflik, özerklik gerekliliği Atinalılarca bilinmiyordu" (Hegel, *Felsefe Tarihi*, Giriş, I) Hegel'e birçok bakımdan karşı olmasına rağmen Heidegger modern özgürlüğü "yeni bir özgürlük" gibi dile getirerek ve onu "varlığın sübjektivite olarak açılımı" referansıyla ve "insanlığın özerk yasaları" düşüncesiyle tanımlayarak bu temayı yeniden üstlenecekti: "Yeni özgürlükte insanlık Dünya üstünde tam bir egemenlik kurabilmek amacıyla bütün yeteneklerinin özerk biçimde gerçekleştiğini görmek istiyor" (Heidegger, *Nietzsche*, c. II, VIII).

Böyle bir özgürlük düşüncesinin çağdaş düşünce gerekliliklerine göre kesinliğini değerlendirmeden önce bu ısrarlı modernlik ve özerklik ilişkisinin getirdiği iki soruyu atlamamak gerekir:

-Birdenbire gündeme gelen ve Platon ve Aristoteles'in bilmediği bu kavram, ne ölçüde bir "yeni özgürlük"tür? Ve gündeme gelen bu kavram premodern evrenle, özellikle siyaset felsefesi alanında hangi kırılma çizgileri içinde dayanışma halindedir?

-Özerkliğin "kesinlikle modern" olduğunu düşünmek Hegel ve Heidegger'in de dile getirmeye çalıştıkları gibi "modernlerin özgürlüğü"yle tam anlamıyla çakışır mı? Bu kavram, kendisini ortaya çıkaracak olan virajı hızla döndükten sonra, Descartes'tan Nietzsche'ye ve daha öteye, sadece tüm sonuçlarını tek ve aynı değere taşıma amacına yönelmemiş midir?

Özerklik (otonomi) düşüncesi ve hümanizmanın doğuşu

"Özerklik" terimi Grek damgalıdır ve gerçekten de özgürlük söz konusu olmasına rağmen *özerklik* referansının devreye girdiği belli sayıda metin vardır (Demokritos, B 264, Plutarkhos, *Lykurgos'un Yaşamı*, XIII, 47 *a*, Sophokles, *Antigone*, 821 ve 875, Isokrates, *Panath.*, 215); hatta *eleutheria* ve *autonomia* sözcüklerinin, dış bir baskıya boyun eğmemiş bir siteyi belirtmek amacıyla yan yana kullanıldıkları da görülmüştür (Herodotos, I, 95-96, VIII, 140; Ksenofon, *Hellen.*, III, 1, 20-21; Demosthenes, *Sur la couronne*; Fr. çev. 305). Bununla birlikte sitede yurttaş ayrıcalığına sahip olan kimsenin "özgür" kabul edildiği klasik tezi (Pohlenz, 1955) reddederek karmaşık "Grek özgürlüğü" dosyasını yeniden açmaya gerek var mıdır?

Bugün bu bağlamda daha ayrıntılı sonuçlar esinleyecek bir yorum eğilimi (Nestle, 1967) hatta modern özgürlük sorunsalının "özerklik düşüncesi" nin sadece siteye değil, insanlara da uygulanacağı "Grek özgürlük modeli" içinde "eksiksiz bir içeriğe" sahip olduğu düşüncesi (Muller, 1986) vardır. Dolayısıyla da Grek kültürü mantığının demokratik sürecin dört yüz yıl boyunca tanık olduğu sürekli bir özerklik gerekliliği içinde yattığı düşüncesi eğilimi görülür, sitelerin "kurumlarını sürekli tartışma konusu yapma", ortak yaşam "kurallarını değiştirme" biçimleri, "özerkliğin ortaya çıkışı"yla özdeşleştirildikten sonra geriye pek bir şey kalmaz (Castoriadis, 1986).

Eleutheria'nın yeniden keşfedilmesi mi geçmiş hayali mi? Hiç kimse "Yunan özgürlüğü" kavramı üstüne bu tartışmaları doğru biçimde değerlendirebileceği iddiasında bulunamaz: sadece modern özerklik değerlendirmesinin gerekli kıldığı koşulların Grek kültürü ve felsefesi çerçevesi içinde eksiksiz olmaktan uzak kaldığı belirtilebilir.

Gerçekten de modern hümanizmanın temellerini oluşturacak olan özerklik kapasitesi biçimindeki bu insanlık kavramı ve değerlendirmesi ne gerektirir? Bu açıdan bakıldığında, modernliği tanımlayan insanın bu modernlik içinde kendisini algılama biçimi ve gene bu modernlik içinde kendi temsillerinin ve eylemlerinin kaynağı olarak, temeli olarak (özne) ya da yaratıcısı olarak ortaya çıkmasıdır: hümanizma insanı normlarını ve yasalarını ne eşyanın tabiatından ne de Tanrı'dan alır, bunları aklı ve iradesiyle kendisi oluşturur. Böylece modern doğal hukuk insan aklı (hukuksal rasyonalizm) ya da insan iradesi (hukuksal iradecilik) tarafından ortaya konmuş ve tanımlanmış sübjektif hukuk olacaktır. Ve gene böylece modern toplumlar, siyasal planda, karşılıklı anlaşma şeması içinde kendi kurumsallaşmalarını tamamlamış olduklarını düşüneceklerdir: hukuka "insanın her şeyin ilkesi ve amacı olduğu eğilimi"ni getiren "modern hukuksal hümanizma" bu anlamda insanın "kendi hukukunu kendisinin yarattığı" görüşünü kabul edecektir (Villey, 1969, s. 60 ve devamı). Kısaca söylemek gerekirse: "İnsanın kendisinden başka yasa yapıcısı yoktur" (Sartre).

Oysa özerklik anlamında özgürlük anlayışının bu kadar ortak bir kavram olması Greklerin özgürlüklerini sorunsallaştırdıkları entelektüel

ve kültürel bağlamda kavranabilir miydi? Bunu Aristoteles'te çok özel bir açık seçiklik içinde görüyoruz: yurttaşların egemenliklerinin bir bölümünü kolektif biçimde uygulamaları hakkı (ve de onların *eleutheria*'larını tanımlayan) özerklik ilkesinin (bu hakkın herkes tarafından paylaşılması durumunda) tanınmasında değil "kimilerinin yönetmek, kimilerinin de itaat etmek için yaratıldıkları" düşüncesini hedefleyen bir ortam örgütlenmesinde yatar. Böylelikle egemenliğin son ilkesinin, kendi yasalarını kendisi yapan ve tanıdığı otoriteye boyun eğen insan iradesinde değil evrende doğalar hiyerarşisi içinde yattığı anlaşılmış olur. Birçok yorumcunun gözlemlemiş olduğu gibi, *Éthique à Nicomaque* (Fr. çev.) erdemin koşullarını sorguladığında "bizim özgür eylem dediğimiz şeyin gerçek teorisinden uzak durmuş olsa da bu koşullarda şaşırtıcı hiçbir şey yoktur: gerçekten de Modernlere göre herhangi bir eylemin "tek gerçek temeli"ni oluşturacak olan şey bağlamında ("kendi kendisini belirleyebilen rasyonel ve aktif güç") hiçbir tutarlı referans yoktur (Gauthier ve Jolif, 1955, II, s. 217-220). Öte yandan, Modernlerin özgürlüğünün temeli olan bu tercih *yapabilme* gücünün, tanım olarak, Aristoteles'in yapıtlarının en eksiksiz felsefi tematikleştirmelerinden birini verdiği Grek kozmolojisinin sürekli inkâr ettiği bir gelecek, bir belirsizlik hatta dünyanın düzensizliği (Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, III) temeline dayalı bir olasılıktan başka bir anlamı olamıyorsa başka türlüsü mümkün müdür? Çünkü burada evrenin kendisi bir düzendir, "insan özgürlüğünün potansiyele bağlı bir tarafı yoktur, tersine karşıtlaşır onunla" (Aubenque, 1963, 91): bu bağlamda Aristoteles'in, evreni, özgür insanların yıldızları oluşturduğu bir eve benzettiği (çünkü "rastlantılara göre davranmak hiç de kendi ellerinde değildir", ve çünkü bütün eylemleri ya da en azından eylemlerinin çoğu düzenlidir-oysa "eylemleri genellikle çoğunluğun çıkarına uymayan ve çoğu zaman rastlantıya kalmış olan" "köleler ve hayvanlar" evrenin aşağı bölümlerini simgelerler [Aristoteles, *Metafizik*, L, 1075*a* 19-22]) o şaşırtıcı düşünce tanıklık eder. Kısacası: "Modern anlamda özgür olanlar kölelerdir çünkü ne yaptıklarını bilmezler oysa Grek insanının özgürlüğü ve mükemmelliği eylemlerinin az ya da çok belirlenmesiyle değerlendirilir" (Aubenque). Daha açık söylemek gerekirse bu Grek özgürlüğü, en azından ilke olarak, otodeterminasyon (otonomi) modeli biçimde kavranmak şöyle dursun heteronomi alanında yer alır: öte yandan böyle bir özgürlük tanımının, dünya düzenine güvenin zayıfladığı yerde, içinde, belirsiz bir özerklik değerlendirmelerine olanak veren çeşitli gerilimleri barındırması kesinlikle bulanık bir durum arzeder ama bu değerlendirmenin ortaya çıkabilmesi için de, sadece Galileo devriminin modernlik niteliği kazanabileceği evrenin bir dekompozisyonu gerekliydi. Greklere göre hiç kuşkusuz inanlar "yasalar getirerek kendileri için bir düzen kurabilirlerdi" (Castoriadis, 1986): sonuçta şunu söylemek mümkündür ki özerkliğin gerçekleşmesinin gerekli kıldığı bir şey vardır: bu şekilde kurulan düzenin dünya düzeni içinde yer alacağının kabul edilmesinin ve aslında Aristoteles ve Platon'a göre bu düşünce tarafından dikte edildiğinin belirtilmesinin atlanmış olması.

Kesin otodeterminasyon anlamında bir özgürlük tanımı koşulları getiren evrensel düzenin bu çöküşünün ve dolayısıyla modern hümanizmanın ortaya çıkışıyla tüm modernliğin, türdeş biçimde özerklik ilkesi ifadesi içinde yer alan bir mantıkta bulunduğu anlamına mı gelir bu? Burada da, çoğu zaman sanıldığından daha karmaşık olan dosyanın yeniden ele alınması gerekmektedir.

Bireyci sapma: Özerklik ve bağımsızlık

Özgürlüğü temsil etmesi açısından modernliği türdeşleştirmenin ve bugün bizi özerklik ilkesinin yazgısına davet eden temel soruyu gözden kaçırmanın iki biçimi vardır temelde.

Gerçekten de öncelikli olarak, Modernlerin, özerklik gerekçesiyle kat ettikleri güzergâh saptanabilir. Heidegger Descartes'tan Nietzsche'ye, "sübjektivite metafiziği" bir oluşturucu modern felsefenin dekonstrüksiyonu aracılığıyla bu yolu izlemiştir. Bu özne egemenliğinin burada nasıl dört büyük etapa göre açılım gösterdiğinin varsayıldığı bilinir ve Kant'la birlikte en eksiksiz tematikleşmesine kavuşan özerklik gerekliliği kesin bir rol üstlenmiştir:

1) Descartes'la birlikte ortaya çıkan düşünce: doğada görünmez güçler yoktur, doğa sadece ham bir gereçtir ve bu niteliğiyle tamamen akıl (her şeyin bilinmesi mümkündür) ve irade

(amaçlarını gerçekleştirmeyi hedefleyen insan gerçeğin tümünden yararlanabilir) tarafından egemenlik altına alınabilir: Heidegger'in insanlığın özünü gördüğü ve her şeyi insanın kendini tamamlamasının bir aracı gibi gören insanmerkezci dünya anlayışı.

2) Aydınlanma yüzyılıyla birlikte Kartezyen düşünceyle bir kopuş gerçekleşmiş gibidir: Newtoncu bilim *a priori* fizik düşüncesini inkâr eder ve bilimsel rasyonaliteye sınırlarını empoze eder. Buna rağmen bilim, kendisini aşan ve değerini bulduğu amaçların hizmetindeki nötr bir enstrüman olarak görünmeye devam eder-insanlığın özgürleşmesi ya da mutluluğu söz konusu olabilir bu bağlamda.

3) Kant'ta, 1929 tarihli *Kantbuch*'u modernliğin tek boyutlu mantığı içinde yer almasına rağmen Heidegger'e göre daha keskin bir viraj görülmektedir sanki; Kant'ta mutluluk ahlaklarının eleştirisi aracılığıyla gerçek anlamda ortaya çıkan özerklik düşüncesidir. Kant'ta özerk olarak tanımlanan ahlaki irade özgürlük olarak kendisi dışında bir şey ifade etmez. Burada ilk kez kendisini amaç olarak gören bir irade figürü ortaya çıkar.

4) Dolayısıyla Nietzsche'ci "güç iradesi" teorisi Kant'la birlikte ortaya çıkmış olan şeyi radikalleştirmekten başka bir şey yapmaz: insani istek bir amaca yönelmekten tamamen vazgeçer, kendine döner ve güç için güç ya da sadece güç peşinde "iradenin iradesi" olur.

Özerklik düşüncesi yazgısını bitiren modern hümanizmanın bu son figürünün olmakta olan dünyası bu koşullarda teknik ya da artık amaçlar sorusunu sormayan ve iradeyi (ya da gücü) kendinde amaç haline getiren bütünüyle enstrümantal akıl olacaktır.

Böylece Descartes'ın ve Aydınlanma Yüzyılının aklı, mantıksal olarak, basit bir radikalleşme yoluyla modernliğin tamamlandığı iradenin iradesine götürmekten başka bir iş yapmayacaktır-ve özerklik ilkesinin Kantçı açıklaması tek ve kesin bir güzergâh üzerinde yerini bulacak, özellikle bedeli ne olursa olsun kendi gücünün sürekli artırılmasıyla meşgul bir tekno-bilim atılımıyla son bulacaktır. Bu durumda, bireyin özerklik misyonunun gösterdiği gibi modernin, dünyanın teknikleşmesinin en anlamsız biçimlerine kadar kendi özünün devreye girdiğini kabul etmek kaçınılmaz olur: böylece her şey, bir modernlik figürünün başka bir modernlik figürüne karşı çıkarılabilmesi olasılığının tam tersine, modernliğin ve değerlerinin (özellikle de onun özünü en iyi biçimde ifade eden özerklik değerinden başlayarak) toptan kurban edilmesi noktasına götürecektir. Böyle bir kurban etme olayının siyasal sonuçları kesinlikle o kadar korkunçtur ki (özellikle otodeterminasyon ve demokrasi arasındaki çok sıkı bağlar nedeniyle) bugün, özerklik ilkesi çevresinde Modernlerin tüm güzergâhına bu ilk türdeşleştirme biçimiyle meydan okumaktan başka bir şey düşünülemez.

Buna karşılık kesinlikle daha az endişe verici olan ama önlem alınmadığı takdirde özerk irade bağlamında özgürlük kavramı içinde ifadesini bulan her şeyi askıya alabilecek ikinci bir türdeşleştirme biçimi vardır. Yakın entelektüel tarihimizde Marksçı paradigmanın çöküşü modernliğin global mantığını bireyin, kolektif karşısında artan yabancılaşması bağlamında değil, tersine geleneklerin ve doğal hiyerarşilerin ağırlığı karşısında bir özgürleşme dinamiğine göre yeniden yorumlama olasılığını serbest bırakmıştır: hem M. Gauchet'de, hem G. Lipovetsky'de gördüğümüz ama geleneksel toplumların "global"ideolojisiyle bireyin artık kendisinden başka kimseye boyun eğmediği bizim "bireyci" kültürümüzü karşıtlaştıran L. Dumont'un antropolojik araştırmalarıyla (L. Dumont, 1983 ve 1985) başlayan farklı vurgulamalarla güncel yeni Tocqueville'ci perspektiftir bu. Oysa Dumont, bireyi modern dünyanın en yüce değeri haline getirirken onu aynı zamanda ve kararlı bir tavırla "bağımsız, özerk ve daha sonra da esasen toplumsal olmayan bir varlık" yapmaktadır. Bununla birlikte bütün zorlık bağımsızlık değeriyle özerklik değerinin, modernliğin biricik amacı olarak görülebilecek şekilde özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceğini bilmektir: böyle bir amaç peşinde koşulurken, özerklik düşüncesinin modern felsefe tarafından tematikleştirildiği biçimden uzaklaşmış belirsiz bir özerklik anlayışı çıkmaz mı ortaya?

Bireyciliğin mantığı kesinlikle bağımsızlık, "engellerden kurtulma" mantığıdır ve bu bağlamda modern birey sadece kendisiyle ilgilenme eğilimindedir, modern toplumlar, özgürlüğü Rousseau'nun doğal durumun belirgin özelliği haline getirdiği "kuralsız özgürlük" anlamında kavrayabilirler: mutlak bağımsızlık, katıksız

kendine yeterlik aslında "spontan irade"yi ya da "keyfiliği" kısıtlayan her türlü kuralın reddedilmesiyle örtüşmez mi? Kuralları kabul etmek, sözgelimi ötekiyle ilişkiler problemini ve birlikte yaşamanın gerekli koşullarını dikkate almaktır ve bu problemin sadece düşünülmesi bile bireyin kendi kendine yetmediği ve yaşamak için sadece kendisine ihtiyacı olmadığını düşündüğü anlamına gelir. Bireyciliğin bu şekilde radikalleştirilmesinin modernliğin önündeki bir engel oluşturduğundan kim kuşkuya düşebilir? Modern kültürün tek yanlı yeni bir okuması doğrultusunda özerkliğin, ilkesel biçimde bireyciliğin bu değerler zinciri içine konması o kadar doğru olur mu? Bağımsızlık etiği kesinlikle bir kendine yeterlik ideali, dolayısıyla kuralsız özgürlük oluşturur; ama bu kuralsız özgürlük özerklik midir? Bu soruya olumsuz cevap verildiği takdirde yeni Tocqueville'ci akımın modern ideolojiyi belirleme biçimini derinlemesine irdelemek gerekir: aslında modernliğin özerkliği ve bağımsızlığı (bu çifte değerlendirmenin yeri olmuştur) gerçekten değerlendirdiği düşünülebilir ama bu çifte değerlendirmenin tek olduğu anlamına gelmez bu. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde doğal özgürlüğü kuralsız özgürlük (tam bir bağımsızlık) olarak tanımlar ama bu özgürlük ona göre gerçek özgürlük değildir ve onu daha ziyade özgür biçimde kabul edilmiş kurallara uyma bağlamında "sivil özgürlük" olarak kabul eder, bir başka deyişle bu açıdan kendini "moral dünyanın Newton"ının (Rousseau'dur bu ona göre) mirasçısı gibi gören Kant'ın kesinlikle iradenin özerkliği dediği şeydir bu bağlam. Dolayısıyla Rousseau'nun, Kant'ın hatta Fichte'nin ve daha başkalarının yapıtlarında ifadesini bulan modernliğin bir boyutu olan yüce değer kesinlikle kuralsız özgürlük değeri değildir: ilke olarak ortaya çıkarılan değer bağımlılığa (kurallara boyun eğme) değil hetero-nomi'ye karşıt olan oto-nomi değeridir.

Gerçekten bu konuda ısrar etmek gerekir: otonomi (özerklik) düşüncesi bir anlamda kurallara bağlılıktır ama bunun tek ölçüsü özerkliğin değerlendirilmesinin insanı normlarının ve yasalarının temeli ya da kaynağı yapmasıdır. Bununla birlikte şu da bir gerçektir ki insani yasalara yani kendiliğinden oluşmuş yasalara bağımlılık, özerklik de bir tür bağımsızlıktır (dolayısıyla bu bağlamda kesinlikle yanılmak ve onu bağımsızlıkla karıştırmak mümkündür): öte yandan insana Yasanın dikte ettiği radikal bir Başkalığa göre bir bağımsızlık söz konusu olabilir ancak. Yani bağımsızlık biçimi, özerklik (yasanın kendi kendisini kurumsallaştırması anlamına gelen) hiçbir kavranabilir bağımsızlık figürüyle karışmaz: birey, özerklik ideali içinde, onları özgürce kabul etmesi koşuluyla normlara ve yasalara bağımlıdır. Bu demektir ki, yasa ya da kural düşüncesini içinde barındıran özerklik değerlendirmesi, ortak bir yasaya itaat eden Ben'in kısıtlanması ilkesini kabul edebilir şaşmaz biçimde: sonuç olarak özerklik ilkesi içinde yer alan perspektiften daha az "monadik" olabilecek bir şey düşünülemez ve bu ilke çok kesin biçimde intersübjektiflik temeline dayanan sübjektiviteyle birlikte bulunur.

Aynı zamanda şunu da belirtmek gerekir ki Modernlerde demokratik düşüncenin temeli özerklik değeridir kesinlikle: buna karşılık bağımsızlığın ön plana çıkarılması, özü sınırlanamayan, öz olarak her türlü kuralcılıktan arınmış kesin bir değer olarak bencilliğe kadar götürebilir. Dolayısıyla Yeni Tocqueville'ci yaklaşımlarda görüldüğü gibi, kesinlikle olumlu anlamda, modern bireyciliğin, bağımsızlığın ön plana çıkarılması sonucuna götürdüğü düşünülebilir ama bu arada bu değerlendirmenin ancak özerklik olan bağımsızlıktan kesinlikle ayrılmış ve tanımlanmış bu figürün gözden düşürülmesi ya da dekompozisyonuyla mümkün olabileceğini de düşünmek gerekir: böylelikle modernliğin global yorumunu, pek az inkâr edilebilen bir bulanıklıkla aşırı basitleştirme yoluyla mahkûm etmeden özdeşleştirilemeyen iki modern özgürlük figürü çatışır.

Özerklik (otonomi) ve bitimlilik

Günümüzde özerklik anlamında özgürlük anlayışını yeniden üstlenen bir pratik felsefenin sert eleştirilere maruz kalmayacağını söylemek midir bu? En çarpıcı olan da şudur hiç kuşkusuz: özerkliğin hedeflenmesinde, bitimliliğimiz ve radikalliği dikkate alındığında geçerliği kalmamış bir güç projesinin ayakta kalmasını ifşa edecek olan şeyin artık metafiziğin hayallerinin yıkılmış tüm düşüncelerini gerçekleştirmek zorunda olması. Levinas, bu anlamda, pratik süjenin göreve açılmasını Kant'ın pratik sübjektivitenin özü yaptığı özerklik referansı dışında ye-

niden yorumlama çabası içine girmiştir. Kendi yasasını kendisi veren bu özerk akıl kültüne karşı "klasik hümanizma"nın getirilmesi ve insanın değerinin özerklik olarak anlaşılan özgürlüğünde değil tersine pasifliğinde aranması söz konusudur: başkası olarak ötekine açılma olan sübjektivite "determinizm-kölelik alternatifi"nin altında "sübjektivitenin radikal pasifliğinden hareketle" etiğin ortaya çıkışıyla özdeşleşen "öteki tarafından belirlenme" anına göre "sorumluluktan kaçamama" olgusu olarak ortaya çıkacaktır (Levinas, 1972). "İyilikle egemen olma", "tercih yapmanın imkânsızlığı", "sorumluluk zorunluğu", "düzenin kendini kabul ettirmesinden önce gerçekleşen bir düzene itaat": pratik sübjektivitenin gerçek içeriğini oluşturacak olan en önemli sorumluluğun bu olması gerekir- "özgürlükten önce gelen tam pasifliğin sorumluluk olması" anlamında özgürlüksüz sübjektivite. Pratik sübjektivite özerklikten daha fazla "bağımlılık"tır ve dolayısıyla "bize Greklerin bile öğretmediği" "sübjektivitenin heteronomisi"ne gönderir (Levinas, 1982).

Özgürlük figürünü özerklikten heteronomiye götürecek kadar zengin ve esinleyici olan bu girişimin iki noktada tartışılması gerekir:

Bir yandan, eğer sübjektivite tam bir bağımlılıksa eğer, etik deneyimin amaçsallığına çok bağlı olan bu sorumluluk kavramına gerçek bir anlam nasıl verilecektir; ortaya çıkan sorumluluktan gelen etik projenin moral sûjenin başkasının sorumluluğunu yüklenmekten pek hoşlanmayabileceği asemptotik amaç olmaksızın bu özerklik alanına bir referansı gerekli kılmaması mümkün müdür? Tarih içinde yol almış, bitimliliğiyle ve kırılmış sübjektivitesiyle tanışmış insanın özerk *olmadığı* nasıl inkâr edilebilir? Pratik sûjelerin sorumluluğunu üstlenmiş insanın kendisini eylemlerinin yaratıcısı gibi *düşünmemesi* anlamına mı gelir bu?

Öte yandan da ve özellikle, özerklik, bağımsızlık demek olmadığından (Kant'ta özerklik ilkesi adına öne sürülen mutluluk ahlakı eleştirisinin gösterdiği gibi), bireyin, sonsuz bir sürece göre eğilimlerinin (bireysellik) bencil dolaysızlığından koparak ve insan türünün başkalığına açılarak kendisini "kendisinin kaynağı" olarak oluşturmamasını gerekli kılar. Bu anlamda içkinlik içinde aşkınlık olan özerklik ideali "entegral engel" olarak tanımlanamaz: özerkliği hedefleyen (=kendini süje yapmak isteyen) birey, bu hedefi içinde, kendini, kendisi gibi tüm bireylerin sahip olduğu sübjektivite yapısıyla, ortak dünyanın bir üyesi gibi düşünerek bireyselliğini aşar; özerklik hedefi, mutlak bir sûjenin fantazmasını açıklamak şöyle dursun, ötekine açılmayı, dolayısıyla iletişimi gerekli kılar. Sadece şu soruyu sormamız gerekiyor: bu tür bir açılma aracılığıyla hedeflenen özerklik topluluk olarak yazgısı bağlamında belirleyici bir dışsallık olmadan kendisi dışında hiçbir şeye bağlı olmayan bir hümaniteye (=sûjeler topluluğu) ulaşabilir mi? Hümanist özerklik gerekliliği ve modernliği tanımlayan dünyanın laikleşmesi sürecini sıkı biçimde birbirine bağlayan da bu değil midir?

▶ AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963. - CASTORIADIS C., "La création de la démocratie", *Le Débat*, no. 38, ocak-mart 1986. - DUMONT L., *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983. - LEVINAS E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972. - MULLER R., "Remarques sur la liberté grecque", *Dialogue*, XXV, Montréal, 1986. - NESTLE D., *Eleutheria, I. Die Griechen*, Tubingen, Mohr, 1967. - POHLENZ M., *Griechische Freiheit*, Heidelberg, 1955; Fr. çev., *La Liberté grecque*, Paris, Payot, 1956. - VILLEY M., *Seize Essais de philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1969.

Alain RENAUT
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Birey ve Bireycilik; Etik; Fichte; Hegel; Kant; Liberalizm; Site.*

ÖZNELLİK ⇨ SÜBJEKTİVİTE

P

PARTİLER
Partiler ve hizipler

Siyasal partilerin tarihine ve işlevine iki biçimde yaklaşmak mümkündür. Birincisi ideolojik ve sosyolojiktir: çeşitli partiler arasındaki karşıtlığın temellerini anlama, siyasal çatışmanın temel etkenlerini çözümleme amacına yöneliktir. Kaçınılmaz biçimde pluralizm kavramı üstüne düşünmeye uzanır. İkincisi kurumsaldır: siyasal biçim, demokrasinin örgüt yapısı olarak siyasal partiyi anlamaya çalışır. En geleneksel yaklaşım ideolojik ve sosyolojik yaklaşımdır; bu yaklaşım aynı zamanda en eski yaklaşımdır. Ortak düşünce ve çıkarları paylaşan bireyler topluluğu olarak partinin çok genel bir tanımını içerir. Benjamin Constant 1816 tarihli bir denemesinde (*De la doctrine politique qui peut réunir les partis en France*) bu anlamda partiyi "aynı siyasal doktrini öğreten insanlar topluluğu" olarak tanımlıyordu. Oldukça bulanık terimlerle düşünülen parti kavramı siyaset kavramı kadar eskidir. Roma'da, Atina'da olduğu gibi Floransa'da da partiler olmuştur. Parti kavramı bu bağlamda tamamen betimseldir ve toplumsal bölünme olgusunu ilkel biçimde artırır. Buna göre tarihleri toplumlarda sürekli görülen bir bölünmeler, ayrılmalar ve karşıtlıklar çözümlemesine indirgenir: karşıt klanlar arasında iktidar çekişmeleri, sınıflar arasındaki çıkar çatışmaları, düşünce düzeyinde bölünmeler ya da dinsel karşıtlıklar. Bu bağlamda parti sözcüğü hizip sözcüğüne çok yakındır. XVIII. yüzyıldaki anlayış budur. Bu anlamda partiler pluralizmi kesinlikle bir özgürlük koşulu ya da hakların korunmasının güvencesi değildir. Tersine, gruplar arasında kısır ve zararlı bir rekabetin belirtisinden başka bir şey değildir, derin bir toplumsal bozukluğun işareti, siyasal yaşamın yozlaşmasının kanıtıdır. Bununla birlikte XVIII. yüzyıl başına kadar, hizipler olgusu gerçek anlamda masaya yatırılmamıştır: kaçınılmaz biçimde insanların iktidar rekabeti olasılıklarına bağlı olan bu olgu negatif ve de kaçınılmazdır.

Partilerin hizip olarak kabul edilmesi XVIII. yüzyıl başı İngiltere'sinde bir dönüm noktası oluşturur. Gerçekten de Whig'ler ve Tory'ler arasındaki çatışma sürekliliği ve çok etkili olması nedeniyle yeni gibi gözüken bir sorun ortaya çıkarır. Rapin-Thoyras 1717 tarihli bir yapıtında (*Dissertation sur les Whigs et les Torys*) oldukça istikrarlı gözüken bu yeni hizipler ve olaylara göre ortaya çıkan ve kaybolan çok daha hareketli geleneksel hizipler arasındaki farkı ilk kez gündeme getirmiştir. Aynı sorunu gündeme getiren başka yazarlar da vardır: *Histoire du whiggisme et du torisme*'le (1718) Emmanuel de Cize, *Dissertation upon Parties*'le (1744) Bolingbroke, özellikle de 1741 tarihli iki *deneme*'siyle ("Of parties in general", "Of the parties of Great Britain") Hume. Bu yazarlara göre İngiltere'nin iki partiye bölünmesinin kökeninde Devrim tarihi vardır ve kökleri 1680'li yılların dönemecinde *exclusion crisis*'e kadar uzanır. Bu yazarlar aynı zamanda, Devrim bittikten sonra bu bölünmenin sürmesine yol açan nedenleri de araştırmışlardır. Bu kalıcı, sürüp giden olguda, onlara göre bir muamma ve bir anormallik vardır. "İlkeler ve hedeflenen amaçlar bağlamında ayrım bir gerçekliğe dayandığında ulus siyasal partilere bölünmüştü" der Bolingbroke. Kendi içinde oldukça olumsuz bir durumdu bu ve hangi taraftan olurlarsa olsunlar, iyi niyetli insanlar tarafından kınanıyordu. "*Ama, farklılıklar ortadan kalktığı halde, ayrımcılığın devamı etmesi felaketi daha da büyütürdü.*" Rapin-Thoy-

ras, Cize ya da Bolingbroke için partiler devlet içinde bir "iç savaş"ı sürdürmekten başka bir işe yaramazlar, tarihsel bir kalıntıdırlar, bir arkaizmi simgelerler. "Doğru bir siyaset"in toplumu, Devrimi sona erdirerek bulabileceği birliğe götürerek tedavi edebileceği patalojik bir durum oluştururlar.

Partiler ve hizipler sorunu 1789'dan sonraki Fransız kurucu meclis üyeleri tarafından aynı üslup içinde endişeyle karşılanmıştır. 30 Eylül 1791'de, bölünmenin arifesinde, kurucu meclis halk topluluklarını yasa dışı ilan eden son bir kararnameyi kabul eder: "Hiçbir topluluk, kulüp, dernek, hiçbir biçimde siyasal varlık gösteremez. 1789 devrimcilerine göre partiler, iktisadi düzendeki korporasyonlarla eşdeğerli siyasal düzen içinde yer alırlar: toplumun düzenli işleyişini ve genel çıkarı bozan bir ekran. İlginç olan şudur: 30 Eylül kararnamesini getiren ve 14 Haziran 1791'de korporasyonların kaldırılmasına ön ayak olan, aynı kişi, Le Chapelier olmuştur. Le Chapelier halk topluluklarıyla ilgili kararnameyi sunduğunda, projesini, halk topluluklarının ancak iktidarın ele geçirilmesinin enstrümanları olarak doğrulandığını açıklayan siyasal duruma çok anlamlı biçimde bağlar. Şöyle diyordu: "Devrim sürdüğü müddetçe bu tür şeyler, hemen her zaman zararlı değil yararlı olmuştur. Bir ulus, yönetim biçimini değiştirdiğinde, bir devrimi hızlandıran her şeyden yararlanmak gerekir. Geçici bir ajitasyonu desteklenmek hatta şiddetlendirmek gerekir.[...] Ama Devrim bittiğinde, her şeyin mükemmel biçimde düzene girmesi gerekir" (29 Eylül 1791 tarihli söylev). Bu mantık bütün kurucu meclis üyeleri tarafından paylaşılır, sadece devrimci sürecin içinde yer aldığı etap konusunda bazı farklı değerlendirmeler söz konusudur (Sözgelimi Robespierre halk topluluklarını savunurken şöyle der: "Devrimin bitmiş olduğunu sanmıyorum"). 9 Temmuz 1793 tarihli bir kararname, tersine, düşmanları tarafından tehdit edilen devrimin geleceğinin söz konusu olduğu iddiasıyla halk topluluklarını yok etmeye kalkışacaklara karşı yaptırımlar öngörür. Devrim sırasında partiler sadece geçici bir felaket olarak ya da mücadelenin basit konjonktürel bir enstrümanı olarak kabul edilmişlerdir. Siyasal yaşamın "monist" denebilecek bir vizyonunun felsefi açıdan benimsenebilmesi için her türlü hassasiyet mevcuttur. Aynı yaklaşım Le Chapelier ve Robespierre ve 1791'de *Du principe des factions en général, et de celles qui divisent la France* adlı yapıtı yazan Mallet du Pan ve yıl V'de *Journal d'économie publique, de morale et de politique*'i için "Hizip ve parti üstüne" adlı bir makale kaleme alan Roederer'i birbirlerine bağlar.

Devrimciler eski ve yeni, muhafazakârlığın ve hareketin güçleri arasında tarihsel bir karşıtlığı açıklayan partilerin geçici meşruiyetini tanırlar sadece. Bir başka deyişle partilerin varlığı ancak devrimini tamamlamamış olan bir toplumda doğrulanmıştır. XIX. yüzyıl başında olaylar her zaman bu bağlam içinde anlaşılmıştır. Sözgelimi Guizot gibi biri de Fransa'nın iki partiye bölünmüş olduğunu düşünür: devrimin ilke ve çıkarlarını ifade eden parti ve Eski Rejim'e dönme düşleri içinde olan parti. Bir yüzyıl sonra da birçok sosyalist aynı dili konuşacaklar ve gerçek anlamda iyi toplumun, bölünmeleri yok etmiş olan ve dolayısıyla partilerin varlığını da saf dışı eden toplum olduğunu iddia edeceklerdir. *Klasik* parti fikri temelde devrimci bir ufkun tanımına bağlıdır. Yadsınmaz bir toplumsal uçurumu yansıtan toplumun siyasal partiler halinde örgütlenmesi ve bölünmesi, toplumun henüz birleşmemiş olduğu, eski ve yeni arasında parçalanmış olduğu olgusunu gösterir. Eski'den anlaşılan ne olursa olsun, durum değişmez: feodalite, Eski Rejim ya da kapitalizm. Toplum tam anlamıyla yeni olanı benimsediğinde, bölünme aşılacak ve yeniden birliğe kavuşulacaktır bir düşünceye göre.

Partilerle ilgili düşünce bu perspektifte çoğulculuk düşüncesiyle karışır. Monist siyaset vizyonu devrimöncesi bir toplumda partilerin konjonktürel meşrulaştırılmasıyla uyuşabilir kesinlikle. Ama bu konuda, bir bireyler toplumunda siyasal yaşamın örgütlenme biçimine indirgenmiş çoğulculuğun *felsefi meşrulaştırılması*'ndan uzağız. Dolayısıyla çoğulculuk karşısında toplumlarımızın tavrı her zaman, neden ortadan kalktıktan sonra bile karmaşıktır. Siyasal partiler konusunda tartışmanın tarihi bu nedenle aslında siyasal modernliğin temel unsurlarından birini düşünmeye götürür. Çoğulculuğun meşrulaştırılması konusunda üç temel tarihsel biçim ayırt edilebilir bu bağlamda.

Anayasal çoğulculuk. Partilerin çoğulculuğu işlevlerin farklılığından ve kurumsal çarkların

karmaşıklığından çıkmıştır. Hume 1741 *Denemeleri*'nde partiler çoğulculuğunu bu temel üstünde ilk kez düşünen bilim adamıdır (aynı zamanda bu bağlamda ilk akılcı tipolojiyi önermiştir: bu sonuncu bağlamda duygular, ilkeler ya da çıkarlar üstünde eklemlenmiş kişisel ya da gerçek hizipler). Çok önemli *court/country* karşıtlığından söz ederken şöyle der: "*ilkesel* hizipler dediğimiz bu tür hizipler bizim yapımızın doğasından ayrı tutulamazlar [...] saray partisi ve ulusal parti karma partiler türüne girer: ilkeler ve çıkar doğuşlarından başlayarak yarış halindedirler ve bunları onların soyundan gelen İngiliz yönetiminin bağrından fışkırtırlar." Partilerin bölünmesi Hume'de güçler dengesi içinde yer alır. Montesquieu sorunu aynı bağlam içinde kavrayacaktır. Karma yönetimin eski skolastik teorilerini yaygınlaştıracak ve siyasal örgütlenmenin farklı özelliklerinin özel görüşler getirdiği görüşünü savunacaktır. Çoğulculuğun bu anayasal meşrulaştırılması, en yaygın ve en basit biçimi altında iki partililiğin işlevsel vizyonuna dayanır. Ama bu bağlamda daha egzotik yorumlar da vardır. Sözgelimi Friedrich Rohmer *Siyasal Partiler Kuramı* (1844) adlı yapıtında bu yaklaşımın biyolojik bir varyantını sunar ve farklı siyasal partilerin her birinin insan yaşamının belli bir dönemine denk düştüğünü öne sürer: radikaller çocuklara; liberaller yetişkinlere; muhafazakârlar olgun insanlara; mutlakiyetçiler yaşlılara. Bu noktada Robert von Mohl'un hukuksal vizyonuna da baş vurulabilir.

Toplumbilimsel pluralizm. Bu bağlamda partiler sistemi toplumsal yapının karmaşıklığının türevi gibi kabul edilir. Çoğulculuğun meşrulaştırılması burada toplumun bir beden gibi kabul edilmesini gerekli kılar (her parti bedenin temel unsurlarından birine gönderme yapar). Bu yaklaşım özellikle XIX. yüzyıl Almanya'sında yaygınlık kazanmıştır. Partilerin toplumun *doğası* içinde yer aldıkları kabul edilmiştir bu dönem Almanya'sında ve ideolojik ya da kişisel düzenin yapay bölünmelerine denk düşmezler kesinlikle. Alman hukukçu Bluntschli, önemli yapıtı *Siyaset*'te sadece doğrulanabilir siyasal partilerin nesnel ve gerekli ayrımları ifade eden *doğal partiler* olduklarını söyler: sınıf gerçeklikleri, bölgelerarası bölünme, dinsel olgular. Aynı anlayış içinde Rudolf Broda biraz geç bir dönemde *Esquisse d'une histoire naturelle des partis politiques*'i (1903) yayımlar. Çoğulculuğun bu meşrulaştırılması gelenekçi bir perspektiften (tarikatlar ve örgütlü kitlelere gönderme yapan) ve de sosyal demokrat bir anlayışla (sınıfın ekonomik ikilemini yeniden ortaya çıkaran partiler) yorumlanabilir. Her iki durumda da çatışma yaratan bir çoğulculuk değil *işbirliğine dayanan bir çoğulculuk* söz konusudur çünkü her partinin varlığı ve eylemi, toplumun doğru biçimde temsil edilmesi ve dolayısıyla devletin uyumlu biçimde örgütlenmesi için gereklidir.

İdeolojik çoğulculuk. İnsanların kararsızlığını, iktidar ya da din karşısında bölünmelerini yansıtır. Bu çoğulculuk biçimi fikir kargaşasına, duygu düzensizliklerine, tutku şokuna ya da hırs çatışmasına yol açtığında reddedilir. Ancak toplumun birliğinin devrimci perspektifi içinde kaldığında ya da anlaşmazlıkları veya belirsizlikleri saf dışı edebilecek bir dünyanın rasyonalist vizyonu içinde hoş görülür. Hoşgörü adına yani gerçeğin olmayacak biçimde kavranması tespitine dayalı, zar zor istikrarlı bir yapı olarak kabul edilir.

Bu üç çoğulculuk anlayışı partiler sisteminin belli başlı açıklayıcı teorilerini destekler ve bu partilerin her biri belli bir bölgenin durumunu karakterize eder. Öte yandan çoğulculuk sorununu da ortadan kaldırmazlar. Bu üç yorum yanında, aslında partiler çoğulculuğunu temelde siyasal belirsizliğe indirgeyen *epistemolojik* özellikli bir çoğulculuğun bulunduğunu da kabul etmek gerekir. Gerçekten de çoğulculuk toplumsal farklılığın, gerekli hoşgörünün ve işlevlerin özel gerekliliğinin ötesinde, siyasal alanı yöneten belirsizlikle temelden meşrulaştırılmıştır: bilimsel bir siyasetin olanaksızlığından kaynaklanır. Karar almanın karmaşıklığına bağlı olan, teknokratik özellikli her türlü yaklaşımı boş çıkaran ve "alçakgönüllü" bir siyasal eylem vizyonuna götüren teknik düzlemde bir olanaksızlık denebilir buna. Aynı zamanda daha temel bir olanaksızlık çünkü siyaset alanı basit yönetim siyasetine göre farklılığıyla tanımlanır.

Çoğulculuk kuramları, gerekli demokratik alçakgönüllüğü sorgulamaya götürseler de siyasal partiler üstüne düşünmeyi ortadan kaldırmazlar. Sonuç olarak siyasal partilerin ideolojik ve toplumsal yaklaşımının çok da ilginç olduğu söylenemez. Sözkonusu yaklaşım modern dünya tarihini belirleyen dönüşümler konusunda bizi bil-

gilendirir ama sonuç olarak siyasal partinin ne olduğunu açık seçik söylemez. Siyasal partilerin kurumsal denebilecek tarihine olanak verir bu. Bu tür bir tarih siyasal partiyi demokrasinin modern örgütlenme olgusu, ideal bir tip, toplumsal bir biçim, bir kurum gibi anlamaya çalışır. Paolo Pombeni *Siyasal Partiler Tarihine Giriş* adlı yapıtında partiyi şöyle tanımlar: "Siyasal karar sürecinde, kendini siyasal zorunluğun düzenlenme kanalı olarak sunan, müdahale edebilecek bir kurum." Bu tür bir tanım, görüldüğü gibi, XVIII. yüzyıl İngiliz hiziplerini ya da modern kitle partilerini tanımlamak amacıyla aynı sözcüğün kullanılmasına izin vermez. Toplumsal biçim olarak siyasal parti üstüne düşünme, eski bir vizyondan, partinin yeni vizyonuna geçilen dönemin kavranmasını gerektirir kesinlikle. Siyasal partiler, Pombeni'nin "yeni rejim" dediği olayla bağlantıları içinde ne zaman ortaya çıkarlar? Bu dönüşümler, 1870'lerin çeşitli Avrupa ülkelerinde, üçlü bir dönüşüme göre kesinlikle farklı bir kronolojiyle gerçekleşirler. Siyasal parti XIX. yüzyıl sonu Avrupa toplumlarının üç temel dönüşümünün sonucu gibi ortaya çıkar.

1. Denetim biçimlerinde ve siyasal katılım koşullarında bir dönüşüm. Siyasal partiler genel seçim olayına bağlıdır. Siyasette nicelik tahaccümünün yönetimiyle gerekli olan bir oyun gibi ortaya çıkarlar. Bir anlamda daha önceki her şeyi özetleyen ve özümseyen yeni tip bir aracıyı tanımlarlar. Gerçekten de genel seçim adaylıklarının tanıtımını yönlendirmeye, bütün ülkede bu adaylıkları düzenlemeye, programlar geliştirmeye, birbirlerine bağlı öneriler geliştirmeye yönelik teknolojiler gerektirir. Fransa'da Ernest Duvergier de Hauranne siyasal partileri, tüm eski eleştirel yaklaşımlardan koparak bu bağlam içinde pozitif biçimde değerlendiren ilk isimlerden biridir (bu konuyla ilgili olarak şu iki makaleye bkz. 1868'de *Revue des deux mondes*'da yayınlanan "La démocratie" ve "Le droit de suffrage"). Duvergier de Hauranne, kendisinden birkaç yıl önce cumhuriyetçi avukatların, seçim komitelerine adanmış, ünlü *Procès des treize*'de (1863) yaptıkları gibi basit bir liberal retorikten hareketle partilerin varlığını ve eylemini doğrulamak şöyle dursun partileri kitle demokrasisi örgütlemeye katkı yapan yapılar gibi düşünür. "Partilerin örgütlenmesi adı verilen büyük muhafazakâr güç"ten söz eder. Ona göre demokratik bir toplumda barışı sağlayabilmenin tek yolu elden geldiğince büyük siyasal partilerin oluşumunu sağlamak ve desteklemektir [...] Partilerin örgütlenmesi sadece demokrasinin kusurları için gerekli bir düzeltici değildir, etkili bir ilacıdır onun aynı zamanda." Birkaç yıl sonra, Joseph Chamberlain, İngiltere'de, genel seçim çerçevesinin yapısı olarak modern partinin ilk çekirdeğini oluşturacaktır. 1880-1890 yıllarında bir dizi yapıt, partileri demokrasinin özü ve işleyişiyle ilişkileri içinde bu eğilimle çözümleyecektir: E. Boutmy, *Études de droit constitutionnel* (1885); E.de Lavelye, *Le Gouvernement dans la démocratie* (2 cilt, 1891); J. Bryce, *The American Commonwealth* (1888). A. V. Dicey ve R. Lowell'ın çalışmaları da, yüzyıl sonunda, aynı eğilim içinde, *örgütlü liberalizm* denebilecek kuramı formüle ederler. Ostrogorski'nin başyapıtı *Demokrasi ve Siyasal Partiler*'i yorumlayan Charles Benoist'ya göre modern partinin doğuşu "niceliğin ya da genel seçimin devlet mekanizmasına girişinin sanayi mekanizmasına buharın girişiyle karşılaştırılabileceği" olgusundan çıkmıştır. 2. Partilerin rolü bağlamında yeni algılama aynı zamanda, XIX. yüzyıl sonu devletlerinin yapısını etkileyen değişikliklere de bağlıdır. Parlamenter demokrasinin gelişmesi ve genelleşmesi çeşitli meclislere toplumsal işlev bağlamında çok önemli bir rol verirler ve kolektif tartışma konusunda daha güçlü bir örgütlenmeyi gerekli kılarlar. Partiler bu bağlamda basının rolünü tamamlayıcı aracılardır.

3. Partilerin sosyal açıdan yararlı bir amacı yerine getirmesi olgusunun tanınması, sonuç olarak, onlara yavaş yavaş tanınan bir tür sosyolojik işlevin ortaya çıkışının türevidir. Modern dünyayı karakterize eden *siyasal konuların* değişmesine eşlik eder: gruplar, bölgeler, korporasyonlar halinde örgütlenen bir toplumdan bireyler toplumuna geçiş. Bu bireyler toplumunun ortaya çıkışında doğal olarak bir tür toplumsal entropi tehlikesi yatar. Siyasal partiler bu bakımdan, eski aracı toplulukların töz yitiminin ödünleyici hareketine denk düşerler. Eski aracı toplulukların kaybolusunun bu ödünlenmesi olgusu siyasal partilere bir toplumsal örgütlenme işlevi verir.

Böylelikle modern partinin sadece ideolojik ayrılıklara ya da toplumsal bölünmelere göre tanımlanmadığı ama aynı zamanda siyasal alanın

yeni örgütlenme ve işleyiş modalitelerine denk düştüğü anlaşılır: siyasal öznenin doğasının değişmesi, devlet yapılarının değişmesi, nihayet siyasal katılım koşullarının dönüşümü. Siyasal partilerin bu üç dönüşüme bağlı olarak gelişmesine aynı zamanda partinin daha teknik diye nitelenebilecek bir rolü eşlik eder. Gerçekten de siyasal parti, demokrasinin işleyişi, seçimlerin örgütlenmesi, elitlerin seçimi, siyasilerin formasyonunda kesin roller oynar.

Partiler olgusunun iki önemli yaklaşımı iki büyük eleştiri dalgasına bağlıdır. Birincisi eski parti-hizip anlayışı içinde yer alır. Partilerin getirdiği ve yapay diye nitelenen bölünmeyi ifşa etmek amacıyla XVIII. yüzyıldan bu yana aynı akım etkin olmaktadır. Toplumu birliğe davet eden anayasacılardan "hiziplerin siyasal topluluğun hastalıkları" (1842'de Pagnerre'in yayımladığı *Siyaset Sözlüğü*'nün "Parti" maddesi) olduğunu iddia eden 1840 yıllarının cumhuriyetçilerine, de Gaulle'ün partileri "bölünme ve tartışmalara olan eski eğilimimiz" (16 Haziran 1946 tarihli Bayeux söylevi) şeklinde ifade etmesine kadar aynı liberallik karşıtı siyasal kültür, toplumsal bölünmenin gücü olarak siyasal parti davasını sürekli yönlendirmiştir. Bu özellikleriyle reddedilen siyasal partiler ve varsaydıkları çoğulculuk değildir. Çoğulculuk sadece düşünce, insanlar arasındaki tartışma ya da uğursuz çıkar çatışmaları karmaşıklığı imajına bağlıdır. Çoğulculuk bir demokrasi kurumu içinde düşünülmemiştir çünkü demokrasi sadece, kaya gibi, hiçbir çatlağı olmayan birlik içindeki bir toplumun anlaşmasının tanımına bağlıdır. Bu parti anlayışının tarihi, XVIII. yüzyıl başı İngiliz düşüncesinin sürekli bölünmesinin yarattığı üzücü duruma kadar giderse de-"Whig ve Tory adları ebediyen yok olsun. Bütün İngilizler aynı ilkeler çevresinde birleşsinler" diyordu Emmanuel de Cize 1717'de - yüzyıllar boyunca, hiç değişmeden süregelmiş, modern siyaset vizyonu içinde nostaljiler ve arkaizmlerin ağırlığını hissettirmiştir.

İkinci eleştiri kümesi demokrasinin örgütlenme yapısı olarak partiye gönderme yapar. Burada ifşa edilen partiler sistemi değil parti biçimidir. Siyasal partiler halkın egemenliğine el koyma araçları olmakla, makinelere dönüşmekle, kendi iç dünyalarına dalmış olmakla suçlanırlar: Moisei Ostrogorski, *Demokrasi ve Siyasal Partiler* (1903, 2 cilt) ve Roberto Michels, *Siyasal Partiler* (1911); bunlara Edgar Milhaud'nun yapıtı *Alman Sosyalist Demokrasisi* de (1903) eklenebilir. Ostrogorski modern siyasal partilerin ikili doğasını çözümleyen ilk isim olmuştur: bir yandan çıkarların ifadesinin klasik enstrümanları, öte yandan profesyonelleşmiş yeni örgütlenmeler. Modern partilerin yapısını nitelerken "makine" ifadesini bulan ve popülerleştiren o olmuştur. İngiliz ve Amerikan koşullarının çok derin tarihsel ve toplumbilimsel çözümlemesine dayanan Ostrogorski'nin yapıtı, kitle demokrasisini örgütleme uğraşından özerk bir bürokrasi yapısına götüren acımasız mantığı ortaya çıkarmıştır. Parti araçken amaç olur: örgütlenmenin kendi büyümesi dışında bir amacı yoktur. Parti liderleri, kendileri, yarattıkları örgütlenmenin tutsakları olurlar. Makineyi denetleyen, parti iktidara geldiğinde parti liderlerine iradesini empoze eden Caucus'tür. Bu durumda parti liderleri, Ostrogorski'nin deyişiyle "Caucus'ün gramofonu"ndan başka bir şey değildir. Roberto Michels Alman sosyal demokrasisine dayanarak *oligarşinin demir yasası* adını verdiği benzer bir sonuca varır. Şöyle diyor: siyasal partileri kaçınılmaz biçimde yönlendiren temel sosyolojik yasa basit biçimde ifade edildiğinde şöyle formüle edilebilir: örgütlenme seçilmişlerin seçenlere, yetkili olanların yetki verenlere, temsilcilerin temsil hakkı verenlere egemenliğinin doğduğu kaynaktır. Örgüt demek oligarşi demektir." Michels partileri, yönlendirdikleri kabul edilen demokratik enerjiye el koymaya götüren teknik, taktik, psikolojik ve entelektüel nedenleri çözümlerken modern partilerin doğurduğu sapkın sonuçların en acımasız eleştirmeni olmuştur.

Çözüm? XX. yüzyılın şafağında ortaya çıkan önerilerin tohumuna bağlıdır: kimileri dolaylı demokrasiye göre doğrudan demokrasiye önem verilmesi gerektiğini ileri sürerler. Kimileri de anlık tartışmaların teknik yönetiminin partizan örgütlenmesinin yasaklanmasını önerirler: "herkese hitap eden" partilerin yerini özel bir tartışmanın canlı tutulmasına bağlı olarak örgütlenmiş *uzman* partilerin almasını savunan Ostrogorski'nin parlak fikridir bu. Kimileri de daha çok geleneksel bir parlamentarizm içinde yer alan ya da tersine eski topluluklar içinde kapalı kalan bir demokrasiye dönülmesi görüşünü savunurlar. Bugün durum farklıdır. Siyasal par-

tilerin geleceğini artık ne uzlaşma ve konsensüsten hareketle ne de parlamenter yönetimin ve kitle demokrasisinin bir tür teknik anlamda aşılması düşüncesi aracılığıyla düşünmek mümkündür artık. Parti sorunu bu ölçüler içinde yeniden çok önemli olmuştur çünkü demokrasinin yeniden örgütlenmesi ve çağdaş toplumların demokratik açığı olarak nitelenmesi gereken şeyin düşünülmesinin temelini oluşturur.

► AVRIL P., *Essais sur les partis*, Paris, LGDG, 1986. - BLUNTSCHLI M., *La Politique*, Paris, 1879. - BRYCE J., *La République américaine*, 5 c., 2. baskı., Paris, 1911-1913 (özellikle bkz. c. III, *Le Système de parti. L'opinion publique*). - CATTANEO M., *Il Partito politico nel pensiero dell'illuminismo e della Rivoluzione francese*, Milan, Giuffré, 1964. - COTTRET B. & MARTINET M. M., *Partis et factions dans l'Angleterre du premier XVIII siècle*, Paris, Presses de la Sorbonne, 1987. - HUME D., *Essais politiques*, Fr. çev., Paris, Vrin, 1972. - MICHELS R., *Les Partis politiques* (1911), Paris, Flammarion, 1971. - OSTROGORSKI M., *La Démocratie et les partis politiques* (1903), Paris, Fayard "L'Esprit de la Cité", 1993. - POMBENI P., *Introduction à l'histoire des partis politiques*, Paris, PUF, 1992. - SEILER D. L., *De la comparaison des partis politiques*, Paris Économica, 1986. - VAN BUREN M., *Inquiry into the Origin and Course of Political Parties in the United States* (1867), New York, A. M. Kelley, 1967.

Pierre ROSANVALLON
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Anayasa ve Anayasacılık; Siyasal Sistem.*

PAULUS, ~ 10 - ~ 67
Aziz Paulus'un siyaset anlayışı

Havari Paulus'tan günümüze ulaşan metin ya da metin parçalarının dinsel ve bağlamlarından koparılarak birkaç büyük "siyaset" izleği çevresinde bir araya getirilmesi olanaksızdır. Ve bu, aynı zamanda ahlak konusunda da vurgulandığı gibi, şimdiki zaman, bu fani dünya ile zamanların sonunun ve yeni bir dünyanın doğuşunun, göksel hükümdarlığın habercisi gelecek arasındaki gerilimli bir zamansallık görüşü için de geçerlidir (O. Culmann, 1979).

Özünde, Paulus'un siyasete ve siyaset adamına ilişkin doktrinlerini içeren Mektuplar'ın yazılması da bu sorunlu zamansallık ve İsa'nın ikinci görünüşünün beklentisi içinde gerçekleştirilmiştir. Aziz Paulus'un düşüncesi, şimdi-gelecek, ten-Ruh gibi büyük boyutlarda yer alır ve O. Cullmann'ın dediği gibi, insanın yazgısı "daha önceyle" (İsa'nın çektikleri ve Yeniden Diriliş) ve "henüz olmamış" (nihai son) arasındaki *vekil* içinde gerçekleşir. Ten-Ruh, ya da başka bir söyleyişle ölüm gücü-yaşam gücü. Havari ve çağdaşları için dünyanın görünümü değişmekte; iki büyük olay arasında bir zaman diliminde bulunmaktayız; ama ten, henüz yandaşlarında değilse de yeniden dirilmiş İsa kişiliğinde belli bir biçimde yenilmiştir. Henüz Ruh zafer kazanacak durumda değildir; işte Hıristiyan insan, ama nazik Yahudi de, artık değerini yitirmiş ortak bir yaşamın kurallarına uymak zorundadır ve başarılı olmak söz konusu olmasa da bu yaşam biçimini bırakmak gerekir. Görüldüğü gibi çelişkili ve özellikle özünden gelen geçicilik nedeniyle yaşam biçiminin "görüntü"den başka bir şey olmadığı bir durumdur bu: "Sizlere şunu sunuyorum kardeşlerim, zaman kısa. Evliler artık bekârlar gibi olacak, ağlayanlar ağlamayanlar gibi, eğlenenler eğlenmeyenler gibi, satın alanlar sahip olmayanlar gibi, dünyayı yıpratanlar yıpratmayanlar gibi; çünkü dünyanın görünümü değişmekte" (1 Co 7, 29 ve dvm.).

Siyaset, "henüz değil"in dünyasındadır; ve bu dünyanın geçici olduğunu ve kötülüğün kol gezdiğini bilerek yenilmiş ama henüz tümüyle yok olmamış dünya olduğunu kabul etmek gerekir mi? Paulus siyasetinin bütün karmaşası, dünyanın olduğu gibi kabul edilmesiyle yadsınması, çileciliğe sığınma arasındaki çelişkide yatar.

Bununla birlikte, şu anda benimsenmesi gereken davranış konusunda tümüyle çaresiz de değiliz: Paulus'un yasalara ilişkin doktrini, geleceğin krallığının yeni bakış açısında yürürlükte kalan Musa'nın emirlerinden destek almaktadır. Romalılar'a Mektup bunu doğrular: "Bu yasa kutsal, doğru ve iyidir" (Rm 7, 12). Doğal bir yasa vardır: Paganlar bu yasaya saygı duyarlar, "yasanın buyruklarını doğal bir biçimde yerine getirirler"; "Yasanın gerçekliğini yüreklerine kazımışlardır, buna karşın sırasıyla onları suçlayan ya da aklayan düşünceleri gibi, bilinçleri de buna tanıklık eder" (Rm 2, 14-16 ve *Synopse des Épîtres de saint Paul* ["Aziz Paulus'un Mektuplarının Toplu Karşılaştırılması"], Paris, 1962, s.

69, *Paulus Synopse*'un Fr. çev., P. Gebhard M. Meyer, uyarlama I. Fransen, P. Goidts).

Paganların bildiği ve iyi ile kötü bilinciyle bunların birbirlerinden ayrılması olan bu doğal yasanın karşısına, aynı zamanda bu yasayı doğrulayarak Musa'nın açınsanmış, ahlaki ve siyasal boyutu içinde insan yaşamının temel direği olan yasası çıkacaktır Yasa, "çiğnenmek üzere" yapılmıştır (Ga 3, 15-22 ve s. 77, *a.g.y.*), "günaha ilişkin bilgiyi" (Rm 3, 20) o sağlar, ama kendisi, tek başına bir günah değildir; "doğru kullanılırsa" iyidir; çünkü, "doğrular için değil, kötüler için yapılmıştır" (1 Tm 1, 8-9 ve s. 79). İlahi bir yasadır: "Yasayı bilmeden günah işleyenler yasa olmaksızın telef olacaklardır, ve yasayı bilerek günah işleyenler yasaca yargılanacaktır. Gerçekten de, Tanrı huzurunda aklanacak olanlar, yasaya uyanlar değil, onu uygulamaya koyanlardır" (Rm II, 12-15, J. Maritain'de, 1941, s. 91).

Doğa yasası ve Musa yasası birtakım kuralları içerir ve bunlara uymak, Havari'ye göre ne bilgeliğe (Yunan, felsefi) ne de adalete (sünnetli için) ulaşmaya olanak tanır. Tanrı'nın, "herkes için aynı olan" ödüllendirici bir adaleti vardır. İbrahim Peygamber'in dininin simgesi olduğu vaat farklı bir türdendir: "Dinin doğuşundan önce, dinin açınsamasını görmek için yasanın zindanına kapanıp kalmıştık. Böylece yasa bizim için bir eğitmen oldu" (Ga 3, 23-24). Gerçekten de günahı, ancak yasayı bilerek öğrenebiliriz: insanın, günahkâr konumunun bilincine varmasını yasa sağlar: "aslında, yasa olmadığında günah yok olur" (Rm 7, 8).

Eğer Paulus'un emirleri son zaman bakış düzlemine yerleştirdiği ve yakınlara duyulan sevginin yasanın yerine getirilmesi olarak gördüğü doğruysa da, selametin düzeni içinde Devletin, siyasi yetkenin anlamı ne olabilir? Paulus'a göre Devlet'in bu geçici, ama aynı zamanda gerekli dünyanın bir parçası olduğu açıktır. Ünlü Romalılar'a Mektup metni bilinmektedir (13-17): "Herkes yerleşik yetkeye boyun eğsin. Çünkü Tanrı'dan kaynaklanmayan bir yetke yoktur ve var olan her yetke, Tanrı tarafından atanmıştır. Böylece, yasaya başkaldıran kim olursa olsun, Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmiş olur." Demek oluyor ki Devletin, geçici hiçbir niteliği olmasa da, bir olumluluğu bulunmaktadır ve, "arkasında bulunan görünmez güçleri" yenerek görece değer niteliğini korumaktadır. İnsanın, Hıristiyanın yetkelere boyun eğmesi ne anlama gelmektedir? O. Cullmann'ın belirttiği gibi (*Le Procès de Jésus* ["İsa Davası"], Paris-Neuchâtel, 1956) Paulus'un boyun eğme savıyla Devleti uçurumdan çıkan ejder olarak betimleyen Yuhanna'nın Vahiy'ini (13, 1) nasıl bağdaştırabiliriz?

Gelip geçici bir kurum olan Devlet, yine de yargılamasını ve iyiyi kötüden ayırt etmesini bilmektedir. İşlevi son derece açıktır: cezalandırır (1 Co 6, 1 ve dvm; 2, 8) ve bu niteliğiyle gereklidir. Bununla birlikte, Hıristiyanın mutlak biçimde boyun eğmesinin gerekip gerekmediği sorgulanabilir: Devletin kendisinin de kalıcı bir kurum olup olmadığı, "olduğumuz *aion* süresi kadar" var olduğu, ilahi bir öz olmadığı ölçüde bu boyun eğiş koşulsuz değildir. Bir başka deyişle, "var olan yüzyıl" sürdükçe, Tanrı bir anlamda Devleti kullanacaktır.

İncil teokrasisine karşılık olarak, Paulus'un insan yetkesine -hatta dindışı yetkeye- boyun eğişi yüreklendirmesi ilginçtir; Paulus böylece insan yetkesini gerçek tinsel yetkeden ayırır; bu yolla da böyle bir yetkeye, özellikle de bu yetkenin paganların elinde bulunduğu sırada boyun eğmeyi dinden dönme gibi gören *zelot*ların geleneğinden ayrılır (J. Dauvillier, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident* ["Batı'da Kilise Hukuku ve Kurumları"], cilt II, *Les Temps apostoliques, I. yüzyıl* ["Havarilik Dönemleri"]., s. 677 ve devamı). Paulus'a göre, insan yetkesi -bundan Roma'nın yetkesini anlamak gerekir- ve Ortadoğu ile Anadolu'daki "koloni"lerde yaşayan temsilcileri -her türlü yetke gibi- ilahi bir nitelik taşır. Bu koşullarda, yetkeye direnmek, Tanrı'nın kurduğu düzene karşı çıkmak anlamına gelir: "Ve başkaldıranlar kendi kendilerini tutsak edecektir; çünkü yönetenler, iyilik yaptıklarında değil, kötülük yaptıklarında korkmak durumundadır" (Rm 13, 1-2).

Ne denli eksik olursa olsun, bu yetke belli bir ereklilik taşır: iyiliği öne çıkarmak, kötüyü bastırmak gibi, dolayısıyla bir hizmet gibi görülür ve bu niteliğiyle hem "Tanrı'nın hizmetkârı" hem de "O'nun adaleti sağlamak ve kötülük yapanı cezalandırmak amacıyla kullandığı araç" olarak kendisinden istenen yasallığı kazanır. Ve Havari Paulus şunu ekler: "Cezalandırma korkusuyla değil, vicdani gerekçeyle boyun eğmek gerekir". Böyle bir boyun eğiş yalnızca dışarıdan

gelen bir şey değildir: Aynen, bütün insanlığın temelini oluşturan yakın sevgisi gibi vicdanda içselleştirilmiştir. Gerçekten de gelecekteki dünya düzeni, insana özgü örgütleri oldukları biçimiyle kırmamayı bizlere buyurur. Karl Barth'a göre (Paris. Fr..çev., 1972) var olan düzen, gelecekteki düzenden ölçülemeyecek denli uzaktır: "Yürürlükteki düzenin örselediği adalet duygusu, bu düzenin yok olmasıyla geri gelmez" (*a.g.y.*, s. 453). Devletin yasallığı zorunluluk etiği türündendir: "Tanrı, yürürlükte olanın adaletsizliğini ortadan kaldıran olarak tanınmak ister". Bu yorumbilimciye göre, Romalılar 13'ün anlamı budur (s. 454). Var olan düzene boyun eğmek "insan hesabının olduğu biçimiyle ne denli yanlışlıklar içerdiğini hiç kimsenin unutmadığı" anlamına gelir. Ve Protestan dinbilimci ekler: "Yürürlükte olanı daha canlı bir biçimde yıkmak, ancak burada önerildiği gibi... yanılsamaya düşmeksizin kabul etmekle olanaklıdır"... Bir başka deyişle, siyasal yetkenin değeri Tanrı ölçeğine göre değerlendirilir (s. 457). Adaleti sağlamak bizim işimiz değildir (s. 458) Tanrı'nın işidir. Siyasi yetkenin belli bir olumluluğu koruduğu, çünkü, kötü eylemin bakış açısından korkulması gereken bir şey olduğu bir o denli gerçektir. Bir anlamda, bir adalet öykünmesi yaparak iyinin hizmetindedir ve iyi eylem sahibini örselememiş olur. Bu düzen, söylemek gerekirse ehveni şerdir ve Hıristiyanda içselleştirilmiştir; öyle ki, Hıristiyan itaatkâr ve saygılı bir yurttaştır, vergi ödenmesi ya da benzeri başka zorunlukluklar gibi toplumsal ve siyasal yaşamın külfetlerine engel olmaz.

O. Cullmann'ın *Le Procès de Jésus*'de ("İsa Davası") vurguladığı gibi, Paulus gibi bir Yahudi için bu dünyanın önderleri gerçek birer önder değildir; dünyasal olayların gerisinde şeytanı ve görünmez güçler vardır; insanları icraat organı gibi kullanırlar. Dünyanın hâkimleri bu bakış açısından bu güçlerin yürütme araçlarıdır. Kuşkusuz yerleşik düzene boyun eğmek, ama gerçek Devletin, Hıristiyan Devletin (*politeuma*) göklerde olduğunu unutmadan; bu da yeryüzü Devleti içinde Hıristiyanların yabancılardan ve dışarıdan insanlardan başka bir şey olmadığı anlamına gelir (*paroikoi*, Ep 2, 19). Augustinus'un iki kent doktrininin temel esini özellikle burada yer alacaktır. Dolayısıyla Devletin Paulus'a göre kendi içinde hiçbir özelliği yoktur; Tanrı'nın istediği düzen içinde bulunduğundan, sonuçta tümüyle görece de olsa belli bir yücelikle donatılmıştır. 1 Co 2.8'de hükümdar iki anlama gelir: aynı anda "meleksi güç" ve Devlet anlamı taşır.

Bu siyasal yetke ve Devlet anlayışından, Hıristiyan Devlet ilişkilerini kapsayan belli sayıda sonuç çıkmıştır: özellikle Devletin çileci bir anlayış içinde dışarlanması söz konusu değildir; tersine, 1 Tm 2, 1.2'nin önerdiği gibi siyasal yetkeler için dua etmek gerekir, bu da bizce 1 Co 7, 29 ve dvm. metnini büyük ölçüde zayıflatır; daha önce anılan bu metinde, Paulus, Hıristiyan'a ahlakla daha önceden sürmediği bir ilişki içinde bulunmasını önerir (S. Cipriani, 1979, s. 596-597). Hıristiyanın dünya ile ilişkisi, görmüş olduğumuz üzere şimdiyle gelecek zaman arasındaki gerilim nedeniyle sorunlar içerir. Her ne denli son zamanlar daha şimdiden başlamışsa da, henüz tamamlanmamıştır. Yeryüzü toplumuna, günahın köklü bir biçimde damgasını vurduğu, içinde insanların bilgeliğinin "Tanrı karşısında çılgınlık" (1 Co 1, 26-29, 30-31) olduğu dünyaya belli bir mesafe konulması burdan kaynaklanır: "Ama, bu dünyada çılgınlık gibi görülen şey, Tanrı'nın bilgeleri karıştırmak için yaptığı seçimdir"..., ve aynı zamanda (*a.g.y.*, 3, 18-20): "Eğer içinizden birisi bu dünyaya özgü bir bilge olduğunu düşünüyorsa, bilge olmak için kendini deli kılması gerekir; çünkü bu dünyanın bilgeliği, Tanrı karşısındaki çılgınlıktır."

Bu dünyadaki siyasal yetke anlayışından ve onun geçici doğasından, aynı zamanda toplumsal ve siyasal yaşamın farklı görünümlerine ilişkin doktrin niteliğinde toplu bakışlar kaynaklanır; Paulus'a göre ahlak ve siyaset birbirlerinden ayrılmazlar. Burada, günahkâr insanın "özel yükümlülüklerine" ilişkin bir vaız ve öğütler söz konusudur. Kölelik doktrini için de aynı şey söz konusudur: "Köleler, bu fani dünyadaki efendilerinize korku ve saygıyla itaat edin... aynen, İsa'nın, bütün ruhlarını Tanrı'nın isteğine adayan köleleri gibi" (Ep 6, 6-8). Aynı konu, 2, 9-10 Titius'a Mektup'ta yeniden ele alınır: "Bütün köleler her bakımdan efendilerinin buyruklarına uysun" ve, karşılıklı olarak: "Siz efendiler, (kölelerinize) aynı yaklaşımı gösterin. Tehdidi bir yana bırakın; bildiğiniz gibi, Efendileri sizinki gibi göklerdedir; kimse bunun dışında değildir" (Ep 6, 9).

Paulus için asıl olanın, efendiyle köle arasın-

daki tüzel bağın niteliği olmadığı kesinlikle açıktır; ona göre kölelik, tartışma konusu edilmesi, hatta yok edilmesi gerekmeyen toplumsal ve siyasal bir veridir; onun aklını kurcalayan şey, kölelik bağının, *Philemon'a Mektup*'ta anlatılan fikranın da yeterince gösterdiği gibi tinsel bir biçimde tümüyle içsel ve kişisel bir kardeşliğe dönüşmesidir. Özünde günahın ağırlığından kurtulma olarak anlaşılan özgürlük doktrinini siyasal nitelikli bir hak isteme olarak değil de böylece algılamak gerekir; bu da iç özgürlük konusunda Stoacı tutumları akla getirir.

Ne olursa olsun, Paulus'un siyasal yetke yorumunun uzantısında değiştirilmesi gerekenin, toplumsal yapılar bütünü olmadığı açıktır; ama Hıristiyan da bunları onaylamak ya da yadsımak zorunda değildir. Görüldüğü gibi, kurulan düzen geçici ve kusursuzluktan uzaktır; bu biçimiyle saygı duyulması gerekir. Bu bakış açısından, özgürlük neye dönüşmektedir? Onun koşulundan kurtulmaya çalışmak gerekmez mi? Kurulu düzen buna engel olur: "Çağrıldığında herkes içindeki havayı korusun. Son köle diye mi çağrılıyorsun? Dert etme! Özgürlüğüne kavuşsan bile, kölelik durumundan yararlan" (1 Co 7, 20-24). Ve üstelik: "Kardeşler, herkes Tanrı katına, oraya çağrıldığındaki konumuyla gelsin." Burada, hiyerarşik bir bağımlılığın tanınması söz konusu, ama aynı zamanda bu bağımlılık, köklü bir biçimde farklı bir düzleme, toplumsal ve siyasal değerlerin hiçe indirgendiği bir doğaüstü dünya düzlemine gönderilmesi ölçüsünde değerini yitirir. Bu doğaüstü dünya düzleminde, boyun eğme artık dış bir bağımlılık değil, dünyadaki koşulları ne olursa olsun başkasına yönelmiş gönüllü bir atılımdır: Bu bakımdan, efendi-köle ilişkisi doktrini, Yahudi, Yunanlı ve Pagan arasındaki "eşitlik" ilkesiyle birleşir; bu eşitlik ilişkisi, bir bakıma ve daha çok da ötedünya bilimine bağlanan siyasi bir dünya görüşünün olumsuzlanmasıdır: "Artık ne Yahudi ne de Yunanlı vardır; artık kölelik kalkmıştır, özgür insan da yoktur; artık ne erkek ne de kadın vardır; çünkü hepiniz İsa'da birsiniz" (Ga 3, 26-29). Bu metne göre, bütün etnik, toplumsal, cinsel, dinsel ayrımlar ortadan kalkmıştır; buna kesin bir siyasal anlam yüklemek gerekir mi? Burada daha çok, esinli, dine girmiş, dolayısıyla vaftiz edilmiş herkesin, İsa'nın başını oluşturduğu bedenin bütün üyelerinin eğretilemesi olan birlik eğretilemesine açıklık getiren bir sav söz konusudur. Üstelik bağlam, Paulus'un Galatlar'ı Kral'ın "köleliğinden" kurtulmaya çağırdığını da anımsatır. Dolayısıyla salt içsel, inanç ve vaadin tinsel düzleminde doğrulanıp usçullaşan bir eşitlik söz konusudur; bu da, Havari Paulus'un, her Hıristiyan'ın, İbrahim'in halkının bireyi olduğunu ya da Hıristiyanların "Tanrı'nın İsrail'i" olduğunu öne sürmesine hiçbir biçimde engel oluşturmaz. Öyle ki, bu cömert sözleri neredeyse yalvaçsı bağlam dışında ele almak ve "evrensel" tek boyutu, insanlığın acısını çektiği günah boyutunu, İnsanlık'a ilişkin evrenselci bir görüşün öncüllerini görmek olanaksızdır.

Aziz Paulus'un ana çizgilerini belirlediği bir Hıristiyan toplum içinde, toplumsal ilişkilerin temeli yakın sevgisine dayanır. Böylece, Rm 13, 8-10'da şunları söyler: "Karşılıklı sevgi dışında kimseye borçlu kalmayın; çünkü, kim yakınını severse Yasa'yı uygulamış olur. Gerçekten de bütün emirler... şu sözde özetlenir: Yakınını kendin gibi seveceksin" (*Exodus*, 20, 13-17). Tanrı sevgisi ya da *agape*, insan ilişkilerinin önde gelen düzenleyicisidir; bu, uygulanmasıyla birlikte tüzeyi yürürlükten kaldırdığı anlamına mı gelir?

Havari Paulus'un, Tanrı'nın sevgisi ve yakınlara duyulan aşk adına adaletsizliğe ve haksızlığa sabırla katlanmayı önerdiği metinler çok iyi bilinmektedir. Böylece, Hıristiyanlar arasında sürtüşme çıktığında bunu sivil mahkemelere yansıtmamak daha iyidir: "Aranızdan her kim bir başkasıyla sürtüşmeye girerse, bunu, azizlerin yargısına taşımaktansa adaletsizlerin yargısına götürmeye cesaret eder mi?" (1 Co 6, 1-8)... "Kardeş kardeşe karşı adalete, hem de inançsızların önünde gider mi!.. Adaletsizlikten acı çekmek yeğ değil midir! Bırakın elinizde ne varsa alsınlar! Ama hayır, adaletsizliği siz yapıyor ve kardeşlerinizin her şeyini ellerinden alıyorsunuz." Paulus'un yanıtını herkes bilir: Hakemliğe başvurmayı önerir (1 Co 6, 4-5): "Aranızda sürtüşme varsa, Kilisenin hiçbir zaman atamayacağı kişileri yargıç olarak atayın." Gerektiğinde kardeşin cezalandırması yerinde olur (1 Th 5, 14); sapkınlık durumunda, sapkını aforoz etmek (Titus, 3, 10) ya da Şeytana vermek, daha açık bir söyleyişle üzerindeki ilahi korumayı kaldırmak uygun düşer. Aynı biçimde, ne "ada-

leti kendi kendine sağlamak gerekir" (Rm 16-20) ne de salt kötülük için kötülük yapmak gerekir; tersine, iyilik ve barış peşinde koşmak söz konusudur. Gerçekten de barış, "pnömatik" türdendir; toplumun birliğinin koşuludur ve farklı kişiler arasında yeni bir karşılıklı ilişki türünü olanaklı kılar.

"Toplumsal yaşam örneği" olarak kiliseye özgü toplum kavramının kendisi, bu temele dayanır (Tarsuslu Paulus, *a.g.y.*, s. 604). Kilise, İsa'nın bedeni olarak tanımlanır (1 Co 12, 12-31); Hıristiyanlarsa bunun üyeleridir (aynı yer, 6, 15-17); (Rm 12, 4-8). Hıristiyanların yurttaşı olduğu bir sitedir; bu eğretilemenin siyaset düşüncesi üzerinde, özellikle Aziz Augustinus'un siyaset düşüncesi üzerinde ne denli önem taşıdığı bilinmektedir. Ayrıca, yine Aziz Paulus'un "Akdeniz çevresindeki Hıristiyan toplumların kurucusu" olduğu bilinmektedir (S. Breton, 1988, s. 95). Bununla birlikte, bu toplumlar Roma Devleti'nin tüzel ve siyasal yetkesi alındadır ve "on üçüncü havari"ye göre, Roma Devleti kusursuz bir siyasal örgüttür. Demek ki, Hıristiyan toplumlar *koinônia*, ayin, İsa'nın bütün gizemlerine, özellikle *Eukharistia* (1 Co 1, 9) üzerine kurulmuştur. S. Breton'a göre Hıristiyan, kendi "kendisini İsa'ya göre belirleyen bir ilişkiler dizgesi aracılığıyla" tanımlar: "İsa nasıl sizlerin içindeyse, sizler de onun içindesiniz" (2 Co 13, 5; Breton, 1988, s. 95-97).

Bu bakış açısından "toplum, ayinin eylem içindeki varoluşundan başka bir şey değildir" (*a.g.y.*, s. 98) ve bunun "ideal tipi", Havarilerin Eylemlerinin betimlendiği Kudüs'ün ilksel toplumuydu. Böyle bir toplumun başvuru kaynağı İsa, varlık ve birlik ilkesi, Hıristiyanlar arasındaki "özdeksel bağ"dır. Bu toplum, herkesin ve tek tek her bireyin kullanımına yönelik ekmeği, iyelikleri paylaşır (*panta koina*, Eylemler, 2, 45); birçok reform tasarısına efsanevi bir örnek oluşturmuş olan kökene ilişkin böyle bir eşitlik, hızlı bir biçimde hiyerarşik düzene dönüşmüştür ve bu düzende "masaların hizmetine" yönelik *diyaskos*lar, havarilerden ayrılır; havariler, "iyi haber"i yaymakla yükümlüdür.

Bu koşullar altında, Yahudilerle Paganların karşılıklı konumunu birbirinden nasıl ayırmalı? Onlar (Yahudiler) "inanmadıklarına nasıl yakaracaklardı? (Rm 10, 14). Paulus yine de İsrael'in en son kurtuluş düşüncesine inanır: "Öyleyse şunu söylüyorum: Tanrı, halkını yadsıdı mı? Hiç de değil! Çünkü ben de İsrailoğluyum, İbrahim'in torunlarındanım, Bünyamin'in boyundanım. Tanrı, önceden kabullendiği halkını hiçbir zaman yadsımamıştır (*a.g.y.*, 11, 1-2). Paganlara gelince, Havari Paulus'un da, İsrael'in "en son kurtuluş"unun anımsatıldığı ötedünya bilimine ilişkin bir hava taşıyan bölümde vurguladığı gibi, din değiştireceklerdir (Rm XI, 23-32): "[...] İsrael'i etkisine alan katılık, pagan kitlenin girişine değin sürecektir."

Görüldüğü gibi, Paulusçu bakış açısı burada bütünüyle gizemci ve dinseldir: Üstüne üstlük, toplum doktrininin sözcüğün yaygın anlamında, işlevler ve örnekler hiyerarşisi konusunu ama özellikle, vurguladığımız gibi Aziz Paulus pagan Devletle ve onu somutlaştıran siyasal yetkeyle uzlaştığı için daha da iyi bütünleştiren kuruluşundaki organiklik dışında siyasal bir boyutu yoktur. Demek oluyor ki, çelişkili bir biçimde belli bir teokrasiden (özellikle Orta Çağ'da papalık *plenitudo potestatis* yanlılarının algıladığı anlamda) oldukça uzakta bulunmaktayız.

Geçici ve tinsel olanın giderek birbirlerinden ayrılacağı bu topluluk içinde, iyiye duyulan sevgiye, kötülüğe duyulan kine ve evliliğin saygınlığı ya da kadının koşulu gibi Hıristiyana özgü yükümlülüklere dayalı bir ahlak gelişir. Çalışma sorununa ilişkin Paulusçu konumlar karmaşadan uzaktır. Paulus, Selanikliler'e seslenirken: "Sizin evinizde tembel gibi davranmadık" diye bağırır (2 Th 3, 7-12) "Kimsenin ekmeğini karşılığını ödemeden yemedik... Ayrıca, sizin evinizdeyken de onu öğütlüyoruz: Eğer birisi çalışmak istemiyorsa, o zaman yemek de yemesin!" Çalışmaya verilen böyle bir değer, belli bir biçimde Kutsal Kitap'taki öğretiye açıklık getirir: "Ekmeğini, alnının teriyle yiyeceksin" (Tekvin, 3, 19), Yunanlılar'a özgü, çalışmanın "kölesi" niteliğiyle, kendisiyle karşıtlaşan tefekkür idealiyle aynı oranda karşıtlaşır kuşkusuz; bu karşıtlığı Orta Çağ insanları, özellikle Aristoteles'in *Politika* ("Politika") ve *Ethika Nikomakheia* ("Nikomakhos'a Etik") yorumlarında yeniden canlandıracaktır; bu yapıtlarda dilenciliğe ilişkin Franşeskocu kural, manastırlarda tefekküre yapılan övgü ve bunun benimsenmesi, on üçüncü Havari'nin bakış açılarıyla çelişki içindedir.

Söylendiği gibi, "İbrani oğlu İbrani, Yunan kültüründen, Roma yurttaşı" (S. Breton, s. 100)

olan Paulus, daha sonraları Aziz Augustinus ile birlikte Latin Batı'nın en büyük "eğitmen"lerinden birisi olmuştur. Siyasal düşüncenin oluşumuna kararlı bir biçimde katkıda bulundu mu? Sivil yetkeye boyun eğme doktrini genellikle oldukça yanlış anlaşılsa da, yetkenin kökeni doktrinlerine kalıcı bir damga vurmuştur. Bu durum, Havari Paulus'un Mektup'unda esin kaynağı oluşturan anlayışın bilinmemesi pahasına bile olsa geçerliğini korur.

Paulusçu "siyaset" düşüncesine de doktrinlerinin bütününde olduğu gibi bir çelişki damgasını vurur: Kötülüğün hüküm sürdüğü fani, yakında yok olacak dünyadan kopmak gerekmektedir ama aynı zamanda burada çalışmak, evlenmek, yetkeye boyun eğmek, yakınını sevmek, barışı örgütlemek gerekmektedir. Kısacası: Bu ten, günah ve ölüm dünyasında tensel bir yaşam sürmek, burada ahlak kurallarını öne çıkarmak, düzeni egemen kılmak gerekmektedir. Böyle bir çelişki, belki de zamanların sonunda İsa'nın ikinci görünüşü ve daha iyi bir dünyaya yükseliş umuduyla aşılabilir. Pascal'in söyleyebileceği gibi, bu farklı türden bir şeydir; Paulus'un siyaset düşüncesinin, büyük siyaset dinbilimi geleneğinin yolunu açacağı da bir gerçektir ve yüzyılımızın da henüz bundan kurtulmuş olduğu da açık değildir.

● Épîtres ("Mektuplar"), *Bible de Jérusalem*'de ("Kudüs Kutsal Kitabı"), Paris, Le Cerf, 1973.

► BARTH K., L'Épître aux Romains (1919, 1922), Fr. çev., Cenevre, Labor & Fides, 1972. - BRETON S., *Saint-Paul*, Paris, PUF, 1988. - CIPRIANI S., "Saint Paul et la "politique"", *Paul de Tarse, Apôtre de notre temps*, Roma, 1979. - CULMANN O., *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel/Paris, 1970; "Les conséquences éthiques de la perspective paulinienne du temps de l'Église", *Paul de Tarse, Apôtre de notre temps*, Roma, 1979, s. 559-574. -LEENHARDT F. J., *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel, 1957. - MASSON Ch., *Les deux Épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens*, Neuchâtel, 1957. - MARITAN J., *La Pensée de saint Paul*, seçilmiş metinler, New York, 1941. - OSTY E., *Les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Paris, 1953.

Jeannine QUILLET
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Augustinus; Din; Dinsel-Siyasal Sorun; Kilise; Skolastik (İkinci).*

PLATON, İ.Ö. 427-346

Platon'un siyasal fikirleri bizi ondan ayıran yirmi dört yüz yıllık siyasal düşünceyi ve gerçekliği belirlemiştir. Platon siyasal doğruluğun sistematik bir çözümlemesini öneren ilk düşünürlerden biri olmuş, aynı zamanda da siyaset felsefesini kuşatıcı gerçeklerin eleştirisi yapmış ve de bunların reformunun savunucusu olmuştur; Platon öte yandan da doğru bir siyasetin gerçekleşebilmesinin koşulunun insanın radikal dönüşümünde yattığını söyleyen ilk filozoftur. Bilgiyi iktidar ilkesi içine yerleştiren, eğitimi ve tüm yaşamı siyasetin amacı yapan Platon arkasında gerçekten büyük bir miras bırakmıştır ve bırakmaya da devam etmektedir. Kendisine yapılan ünlü saldırılar ve öte yandan da bu saldırılardan aşağı kalmayan saygınlığa kavuşturmalar ona bir tür dokunulmazlık kazandırmıştır. Günümüzde Platon'un siyasal düşüncelerini kimse uygulamak istemese de bu düşünceler modern siyaset düşüncesinin temelini oluşturmaya devam ederler. Bunların öneminin bilincinde olanlar siyasette Platoncudurlar bir bakıma.

Dolayısıyla Platon'da her şey, düşünce de yapıt da siyasaldır. Üç diyalog, *Devlet*, *Politeia* ve *Nomoi* tamamen bu konuya ayrılmışlardır ancak *Apologia*, *Kriton* ve *Gorgias* da önemli siyasal sorunlara el atmışlardır. Ve Platon, yazmış olduğu bütün diyaloglarda (toplamı yirmi altı diyalog) ima ya da eleştiri biçimi altında, sürekli onaylamadığı ve bu bağlamda radikal bir reform istediği çağdaş siyasal gerçekliğe gönderme yapar.

Platon İ.Ö. 427'de dünyanın bir numaralı askeri ve deniz gücü, Yunan dünyasının entelektüel ve sanatsal merkezi Atina'nın en saygın ailelerinden birinin çocuğu olarak dünyaya gelir. Atina bu egemen konumunu Yunan halklarını Pers istilasına karşı birleştirerek kazanmıştır; bu konumunu kendisininkine benzeyen demokratik yönetimlerinden ticari ve askeri kazançlar sağlayacağı sitelerle bir ittifak sistemi sayesinde güçlendirmiştir. Ama bu yayılma siyaseti kısa sürede oligarşik Isparta'nın hırslarıyla karşıtlaşır. 431'de Peloponnessos savaşı patlak verir ve bu savaş 404'de Atina'nın gücünün yok olması ve zorba bir rejimin işbaşına gelmesiyle sonuçlanır. Kısa süre sonra demokratik düzen yeniden kurulur ve 336'ya kadar, Grek siteleri Ma-

kedonyalı Philippos karşısında bağımsızlıklarını savunamaz duruma gelinceye kadar sürer. Platon, bu tarihten on yıl kadar önce, 346'da ölür. 387'de kurduğu felsefe okulu, Akademia'nın başındadır kırk yıldan beri. Sitesindeki tüm siyasal etkinliklerden vazgeçerek yaklaşık altmış yıl boyunca Atina'yı insanlık tarihinde çok ünlü kılacak siyasal rejimin (demokrasi) radikalleşmesini ve gerilemesini izlemiştir.

Gerçekten de Atina rejimi bir doğrudan demokrasidir, çıkarların ya da fikirlerin temsilcileri yoktur bu rejimde ve bu uygulama ancak küçük bir sitede, herkesin karşılıklı konuştuğu, görüştüğü bir toplumda mümkündür ancak. Bu sitede yasama ve hukuk gücü yurttaşların elindedir ve yurttaşlar tüm resmi kurumları gerçekten denetleme olanağına sahiptirler ki bu durum gerçekten bağımsız bir iktidarın varlığını riske atar. Nihayet, yurttaşların eşitliği, hiç değilse bir dönem için, Atina rejiminin (ne kadar yapay olursa olsun araçlar konusunda titiz değildir bu rejim; aristokratik ailelerin etkisini kırma amacıyla kura çekme ya da türdeş bölgesel birlikler yaratma) peşinde koştuğu amaçlardan biri olmuştur. Bununla birlikte yurttaşlar her zaman Atina nüfusunun sadece küçük bir bölümünü temsil edeceklerdir; kadınlar, yabancılar, köleler her zaman toplumun dışında kalmışlardır. Atina demokrasisi radikal olduğu kadar kısıtlı bir demokrasidir. Atina demokrasisinin göreli bir düşünce özgürlüğünden destek alan iktidarın niteliği ve meşruiyeti üstüne ilk eleştirel düşünceler görülmeye başlanır. Sözgelimi insani ve siyasi başarıyı öğretme iddiasında olan ve bir süre için Atina'ya yerleşmiş entelektüeller olan Sofistler yasaların ve yönetimlerin doğal ya da keyfî kökenini tartışırlar. Platon'un diyaloglarında (*Gorgias* ve *Devlet*'de en güçlülerin çıkarını ya da tersine olabildiğince çok sayıda insanın çıkarını savunan yasanın adil olup olmadığı sorgulanır; toplumsal meşruiyetin doğadan mı yoksa doğayı yönlendiren bir uzlaşmadan mı geldiği irdelenir) çok sayıda örneği vardır bu temaların ama Platon bu soruları içeriği özellikle "devrin en dürüst şahsiyeti"nden (Sokrates) alınmış bir "siyasal doğruluk" gerekliliğine göre ele alır.

Sokratik politika

Platon yirmi yaşındayken Yunan dünyasının hiç kuşkusuz en büyük filozofu Sokrates'le görüşmeye başlamıştı. Bu dönemde Sokrates yoksul, artık yaşlanmış, hiçbir şey yazmamış ama "kutsal" bir misyonu yerine getirdiğine inanan bir Atina'lıydı. "Kendisini ve başkalarını irdelemesi" gerektiğine inanıyordu ve bu amaçlarla sürekli yurttaşları sorguluyor, sıkıştırıyor, boş iddialarını çürütüyor, onları, iç dünyalarını korumaları için çaba harcamaya zorluyordu (*Apologia*, 29 *e*, 30 *a-b*). Sokratik "misyon"un Platon düşüncesi üstündeki etkisi, özellikle, kendisinin ölüme mahkûm edilmesini kısmen açıklamasıyla çok büyük olmuştur. 399'da demokrat lider Anytos'un etkisiyle Sokrates hakkında bir dava açılmıştır; sitenin tanrılarına inanmamakla ve gençleri baştan çıkarmakla suçlanır. Bu suçlamalar Sokrates'in, kendilerinin belirledikleri değerlere göre yaşamamakla ve iki yüzlü bir yönetim uygulamakla eleştirdiği iktidardaki demokratların bir bölümünün nefretlerini yansıtıyordu. Aynı demokratların zorbaların müttefiki gibi gördükleri (Ksenofon, *Mémorables*, Fr. çev., I, 2) Sokrates'ten intikam alma isteği davanın dramatik sonucunun da açıklamasıdır. Kurayla saptanan yaklaşık beş yüz kişilik bir jüriden oluşan mahkeme önüne çıkarılan ve mahkemedeki meydan okuyucu tavrına bir anlam verilemeyen Sokrates suçlu bulunmuş ve baldıran zehiri içmeye mahkûm edilmiştir.

Sokrates'in ölümü Platon için, oligarşik olsun, demokratik olsun yönetim biçimlerinin çoğunda bulunan ve yok edilmesi mümkün olmayan siyasal bir kötülük bulunduğunun somut bir işareti olmuştur. Sokrates'in ölümüyle Platon siyasal bir işlevin yerine getirilmesinde ya da bu bağlamda karşılaşılan risklerde felsefi eleştiri haklarının yaşama geçirilmesi konusundaki zorluğa iyice inanmıştır. Platon'un *Apologia*'da Sokrates'e söylettiği sözler ("Gerçekleri söylediğim için kızmayın bana: kimse ölümden kaçamaz [...] önemli olan insanın sitedeki adaletsizlikleri ve eşitsizlikleri gidermek için biraz olsun mücadele etmesidir") Platon'un VII. *Mektup*'taki otobiyografik tanıklığına göre her türlü siyasal kariyerden vazgeçmiş olma kararıdır. Nihayet Platon'un devletlerin yok olmasının nedenleriyle ilgili düşüncesi de burada en belirgin esinini bulmuştur: siyasal kötülük biçimleri insani kötülük biçimleriyle aynıdır çünkü genel ya da özel kötülükler ve tutkular aynıdır. Siyasal düzen reformu bağlamında tek umut insan-

ların ya da hiç değilse bir bölümünün reformuna dayanır. Platon, Sokrates'in ölümünden sonra, felsefede siyasal yarar ve bireysel iyileşme ilkelerini tanımıştır. Felsefe, bize, devlette ve insanlarda iyilik ve kötülüğü tanıma olanağı verdiğine göre "insan türü, doğruluk ve gerçeklikte kendilerini felsefeye adayan insanlar siyasal otorite içinde yer almadıkça, kötülüklerine bir son veremeyecektir" (*Mektup* VII, 326 *a-c*).

Platon'un bu ilk siyasal düşünceleriyle filozof-krallara ayrılmış *Devlet* adlı yapıtı arasında en azından yirmi yıllık bir süre vardır. Ama olgunluk yapıtlarının reformcu gücü Platon'un, Sokrates'in ölümünden kısa süre sonra kaleme aldığı diyaloglardaki (özellikle *Apologia*, *Kriton* ve *Gorgias*) siyasal düşünceyi gölgede bırakmamalıdır. Ayrıca günümüzde bu diyaloglarda var olan "Sokratik politika" ifadesinin saymaca bir anlamı da vardır. Çünkü Platon'un o dönemde, böyle bir düşüncenin Tarihsel Sokrates düşüncesi olması olgusu ya da siyaset konusunda özellikle Platoncu bir düşüncenin ilk durumunu temsil etmesi önyargısı içinde olmadan Sokrates'e mal ettiği siyasal düşünceye dayanır.

Bu şekilde anlaşılan "Sokratik politika" şu paradoksa dayanır. Sokrates çeşitli vesilelerle sitenin siyasal yaşamına katılmadığını belirtir (*Gorgias*, 473*e*-474*a*) ve bu bağlamda daha aktif olmanın getirebileceği tehlikeden söz eder (*Apologia*, 31*c*; *Gorgias*, 486 *c-d*). Ama böyle bir çekinceye rağmen Sokrates Atina'da gerçek anlamda siyasetle ilgilenen ve sitenin sorunlarıyla uğraşan tek insan olduğunu çoşkulu bir tavırla anımsatır (*Gorgias*, 521*d*). Bu bağlamda bu paradoks, Sokrates'in, Atina kamusal yaşamının dışında kalsa da, iyi bir sitede, yaşam biçimi ve bilgisi doğrultusunda siyasal bir rol oynamak istediği göz önünde bulundurulduğunda tek değildir. Ama bu durumda bir sorun daha vardır. Yurttaşlarına sorular sormak ve onları bilgisizlikten kurtarmak amacıyla bütün gün meyhaneleri dolaşmak Sokrates'i nasıl, Atina'nın "en siyasal" insanı yapabilmiştir?

Sokratik araştırma ruhun iyileştirilmesini amaçlar ve bu girişimin siyasal içeriği açık seçik biçimde tanımlanmıştır. Ruhun iyiliği bir düzen, bir uyumdur ve aklın damgasını taşır, rasyonel düşünce ve tercihlerle desteklenir: şöyle der Sokrates: "benim bir ilkem var: sınav sonucu en iyi olan akıl (*logos*) dışında hiçbir şeye inanmam ben" (*Kriton*, 467*b*). Oysa bilgiye bağlı olan ve bireyi ahlaksal olarak özerk yapan ruhun mükemmelliği özellikle politika sanatının ("ruhla ilgilenen sanat") işidir (*Gorgias*, 464*b*). Bireyin ahlaksal niteliğini siyasetin amacı yapan tez şaşırtıcı gözükebilir ama yurttaşları, ruhlarını iyileştirme ve adil olma konusunda ikna etmeye yönelik rasyonel inandırıcılığın ancak bir site çerçevesi içinde yaygın ve etkili olabileceği hatırlandığında bu şaşırtıcılık söz konusu değildir artık (*Gorgias*, 503 *a*). Gerçekten de bu inandırıcılık erdemli bir bireyin, sözgelimi Sokrates'in inisiyatifine bırakıldığında başarısızlığa mahkûmdur: *Gorgias*'da Kalikles'in bir türlü eğitilememesi, Sokrates'in kendi yargıçlarını ikna etme konusundaki zorluğu yeterli tanıklıklardır bu bağlamda. Ama adil, siteyi zenginleştirme değil, daha iyi hale getirme kaygısı içindeki bir yönetim bu tür bir inandırma etkinliğini siyasal bir konsensüsle temellendirdiği takdirde adaleti hiçbir özel söylemin yapamayacağı biçimde "gerçekleştirir".

Dolayısıyla sokratik politika entelektüalist esinli bir ahlak psikolojisiyle desteklenir (bu bağlamda en paradoksal tez kimsenin bilinçli olarak kötülük yapamayacağıdır). Bu tür bir psikolojinin insan doğasını pek fazla dikkate almadığı çoğu zaman belirtilmiştir (Aristoteles ya da ona yakın olanlardan biri olsun, *büyük ahlak* yazarı, sözgelimi Sokrates'in "burada irrasyonel bölümlerini, dolayısıyla tutku ve ahlaksal karakteri bilmediğini" düşünür, 1182*a* 18-23). Ama bu ahlaksal entelektüalizm yönetimin dağıttığı adaletten yararlanmaları yeterli olduğundan yurttaşları erdemli kılacak doğru bir politika kapasitesini garanti etmek amacıyla gereklidir. Siyasal uzmanlık tüm öteki tekniklerle karşılaştırılabilir olduğundan, insani sorunların yönetimi bu yeteneğe sahip olanlara verilmelidir.

Benzer bir "bilimsel" siyaset anlayışının, siyaset adamlarının atanmasında kura çekimi ve oy çoğunluğunun belirleyici olduğu ve demokrasinin, siyasal topluluğun özünün genel tartışmanın kurumsallaşmasında yattığı belirtilerek doğrulandığı demokratik bir Atina'da şaşırtıcı bulunmuş olması gerekir. Oysa, büyük olasılıkla, Sokrates, böyle bir tartışmanın, siyasal yararın tanınmasıyla aydınlatılmadığı takdirde asla sitenin yararını hedefleyemeyeceğini, siyasal retoriğin çekiciliklerine kapılma eğiliminde olan

yurttaşların zevklerini sağlamakla sınırlı kalacağını düşünmüştür. Ancak Sokrates'in kendisi de mahkemede, gerçek anlamda bir kaygı hissetmeden Atina'da altmış yılı aşkın bir süre yaşadığını belirtir ve kısıtlayıcı yasaları olmayan demokrasinin kendisine öteki tüm rejimlerde olabileceğinden daha geniş bir eleştiri özgürlüğü verdiğini söylemiştir.

Ama Sokrates, bir yönetimin, zorunluk ya da yapı sorununu anmadan, her bireyi iyi davranmaya ikna ettiği takdirde iyi bir yönetim olduğunu söylerken siyasal düzeni nasıl bir gerçeklik olarak tanımaktadır? *Kriton* adlı diyalogda, dostlarından biri Sokrates'e hapisten kaçarak ölümden kurtulacağını söylediğinde Sokrates bu kimseden bu önerisinin rasyonel değerlendirmesini istemiştir. Kaçmak doğru bir olaysa, kaçacaktır; doğru değilse hapiste kalacak ve cezayı kabullenecektir. Bu durumda Atina yasaları devreye girerek Sokrates'e yurttaşlık angajmanlarını hatırlatırlar. Yurttaşların devlete karşı ödevleri çocukların ana babalarına karşı ödevlerine benzer, karşı çıkma ve itaatsizlik gibi bir şey hiçbir biçimde söz konusu olamaz, dolayısıyla Sokrates'in kaçması adaletsizliktir. Yeterince ikna olan Sokrates kaçmaktan vazgeçer bu durumda.

Sokrates'in kritik "misyon"uyla önce uyuşmaz gibi görünen bir durumdur bu. Gerçekten de *Apologia*'da (38*a*) yargıçlara, kendisini, eleştirmeme koşuluyla hayatta bırakmak isterlerse, itaatsizlik etmek zorunda kalacağını söyler. Ama bu sokratik ifade, burada yararı, devleti adaletsizliğine ve yanılgısına razı etmek olan yurttaş itaatsizliği ödevinin kesin sınırlarını belirler. Bireyin devlete karşı ödevi, devletin, ruhunu bozma riski ortaya çıktığında biter (50*d*). Bunun dışında, her koşulda birey yanlış da olsa, devletin verdiği her cezayı kabullenip çekmek zorundadır (51*a*). Gerçekten de adaletsizliğe karşı adaletsizle karşılık vermek kesinlikle yanlıştır (49*b*) ve himayesi altında yaşamayı kabul etmiş insanlara kötü davranmaktan daha adaletsiz bir şey olamaz.

Sokrates *Kriton*'da bir yurttaşlık sadakati teorisi sergilemek şöyle dursun, bir "özgürce rıza gösterme" biçiminden çıkan ve sadece sitede yaşama olgusunun onayladığı ilk siyasal mükellefiyet anlayışlarını sunar. David Hume'e göre *Kriton* ilk "toplum sözleşmesi" biçiminin görüldüğü metindir. Bu gözlem en azından, sokratik anlayışta, bir bireyin bir topluluğa aidiyetinin kendi tercihi gibi kabul edilmesi bağlamında doğrudur ve ahlaksal bütünlük tehlikeye düşmedikçe geçerlidir. Bu noktada sokratik politikaya *Devlet* ve *Nomoi*'de sunulan tezlerden daha zıt başka bir tez yoktur. Bu bağlamda yurttaşların iyileştirilmesi nihai politik amaçtır ama Platon her bireyin rasyonel inandırıcılıkla kavuşabileceği ahlaksal özerkliği bu noktaya ulaşmanın bir aracı gibi görmez. Sitede adaletin sağlanmasına olanak verecek olan özellikle siyasal çarelerdir (bir yapı tanımı, toplumsal örgütlenme, mükellefiyet).

İnsanın adaleti, devletin adaleti

Adalet üstüne... İskenderiye'li editörlerin Devlet'e (*Politeia*) verdikleri alt-başlık. Platon bu dev yapıtında siyaset ve insan eğitimi bağlamında en radikal reformu gerçekleştirmiştir. *Politeia*'da, Platon'un yaşamının sonunda yazdığı diyalog *Nomoi*'de söz konusu olan adil bir siteyi anlatmaktadır. *Devlet*'in de baş kişisi olan Sokrates'in aslında sokratik bir yanı da kalmamıştır artık; tamamen Platoncu bir politika anlayışı sergiler. *Devlet*'in II-VII kitaplarında mükemmel bir sitenin inşasına tanık oluruz, oysa son üç kitapta tüm siyasal yapılar ve bunların bozulmasının tarihi sergilenir. *Devlet* Pire'de toplanan Sokrates, ihtiyar Kephalos, oğlu Polemarkhos ve Platon'un iki kardeşi Adeimantos ve Glaukon arasındaki konuşmadır. Adaletin ne olduğu tartışılır.

Bu bağlamda Kephalos'un önerdiği, gelenekselci anlayışta bir ilk tanıma göre adalet hiç kimseye bir şey borçlu olmamaktır (331*c*). Aynı anlayış içinde, Polemarkhos da adaleti dostlarına iyilik, düşmanlarına kötülük yapmak olarak tanımlar (332*d*). Bu iki tanım da doyurucu değildir Sokrates'e göre: gerçekten de özel koşullar borcun ödenmesini adaletsiz kılabilir ve adalet, insanın düşmanlarına da olsa kötülük yapmaksa eğer, adaletsizlikten başka bir şey olamaz. Adaletin erdemini sokratik eleştiriyle reddedilmiş olan birey haklarını oluşturmak ve sınırlamak amacıyla insanların birbirlerine ve topluma karşı ödevlerine indirgeyen dönemin uzlaşmacı ahlakının tüm ilkesi budur.

Sofist Thrasimakhos'un tartışmaya katılması aslında "en güçlünün çıkarı" olan adaletin bir tür doğalcı tanımını çürütme fırsatı yaratacaktır

(338*c*). Politika konusunda bu anlayış, elinde güç bulunduran her yönetimin kendisinin yararlı ve adil olduğunu iddia ettiği yasalar çıkarmasını gerektirir. Ama bir topluluğun ya da bir zorbanın yönetiminin, bilgiyi güç ilkesi yapmadıkça, yararı konusunda yanılmaması nasıl mümkün olabilir? der Sokrates. Yöneticilerin iktidarı yeteneklerine bağlıysa eğer, yetenek ancak ve ancak bireylerin çıkarında etkin olabilir. Politik adalet gerçek iyiliklerin kaynağı ise eğer, zorunlu olarak bilgidir ve bu durumda güç amacı her zaman yurttaşların iyileştirilmesi olan doğru bir politikanın hizmetindeki bir araçtan başka bir şey değildir. Adaletin doğalcı tanımı, dolayısıyla kendisini çürütür.

Ve Glaukon da çok yaygın ve çok popüler başka bir adalet anlayışı getirir. Adalet "en büyük iyilik yani adaletsizlikte cezalandırılmama ve en büyük kötülük yani adaletsizlikten intikam alma güçsüzlüğü arasında bir orta yol olmalıdır. Bu iki uç arasına yerleşen adalet iyilik olarak sevilmez ama adaletsizlik yapma güçsüzlüğü nedeniyle yüceltilir" (359*a-b*). İnsanların adaletten beklediği yararlar ruhlarının selametine değil, başkalarının kendileri hakkındaki olumlu düşüncelerine indirgenebilir. Yasalar ve insani uzlaşımlar insanların "adaletsizlik yapmamak ve adaletsizliğe uğramamak için anlaştıkları" bir araç olur bu durumda. *Devlet*'in tüm yapısı adaleti sadece adaleti uygulayana değil, adaletin, kendisinin yararına uygulandığı kimseye yararlı "yabancı" bir iyilik olmaya indirgeyen bu pragmatik anlayışı çürütmeye uğraşacaktır (367*c*).

Ve Sokrates'in muhataplarına tavsiyesi adaleti her şeyden önce devlet içinde düşünmeleridir. Bu araştırma yönteminin seçimi belirleyicidir. Çünkü adaletin harfleri bireyden çok, sitede daha büyük, daha okunaklı ise nedeni özellikle aynı nitelikte olmalarıdır: politik erdemler ve de kötülükler, tutkular ve arzular, erdemlerde ve özel kötülüklerde aynıdır. Öte yandan Platon devletin rasyonel oluşumunu yeniden inşa etmeyi önerir ve adaletin devlette nasıl oluştuğunun irdelenmesini daha sonraya bırakır. Bu incelemenin sonuçlarının insanlara uygulanacağı anlaşılmaktadır tabii ki: ruhlarının adaleti oluşumlarına bağlıysa, radikal bir eğitim reformu yardımıyla bir adil insanlar sitesinin oluşturulması umut edilebilir.

İlk siteler "bireyin kendisinin yetmediği bir güçsüzlük durumu" nedeniyle oluşmuşlardır, der Platon (369*b*). Dört doğal ve temel gereksinim (yiyecek, konut, ayakkabı, giysi) şarttır üreten insanlar ve toplulukların tatmin olmaları için. Buradan sitenin bir ilk biçimi, en kaçınılmaz ihtiyaçların sitesi doğar (369*d*). *Devlet*'de (370*b*, 433*a*, 443*b*) birçok kez dile getirilen kurala göre her birey kendini sadece tek bir etkinliğe adayacak ve kendisine doğal olarak uygun yapıtı üretecektir sadece... böyle bir site "mükemmel"dir Platon'a göre (371*e*). Ama bu mükemmellik henüz politik nitelikli değildir: burada ne eğitimden ne yönetimden söz edilir ve buradaki "adalet" siyasal bir erdemden gelmez.

Bu koşullarda hiçbir inceliğin ve gerçek zevkin bulunmadığı bir "zevku safa sitesi"nden (372d) başka bir şey olamayacağını ileri süren muhatapları tarafından sıkıştırılan Sokrates bu sitenin yerine daha önce var olan sitelere benzeyen "kaprislerle, fantezilerle şişmiş bir site" koyar (373*e*). Gerekli ihtiyaçlar sitesi ve bu sitenin yerini alan site arasında hiçbir süreklilik kurulmamıştır, bunlar, tersine taban tabana zıttırlar birbirlerine: birinci site mülkiyet ve değiş-tokuşu denetler, öbürü zenginlik birikimini tanır; biri her zaman barış içindedir, öbürü sürekli savaştadır. Ve bu "şişmiş" site görev dağılımı ilkesinden habersiz olduğundan tıpkı demokratik Atina'da olduğu gibi tüm yurttaşların bu siteyi savunmakla yükümlü olması tamamen normal gözükür (374*a*). Oysa Platon işte bu durumda, anarşi ve görev yığılması içinde, çok zor durumda kalmış bir sitede, siteyi korumakla görevli bir "muhafızlar" sınıfı kurmayı önerir. Bundan böyle, hiç değilse sitenin bir sınıfında, muhafızlar sınıfında görevlerin özelleşmesi ilkesinin kısmen yürürlüğe girmesi ölçüsünde "yeniden ayağa kalkmış bir site"den söz edilebilir.

Platon'a göre bütün politik adalet böyle bir ilkeden gelir. Sözcüğü iyi anlamamız gerekir. Burada adalet haklara saygıyı ve kendi amacını gerçekleştiren ve katkısından ve yerinden hoşnut olan her bireyin sitenin düzenine katkısını referans almaz. *Devlet*'in sitesinin çok belirgin hatta tuhaf özellikleri bu ilkeden kaynaklanır. Muhafızlar koruyucu ve savunucu işlevlerini belirleyen doğal niteliklerine göre seçilmişlerdir. Aralarında gerçekleştirdikleri evliliklerde en yeteneklilerin daha hızlı ve daha çok üremeleri

gözetilmiştir. Ve muhafızların karakterlerini bozacak her türlü riski saf dışı etmeye yönelik bir yaşam biçimleri vardır. Bedenlerinden başka hiçbir şeye sahip olmak istemezler (ne mal, ne aile, ne ev, ne çocuk). Kadın muhafızlar da fiziksel güçleri oranında erkeklerle aynı işi yapmakla mükelleftirler. "Arkadaşlar arasında her şey ortak olduğundan" kadınlar ve erkeklerle, erkekler de kadınlarla ortaktır. Çocuklar toplumun malıdır ve sitede ortak bir çabayla yetiştirilirler (415*e*, 424*a*), dolayısıyla "baba" ve "anne" kavramlarının sadece yapay bir değeri vardır ve bunların işlevi kuşaklar arasındaki ilişkiyi açıklamaktan başka bir şey değildir. *Devlet*'de Platon'un "komünizm"i denen belirgin özellikleri bunlardır ve bu özellikler çok sayıda mevzuatın yardımıyla açıklanmıştır; bu komünizmi, sadece muhafızların yaşam biçimini belirttiğinden bir "elit komünüzmi" olarak nitelemek daha doğru olur.

Platon, bütün bunlarda belki yakınlığın ve zorlayıcılığın olmadığı (Aristophanes, *Les Ecclésiastes*, 380; Fr. çev.) insanlığın altın çağını hatırlatan çağdaş anlayışlardan esinlenmiştir ama özel düzen ve kamu düzeni arasındaki her türlü ayrımın ortadan kaldırılmasını bu kadar ileri bir noktaya getiren hiçbir siyasal reform görülmemiştir. Aristoteles temelde özel düzene ait olan şeyleri kamusal ve ortak yapmak, "kolektifleştirmek" isteyen Platon'un bu tavrını eleştirir: aile ve çocuklar, geçim koşulları ama özellikle de görüşler, istekler, düşünceler. Aristoteles'in eleştirisindeki keskinlik yirmi dört yüzyıl sonra bile törpülenmemiştir. Sevgi ve çıkar duygusu insanın kendisinde olan şeylere yöneldiğinde daha güçlüdür ve bir toplumun tüm bireylerinin herkese ait olan şey konusunda aynı duyguları hissedeceklerini düşünmek doğru değildir. Platon da bu tür duyguların politizasyonu programı içinde yer alan güçlüğü saklamaz çünkü bunun düşünce biçimlerinin radikal bir değişimine bağlı olduğunu söyleyecek kadar ileri gider (sözgelimi: her bireyin kendi yararının yerine devletin çıkarını koyması). Ama genel muhalefete rağmen bunda direnmesinin nedeni duyguların birliğinin ve fikirlerin ortaklığının devletin birliği bağlamında tanıdığı tek temeller olmasıdır. Oysa bu birlik ona göre tüm siyasal yararların koşuludur: *tek* bir site varsa bir site vardır, der Platon (422*e*).

Yarı yarıya organik olan bu siyasal birlik modeli çok büyük ölçüde ruhun bedeni ya da rasyonel ruhun ruhun öteki bölümlerini yönetme biçiminden alınmıştır. *Devlet*'in IV. ve V. kitapları ruh ve site arasındaki koşutluğu tüm ayrıntılarıyla verir. Siteyi üç sınıf oluşturur ve bu üç sınıf ruhun üç bölümüne denk düşer. Yönetici sınıf, daha ileride göreceğimiz gibi, filozof olmaya yönelik bir eğitimden geçirilen muhafızlar azınlığını bir araya getirir; bu sınıf ruhun rasyonel bölümüne benzer çünkü her ikisi de yönetmeye yöneliktir. Muhafızların geri kalan bölümü ruhun duygusal alanına denk düşen bir sınıf oluşturur; söz konusu alan armoni ve ritim içinde eğitilmiş olan ve bütün bölümler arasındaki dengeyi sağlamakla yükümlü "yürek" ve cesaret alanıdır. Nihayet sitenin üçüncü sınıfı, sanatçılardan ve çiftçilerden oluşan halk (458*c*, 464*c*) ruhun geri kalan bölümüyle ilişki içindedir; bu bölüm "ruhta en geniş yeri kaplar" (422*a-b*) çünkü arzunun tüm biçimlerini bir araya getirir.

Bu üçe bölünmüş ruh teorisi insani motivasyon kavramlarında bir çatışma biçimini-sokratik ahlak psikolojisinde kesinlikle mümkün olmayan-kavramamıza ve ruhun ve sitenin birliğinin dinamik bir anlayışını tanımlamamıza olanak verir çünkü onu oluşturan üç sınıf karşılıklı bir bağımlılık ilişkişi içindedir. Gerçekten de dört temel erdemden ikisi özellikle ruhun bir sınıfına ya da bölümüne aitse (bilgi akla ve yöneticilere, cesaret "yüreğe" ve muhafızlar sınıfına) ve hiçbir erdem özellikle üçüncü sınıfa ait değilse eğer, buna karşılık hoşgörü ve adalet de üç sınıfın aralarındaki ilişkiyi açıklar. Özellikle adalet, sitenin temelini oluşturan işlevlerin ayrılması ilkesiyle çakışır. Ama bu durumda böyle bir politik adalet modelinden hareketle yapılan insani adalet tanımı ne kadar sorunsal gözükürse gözüksün, en azından bir şey gerçekleşmiştir: *Devlet*'in I. Kitabının başında eleştirilen çeşitli anlayışların tersine insan adaleti, insan adaletinin etkinlik biçimini karakterize etmez. Bir site, düzeninden hareketle-site (sitede değil) adaleti "özellikle yapılanmış bir varoluş biçimi" gibi temsil eder (J. Brunschwig, s. 821) -tanımlanmıştır ve "insandaki her parçanın yapması gerekeni yapması biçiminde" bir iç eylemle ilgilidir daha çok (443*d*). Platon'a göre adalet tanımlanmış ve kapalı bir gerçekliktir, bizim modern dü-

şüncelerimizin tersine ne evrensel bir gereklilik ne de ahlaksal bir zorunluluktur.

Siyasal ve maddi çıkarların dağılımındaki uyuşmazlığın egemen olduğu *Devlet*'in toplumsal örgütlenmesini bir kesinlik yönlendirir. Platon'a göre aynı sınıfın hem siyasal iktidarı hem de zenginlikleri elinde bulundurmamasına yönelik siyasal düzenlemenin temelidir bu kesinlik. Ve Sokrates *Devlet*'de muhataplarının şaşkınlığı içinde, halkı maddi varlıkların tek sahibi yaparken, bir yandan da her türlü siyasal inisiyatiften hatta her türlü ahlaksal sorumluluktan mahrum eder ve ona sadece en akıllılar tarafından yönetilmenin yararının tadını çıkarma kapasitesini bırakır. Herkese minimum bir özerklik tanıyan sokratik anlayışlardan çok uzak olan Platon erdem bilimini sadece bazı yöneticilere tanır ve öbür yurttaşlar, ona göre erdemin şu ya da bu özellikleri taşıdığına inanmakla yetinmek zorundadırlar. Dolayısıyla sahiplerin (üçüncü sınıf) kendi kendilerini yönetmek istemelerini ve yöneticilerin ya da muhafızların da en küçük bir maddi zenginliğe sahip olmak istemelerini engellemek gerekir çünkü bu durumda sitenin çıkarı için değil kendi çıkarları için yönetecekleridir. Zenginliğin iktidarı bozduğu düşüncesi Platon'un yapıtında hiç eksik olmaz: iyi niyetli müttefikler olan yöneticilerin acımasız despotlara dönüşmeleri riski her zaman vardır (416*b*).

Platon, öte yandan da, üç sınıfın zenginliklerin bu dağılımı konusunda anlaşmaları ya da onu meşru kabul etme biçiminden hiç söz etmez. Çünkü 1875'de liberal tarihçi George Grote'un belirttiği gibi "Sokrates gibi bir yurttaşın yaşayamayacağı" (*Plato and the Other Companions of Socrates*, III, s. 460) otoriter bir yönetime yer açma amacıyla tartışma, ikna ve konsensüs bir yana bırakıldığı takdirde siyasetten geriye ne kalacağı sorusu gündeme gelebilir. Ve tüm aile bağları, özel ilişkiler ve kişisel değerlendirmeler inkâr edildiğinde ahlaksal zenginlikten ve insandan geriye ne kalır? Platon, sitenin bölünmesini tartışılmaz kılmak için yöneticilerin yalanı yararlı bir ilaç (*pharmakon*) gibi kullandıklarını (389*a*) ve insanların, sitede görevlerinin (yönetici, muhafız, çiftçi ve zanaatkâr) bağlı olduğu farklı ırklardan (altın, gümüş, bronz) geldiğini söylerken çok büyük bir olasılıkla böyle bir konsensüsün mümkün olmadığını anlatmak istiyor. Oysa sitenin "ayrıcalıklı" sınıfını oluşturan muhafızlar arasında bile *Devlet*'in devrimci reformlarından hiçbiri kendi rızalarıyla kabul edilmiş değildir büyük olasılıkla. Muhafızlar bu yalanı öğrenselerdi (459*e*) ya da evlilikleri yönlendiren kuralarda hile yapıldığını öğrenselerdi başkaldırırlardı. Muhafızlara, yönetici olmaları amacıyla içlerinden bazılarının niçin ve nasıl seçildiğini açıklayan söylemler bile şifrelidir (407*c*). Muhafızların bu tercihin gerçek kriteri konusunda bilgileri yoktur ve ayrıca onay da vermezler bu tercihe: filozofları devletin başına geçirmek gerekliyse, yönetmek için sadece gerçek felsefi karakterler seçilecektir.

Filozof-krallar

Platon'un, yönetimin filozoflara verilmesi gerektiğini belirten siyasal düşüncesi kadar ünlü ve akılda kalmış başka bir düşüncesi yoktur. Bu düşünce *Devlet*'in VII. Kitabında çarpıcı biçimde açıklanmış ve *Politeia* ve *Nomoi*'de de bazı nüanslarla tekrarlanmıştır. Bu noktada felsefeyi politik yeteneğin kaynağı yapan sokratik düşünceden pek uzak değiliz kesinlikle. Ama Platon, Sokrates'in felsefeyle ilgili esasen eleştirel anlayışının yerine Biçimler bilgisini ve özellikle de insani gerçekliği değiştirme kapasitesini koyar. İktidara getirilen filozof *Devlet*'de site tuvalini yeni insani gerçekliklerle kaplayan bir ressam ya da bir siteyi oluşturan farklı insan karakterlerini ikna ve zorlayıcılıkla dokuyan *Politika*'nın dokumacısı gibi anlatılmıştır.

Dolayısıyla eğitim filozof kralların en önemli sorumluluğunu oluşturur. *Devlet*'in tüm muhafızları, özellikle bu bağlamda kesin bir kodlama objesi olan müzik aracılığıyla hoşgörüyle donatılmışlardır. Eğitimde böyle bir devletçilik sonucu, özellikle muhafızlarda ahlaksal alışkanlıkların özellikle bireyin dahil olduğu sınıfla psikolojik uyum içinde olduğunu gösteren bir yönetim ahlakı yaratmak olan gerçek bir ahlak "yönetimi"nin kurulmasına katkı yapar (L. Robin, s. 201). Bireyin erdemleri sitenin erdemleridir ve tüm toplumsal örgütlenme, ahlakı bireysel değil kamusal bir mesele yapmak için çaba harcar.

Dolayısıyla adil site yöneticileri politik örgütlenme konusunda tartışabilme (428*c-d*) ve eğitimi yönlendirme yeteneklerine göre seçileceklerdir. Burada politik bir problem söz konusudur ve Platon'un filozofların yönetici olmaları gerektiğini söylemesinin nedeni bu problemi çözmek-

tir (473*d*). Bununla birlikte muhataplarının gözünde son derece paradoksal olan bu önerinin doğrulanma biçimi şaşırtıcıdır. Sokrates önce filozofların en önemsiz bir kamusal görevi bile yerine getiremeyecekleri önyargısını ortadan kaldırmak ister. Yozlaşmış bir sitede filozofun yetersizliğini göstermek amacıyla unutulması mümkün olmayan bir imaja başvurmuştur (488*a-e*). Bir gemide cahil, yarı sağır ve biraz şaşı, kocaman bir hayvana benzeyen ama çok güçlü, iri yarı bir patron (Atina halkıdır söz konusu olan) bulunduğunu varsayalım. Yönetme bilimi diye bir şeyin olmadığını söyleyecek kadar gerçek yetenekten yoksun gemiciler bu patronun sahip olduğu gemiyi yönetmek için koşuşturmakta, onu dümene geçecek kadar nitelikli olduklarına inandırmaya çalışmaktadırlar ve bir yandan da bu patronu tavlamak için hoşuna giden şeylerin iyi, gitmeyen şeylerin de kötü olduğunu söylemektedirler kendisine (bunlar da Atina'nın demagogları ve politikacılarıdır). Bu durumda uzun süre gemi kullanma eğitimi görmüş olan gerçek kaptanın (filozof) geveze ve hiçbir işe yaramayan biri gibi nitelendirilme pahasına ve dejenere olma pahasına eğitimini sürdürme amacıyla kenarda durma dışında ne yapması gerekir? Filozofları işsiz bırakan kamusal alanda bu tür bir yetenek gaspı Platon'a göre çağdaş bir durumu ve özellikle de siyasal bir kötülüğü temsil eder. Platon *Politika*'da bu rekabet durumuna daha serinkanlı biçimde yaklaşacak, filozofun esinlediği gerçek siyaset bilimini tüm öteki yönetim iddialarından ayıracaktır.

Çünkü filozoflar özellikle yönetmek için vardırlar. Her gerçek ve hakikatin kaynağı iyiliğin biçimini düşünme, özel etkinlikleri olan doğrunun, güzelin ve iyinin bilinmesi (484*d*) onların gerçek dünyayı dönüştürmelerine yardımcı olur. Bu, filozoflara genellikle kendilerinde bulunmadığı kabul edilen ve Platon'un aldıkları formasyonla açıkladığı bir yetenek mal etmektir. Filozoflar, gençliklerini, en az on yıl süreyle matematik öğrenimine ayırdıktan sonra diyalektik ya da iyiliğin bilimine geçerler; diyalektik onları bir gerçekliği ayırt etme, onu uygun düzenlemelere göre yeniden oluşturma eğitimi verir. Filozofların, nasıl, özellikle siyasal bir etkinlik gösterebileceklerini şöyle anlatır: toplumsal ilişki içinde çalışacaklar (520*c*) ve modellerini yeniden üretecekleri tuvali temizlemekte duraksamayacaklardır, daha sonra insan karakterlerini yoğuracaklardır bu tuvalde (501*b*) ve bu amaçla rasyonel ikna yoluna, zorlamaya (520a) ve yalana (459d) baş vuracaklardır. Hegel'in isabetli formülüne göre (*Felsefe Tarihi Dersleri*, III, s. 273), "evrensel ilkeler aracılığıyla global durumu belirleyeceklerdir". Platon, *Devlet*'in VII. Kitabının ünlü sayfalarında, kapatıldıkları mağaranın duvarlarında oynayan gölgelerden başka bir şey görmeyen mahkûmları anlatır. Bazıları sonunda karanlıktan kaçarlar ve gün ışığında gözleri kamaşmış bir halde gerçeklikleri yavaş yavaş kavrarlar. İçlerinden hangisi tekrar mağaraya dönmek isteyecektir? Bu alegoriden çıkarılması gereken ders açıktır: iyiliği gören, insanları yönetmekten tiksinir. Çoğu yönetimde iktidar arzusu zorbalık doğurduğunda ve yönetilenlerin çıkarını tehlikeye düşürdüğünde sadece felsefi yönetim iktidara karşı radikal bir kayıtsızlık gösterir.

Felsefenin siyasal iktidarın içeriğini ya da en azından temel koşunu tanımladığı düşüncesi Platoncu düşüncenin değişmezidir. Platon'dan filozof-krallar olarak nasıl yönetileceğini öğrenmeye gelen geleceğin yöneticilerinin devam ettiği Akademia eğitimi tanıklık eder buna. Platon'un kendisi de bu düşünceyi daha somut hale getirme çabası içinde olmuştur. Sokrates'in ölümünden kısa süre sonra, felsefenin etkisi altında yönettiğini iddia eden Sirakûza tiranı Dionysios I'in yanına gider. Ama Platon'un tavsiyeleri tiranı bezdirir kısa sürede ve kovar onu. Yaklaşık otuz yıl sonra Dionysios I'in oğlu Dionysios II Platon'dan tekrar yanına gelmesi ricasında bulunur. Ve Platon bir kez daha genç bir hükümdarı felsefi yaşama çekmenin mümkün olduğuna inanmıştır; üstelik de çabalarında, felsefe davasına kazanılmış olan Dionysios'un kuzeni Dion tarafından da destekleniyordu. Ama Platon ikinci ve birkaç yıl sonra da üçüncü bir başarısızlığa uğramıştır. Tutuklanır ve daha sonra da Atina'ya geri gönderilir. Sürgüne gönderilen ama her zaman felsefi bir yönetim kurma konusunda Platoncu umutlarla dolu olan Dion kuzenine karşı silaha sarılır-büyük olasılıkla Platon'un onayıyla-; kısa süre sonra öldürülür. Bu başarısızlıklarla ve düş kırıklıklarıyla ve Tarento sitesini yöneten Pythagorasçı filozof Archytas örneğine rağmen Platon bir filozof-kral ya da felsefeye samimiyetle ve yeteri kadar

bağlı bir yönetim bulmanın ne kadar zor olduğunu kesinlikle anlamıştır; yöneticiler genellikle filozofları kesinlikle kendilerinin esirgemediği bir siyaseti meşrulaştırmak ya da bağışlamak amacıyla yanlarına çağırmaktadırlar.

Bununla birlikte bir filozoflar yönetiminin yararları konusunda kesinlikle anlaşmak mümkün olsa da (ahlaksal doğruluk, iktidar hevesi olmaması, bilgi, adil bir iktidar uygulaması için uygun koşullardır) böyle bir yönetim mümkün müdür ya da arzu edilmeli midir? Platon'a göre bu sorunun yanıtı evettir. Mümkündür ve sadece yararlı ve arzu edilir değildir (*Devlet*'de kadınlar ve çocuklarla ilgili önlemler gibi: 457*c*). Filozofun kendisinden devleti yönetmesini isteyen bir iktidar bulması yeterlidir ve bu "çok küçük" değişim gerçekleşecektir. Çünkü filozoflar "ideali gerçekleştirmek" için değil, mükemmelliğe yaklaştırarak "gerçeği idealize etmek" için siyasal bir varlık olarak vardırlar (J. Brunschwig, s. 825). Daha genel olarak filozof-krallar da dahil olmak üzere *Devlet*'in adil sitesinin mümkün olup olmadığı sorunu karışıktır çünkü orada tanımlanan politik adaletin mükemmelliği temsil düzenine ait olabilir ama gerçek düzenine ait değildir belki de; oysa modelin gerçekleşebilir olduğunu kanıtlamak mümkün olmasa da modelin niteliğinden hiçbir şey eksiltmez (472*d-e*). Öte yandan Platon kral-filozofların adil site tarafından üretilmiş oldukları ve daha sonra nasıl bir yönetim uygulayabileceklerinin bilinememesi, sıradan bir sitede ilk kez bir kral-filozof olacağı olgusu üstünde durur. Filozof-kralların olabilirliği, mükemmelliği de ancak *Devlet*'in, bizim kabul etmediğimiz toplumsal örgütlenmesine göre anlamlı değil midir ancak? Siyasette çok az mümkün olan, devletin istikrarının az sayıda insanın sadakatine ve bilgisine bağlı olduğunu kabul eden Platoncu düşünce hiç kuşkusuz bu "güzel site"de doğrulanabilecektir.

Kesinlikle Sicilya seferleri sonrası yıllarda, belki de Platon'un Dion'un girişiminin başarılı olabileceğine inandığı dönemde yazılan *Politika* yönetim bilimine kesin bir içerik verme konusunda *Devlet*'den daha kaygılıdır ve felsefenin ve siyaset adamının yeteneklerini belirlemeye çalışır. Platon özellikle kutsal çoban ve kendisine bağlı insan sürüsünün sahibi bir siyaset adamı fikrine karşı çıkar. Gerçekten de bu tür bir yönetim anlayışı bizi kralların tanrı olduğu ve siyasetin ("özgürce sunulmuş ve özgürce kabul edilmiş otorite olarak") henüz olmadığı Kronos dönemine götürecektir. Ama bugün yönetenlerin doğal olmayan iktidarının meşrulaştırılması gerekir. *Devlet* tüm siyasal meşruiyetin felsefeden geldiğini gösterirken *Politika* insanların bunlardan birini "bilimi nedeniyle" yüce otorite olarak tanımakta kuşkulanır gibidir ve belki de *Devlet*'in en iyi rejiminin olanaksızlığını anlatmak istemektedir.

Dolayısıyla yönetici, uzun bir seçim etkinliği sonucunda insanlar (din adamları, kâhinler, sofistler, politikacılar: 303*c*) üstünde otorite uygulamayı üstlendiklerini iddia eden rakipleri arasından ayrılmalıdır; işlevi de yardımcı görevlerden (askeri, hukuksal ve retorik) farklılaşmıştır. İktidarların (yurttaşın yeteneğiyle normal olarak etkin olduğu) siyaset bilimine bağlanmasının savunulması demokrasinin özellikle retoriğin rolünü inkâr etmesi bağlamında bir saldırısıdır: retorik, iktidarın özerk bir kaynağı olmak şöyle dursun, kimi, ne zaman ve nasıl ikna etmek ya da zorlamak gerektiğini bilen tek kurum olan siyaset bilimine hizmet etmeye indirgenmiştir. Yönetim, yününü tarayan bir dokumacı (287*b*) ya da mineralini işleyen bir metalürjist (303*d-e*) gibi seçer, ayıklar, saf dışı eder ve sonra da farklı insani unsurları evlilik ve eğitimi denetleyerek kaynaştırır ve sürdürür. *Politika*'nın son sayfaları yöneticinin enerjik karakterlerin sert zinciriyle ılımlı karakterlerin daha esnek örgüsünü birleştirdiği bu sosyal doku imalathanesini anlatır. Ama bu diyalogda büyük olasılıkla şu düşünce de okunur: filozof, siyaset sanatının gerçek sahibi olmasına rağmen, her zaman yönetici konumunda değildir belki (259*a*) oysa yönetme sanatı özellikle siyaset adamına aittir. Bu diyalogda, cismani iktidarı aydınlatmakla yükümlü hükümdarın danışmanı filozof figürü belirir ilk kez.

Yöneticiden çok yapıların kurucusu, danışman, eğitim mentoru ve yasaların koruyucusu olan bu filozof *Nomoi*'de daha belirgin biçimde görülür. Bu son diyalogdaki siyasal etkinlik, görevleri gerçek sahiplerine vermek ve yasaları önce kavramak sonra da düzeltmekle ilişkilidir (735*a*). XII. Kitabın sonunda yer alan gece konseyi gibi bir yüksek konsey, *Devlet*'deki diyalektisyenler grubunun biçimsel eşdeğeri, yasaların uygulanabilmesi ve bütün sitede ortak bir dü-

şüncenin geçerli olabilmesi için sürekli uyanık olma gerekliliğini belirtir. *Yasalar* aynı zamanda filozoflara (yasa koyucu olsunlar ya da olmasınlar) temel bir rol verirler: site çapında rasyonel bir inandırıcılık oluşturma rolü. Çünkü talimat vermeden ve yönetmeden önce, kimi zaman hazcı argümanlar yardımıyla, erdemin en büyük zevk ve en büyük mutluluk olduğu konusunda ikna etmek gerekir. *Nomoi'deki* site sokratik politikaya *Devlet*'deki siteden daha yakındır.

Yasalar ve kurumlar

Devlet'in VIII.kitabının başında filozof-krallar yönetiminin bozulabileceğini öğreniyoruz. Ve *Nomoi*'de karamsarlık artmıştır çünkü en meşru iktidar uygulamalarına kötülük bulaşmıştır: "Hiç kimse, mutlak bir efendi gibi, kendiliğinden, adaletsizlik ve ölçüsüzlük yapmadan, tüm insani sorunları çözemez" (713*c*). Kaçınılmaz çöküş adil sitenin ne kadar gerçek olduğunu gösterse de mükemmel sitede zamana karşı koymak mümkün değildir: "Doğan her şey yozlaşmaya mahkûmdur, kurumunuz (...) dağılacaktır ve şu şekilde olacakır bu" (545*e*-546*a*). Bu çöküşün sergilenmesi yasaları ve kurumları işleyerek bir siyaset biliminin Platoncu taslaklarını sunma vesilesidir.

Devlet'in içeriğine göre adaletli devlet, muhafızlar sınıfında zenginlik hevesi baş gösterdiğinde yozlaşır. Gerçekten de yönetici filozoflar evlilikleri denetlemeyi ihmal ettikleri takdirde sitenin adaletine uygun olmayan çocuklar doğacak (546*d*) ve bu çocuklar her yana eşitlik, adalet kusurları ve uyumsuzluklar yayacaklar, bu olumsuz durum kuşaktan kuşağa ağırlaşarak sürüp gidecektir. Açık verasetleri belirgin bir birlik yoksunluğu ve adaletsizlik getiren dört devlet biçimi bu yozlaşmayı somutlaştırır: timokrasi (ya da Girit ve Isparta kurumlarıyla örneklenen onura dayalı yönetim biçimi); oligarşi (sözcük anlamı az sayıda insanın yönetimi olan ama Platon'un zenginler yönetimi olarak tanımladığı); demokrasi; ve zorbalık. Açıkça görülmektedir ki "kurum" burada bir yönetim biçimini de (Platon eğitimi nasıl örgütlemiş oldukları konusu dışında siyasal kurumlardan söz etmez pek) söz konusu siyasal rejimin belirgin özellikli bireyinin egemen tutkusunu da belirtmez. Mükemmel siteyi değerlendirirken nasıl beş yönetim biçimi varsa beş de ruh biçimi vardır. Daha çok, ruhun bozulma biçimleri (hiyerarşi ve uyum yitimi) sitenin bozulma biçimlerine benzer ve bu koşutluk yurttaşların gelenekleri ve devletin karakterleri arasındaki karşılıklı yozlaşmayla yoğunlaşmıştır.

Ayrıca demokrasi bu tür bir yapısal patalojinin iyice kısaltılmış bir formülünü verir. En büyük kusuru siyasal yeteneği görmezlikten gelmesi ve kura çekimini meşruiyetin kaynağı yapmasıdır. Hiç eksilmeyen tutkuları, herkese hatta eşit olmayana bile sağlanan özgürlük ve eşitlik (558*c*) sitede düzen ve adaletten kalanları dağıtır. Her bireyin kendi kendisinin efendisi olduğu demokratik bir yapıda birey kadar devlet vardır ve bütün siyasal meşruiyet ilkeleri birlikte bulunurlar. Platon'un burada bize verdiği tanım hiç kuşkusuz yurttaşların kendi siteleri Atina'yı tanımaları ve halk, istemiş olduğu tam özgürlüğü taşıyamadığında ve kendine bir koruyucu seçtiğinde demokrasinin doğal gelişiminin zorbalık olduğunu düşünmeleri için yapılmıştır. Demokrasi bu durumda zorba olmaktan çok zorbalaştırılmış bir siteye dönüşür. Sadece bir bireyin zorbalığından oluşmuş zorba yapı politikanın sınırını oluşturur kesinlikle. Platon *Devlet*'in IX. Kitabının başında unutulması mümkün olmayan imajların yardımıyla, sıkıntılar ve doyurulmaz arzularla dolu zorbanın köle ruhunu anlatır.

Peşpeşe gelen rejimlerin yurttaşların ahlaksal yozlaşmasına paralel bir dekadansa tanıklık ettikleri bu mutlak ilk kurumların sunuluşunun izleri Aristoteles, Polybos, Rönesans hümanistleri ve Makyavel'de de görülecektir. *A priori* bir tipoloji midir söz konusu olan? Öyle gözüküyor çünkü Platon, kendisi birçok rejimin dört rejimden hiçbirine denk düşmediğini belirtiyor; bununla birlikte bu tipoloji genellikle ampirik örneklerle zenginleştirilmiştir. Öte yandan eğer devlette adaletsizlik bir bozulmadan ve birlik kaybından kaynaklanıyorsa, bunlar niçin dört tip adaletsizlik karakteri veriyorlar? Dengesizlik biçimlerinin insanlarda ve devletlerde aynı olduğunu mu düşünmek gerekiyor (sözgelimi oligarşik devlette yoksullar sitesi ve zenginler sitesi zıtlaşırlar ama oligarşik ruhta buna denk düşen bir çatışma bulmak mümkün müdür?). Platon büyük olasılıkla şu ya da bu yapı içindeki herhangi bir bireyin en büyük özlemine kavuşabileceği bir siyasal sistemler dağılımı tasarlamak

istemiştir. Modern anlamda, çıkarların ve düşüncelerin çatıştığı yer olarak politika böylece ihmal edilmiştir ama Platon'un ahlakın geçerli olduğu yer gibi gösterdiği politika ihmal edilmemiştir. Çünkü her kurumda, özel eğitimlerin, insanların kendi özel erdem biçimlerinin getirdiği bir eşitsizlik görülür. Gerçekten de bu adaletsiz kurumların her birinin "kendisini iyilik olarak sunması ve ilkesini burada araması nedeniyle" (L. Robin, s. 210) (timokrasi gücünü abarttığından, oligarşi zenginliğinden, demokrasi aşırı özgürlükçü olduğundan) kaybolmuş olduğu fark edilir ve bu da bu iyilik ve yararların hiçbirinin tek başına politik meşruiyet ilkesini sağlayamayacağını gösterir.

Platon'un politik düşüncesinin son durumunu belirleyen temel bir unsur vardır: meşruiyete git gide daha fazla önem verilmesi. *Nomoi*'de bu güven belirginleştirilir ama *Politika* ilan eder bunu çünkü Platon bu diyalogda aynı zamanda kurumların yasaların incelenmesi de dikkate alınarak sınıflandırılmasını önerir. Gene siyaset bilimine mal edilen belirleyici bir role rağmen ikincil ama gerçek bir rol verilmiştir meşruiyete. Hiç kuşkusuz yazılı ve yazılı olmayan yasaların farklılık göstermeden değişmezlik (293*e*) ve bir yığın bireysel duruma ve koşula uygulanamama (293*e*) gibi bir kusurları vardır. Ama felsefenin bir yönetim ilkesi olmadığı durumda yasaların otoritesinin mutlak olması gerekir. Böylece krallık ve aristokrasi kesinlikle hiçbir yasa kaygısı olmayan zorbalık ve oligarşiye karşıt meşru rejimlerdir; öteki tüm yapılar bozulurken "ve eğer iyi düzenlenmişlerse yaşanabilecek en kötü rejimler olurken" (303*b*) demokrasi en iyi rejimdir.

Ama eksiksiz bir meşruiyet sistemi, gerçek "kanunların ruhu" *Nomoi*'de vardır ancak. Bu yapıtta bir Spartalı, bir Atina'lı ve bir Girit'li yasaları ve kurumları tartışırlar ve yeni kurulan bir koloniye hangilerinin uygun olacağı konusunda bir karara varırlar sonunda. Ayrıca *Devlet*'deki gibi küçük, dünyadan kopuk, dış ticareti olmayan bir site söz konusudur. Özellikle bilime dayalı bir siyasal meşruiyet kurma kaygısı o kadar belirgin değildir burada ve bu durum burada yeri doldurulmuş bir meşruiyet teorisi olasılığını gündeme getirir. Filozofun en önemli işlevi meşruiyette inandırıcılık payını sağlamaktır. Gerçekten de yasalar esasen muhatapları, verdikleri talimatları kabullenmeye hazırlayan duyurular ve çağrılardır. Herhangi bir kimsenin meşruiyete karşı çıkmamasını engellemek için onunla uyumlu olması istenen bireyler yasadan üstün bir otoriteyi tanırlar (874*e*-875*a*).

Nomoi'nin uzun uzun anlatılan eğitsel sistemi bir tür eğitim bakanına (müdürler ve müfettişler yardım ederler kendisine) emanet edilmiştir. Görevi her insanda alışkanlık ve düşünce yoluyla ruhun farklı bölümleri arasında uyumlu bir ilişki sağlamak amacıyla müzikal ve şiirsel modları, plastik tasarım modlarını mevzuata bağlamaktır. *Nomoi* bazı nüanslar olmakla birlikte *Devlet*'le aynı yönlendirici politikayı izler (özellikle evlilik konusunda) ama yurttaşlara daha büyük bir özerklik tanır çünkü eğitimin amacı herkesin yasalara bilinçli olarak saygılı olmalarını sağlamaktır, oysa *Devlet*'in yurttaşları böyle bir alışkanlık kazanmış değildirler. *Nomoi*'nin sitesinde kesin bir sınıf ayrılığı da yoktur. Sadece yurttaşların ticaret yapmaları yasaklanmıştır. Siteyi koruma görevi herkese düştüğünden yasaların muhafızları her türlü yeni yapıyı-kendilerinin yapmadıkları-korumakla yetinirler.

Ama *Devlet*'de adil bir site kurulabileceği umudunun sık sık dile getirilmesine karşılık *Nomoi* böyle bir adaletin sadece tanrılar ve tanrıların çocukları için var olabileceğini belirtir. Yasa koyucu filozof insanlar için olası birçok yapı tasarlamakla yetinecektir. *Nomoi*'deki ideal devlet ayrıca bir "karma yapı" biçimidir. Ve bu özellik Platon'un son yapıtındaki bir yeniliktir çünkü bu karma yapıda, bir demokrasi ve monarşi karışımında iki doğruluk ilkesi birleşmiştir: yüksek devlet görevlileri tercih, seçim, kura yoluyla atanırken çok sayıda konsey gece konseyi filozoflarının önerdikleri yasalara nezaret ederler. Aristoteles *Politika*'nın V. Kitabında mükemel kurumu tanımlarken değinecektir buna.

Nomoi'deki bütün diyaloglara insani mükelleflyetlerin daha fazla bilincinde olan belli bir kötümserlik hâkimdir ve sanki Platon politikada hiçbir şeyden hareket edilebileceği düşüncesinden kısmen vazgeçmiştir ya da zekâ her türlü yozlaşmayı önceden haber verebilir. Yasa ve bilgi arasındaki ikilem *Devlet*'in yapısının aşılabileceğinin varsayılması, *Nomoi*'nin sitesinin temeli olur. Ve her şeyi bilen bir otokrat yerine nesnel bir yasanın herkese, yöneticilere bile karşı çıktığı bu ikincil yapılarda felsefi düşünce ra-

dikal temel ve basit politik ihtiyaç arasında sallanır. Platoncu politika düşüncesinin bütün özgünlüğü, uygulanamazlığı buradadır.

Platonculuk tartışması

Platon Sokrates'in siyasal düşüncelerine ihanet etmiş midir? Karl Popper bunu doğrularken yurttaşları iyilik yapmaya ikna etmekle Platon'un elitist otoritarizmini karşı karşıya getirmiştir. Ama bu Sokrates ve Platon arasındaki farkın amaçsal değil araçsal olduğunu bilmemektir; çünkü her ikisinin de siyasete bağlı tek amacı adaleti gerçek kılmaktır. Adil site bireyin kendini geliştirdiği yer değildir, bireyin iyileştirilmesi gereken yerdir. Tabii ki bir sitede adalet kadar mutluluk da istenir ama bu mutluluk bir yığın bireysel mutluluktan değil siyasal bir düzenden gelir.

Platon'un politik teorisinin en önemli özelliklerinden biri yönetmeye aday bireylerin felsefe eğitimi görmüş olmaları gerektiğidir. İnanılırlığını büyük ölçüde zedeleyen Platoncu politikanın ayrıntılarının ötesinde bu fikir L. Strauss'tan sonra "Platoncu siyaset felsefesi"adı verilen ilkeyi oluşturur. Hobbes ya da Hegel'in politik teorilerinden farklılık gösteren Platon'un teorisi soyut epistemolojik düşüncelerle başlamaz, yöneticiye özgü etkinlikten hareket eder ve bunu politik ideale yaklaştırır. Böylece siyaset felsefesinin amacı farklı rejim tipleri arasındaki çatışmaları öteki politik realizasyonları değerlendirme, onları kategorize etme hatta uygun koşullarda karıştırma olanağı veren en iyi rejim anlayışından hareketle ortadan kaldırmaktır.

Platoncu sistemde felsefe aracılığıyla yönetim antidemokratik, otoriter ve elitist bir devletin ilkesidir ama hiç gerek yoktur buna. Gerçekten de komünist, faşist ya da sosyal-demokrat bir yönetimin iktidar olma konusunda felsefi yeteneği desteklemesi düşünülebilir. Ama Platon'un tezi aslında daha radikaldir: felsefe *tüm* öteki sözde meşruiyet kaynaklarının, rıza göstermenin, mükellefiyetin, zenginliğin, çoğunluğun ya da özgürlüğün yerini almalıdır. Bu anlamda Platon'un *Devlet*'i sadece otoriter değil, aynı zamanda "totaliter"dir çünkü konsensüsü zorlar, çatışmaları yok eder ve hiçbir özel kanı, düşünce ve arzuya yer vermez. Siyasette bir nesnellik ve rasyonalite idealine hakkını veren ilk düşünür olması onun olumlu özelliklerinden biridir. Rönesans Platoncuları yüceltmişlerdir kendisini bundan dolayı. Pythagorasçı bilgeler filozofların kralların yanında yer almalarına ilişkin geleneği hazırlamışlardır; Aristoteles İskender'in hocası olmuştur ve Roma döneminde İmparatorluk filozofları Platon'dan sonra onun yolunu izlemişlerdir.

"Adil" bir devletin ancak radikal bir insan reformuyla mümkün olabileceğini ileri süren öteki tipik Platoncu düşünce genellikle Platon'un kendisinin bu düşünceyle ilgili çekinceleri ya da kuşkuları yeterince dikkate alınmadan yinelenmiştir. Platon insanları bencillikten ya da ölçüsüz biçimde kendileriyle ilgilenmekten kurtaracak bir politika arzuluyordu. *Politika*'nın II. Kitabının son derece etkili sayfalarında ona karşı çıkan Aristoteles'e göre insanlar asla yaradılışlarının dışına çıkamayacaklardır ve Platon'un, insanları arındırmak istediği kusurları hiçbir politikanın hiçbir şey yapamayacağı özel kötülüklerden başka bir şey değildir; buna karşılık Platoncu reform insanları kendi tercihleri ve kararlarıyla siyasal topluluğun yaşamına katılmak olan gerçek siyasal yarardan yoksun bırakmaktadır büyük olasılıkla. Bu anlamda Platoncu politika belli bir politik etkinlik modeliyle etkin olma zararına gerçekleşen öteki yararların (sözgelimi: yurttaşın ahlaksal açıdan sorumlu olması; kendi yaşamını planlayabilmesi, başkalarına saygılı olması) kabul edilmesi arasındaki çatışmayı açık seçik ve paradigmatik biçimde gösterir. Bu çatışma Platon'da da, günümüzde de demokrasi sorusunda ortaya çıkar. Demokrasinin eleştirmenleri ve savunucuları rasyonel etkinlik argümanlarıyla (nesnel bir insan iyiliği vardır) ahlaksal düşünceleri (her bireyin farklı beğenileri ve tercihleri vardır ve bunların dikkate alınması gerekir; her birey ahlaksal açıdan özerktir ve "doğruluğu" siyasal örgütlenme içindeki yerine bağlı değildir vb.) karşıtlaştırırlar. Ayrıca bu tartışmada Platon demokrasinin mükemmel olmayan insanlar için en iyi mükemmel olmayan rejim olduğunu söyleyen ilk düşünürdür.

Platon, bizim bugün çok ilgilendiğimiz politik sorunları (özgürlüğün, insan haklarının, politik konsensüsün niteliği ve sınırları sorunu) ele almamıştır. Felsefesi ve kültürüyle ilgili nedenlerden dolayı yapamazdı bunu kesinlikle. Ama bu düşüncenin tanıklık ettiği felsefi güce

duyduğu hayranlık ve mevcut kurumlara karşı mesafeli tavrında bir gerileme olmamıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki yüzyıllar boyunca, düşünürler politik kurumların ayrıntısında ne kadar reformist oldularsa, o kadar Platon'dan etkilenmişlerdir. Rousseau'nun ve XX. yüzyıl İngiltere'sinin, liberal bir düşünce çerçevesi içinde insanı değiştirmenin devletin başına bilgiyi getirmenin mümkün olduğuna inanan yararcı düşünürlerinin Platonculuğunun irdelenmesi gerekir daha. Son yıllarda Platon'un sezgilerine ve politik düşüncelerine yöneltilen eleştiriler birçok kimseyi, "kapalı bir toplum" gerçekliğine çok bağlı olduklarından bunların devirlerinin geçtiğine inandırmıştır. Ama politik gelenekler ve her türlü oligarşinin tehlikeleri sorunu düşünüldüğünde bir siyaset düşünürünün Platon'u gene karşısında bulabileceği ihtimali uzak değildir.

● PLATON, *Criton*, çev. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, 1970. - *Gorgias*, çev. M. Canto, Paris, Flammarion "GF", 1987. - *La République*, çev. É Chambry, Paris, Les Belles Lettres, c. VIXVII, 1934, 1982. - *Les Lois*, çev. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, c. XI & XII, 1956, 1976. - *Lettres*, çev. L. Brisson, Paris, Flammarion "GF", 1987. - ARISTOTE, *Politiques*, çev. P. Pellegrin, Paris, Flammarion "GF", 1990.

► ANNAS J., *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981 - BLOOM A., *The Republic of Plato*, New York, Basic Books Inc., 1968. - BRUNSCHWIG J., *La République*, CHÂTELET F., DUHAMEL O. & PISIER E. ed., *Dictionnaire des œuvres politiques* içinde, Paris, PUF, 1986, 1989, s. 819-833.- GIGON O., *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons "Staat"*, Zürih / Münih, Artemis, 1976, c. I. - GOLDSCHMIDT V., *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier - Montaigne, 1970, s. 135-175; *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, s. 53-76. - KLOSKO G., *The Development of Plato's Political Theory*, New York - Londra, Methuen, 1986. - KRAUT R., *Socrates and the State*, Princeton Üniv. Yay., 1984. - LEVINSON R. B., *In Defense of Plato* (1953), New York, Russell & Russell, 1970. - NOVOTNY F., *The Posthumous Life of Plato*, La Haye, Nijhoff, 1977. - POPPER K., *The Open Society and its Enemies*, I, *The Spell of Plato*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1945. - STRAUSS L., "Plato", *History of Political Philosophy*, Şikago / Londra, Univ. of Chicago Press, 1963, 1987, s. 33-89; *Studies in Platonic political philosophy*, önsöz T. L. Pangle, Şikago / Londra, Univ. of Chicago Press, 1983; *The City and the Man*, Univ. of Chicago Press, 1964. - THORSON T. I. ed., *Plato: Totalitarian or Democrat*, önsöz Thorsan, Spectrum Books, Englewood Cliffs, 1963. - VLASTOS G. ed., *The Philosophy of Socrates A Collection of Critical Essays*, Univ. of Notre Dame Press, 1980 (1. baskı 1971); *Plato II. A Collection of Critical Essays*, Univ. of Notre Dame Press, 1978.

Monique CANTO-SPERBER
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Aristokrasi; Aristoteles; Cumhuriyet; Doğa ve Tarih; Eşitlik; Siyaset Felsefesi; Sübjektivite; Teodise.*

PROTESTAN REFORMU

Protestan reformu Hıristiyan dininin özünün aranmasıyla başlayan, karşılıksız Tanrı lûtfunda ve kutsal kitapta keşfedilen manevi bir devrim, Ortaçağ Katolik dinbiliminden gelen bir eleştiri, bir yığın dinsel ve siyasal yazı, nihayet modern çağın şafağındaki Batı tarihiyle ilgili karmaşık bir olaylar zinciridir. Öte yandan, bir anlamda Calvin'in *Hıristiyan Dini Öğretimi*'nin Calvin'ciliği bütünüyle açıkladığı ya da Lutherciliğin *Serf Arbitre* ve *Hıristiyanın Özgürlüğü Kitabı*'nda bulunduğu söylenebilse de Reform adı verilen hareketi belli başlı reformcuların metinlerinde bulmak da mümkün değildir. Reformun, Alman prensleri tarafından sahiplenilmesiyle başlayan ve ve jeopolitik ve manevi gerilemesiyle sonuçlanan kolektif macerayla ve Karşı Reform hareketiyle kuşatılmasıyla özetlenmesi de mümkün değildir.

Reform, toplumsal dinamiğinin, siyasal teori alanına getirdiği bilinçli katkıların ya da derin manevi sübjektif boyutunun üstünde durulmasına göre değişen bir gelişme etabı olarak ele alınır ve modern, zorlayıcı devlet yapısı sürecine katkısı üstünde durulur veya Alman idealizmini yaratacak olan dönemde iyi bir konuma yerleştirilir. Biz burada Reform esprisinin bu farklı unsurlar kombinezonu içinde hangi ölçüde yer almadığını araştırmakla yetineceğiz.

Reformun süresi ve anlamı

Reform 1517'de Endüljans tartışmalarıyla yani bu dünyadaki işlerin sonucunu tartışmaya açan anlayışla başlamıştır: geç Ortaçağ kilisesindeki egemen anlayış. Tartışmalar Almanya'da bir sü-

re belirsiz bir fırtına gibi dolaştıktan sonra aralık 1520'de, Luther'in papalığın afaroz belgelerini yakmasıyla şiddetle patlamıştır. Başlangıç döneminde özel bir trajedi, tarikatının kurallarına umutsuzluğa varıncaya kadar saygılı Augustinusçu bir din adamı tarafından yaşanmış bir günah deneyimi, bu insanın kendisiyle ve şeytanla mücadelesi olan Reform kendisini dogmalarla çatışma içinde keşfederek kendisinin bilincine bir kopuş olarak varır (A.von Harnack, 1993, s. 77). Dogmaların tarihi Katolik kilisesi tarihiyle karıştığından, "Aziz Bonifacius'un Alman kilisesini Roma'ya bağladığı bağ kopunca" ayrı bir kolektif yazgı olur (H. Heine, *Religion et philosophie en Allemagne*, Fr. çev., Paris, 1983, s. 77). Aynı zamanda prenslerin de sorunu olan Reform, 1559'da imparator Şarlken'e karşı direnişiyle Protestan olarak nitelenme hakkını da kazanır ve böylelikle kendisini iki başlı Ortaçağ dünyasına bağlayan son zinciri de koparır. Şunu da eklemek gerekir ki tamamlanması için başkaldıran köylülerin davasından kopması ve tutucu siyasal çizgisini saptamasına katkıda bulunacak anabatist deneyimleri de mahkûm etmesi gerekecektir. Protestan tarihbilimi başlangıç dönemindeki manevi, dinsel, siyasal kopmaların hem acılı hem muzaffer ayrıntılarını amaçlar ama bu bağlamda görülen çılgın kısır döngü reformcudan çok peygamber olan esinleyicisinin denetiminden kaçar. Reformu benmerkezciliğinden kurtarmak peygamberden çok reformcu olan en önemli manevi mirasçısı Calvin'e düşecektir. İsviçre ve Alsace'ta ortaya çıkan öteki Hıristiyan hareketleri genellikle bu güçlü ortak gövdeye uygun biçimde eklenemeyen farklı konular eklerler. Oysa sürekli dile getirildiğinden kronolojik olmaktan çok sembolik olan Luther Alman reformunun eskiliği İsviçre Zwingli reformunu ve sözgelimi Strasbourg, Mulhouse ya da Basel'deki deneyimleri taklitçi durumuna düşüremeyecektir: bunlar neredeyse eşit düzeyde öneme sahiptir. Özerk biçimde ve hemen hemen aynı dönemde ortaya çıkan birincisi 1523'de Zurich'te halkın önünde resmen takdim edilmiştir. Katıksız Lutherci gelenek içinde var olmayan hümanist ve demokratik bir boyut getirir bu reform hareketi. İkincisi, aynı yıldan başlayarak, büyük ölçüde İmparatorluğun özgür kentlerine yayılan bölgesel bir Hıristiyanlık modelini yaygınlaştırmayı düşünür ve kilisekent kavramını örgütleyebilmek için hem eski Ortaçağ cemaat anlayışından hem de Calvin'in model olarak aldığı belli bir modernite taslağından yararlanır. Zwingli öğretisinin kısmen temel aldığı Calvin'cilik sadece bir uygarlık uzantısı içinde, kendi manevi merkezine kapanmış ama sosyopolitik çevresi içinde kavranamayan Alman İncil öğretisi düzenlemesi içinde özetlenemez: aynı zamanda güçlü dönüştürücü özelliğe sahip Zurich-Strasbourg örgütsel kompleksinin mantıksal mirasını da oluşturur (B. Moeller, 1966).

Birçok merkezde doğan, birbirleriyle çatışan etkilerden çıkan Reform daha sonra önem dereceleri farklı dallara ayrılmıştır. Özü tabii ki Reformcuların önemli yazılarında belirgindir. Ama bu öğreti aynı zamanda ve daha çok pratik düzlemde Kilise disiplinleri denen önemli dinsel inançları da besler. İnanç dünyasındaki yeni dogmaları konsensüs yoluyla önleyen ve onlarla birlikte siyasal ahlakın kurallarını yeniden tanımlayan sentezler söz konusudur. Bu belgeler, aldıkları kolektif yetkiyle, uzlaştırılması zor dinsel ve siyasal çıkarlar arasında bir ara yol bulunmasına yardımcı olurlar. Çok önemlidir bunlar çünkü Reform dinamiğinin anlaşılması konusunda dinbilimcilerin kitaplarından daha yararlıdırlar. Bu metinlerin kökenleri amaçları açısından evrenseldir ve etkileyicilik açısından da uluslararası özellikler taşırlar ancak zamanla, bütünüyle ulusal özellikler taşıyan mantıklar içine kapanmışlardır. Reformun soluk alıp vermesi gibi kabul edilir bu metinler ve bu soluk alıp vermede umut ve gerçekçilik, maneviyat ve dünya işleri almaşır. Torgo ve Schwabach'ın yazılarıyla sürekli bir arayış içinde, bir ilk soluklanma çevrimi açılır; daha sonra elden geçirilen bu metinler Augsbourg mezhebi içinde aşkınlık kazanmıştır: Sakson kökenli bu mezhep bütün Almanya'nın, daha sonra da dünyada iki Protestandan birinin mezhebi olmuştur. Friedrich III'ün isteğiyle Bullinger tarafından kaleme alınan daha sonraki İsviçre mezhebi evrensel mezhepçilik dönemine son verir. Otoritesi İsviçre dünyasında en azından Calvin'in kendisinin kaleme aldığı ya da esinlendiği mezhepler kadar etkili olmuştur. İkinci bir metin, düşünce hareketi, rekabetçi biçimde, Batı'ya doğru yayılarak inançla ulusal siyasal kimliği birleştirir: bu arada resmen 1571'de La Rochelle'de kabul edilen

ve ilk versiyonu 1559'da Paris'te Protestan cemaatinin siyasal ve dinsel olgunluğunu gösterecek biçimde çok çabuk ve güvenilir biçimde kaleme alınan Fransız mezhebini de anmak gerekir. Bu anlayışın demokratik ve federal özü İskoçya ve Hollanda reformcu kiliseleri örgütünde de görülecektir.

Zaman içinde yayılan Reformun ulusal ifadelerindeki bu patlamanın sonuçları doğrultusunda Reformun tarihsel sınırlarının reformcuların son önemli yazılarının kaleme alınmasına denk düşen tarihlerin ötesine çekilmesi gerekmiştir: Reformun tarihini bitirmek başlatmaktan çok daha zordur. Bu konudaki düşünceler bağlamında kabul edilebilir tarihlerle birlikte daha geç ve ileri tarihler de söz konusu olabilmektedir. Reformun, doğduğu yüzyıl boyunca sürdüğünü ve hatta daha sonraki yüzyıla da taştığını söylemek mantıklı olur. Ayrıca Reformun bu anlaşılabilir uzantıları ve François Furet'nin Fransız devriminin süresini uzatması arasında da bazı benzerlikler vardır. Reformun süresi meselesi çok önemlidir çünkü onu anlamından soyutlamak mümkün değildir. Gerçekten Reformun siyaset felsefesine sorduğu çok ilginç sorular Reformun doğuşu ve modern devletin doğuşu arasındaki ilişki, demokratik oluşuma katılımı ve getirilen çözümlerin kendi aralarında iddia edebilecekleri tutarlılık düzeyiyle ilgilidir. Sadece Luther ve Calvin'in siyasal yazılarına (P. Mesnard, 1977 ve M.-E. Chenevière, 1970) bakılırsa Reform klasik siyaset kuramı incelemelerine göre hiçbir demokratik mesaj vermez. Öte yandan da doğru ve geçerli argümanlarla Reformun özellikle dinsel boyutu üstünde durulduğunda demokrasiye doğru gelişimi desteklediği düşünülür. Luther'in *Obrigkeitsprinzip*'i (siyasal otoritelere itaat ilkesi), Fransız reformcularının düşman bir yüksek devlet görevlisine sadakati arasında, bugünkü Protestanların "Protestan tinsellik ve demokratik modernite" arasında kurmak istedikleri bağlantı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır (Viallaneix, *Réformation et Révolution*, 1990)? Reformu kısa bir zaman dilimi içinde hapsetmek bu sorulara yanıt vermeye engeldir. Reformun, başlangıç dönemindeki olumlamalarını dünyaya katılımının doğurduğu bunalımlara getirilen çözümleri kendi bütünlüğü içine entegre eden sentezlerden yapay biçimde ayıran kısa zaman dilimi şaşkınlıktan başka bir şey getirmez; eşitlikçi dinsel mesajın verdiği harika umut (herkes krallık adına eşit özveride bulunur; evrensel din hiyerokratik argümanı geçersiz kılar) ve onun aşırı siyasal tutuculuğunun getirdiği düş kırıklığı (Ortaçağ sonrası toplumda eski Paulusçu ilke *nihil potestas, nisi a Deo*'nun yeniden gündeme gelmesi gerçek iktidarı tamamen meşru iktidara dönüştürme eğilimindedir ve bu arada da devlet gücünü artırır) arasında aşılmaz bir gerilime neden olmaktan başka bir işe yaramaz. Buna karşılık, Luther'le birlikte yüzünü tamamen gösteren Reform'un Calvin'le birlikte sağlıklı biçimde gelişmediği kabul edilirse, onu artık sadece kopuk unsurlardan oluşan bir muamma gibi değil karmaşık diyalektik bir hareket gibi görme yolunda bazı araçlardan yararlanılır ve sözcüğün Tommasocu anlamında dünyayla sürekli bilgi alışverişinde bulunulur.

Reformun bağlamları

Bu diyalektik Reformun doğuşunda kendisiyle yoğunlaşmış halde mevcuttur. Reform aslında Kilisenin dönüşümünü Kilisenin uyumuyla dönüştürmek isteyen teolojik bir hareketti ve din adamları (Luther, Bucer) ve laikler (Zwingli, Oecolampade, Martin Zeller) arasında doğmuştu. Ama Kilise, özellikle de din adamları hiyerarşisi bu çağrıyı duymadı. Reform, ayrıca, başarısını, onun mesajını ruhani beklentileriyle ve siyasal çıkarlarıyla uyumlu bulan laiklere borçludur. Bu koşullarda başlatılan dinsel-siyasal dinamikler Reform hareketini kabullenen siyasal toplulukların yapısal karakteristiklerine göre farklı yönlere doğru kayacaktır. Hıristiyanlık hareketi gelişirken, Modern çağın başında oldukça farklı biçimler altında zaten var olan otoritelerin zıddı yönde gitmek zorundaydı. Böylece Reform, Kuzey Almanya'da, çok fazla sapma olmadan, yerel prensler tarafından enerjik biçimde uygulanan eski *cujus Regio, ejus Religio* ilkesine göre yayılacaktır. Reform'u destekleyen din adamlarının olmaması kiliselerin iç yaşamının, zayıf Protestan din görevlilerinin işlevsel vekilliklerine göz diken Prenslerin kendileri tarafından denetlenmesi sonucunu getirecektir (R.von Thadden, 1985, s. 102). Öte yandan İmparatorluğun güneyindeki kent çevrelerinde, Luther öğretisi, halkın baskısı sonucu yüksek devlet görevlileri tarafından dikkate alındı ve bu

öğreti, sonunda komün konseyleri tarafından kabul gördü. Böylelikle tüm kentler Reform'a geçme kararına katıldılar ve böylelikle Ortaçağ komüncülüğünün uyuyan reflekslerini uyandırdılar. Reform ve Ortaçağ özgürlüklerinin evliliği Zwingli'cilikle ve Yukarı Almanya denilen yerde halktan gelen laik unsurlarla birleşince daha bir güçlenmiştir (Moeller, 1966). Buradan geçici ve de orta Avrupa'nın kent merkezlerinde herkesin kilise işlerine ve de siyasal yönetime geniş katılımını sağlayan bir sinerji doğmuştur. Cenevre'de bu sürecin aristokratik bir değişkesi görülür, Konseyler, Reform'a doğru yönelmeden önce eski siyasal-dinsel eğilim karşısında kentlerinin bağımsızlığını elde ederler. Bu koşullardan din adamları ve siyasal otoriteler arasında bir çatışma doğacaktır ve bu çatışma bazı diktatörlük-papalık yönetimsel değişkeleri ve yeni kilise egemenliği taraftarlığının oldukça talihsiz biçimleri arasında olur ve bütün bu olaylar yeni Roma'nın fizyonomisine kavuşmasına yardımcı olurlar. Reform yeni simgelerle donanacak, siyaset ve din arasında yeni ilişki biçimleri doğuracak, Fransa ve Hollanda'da gelişmeye devam edecektir. Bu bağlamda düşünce karmaşık ulusal çıkarlarla karışacaktır. Fransa'da kilise-konsil tipi bir yapıya tanık olunur; bu yapı özgür yerel kiliseleri sorumlulukların bilinçli temsili bir ilkeye göre ve demokratik eğilimle kolektif biçimde yerine getirileceği bir ağla sıkı biçimde kuşatır. Siyasal düzlemde Protestan toplumun çıkarları, Protestanlığın kazandığı Prenslerin himayesinde olmasına rağmen aynı ilkelere uyan paralel bir yapıyla savunulmuştur (Anquez, *Histoire des assemblées politiques des réformés de France*, 1970). Rejimin git gide artan düşmanlığıyla karşı karşıya kalan Fransız reformcuları sonunda çok hüzünlü revizyonlar pahasına "sadakatten inkâra" gideceklerdir. Bu evrime, çoğu zaman Protestan dünyası dışında gelişen ama "sözde reform dini"nin çıkarlarıyla bağdaşan görüşleri savunan bir dizi mantık evliliği eşlik edecektir. Böylelikle Protestan hukukçuları Fransız Katolik kilisesi tezleriyle uyuşurlar, Kutsal Birlik'le aynı mantığı kabul ederler ya da en önemlileri Protestan olan hükümdarların tezleriyle çok iyi ilişkileri sürdürürler (F. Laplanche, 1986). Bu toplu sınıflandırma, siyasi ve askeri açıdan Birleşik Güney Eyaletleri denen örgütte toplanan Protestanların örgütünün bir tür aynası olan esnek federal bir çerçeve içinde yer alan Hollanda'yı, Protestan Birleşik Eyaletleri anmadan tamamlanamaz.

Sürdürdüğü ve sonuçlarını üstlendiği siyasal deneyimlerin bağlamsal çözümlemesi Reformun ne kadar, döneminin bir hareketi olduğunu gösterir. Felsefi çözümlemenin onu hangi ölçüde farklı gösterme riski içinde olduğunu incelemeden önce bu yaklaşımın gösterdiği temel ağırlık noktaları konusunda fikir yürütülebilir. Reform hiç kuşkusuz eski bir dünyada sürüp gitmiştir ama aynı zamanda Ortaçağ'ın ve Modernitenin kavşağında büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bu eski dünya gibi birinin izlerini ve öbürünün de bazı işaretlerini taşır. Bu açıdan Alman resmi kilise öğretisi ve Fransa'da Protestan trajedisi arasındaki yakınlaşma Reformun geçmiş ve şimdi açısından ne kadar seçici olabildiğini gösterir. Her halükârda Reform mevcut feodal çerçeveler içinde gelişmiş, bir yandan da kendi amaçlarını kolayca gerçekleştirebilmek için onun espirisini değiştirmeye çalışmıştır. Ancak Zwingli ya da Bucer kilise öğretisi ve Güney Almanya'daki anayasal düzen arasındaki benzerlik hem yakın Ortaçağ cemaatçiliğinin yeniden doğmasına ve reformcu kilisenin tam anlamıyla ortaya çıkmasına yardımcı olmuşsa da Fransız aristokrasisinin geçmişe aşırı bağlılığı Protestanların girişikleri feodal düzenin rasyonalizasyon etkinliğini başarısız kılmıştır (M. Walzer, 1987). Ama öte yandan, şunu da kesinlikle kabul etmek gerekir ki Reform, kendisi gibi Katolik kilisesi vesayetinden kurtulmak zorunda olan modern egemen devletin bazı nesnel ilgi alanlarını da paylaşmıştır: bu bağlamda Reform, Ortaçağ'dan kopabilmek için kaderini Modernitenin kaderiyle birleştirmek zorundadır. Ancak gene yaşamsal stratejik çıkarları açısından Reformun Ortaçağ'ın tüm dogmatik, hierokratik ve üniter özellikleriyle ve de modern devletin mutlakçı versiyonuyla daha fazla birleşemeyeceği de kesindir. Reform, öte yandan azınlıkta kalan ama eleştirel düşünce geleneği Protestan dinbiliminin bazı yapısal özellikleriyle oldukça iyi uyuşan entelektüel açıdan çok etkin başka bir Ortaçağla da yakınlıklar kuracaktır. Gerçekten de tinselliğin (*Esse*'si) ifadesinde yerel ve pratik çıkarlarını (*Bene Esse*) ararken konsilci olmak isteyen bir kilisenin yararlanabileceği, kilise ve devlet arasında kesişen, Ortaçağ boyunca, kilise öğretisinden siyasal öğ-

retiye ustalıkla atlamasını bilen göçebe din adamlarının izlediği çok zengin bir düşünce mevcuttur. Bu çalışmalar zaman ve zihniyet açısından Reforma çok yakınlaşan XVI. yüzyılda konsilci hareketle olgunlaşır. Daha sonra ortaya çıkacak olan ve XVIII. yüzyılın büyük siyasal kuramcıları tarafından yeniden ele alınan ortak iktidar uygulamaları, sınırlı anayasal yönetim ve adaletsiz iktidara karşı direniş gibi temalarla ilgilidir. Öte yandan bu düşünce "Protestan ilahiyatçılar tarafından da tutkuyla dile getirilmiştir" (Tierney, *Religion et droit dans la pensée constitutionnelle médiévale*, 1993, s. 140). Dolayısıyla Reform'un belirgin özelliği, Protestan tarihçiliğinin eğilimlerinin düşüncelerinin tersine, kopma yeteneğinden çok farklı bazı dış unsurlarla (onları kendi aralarında bağdaştırma girişiminden sonra) kolayca ve seçici biçimde entegre olmasıdır. Böylece iç özgürlük ve dış bağımlılık arasına kısa dönem için sokulan süreklilik çözümü Protestan ilahiyatçılar ve hukukçuların devlet teorisine reformcu dinbilim kazanımlarıyla uyuşabilen Ortaçağ mirasını entegre etmeleriyle kısmen yok olabilecektir. Şimdi de yeniden yaratılmış bir geçmişin mirasçısı olan Reformun modern dünyaya bir uyarlanma biçimi olan bu evrimin, Reformun ilk ilahiyatçılarının derin düşüncesiyle uyuşmadığını göstermeye çalışacağız.

Reformcuların reformu: Luther ve Calvin

Calvin, Yahudi mistikleri gibi "kendisiyle konuşan bir Tanrı" örneği, o zamana kadar dış otoritenin taktığı altınların altında gizlenen ve pek iyi anlaşılamayan bir mırıltının kaynağını yeniden keşfetmiştir. Von Harnack'ın dediği gibi bu onu "varlık ve otorite ayrımını" ortadan kaldırmaya götürmüştür (von Harnack, 1993, s. 440). Gerçekten de Reform samimi bir insanın yaşanmış olduğu dinsel bir bunalımla başlamıştır. Tek başına aşamayacağı kadar ciddi bir bunalımdır bu. Ve bu insan hayır işlerinin hiçbir işe yaramadığını ve kilisenin kendisine yardımcı olamayacağını anlar. Sıkıntı içinde kıvranan Luther böylece dinin özünü yeniden keşfeder: din yaşayan Tanrı'da yaşayan inançtır. "Sadece esirgeyen ve bağışlayan Tanrı'ya saygısızlıkla ve inancın sarsılmasıyla doğrulanan günah ve adaletsizlik içinde doğuyor ve ölüyoruz" (Luther, *Romalılara Mektubun Yorumu, 1516*). Burada söz konusu olan günah pedagojisi diyebileceğimiz şeydir. İnsanların günahlarını sadece bize iman veren Tanrı bağışlayabilir. Ama öte yandan, bizi Tanrı'nın bağışlayıcılığına hazırlayacak olan da günahkârlığımızın bilincine varmamızdır. Öte yandan günahlar yok olmaz, sadece Tanrı tarafından yüklenmez bize artık. Ve imanla yeniden can bulan insan "simul peccator, simul justus" (günahkâr ama aynı zamanda da doğru) olarak nitelenebilir.

Günahla sınırlı olan ve Tanrı lütfu üstünde yoğunlaşan Luther düşüncesi Ortaçağ düşüncesini kalbinden vurur. Yeryüzü ve gökyüzü arasına sabırla dikilmiş olan Yakub'un bütün merdivenleri yıkılmıştır. Doğa sapkınlaşmıştır. Ortaçağ düşünürlerinin günahın felaketinden kurtarmaya çalıştıkları akıl da nasibini almıştır bundan. Kilise ise artık sadece inananların yani günahkârların toplandıkları bir yerdir. Tanrı'ya götüren doğal yollar yoktur, metafizik yollar da yoktur, kurumsal yollar da yoktur. XVIII. yüzyılda kilisenin yeniden keşfettiği Aristotelesçilik doğanın akıl düzlemine, aklın da inanç düzlemine entegre edilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Tanrı'ya götüren doğal ve kurumsal aktarıcıların tümü bu genel yozlaşmadan etkilenmiştir. Dünyanın bu meşruiyetsizleştirilmesinin siyasal sonuçları çok etkili olacaktır. Modellerinden esinlenerek ortak bir yapı içinde yer alacak olan bir devlet teorisi oluşturabilmek için mantıklı doğal düzenden, kurum-kilise örgütünden hareket etmek mümkün değildir artık. Kesinlikle dünyanın kötülüğe yem olduğunu anımsayarak başlamak ve sonra da bastırılabilmesine, denetim altına alınabilmesine, kısacası yönetilebilmesine rağmen kötülüğün ancak sadece cismani araçlarla kaybolabileceği düşüncesini belirginleştirerek devam etmek gerekir. Böylelikle iktidarın meşruiyeti sorunsalının reddedilmesi sonunda onun tüm biçimlerinin meşrulaştırılması noktasına varır: otoriteler günahın dış belirtilerine karşı mücadele edebilmek için Tanrı tarafından kurumsallaştırılmıştır. Yeterlidir bu. Luther, bir şekilde otoritelerin rolünü, onu tuhaf bir sapmayla gregoryen reformcularının benimsediği bazı tavırlara yaklaştırarak tanımlama noktasına ulaşır. O döneme kadar Ortaçağ yönetimlerinin çifte bir misyonu olduğu kabul ediliyordu ve Aristoteles'in yeniden keşfedilmesinden sonra daha da güçlendi bu düşünce. Kötülüğün bastırılmasını üstlenmiş olan bu yöne-

timler halka baskı yapıyorlardı. Ama bunun dışında, bu bağlamda tek yetkili otorite bir amaca doğru yöneldiğinden üstüne üstlük ahlaksal bir otoriteye de sahipti ve bu otorite adına itaat istiyordu. Gregoryen reformcuları bu ikinci misyonun saf dışı edilmesini istediler. Kesinlikle başarılı olmadı bu girişimleri. Onların başarısız olduğu yerde Luther başarılı olacak ve sonunda da büyük olasılıkla sadece iktidarın baskıcı rolünü benimseyecektir.

Luther ve Calvin'in siyasal teorileri arasındaki büyük yakınlığa rağmen Calvin, sonunda, Aristoteles modeline göre hafifçe değiştirilmiş bir biçim almış olsa da Ortaçağ iktidar anlayışı ikilemini kendi sistemine entegre etmiştir. Bir yandan, otoritenin ilahi kökeni, uygulama biçim ve farklılıklarının tartışılmasını yasaklar. Öte yandan, otorite özellikle Tanrı tarafından kurumsallaştırıldığından yüce bir amacın gerçekleşmesine de bağlıdır ve karanlık olmasına rağmen, bir biçimde araçlar zorunluğu denebilecek şeye bağımlı iktidarlar bu otoriteye bağlıdır. Meşruiyet ve zorlayıcılık arasında bir denge bulunabilir mi? İlk bakışta, kötümserlikte Luther antropolojisinden aşağı kalmayan Calvin antropolojisi aynı kısıtlamaları getirdiğinden büyük olasılıkla olumlu bir yanıt verilemez bu soruya. Calvin de Luther gibi baskıcı iktidarı destekler ama aynı zamanda da bu iktidarın etkinlik alanını sınırlı tutar. Üstelik o Aristotelesçi-Tommasocu aracıların düşey hiyerarşisinin yerine sadece "yüce Tanrı"yı koyar. Adem'in günahı dünyayı kötülüğe teslim etmenin ötesinde insanları bu kötülüğün zararlı sonuçlarını kendiliklerinden denetleyebilmeleri için gerekli olan doğal araçlardan da yoksun bırakır: kötülük hem insanları yüreklerinden ısıran mahrem bir dram hem de toplumsal yaşamı temelinden sarsan genel bir trajedidir. Her iki düzeyde de yardım sadece inananlara bu felaketin uzantılarını kısmen denetleyebilmeyi kolaylaştırmaya yarayan dış olanakları sağlayan Tanrı'dan gelebilecektir. İncil ve Tanrı kelamı inananların eksik imanını güçlendirecektir. On emir kolektivitenin yasalarını belirleyecektir. Tanrı'nın gazabının temsilcisi olan yüksek devlet görevlilerinin misyonu bu yasaları uygulamak ve iyi kötü bir barışın huzuruna razı olanları korumak amacıyla kötüleri cezalandırmak olacaktır. Devletin empoze ettiği saygı, katmerli ilahi kurum, kökenleri ve misyonuyla biçiminin spekülatif bir biçimde tartışılmasını engeller. Siyaset bilimi tamamen pratik olacak ve Luther'de gördüğümüz gibi sadece imana bağlı olacaktır. Reform, bir anlamda, dünyayı dünyaya teslim etmiştir kesinlikle ama dünya da sonuç itibariyle Tanrı'nın kendisi tarafından yaratıldığından Reform Harnack'ın çok hoş bir biçimde ifade ettiği gibi dünyayı kilisenin elinden alarak Tanrı'ya teslim etmiştir. Buradan çıkan sonuca göre karmaşık bir hareket siyasal soruları sürekli biçimde dinsel sorulara, dinsel soruları da siyasal sorulara dönüştürür. Oysa otoritelere itaat sorusunun imana bağlı olması inananlar açısından otoriteye derin ve içten bir katılım gerekliliği sonucunu getirir. Sitenin çıkarları konusunda Luther'den daha titiz olan Calvin böylece iktidar ilişkisinin ağırlık merkezinin yerini fark ettirmeden değiştirecektir. Bu hareket bütünüyle teolojik temalarla *Hıristiyan dini öğretisi*'nin din dışı temaları arasındaki yakınlaşmayı, kilise öğretisiyle devletin anayasa teorisi arasındaki yakınlaşmayı güçlendirecek ve zorlayıcılık ve meşruiyet sorunsalları arasındaki yeni bir dengenin yolunu açacaktır. İtaat temasıyla ilgili olarak Calvin'ciliğin aşırı arzı, paradoksal bir biçimde, sonunda vicdan özgürlüğüne ve siyasal itaat yoluyla siyasal bir projeye katılım duygusuna gidecektir.

İnancın ağır basması gerektiğini ifade eden Luther, birleştirici, yayılmacı ve kolektif kesinliğin geldiği bir kurum olan Ortaçağ kilisesini meşruiyetten uzaklaştırmıştır. Luther'le birlikte din tekrar bütünüyle öznel ve özel bir mesele olmuştur. Görünür kilise ve görünmeyen kilise arasındaki ünlü ayrımın bir sonucu olan yeni kilise yapılanmalarına karşı kayıtsızlığı büyük bir olasılıkla, onun Alman ulusuna armağan ettiği sonsuz iç özgürlüğün belli bir dış siyasal özgürlüğün ötesine geçmesini engelleyecektir (Hegel, tersini düşünür). Bazı taleplerini desteklemekle birlikte başkaldıran köylülere ve aydınlara karşı aldığı tavrın ödünsüzlüğünün nedenlerini başka yerlerde aramamak gerekir. Ama bu tavrı, öğretisinin tamamlanmamışlığı hanesine yazılabilse bile Calvin'in anabatistlere ya da yeni dogma karşısında "sapkınlığın" temsilcileri Castellion ya da yakılarak öldürülen talihsiz Michel Servet gibi bazı şahsiyetlere karşı gösterdiği sertlik konusunda aynı şeyi söylemek

mümkün değildir. Luther öznelliğin düşünürü ise Calvin de nesnelliğin düşünürüdür. Birinci Reformun belli başlı kazanımlarına dönmemekle birlikte siyasal düzenin ilahi kökenini Luther'den daha dinamik bir biçimde yeniden ifade etmiştir. Onda da Luther'de de tüm ruhani otorite kutsal kitapa aktarılmıştır. Ama siyasal otorite eski Augustinusçu keşişe göre daha çok din kurallarına aktarılmıştır. Yüksek devlet görevlisinin kendisi "canlı yasa"dır. Buradan Calvin'ci kültürde insanlardan çok yasalara boyun eğme konusunda genel bir eğilim çıkacaktır ve bu kişisel sadakatlerin egemen olduğu Ortaçağ sisteminin tutsağı olan Luther'cilikte olup bitenlerin tersine bir durumdur: Calvin nesnelliğin ve siyasal ilişkilerin kişisizleştirilmesinin düşünürüdür. Aslında Calvin bir hukukçu olarak sadece Tanrı lütfunun değil oluşmakta olan dünyanın da Tanrı'dan geldiği düşüncesini yeniden ele almış ve derinleştirmiştir. Otoriteler hiç kuşkusuz kötülüğün denetim altına alınabilmesi amacıyla Tanrı tarafından kurumsallaştırılmışlardır ama bu kurumların tek amacı bu değildir. Gerçekten de içsellik ve kişisel kurtuluş düzleminde Tanrı'nın mutlak gücünün ifade edilmesinin ilk sonucu insanın kendi kurtuluşuna katılmasının olanaksızlığıdır (ebediyen her şey olup bitmiştir) ancak kolektif düzlem için aynı şey söylenemez. Burada herhangi bir karışıklık söz konusu olmadan, Zwingli anlayışına (aynı zamanda toplumu kutsallaştırmak için geçerli olan kurtuluş) yaklaşırız. Oraya kadar gitmeden ve ihtiyatlı olma kaydıyla bireysel kurtuluştaki sinerjinin reddedilmesinin belli bir siyasal sinerjinin reddedilmesi sonucunu getirmeyeceği ileri sürülebilir ama Zwingli'den farklı olarak kurtuluş mantığıyla hiçbir ilgisi yoktur bunun. Bir günahkârın kendi kurtuluşuna katkıda bulunabileceğini iddia etmenin, Tanrı lütfunun karşılıksız olması (Luther) ya da önceden belirlenmişlik (Calvin) ilkesi nedeniyle kesinlikle hiçbir anlamı yoktur. Buna karşılık varsayımsal seçilmişin, kutsallık adayının eyleminin ilahi lütuf çerçevesi içinde yer almasını engelleyen hiçbir şey yoktur. Calvin'ciliğin sosyopolitik boyutu kısmen buradan, kısmen de vaaz ve inananların disipliner çerçevelerinin yakınlaşmasından gelir. "Kurtuluşu önceden belirlenmiş olan"ın yaşamı, kendisinin, Tanrı'nın dünyayla ilgili varsayımsal düşüncelerinin gerçekleşmesine anonim katılımını (toplumsal gelişmeler ve de kişisel günahları ona yüklenemez: iki nedensizliğin kesişmesi söz konusudur) bekleyen yükselen bir dinamik tarafından yakalanmıştır. Burada her şeyin nedeni Calvin'in Tanrısının yapıtını pasif bir tavırla seyreden hareketsiz bir demiurgos olmasıdır. Ve bu tanrısal etkinlik de olayların akışını her an alt üst edebilir. Buradan insanın hiç değilse kısmen ancak, bilindiği gibi siyasal Calvin'ciliğin damgasını taşıyan dünyasal bir etkinliğin ilahi etkinliğini olabildiğince artırarak kaçabileceği genel bir güvensizlik duygusu çıkar. Ne var ki bu sosyopolitik kuşatma bir belirsizliğin arka planında gerçekleşir: bu angajmanda Max Weber'in, ilkesini, iktisadi düzlemde biraz farklı yorumladığı Pascalvari bir özellik vardır. Burada Reformun modernitesinin üçüncü özelliğini buluruz. Reformu Makyavel ve Hobbes'un perspektiflerine yaklaştıran birinci özellik kötülüğün merkeziliği ve kilisenin denetiminden kurtulmuş özerk bir siyasal çerçeve içinde örgütlü bastırılmasıyla ilgilidir. İkincisi iktidar ilişkilerinin kişisizliği ve din kurallarının önceliğinin olumlanmasıyla ilişkiliydi: hukuk devletinin uzakta olan ama vaat dolu işareti. Burada yenilik, demokratik yönetimlerin işaretlerinden birini oluşturacak olan şeyin derinlerde yatmasıdır: siyasal proje belirsizlik temeli üstünde gelişmeye başlar.

Ne var ki tamamen hümanist bir boyut da Luther ve Calvin reformlarında hep eksik kalacaktır. Sitenin yapısı ancak insanların Tanrı'ya kurban edilmesiyle gerçekleşecektir: "Böylece Tanrı'nın, kendileri aracılığıyla sürekli etkin efendisi olduğu bir tarihin kutsal kitaba ilişkin vizyonu yeniden doğar" (M. Walzer, 1987). Reformun modernitesi "uzlaşma" işaretiyle değil itaat ya da çatışma işaretiyle tamamlanır. Dolayısıyla Yahudi kabileleri ve din kurbanı Protestanlar arasındaki yazgının çakışması temasının Protestan şairler ve "siyasetçiler" tarafından kullanılması. Calvin'ci söylemde ortaya çıkan çok sayıda eski vasiyet referansı bu bakımdan, zorlayıcılık ve meşruiyet arasındaki dengeyi yakalamaya çalışan Calvin teorisini engelleyen eğilimleri açıklar. Bu tür referansların hep birlikte bulunması var olan dünya ve olması gereken yani ilahi projeye uygun dünya arasındaki sapmayı gösterir: görünen ve görünmeyen arasındaki sürekli uçuruma gönderme yaparlar.

Burada siyasal Calvin'cilik Aristotelesçi içkinciliği temel olarak reddetmesinin sonuçlarını üstlenmek zorundadır. Tanrı yükseldikçe insanın alçalması Reformu aşkınlığın acımasız mantığı içine yerleştirir. Dolayısıyla siyaset saşmaz görev, soyut mükellefiyet anlayışıyla yaklaşılan bir kurum olma eğilimi içine girecek ve onları kavramsallaştırarak Reformun kendi içinde barındırdığı bazı sınırları yeniden üretecek olan Kant idealizminin habercisi olacaktır.

"Kuzey ilkesi"

Cenevre'li Reformcu gerçekten, kiliseyi, görünürlüğünü bırakarak, model statüsü içinde yeniden yapılandırmış ve böylelikle siyasal dinbilimi devlet içindeki dinsel zihniyetin yayılmasının ayrıcalıklı ekseni yapma eğilimi içine girmiştir. Oysa kilisenin dış hatta yenilenmiş bir örgüt olarak sürmesinin sonucu Ortaçağ siyasal teolojisinin din ve siyaset arasındaki ilişkiler problemine indirgemeye çalıştığı kilise ve devleti karşı karşıya getiren eski çatışmayı körüklemek olmuştur. Bu durumda şöyle bir soru akla gelebilir: Calvin Ortaçağ'ı, bir şekilde modernleştirerek kurtarmış olmuyor mu ve Reform, Kilisenin son kurnazlığı değil midir?: Cenevre konsili ontolojik olarak farklı iki kurumu tek bir düzende birleştirmek amacıyla aynı plurisekûler mücadelenin tiyatrosu olmaya devam edecektir. Oysa Lutherciliğin en önemli getirilerinden biri özellikle kilise ve devlet arasındaki çıkar çatışmasından doğan mücadele alanının kilise tarafından yönetilmesinin hizmetindeki inancın rasyonelleştirilmiş söylemi olarak siyasal teolojinin saf dışı edilmesi ve siyasal düzlemde izlenebilecek modeller olarak dinbilimsel yeniliklerinin reddedilmesidir. Dolayısıyla eğer Reformun dönüştürücü dinamiğinin derin temeli doğru biçimde kavranmak isteniyorsa Hegel'in istediği gibi Luther'e ve içsellik sorunsalına son bir dönüş yapmak gerekir.

Dolayısıyla şimdi rehberimiz Hegel olacaktır; Hegel'e göre Luther reformu cismaniyle ruhanînin gotik çatışmasından kaçabilme olanağı verir. Calvin değil Luther ruhun hükümranlığını başlatır ve tanrısalla dünyayı uzlaştırarak insan tarihselliğini destekler. Calvin Veda Yemeği'nin gerçekliğini inkâr ederken, ilerlediğini sanarak geriler ve rasyonalize etmek istediği Hıristiyanlığı yıkar: Hegel, mizahi bir üslupla onun Cenevre burjuvalarını inancın gizemlerine değil sofranın gizemlerine alıştırdığını söyler. Luther'se Tanrı'yı, sunağın üstüne yatırarak, cismani dünyanın dışına sürgününü kolaylaştırmak amacıyla bir "nesne" gibi kutsal ekmek içine hapsetmek olan Katolik yanılgıyı canlandırmakla yetinir. Eucharistia sorusu Luther için olduğu gibi "uzlaştırma" düşünürü Hegel için de çok önemlidir. Hegel böylece Reformu, dogmayı inkâr etmeden tam olarak tamamladığı dogmanın tarihine olası bir çıkış gibi gören von Harnack'ın düşüncesini önceler; gene Hegel'e göre Din tarihi en mükemmel ve derin biçimi Protestanlık olan Hıristiyanlıkta tamamlanır. Hıristiyanlık, insanın, Tanrı'nın iradesini otantik biçimde yüreğinde bulmasını sağlar. Doğru anlaşılan Veda Yemeği tanrısal olanın dünyanın dışına tamamen Katolik özelliklerle atılması düşüncesini yok eder ve insanın kendisindeki ilahiliği geri verir. Böylece Reform sayesinde bilgi ve eylem dinin pozitifliğiyle mahkûm oldukları bağımlılıktan kurtulurlar. Gerçekten de dinsel yabancılaşma siyasal yabancılaşmayı doğurduğundan Katolik kilisesi dünyayı hapishaneye dönüştürmüştü. Dolayısıyla Ortaçağ kilisesinin entelektüel imparatorluğunun sonu, düşünce ve özgürlüğün, din adamlarının şeyleştirici hafifliği üstündeki zaferinin simgesi ve inananların yabancılaşmasının sonudur. Reform sübjektif özgür düşünceyi kendisine teslim ettiğinden, bundan böyle tamamlanabilecek olan nesnel düşünceyle bir araya gelmesini engelleyecek hiçbir şeyin olmaması gerekirdi. Gerçekten de Hıristiyanın kendisiyle uzlaşmasının Hegelcilik içindeki doğal uzantısı bireyin yurttaşa dönüşmesidir: "Sübjektif özgür düşünce, kendi yoğunluğu içinde bir genellik biçimi yönünde düşündüğü takdirde objektif düşünce ortaya çıkabilir. Devlet işte bu anlamda dini temel alır" (Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Fr. çev., Paris, Vrin, 1979, s. 319). Burada Berlin'li filozofta çok önemli olan temayı buluyoruz: dinin ve felsefenin içeriğinin özdeşliğinin yinelenmesinden başka bir şey olmayan dinin ve devletin içeriğinin özdeşliği teması. Din, mit aracılığıyla ve temsil biçimine göre Gerçek'e ve Mutlak'a kapı açar. Felsefe temsilin yerine kavramı getirirken dinin eksiğini de tamamlar. Bu anlamda Reform "kendini arayan ama bulamayan Dünyanın Ruhudur". Sonsuz sübjektiflik, aslın-

da Luther'in saflığı sayesinde çok yükseklere ulaşmış ve burada yeniden can bulan Hıristiyan kendisini özgürleştirmeyi başarmış ve yazgısının kiliseden çok devlette olduğuna karar vermiştir: böylece Kilisenin son "kurnazlığı"ndan devletin ilk "kurnazlığı"na geçilir. Görünen kilise devletin gülünç bir taklidinden başka bir şey değildi, tıpkı spekülatif teolojinin felsefenin komik ve geveze bir parodisi olması gibi... Reformun övgüye değer yanlarından biri de hem kendi sınırlarını hem dinin sınırlarını tanımasıdır. Devletin dışsallığı olduğu gerçekliğin içselliği, basit bir "özel" mesele olabilir. Dolayısıyla modern egemen devlet "Hegel'in 'Protestan Ilkesi' dediği Kuzey Ilkesi'nin yeraltı faaliyeti sayesinde Roma Germen imparatorluğu hayalinin yıkıntılarının dışında ortaya çıkabilir".

Eğer "Modern devlet"ten Hegel devletini anlamamız gerekiyorsa Reform'un siyasal getirisinin eleştirisi Hegel'in kendi siyaset felsefesinin eleştirisiyle karışabilir. Bu durumda *Kutsal Aile*'deki böyle bir "Hıristiyan Devlet"le alay eden Marx ve Engels'in yolunu izlemek mümkündür ve tekrar köylüler ve anabatistler tarafından gerçekleştirilen ve Luther'in önerdiği ilkeler tarafından doğmadan öldürülen gerçek Reform'un yeniden keşfedilmesine dönülür. Hegel idealinin Luther reformunun uzak mirasının görülebileceği otoriter Prusya rejimi övgüsüyle özdeşleştirilmesini ifşa eden Karl Popper'i de izlemek mümkündür. Bunun yerine, Hegel'in kendisinin de yaptığı gibi, işe Almanya'da Reform'dan bu yana devletin tarihsel, imparatorlukla ilgili oluşumunu çözümlemekle başlanırsa bizim bağlamsal tipteki ilk yaklaşımımızı zenginleştiren bazı araçlardan yararlanırız. Hegel'e göre, Kuzey Ilkesi'nin beklenen siyasal sonuçlarını üretebilmek amacıyla en uygun ortamı bulacağı bu alanda da devlet, kendisini kabul ettirebilmek için büyük zorluk çekmiştir. Devlete özgürce boyun eğme ilkesinin zaferinden çok herkesin kendi kendisini yönetme hakkının tanınmasının zaferine tanık olunur: siyasal düzlemde evrensel Tanrı'nın elçiliğinin basit uyarlanması yani tam anlamıyla Luther'in karşı çıktığı şey (bu bağlamda Hegel'in övgüsünü almıştır); siyasetin kiliseler tarafından bilgilendirilmesi. Bu talihsiz epizodlar Hegel'e göre "Reform'a laik tarafından yaklaşılmamış olması olgusu"ndan kaynaklanmıştır. Gerçekten de, yukarıda gördüğümüz gibi Reform, tek başına, kendisini diyalektik olarak aşma kapasitesine sahip değildir (tabii ki laiklik sorunlarına dinsel çözümler getirme konusunda ısrarcı olmaya devam ederse). Dolayısıyla amacını gerçekleştirebilmesi için son tahlilde himayeye yani kendisini, Kuzey Ilkesi'ni gerçekleştirmeyi başkalarına emanet etmeye zorlayacak bir hükümdarın dış müdahalesine başvurması gerekecektir.

Hegel'i, tarihi ahiret mutluluğu tarihinden ayırmak istemediğinden temelde Protestanlıktan çok Katoliklikten etkilenmiş bir bilim adamı gibi görme eğilimi belirmiştir. Bununla birlikte bu gizli Katoliklik filozofun kilisenin müdahalesini ısrarla mahkûm etmesi olgusuyla hiç uyuşmaz: Idea gerçek anlamda kilisede değil devlette gerçekleştiğinden Reform Tanrı'ya Dünyada yaşama izni verebilmek için "yönetmek isteyen din" gibi anlaşılan kiliseye karşı dini kullanmak zorunda kalmıştır. Ama Hegelyen milenyum ancak Protestan teoloji içinde günahın merkeziliğinin ve Tanrı'dan uzaklaşmanın (böylelikle kötülüğün eline düşmüştür insanlar) pratik sonucunun unutulması pahasına tamamlanabilir: reformcuların büyük çoğunluğunun ampirik kiliselerin günahkârlara sağladığı dış araçlara çok fazla önem vermesi. Hegel ne Protestan ne Katoliktir, Hegelcidir ve Hegelci Reform'u gerçekleştirmek için örgütsel kaygı takıntısı içindeki yaşlı Luther'i görmezlikten gelir ve Calvin'in gerçekten Tanrı'ya inandığından kuşku duyar.

Kesinlikle hiçbir Protestan ruhani miras istemeyen ve Reform'un tarihsel önemini minorize ederken aşırıya kaçan Kant, her şeye rağmen Reform'un kendi espritine daha sadık bir yorumunu verir. Son derece Protestan bir tavırla günah sorunsalını ön plana çıkararak kötülüğün radikalliğinin hem kiliseyi hem de sivil toplumu etkilediğini ve böylelikle reformcu dinbilimin en önemli temasıyla tanıştığını keşfeder. Kilisenin görünmez kiliseye ve gerçek kiliseye bölünmesi, birincinin ikincinin arketipi olması ve ikincinin yeryüzünde Tanrı krallığı şeması oluşturması. Reform (mütevazı biçimde) tarihe girerken kiliseyi çıkarır oradan yani sonuç olarak tarihin büyük bölümünü kurtarır. Kilise yeniden biçimlenmiş olmakla (*reformata*) birlikte gene de *semper reformanda* olarak kalır. Dünyevidir ve yozlaşabilir, ebediyen Sisyphos'un har-

cadığı çabayı harcaması ve imanın zamandışılığına dönerek suretini düzeltmesi gerekir. Reform kiliseleri Tanrı'ya hizmetin ("After-Dienst") zayıflamış ve sahte biçimiyle "gerçeğe dönüşler"i aynı kucaklaşma içinde bir araya getiren çevrimlere adanmıştır ve bu arada Katolik kilisesi de *aggiornamento*'ya mahkûm edilmiştir. Ama Reform kiliseyi bu şekilde bölerken, kurumlaşmış iktidarlara karşı birtakım gözaltı uygulamaları getirerek hatta kuşkuyla bakarak (siyasal alanda taklit edilen) kritik bir kilisebilimi geliştirir. Öte yandan Protestan kilisesi Ortaçağ kilisesi gibi devlet için model olma rolünü sürdürecektir ama yanılabilirlik düzenlemesi örneği olarak yapacaktır bu işi. Devlet, kötülükle başa çıkabilmek için kilisenin istemediği bir araçtan yararlanır: zorlayıcılık. Reform ilk dönemde insanların yanlışlarına karşı mücadele etmek amacıyla otoritesini gösteren yüksek devlet görevlilerinin güçlerini göstermesi konusunda ısrarcıdır. Ama misyonları kutsal nitelikli olmasına rağmen bu görevlilerin, yönettikleri insanlar gibi mayaları bozuktur ve sonuç olarak kolektif açık seçikliği sağlayacak birtakım yöntemler, araçlar bulurlar ve otoritarizm ve demokratik özlemler aynı kötülük düşüncesi içinde bir araya gelirler.

● CALVIN J., *Institution de la religion chrétienne* (1560), Paris, Vrin, 1957-1963. - LUTHER M., *Œuvres*, Cenevre, Labor & Fides, 1958. - MELANCHTON P., *La Confession d'Augsbourg et l'Apologie*, Paris, Le Cerf, 1989.

► CHAUNU P., *Le Temps des Réformes*, Paris, Fayard, 1975. - CHENEVIÈRE M.-E., *La Pensée politique de Calvin*, Cenevre, Slatkine Reprints, 1970. - COLAS D., *Le Glaive et le Fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris, Grasset, 1992. - HANCOCK R. C., *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca/Londra, Cornell Univ. Press, 1989. - HARNACK A. VON, *Histoire des dogmes*, 2. baskı Paris, Le Cerf, 1993. - LAPLANCHE F., *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, Amsterdam/Lille, APA-Holland Univ. Press-Presses Univ. de Lille, 1986. - LÉONARD É.-G., *Histoire générale du Protestantisme*, c. 1, *La Réformation*, Paris, Le Cerf, 1961, yeni baskı PUF, 1988. - LIENHARD M., *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, Le Cerf, 1989. - MESNARD P., *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, 2. baskı Paris, Vrin, 1977. - MOELLER B., *Villes d'Empire et Réformation*, Cenevre, Droz, 1966. - STAUFFER R., *La Réforme (1517-1564)*, 3. baskı Paris, PUF, 1970. - TROELTSCH E., *Protestantisme et Modernité*, Paris, Gallimard, 1991. - THADDEN R. VON, *La Prusse en question. Histoire d'un État perdu*, Arles, Actes Sud, 1985. - WALZER M., *La Révolution des saints*, Paris, Belin, 1987. - WENDEL F., *Calvin. Sources et évolutions de sa pensée religieuse*, Cenevre, Labor & Fides, 1985.

Alain JENNY
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Augustinus; Direnme Hakkı; Hoşgörü.*

PSİKANALİZ

Psikanalitik kuram çağımızın düşünsel temellerine yeterince sızmıştır; öyle ki, bu kuramla ilgili bir özet vermeden geçmek son derece uygunsuz düşecektir. Dolayısıyla burada, siyasetçinin ve siyasetin bir düşüncesinin psikanalitik açıklanmasında kesin ve olası katkılar (bu tartışma üzerine, bakınız C. Castoriadis, 1988) ve aynı zamanda psikanalize yüklenen başarısızlıkların ve ortaya çıkardığı mantıksal açmazlar üzerine yapılan tartışmaların ana çizgileriyle sunulmasıyla sınırlı kalınacaktır; bu tartışma, doğrudan Freud'ün yapıtları üzerinde odaklanacaktır.

Psikanalizin siyaset düşüncesi açısından önemi, hiç kuşku yok ki felsefi ve siyasal bir antropolojiye olası katkısında yatar. Bu katkının kesinliği, geçmişin büyük siyaset felsefesinin tersine, siyasetin antropolojik önvarsayımlarına, daha genel olarak da betimsel olarak kalmayan bütün toplumbilim ve bütün tarihe pek ilgi gösterilemediğinin düşünüldüğü bir dönemde kendini daha da belirginleştirir.

Bu bakımdan, Freud'ün yapılarında iki yazı ulamını ayırt etmek gerekir. Ruhu ("psişe") olduğu biçimiyle ele alan salt psikanalitik yazılar, kalıcı olarak nitelendirilebilen çok sayıda katkı içerir: Devimsel bilinçaltının ve bastırmanın ortaya çıkarılması, düşlerin yorumu, itki ve nevroz kuramı, özseverlik ya da saldırganlık kuramı bunlardan başlıcaları olarak sayılabilir. İnsan ruhunun aydınlatılması çabası hiç kuşku yok ki son derece açık bir alan olarak bu kavramları kullanacak, onları değiştirecek ya da daha ileri gidecek, ama bunun için bunları kalkış noktası

olarak alacaktır. Freud'ün, toplumu konu alan ikinci ulam yazıları söz konusu olduğunda aynı durum geçerli değildir. *Totem und Tabu* ("Totem ve Tabu", 1913), "L'intérêt pour la psychanalyse" (Fr. çev., "Psikanalize Duyulan İlgi", 1913), "Considérations actuelles sur la guerre et la mort" (Fr. çev., "Savaş ve Ölüm Üzerine Güncel Gözlemler", 1915), *Psychologie des foules et analyse du moi* (Fr. çev., "Kitlelerin Psikolojisi ve Ben Çözümlemesi", 1921), *Die Zukunft einer Illusion* ("Bir Yanılsamanın Geleceği", 1927), *Das unbehagen in der kultur* ("Uygarlığın Huzursuzlukları"1930), *Warum Krieg?* ("Niçin Savaş?", 1933), *Das Mann Moses und die monotheistische Religion* ("Musa ve Tektanrıcılık", 1939), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychanalyse*'nin ("Psikanalize Giriş Üzerine Dersler", 1933) XXXV. Bölümü yanısıra daha az önemli birçok metin ve öteki yapıtlarında şuraya buraya serpiştirilmiş, toplumsal ve siyasal sorunlara ilişkin göndermeler bu türden yazılardır. Burada durum daha az belirgindir; bu da şaşırtıcı değildir, çünkü Freud'ün kendisi için bile asıl uğraşı alanına göre az çok ilginç alanlara taşma söz konusuydu. Bu metinlerle ilişkili olarak kalıcı bir katkıdan söz etmek güçtür; bu durum, bu metinlerin düşünce bakımından son derece zengin ve düşünmeye yönlendirici olmalarına bir engel oluşturmaz.

Bunu izleyen tartışma, dört ana izlek çevresinde düzenlenecektir; bunların tümü de psikanalizin şu sorulara getireceği olası katkılara ilişkindir:

- toplumun "kökenleri" ya da türün insanlaşma süreci;
- toplumsal ve siyasal kurumların ve özellikle de yetke ve egemenliğin, cinsler arasında getirilmiş eşitliksizliğin, iş ve bilginin, son olarak da dinin yapısı ve içeriği;
- kurumların yapılarındaki ve içeriklerindeki tarihselliği;
- son olarak, olduğu biçimiyle siyaset, yani kurumlarda gerçekleştirilmesi istenen bir değişimin içeriği, bu isteğin anlamı böyle bir değişimin olasılık ve sınırları sorunu.

Toplumun kökenleri

Toplumun "kökenleri", bir başka deyişle insan türünün insanlaşması sorunu, birbirlerinden ayrı iki sorunu kapsar: hayvanlık/insanlık ayrımının neye dayandığını ve bu ayrımın "nasıl" ortaya çıktığını bilmek. Freud'ün kesin farklılıkları -dil, teknik, ...- bunların ortaya çıkışının sorun oluşturduğu ve temelde, sözcüğün dar anlamında kurumların doğuşuyla ilgilendiğini gözden uzak tutmamak gerekir. Freud iki kurumdan söz eder: akraba ile cinsel ilişkiye getirilen yasak ve "kabile içi" adam öldürmenin yasaklanması. Bu yasakların insanlarda varoluşu, insana en yakın hayvan türlerinde olmaması Freud'e göre temel sorundur ve bu sorunun yanıtını da, bunları üretmiş olan bir "olay" içinde aramak gerekir. Bu olay, Freud'ün "bilimsel söylem" olarak adlandırdığı, ilk kez *Totem und Tabu*'da sunulan ve ana çizgilerini burada belirlemenin gerekli olduğu kavram içinde yeniden oluşturulmuştur. Darwin'in (1871), ardından Robertson Smith'in (1894) ve Atkinson'un (1903) dile getirdiği savlara dayanarak, Freud, içinde insansıların güçlü, bütün dişilere sahip olan ve olgunluğa erişmiş erkek çocukları kovan (ya da iğdiş eden veya öldüren) bir erkeğin egemenliğinde yaşadığı ilkel bir topluluk düşüncesini yeniden ele alır. Kovulan erkek kardeşler, "günün birinde" ("belki de teknik bir buluş doğrultusunda") eşcinselliğin güçlü bir biçimde damgasını vurduğu bir birlik oluşturup babalarını öldürmeyi başarırlar. Cinayet işlendikten sonra, öldürülen babanın bedeni, gücünün imgesel olarak kendi bedenine katılması olarak yenir; bunu bir yemin (belki de kardeşler arasındaki uzun savaş sürecinin sonunda) izler; böylece kardeşler kabilenin dişilerine sahip olmayı aynen kabile içi cinayet gibi yadsıyordu. Ama kardeşler, despot babadan nefret etmekle birlikte, ondan korkmuş, yüceltmiş ve sevmişlerdi. Sonuçta, onun yerine kabilelerinin totemi olarak bir hayvan (ya da, daha seyrek olmakla birlikte bir başka nesne) koyarlar; bu hayvanın öldürülmesi ya da tüketimi yasaktır -düzenli kutlanan bayramlar dışında; bunlarda hayvan öldürülür ve ilk cinayetin anısına bir tören çerçevesinde yenir. Akrabayla cinsel ilişkinin ve soy içi ya da boy içi cinayetin yasaklanmasının ve artık insana özgü bir toplumsal düzenin güvencesi ilk "dinsel" kurumların (totemcilik, tabu) kökeni budur. İlk durumun olduğu denli babanın öldürülmesinin de, kuşaklar boyunca aktarılan (Freud, bu aktarımın soyoluşsal niteliği üzerinde, bir başka deyişle salt kalıtımsal ni-

teliği üzerinde durur ama bu, yararsız bir varsayımdır) belleksel izleri, akrabayla cinsel ilişkiye duyulan korku kadar baba kişiliğine yönelik duygu karmaşasının da temelini oluşturabilir.

Olgucu [pozitivist] bilimler alanında bu "bilimsel söylence"yi tartışmak ve yadsımak pek de yararlı değildir. Evrensel bir ilkel totemcilik varsayımını, çağdaş budunbilim (etnoloji) artık gündeminden çıkarmıştır ya da en azından tartışma konusu etmektedir (C. Lévi-Strauss, 1962). Primatların ırabilimi gorillerde bir "ilkel sürü" biçiminde (çokeşli egemen yetişkin, genç erkeklerin dışarlanması) ortaya çıkar; ama soyoluşsal bakımdan insansılara daha yakın olan, doğal ayıklama uygulamasında bulunmayan şempanzelerde durum böyle değildir. Buna karşın, bu bilgilerin, Freud'ün haklı olarak sorduğu bu iki temel yasağın kökenine ilişkin sorulara hiçbir yanıt getirmediğinin altını çizmekte de yarar var. Kabile içi cinayet yasağının kökenine ille de gerekirse belki "yeni-Darwinci" bir yanıt getirilebilir: Öninsansı topluluklar arasında, yalnızca şu ya da bu biçimde cinayet yasağını bulgulamış olanlar varlıklarını koruyabilmiş olmalıdırlar; ötekiler zaman içinde kendiliklerinden elenmişlerdir. Ama yine de bu yanıt, hayvan türlerinde tanık olunmayan ve insanların ayırıcı özelliğini oluşturan ve tartışılabilmesi için salt ruhbilimsel etmenleri göz önünde bulundurmak gerektiği bastırılmamış türiçi saldırganlık sorununu karanlıkta bırakmaktadır. Ama akrabayla cinsel ilişki konusundaki yasak ve korkuyu hiçbir "yeni-Darwinci" yanıt açıklayamaz. Böyle bir yasak olmaksızın insan toplumunun olamayacağı savı geçerli ama gereksiz yinelemeli ve örtük olarak erekbilimseldir.

Freud'ün sonuna değin bağlı kaldığı *Totem und Tabu*'nun "bilimsel söylence"sine yapılabilecek başlıca itirazlar, bütün köken söylencelerinde olduğu gibi örtük bir biçimde doğuşunu anlatmayı amaçladığı şeyi: burada, insan ruhsallığıyla hayvan ruhsallığı arasında ve kurumda yok edilemez başkasılık olgularını önceden varsayar. Erkek kardeşlerin biyolojik olmayan gerekçelerle güçbirliği etmesi bir tür kurum niteliği taşır ve ne olursa olsun dil denilen başka bir kurumu varsayar ("yeni teknik buluş" bir yana bırakılırsa). Erkek kardeşlerin, öldürülmüş babaya göre farklı anlamlar taşıması temelde insansı bir özelliktir, dolayısıyla insansılaşma, onun ortaya çıkışını "açıklayabilecek" şey içinde önceden varsayılmıştır. Üstelik, ve özellikle de her toplumda olduğu varsayılan yasakları açıklama yolunda geçerliği doğrulanmış araştırmalar, kurumlar bütününün ve bunların taşıdığı anlamların son derece büyük "olgucu" bileşenini tümüyle gölgede bırakır. Bu durum, Freud'ün dili ya da tekniği (çalışma) örtük bir biçimde veri ya da kendiliğinden şeyler gibi görmek zorunda kalmasıyla açıklanabilir; bu durum, Freud'ün, toplumsal yapıların olağanüstü çeşitliliği ve karmaşıklığını itkilerin yinelemeli düzeneğine indirgeyebilmesindeki olanaksızlığı andırır; tanımı gereği her yerde ve her zaman özdeş olan toplumsal yapıların, hem ilkel inançları hem de çoktanrılılığı, tektanrılılığı ya da Budizmi açıklaması gereken bir Oidipus kompleksinin değişikliklerine indirgenmesindeki olanaksızlık için de geçerlidir.

Bu durum, Freud'ün görüşlerinin, ruhun, bireylerin toplumsallaşmalarında bir payanda oluşturan eğilimleri üzerine bir açıklama getirmesine engel oluşturmaz. Bu bakımdan öncelik kuşkusuz aile büyükleri imgelerinin yüklenmesine (Freud yalnızca baba imgesinin rolü üzerinde dursa bile), bunlarla (başarılı ya da başarısız, önemli değil) özdeşleşmeye ve tekil bir insanın bilinçdışından bir olgunun üst-ben ve/ya da yasaklayan ve buyuran ben idealinin oluşturulmasına ilişkindir. Bu anlamda, *Totem und Tabu*'nun "bilimsel söylence"si kendisinin olabilecek (ve olması gereken) bir anlamla donanır: Bu, bir "olay"dan yola çıkarak toplumun yaratılışının "açıklanması" değil, tekil insanın çocukluk durumu içinde toplumsal kurum ve anlamları içselleştirmesini koşullandıran ruhsal süreçlerin açıklanması anlamını kazanır. Genelleştirilip yaygınlaştırılırsa, *Psychologie des foules et analyse du moi*'da ("Kitle Psikolojisi ve Ben Çözümlemesi", 1921) ortaya koyan önder tanımlamasına ilişkin çözümleme bu bakımdan temel bir önem taşır.

Ayrıca, başka bir düzlemde, Freud'ün örtük bir biçimde psişizm düzleminde insan ve hayvan olmak arasındaki temel başkasılığı betimlemeyi sağlayan öğelerden birini oluşturduğunu belirtmek gerekir. "Les pulsions et leur destin" (Fr. çev., "İtkiler ve Hedefleri", 1915) üzerine yazdığı metin, Freud'ce bu yönde çalışılmamış olsa bile, aslında insanlarda itkilerin ruhsal tem-

silcilerinin değişkenliğiyle belirlenmiş olarak bu başkasılığı öne sürme olanağı sağlar. Bu bağın kesinliği hayvan psişizminde insanınkiyle karşıtlık oluşturur; hayvan psişizmine göre her itki (içgüdü) benimsenmiş ve biyolojik bakımdan işlevsel temsilcilerine sahiptir.

Eğer 1920'li yılların son dönemindeki metinlerde (*Die Zukunf...* ["Gelecek..."], *Das Unbehagen...* ["Huzursuzluk..."]) Freud insanlaşma (ya da toplumun yaratılışı) sorununa *Totem und Tabu*'dakinden farklı (bunlarla uyumlu olmakla birlikte) yanıtlar getirdiği belirtilmezse, bu kısa anımsatma eksik kalırdı. *Die Zukunf...*'de temel etmen, itkileri nedeniyle her zaman egemen olunan ve uygarlığa karşı gizli bir savaş -bu savaşı Freud haklı bulur (Freud, bu metinde açık açık anarşist bir hava yakalar; çünkü bu kitleler uygarlaşmış bir toplumun içinde yaşamaları karşısında, gerçek yoksunluk ve itkilerinde engelleme olarak yüksek bir bedel öderler-sürdüren insan kitlelerine yasakları ve kurumları zorla kabul ettiren "azınlıklar"ın eylemidir. Aynı zamanda, özellikle *Das Unbehagen...*'de bu itkiler yalnızca cinsel (ya da libido itkisi) olmaktan çıkmıştır; aynı zamanda ve öncelikle, bireyin kendi öznesine olduğu denli ötekinin de yıkımına dönük saldırgan itkilerdir. Burada, kuşkusuz Freud'ün itkiler ve ruhsal düzenek kuramında yaptığı büyük yenilikle karşılaşılır; *Au-delà du principe du plaisir*'den (Fr. çev., "Haz İlkesinin Ötesinde", 1920) başlayan bu yenilenme, haz/gerçeklik ya da libido itkisi/koruma itkisi (Eros/Thanatos ikiciliği aracılığıyla) karşıtlıkları, kozmik güçlere dönüşmüş "ölümsüz rakipler"i kapsar. Bu güçlerin savaşımı, insanlık tarihine ve uygarlığına egemen olur ve biçimlendirir.

Kurumların yapısı ve içeriği

Olduğu biçimiyle toplumun "kökeni" sorunuyla az çok tarihötesi büyük özel kurumların kökeni sorunu arasındaki ayrımın gerçek hiçbir şeye denk düşmediği açıktır. Psikanalizden bu kurumların yapı ve içeriğinin "açıklama"sını istemenin aşırı olacağı da açıktır. Her ne denli Freud kariyerinin başında bir ara yönteminin, dilin ortaya çıkışını açıklayabileceğini düşünmüşse de, bu yanılgının hemen ayrımına varmış, K. Abel'in "ilkel sözcükler"in çelişkili anlamlarının evrenselliği üzerine gerçeklikten uzak kuramını sonuna değin desteklemekle yetinmiştir (bu kuram, gerçekten de bilinçdışı işleyişlerin özellikleri arasında bir yankı bulmuştur, ama yalnızca gündüz yaşayan toplumsal dile uygulanamaz). Öteki kurumların üretmemesi gibi, psikanaliz de önceden varsaydığı dili üretmez. Ayrıca, bu çalışmanın gerçeklik ilkesiyle bağdaştırılması olanaksızdır; bu çalışma çerçevesinde itkilerin (ya da gereksinimlerin) doyurulmasını ayrımlaştırma gereğini kabul etmek de olanaksızdır: tarihine (ve tekniğin tarihine) gelince, Freud'ün birçok tümcesi döneminin bütün Batı'sıyla, insan etkinliklerine içkin bir "ilerlemeciliğe" ilişkin örtük ve yanıltıcı konutunu paylaştığını görmektedir. Bilgi konusunda da aynı şey geçerlidir. Freud, bir egemenlik itkisine bağlı, çocuklara özgü cinsel merak içinde kök salmış (çocuk nasıl olur? cinsler arasındaki ayrım nereden kaynaklanır? sorularıyla canlı tutulan) bir bilgi itkisinden (*Wisstrieb*) söz eder. Ama, çocuklara özgü cinsellik kuramlarının ortaya çıkarılması ve aydınlatılması her ne denli psikanalizin büyük buluşları arasında yer alırsa da, ilk bakışta biyolojik ya da bedensel bir dayanaktan ya da bir işlevden hele tarihten daha da yoksun gibi görünen bu tuhaf "itkiler"in kökeni ve özgüllüğüne hiçbir şey açıklık getiremez. Son olarak, erkek kardeşlerin "ilkel demokrasi"sinden (*Totem und Tabu*) bakışımsız ve karşıtsal bölünmeye uğramış toplumlara geçiş, daha açık bir söyleyişle egemenliğin doğuşu ve kalıcılaşması Freud'de olduğu denli bu sorunu ele almış bütün yazarlarda da kapalı kalmıştır.

Freud'ün (cinsler) arasındaki farklılık ve eşitsizlik, yani neredeyse bilinen bütün toplumlarda gözlemlenen ataerkil düzen sorununa ilişkin olarak getirdiği kavramların katkıları çok daha zengin ama bir o denli tartışmalıdır. Anatomik cinsellik, cinsler arasındaki ayrıma bir açıklık getirir, ama birinin öteki karşısındaki egemenliğini aydınlatıcı nitelik taşımaz (bazen bu ayrımın ancak kimi bakımlardan görünür olmasına karşın). Toplum kurumu, cinsel üreme konusunda kurallara bağlanmış ilişkileri sağlamak (ne dereceye kadar olduğu başka bir sorundur) ve erkekle kadını birbirlerinden ayırmaz, ama ister istemez bakışımsız kutuplar olarak atamalıdır. Ama bu bakışımsızlığın gerekliliğinden, bir cinsin öteki cinsin egemenliğine girmesi gerekliliğine geçme savında bulunmak, toplumun iç ayrım ve eklemlenim gerekliliğinden karşıtsal

ve bakışımsız sözde gerekliliğe geçme savını güden kişininkine benzeyen bir safsatada bulunmaktır. Freud, yerinde bir biçimde insanların ruhsal çifticinselliği üzerinde durur ve ileri yaşlarda ruhsal alandaki "etkenlik" ve "edilgenlik" kavramlarının göreceliğini kabul eder. Bu düşünceler ataerkillik kavramını "açıklama" çabalarını daha da güçleştirmektedir. Yapıtının ilk evresinde (1925'e değin uzanan) Freud, erkek çocuğuyla kız çocuğu arasındaki "birebir benzerlik" varsayımını ortaya atar (Freud, 1900, 1916-1917, 1921, 1923; bkz. Freud, 1925'deki *Editor's Note*); bunun nedeni, erkek çocuğuyla kız çocuğunun Oidipus kompleksi içinde bulunmalarıdır. Erkek çocuk, aşk nesnesi olarak annesinden ayrılmalıdır ve iğdiş edilmesine yönünde bir tehdit gibi görülen babanın safdışı edilmesi isteği karşısında bir gün kendisinin de baba olabileceği ümidine sığınır. Kız çocukla ilgili olarak bu denli kesin hiçbir şey söylenmemiştir. Bu bakış açısından ataerkil durumun zaten ortada olduğu varsayılabilir (ve burada "ilkel sürü" durumuna ilişkin çağrışımlardan söz edilebilir). Ama 1915'de başlayan ve haberci niteliğindeki çok sayıdaki anıştırmanın ardından, Freud "Cinslerin Anatomik Farklılığına İlişkin Birkaç Ruhbilimsel Sonuç"ta (1925) kuramını baştan aşağı yeniler. Bu metnin getirdiği yenilikler, en başta, her iki cinsten çocuklar için ilk sevgi (libido) nesnesi olarak annenin rolünün kabul edilmesi ve, ikinci olarak, kız çocuğun "iğdiş" (aynen) olduğunun ve dolayısıyla erkek çocuğun horgörüsüne hedef olduğunun ve artık yok edilemez bir penise sahip olma isteğinin kız çocuğa egemen olacağının ortaya çıkarılmasıdır. Ama bu ruhbilimsel olguları ataerkil kurumun temeline oturtmayı denemek yine bir savı kanıtsamadır. Penis ya da falusun çocukların gözünde böylesi temel bir değerle donanması (söz gelimi hamile bir kadının şişik karnı için aynı şeyden söz edilemez), erkekliğin çevreleyici (toplumsal) değerini daha baştan varsayar. Ataerkilliğin, çocuğun ruhsal-toplumsal olgunlaşmasında babanın tartışmasız temel rolünü açıklaması da söz konusu değildir. Ataerkilliğin belirleyicilik özelliği, dört rolün: biyolojik üretici, anneyle (cinsiyeti ne olursa olsun) çocuk arasında oluşma eğilimi gösteren kaynaşma durumundan kopan anne sevgisinin nesnesi, erkek çocukların kendilerini tanımlamalarına olanak sağlayan örnek ve kız çocuklar için değer verilen bir cinsel nesne, son olarak ve özellikle de yetke makamı ve yasanın temsilcisi rollerinin tek kişide kaynaşmasıdır. Bu kaynaşmanın "tutumlu" (yine de giderleri unutmamak gerekir) olduğu sonucu çıkarılabilir, ama kaçınılmaz olduğunu savunmak olanaklı değildir. Ne olursa olsun, Freud'ün ataerkil dolaylamasının varlığı konusunda hiçbir kuşku yoktur; bu, kadınların yüceltim konusunda erkeklerden çok daha az yeterli olduğu yargısını dile getirdiği *Totem und Tabu* söylencesinde (anne ve kızkardeşlerin hiçbir rolünün olmadığı) olduğu denli ilahi insan erkini, özellikle tektanrılılığı kendiliğinden ortaya çıkmış gibi görmesinde dile gelir.

Die Zukunft einer Illusion'da ortaya konan din yorumu çok daha açık ve birçok bakımdan çok daha sağlamdır -ama şurası da bir gerçek ki, psikanalitik özgüllüğü çok daha azdır. Freud'ün bu bağlamda tanımladığı anlamda din, bir yanılsamadır: Yanlış bir inanç olmanın da ötesinde, bir arzu tarafından desteklenir; tutkusal bakımdan üzerinde yatırım yapılmış bir yanlıştır. Toplumsal bakımdan, kurumların oluşturduğu itkilerin baskıcı yapısının en önemli noktasıdır. Ruhbilimsel açıdan, temelde "dünyanın insancıllaştırılması" konusunu geliştirir; öyle ki *man fühlt sich heimlich im Unheimlichen*, yabancı yerde kendi evindeymiş gibi (yakın) hissedilir. Bunu da, "doğa biliminin yerine ruhbilimi getirerek" gerçekleştirir: Evrene insan biçimi kazandırır ve çocuksu yansıtımlardan, özellikle de mutlak güç sahibi baba imgesinin yansıtımından destek alır. Birçok ruhsal gereksinimini doyurabilme yetisini de buradan alır: "bilmek isteği"ne iyi kötü yanıt verir, son derece geniş dünyayla doğa karşısındaki terörün tehdidi altındaki "kendi olma duygusu"nu korur ve yaşamın gerçek sefaletiyle ekinsel acı ve yoksunluk konusunda avutucu bir nitelik taşır, bütün gizlerin en kaygı vericisi olan ölümlülüğe bir çözüm getirmiş olduğu izlenimi uyandırır. Freud, yine de dinin aşılması olasılığı konusunda ümitsizliğe kapılmaz: "İnsanoğlu sonsuza değin çocuk durumunda kalamaz, günün birinde büyüklerin dünyasıyla başetmek zorunda kalacaktır."

Kurumların tarihselliği

Bir kez daha yineleyelim: Psikanalizden bir toplum ve tarih "kuramı" üretmesini istemek, aşın

ve haksız bir beklenti olurdu. Bununla birlikte bu tür beklentileri Freud'ün kendisi haklı bulmaktaydı -bu alanlara bulaşmış olduğu için değil (ilk girişim gibi görülebilecek, üstelik uğraşı ve bilgisinin başka alanda konumlandığını kabul edip yineleyen bir kişiden kaynaklanan), ama "bireysel bilinçdışı"yla "toplu bilinçdışı" arasında bir ayrımın gerekmediği, insan türüne özgü tek bir bilinçdışı olduğuna ilişkin üstelediği sav nedeniyle. Bu durumda, insan toplumlarının ve kültürlerinin sonsuz çeşitliliğinin ne durumda olduğu sorusu yönlendirilebilir. Pek fazla doyurucu olmayan ilk yanıt, toplumlar arasındaki farklılıkları yüzeysel ve gölgeolay olarak ortaya koymaya dayanır (daha Freud zamanında başlamış olan, bütün insan toplumlarında ve her türlü toplumsal yapının gerisindeki aynı "yapılar"ı bulma girişimleri de bunun bir parçasıdır). Freud'un doğrudan katkılarının ortaya koyduğu anlayışa çok daha fazla bağlı bir başka yanıt (özellikle *Totem und Tabu* ve *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*'un), burada tarihin ve gözlemlediğimiz toplumların karşı karşıya bulunduğu farklı aşamalarını görmek olurdu. Başka bir soruna, bir başka deyişle sözcüğün gerçek anlamında tarihi neyin oluşturduğu sorununa gönderme yapabilir; buna karşın, psikanaliz, insanoğlunun toplumsallaşması sürecinin niteliği nedeniyle güvence altına alınmış olan, insan toplumlarının egemen özelliği olarak var olanın yinelenmesi ve çoğalmasına (ve çoğu durumda da yerinde bir biçimde) yönelirdi. Bu ikinci soruna, Freud'ün metinleri aynı mantıktan kaynaklanmayan iki yanıt getirir. Freud'ün daha önce değinmiş olduğu ilk yanıt, en azından doğal gerçekliğe ve bilimsel bilgiye egemen olunmasında ilerleme etmeninin dolaysızlığını varsaymakla aynı anlama gelir. Doğası gereği, kopuş anlarının varlığını anlaşılır kılmakta güçlüklerle karşılaşır. Oysa bu tür anlar, temellendirici olaylar, daha önce görüldüğü üzere *Totem und Tabu*'nun merkezinde yer alır. Aynı zamanda *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*'un da merkezinde yer alırlar; bu yapıtları kapsayan kısa bir inceleme Freud'ün tarihsellikle sürdürdüğü anlaşılması güç ilişkileri aydınlatabilir.

İçeriğiyle olduğu denli, yapısına yansıyan 1934 ile 1938 arasındaki tarihsel koşullar kadar dikkat çeken bu kitap, tektanrıcılığın doğuşunu açıklamayı amaçladığı denli bunun Yahudi toplumca benimsenmesi koşullarını, bu halkın dinine bağlılığının gerekçelerini ve hem onur hem de bilinçdışı bir suçluluk duygusunun kalıcılığından oluşan ortak ruhsal durumunu da açıklamayı hedefler. Freud'ün bütün metinleri gibi zengin, son derece etkileyici bilgilerle dolu olan bu kitap, ana konusunda başarısızlığa uğrar. Bu konu, tektanrıcılığın kökenlerinin açıklanmasıdır. Oysa, dikkat çekmeyen bir çelişki olarak, Freud açık bir biçimde, öyküsünün başladığı sırada tektanrıcılığın *zaten* başlamış olduğunu (tarihsel bakımdan kabul edilmiş bir olay olarak Akhnaton'un getirdiği yalnızca "Güneş"e tapma) ve Akhnaton'un yakınları arasında yer alan Mısırlı prens "Musa", Mısır'da yeni dinin başarısızlığa uğramasından sonra tektanrıcılığı İbraniler'e aktardığını varsayar. Akhnaton tektanrıcılığı neden ortaya atmıştı? Freud'e göre bunun nedeni, Mısır'ın, mutlak yetkeyi elinde tutan tek bir kişiyle, Firavun'la büyüyerek sınırlarını o zaman bilinmeyen dünyaya değin yaymış bir "büyük imparatorluk" olmasıdır. Bu, sıradan, mantıksal açıdan tutarsız (Çinliler, Romalılar ve başka birçoklarının tektanrıcı olmaları gerekirdi) ve birçok kez yinelenen, tek Tanrı'nın çocuk tarafından babaya yansıtılan bir büyükler imgesi düşüncesiyle bir ilişkisi olmayan bir açıklamadır. Ama İbraniler (*Die Zukunf...*'da ve *Das Unbehagen...*'de ortaya konmuş olan "kitlelerin uygarlığa düşmanlığı" esini doğrultusunda) yeni dinin ve kurtarıcılarının gerektirdiği itkisel baskıyı katlanılamaz bulurlar ve onu öldürürler. Bu "bastırılmış" cinayetin (işlenmesinin üzerinden yüzyıllar geçtikten sonra) "geri dönüşü" ve buna eşlik eden suçluluk duygusu İbraniler'in dinlerine bağlılıklarındaki kararlılık ve katılığı ve bu halkın başka birçok "özelliğini", özellikle "tinselliğini" açıklayabilir. Ama Mısırlılar Akhnaton'u öldürmüş olmakla (kendiliğinden ölümünün ardından yerine oğlunu getirecek yerde) yarı yarıya İbranileşmiş olduklarını kabul etmek güçtür. Tektanrıcılığın Hıristiyan ve Müslümanlar'da sürmesini/değişimini açıklayabilecek elde hiçbir şey yoktur. *Totem und Tabu*'nun "bilimsel söylem"inde olduğu gibi yoğun toplumsal-tarihsel yaratım olgusu, sözümona anlaşılabilir ama aslında son derece kırılgan olan "yeniden oluşturumlar" aracılığıyla burada da bir gizleme girişimine konu olur.

Siyasal bakış açıları

Psikanalizin, sözcüğün gerçek anlamında siyaset düşüncesine katkıda bulunup bulunamayacağı sorunu, aynı sorunun yan yana getirilmiş görünümlerince değil de birbirlerine sıkı sıkıya bağlı başka birçok sorunca değerlendirilebilir: Psikanalizin arzulanan (ya da kınanan; ama bu aynı şeydir, çünkü her iki durumda da bir kuralın kabul edildiği savlanır) kurumlar üzerine söylebileceği bir şeyi olabilir mi? İnsana ilişkin bir normallik (belli bir topluma göre tanımlanan) üzerine "olumlu" yanlar dışında söyleyeceği bir şey var mıdır? Ruhsal bir acıdan kurtulma ya da bireylerin oluşturulmuş toplumsal düzene uyarlanmasının ötesinde, kendi amaçları üzerine birşeyler bilir mi? Toplumun iyi yönde dönüşümü adına olası çabalara sınırlar getirir? Burada bu farklı anları dizgeli bir biçimde inceleyemeyeceğimizden, temel olduğunu düşündüğümüz birkaç saptamayla yetineceğiz.

Freud, kendi döneminin (ama özünde bizim dönemle özdeş olan) toplumsal kurumlarına yönelik son derece eleştirel tutumunu hiçbir zaman gizlememiştir. Resmî cinsel ahlak anlayışının ikiyüzlülüğünü, "itkisel baskıdaki aşırılığı", uygarlığın, bireyleri "ruhsal olanaklarının üstünde yaşamak" zorunda bırakmasını ve tartışma götürmeyecek bir biçimde ekonomideki büyük eşitliksizlikleri defalarca kınamıştır. Bu tutumu sonuna değin sürdürür. *Die Zukunf*...'da ve *Das Unbehagen*...'de "toplu oluşumların patolojisi"ni konu alan psikanalitik bir araştırma olanağını gündeme getirir, "bebeksiliğin aşılması" (dinsel yanılsama bağlamında) beklentisini sürdürür, "Logos tanrımıza" çağrıda bulunur ve Eros'un Thanatos'a karşı, toplumiçi ya da toplumlararası ilişkilere belirgin niteliğini kazandıran saldırganlık ve yıkıcılığa karşı yeni bir atılım yapmasını bekler. Totem söylencesi eşitlikçi bir kurumun, "erkek kardeşlerin ilkel demokrasisinin" (kız kardeşler tartışma götürmez bir biçimde kenarda bırakılmıştır) oluşturulmasıyla çözüme kavuşur. Ama bu demokrasinin bedeli, "öldürülen babanın totemleştirilmesi"yle ödenir; bunu, kurumun güvencesi imgesel bir merci olan herhangi yapay bir düşsel nesnenin totemleştirilmesine genelleştirmek olanağı vardır (bu bağlamda totemleşme terimi, yabancılaşma ya da yaderklik terimlerinin eşdeğerlisi olarak kabul edilebilir). *Die Zukunf*...'da ve *Das Unbehagen*...'de dile getirilen beklentiler bu totemleştirmenin aşılabileceğini içermektedir.

Ama, savaş üzerine yazılan, güçlü bir "karamsar" tınıyla donanmış metinlerde olduğu gibi *Die Zukunf*...'da bir başka etmen kendini gösterir: ölüm itkisi, yad ya da özyıkıcılık. Freud döneminde olduğu gibi -ya bizim çağımıza ne demeli!-tarihsel deneyimin bütünü bu etmene verilen değeri gereğinden yukarı çıkarmanın olanaksızlığını göstermektedir. Ve, insanların sınırsız saldırganlığıyla onların yineleme zorlamasını, tarihin klinik deneyim olarak gündelik bir biçimde doğruladığı bu iki gösterimin önemini kabul etmek üzere, Freud'ün Thanatos'a ilişkin kozmolojik metafiziğini kabul etmenin hiçbir gereği yoktur. İkincisine, kurumların *ne olurlarsa olsunlar* devamlarının güvence altına alınabilmesi için baş vurulur; ilki özellikle "dışarıya" yönlendirilmiş olarak denetim altında tutulur, ayrıca "küçük farklılıkların özseverliği"nden de yararlanılır.

İtkilerin bastırılmasına ilişkin bir parça baskının, her türlü toplumsallaşmanın en ast koşulu -dolayısıyla her türlü siyasal incelemenin göz önünde bulundurması gereken bir önkoşulu- olduğu tartışma götürmez. Bu konu siyaset düşüncesine hiç de yabancı değildir: Freud, burada kendini Platon, Aristoteles, Hobbes, Diderot hatta Kant'la karşılaştırır. Ama daha köktenci bir çözümde ruhsal çekirdeğin, ölüm pahasına boyun eğmek zorunda olduğu toplumsallaşma sürecine karşı konulamaz bir düşmanlık taşıdığına tanık olunur ve kökensel aşırı "özseverlik", benmerkezcillik, düşüncenin mutlak gücü, düşler evrenine sığınma, ötekine duyulan kin ve onu yok etme eğiliminin kişinin kendine yönelmesinin oluşturduğu salkımın bilinçdışında aşılması olanaksız izi vardır ("Kitlelerin uygarlığa düşmanlığı"nı yetersiz ve doyuruculuktan uzak bir biçimde açıklayan da budur). Böylelikle, insan toplumunun olası durumlarına bir sınır getirilmiştir: İnsan ruhunun "doğa"sı, "kusursuz toplum"un (bu deyimin anlamsızlığı ile birlikte) gerçekleşmesini geri dönülmez bir biçimde dışarlar ve insanların arasına her zaman ruhsal bir duvar getirecektir. Ama, Mesihçi sözlerin ve Marcusecü (H. Marcuse, 1964) coşkuların ötesinde asıl sorun, kurumlarını totemleştirmeyen, bireylerine bir açıkgörüşlülük ve yansır-

lık durumuna ulaşma olanağı tanıyan ve ruhsal karmaşanın çokbiçimli tepilerini, bütün insanlık düzeyinde uygarlaşmış bir yaşamla uyumlu yollara yönlendirmeyi becerebilen bir toplumun var olup olamayacağı sorunudur (ve *Das Unbehagen*...'de Freud açıktan açığa böyle bir insanlığa gönderimde bulunur).

Bu olasılığı yadsımak için tarihsel deneyim kolaylıkla yardıma çağrılabilir, ama böyle bir başvuru aldatıcı olurdu: Freud'e göre (*a.g.y.*) insanlık tarihi içinde bir yenilik söz konusu olabilirdi (Eros ve Thanatos arasındaki savaşta yeni bir evre); geçmiş deneyime bakarak ve salt kuramsal gözlemlerle insanlığın şansı üzerine (yukarıda değinilen sınırların ötesinde) bir şey söylemek olanaksızdır. Ve bu deneyimin kendisi olanaksızdır. Kurumların totemleşme sürecinden arınması demokratik Atina'da kısmen ve modern Batı'da daha büyük oranda gerçekleştirilmiştir. İtkilerin toplumsallaştırıcı türevleri her yerde ve her zaman tamamlanmıştır; yoksa bunlar olmaksızın toplumlar da olmazdı; burada sorun, bunun sınırının ne olacağını bilmektir. Belki en ağır soru boya değin narsis özdeşliklerin aşılması olasılığına ilişkin olandır. Freud'ün Logos'a başvurması, insan varlığının "usçul" boyutuna aşırı bir değer yükler ve toplumsal imgelemin çok sayıda ve rakip imgeleme parçalanmasını göz önünde bulundurmaz. Freud, insan ekinlerinin tek bir insanlık ekini içinde kaynaşması olasılığını açık bir anlatımla varsayar. Bunun üzerine de ortaya bir çatışkı çıkar: Güçlü bir özgül niteliğin damgasını vurmadığı herhangi bir ekin tasarlamak olanaksız görünürken, insanlık ekini ancak evrensel olarak tasarlanabilir. Çatışkı, kuşkusuz mutlak değildir, hatta kurgusal olduğu bile söylenebilir; ama sade ve çağdaş Batı'nın "evrensel" ekiniyle dolu olmayan seçmecilik, daha fazla sakınımlılık gerektirir.

Ama, çağdaş incelemecilerin ezici çoğunluğunun benimsediği siyasal hiççiliğe karşın, psikanalitik bir tutum zıt söylemlerin dengesini kurmakla kalmaz; çünkü, çözümsel etkinliğin sonu ve amaçlarını savuşturamaz. Freud, birçok kez bu sorunu ele almıştır; en çarpıcı çözümleri ("çalışmak ve sevmek yetilerini yeniden canlandırmak", "Altben nerede, Olmak zorundayım") amaç olarak psikanalize, açıkça, bilinçdışı itkileri aydınlığa kavuşturma yetisi içinde ve Freud'ün Ben adını verdiği bir düşünme ve karar merciinin perçinlenmesi içinde somutluk kazanan bireyin özerkliği tasarısını yükler. Ama birey bir ada değildir ve yetişimi, kurumlar aracılığıyla toplumsallaşmasına derinden derine bağlıdır. Psikanalitik tasarının benimsenmesi durumunda, kurumları bireylerin özerkleşebilmelerini kolaylaştırmalarına ya da buna engel oluşturmalarına ve bireysel özerkliği toplumsal özerklikle bağdaştırıp bağdaştıramamalarına göre, bu tasarı ölçüp değerlendirmede bir ilke ortaya çıkarabilir.

● Freud'ün yapıtlarının büyük bölümü Fransızcaya çevrilmiştir (Gallimard, Payot, PUF yayınevlerince). A. Bourguignon, P. Cotet ve J. Laplanche yönetiminde 21 Ciltlik yeni bir tüm yapıtlar çevirisi PUF'de, basım aşamasındadır.

► ATKINSON J.-J., "Primal law", LANG A., *Social Origins*, Londra, 1903'te. -CASTORIADIS C., *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975 (Not, Bölüm VI); "Pouvoir, politique, autonomie", *Les Carrefours du labyrinthe*, II, *Le Monde morcelé*, Paris, Le Seuil, 1986. -DARWIN C., *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle* (1872), Fr. çev., Paris, 1874. -LAPLANCHE J. & PONTALIS J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967. -LÉVI-STRAUSS C., *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962. -MARCUSE H., *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*, Londra, 1970. -ROBERT M., *La Révolution psychanalytique*, 2 cilt, Paris, Payot, 1989. -SMITH W. R., *Lectures on the Religion of the Semites*, Londra, 1894.

Cornelius CASTORIADIS
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Din; Özgürlük; Sempati; Söylence.*

PUFENDORF Samuel de, 1632-1694

Samuel de Pufendorf Sakson kökenlidir. Ailesinde Lutherci papazlar vardır. Öğrenimini (tanrıbilim ve felsefe) Leipzig ve Jena üniversitelerinde yapmıştır. Meslek yaşamını İsveç ve Almanya'da sürdüren Pufendorf hem üniversitede (Heidelberg ve Lund'da hukuk profesörü) çalışmış hem de siyaset alanında (saray elektörünün özel danışmanı, resmi tarihçiliğini yaptığı İsveç ve Prusya krallarının siyasal danışmanı) etkin

olmuştur. Birçok yazısı bu çeşitli siyasal ilişkilerinin damgasını taşır: kurumsal (1668'de takma adla yayımladığı *Germen İmparatorluğunun Durumu*), tarihsel (*Gustaf-Adolf İsveç'inin Tarihi*, 1686; ölümünden sonra yayınlanan *Büyük Elektörün Yaşamı*) ve dinsel (son yapıtı *Jus feciale divinum*'dur, 1695) problemler. Ama Pufendorf özellikle bir hukukçu olarak ün yapmıştır: *Elementorum Jurispru dentiae Universalis Libri Duo* (Evrensel Hukukun Temel İlkeleri) (1660) adlı yapıtıyla Heidelberg'de bir kürsü sahibi olan Pufendorf *Doğal Hukuk ve Uluslar Üzerine Sekiz Kitap* (1672) ve kısaltılmış versiyonu *Doğal Hukuka Göre Yurttaşın ve İnsanın Görevi Üzerine İki Kitap* (1673) adlı yapıtlarının özellikle Barbeyrac çevirileriyle (1706, 1707) entelektüel çevrelerde tanınmasıyla doğal hukukun en önemli kuramcılarından biri olmuştur: bu yapıtın kısaltılmış biçimi XVIII. yüzyıl boyunca sürekli yayınlanmış ve döneminde gerçek bir *best-seller* olarak tanınmıştır.

Bununla birlikte Pufendorf çok sert eleştirilere de hedef olmuştur: özellikle üniversitedeki meslektaşları, Lutherci tanrıbilimciler (bu polemikleri *Eris scandica*-1686-ve *Specimen controversiarum jurisprudentiae*-1688 başlıkları altında yayınlamıştır), kendisini "son derece vasat bir hukukçu ve daha beter bir felsefeci" olarak niteleyen Leibniz tarafından eleştirilmiştir. Ve böylece yapıtlarına tutarsızlık damgası vurulmuştur: öğretisinin metafizik temeli (hukuksal iradecilik ve rasyonalizm arasında olanaksız bir uzlaştırma girişiminde bulunmakla eleştirilmiştir) ya da siyasal anlayışları (R. Derathé'ye göre "tutarsız bir mutlakiyetçidir") konusunda yoğunlaşır bu eleştiriler. Dolayısıyla Pufendorf'un girişimini, hem tasarısını hem bu tasarısının gerçekleşmesini değerlendirmek gerekir.

Evrensel bir ahlak bilimi

Pufendorf *Evrensel Hukukun Temel İlkeleri* adlı yapıtının başında hukuku evrensel bir bilim yapma tutkusunu ifade eder. Bu proje iki nedenle anti-Aristotelesçidir. Bir yandan evrenselciliği, adalet ve hukukun sadece site içinde olabileceğini söyleyen Aristoteles'in yerelciliğiyle karşıtlaşır. Öte yandan da ahlakın bir kesinlik meselesi olduğunu ifade etmek, bu konuda sadece olası fikirler olduğunu iddia eden önyargıya karşı çıkmaktır. Bu anlayış Aristoteles'ten referans alabilir ama Pufendorf'un yer aldığı bağlam içinde bir objenin belirlenmesini (insanın eylemlerini bir ihtiyat meselesi yapan) ve de bilgiye engel olmayı gerekli kılmaz; dolayısıyla olası olan, ahlakı dinbilimcilerin sekter dogmatizmine ya da kuşkuculuğun ahlaksal rölativizmine teslim eden sonu gelmez tartışmalara yol açan şeydir.

Pufendorf da "ahlak bilimini geometri ve mekanik sistemlerine bağlı bir sisteme indirgemek" amacıyla ahlaka, kanıtlayıcı yöntemi uygulamayı tasarlar. Bu bağlamda ilk ilkeyi *toplumsallık*'ta bulur; "her birey bu toplumsallığa bağlı olduğu ölçüde anayasaya ve tüm insan türünün amacına uygun biçimde tüm öteki insanlarla birlikte bir toplum oluşturur ve bu toplumu destekler" (*Doğal Hukuk*, II, III). Toplumsallık argümanı zayıflık argümanıdır ve bu argümana göre insan "kendisini korumaya çok tutkulu ama kendisi açısından çok yoksul, öteki insanların yardımı olmadan kendisini koruyamayan bir hayvandır." Pufendorf burada öncüllerinin getirdiği iki ilkeyi birbirine bağlar: Grotius'un doğal hukukun kaynağı olarak gösterdiği ve Hobbes'a göre kendini sevme olan, insani etkinlikler ilkesi ve Pufendorf'un da "en güçlü eğilim" olarak gördüğü "toplumun arzusu yani insanların birlikte yaşama konusundaki belli eğilimleri".

Böylece toplumsallık Pufendorf'a *Doğal Hukuk*'un sistematik sunuşunu yaptığı modernitenin bireyci ilkesini evrensel ahlak kuralları bütünü içine entegre etme olanağı sağlar. Pufendorf iki kitabını doğal hukukun temeli (insanın kuralları tanıyabileceğini, bunları uygulayabileceğini ve kuralın niteliğini göstererek) ve ilkesine (toplumsallık) ayırdıktan sonra bireyler arasındaki gönüllü angajmanlar (sözleşmeler, mülkiyet, ev yönetimi) konusunu işler (kitap III-VI), VII. ve VIII. kitaplar da siyasal iktidarın oluşumu ve sonuçlarını (egemenlik teorisi, siyasal mükellefiyet, bireylerin özgürlüğü ilişkisi, uluslararası ilişkiler) irdeler.

Bireycilik ve toplumsal ahlak

Doğal hukuk kuralları yaşamın korunması kurallarıdır. Pufendorf hukuku iktidar ya da herkesin kendi yaşamını kendisinin koruyacağı özgürlük gibi tanımlar. Bu, özgürlük ve eşitliği birbirine bağlamaktır: toplumsallığın ikinci kuralı "bütün

insanların birbirlerini doğal olarak eşit görme zorunluğudur" ve Pufendorf bireylerin bu "eşit özgürlüğü"nü göstermek amacıyla Hobbes'un doğal durum hipotezini yineler. Dolayısıyla zayıflık argümanı bağımlılığı (kimilerini emir vermeye, kimilerini de itaate götüren) doğrulayamaz, karşılıklı bağımlılığı getirir ve da dürüstlükle yararlılığı birbirine bağlar. Pufendorf'un kaygısı özel yarardan ya da doğrudan yarardan bilinçli yarara nasıl geçildiğini göstermektir; bu bilinçli yarar işin arkasını hesabederek, uzağı görür ve teklikle karşılıklılığı birleştirir çünkü "insan kendisini ne kadar bilinçli bir sevgiyle severse, iyilik yaptığı başkalarına da o kadar çok sevdirmeye çalışır kendisini" (II, III, s. 16).

Birey ve türü, özel yararı ve karşılıklı ilişkileri bağdaştıran toplumsallık böylece bireyselliğin doğal bir biçimi, gerçekleşmesinin bir biçimi gibi ortaya çıkar. Bu, toplumsallığın ilk iki kuralının negatif özelliğine bağlıdır; bu kurallar iyilik yapmaya zorlamadan, haksızlığı yasaklarlar ve bu özellikleriyle bireysel hakkın korunmasının güvencesi olma konusunda yeterlidirler. Sadece bu şekilde tanımlanan ödevlerin, "insan soyunun korunması ve genel olarak insan toplumunun sürmesi için mutlaka gerekli" ödevlerin kesinlikle yerine getirilmesi istenebilir (*Doğal Hukuk*, I, II, s. 14). Geleneksel olarak, Hıristiyan dininde pozitif zorunluklar insanlar arasındaki ilişkilere (özgürlük, insanlık, hayır) pozitif bir içerik kazandırmak amacıyla bu negatif talimatları tamamlarlar; Pufendorf'a göre, zorunlu olmayan ikinci bir ödevler kategorisini oluştururlar ve bunlar "tam olmayan zorunluklar"dır. Pufendorf insanın korunmasına kesinlikle gerekli olan ve hayırın düzenleyemeyeceği alanın ötesinde açılmış olan bu alanda başka bir zorunluklar sınıfı saptar: bu bağlamda karşılıklı zorunluklar getiren ve bir ya da birden fazla insan arasındaki özel anlaşmalar söz konusudur. Angajmanlara saygılı olmaya zorlayan toplumsallık yasası bu yasayı zorunlu ödevler haline getirir ama bunların belirlenmelerinin özelliği anlaşmayı yapan bireylerin özgürlüğüne bırakılmış bir içerik verir. Böylece "dolaylı ve aksesuvar niteliğindeki durumlar" (bireyler arasındaki sözleşmelerden gelen her şey) "ilk doğal hukuk"un genelliğine pozitif bir içerik kazandırırlar ve doğal yasalarla farklı insan tavırlarının evrenselliğini bağdaştırırlar.

Toplumsallık böylece doğal olarak eşit ve özgür bireyler arasındaki karşılıklı ilişkilerin tümünü bir araya getirir. Ama siyasal otoritenin oluşumunu açıklamaz. Pufendorf bu sorun bağlamında Hobbes'a başvurur ve ondan hem sivil toplumların oluşmasının gerekçesi (haksızlıklara karşı güvence, "insanların birbirlerine karşı korku verebilecek" kötülüklerden korunmaları) hem de bu oluşumun biçimi kavramını alır; sözleşmeyle, insanların uymayı taahhüt ettikleri bir siyasal otorite kurma anlamına gelen sözleşmeyle etkin olur. Hobbes'tan sonra Pufendorf da güvenliği tüm haklar içinde en temel ve en önemli hak, siyasal kapasitenin ve meşruiyetin denek taşı olarak gösterir. Siyasal iktidar "ortak barış ve güvenliği sağlamak amacıyla" kurulmuştur (*Doğal Hukuk*, VII, II, s. 13) (içte huzur, dışarıda barış) ve bu amaç alanı sınırlar bu bağlamda: "dünyanın yasa koyucularının amacı [...] her bireyin dış eylemlerini, genel güvenlik ve rahatlığı sağlamak amacıyla olabildiğince düzenlemektir ve bu bağlamda bütün insanları hayırsever yapmak gibi bir şey söz konusu değildir" der Barbeyrac. Ortak güvenlik referansı bireylerin özgürlüğüne bağlı olan şeylerin paylaşılmasını sağlar çünkü "iradelerin itaati bireylerde iradenin doğal özgürlüğünü ve egemen otoritenin temelini yok etmez" (*Doğal Hukuk*, VII, II, s. 4). Siyasal topluluğun kökenini oluşturan uzlaşmalar otorite ve bireyler arasında karşılıklı ve geri dönüşlü olmayan bir ilişki yaratırlar "çünkü aynı egemenliğe bağlı olanlar bu egemenliği elinde bulunduran kişinin elleri arasında asla eşit değildirler" (*Doğal Hukuk*, VII, IV, s. 9). Egemenliği tanımlamak iktidar adayları arasında uzlaştırıcılık yapmak (sözgelimi kral ve halk arasında) değil, itaat eden bireyler ve olanaklarını tümüyle kullanan siyasal otorite arasındaki dışsallık ilişkisini ortaya çıkarmaktır; egemenliğin en belirgin özelliği birliğidir (tek kişinin ya da meclisin elinde bulunması), her zaman yüce bir iradeye bağlı olmasıdır: bir siyasal topluluktan söz edebilmek için "bütün toplumun güçlerinin tek kişinin elinde bulunduğu kabul edilmelidir" (*Doğal Hukuk*, VII, II, s. 5).

Dolayısıyla Pufendorf bireyci kendini koruma ilkesinin sapması bağlamında mutlakçılığa kadar Hobbes'u izler. Özgünlüğü bu biçimde tanımlanmış siyasal otoritenin ahlaksal boyutunu ortaya çıkarmaktır. Pufendorf'un siyasal toplu-

lukların kökenindeki karşılıklı anlaşma yöntemini karmaşıklaştırmasının nedeni budur: temel bir anlaşma halkı oluşturur, "her bireyin öteki bireylerle bir bütün oluşturduğu ve bütünde birleştiği" "bir birlik" oluşturur; bu "devletin başlangıcı ve taslağı"nın arkasından yönetim biçimini düzenleyen (oy çoğunluğuyla) bir "örgütlenme" gelir, nihayet ikinci bir uzlaşma otoritenin kimlere teslim edileceğini saptar ve egemenliğin temel zorunluluk ilişkisini belirler: "bu yüce otoriteye sahip olanlar kamu çıkarını özenle gözetirler ve bireyler de bu otoriteye kesinlikle sadık kalacakları konusunda söz verirler" (*Doğal Hukuk*, VII, II, s. 7&8). Hobbes'un yetkilendirme biçiminin birlik ve bağlanmayı tek bir etkinlikte birleştirmesini ayırmak değildir bu sadece, özellikle halkı, "toplumu" egemenliğin birliği ve bireylerin çokluğu arasında aracı yapmaktır ve mükellefiyet de ahlaksal özelliğini burada bulur. Dolayısıyla Pufendorf sözleşmenin karşılıklılığı üstünde ısrar eder: devleti "ahlaklı bir kişilik" yapmak ve bireyleri ahlaksal mükellefiyet altına sokmak için gereklidir bu. Pufendorf'a göre egemenliği sadece fizik güçle, iradesini empoze etmekle sınırlayan Hobbes, onun ahlaksal niteliğinden habersizdir.

Bireylerin iktidarla dışsallık ilişkisi Hobbes'ta tek ilişkidir; Pufendorf'ta ise buna, itaat etmenin pozitif nedenleri eklenir. Ve o, yasa tanımında, zorunluluğun kaynaklandığı üst'ün iradesiyle "doğru nedenler" i birleştirir ve Hobbes "üst'e bağlı olanların özgürlüğü konusunda yaptığı değerlendirme gibi bunun sıkıntı yaratabileceğini" söyler. Pufendorf, Hobbes'ta bulduğunu söylediği bir yasa tanımını tartışma konusu yapmak istemediğini söyler kesinlikle. Her ikisi için de yasa iki bireysel irade arasında bir ilişkidir öyle ki yasaya itaat etmenin nedeni sadece bir üst'ün iradesinden kaynaklanır. Pufendorf buna *doğru nedenler*'i eklerken bu ilişkiyi değil, onun, güç ilişkisinin sağlayamayacağı istikrarını hedefler: "insanları, kendi istediği gibi davranmaya zorlamak için elindeki güçten başka yasa ve gerekçe bulamayan biri bu insanların zincirlerini kırmak için her yola başvurmayacakları konusunda mantıklı bir gerekçe gösteremez ve gerekli gördüklerinde, anında özgürlüklerine sahip olmaya kalkışmayacaklarını düşünemez." (*Doğal Hukuk*, I, VI).

Metafizik temel ve pragmatik uzlaşmalar

Hukuksal ilişkilerin ahlaksal boyutu üstünde durma temelini *Doğal Hukuk*'un I. Kitabında sergilenen "ahlaksal varlıklar" teorisinden alır. Burada Pufendorf maddi ve manevi olanı kesin çizgilerle ayırır birbirinden; insan eylemlerinin fiziksel duyarsızlığını ileri sürer ve bu eylemlerin ahlaksal niteliğini ancak yasayla ilişkileri, yasaya uyum ya da uyumsuzluklarında bulabileceklerini iddia eder. Bu bir ödev ahlakıyla eylemlerin özel iyiliğinin geleneksel, Aristotelesyen ve skolastik anlayışını karşıtlaştırmaktır; aynı zamanda da eşitliği maddi ve manevi olanı birleştirerek doğal mükemmellik otoritesini etkin kılacak hiyerarşik bir anlayışla karşıtlaştırmaktır; Pufendorf'a göre, tersine, yetenek (fizik) hak (manevi) vermez. Ama ahlaksal varlıklar teorisi aynı zamanda bir ahlak düzeninin varlığını, bir değerler istikrarını dikkate alma konusunda bir girişimdir: Pufendorf'a göre doğal yasalar Hobbes'ta olduğu gibi basit akıl teoremleri değildir, ontolojik bir tutarlılıkları ve süreklilikleri vardır: böylece Pufendorf yaradılışın fizik düzeniyle empoze edilen bir ahlak düzenini, doğal hukuk düzenini çakıştırır. Doğal yasalar insanı yaratarak ona, doğasına uygun mükellefiyetler yükleyen Tanrı'nın iradesinin "gerekli sonucu"dur.

Böylelikle tanrıbilim doğal hukukun temeline yerleşir. Gerçekten de doğal hukuk bir yaradılış tanrıbilimi (Tanrı iradesi ve "gerekli devamı") gerektirir, aynı şekilde ontolojik ikilik, uyumunu ancak Tanrı'da bulabilir. Ama yasanın tanrımerkezci yapısını ortaya çıkaran özellikle zorunluk temeli teorisidir. Zorunluk her zaman "dış ve üstün bir ilke"yi gerekli kılarsa da en seçkin modelini "sadece yaradılışın sonsuzca üstünde bulunmakla kalmayan, onun üstünde büyük bir etkisi olan" Tanrı'da bulur. Kaynağı saptanabilir bunun: bu yasa anlayışı ikinci skolastik Suárez'de biçimlenir. Pufendorf hiç kuşkusuz yasa tanımını doğrudan doğruya Hobbes'tan alır ama Hobbes'a karşı doğal hukukun somut gerçekliğini ifade ederek yasaya tüm tanrıbilimsel boyutunu geri verir. Dolayısıyla Tanrı her türlü zorunluğun yaratıcısı olur. Dolaylı yaratıcı: doğal yasalar sadece aklın ışığında keşfedilirler ama zorunluğu tek başına empoze eden tanrısal iradeyle etkin olurlar. Si-

yasal otorite için de aynı şey söz konusudur; sözleşme teorisi istedikleri yönetim biçimini yaratma ve sadece iradeleriyle yaratabilecekleri bir otoriteyi kabul etme özgürlüğünü tamamen insanlara bırakır: Tanrı siyasal toplulukların dolaysız yaratıcısı değildir. Ama dolaylı yaratıcısıdır çünkü yarattığı insanı isteyerek, onun doğasından gelen sonuçları, dolayısıyla sivil toplumları da istemiştir.

Ve işte Pufendorf'un öğretisinin karmaşıklığı da buradadır. Doğal hukukun rasyonalitesi laiktir: doğal yasalar sadece, vahyin yardımına gerek kalmadan doğal aklın ışığında keşfedilirler; toplumsallık bir "insan mahkemesi"nin dünya yaşamının dışsal tavırlarını yargılayabileceği eylemlerle ilgilidir; böylece doğal hukukun içeriği onu ahlaksal tanrıbilimden ayırır ve tanrıbilimcilerin Pufendorf'a açtıkları dava ahlaksal tanrıbilimin, doğal hukukun, sınırları çok belirli alanı üstündeki haksız müdahalesi gibidir; bu durumda tanrıbilimcilerle tartışma iki ahlaksal tanrıbilim anlayışını karşı karşıya getirir: geleneksel Tommasocu bir ontolojinin karşısında daha modern Suárezci bir tanrıbilim (aynı zamanda Leibniz'in eleştirdiği).

Bu karmaşıklığın pratik yararları vardır. Hukuksal ilişkilerin ahlaksal doğasından söz etmek doğal hukuku, ahlaksal zorunluğun dinsel zorunluktan ayrılmadığı daha geniş bir bütün içine yerleştirmektir. Böylece Pufendorf Hobbes'un tekrarladığı rasyonel kesinliği daha geleneksel ya da daha uzlaştırıcı değerlerle bağdaştırabilmiştir. Dinsel otorite egemenliğin "dokunulmaz ve kutsal" karakterini ifade etmek amacıyla siyasal otoriteyi güçlendirir. Hükümdarın birliği ve bireylerin çokluğu arasındaki benzerliğin aracılığı siyasal ilişkiyi (rasyonel çekirdeği içinde sadece korkuya dayanan) vatanseverliğin pozitifliğine, vatan sevgisine açma olanağı verir.

Ama burada gene tutarsızlık tehdidi görülür. Çünkü Pufendorf bir halkı oluşturan birlik dönemini doğal durumdaki bireylerin ilksel dağılımı ve egemenliğin birliği arasına sokarak yeni mutlakçı teoriyle anayasacılığın eski biçimlerini ilişkiye sokar. Itaat döneminden önce varoluşuyla egemenlikten sonra da yaşayabilen halka gönderme yapılarak aslında temsili bir iktidarın, sınırlanması ya da birçok siyasal topluluk arasında bölünmesi gündeme getirilir. Bu durumda sözleşmenin karşılıklılığı siyasal otoritenin ahlaksal anlamda güçlendirilmesi gibi değil hükümdar ve bireyler arasındaki ilişkinin yeniden tartışılması biçiminde anlaşılır: karşılıklılığın, halkı hükümdarın eylemlerinin yargıcı yapacağı kabul edilir; bu durumda hükümdar sözlerini tutmadığı takdirde halkın direniş hakkı doğar. Ve egemenlik, artık güvenlikle ilişkisi açısından değil, rekabet halindeki toplulukların iktidar paylaşımının sonucu gibi tanımlanır. Pufendorf'un bireyci rasyonalitesi, böylelikle, hukuksal ilişkilerin ahlaksal boyutu üstündeki ısrarının götürdüğü koşullardan daha eski toplumsal temsiller aracılığıyla devreye girer.

Bu uzlaştırma girişimleri, hiç kuşkusuz Pufendorf'un amacına denk düşer: Pufendorf, rasyonel bir sistem oluştururken ne yepyeni bir hukuk yaratmak ne de eleştirel modeller ortaya çıkarmak amacındaydı, o, geleneksel doğrulama biçimlerinin sağlayamayacağı hukuksal ve siyasal düzenin rasyonel temelini bulmak istiyordu. Dolayısıyla Pufendorf'un girişiminin tutarlılığının, doğal hukuk rasyonalitesini o zamana kadar tarihsel deneyciliğe bağlı alanlara yayma kapasitesinde değerlendirilmesi gerekir. Pufendorf'un bu doğal hukuk metinlerini yazdıktan sonra kendini verdiği kurumsal, tarihsel ve dinsel çalışmalarında, bu ampirik çeşitliliğe, oradan çıkardığı rasyonalite biçimlerini uygulama girişiminin izleri bulunabilir.

Ama bu durum, aynı zamanda, doğal hukukun eleştirel amacının ortaya çıktığı andan itibaren Pufendorf'un yapılarının terk edildiğini de açıklar. Kısa süre içinde aktif siyaset düşüncesinden dışlanan sözleşme teorisiyle ilgilidir bu özellikle. Locke'un sözleşmesi hem halkı hem devleti oluşturan ve halkla yönetim arasındaki ilişkiyi basit bir *trust* objesi, para ilişki yapan bir sözleşmedir ve karşılıklılık yoktur bu sözleşmede. Barbeyrac ise ilk sözleşmenin gerçeğe uygunluğunu tartışmaya açar ki bu dikkatleri sadece, kısa sürede yok edilmesi gereken bir baskı biçiminin görüldüğü bir itaat sözleşmesi üstünde yoğunlaştırır. Pufendorf'un yapısındaki karmaşıklık kısa zamanda bir tutarsızlık kaynağı olarak ortaya çıkacaktır.

Dolayısıyla Pufendorf'un mirasını siyasal öğretisinde aramamak gerekir. Bu miras toplumsallıkta bulunabilir ancak. Pufendorf'un "mutua inter homines officia" (sözleşmelerden doğan karşılıklı mükellefiyetler) dediği şeye "ticaret"

diyen Barbeyrac doğal hukukun ve "ikincil durumlar"ın, "hayır"ın ve "ticaret"in ya da "kaçakçılık"ın birleşmesinden doğan içeriği açıklar: ekonomi politik burada hukuksal yapısını bulacaktır. Çünkü, her şeyden önce, bu sözleşmeler esasen maddi çıkarlarla ilişkilidir ve mülkiyet ve değiş-tokuşla ilgili olan şey iktisadi öğretiler tarihi içinde yer alır. Ama öte yandan sözleşmelerle oluşan, sadece nesneler arasındaki "gerçek"ilişki değil, toplumsallığın özel boyutu olan "insanların kendi aralarındaki karşılıklı ilişkiler" de girer işin içine burada. Pufendorf ticareti hayır'a bağlarken, doğrudan doğruya siyasal zorunluk tarafından yönlendirilmeyen bir bireysel ilişkiler alanı, doğru ve yararlı olanın rasyonel bir değerlendirmeye uygun olan ve sadece ihtiyata bağlı olmayan ilginç ve hayırsever tavırlarda uzlaştığı bir alan getirir: ekonomi politiğin hukuksal alanı. Böylece doğal hukuk tarihi ekonomik liberalizm tarihiyle bütünleşir.

● *Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo*, La Haye, 1660 (réed. avec trad. angl., Oxford/Londra, 1931). - *De jure naturae et gentium libri octo*, Lund, 1671 (Fr. çev. Barbeyrac, *Le Droit de la nature et des gens par le baron de Pufendorf, traduit du latin avec les notes du traducteur*, Amsterdam, 1706). - *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, Lund, 1673 (Fr. çev. Barbeyrac, *Les Devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle, traduits du latin de M. le baron de Pufendorf*, Amsterdam, 1707).

▶ DERATHÉ R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2. baskı. Paris, Vrin, 1970. - KRIEGER L., *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of the Natural Law*, Chicago, 1965. - SÈVE R., *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989. - TREITSCHKE H. VON, "Samuel Pufendorf", *Historische und politische Aufsätze*, c. 4, Leipzig, 1897.

Catherine LARRÈRE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Devletler Hukuku; Direnme Hakkı; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Grotius; Hobbes; Hukuk; Skolastik (İkinci).*

R

RASYONALİZASYON

XIX. yüzyıl modern tarih felsefesinden ve evrimci teorilerinden gelen rasyonalizasyon kavramı sosyolojinin gelişmesiyle yeni bir statü kazanmıştır ve Batı modernitesi üstüne eleştirel düşüncede önemli bir yere sahiptir. Toplum bilimleri epistemolojisi açısından rasyonalizasyon teorilerinin çözmeye çalıştığı problem Batı'nın oluşumunun-evrensel ya da bireysel-içeriği ve bu bağlamda bilimlerin ve tekniklerin gelişmesi, toplumun laikleşmesi ve demokratik ve liberal siyaset biçimlerinin yayılması arasındaki ilişkiyi çözmektir. Ama bu sorunun kendisi modern özgürlüşme ideali ve modern toplumun bürokratik ve sıradan gerçekliği çelişkisinden doğan modernizasyonun anlamı üstüne etik ve siyasal bir tartışmaya bağlıdır. Weber'den ilk eleştirel teoriye uzanan evrim sırasında modern dünyanın üstüne çöken tehditlerin (yön yitimi ya da özgürlük yitimi) *Aklın diyalektiği*'nin (ya da Aydınlanmanın) paradoksal ama kavranabilir sonucu olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır; ama öte yandan da Habermas gibi bazı bilim adamları aracılığıyla bu tehditlerin daha çok ancak bilimsel-teknik etkinlik içinde ağır basan ve "enstrümantal" rasyonaliteye indirgenemeyen otantik, pratik bir rasyonalitenin gelişmesiyle aşılabilecek modernitenin *tamamlanmamışlığı*'nın bir işareti olduğu düşüncesi de benimsenebilir.

Modern felsefede rasyonalizasyon problemi

Bir toplumsal rasyonalizasyon teorisinin mümkün olabilmesi için *Akıl, Tarih* ve *toplum* arasında sistematik bir ilişki kurmak gerekir; dolayısıyla modern felsefede Leibniz metafiziği, Aydınlanma felsefesi ve "sivil toplum"un oluşumu üstüne İngiliz-İskoçya düşüncesiyle rasyonalizasyon sorunsalı doğmuştur. Leibniz felsefesi monad *dinamizmi*'ni ön plana çıkarır ve etkinliğin ve bilincin yüksek biçimlerinin pasiflikten etkinliğe, bilinçsizlikten bilince doğru giden duyulur olmayan geçişlerinin *kesintisiz bir dizisinin* son parçası gibi görülmesinin nasıl mümkün olacağını gösterir; dolayısıyla hem aklın tarihselliğini hem de bilinç ya da eylemin prerasyonel biçimlerine götüren sürekliliğini mümkün kılar. "Doğa" ya da akılla gelenek ve boş inanç arasındaki bitmeyen *çatışmayı* ön plana çıkaran aydınlanma felsefesinin egemen akımı içinde aynı şey söylenemez. Ama aydınlanma aynı zamanda en mükemmel ifadesini Condorcet'de bulan aklın tarihinin yorumunun güçlü bir modelini de içinde barındırır: matematik ve fizik *bilimlerinin gelişmesi* geleneksel felsefeden kopuşla gerçekleşmiştir ve insanın doğaya egemenliğinin yaygınlık kazanmasını sağlamış, aynı zamanda da insanlığın sınırsız gelişimi düşüncesini doğurmuştur. Aynı şekilde Millar, Ferguson ve Adam Smith gibi düşünürler-Montesquieu ve Hume'ün düşüncelerini yineleyen ve genelleştiren- modern Avrupa tarihinin bir yorumunu vermişlerdi; bu yorum bilim ve sanatların gelişmesini ticaretin gelişmesine, hukuk alanındaki değişimlere, gelenek ve göreneklerin çeşitlenmesine bağlar ve toplumsal ilişkilerin "rasyonalizasyonu"nun ilk teorilerinden biri gibi kabul edilebilir. Bununla birlikte, hemen hemen eşzamanlı olarak şu da gözlemlenmiştir: aklın oluşumunun (ya da toplumun rasyonel oluşumunun) çözümlenmesi Rousseau ve Burke'den ilk "romantikler"e kadar modernitenin ilk eleştirilerine esin kaynağı olan rasyonalizasyonun temel *karşıtdeğerliliğiyle* at başı gitmiştir. Modern rasyonalizmin bu eleştirisi aslında bir *özeleştiri*'dir çünkü başlangıç tez-

lerinin derinleştirilmesinden kaynaklanır: bilinçdışının (ve özel rasyonalitesinin) Leibnizvari keşfi hesap kitap yapan anlığın yolunu açmıştır, aydınlanma felsefesinin gelişmesi de *duygu* teorilerinin temeline eşlik eder ve İngiliz-İskoç düşüncesi geleneğe büyük bir yer verir.

Tarihin rasyonalist felsefelerinin gücünü oluşturan şeyi anlamak için ama aynı zamanda da bizi ondan neyin uzaklaştırdığını anlamak için en iyi yöntem hiç kuşkusuz doruk noktalarını ve de bunalımlarının kökenini belirleyen dönemden hareket etmektir: tarihsel oluşumla aklı sistemli biçimde birbirine bağlama konusunda kesinlikle en görkemli girişim olan Hegel sistemi. Hegel'in düşündüğü biçimde aklın tarihselliğinin üç özelliği vardır. Birincisi-en bilineni-akıl ve gelişme arasındaki her türlü ikiliği reddetmekle ilgilidir: ünlü "rasyonel olan her şey gerçektir, gerçek olan her şey rasyoneldir" sözünün anlamı budur; "diyalektik"in Hegelyen gelişimi ve aklın gelişimindeki açık seçik irrasyonalitenin entegrasyonu buradan kaynaklanır. Hegel böylece Aydınlanmanın "soyut" dünya görüşünden uzaklaşır ve bazı romantik tezleri doğrular. İkincisi (terk edilmesi "rasyonalizasyon" üstüne çağdaş düşüncenin kalkış noktasındadır) *tözsel* ya da *nesnel* bir akıl düşüncesinin yinelenmesiyle ilgilidir: tarihte gerçekleşmesi gereken ve gerçekten de gerçekleşen insan eyleminin (formel rasyonalite) etkinliğinin basit bir iyileşmesi değildir, klasik rasyonalizmin aklın "amaçları" dediği şeydir; Hegelyen bağlamda bunun anlamı tarihin anlaşılmasının amacının sonlu süjenin ve "Mutlak"ın uzlaşması olduğudur. Ama Hegel tarafından gerçekleştirilen tarihin gelişmesi aynı zamanda ünlü "zaman kavramın ortadaki varlığıdır" sözü içinde yatan daha sınırlı ya da daha mütevazı şekilde de anlaşılabilir: akıl sadece cismani bir açılım aracılığıyla *anlaşılabilir* ve tarihsel bilinç insanın kendisini anlamasının ayrıcalıklı bir yoludur (*Not:*Hegel'in formülünün her şeyden önce *spekülatif* bir anlamı vardır. Kant cismaniliği ön plana çıkarırken Hegel zamanı kavranabilir olanın bir figürasyonu yapar; bununla birlikte Dilthey ve ardılları tarafından geliştirilen "eleştirel tarih felsefesi"nin yenilenen çerçevesi içinde yeniden ele alınmış da olabilir).

Belli bir açıdan, Max Weber'den bu yana sosyolojik teori aracılığıyla gerçekleşen çalışmalar Hegel'in bir araya getirmeye çalıştığı şeyin bilinçli bir uyumsuzluğunun bir ürünü gibi anlaşılabilir: toplumun "rasyonalizasyon"unu Weber tamamen "biçimsel" bir şey gibi görür ve bu rasyonalizasyon insanlık tarihinin çok önemli bölümlerini kendi dışında bırakır, toplumun bilimsel olarak anlaşılması kesinlikle antispekülatif bir epistemoloji gerektirir ve ona "nesnel" akıl düşüncesinin radikal biçimde reddedilmesi eşlik eder ("değerlerin seçimi" rasyonel biçimde temellendirilemez). Öte yandan, Talcott Parsons'un belirttiği gibi büyük sosyoloji geleneği her şeye rağmen Hegel'in mirası gibi görülebilir çünkü Hegel "aslında rafine bir genel toplumsal gelişme kuramı ve onun Batı'daki yükselişini geliştirmiştir"; bu bağlamdaki sorular çağdaş düşünce içinde örtük biçimde yer alırlar (T. Parsons, 1973, s. 1).

Felsefe tarihinden sosyolojiye

Weber'in anladığı şekliyle bilimsel sosyoloji Hegel felsefesinden kopmayı gerekli kılar çünkü Hegel felsefesi toplum bilimlerinde etkin olmaya devam eden spekülatif bir hayalin tamamlanmış biçimidir. Gerçekten de Max Weber'e göre aslında Hegel'in girişiminin belirgin özelliği bilginin içeriğini, genel ilkelerden hareketle göstererek kavramdan gerçekliğe gitme tasarısıdır ve bu da aslında sonuç olarak kavranabilir gerçekliği vermeye yönelik zihinsel yapılar gibi değil "gerçeğin arkasındaki metafizik gerçeklikler" şeklinde ortaya çıkan bilimsel kavramların nesneleştirilmesiyle yansır (M. Weber, 1982, s. 16). Hegel'in bu yorumu teknik açıdan yetersiz bulunsa da spekülatif tasarının gerçek zorluğu üstünde durur: spekülatif tasarının duyulur gerçekliği gerçekten kanıtlanabilir gibi görmesinin vazgeçilmez koşulu gerekli olan ve potansiyel olan arasında yok edilemez bir ayrım getirmesidir oysa onun için söz konusu olan öz ve olgu arasındaki her türlü ikilemi kesinlikle aşmasıdır. Ama Weber'in Hegelciliğe karşı çıkması aslında, özellikle kesinlikle pozitif bir projeden esinlendikleri iddialarına rağmen spekülatif hayaller içerdiğini sandığı zamanının toplum bilimlerinin farklı akımlarına karşı yönlenmiştir. Max Weber'in eleştirdiği bilim adamlarına göre sosyoloji ya da iktisat *a priori* bilimler değildi çünkü amaçları, tam tersine bir ampirik bilgi sentezi sonunda ortaya çıkmış "gelişme

yasaları"nı belirginleştirmekti; bununla birlikte toplum bilimleri temsilcileri örtük biçimde de olsa *tamamlanmış bilim* görüşünü benimsedikleri andan itibaren tümdengelimli bir toplum bilimi hayali her zaman, toplumsal gerçekliğin "yasalar"ına ya da kesin kabul edilen özel "nedensel etken"e indirgenme biçimi altında yeniden ortaya çıkabilirdi. Weber'in, bilim dünyasına katkılarını çok önemsediği Marx'a özellikle getirdiği eleştiri buydu: Marksizm "iktisadi açıklama"nın genel geçerliğini savunmak için ya bilimden, iktisata indirgenmez gibi gözüken her şeyi keyfi biçimde ayıklayacaktır ya da toplumsal gerçekliğin farklı unsurlarının tümünün şu ya da bu biçimde ona bağlı olduğunu göstermeye çalışacaktır (Weber, 1982, s. 169; Fr. çev., s. 150): ilk çözüm öz ve olgu ikilemine dayanır, ikincisi, olası olanın gerçek tümdengelimini gerekli kılar.

Dolayısıyla Weber'in antihegelciliği epistemolojik bir kaygıya dayanır: kavramsal kesinliğin, tarih dünyasının sonsuz çeşitliliğinin gerçekten hesaba katılmasıyla bağdaşmasının hangi koşullarda mümkün olabileceğini göstererek toplum ve tarih bilimlerinin özerkliğini korumak. Bu program geniş kapsamlı sosyolojinin (tarihsel nedensellik, ideal tip vb.) kategorilerini belirginleştiren *Bilim Teorisi Üstüne Denemeler*'de ortaya konmuştur ama aynı zamanda Hegelyen rasyonalizasyon kavramanın esinleneceği rasyonalist ilkelerden genel bir kopuşa da götürür. Gerçekten de, bir yandan insanın tarihinin *birliği* tezi deney açılımıyla uyumsuz bulunduğundan reddedilmiştir, öte yandan da tarihte etkin olan bir nesnel akıl düşüncesi insanlığı bölen "değerler" çatışmasını aşılmaz kılan Weber'in pratik felsefesi tarafından saf dışı edilmiştir. Bununla birlikte Weber aynı zamanda bir etkinlikler ve toplumsal ilişkiler *rasyonalizasyonu* teorisini de savunmuştur; bu teori Batı uygarlığının "rasyonel" oluşumunun özgünlüğünü kabul eder ve aynı zamanda da evrensel bir içeriğe sahip olduğu iddiasındadır, dolayısıyla "rasyonalizasyon"un çağdaş "sosyolojik" kategorisinin getirdiği temel problem tarihsel rasyonalizasyonun, spekülatif versiyonu içinde taşıdığı eleştirinin, çatışkıları ortaya çıkarmasından sonra koruyabildiği anlam problemidir (Max Weber'in epistemolojisi konusunda bkz. R. Aron, 1967, 1987 ve Ph. Raynaud, 1987).

Weber teorisinde etkin olan şeyi anlayabilmek için en kolay yol Weber'in kapsamlı sosyolojisinin en genel kategorilerini sunan *Iktisat ve Toplum*'un toplumsal etkinlik biçimleri sınıflandırmasını irdelemektir. Bu sınıflandırma *kapsam* ve *evrensellik üstünlüğü* gibi iki ilkeye tabidir: toplumsal etkinlik ona öznel bir *anlam* veren bireyleri ilişkiye sokan bir tavırdır ve farklı kültürlerin kavranabilirliği ancak bazı etkinlik biçimleri *evrensel* olduğu takdirde mümkündür. İnsan tarihinin birliği diye bir şey söz konusu olmasaydı, temel etkinlik tipleri bütünüyle heterojen olurdu ve tarihsel çeşitlilik bunlar arasındaki olası farklı kombinezonların ifadesidir; tersine, farklı etkinlik biçimleri arasında belli bir *süreklilik* varolduğunda ve bu süreklilik *yönlendirilen bir süreç* biçiminde takdim edilebildiğinde, "rasyonalizasyon" kategorisinin evrenselliğinin varsaydığı bu tarihin *minimum* birliği yeniden karşımıza çıkar. Oysa Weber tipolojisindeki durum kesinlikle budur.

Weber'e göre eylem ya da etkinliğin dört temel biçimi vardır: "duygusal" etkinlik, "geleneksel" etkinlik, "değer olarak rasyonel" etkinlik ve "amaç olarak rasyonel" etkinlik. Duygusal eylem aslında "sıradışı bir kışkırtıya engelsiz tepki"den başka bir şey olmayan, hemen hemen içgüdüsel bir *tavırdır* (Weber, 1980, s. 12; Fr. çev., s. 22). *Dar anlamda* "geleneksel" eylem temelde bir farklılık göstermez çünkü o da "anlamlı bir biçimde bilinçli olarak yönlendirilmiş olanın sınırında ve çoğu zaman da beri yanında" yer alır (Weber, 1980, s. 12; Fr. çev., s. 22; gerçekten de Weber'in "geleneksel"den anladığı, eski gelenek, göreneklere neredeyse mekanik bir uyumdan gelen davranıştır ve kendisine göre "değer olarak rasyonel" bir değer olan geleneğe bilinçli bir katılımın sonucu değildir). *Değer olarak rasyonel eylem*'se, sonuçları ne olursa olsun eylemi belirleyen değerlerin *temsili*'ne göre düzenlenir; son derece farklı değer sistemlerinden (aristokratik onur etiği, dinsel ya da rasyonalist esinli evrenselci ahlak vb.) etkilenmiş olabilir ama her zaman minimum bir düşünce ve bilinci de gerekli kılar. *Bir amaca göre rasyonel eylem etkinliği* hedef alır: araçlar ve amaçlar arasındaki uyumun yöntemli biçimde araştırılmasına yönelir ve içinde gerçekleştiği dış koşulların rasyonel biçimde ele alınmasını gerekli kılar. Burada "ideal-tipik" bir yapı söz konusu oldu-

gündan etkinlik biçimleri arasındaki *gerçek* sınırlar, farklı tipler *mantıksal olarak* her zaman aynı olsa da kimi zaman belirsiz olabilir: "duygusal" ya da "geleneksel" bir tavır onları gerçekten değer ya da amaç olarak rasyonel bir eyleme yaklaştıran bilinçli ve mantıklı bir yapı gerçekliği içinde birlikte bulunabilirler, buna karşılık rasyonel bir tavır rasyonaliteye alışkın bir bireye neredeyse içgüdüsel biçimde empoze edebilir kendisini. Ama etkinlik biçimleri arasında belli bir mantık ilişkisi de vardır ve buna göre birinden öbürüne geçiş, bilinçdışından bilince, mekanik *tepkiden* anlamlı *eyleme* ya da "kendinde"den "kendi için"e doğru bir *gelişme* dışında çok zor anlaşılabilir: etkinliğin sıfır derecesi "duygusal", tepkici ve neredeyse içgüdüsel bir tavırla gösterilir ve gelenekten değer olarak ve sonra da amaç olarak rasyonaliteye toplumsal etkinlik git gide bilinçli duruma gelir (tanımlara ve hesaplara göre düzenlenmiştir). Weber tipolojisine *tarihsel* bir anlam verildiği takdirde bir eylem tipinden ötekine geçiş (ya da belli bir toplumda belli bir etkinliğin ötekilere göre aşamalı biçimde baskın çıkması sürekli *rasyonalizasyon* süreci gibi ortaya çıkacaktır ve bunun mantığı da aslında *evrensel* bir içerikle donanmış bir *rasyonalite zorlaması*'ndan gelir-söz konusu evrensellik etkinlik biçimleri tipolojisi kadardır.

Bilgi teorisi, XIX. yüzyılın büyük tarih felsefelerinden radikal biçimde kopmuş gözükse de Weber sosyolojisi insan tarihinin minimum bir birlik gösterdiğini ve bu minimum birliğin "rasyonalizasyon"un hatta "akıl"ın evrenselliğinden geldiğini kabul eder. Bununla birlikte, burada tarihsel rasyonalizmin eski biçimlerine bir dönüş söz konusu değildir çünkü rasyonalizasyon kavramının yaratıcı kapasitesi J. Habermas'ın (çözümlemeleri R. Bendix'in [1964] çözümlemelerinin uzantısıdır) Weber'ci din sosyolojisi çözümlemesinden (1987, I, s. 159-281) hareketle belirgin biçimde gösterilmiş kesin sınırlarla belirlenmiştir. Bir yandan, gerçekten de tüm evrensel büyük dinlerin dönüşümleri, "Teodise [ilmi ilahi] problemi"ne (Tanrısal mükemmellik dünyada var olan kötülükle nasıl uzlaştırılacaktır?) tutarlı ve sübjektif olarak kabul edilebilir bir yanıt getirdikleri zorunluktan kaynaklanan bir rasyonalite zorlayıcılığının egemenliği altındadır. Toplumların örgütlenmesinde ve inancın yayılmasında "etkinlik" gerekliliklerleriyle düzenlenen bu din *problemi* birliğine göre temsillerin ve dinsel toplulukların gelişmesi belli bir noktaya kadar aynı "rasyonalleştirici" yöne doğru gider (inançların sistematizasyonu, din adamlarının bürokratizasyonu ya da toplumların rasyonel yönetimi vb.). Ama bu dinlerin *tekbiçimliliğine* doğru götürmez pek çünkü rasyonalizasyon süreçleri *çeşitlilik* gösterir ve bu çeşitliliğinin kaynağında teodise probleminin *birçok* yanıta elverişli olması ve sadece temsiller mantığına bağlı olmayan toplumsal *nedenlerle* (çıkarlar) açıklanabilmesi vardır. "Dünya" global olarak kabul edilebilir (Konfüçyüsçülük, Taoculuk, Grek metafiziği) ya da tersine reddedilebilir (Hindu dini, Hıristiyanlık) ve "ahiret mutluluğu" bilgide, dünyanın dönüşümünde ("bu dünyadaki" çile) ya da bu dünyadan vazgeçmede aranabilir ve bu temel seçimler farklı dinlerin "rasyonalizasyon potansiyeli"nin eşitsizliğini ve de farklı yönlerini (etik ya da bilişsel) kısmen açıklayan bir kombinatuvar içinde düzenlenebilir. Öte yandan içkin temsillerin *gelişmesi* bir iç mantığa uysa da belli bir bağlam içindeki *başarıları nedensel* bir çözümlemeye bağlı dış etkenlere bağımlıdır.

Dolayısıyla rasyonalizasyonun *sosyolojik* sorunsalı *spekülatif* kavramsallaşmasının iki noktası üstünde belirginleşir: bir türdeşleştirme düşüncesini ya da insan yaşamının *tözsel* rasyonalizasyonunu yönlendirir; toplumsal evrimin *mantık* ve *dinamiği* arasında önemli yöntemsel bir ayrım getirir; Weber sosyolojisinde *temsiller zincirlenişi* kesinlikle "rasyonelleştirici" bir mantığa itaat eder ama bu tarihi "akıl"ın gerçekleşme yeri durumuna getirmez.

Rasyonalizasyonun sınırları

Max Weber'in getirisi "pozitif" (rasyonalizasyon) bir kavramın spekülatif bir tarihle (tarihte akıl) yer değiştirmesine indirgenemez; etkinliği aynı zamanda rasyonalizmin, günümüzde de çağdaş tartışmaların temelini oluşturan çok daha radikal eleştirilerinin yolunu açmıştır.

Etkinlik biçimleri tipolojisi öncelikli olarak, verilmiş olan ya da geleneği aşma gücü biçiminde anlaşılan rasyonalizasyon sorunsalı ve özerklik sorunsalı arasındaki bir bölünmeyi ortaya çıkarmıştır. Sınıflandırma ilk bakışta dört etkinlik biçiminin pasiflikten (duygusal davranış tamamen tepkicidir) maksimum etkinliğe (bir ama-

ca doğru rasyonel etkinlik bilinçli amaçların gelişmesini, geleceğe doğru projeksiyonu ve doğaya egemenliği gerekli kılar) doğru giden bir merdivendeki sahanlıklar olduğu izlenimini verir; bu yorum "akıl" ve özerklik arasında belli bir ilişki olduğunu düşündürür: geleneksel etkinliğin hüküm sürdüğü dünya radikal biçimde dışarıdan yönlendirilir ve aşkınlık dinleriyle (tanım açısından "değer olarak rasyonalite"ye dayanan) desteklenen öznelliğin gelişmesi gelenek eleştirisinden ve rasyonalitenin gelişmesinden ayrılmaz kesinlikle. Ama bu evrimin kendisi, önce varlığı "rasyonalizasyon" süreci sonunda özerkliğin *ayakta kalması*'nı da koşullayan "irrasyonel" yaratıcılığın bir unsurunun müdahalesi olmadan mümkün değildir. Gerçekten de bu varsayımsal olarak geleneğin yani "her zaman var olmuş olanın geçerliliği"ne inancın egemen olduğu bir dünyada başlar ve bu durum toplumsal normların tartışılmasını önceden yasaklar; bu bağlamda yenilik çoğu zaman kendisini mümkün ve meşru kılabilecek ve ayrıcalıklı bir birey "karizması" içinde ifade edilen çok temel duygulanımların harekete geçmesini gerekli kılar: "Karizma geleneğe bağlı dönemlerin büyük devrimci gücüdür" çünkü "ratio"nun tersine "içeriden bir dönüşüm"e olanak sağlar (*Économie et société*, s. 142; Fr. çev., s. 252). Tersine, rasyonalitenin gelişmesi aslında bürokratik ve teknik sistemin büyümesiyle ve radikal bir risk (*anlam yitimi* ve *özgürlük yitimi*; özellikle bkz. *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*) getiren araçların yavaş yavaş amaçlara egemen olmasıyla yansır; dolayısıyla toplumsal etkinliğin rasyonalizasyonu kendi içinde özerkliği gerekli kılmaz kesinlikle; modern bürokratik düzene entegre olan birey gerçekten de denetleyemediği zorlamalara boyun eğer ve özellikle kesinlikle "amaç olarak rasyonel" biçimde davranan bir bireyin, eylemini "değerler"e göre düzenleyen bir bireyden daha özerk olduğunu kanıtlayan hiçbir şey yoktur. Weber'e göre "değerler"e göre davranma kapasitesi özgürlüğün bir koşuludur: arzuları ya da yarar hesapları dışında bir düzenleme kabul etmeyen bir birey aslında *özerklik*'ten çok *mekaniklik*'e bağlıdır (R. Brubaker, 1984, s. 105-106).

Rasyonalizasyon süreçlerinin ister başına, ister sonuna yerleşilsin, insanların veriyi aşma ya da yaratıcı güçlerini engelleyen sınırlardan kurtulma kapasitesi, bu sözcüğe hangi anlam verilirse verilsin "rasyonalite"den çok kesin biçimde ayrılır. Weber düşüncesinde "karizma"nın önemi özellikle buradan gelir: karizma arkaik toplumlarda *yeniliği* mümkün kılar ama aynı zamanda da kitlelere siyasal kararda basit "teknik" rasyonaliteye indirgenemeyen bir unsur bulunduğunu hatırlatarak modern dünyada bürokratik aygıtların gücünün sınırlanmasına olanak verir. Weber teorisinin bu özelliği Weber'in kesinlikle en çok okuduğu ve üstünde en çok düşündüğü filozof olan Nietzsche'den çok büyük ölçüde etkilenmiştir. *Özerklik* ve *akıl* arasındaki bu ayrım aslında *Par-delà le Bien et le Mal* (Fr. çev.) adlı yapıtın yazarının düşüncesinin temelini oluşturur ve onda Weber'de çok sayıda yansıması görülen nedenin kaybolmasından sonra da varlığını sürdüren sayısız temayla yansır: değerlerin yaratılmasında "deliliğin" rolü (bkz. karizma), zevkine düşkün ve "uzman" ama değerler yaratamayan (*Protestan etiği*..., sonuç) "son insan", Yahudi ve Hıristiyan çilesinin çokdeğerliliği, "büyük siyaset" ve karışıklık eleştirisi, güç ve kültür arasındaki kombinezon, tarihin anonim mantığı ve büyük insanların eylemi arasındaki karşıtlık; üstüne üstlük Nietzsche ve Weber'in siyasal düşünceleri arasındaki bu yakınlık *felsefeleri* arasındaki daha genel bir yakınlığın bir özelliğinden başka bir şey değildir: Weber'in perspektivizmi Nietzsche'nin perspektivizmine denk düşer, tıpkı tarihsel koşulu tanımlayan çatışkıların aşılmaz niteliği gibi...

Bununla birlikte Weber'i Nietzsche'nin basit bir mirasçısı gibi düşünmek ona haksızlık olur. Weber düşüncesi daha çok bir reform girişimi ya da Nietzsche "irrasyonalizmi"ni modern aklın iddialarının sınırlandırılmasının aracının bir enstrümanı yapan ama her zaman Aydınlanma ideallerine *minimal* bir referansı eksik etmeyen rasyonalizmin bir revizyonu gibi anlaşılmalıdır. Bu yönelim Nietzsche "perspektivizmi"nin "değerler ilişkisi" kavramıyla (bilim adamının ilgilerinin seçimini belirleyen) değerlendirilmesinin tarih biliminin *nesnelliği*'nin yeniden olumlanmasıyla at başı gittiği Weber epistemolojisinde görülmüştür. Weber'in sosyolojik ve politik düşüncesini benzer bir hareket besler: Weber siyasetin "Makyavelyen" boyutunu, ekonomiye ya da ahlaka indirgenmesi idealine karşı bir kez daha kesinler, modern toplumun "rasyonalizas-

yonu"nu destekleyen özgürleşme projesinin nasıl enstrümantal ve bürokratik rasyonalitenin gelişmesine saptığını gösterir ama amacı özgürlüğün ve öznel özerkliğin koşullarını korumak olarak kalır ve siyasal yazıları Alman kurumlarının demokratikleşmesini savunur: "karizmatik" önderler hukuk düzeninin "rasyonel" zorlayıcılığına boyun eğmelidir (bu konularla ilgili olarak bkz. Ph. Raynaud, 1987).

Max Weber'in ardılları ve aralarındaki bölünmeler

Etkinlik rasyonalizasyonu teorileri tarihinde Max Weber'in yapıtları hem bir tamamlanma noktası hem de denge noktasıdır: sosyoloji felsefe tarihinden bağımsızlaşırken epistemolojik özerkliğini de kazanır ve Aydınlanma mirası ya da Kant ve rasyonalizmin daha sonraki eleştirmenleri arasındaki gerilim her zaman sürmüştür. Weber'in ölümünden sonra, kendisinin birleştirmeyi başardığı temalar özel konumlar alırlar ve aralarındaki çatışma rasyonalizasyonun çağdaş sorunsalını tanımlayan çeşitli teorilere kaynaklık eder.

Weber mirasının iki kutbu Carl Schmitt ve Georg Lukács'ın yapıtları tarafından oldukça iyi biçimde yansıtılmıştır.

W. Mommsen'in çalışmalarından itibaren Max Weber'in hukukçu Carl Schmitt'in anayasa düşüncesi üstündeki etkisinin genel kabul gördüğü söylenebilir. Schmitt liberal gelenek eleştirisi çerçevesi içinde Weimar kurumunda iki meşruiyet ilkesi ayırt ediyordu: "biçimsel statülü meşruiyet" ve "plebisiter-demokratik meşruiyet": burada "Max Weber'in rasyonel meşruiyet ve karizmatik-parlamenter meşruiyet arasında bulduğu örtük ikilemin radikal genelleşmesi" kolaylıkla ayırt edilir (Mommsen, 1985, s. 483). Siyasal açıdan Schmitt'in 1920 ve 1934 arasında savunduğu tavırlar arasındaki fark ve Weber'inkiler açık seçiktir: Weber'e göre plebisiter liderin iktidarı hukukun biçimsel rasyonalitesine boyun eğmelidir; Schmitt'e göreyse "yasallığın" "biçimsel" özelliği "meşruiyet"e göre ikinci planda kalmalıdır; dolayısıyla Weber'in, hukuk devletinin hukuksal mantığı ve siyasal mantık arasında bulduğu denge burada bozulmuştur (burada hukuku, siyasetin önceliğiyle bağdaşır kılmak için yeniden tanımlamak söz konusudur). Ama bu Weber düşüncesine çok şey borçlu olan rasyonalist ve liberal düşüncenin genel eleştirisi içinde bir dönemden başka bir şey değildir: rasyonalist ve liberal meşruiyet anlayışının gerilemesinin çözümlenmesi (Schmitt, 1989) çok büyük ölçüde *Hukuk sosyolojisi* çözümlemesiyle örtüşür ve *siyasetin* kültüre, ekonomiye ve etiğe indirgenemezliği düşüncesi (Schmitt, 1972) Weber'in yapıtlarından hiç eksik olmayan temaları geliştirir ve sistematize eder (Fribourg açılış dersinden (1895) *Meslek ve siyasetin misyonu* (1919) üstüne konferansa kadar).

Schmitt düşüncesinin Weber'in akıl ve karar arasındaki taslak ayrılığından hareket etmesine karşılık Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1923) adlı yapıtta önerdiği "tarihsel maddeciliğin yeniden oluşturulması" çok büyük ölçüde burjuva toplumunun "rasyonalizasyonu"nun Weberyen çözümlemesine dayanır. Modern kapitalizmde insan etkinliğinin genelleştirilmiş "nesneleştirilmesi" Lukács'ta "biçimsel" rasyonalite modelinin genelleştirilmesinin bürokratik manipülasyona alabildiğine açık, hesaplanabilir ve öngörülebilir bir ilişkiler bütününe indirgediği *yaşanmış dünyanın yıkılması* şeklinde ortaya çıkar; burada Lukács'ın bir yandan *kapitalist girişim* ve *modern devlet* ilişkisi, öte yandan da *kapitalist ekonomi* ve *rasyonel hukuk* ilişkisi arasında bir *benzerlik* düşüncesini açıkça aldığı *İhtisat ve toplum* çözümlemelerinin bir aktarımını görmek zor değildir (Lukács, 1960, s. 123-125). Weber'e göre Lukács'ın teorisi iki nedenle kabul edilmezdir: her şeyden önce rasyonalizasyon çözümlemesinin aşırı biçimde basitleştirilmesine dayanır ve bu da özellikle hukukun gelişmesinin *özerk* mantığının tanınmaması noktasına götürür, sonuç olarak hukuk kapitalizmin dinamiğinin basit bir anlatımı durumuna düşer; üstelik "şeyleşme"nin ve "yabancılaşma"nın aşılmasının ütopik perspektifiyle desteklenmiştir oysa Weber'e göre bu durumun kaynağında kapitalist üretim biçiminin özel koşulları değil araç/amaç ilişkisinin genel yapısı vardır. Lukács ve Weber arasındaki bu ayrılıklar kesinlikle *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde benimsenmiş olan Marksist tavra bağlıdır; ama Lukács'ın mirasçıları ("Frankfurt Okulu" filozofları) tarihsel materyalizmin bu yeniden yapılandırılması görüşüne bağlanmamışlardır: "mal fetişizmi" ve enstrümantal rasyonalitenin yayılması" arasındaki benzerliği sistemli biçimde geliştirirlerken, bir

yandan da "kapitalizmin çelişkileri"nin eleştirel çözümlemesinden "aklın bunalımı"nın *felsefi* problemi üstüne daha radikal bir düşünceye geçmişlerdir.

"Akıl" ve "rasyonalizasyon" arasındaki ayrılığın getirdiği probleme Schmitt ve Lukács bakışımlı iki yanıt vermişlerdir: birincisi *Aufklärung* ideallerinin terk edilmesinden yana bir tavır almıştır, ikincisi ise aklın ancak Marksist "diyalektik"in kabul edilmesiyle kurtulabileceğini göstermek için çaba harcamıştır. Ama "rasyonalizasyon" üstüne düşünme bu alternatife indirgenemez. Eylem sosyolojisi modern örgütlenmeleri bölen çatışmaları aydınlatmak ve aktörlerin stratejilerini yorumlamak için Weberyen "rasyonel eylem" anlayışını genişletmeye çalışmıştır. Parsons'un "kurumsal bireyciliği" Batı tarihini karakterize eden rasyonalizasyon sürecinin örnek hatta evrensel içeriği problemini alt etmek zorunda kalmıştır. Daha radikal olarak Jürgen Habermas'ın geliştirdiği "iletişimsel eylem teorisi" Weber'in ya da Schmitt'in "kararcılık"ını aşmaya çalışır ama aslında Weber'in sosyal teorisinden (sosyal evrimin "mantık" ve "dinamik"i arasındaki ayrımdan farklı kültür alanlarının "özerkliği" düşüncesine kadar) yararlanır büyük ölçüde. Weber hiç kuşkusuz, XIX. yüzyılın spekülatif rasyonalizminin gerilemesinin getirdiği problemleri çözmemiştir ama daha sonraki tartışmalarda ortaya çıkan kesin soruların alanını belirlemiştir.

► ARON R., *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, 1967. - BENDIX R., *Max Weber. Das Werk Darstellung*, Münih, 1964. - BRUBAKER R., *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londra, George Allen & Unwin, 1984. - FERRY J.-M., *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987. - HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), 2 c., Fr. çev., Paris, Fayard, 1987. - HORKHEIMER M., *Éclipse de la raison* suivi de *Raison et conservation de soi*, Paris, Payot, 1974. - LUKÁCS G., *Histoire et conscience de classe* (1923), Fr. çev., Paris, Minuit, 1960. - MOMMSEN W., *Max Weber et la politique allemande 1890-1920*, Paris, PUF, 1985. - PARSONS T., *Le Système des sociétés modernes* (1971), Fr. çev., Paris, Dunod, 1973. - RAYNAUD P., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987. - SCHMITT C., *La Crise de la démocratie parlementaire* (1926), Fr. çev., Paris, Le Seuil, 1989; *Le Concept politique* (1932), suivi de *Théorie du partisan* (1963), Fr. çev., Paris, Calmann-Lévy "Liberté de l'esprit", 1972. - WEBER M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1982 (kısmen Fr. çev., *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965); *Gesammelte Politische schriften*, Tübingen, Mohr, 1980; *Le Savant et le Politique* (1959), Fr. çev., Paris, UGE "10-18", 1963; *L'Éthique Protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967; *Économie et Société*, c. 1, Fr. çev., Paris, Plon, 1971; *Sociologie du droit*, Fr. çev., Paris, PUF, 1986; "Parenthèse théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés", *Archives des sciences sociales des religions*, no. 61, 1, ocak-mart 1986, Paris, CNRS yay.; "L'état national et la politique de l'économie politique" (1895), Fr. çev., *Les Cahiers de Fontenay* içinde, no. 58-59, 1990.

Philippe RAYNAUD
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Doğa ve Tarih; Eleştirel Kuram; Nietzsche; Siyasal Sistem; Toplumbilim; Us.*

REJİMLER

Rejimlerin sınıflandırılması

Herodotos Pers komplocular arasında geçen en iyi rejim tartışmasını anlatır (*Enquête*, III, 80-82, Fr. çev.); bu ünlü metinde bir *rejimler sınıflandırması* vardır ve bu sınıflandırma Hegel'in köhneliğini ilan etmesine kadar siyasal düşünceye egemen olacaktır: Antikite'de "gerçek ve doğru", "anayasaların geleneksel biçimde monarşiye, aristokrasiye, demokrasiye ayrılması" modern devleti artık sadece yüzeysel ve dışsal olarak belirler (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 273 Rem.).

Rejim sınıflandırmasının genel olarak en iyi olanın belirlenmesiyle yönlendirildiği düşünülür: Antikitenin, onunla birlikte kaybolacak olan en önemli sorunu. Bu açıklama kabul edilebilir gibi gelmiyor bize: yönetimler tipolojisi ve en iyi olanın araştırılması kesinlikle birleştirilebilmiş ama karıştırılmamıştır: antikitede sorunsal olan ilişkileri modern çağda kopmuş ama sınıflandırma terk edilmemiştir. Sınıflandırmanın işlevi iktidarın niteliğini belirlemektir ve ancak bu işlevi yerine getiremediğinde dışlanmıştır. Antikitide sınıflandırmanın ortaya çıkışını irdelerken bu özelliğini, modern çağda sürmesini ve çağdaş dönemde de terk edilmesini göstereceğiz.

Antikite: İktidar konusu ve en iyi sorunu

Leo Strauss'a göre Antikite'de rejimlerin sınıflandırılmasının önemi ahlaksal öneminden gelmektedir büyük olasılıkla: *siyasal bir hayvan olan* insan etik mükemmelliğine orada kavuşabileceğinden sitesini iyi seçmesi önemlidir. Problem kesinlikle klasiktir: bir Pythagorasçının "oğlunu ahlaksal açıdan en iyi biçimde nasıl yetiştirebileceğini soran" bir babaya "onu yasaları iyi olan bir devletin vatandaşı yap" (Diogenes Laertos'a göre) dediği söylenir. Bu yasaların, "temelde disiplinden ve tüm yaşamı, gelenekleri, bireysel ahlakı yönlendiren yasalara itaatten oluşan erdem" *eunomia*'nın (J. Bordes, 1982, s. 148) iyi incelenmesinin yararlarını hatırlatmaktı. Bu bağlamda en iyi uygulama alanı Isparta'dır. Bu şekilde düşünülen yasalar (*nomoi*) siyasal yasalardan çok gelenekleri yönlendiren bir bütündür ve rejimin ya da Isparta *Politeia*'sının incelenmesi öbürlerine indirgenemeyen özel bir birliğin incelenmesidir. *Eunomia*'dan ne siyasal karakterizasyon ne de bu biçimde belirlenmiş birlikler arasında bir karşılaştırma çıkarılabilir.

Mon-arşi, *olig*-arşi, *demo*-krasi, tek kişi, birkaç kişi, halk ya da kalabalık: rejimlerin sınıflandırılması iktidarın (*arkhe*/ya da *kratos*) dağılımından, bu iktidar kadrosu içinde yer alanların sayısından başka bir şeyi dikkate almaz. Bu soyutlama karşılaştırma yapma olanağı verir. O döneme kadar yapıldığı gibi, artık sadece zorba yönetimlerin karşısına Grek *isonomi* rejimleri çıkarılmaz, bunlar arasında iktidarın tüm halka yayılabildiği rejimlerin de olduğu gösterilir. Klisthenes'e göre demokrasi, Atina'da, İ.Ö. V. yüzyılda bulunmuştur ve üçlü sınıflandırma da burada kurumsallaşmıştır; demokratik iktidarın niteliği konusunda bilinçlenmeye bağlı olarak, çok kısa sürede siyasal hatiplerin (Aiskhines, Isokrates, Demosthenes) zorunlu *topos*'u durumuna gelir. Bu hatipler demokrasiyi bir polemik alışkanlığı haline getirirler ve yaşanan dönemdeki düşmana göre demokrasiyle zorba monarşileri (İran gibi) ya da Grek oligarşilerini (Isparta) karşı karşıya getirirler. Üçlü ayrım temeli üstünde ikili karşıtlıklar oluşur: oligarşi ve zorbalığın bir tutulması eğilimi görülür.

Arkhe'nin dağılımı dışında bir ölçüt ortaya konamadığından demokrasiyle yaşamak gerekir. Ama burada kalındığında her üç rejim de aynı düzleme konur: İranlı komplocular monarşiden yana tavır alırlar. En iyi rejim ya da en iyilerin rejimi konusunda karar verme söz konusu olduğunda sayısal sınıflandırmanın yetersiz olduğu ortaya çıkar. *Aristokratia*: bu terim büyük olasılıkla oligarşi yanlıları tarafından, demokrat hatiplerin hor gördüğü rejimlerini değerlendirmek amacıyla daha önceki adlandırmalardan sonra ve *demokratia* modeline göre ortaya atılmıştır. Ama öte yandan bu hatipler tarafından da kullanılmıştır: Platon düşsel cenaze töreninde (*Menexsenes*) mizahi bir üslupla Atina'nın "kitlenin onayıyla *elitin yönetimi*"nden yararlanma iddiasını duyurur (238*b*). Ama Platon aristokratik değerlerle uzlaşabileceğine inanan bir demokrasinin fantazmalarını ifşa ederken bir problemi de dile getirir: rejimlerin sınıflandırılması ve en iyi olanın belirlenmesi arasındaki ilişki sorununu işlemek kendi felsefesinin ve Aristoteles felsefesinin alanına girer.

Her iki filozofta da sorunun felsefi açıdan ele alınmasını karakterize eden bazı uyuşma noktaları vardır. Her şeyden önce rejimlerin sınıflandırılmasını ve ideal *politeia*'nın belirlenmesini ayırmak gerekir: Platon için "mükemmel biçimde yönetilen devlet", "iyi ve gerçek biçim", Aristoteles'in "mükemmel anayasa"sı, "arzularımıza göre site"si. "Sözlerle bir meşruiyet oluşturmak" (Platon, *Yasalar*, 712 b): *Timaios*'ta, bu diyalogun başında muhatapları keyiflendiren ve mükemmel bir biçimde felsefi olan bu işleri iyi sonuca götürme etkinliği mevcut rejimlerin ilişkilerinin üstün nitelikleriyle mücadele etmekten ibaret olan sahte uygulamalarla karıştırılamaz. Çünkü en iyi anayasa türünde tektir: Platon'a göre "insanlar arasındaki bir Tanrı gibidir, ayrı bir yere koymak gerekir onu" (*Politika*, 303*a*). Bilinen sınıflandırmaların sayısal ölçütü de uygulanamaz ona: en iyi rejim pekâlâ monarşi ya da aristokrasi olabilir.

En iyiye göre mevcut biçimler saf dışı edilmiştir. Aristoteles "sapkın" der bunlara. Platon'a göre bu "adaylar"ın çok fazla olması, düşünce düzleminde, taklitlerinden başka bir şey olmadıkları *politeia*'yla zıtlaşır; bunlar "toplumsal örgütlenme hiçlikleri"nden başka bir şey değildir (*Yasalar*, VIII, 832*b*). Bu bağlamda nedenler adlandırılmalarında yatar: "bu rejimlerin her biri yönlendiren ve egemen olan partinin adını taşır" (*Yasalar*, 712*e*); sayısal farklılaşmanın al-

tında bir bireyin ya da toplumsal bir grubun gerçekliği bulunur ve bu birey ya da grupun özel egemenliği bir çoğunluk egemenliği de olsa bir "soyma, yoksunlaştırma"dan başka bir şey olamaz (Aristoteles, *Politika*, III, 10) çünkü bu egemenlik ancak ve ancak tüm yönetilenlerin ortak çıkarı adına değil, iktidardaki grubun özel çıkarı adına etkilidir.

Bununla birlikte Aristoteles ve Platon safdışı edilmiş rejimlerin kayıtsızlığı içinde reddeden bir muhalefette kalmama konusunda uyuşurlar. Her ikisi de çok fazla rejim olmasının açıklamasını yapabilmek için, onları en iyisi esasına göre düzenleyerek geleneksel tipolojiden yeniden yararlanma yoluna gitmişler, bir yandan da bu tipolojiye iyi ve kötü yönetimleri ayırabilmek için bu bağlamda sayıyı artıran normatif bir ölçüt eklemişlerdir. Ama bu girişimi uygulama biçimleri çok büyük ölçüde farklıdır.

Devlet'in VIII. Kitabında mükemmel sitenin tarihsel zamansallık içinde sürekli gerilemesi bu bağlamda çeşitli etapları belirleyen bir rejimler tipolojisiyle belirtilmiştir. Böylece beş yönetim biçimi çıkar ortaya: aristokrasi, timokrasi, oligarşi, demokrasi, tiranlık. Ve iki bütün kesişir: bir yanda, türünün tek örneği mükemmel site, adını hak eden aristokrasi, öte yanda mevcut üç rejim. Ayrıca Platon'un ortaya attığı timokrasi de *go between*'i oynar: "aristokrasi ve oligarşi arasında orta yolu" tutar bu rejim (547*c*), bir tarihin sürekliliğini oluşturan halkadır: bu tarih rejimlerin ve bu rejimler içinde yaşayan insanların gerilemesinin tarihidir.

İki döneme ayrılır bu tarih. Birincisi gelişen dönüşüm dönemidir. Bu dönem üç azınlık rejimini etkilemiştir ve arkasından da yakın rejimler gelmiştir peş peşe. Timokrasinin en etkin olduğu dönemdir bu dönem çünkü iki uç arasında aracıdır: bu iki uç mükemmel toplum, tek grubun rejimi ve oligarşi, iki grubun ("böyle bir devlet tekli değildir, ikilidir, zenginlerin ve yoksulların devleti" 551*d*) rejimidir. İkinci etap *arkhe*'nin sürekli gerilemesi içinde bir zıddın yerine başka bir zıddı koyan şiddet devrimlerinden oluşur. Dolayısıyla bu ölçüt belirsizdir. Bir rejimi belirleyemez: demokrasi bir "politeia panayırı"dır. Teşhis konamayan bir karışıklıktan başka bir şey olmayan duruma sadece mükemmel topluluk referansı ve kökenini buradan alan bir tarihin sürekliliği bir düzen verebilir.

Böylelikle, bir ara halkanın oluşturulması sayesinde mükemmel siteye ulaşan rejimlerin sınıflandırılması geleneksel kullanımının yasakladığı rolü yerine getirebilir: rejimleri ayırmak ve en iyisine göre düzenlemek. Sokrates IX. kitapta zorbalığın rejimlerin en kötüsü olduğunu ve zorbanın da dünyanın en mutsuz insanı olduğunu söyler. Ama bu biçimde toparlanmış olan bir tipolojinin işlevi her şeyden önce kritiktir: seçtiğinden çok daha fazlasını reddeder. Yönetimlerin tarihi geri dönüşlü değildir büyük olasılıkla ya da sadece azınlık rejimlerinin dönüşümünün bir bölümü üstünde olabilir: oligarşiden timokrasiye doğru geri dönülebilir ama o kadar.

Çok sayıda Platon yorumcusu *Devlet*'in tavizsiz tavrıyla *Politika*'nın ve *Yasalar*'ın uzlaşmaya açık, daha esnek tavrı arasındaki karşıtlık üstünde durmuştur: bu bağlamda "ikinci bir tercih" de mümkündür. Bu durumda tipoloji dışlamadan düzenler: *Yasalar*'ın yasa koyucusu birinci sıradaki *biçimsel-rejim*'den sonra mevcut yapıların yer aldığı ikinci sırada çok sayıda *politeia* arasından bir seçim yapabilir. Dolayısıyla *Politeia* adını hak etmiş tek bir rejim yoktur, birçok rejim vardır. Varolan bu rejimlerin birliği karma bir birliktir: monarşi ve demokrasi varolan bütün rejimlerin "ana-türleri"dir, siyasal bir örgütün her ikisine de katılımı gerekir. Platon bu karışımın tam ölçüsünün bulunmasını ister ve "yasa koyucunun mutlak otoriteler ve de karışımları dolayısıyla dengelenmeyen güçler oluşturmaması gerektiğini" söyler (*Yasalar*, III, 692-693). Platon'un, ikinci sıradaki, yeni eşitlik ölçütünü devreye sokarken var olan rejimlere belli bir istikrar vermek istediği söylenebilir. Ama bu istikrarın temeli *arkhe* değil yasalar olduğundan bu istikrara dayalı çoğunluğun farklılığı eğreti kalır.

Aristoteles normatif ölçütle (ortak ya da bireysel çıkarın göz önünde tutulmasına göre) sayısal ölçütü sistemli biçimde karşılaştırarak altı yönetim biçimi elde eder: üç doğru biçime (monarşi, aristokrasi, politia) üç sapkın biçimin (zorbalık, oligarşi, demokrasi) denk düştüğü sınıflandırma. Aristoteles, o döneme kadar dökümü yapılmış yönetim biçimlerine bir yenisini ekler böylelikle: "ortak *politeia*-politia"-adından gelen ve "başta Platon olmak üzere anayasa türlerini tanımlama çabası içinde olanların gözlerinden kaçan bir yö-

netim biçimi" (IV, 7). Siyasal topluluğun genel amacı olan, refah, erdemli ve mutlu yaşam dikkate alınırsa "en iyilerin, mutlaka erdeme göre yönetmeleri" (*Politika*, IV, 7) aristokrasiden başka bir şey olamaz: gerçekten yetkin, elit yurttaşlardan oluşan bir site, "bizim dileklerimize göre bu yönetim *Politika*'nın VII. Kitap'ındaki Platonvari toplumdan farklı değildir. Ama Aristoteles bu mükemmel etiğe başka bir amacı, istikrar amacını da ekler: kendi ölçütlerine göre iyi işleyen yönetim iyidir. Bu mükemmelliğin "ölçüsü" "çoğunluğun ortaklaşa sürdürebildikleri bir yaşam ve sitelerin büyük bölümünün kabul edebildikleri bir anayasayı" (*Politika*, IV, 11), "öteki anayasaların özellikle oligarşi ve demokrasinin anayasalarının özel erdemlerini bir araya getiren ortalama bir anayasayı" benimseyebilmeleridir (P. Pellegrin, 1991, s. 131).

Dolayısıyla bu altı yönetim biçimi sınıflandırması aracılığıyla bir güzergâh oluşur ve bu güzergâh aracılığıyla oligarşi ve demokrasi karma bir yönetime götürür. İlk iki yönetim biçimi en çok görülen ve en farklı yönetim biçimleridir" (*Politika*, IV, 2). Bunları birbirlerinden ayırt edebilmek için sitedeki toplulukları incelemek ve bir sosyal tipolojiye (iktidara katılanları belirleyen), siyasal bir tipolojiye (görevleri üstlenen farklı iktidarları dikkate alan) bağlamak gerekir. Aristoteles farklı toplulukların biçim ve önemini çeşitlendirerek rejimler sınıflandırmasını hayvan sınıflandırması modeline göre düzenler: her yönetim biçiminin farklı türlerinin tüm değişikliklerini elde ettiği bir kombinezondur bu.

Bu sadece mevcut yapıların farklılığını dikkate almaya yaramaz, özellikle en iyisini anlayabilme olanağı verir. Zenginlerin ve yoksulların iktidarı paylaşma iddiaları, kurumları karıştırma yoluyla, onları nötralize edecek biçimde bir araya getirilebilir: sözgelimi oligarşinin karakteristik yöntemi olan seçim aracılığıyla ama demokrasilerdeki gibi gens sınırı olmadan etkin olunur. Bu durumda bir "ortak biçim" (IV, 12) elde edilir: "sitedeki hiçbir topluluğu başka bir yapı istememesi yoluyla" muhafaza edilen istikrarlı biçim. "İki kurucu rejimin görüldüğü ve hiçbirinin görülmediği bu talihli karışım" (*Politika*, IV, 9) "politia", anayasal yönetimdir.

"Orta yol" olarak tanımlanan "politia" ile var olanı en iyiye götüren bir aracılık sağlanır ve bu da sınıflandırma problemini çözer. İktidar bundan böyle sadece güç ilişkileriyle, geçici bir muzafferin egemenliğiyle tanımlanmaz. Aynı rejimin türlerini birbirinden ayıran ve bunları düzeltecek karma yapının tanınmasını sağlayan *arkhe*'nin içindeki üç büyük topluluğun ayrımıdır: düşünen, karar veren, yargılayan; meclis, yüksek devlet görevlileri, yargı. Bu farklı yönetim biçimi kompozisyonlarında, *arkhe*'nin bu üç kurucu grup olarak çözümlenmesinde karma yönetimin tüm unsurları bulunur.

Bu, Polybhos'da bir referans tanımı bulur. Gerilemesinin (sapkın biçimin karakterize ettiği) sonuna ulaşan her birini daha sonraki bir biçime dönüştürmeye götüren yönetim çevrimini sunmak amacıyla ve bu üç biçimi bir araya getirerek gerilemeye direnme olanağı veren karma yönetimi karakterize etmek amacıyla altı rejim tipolojisinden yararlanır. Böylece mükemmel biçimlerin bozulması için Platoncu ilişkiyle, oluşum içinde yer alan grupların istikrarının Aristotelesçi araştırmasını buluşturur: "dengeyi sağlayan unsurlarla bu şekilde oluşan sistemin sapma yapmadan bu biçimde sürüp gitmesi gerekir" (Polybhos, *Tarih*, VI, 11).

Böylece karma yönetim teorisi rejim sınıflandırmasını entegre eder. Bu teori, bu bağlamda, *arkhe*'yi karakterize eden misyonuyla karşılaştırmalı işlevini hem tamamlar hem yitirir. Tek bir yönetim yoktur artık. Bu nedenle modern çağda, Makyavel'den itibaren karma yönetim kuramını yineleyen ve geliştirenlerde rejimlerin sınıflandırmasının ve bu bağlamda Aristoteles ve Polybhos okumalarının sürdürülmesi aranmayacaktır. Makyavel'den Harrington'a kadar karma yönetim ve cumhuriyet yönetimi gerçekten eşanlamlıdır, modern çağda karma yönetim tarihi cumhuriyetçi gelenek tarihidir. Cumhuriyetçi gelenek öteki yönetimleri de tanıdığında monarşi ve cumhuriyet karşıtlığı içinde yer alır; Makyavel'in *Hükümdar*'ın başında söylediği "bütün devletler [...] cumhuriyet olmuşlardır ve cumhuriyettirler" örneğinde olduğu gibi bu karşıtlık böler ama sınıflandırmaz.

Modern çağ: Egemenlik biçimleri ve yönetim tipleri

Mutlaka bir rejim sınıflandırması aranacaksa bu doğal hukuk kuramcıları (Grotius, Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui) ve sözleşmenin siyasal kuramcıları (Hobbes, Locke ve Rousseau) ara-

sında bulunabilir. Belirli bir devlet biçimi kabul edilir burada ve tüm bu yapıtlarda egemenlik biçimlerine ayrılmış bir bölüm bulunur. Klasik sayısal ayrım yinelenir ve Barbeyrac bu özelliğin bulunduğu eski yazarlara gönderme yaparak modern doğal hukuk siyaset teorisiyle eski sınıflandırma arasında bir süreklilik gerçekleştirir.

Ama bu süreklilik ancak akademik biçimde ortaya çıkabilir çünkü egemenliğin biçimleriyle ilişkisi bu biçimlerin önemini çok büyük ölçüde azaltır. Eski siyasetler farklı rejimleri farklı türler gibi düşünürken modern doğal hukuka göre yönetim biçimlerinin farklılığı egemenliği etkilemez: "Hükümdarın uyrukları üstündeki hakkı, tam bir destek gören belli bir yönetim biçiminin yetkinliğiyle değil ona bu hakkı verenlerin irade gücüyle değerlendirilir" der Grotius (*Savaş ve Barış Hukuku*, I, III, s. 8, no. 2).

Buraya geri dönülmeyecektir: Grotius'un ardılları, egemenlik biçimlerini tamamen sözleşmeyi yapanların ve sadece öznel tercihleri devreye sokan, hiçbir biçimde iktidarın nesnelliğini belirlemeyen özgürlüğüne bırakılmış bir seçim meselesi yapmaya devam ederler. Hobbes'a göre şu ya da bu biçimi tercih etme bütünüyle bir görüş sorunudur ve bu görüş alışkanlıkla ("Halk devletleri rejiminde yaşayan" Yunanlılar özgürlükle birleştirmişlerdir bunu) ya da insanları sahip olmadıkları yönetimi istemeye götüren değişim arzusuyla açıklanır. Bu sınıflandırmayı çok büyük ölçüde basitleştirir: adil ve yozlaşmış yönetim ayrımı, gene bir görüş sorunu olduğundan özellikle söz konusu değildir: "Ama bunlar başka yönetim biçimleri değildir: aynı yönetim biçimleridir ve bu biçimlerden hoşlanmayan insanların verdikleri adlardır bunlar. Sözgelimi monarşiden hoşnut olmayanlar, tiranlık derler bu rejime; ve aristokrasiden hoşnut olmayanlar da oligarşi derler bu rejime" (Hobbes, *Leviathan*, XIX, s. 193). Yönetimler tipolojisi sonunda sadece sayısal ayrıma indirgenir ve adlandırılması sadece kabullenme yönteminin evrensel geçerliliğini oluşturur: "bu insanı ya da bu meclisi yetkilendiriyorum."

Bu nedenle ayrımları ne kadar biçimsel olursa olsun, bütün biçimleri düşünmek ve devleti ötekilerin aleyhine biçimlerinden biriyle özdeşleştirerek bunlar arasında gerçek bir ayrım yaratan her tavrı reddetmek önemlidir. Böylece Hobbes demokrasiyi özgürlük rejimi kabul edenleri eleştirerek her halükârda devlet egemenliğinin bütün olduğunu gösterir. Aynı şekilde Pufendorf sadece bu rejimde gerçek anlamda egemenlik olabileceğini ve demokrasinin yararcı bir toplumdan başka bir şey olmadığını iddia eden monarşi kuramcılarını eleştirir. Siyasal iktidarın kökeni (sözleşme) olan süreç birliği içinde oradan gelen egemenlik kimliğini gösterir.

Dolayısıyla her ikisi için de "bütün biçimleriyle iktidar (en azından yurttaşların korunması için tamamlanmış kabul edilen bir biçimse) aynıdır" (Hobbes, *Leviathan*, XVIII). Bütün biçimlere değerini veren itaat eden ve korunan uyruklardır: "Demokratik bir meclis tarafından yönetilen bir halkın refahı aristokratik ya da demokratik bir sisteme bağlı değildir, bireylerin itaat ve uyumuna bağlıdır: ve eğer halk bir monarşi içinde mutluysa, bunun nedeni bir tek kişinin yönetme hakkına sahip olması değil insanların ona itaat etmesidir" (*Leviathan*, XXX). Böyle bir anlayışta, belirleyici olan, yurttaşların iktidara katılımı değil, bireyi iktidara göre dışsallık konumuna getiren ve güvenliğini sağlayan zorunluk ilişkisidir. Dolayısıyla ilkesi bireyin güvenliği olan her siyasal kuramın, bireyin iktidarla dışsallık ilişkisini temel bir ilişki haline getirdiği ve bu nedenle de yönetim biçimleri farklılığını ikincil önemde görme konumuna düştüğü düşünülebilir.

Zorunluk ve güvenliğin aynı gelişme çizgisini izlediklerini söylemenin iki sonucu vardır dolayısıyla. Bir yandan egemenlik kimliği kuramı her türlü ölçülülüğü ya da otorite paylaşımını dışlayan mutlakçı bir konumdur. Hobbes karma yönetimi kabul etmez çünkü ona göre "bütünüyle sivil bir yönetimde birden fazla zihniyet olduğunda", söz konusu olan "bir yönetim değil, üç hizibe bölünmüş devlettir" (*Leviathan*, XIX). Dolayısıyla bir orta yol yoktur: Hobbes, gerçek rejim ayrımının yerine savaş durumu ve barış durumu alternatifini getirir. Ama öte yandan bu biçimde belirlenmiş olan zorunluğun içeriği, böylelikle, kral uyruklarını savunmaktan acizken, bir hanedan sadakati gerektiren daha "meşruiyetçi" teorilere indirgenmiştir.

Dolayısıyla yönetimlerin farklılığı meşruiyet alanı yani zorunluk dışına çıkar. Başka bir rasyonaliteye bağlanır. Farklı yönetimler ne iyi ne daha iyidir, az ya da çok uyumludur: "Bu üç yönetim biçimi arasındaki farklılık bir iktidar

farklılığında değildir, halka huzur ve güvenlik verme konusundaki uyum ve yetenek farklılığıdır burada söz konusu olan ve bu huzur ve güvenlik amaçtır" (*Leviathan*, XIX). Böyle bir değerlendirme ancak karşılaştırmacı olabilir, çözümü en iyi olanda değil, en az kötü olanda bulur: yönetimlerin seçimi plüralisttir. Hobbes *De cive*'de bir yandan monarşinin "öteki yönetim biçimlerinden daha uygun olduğunu" ileri sürerken bu tezi kanıtlamadığını, sadece "bir olabilirliğe göre desteklediğini ve bir sorunsal olarak ileri sürdüğünü" kabul eder, herhangi bir başarısızlık itirafında bulunmaz: egmenlik ve biçimleri arasında kurulan ilişkiyle tamamen uyum içindedir.

Ve gerçek anlamda açılmış bir seçim olasılığı bir hayal olduğundan kanıtlamasını tamamlama ihtiyacı daha da azalmıştır. Yönetim seçilmez, tarihin sunduğu yönetim kabul edilir: ister uzun bir gelenek içinde olsun, ister peş peşe gelen devrimler içinde olsun (XVII. yüzyılda bir İngilizin bir cumhuriyet rejiminde ve iki monarşi hanedanında yaşaması gibi) bu seçimin içeriğinin zorunluk rasyonalitesini etkilemediğini düşünerek... Doğal hukuk plüralizmi bu iki farklı alanın, evrenselci rasyonalite alanının ve ötekinin tarihsel farklılığı alanının uyuşabilirliği noktası üstünde kurulmuştur. *Ansiklopedi*'de egemenlik teorisine ayrılmış makaleler ("siyasal otorite", "İktidar", "Güç", "Hükümdarlar", "Egemenlik", "Yasama", "Yasa koyucu"...) ve yönetim tipolojisiyle ilgili makaleler ("Aristokrasi", "Demokrasi", "Cumhuriyet" ya da "Monarşi") "Yönetim" maddesinde karşılaşmadan kesişen iki ayrı dizi oluştururlar. Birinci dizi bir doğal hukuk teorileri uygulamasıdır, ikincisi ise bir *Kanunların Ruhu* derlemesidir.

Üçlü tipoloji aslında Montesquieu tarafından II. Kitaba alınmıştır ("üç tür yönetim vardır: CUMHURİYET, MONARŞİ ve DESPOTİZM") ve her yönetim biçiminin ayrıntılı olarak incelenmesinin yolunu açmıştır. Montesquieu her birinin birliğinden çoğu zaman Grek *politeia* incelemelerini hatırlatan bir anlayış çıkarmıştır: yasaların anayasaya bağlı olması ve onları anayasaya mal etme gerekliliği düşüncesi, yasaların ve gelenek, göreneklerin sürekliliği, öyle ki yasama alanı sadece kurumlarla ya da egemen otorite etkinlikleriyle sınırlı kalmasın ama yaşamı düzenleyebilsin (dolayısıyla eğitimin önem kazanması), nihayet tarihsel varlığı ve kendi içindeki kötülükler nedeniyle her yönetim biçiminin açık olduğu yozlaşmanın irdelenmesi...

Kendi *doğası* ile oluşan, *ilkesi* ile dinamizm kazanan her yönetim biçimi özerk bir birimdir, kendi özel yaşamı vardır ve özel bir biçimde irdelenebilir. Bu durumda rejimler sınıflandırmasında Aristoteles'te bile böyle bir nesnelliğe ulaşılamamış olduğu düşünülür. Görünüşten başka bir şey değildir bu. Üçlü oluşum aldatıcıdır. Bu üç yönetim biçimi dörttür aslında: demokrasi ve aristokrasiye tek kişinin iki yönetimi eklenir: monarşi ve despotizmi iki tür olarak ayıran normatif ölçüt (yasaların varlığı ya da yokluğu) sayısal ayrımdan önce gelir ve cumhuriyetin birliği içinde azınlık ya da çoğunluk yönetimlerine götürür. Yönetimler iki eksene göre dağılırlar: birinci eksen eski yönetimleri (cumhuriyetçi) monarşik moderniteden ayırır, meşruiyeti iktidarın temel tanımı yapan ikinci eksen zıtlıklara dönüşen tek kişi yönetimleri arasındaki karşıtlığı derinleştirir: despotizm monarşinin yozlaşmış ya da sapkın biçimidir.

Montesquieu'nün tartışma ve eleştiri amacının ortaya çıktığı despotizm ve monarşi arasındaki bu karşıtlık çıkış noktasındaki üçlü oluşumu onun çevresinde yeniden yapılandıracaktır. Yönetim biçimleri her zaman birbirlerinden bağımsız olarak incelenemezler. Bir konudan bir konuya, bir kitaptan bir kitaba gruplaşmalara yol açan karşılaştırmalar oluşur, karşıtlıklar belli olur ve bunların arkasından Eskiler ve Yeniler bölünmesi gelir; bu bölünmenin aşılmasıyla da cumhuriyet ve monarşi despotizme karşı aynı karşıtlık içinde buluşurlar, *ılımlı yönetimler* kategorisi içinde birleşirler.

Bu şekilde, ayarlanmış bir dönüşümün arkasından başlangıçtaki tipolojinin yerine geçen ılımlı yönetimler ve despotik yönetimler ikilemi siyasal özgürlüğe ayrılmış *Kanunların Ruhu*'nun XI. Kitabının başlıca konusunu oluşturur. Gerçekten de özgürlüğü ("yasaların izin verdiği her şeyi yapabilme hakkı") tanımlamaya olanak veren meşruiyet ölçütüdür. Ölçütü yönetime katılma olan geleneksel ayrım özgürlüğü niteleyemez: "Demokrasi ve aristokrasi kesinlikle doğal olarak özgür devletler değildir" (*EL*, XI, 4) çünkü özgürlük sözcüğü "sadece bir ilişkiyi ifade eder ve farklı yönetimlerin belirlenmesine yardımcı olamaz" (*Pensées*, Masson, no. 884).

Montesquieu modernite ilkesine biçim ayrımıyla ilgisi olmayan güvenlik ilkesini ekler. Ama bu şekilde Hobbes'a katılımının gerçek amacı ona daha güçlü biçimde karşı çıkmaktır. "Özgürlük ancak ılımlı yönetimlerde vardır" ve üç yönetim biçiminden alınmış iktidarların düzenlenmesinden oluşan İngiliz anayasası karma bir yönetim olarak nitelenebilir.

Montesquieu karşısına çıkan klasik cumhuriyetçilik geleneğiyle uyuşmaz. "Karışık" ya da ılımlı bir yönetim tek bir biçime indirgenemez, bir cumhuriyet ya da monarşi olabilir. Bununla birlikte İngiltere'nin değerlendirilmesine gelince Montesquieu duraksar: İngiltere'yi "monarşi biçimi altında" gizli bir cumhuriyet olarak andıktan sonra (V, 19) İngiliz anayasası bölümünde bir monarşi gibi niteler.

Böyle bir duraksama Montesquieu'nün cumhuriyet ve monarşi arasındaki karşıtlığı aşmayı başardığını ve ılımlı cumhuriyeti geleneksel ayrımın değerlendiremeyeceği bir biçim haline getirdiğini gösterir hiç kuşkusuz çünkü ona göre burada söz konusu olan rejimin global bir biçimi değil, kurumların karmaşık dengesidir: iktidarların anayasal dağılımı rejimler ayrımına ağır basar.

Bununla birlikte bu duraksama aynı zamanda tutarsız adlarla bir rejimi karakterize etmeye devam etme iradesine de tanıklık eder. Güvenlik gerekliliği evrensel bir gereklilik (Montesquieu'nün karşısına bu noktada da modern doğal hukuk çıkar) gibi sunulabilse de siyasal özgürlük projesi "dünyada anayasasının doğrudan amacı siyasal özgürlük olan bir ulusa" özgü özel bir projedir (XI, 5).

Bu özel projeyi evrensel bir hukuk durumuna getiren Fransız devrimi bu tür bir karakterizasyonu yararsız kılar. "Her türlü egemenlik ilkesinin esas olarak ulusun elinde bulunduğunun ilan edilmesiyle birlikte (*İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*, madde 3) Sieyès'in söylediği gibi "insanlar arasında ancak meşru BİR yönetim olabilir ancak".

Böyle bir meşruiyetin hiç kuşkusuz birçok biçimi vardır. Ama farklılıkları eski yönetim tipolojisine bağlı değildir artık. Bu tipoloji egemenliği elinde bulunduran kişiyi tanımlamaktaydı: "bütün olarak" halk, halkın bir bölümü, bir kral. Böyle bir araştırma temsili yönetim, çifte bir kısıtlama ilkesi kendini empoze edince anlamsızlaşır artık: ulus iktidarını ancak temsilciler aracılığıyla gerçekleştirebilir; bunlar sadece temsilci olduklarından üstlendikleri iktidarın ancak bir bölümünü uygulayabilirler. Dolayısıyla egemen bir topluluk yoktur, anayasal olarak sınırlanmış ve dağıtılmış bir yığın devlet organı vardır.

Anayasa ilkesi yönetimler tipolojisini saf dışı eder. Dolayısıyla burada uygun düşmeyen monarşi sözcüğü, siyasal teorinin anayasa hukukuna indirgenemeyeceğini sezinleterek yer almasaydı "devletin meşruti monarşiye doğru gelişmesinin modern dünyanın bir eseri olduğunu" söyleyen Hegel'in yargısına katılmak gerekirdi.

● ARISTOTE, *Les Politiques*. - HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*. - HÉRODOTE, *L'Enquête*. - HOBBES, *Le Léviathan*. - MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*. - PLATON, *La République*, *Le politique*, *Les lois*. - POLYBE, *Histoire*. - PUFENDORF, *Le Droit de la nature et des gens*.

► STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954.

Catherine LARRÈRE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Aristoteles; Demokrasi; Monarşi; Montesquieu; Site; Siyasal sistem.*

ROMA ANTİKİTESİ

Hegel Roma antikitesini şöyle yorumluyordu: "ahlaklı bireyleri ateşe atmak, aynı zamanda da bütün tanrıları ve ruhları soyut bir genellik haline getirmek amacıyla evrensel egemenlik panteonunda bir araya getirmek için seçilmiş, bireyselliğin boyun eğeceği koşullara direnilmez bir güç" (*Philosophie de l'histoire*, Fr. çev., s. 215). Hegel Roma tarihini, zor kişilikleri, despotizm altında bir arada tutabilmek için kıran içselliğin bir anlaşması gibi anlıyordu: bu, Roma üstüne klasik bir tartışmayı bireylerin ulusal büyüme düzleminde yeniden başlatmak demekti. Romalılığın arketip temsilcisi Caton (Censorius) Roma halkının tarihini anlayabilmek için büyük adamları referans göstermenin yararını yadsıyordu ve *Başlangıçlar* (İ.Ö. 149'a doğru bi-

tirmiştir) adlı yapıtında özel adlardan yararlanmayı öneriyordu.

Bununla birlikte modern Avrupa Roma antikitesinde büyük şahsiyetleri (sözgelimi Cato) yüceltmiş ve onları yurttaşlık erdeminin aşılmaz modelleri olarak görmüş, Roma'nın gerilemesinin nedenini bu şahsiyetlerin ezilmesinde bulmuştur. Dolayısıyla cumhuriyetin gücü ve yıkılması, görünüşteki dengesine ve gizli dengesizliklerine bağlı üstün değerler, bunun sonucunda Geleneklerinin öğretilmesi, Roma arşivlerinin yağmalanması üstüne tartışmalar Roma ve Romalı mitiyle geleneklerin-ölçüsüz de olsa-sürenin güvencesi olduğu tarihsel bir toplum gerçekliğini karşıtlaştıran kahramanlık örneklerinin yeniden üretilmesine olanak verir.

Polybios ve Roma'nın büyüklüğünün gizemi

Polybios (İ.Ö. 205-125) ve ondan sonra da Cicero Roma kurumlarının tarihsel incelemesine özel bir önem vermişlerdir: dünyanın fethi eşsiz bir olaydır ve İskender ya da Fortuna gibi bir fatihe mal edilemez. Polybios da Thukydides geleneğine bağlı olarak Helenistik dönemin tüm yazarları gibi tarihsel şahsiyetlerin rolüne, onların bireysel psikolojilerine, gizli motivasyonlarının aydınlatılmasına duyarlıdır, aklı başında kahramanları (Hamilcar ve Hannibal'e karşı Scipio, Flaminus, Paolo-Emili) mantıksız kahramanlarla (Makedonyalı Philippos, Perseus, dikkatsiz ve ilerisini göremeyen bazı konsüller) karşılaştırmaya ve bunların söylemlerinin pragmatik sonuçlarını incelemeye önem verir ama öte yandan da bunların Roma'nın büyüklüğünü açıklama konusuna yeterli olmadığına inanır. Ayrıca anlaşılması çok zor Fortuna'ya dayanmakla da yetinmez. Kişilerin ve devletlerin tarihini Fortuna'ya, rastlantıya ve kadere bağlayan bütün yazarları eleştirir: o kendi açısından Fortuna'ya ve rastlantıya sadece öngörülerden, Tarihin aktörlerinin mantığından (sözgelimi Hannibal Zama'da aldığı tüm önlemlere rağmen savaşı kaybetmiştir) kaçan olayları mal eder.

Polybios Fortuna'nın etkisine sadece önemli tarihsel olgular düzleminde, evrenin yapısı içinde yer alan düzen, doğrudan doğruya etkili olan nedenlerin irdelenmesini hiçbir biçimde etkilemeyen doğal yasa olarak değer verir (Pédech, *La méthode historique de Polybe*, s. 350-353). Rastlantı tarihsel etkenlerin beklentilerini boş çıkarabilir ama insan ve çevresinin (özellikle kurumsal) etkilerinin incelenmesi insanın başarı ve başarısızlıklarının açıklanmasını ve anlaşılmasını sağlar.

Polybios yapıtında sürekli I. Kitabın önsözünde (I, 1, 5) belirttiği şeyi yineler: Romalıların Sicilya, İspanya ve Galya'yı fethetmelerini, Kartaca karşısında zafer kazandıklarında evrensel çapta planlar yapmalarını özel Devlet yapısına bağlar. "Okuyucuların bizim yapıtımızda bulacakları en güzel ve aynı zamanda da en yararlı şey şudur: nasıl olmuştur da neredeyse bütün dünya belli bir rejim aracılığıyla fethedilmiş ve yaklaşık elli üç yılda tek bir otoritenin, Roma otoritesinin-eşi görülmemiş bir olgu- eline geçmiştir... bunun nedenlerini bulmak ve anlatmak (VI, 2, 3). Siyasal rejim tarihsel nedenselliğin en genel biçimi ve onun denek taşıdır, "Fortuna'nın gerçekleştirdiği radikal değişiklikleri tüm büyüklüğü ve soyluluğu içinde kabul etmeyi bilmiştir o." (VI, 2, 6). Roma düzeni ve yasaları Polybios'un yapıtında, Roma'nın, tarihin en büyük askeri ve siyasi şahsiyetlerinden biri olan Hannibal karşısında uğradığı yenilgiden sonra ayağa kalktığı Cannes savaşının öyküsünden sonra yer alır: bu rejimin içerdiği özel niteliklerin daha iyi anlatılması mümkün değildir. Bozgundan sonra Senatonun aldığı yararlı kararlar gibi bu kararların özelliklerini ve niteliklerini açıklayan da rejimdir. "Meraklı kimseleri çeken ve aynı zamanda onlara yararlı olan şey her durumda en iyi çözümü bulma olanağı veren nedenler üstünde düşünme olgusudur. Oysa her zaman göz önünde bulundurulması gereken şudur ki her şeyde başarının ya da başarısızlığın en önemli nedeni siyasal sistemdir. Siyasal sistem öyle bir kaynaktır ki oradan sadece tüm fikirler, girişimler ve eylemler değil aynı zamanda bunların eyleme dönüşmeleri de fışkırır (VI, 2, 8-10). Polybios'a göre Roma kurumlarının üstünlüğünü gösterme bağlamında karşılaştırmalı inceleme aydınlatıcıdır. İkinci kitapta (38, 6-8) Aka konfederasyonunun önemli sayılabilecek başarısını siyasal rejiminin mükemmelliğine bağlar; bu rejim özgürlük ilkelerine dayalı özgün bir demokrasi gerçekleştirmiş ve Devlet adamlarına (Aratos, Philopoemen) eserlerini tamamlama olanağı vermiştir ancak gene de Roma'nın dış saldırısı karşısında direnememiştir

bu sistem. Kaptansız bir gemi olan Atina rejimi (VI, 44) ve plütokratik rejim Girit (VI, 45) uzun süredir demokrasi modelleri değillerdir artık. Denge ve güven bağlamında Sparta'nın başarılarının en önemli nedeni yasa koyucu Lykurgos'dur çünkü Lykurgos "basit olmayan ve ötekilere benzemeyen bir anayasa yapmıştır; yaptığı anayasada en iyi rejimlerin bütün niteliklerini ve özelliklerini bir araya getirmiştir" (VI, 10, 6). Sparta modeli şunu göstermiştir aslında: belirleyici olan sadece anayasanın karışıklığı değildir; eğer, rejimin her bir unsurunun erdemi bastırılırsa denge statik hale gelir ve er geç tarihin rastlantılarıyla tehdit edilir. Sparta tek başına kalsaydı yaşardı ama teslim alındı. "Bir anayasanın amacı kesinlikle bu olmalıdır diyenlerin karşısında şunu teslim etmek gerekir ki Lakedaimon'un siyasal düzeni ve örgütlenmesine tercih edilebilecek bir siyasal düzen ve örgütlenme yoktur ve hiçbir zaman da olmamıştır; ama bu amaç yerine daha ileri bir nokta hedef alınırsa, olabildiğince çok sayıda insanın yönetilmesi, soylu birinin daha kalabalık bir kitleyi otoritesi altına alması, herkesin gözünü size çevirmesi ve önünüzde eğilmesi daha önemli ve daha soylu bir hedef gibi görülürse bu durumda Lakedaimon rejiminin zayıf olduğu, buna karşılık Roma rejiminin güçlü olduğu ve daha etkili bir sistem olarak dikkat çektiği kabul edilmelidir" (VI, 50, 2-4). Roma yayılmacılığı karşısında Sparta istikrarı: bu ikilem Floransa'da Makyavel ve çağdaşları için belirleyici olacaktır (Lefort, s. 467-487). Kartaca'nın kuruluş dönemindeki başarılarını da rejimin özellikleri açıklar (I, 13, 12) ve Sparta'nın gerilemesinin nedeni de halk unsurunun ön plana çıkmasıdır (VI, 51); bu olgu çöküşünün doğrudan nedenidir ve erdem kavramının yok olmasıyla kaçınılmaz olmuştur.

Dolayısıyla Polybios Roma rejiminin özgünlüğünü açıklamaya ve geleceğini öngörmeye çalışır (VI, 3, 3): Yunan devletlerinden farklı olarak "Roma devleti bağlamında, bu rejimin karmaşıklığı nedeniyle güncel durumunu açıklamak ve geleceğini öngörmek çok zordur çünkü kamusal ve özel yaşam açısından Romalıların geçmişi konusunda bilgilere sahip değiliz". Polybios'un Roma kurumlarının işleyişini her şeyden önce bir denge olarak tanımlamasının temelinde en azından Herodotos'a kadar giden bir Yunan rejimleri-monarşi, aristokrasi, demokrasi-sınıflaması vardır ve bu düşünceleri kesinlikle Peripathos geleneğinden almıştır. "En iyi anayasa hiç kuşkusuz andığım tüm anayasaların belirgin özelliklerini toplamış olan anayasadır" (VI, 3, 7, çev. Nicolet, "Polybe et la constitution de Rome"*Démokratia et Aristokratia*, s 19). Roma bağlamında karışıklık şudur: Romalılar içinde bile kimse, rejimin, bütünü içinde aristokratik, demokratik ya da monarşik olduğunu kesin biçimde söyleyemez" (VI, 11, 11). Polybios Roma'nın gücünün bu belirsizlikten kaynaklandığını gösterir. Her biri özel yeteneklere sahip olan, rejimin bir parçasını oluşturan ve kamusal alan sisteminde belli bir işlev gören monarşik-konsüller-, aristokratik-Senato- ve demokratik-halk-unsurlar arasındaki gücün bir dengesi, eşit biçimde dağılımı söz konusu değildir sadece; esas olan Devlet örgütlerinin, bölümlerin kendi aralarındaki sıkı bağımlılığıdır (bkz. Nicolet, "Polybe et les institutions romaines", Gabba yay., *Polybe, Entretiens Hardt*, s. 209-266 içinde). Bu rejimde bunlar birbirleriyle zıtlaşabilirler ama karşılıklı olarak birbirlerini desteklemelidirler: birbirlerinden vazgeçemezler, güçler oyunu öyle ayarlanmıştır ki tutarlılık ve uyum doğurur. Polybios bu gerekli dayanışmanın özelliklerini özenle irdeler (VI, 15-18). "Başkalarına hem zarar veren hem de onlarla işbirliği yapan sistemin her öğesinin gücü bu olduğundan ortaya çıkan sonuca göre bu örgütler ve bölümler her duruma karşı son derece etkili biçimde uyum sağlarlar aralarında ve bu uyum o kadar güçlüdür ki bundan daha üstün bir siyasal sistem bulmak mümkün değildir. Dışarıdan bir müdahaleyle ulusal bir felaket başgösterip, bu örgütleri uyum ve işbirliğine zorladığında rejim öyle bir güç gösterisinde bulunur ki hiçbir zorunluluk ihmal edilmez çünkü bu örgütlerin tümü her türlü olasılığı karşılayabilmek üzere rekabete girerler aralarında; öte yandan olaylarla ilgili karar verme süreci de gecikmez çünkü bütün örgütler ve bireyler projenin hayata geçirilmesi için birlikte seferber olurlar" (VI, 18, 1-3). Roma'ya özgü erdemler kurumlar çerçevesinde, farklılaşmış ama yöneşen bir biçimde gelişmiştir; cenaze törenleri, *imagines* sergilemeleri, cenaze övgüleri geleneği şan ve şöhret aşkı uyandırır ve kurban anlayışını mümkün kılar (VI, 54); dünyadan vazgeçme ve birlik dinsel coşkuyla güçlendirilmiştir (VI, 56). Polybios Roma

politeia'sında kanunların ruhu ve geleneklerin ve göreneklerin doğası arasında ayrım yapmaz: ama ona göre erdemi destekleyen ve tarihin akışını daha kalıcı ve sürekli biçimde belirleyen anayasal örgütlenmedir.

İ.Ö. 140'a doğru Roma için, tam olarak hangi doğru gelecek öngörülebilirdi? Polybios bu problemi çözebilmek için rejimlerin sürekliliğini ilke olarak düzenleyen *anacyclosis* teorisini ortaya atmıştır (VI, 5, 9). O da Aristoteles (*Politika*, III, 4-5, 1279a 17 ve VI, 2, 1289a 26), gibi üç temel rejim dışında üç başka rejim daha öngörür; bunlar o üç temel rejimin bozulmuş biçimleridir ve tarihte onlarla almaşırlar; düzen sabittir. Çevrime ek olarak kaba güç git gide uyrukların kabul ettiği, örgütlü ama er ya da geç zorbalığa dönüşen bir *monarşi* haline gelen bir tür ilkel krallık biçimi getirir. Bu düzen dayanılmaz olunca yerini erdemli bir *aristokrasi* alır ve bu düzen de zorba bir *oligarşiye* doğru kayar; bu oligarşi sonunda kitlenin tutkularının baskın çıktığı ve o andan başlayarak da düzensiz *oklokrasi* olan otantik bir demokrasi'yle devrilir. Bu arada bir monarşi ortaya çıkıverir ve çevrim yeniden başlar. "Karma" anayasaları, Romalılara bu periyodik devrimlerden kaçabilme olanağı verebilmiş midir? Sorun karmaşıklaşır ve bunun nedeni Polybios'un *anacyclosis* olan bu ilk doğal yasaya siyasal rejimlerle canlı organizmaları özdeşleştiren başka bir kuram eklemesidir: kaçınılmaz biçimde üç durum söz konusudur: büyüme, olgunluk ve gerileme (VI, 51, 4). Ayrıca Polybios, VI. Kitabın kaybolmuş olan bölümünde, bir Roma kurumları arkeolojisi sunmuştur ve burada *anacyclosis* bir tür ideal-tip oluşturur. Bununla birlikte her basit yönetim biçiminin kendine özgü bir erdemi olduğu ve bu erdemin, öteki iki basit biçimin özel unsurlarının belirgin özellikli erdemleriyle dengelenmediği takdirde bozulmaya mahkûm olduğu düşünülebilir. Eski Grek *hybris* kavramı bir erdemin sadece niteliklerinin aşırılığı sonucu bozulabileceği düşüncesini kesinlikle aydınlatıyordu (Pocock, s. 78). Roma anayasası, rejiminin farklı unsurlarının farklı erdemlerini entegre etmeye çalışıyordu; bu bağlamda her erdem ötekilerin erdemlerinin bir bölümünü entegre eder ve siyasal örgütlenme, kendi ağırlığıyla yok olan özel erdem-demokratik unsurun erdemi ve de monarşik ve aristokratik unsurların erdemleri -ötekiler üstünde aşırı bir etki göstermedikçe uzun süre yaşar; erdemlerin Fortuna'ya karşı savaşı da kaçınılmaz bir çıkış yolu olabilir bu bağlamda. Polybios, son tahlilde, kendisine göre her insani yapıyı ölümlü kılan doğa gerekliliğiyle uyum halinde, Scipio'lar dönemi siyasal sisteminin mutlu bir dönem olduğunu düşünüyordu: özel bir biçimde güce elverişli kılınmış ve insana göre kalıcı ama zamanla yok olmaya mahkûm bir sistem. "Bence olacak olan açık seçik ortadadır. Binlerce tehlike karşısındaki bir rejim üstünlük kurmayı ve tartışılmaz bir güce ulaşmayı başardığında, böyle bir düzende, getirdiği kalıcı refahın etkisiyle yaşamın daha görkemli olacağı kesindir, bu düzende yüksek devlet görevlilerinin ve bütün kurumların son derece cüretli eleştirilere hedef olduğu açıktır" (VI, 57, 5). Gracchus'lar döneminde geliştirilmiş Polybios yorumunda Roma kurumlarına Cato'cu bakışın bir yansıması görülebilir (Nicolet): gerçekten de yargılayan ve son tahlilde denetleyen Senatoyu ön plana çıkarır (VI, 17 ve VI, 51, 6-7: Hannibal döneminde "Kartaca'da tartışmalarda halkın sözü ön plandaydı, oysa Roma'da söz Senatonundu. Ayrıca [...] kamusal alanda Romalıların kararları geçerliydi") ama sonuç olarak (VI, 57, 7-9) adı kulağa çok hoş gelen, aslında ise "çok kötü bir gerçek olan (*oklokrasi*)" demokrasiye doğru kaçınılmaz bir gelişmeyi öngörür.

Roma miti ve karma anayasa

Polybios'un denge kavramı karşısında ve halkı büyük *nobiles* ailelerinin yararına klientelin hiyerarşik bağları içinde tutmaya yönelik oligarşik iddiaya karşı (Mommsen, *Roma Kamu Hukuku*; Syme, *Roma Devrimi*; Nicolet, *Le Métier de citoyen*) Cumhuriyetin başlangıcından itibaren (493 yılında Spurius Cassius "kutsal yasa"yla pleb'in Siteye girişini kabul ettirir; 483 yılında ise *ager publicus*'un yarısını kendilerine verdirerek Latinlerin eşit muamele görmesini sağlar; 386 trajik Manlius Capitolinus dönemidir; 367'de yüksek devlet görevlerinin paylaşılması konusunda Licinius yasaları yürürlüğe girer; ve Titus-Livius ve Halikarnassos'lu Denys'in kendilerinden sonraki kuşaklara aktardığı bir yığın başka olay) Blossius'ün temsil ettiği Stoa idealine yakın *jus aequum* halk talepleri ortaya çıkar; Plutarkhos ve Cicero bunların Tiberius Gracchus'u etkilediğini öne sürmüştür (bkz. Nicolet, *Les Idées politiques à Rome*). Gracchus'ların

programı-halka hak ettiği yeri vermek, atlı sınıfın işlevini güçlendirmek, İmparatorluğu senato yönetimi dışında desteklemek amacıyla koloniler göndermek (bkz. Mommsen, *Histoire romaine*; Fr. çev., c. I, s. 756-798) -kesinlikle yeniden mülk sahibi askerlerden oluşan bir asker sınıfı yaratma kaygısından esinlenmiştir ve bu kaygı hem Antik Çağ'da hem modern Avrupa'da büyük bir gelecek vaat etmiştir. Paradoksal mirasçıları Makyavel ve Bodin (*République*, I, 8 ve II) olan karma anayasanın "popüler" yorumu Senatonun aşırılıklarıyla sürekli biçimde erdemlerini yitirme tehditi altında olan yurttaş-askerlerin büyük önemini vurgular.

Cicero Roma'nın ilk döneminde tarihin yeniden inşasında Polybios'un temalarını yeniden ele alır (*De Re publica*, II, 1-37) ama olduğu şekliyle anayasayı devletin olası en iyi örgütlenmesi olarak görür ve onun ötesinde bir şey hayal edemez: insanlık tarihi kaçınılmaz biçimde hiçbir yasa koyucunun istememiş olduğu ama gerçeğin kendisi gibi, öngörülmüş her tür kuramın dışında kendini yavaş yavaş empoze eden karma anayasaya ulaşır. Cicero, aşılmaz kabul edilen ve kuramsal olarak durağan olan bu çerçeve içinde düşünür gerilimleri: böylelikle ardıllan Cicero'nun Senatoyu ön plana çıkarmasına (özellikle *De legibus*'de), monarşik eğilimlerine (*De Re publica*'da, [II, 51] bir *princeps*, bir *tutor ve procurator reipublicae* vardır; bilgeliği ve yeteneği yurttaşların çıkarlarını ve onurunu koruyan Devletin vasisi ve vekili) ve de halkın haklarının korunması düşüncesine (bkz. *De legibus*, III, 19, 26; Cicero bu yapıtında hem gerekli sözcüler hem de halkın tutkularının yararlı yönlendiricileri olan pleb tribun'leri kurumunun yararını vurgulamıştır) duyarlı olabilmişlerdir. Rejimin istikrarı birçok cephede mücadeleyi gerektirir çünkü Cicero Polybios'tan çok daha fazla çöküş ihtimali görmüştür. Yürütmeyi (Cicero'da hem Catilina anısı hem de konsüllüğün etkin biçimde çalışmasının zorlukları saplantısı vardır) ve Cumhuriyetin ve halkın sürekliliğinin güvencesi, gerçek güç senatoyu (etkinliği, doğal yasaya uygun meşru özlemlerinin tatmini yoluyla korunmalıdır) güçlendirmek gerekir: sonuçta açık seçik düşünce değişiklikleri olmadan sürdürülmeyen (Syme) bir tutarlılık (Michel).

Augustus'un *Res gestae*'sinde önerdiği ve felsefe hocası Arius Didima, Vergilius ya da Halikarnossos'lu Denys (*Antiquités Romaines*, IX, 1; Fr. çev.) gibi dönemin tüm düşünürlerinin kabul ettiği imparatorluk yorumu da Polybios'çu bir çerçeve içinde yer alır: "İç savaşları sona erdirdikten ve oybirliğiyle mutlak bir yetkiyle donatıldıktan sonra kullandığım tüm yetkilerden arındırdım kendimi ve Senatoya ve Roma halkına devrettim bunları [...] Herkesin üstünde otorite kurdum ama öteki yüksek devlet görevlilerinden, meslektaşlarımdan daha yüksek bir yasal gücüm olmadı asla" (*Res gestae*, XXXIV, 1). Cicero'nun *De Re publica*'sında sergilediği düşüncelere uygun olarak *princeps*'in rolü arkaik dönemin kralının rolünden ve helenistik dönem tiranının rolünden özenle ayrılmıştır (Michel, s. 14-45): Senatonun yetkileri ve halkın gücü teorik olarak korunmuştur. Ama Augustusvari bir sentez-Marius ve Sulla'dan beri düşsel olan (bkz. Syme) -kalıcı olamamıştır. Nedeni de şudur: fetihlerin meyvesi olan toprak dağıtımı yurttaş-askerlerin denetimine geçmiştir ve bu yurttaş-askerler, Harrington'dan (Makyavel'in düşüncelerini derleyen) sonra Montesquieu, Gibbon ve Jefferson'un da altını çizdiği gibi, kendilerine sadece bekledikleri ödülleri dağıtabilen komutanlarının asi müşterileri durumuna gelmişlerdir. Tacitus ise IS I. yüzyılın sonunda devreye giren karma anayasa ölmüştür; sadece İmparator ve ordusu karşı karşıya kalmıştır.

Roma mitli karma anayasa problemi karşısında zamanla ve git gide özerkleşir. Plutarkhos *La Fortune des Romains* (Fr. çev.) adlı el kitabında erdemin işlevini Roma'yı "tüm uluslar için kutsal ve hayırsever bir Vesta haline getiren" Fortuna yararına rölativize eder. Karma rejimin üstünlüğü Aelius Aristide (*Éloge de Rome*, XV; Fr. çev.) ya da Dion Cassius (*Roma Tarihi*) gibi daha sonraki düşünürler tarafından da dile getirilmiştir ama bunlar, büyüklüğünün nedeninden çok Sitenin seçiminin belirgin bir özelliği olarak görmüşlerdir bunu. İmparatorluk döneminin egemen felsefi okulları arasında stoacılık özellikle İmparatorluğun bir araya getirdiği unsurların birliği ve dayanışması, Epikurosçuluk merkezi otoritenin, ζώον πολιτικόν idealinden çok uzaklaşmış insanlar için mümkün kıldığı rahatlık, yeni Platonculuk ise (çoğu zaman yeni Pythagorosçulukla karıştırılır) hiyerarşik kozmik düzenin siyasal yansıması üstünde durur. Trajanus döneminde, Plinius'un *Panegyricum*'una pa-

ralel olarak, eklektik retorikçi Dion Khrysostomos imparatorluk sistemini belirgin biçimde monarşik bir imaj olarak sunar: Tanrı'nın seçmiş olduğu ve her türlü yetkiyle donanmış olan kralın iradesi sadece doğal yasaya uygunluk gerekliliğiyle ve kendi kişisel erdemleriyle sınırlıdır. Burada sorun Aristoteles ve Polybios geleneğinde olduğu gibi insan tiplerinin çoğulculuğunu ön planda tutmak ve siyasal bir yaşam içinde bir araya gelen insanların yapıcı etkinlikleriyle özel, sınırlı ve ölümlü yapılar içinde evrensel değerler gerçekleştirmek değil, etnilerin ve insanların, galiplerin ve mağlupların ilke olarak İmparator karşısında eşit olduğu ve İmparatorluğun öteki Devletleri kendisine eşit görmediği bu dünyada evrensel uygarlığın birliğini etkin biçimde sağlamaktır.

Hıristiyan dünyasında Roma İmparatorluğu kutsal bir karaktere bürünmüştür: "Roma halkı imparatorluğu özellikle güç yoluyla değil, bütün akıllardan daha üstün olan tanrısal lütufla kabul etmiştir." Dante'nin burada söyledikleri (*Le Banquet*, "Pléiade", Fr. çev. s. 443) aynı zamanda *Monarşi* ve *Ilahi Komedya*'da da vardır; Dante Roma İmparatorluğu'nun figürlerini tutarlı bir biçimde yargılar: Neron, Caligula, Commodius, Julianus Aposta cehennemde yer almazlar oysa Brutus ve Cassius Judea'yla birlikte cehennemdedirler (*Cehennem*, XXXIV, 64) ve Cato da, erdemine rağmen Tanrı lütfunun iradesini engellemek istediğinden Arafın bekçisidir.

Bununla birlikte Roma miti Cumhuriyetçi renklerini Cicero'ya hayranlığı ve bağlılığı XVI-II. yüzyıl başındaki İngiliz Augustan'larını da etkileyen Petrarca zamanında almıştır: Afrikalı Scipio'yu (*Africa*, II) ve Pompeius'u (Lucanus geleneğine bağlı olarak Sezar'a karşı) yüceltir ve Rienzo'yu, XIV. yüzyılda Roma'da karma anayasayı (burada kurucu Curiates bir tür Senatodur) gene ön plana çıkarabilecek bir Brutus gibi görür. Boccacio'nun Tacitus'ü yeniden keşfetmesi, Floransa hümanizmasının imparatorluk kurumlarını sorgulaması sonucunu doğurur ve XV. yüzyılın başından itibaren yeni bir Roma antikitesi vizyonu oluşur (bkz. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, 1955): sözgelimi bir Leonardo Bruni, Pisa ve Milano karşısında muzaffer olan Floransa'yı, Kartaca karşısında muzaffer olan Roma'yla karşılaştırır (1444'de bitirdiği *Historia rerum florentini populi* adlı yapıtında) ve ona örtük biçimde cumhuriyetçi Roma'nın yurt sevgisi duygusunu ve *virtus*'unu mal eder. Le Pogge döneminde ön plana çıkmış dahilerin Cumhuriyetin ürünleri olduğunu hatırlatarak estetik düzlemde Augustus'un himayeciliğini reddetmeye kadar gider. Floransalı hümanistler için Kültür, Özgürlük tarafında yer alır.

Retorikin yeniden keşfedilmesi, başka yollardan, zihinleri yeniden *vita activa*'ya doğru çevirir ve özellikle de filoloji pratiği insan bilincini ancak ifade edildiği takdirde var olabilen bir entelektüel etkinlik bilinci gibi görme alışkanlığı yaratır. Filolog retorikçiler *vita contemplativa*'yı, insanların kendi aralarında, zamanın ötesinde yani sonuç olarak zamanın içinde yapabilecekleri bir konuşmaya dönüştürürler sonunda. Eskilerle gündelik bir diyalog düşüncesi kesinlikle son derece toplumsal ve siyasal bir düşüncedir; bilgiye ulaşabilmek için onlarla konuşmak, pratik kararlar alma amacına yönelmiş yurttaşlar arasında tartışmayı meşrulaştırmaktır. Çünkü filolojik etkinliğin kendisi fizik ve maddi özellikleri içindeki insanlar arasında bir iletişim gerçeği doğurur, çünkü filolojik etkinlik her zaman çok özel amaçlara yönelme konusundaki titizliği içinde, "evrensel olan içkindir, yaşamın ve dilin dokusunun bir parçasıdır, dolayısıyla en yüce değerler, siyasal olmayan düşünceyle ilgili değerler bile sonunda sadece konuşma ve çağrışım aracılığıyla ulaşılabilir olmuşlardır" (Pocock, s. 64) düşüncesini ön plana çıkarır.

İlk Floransa hümanizmasının kalıcı mirası Roma antikitesiyle diyaloga bağlı içselliğin derinleştirilmesininin ancak bir *vita activa*'da yön bulabileceğini ortaya çıkarmaktı. Makyavel'in bundan çıkardığı bilanço şu sonuca ulaşmıştır: sadece Antik site üstüne düşünme, filolojinin ötesinde, erdemli ve kendine yeterli bir cumhuriyetin zaman içinde ayakta kalabileceğini ve her çeşit yurttaşa-prens, seçkin, halk-eşit dağıtılan bir adalet çerçevesi içinde özel amaçlarını gerçekleştirebilme olanağı sağlayacağını anlatabilir. *Cinque-cento'da*, Floransa ve Venedik'te (Pocock, s. 83-332) ve XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Britanya'da (*a.g.y.*, s. 333-505 ve Baridon, s. 324-562) yurttaşlık hümanizması bağlamında iç tartışmalar Polybios'un çizdiği şemanın kalıcılığını gösterir. Makyavel ve Guichardin'e göre ve Venedik rejiminin dikkatli gözlemleri, Roma

rejimine çok yakın ve çok uzak gözlemciler Giannotti ve Contarini'ye göre, karma yönetimin her unsuruna özgü *virtü* yeterli ve gerekli ölçüde değilse, o zaman yozlaşma kaçınılmazdır. Anayasa her şeyden önce bireylerin ahlaksal özerkliğini sağlayan bir araç, meşrulaştırıcı etkinlik, büyük zorluklarla ulaşıldıktan sonra gerekli olan istikrarın yok edicilerine dönüşen yenilikleri olasız kılmanın bütünüyle biçimsel bir yolu gibi düşünülmüştür. Öncelikli olarak halkı silahlandırmak, *ottimati*'lerin iddialarını desteklemek ya da dış tehlikelere karşı koyabilmek için yürütmeyi güçlendirmek... bunlardan birine öncelik vermek ya da vermemek konusunda ince ve patetik tartışmalar genel olarak yaratmaktan çok korumayı hedeflediği kabul edilen siyasal etkinliğin caydırıcılık anlayışı içinde yer alırlar. Rönesans düşünürlerinin Polybioscu şemadan çıkardıkları sonuca göre yaratıcılık insan eylemine verilmiş bir güç değildir, insan eylemi ancak Tarihte daha önce yaşanmış dekadanslara yeniden düşmeyi engelleyebilir: Roma modeli tartışılmaz bir modeldir.

Romalı miti ve özel erdemlerin siyasallaşması

Polybios'un, en görkemli döneminde çöküşünü haber verdiği Roma cumhuriyetinin yıkılışı olgusu şu gerçeği kanıtlıyordu: özel çıkarların peşinde olmak yurttaşlık erdeminin yaşamasıyla bağdaşmayabilirdi. Bir Hıristiyan için bu dağılma kesinlikle Çöküşü hatırlatıyordu ve insanın günahlarının sonuçlarından arınması ve kurtulması için en iyi örgütlenmiş cumhuriyetin bile Tanrı lütfunun yerini tutamayacağını gösteriyordu. XVI. yüzyılın başından itibaren çok açık biçimde ortaya çıkan Augustinusçuluğa (insanın Site içinde kurtuluşunu garanti edemeyeceği inancına dayalı) dönüş aslında şu düşünceyi hatırlatıyordu: "cumhuriyet ebediyen sürseydi, dünyanın da ebedi olması gerekirdi ki pagan bir tezdir bu" (Pocock, s. 80). Bu noktada Hıristiyan bir yurttaş tercih yapma durumunda kalıyordu: geleneklere dayalı doğal bir topluluk düşüncesine dönüş ya da Militan kilise dünyasında uyarlanma; ama Hıristiyan yurttaş, katıksız insani cumhuriyetin zaman içinde sadece bir an oluşturabileceğine inansa da erdemli Siteyi eskatolojik bir bakışla Lütuf krallığıyla neredeyse eşdeğer buluyordu ya da hukuksal açıdan iyi bir anayasanın ömrünün yurttaşların erdemi kadar olduğunu düşünmek, onun bu erdem korunabildiği takdirde neredeyse ebediyen var olabileceğini söylemek olabilirdi.

Özel erdem sorunu o zaman çok sıkı biçimde siyasallaşma sorununa bağlıydı: cumhuriyetin şansları herkesin erdemine bağlıydı; öte yandan kişisel erdem öteki yurttaşların erdemi olmadan olamazdı. Dolayısıyla sitenin reformu bireysel bir kurtuluş koşulu gibi ortaya çıkıyordu, buna karşılık, tek bir kişinin bile yozlaşması herkesin kendi erdemini sürdürme ve kurtuluşunu elde edebilme (sonunda kurtuluşun siyasallaşmasının çok yakınlaştırdığı) sonunda şanslarını yok etme tehdidini doğuruyordu ve sitenin sürekliliğini imkânsız hale getiriyordu. Ermişlerin devrimi, çok sıkı biçimde kahramanlar örneğine bağlıydı. H. Arendt Amerikan cumhuriyeti kurucularının "avutucu ve rahatlatıcı" olduğundan, yararlandıkları Roma Kuruluş *pathos*u üstünde ısrarla durur (*Essai sur la révolution*, s. 29 ve devamı). Romanın Kuruluşu Troya'nın yeniden doğuşuydu, Avrupa kültür ve uygarlığının tarihini oluşturan bir dizi yeniden-doğuşun ilki neredeyse" (*La Vie de l'esprit*, c. II, s. 241). "Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo" (Vergilius, *Bucolica*, IV, 5): bu vaadi yerine getirebilmek için Romalı şair çocukların eğitiminin temeline ataların kahramanlar ve yüce eylemler övgüsünü koyuyordu. Modern Avrupa paradoksal bir biçimde *majores*'in altın çağ modelini, eylem adamları olmaya elverişli kişilikler oluşturma aracı olarak almıştır; bu eylem adamlarının erdemleri çok güçlü olacaktır, hem baskılara direnecekler-özellikle Rousseau'nun (J. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, 1969 ve D. Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, 1974) yüceltmekten bir türlü bıkmadığı Brutus, Cato-hem insan varlığının yenilenmesi yoluyla Gelişmeye adanmış eskatolojik bir site oluşturacaklardır... Rousseau'dan sonra Saint-Just ve Robespierre de yinelemiştir bu düşünceleri. "Sokrates zorbaların tahakkümü altında yaşayabilirdi çünkü özgürlüğünü her yerde koruyabileceğinden emindi o; Cato zorbalıktan nefret ediyordu çünkü ona özgür olmak yetmiyordu, bütün yurttaşların özgür olmalarını istiyordu o" (Rousseau, *Discours sur la vertu du héros*, *Œuvres*, "Pléiade", c. II, s. 1264). Romalı kahraman

Yunanlı bilgeden üstündür çünkü bencillikten uzaktır ve bu tutumuyla çırak-yurttaşı mümkün ve arzu edilir mutluluk ve erdem denemesine, bunları sevmeyi isteme cesaretini göstermeye davet eder.

Walpole döneminde whig oligarşisinin bazı düşmanları arasında gelişen ve daha sonra romantik Almanya'da yeniden görülen Barbar miti Sakson özgürlüklerini, Modernlerin Roma cumhuriyeti sonunun ayartıcılıklarını ve zayıflıklarını yeniden bulduklarını sandıkları dönemlerinin kültürlü dekadansı karşısına koyabilir rahatlıkla: Galgacus, Caractacus, Arminius ve Civilis figürlerinde yüceltilenler Roma mitinin dönüşümleridir (Roma yerlisi olmama bağlamında belki de daha belirgin özellikli örneklerdir bunlar).

► ARENDT H., *Essai sur la Révolution* (1963), Paris, 1967. - BARIDON M., *Gibbon et le mythe de Rome*, Paris, 1977. - BOLGAR R. ed., *Classical Influences in the Western Thought*, Cambridge, 1979. - FRITZ K. VON, *The Theory of Mixed Constitution in Antiquity*, New York, 1954. - GABBA E. ed., *Polybe, Entretiens Hardt*, Cenevre, 1974. - HARTOG F, "Liberté des Anciens, liberté des Modernes. La Révolution française et l'Antiquité", R. P. DROIT ed., *Les Grecs, les Romains et nous* içinde, Paris, 1991, s. 119-141. - LACORNE D., "Mémoire et amnésie: les fondateurs de la République américaine, Montesquieu et le modèle politique romain", *RFSP*, c. 42, no. 3, Haziran 1992, s. 363-375. - LEFORT C., *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, Paris, 1972. - MICHEL A., *La Philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, Paris, 1969. - MOMMSEN T., *Histoire romaine* (1857), Paris, 1985; *Le Droit public romain* (1888), Paris, 1984. - MOSSÉ C., *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, 1989. - NICOLET C., *Les Idées politiques à Rome sous la République*, Paris, 1964; *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, 1979; (ed.), *Demokratia et Aristokratia*, Paris, 1983. - PARKER H. T., *The Cult of Antiquity and the French Revolutionnaries*, Chicago, 1937. - PÉDECH P., *La Méthode historique de Polybe*, Paris, 1964. - POCOCK J. G., *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975. - SYME R., *La Révolution romaine* (1939), Paris, 1967.

Jean-François LECOQ
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Amerikan Devrimi, Aydınlanma, Cicero, Cumhuriyet; Erdem; Eskiler ve Yeniler; Fransız Devrimi; Machiavelli; Montesquieu; Rousseau; Site; Yurttaşlık Hümanizması.*

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1712-1778

Doğaya dönüşün, yurttaşlığın övgüsü, özgürlüğün yüceltimi, halk istencinin bireysel hakların üstünde tutulması Rousseau'ya atfedilen çeşitli kavramlardan birkaçıdır. Bunların kimileri desteklenmiş, kimileri de şiddetli eleştirilere konu olmuştur. Rousseau düşüncesinin çelişkilerle dolu olduğunu hatta düşünce niteliği bile taşımadığını da ileri sürenler vardı. Bu eleştirilerle çok erken karşılaşan Rousseau yapıtının birliğini savundu, Vincennes "illumination"u da bunu gösteriyordu.. Rousseau'ya göre çeşitli siyaset yazıları tek bir dizgenin kesitleriydi ve "tümü tek bir bütün oluşturuyordu" (Malesherbes'e mektup, 12 Ocak, 1762).

Rousseau'yu ciddiye alanlar dizgenin birliğini okumalarında varsayım edindiler. Bu da Rousseau çıkmazından, ilkellikten kurtulmayı mümkün kıldı. Rousseau "insanın geriye gitmediğini" (3. *Diyalog, O. C.*, [Tüm eserler] I, s. 935) savundu ve hiçbir zaman "ormanda hayvanlarla birlikte sürdürülen yaşam biçimine dönmeyi" (*Eşitsizliğin Kaynağı Üstüne Konuşma*, n. IX, *O. C.* III, s. 207) önermedi. İnsanın doğal iyiliğini savunmak bir seçim önermez, ilk iki *Konuşmada* sunulan ve Rousseau'nun çare aradığı bir kötülüğü toplumda konumlandırmayı olanaklı kılar: siyasal çözüm; adil bir toplum, *Toplum Sözleşmesi* oluşturmanın çözümü ve doğaya uygun olarak bireysel bir eğitime, *Émile*'in eğitimine ilişkin çözümler. İki çözüm alanı birbirinden çok farklıdır: "Ya doğayla ya da kurumlarla savaşılabileceği için, birey ya da vatandaş yetiştirilmesi arasında bir seçim yapmak gerekir; çünkü bu ikisi aynı anda gerçekleşemez" (*Émile*, I, *O. C.*, IV, s. 248).

Gerçek ikilik doğal insanla uygar insan arasındaki değil, insanla vatandaş arasındakidir: dizgenin birliğinin bunlardan birine ya da diğerine odaklandırılmasına göre, Rousseau'nun siyaset felsefesinin iki farklı yorumu yapılabilir.

E. Cassirer, *Jean Jacques Rousseau Sorunu*'nda (1932) siyasal düşüncesinin çıkmazlarının (özgürlük ya da despotluk?) ahlaksal bir okuma ile aşılabileceğini göstermiştir. Bu okuma örnekçesine göre siyasal özgürlük Kant'ın özerklik kuramının ilk taslağını andırır. "Belirlenen yasaya uymak özgürlüktür" (*C. S.*; [Toplum Sözleşme-

si] 1, 8). Bu tür bir yorum *Émile*'e, özellikle de *Savoie*'lı *Papaz*'a ayrıcalıklı bir yer verir, çünkü, bu yoruma göre, bu yapıtlarda birey ile toplum arasındaki bağlantı örnekçesi görülür ve Rousseau siyasetinin ahlaksal işlevi kavranabilir. Söz konusu işlev bir tür içsel yenilenmedir. Yine bu yorumla, Rousseau'nun salt vatandaşlığı değil, insanlığı amaçladığı ortaya çıkar ve Rousseau'nun "insanları ayıran düşsel sınırları aşan, kendilerini yaratan hükümdar gibi tüm insanlığı kucaklayan bu yüce ruhları" (2. Konuşma, 2. bölüm, *O. C.* III, s. 178) örnek gösterdiği anlaşılır. Ancak, dizgenin birliği ahlaksal evrensellikte konumlandırılınca, salt siyasal boyutu göz önüne almama gibi bir sakınca oluşur. Bir başka deyişle, evrensel olmayan genel istencin göz önünde bulundurulmaması gibi bir sorun çıkabilir.

Rousseau'yu "döneminin siyaset bilimi" çerçevesinde değerlendirmeyi uygun bulan R. Derathé okuma odağı olarak *Toplum Sözleşmesi*'ni ve bunun siyasal yapısını seçer: sözleşmeyle doğa yaşamından uygar topluma geçiş. Sözleşme, Grotius, Pufendorf, Hobbes ve Locke gibi çağdaş doğa hukuku kuramcılarının benimsediği kuramsal bir oluşturumdur. Ancak, Hobbes ile Rousseau'nun benzerliğini ortaya çıkaran bu karşılaştırmalı değerlendirme Rousseau'ya yöneltilen despotluk suçlamasını doğrulayacak niteliktedir: Hobbes'un uygulamasını bir temsilciye bıraktığı egemenliği Rousseau aslında halka bırakmıştır. Düşünürün Hobbes ile aynı biçimde değerlendirilmesini önlemek için doğal yasaların devletlerüstü önemini belirtmek gerekir. Ancak bu da ahlaksal evrenselliğe dönüştür.

Rousseau düşüncesinin siyasal yorumunu yapabilmek için salt doğa hukuku ile olan bağıntılarını ele almak yeterli değildir. "Cenevre vatandaşının" imzasını taşıyan yapıtların cumhuriyetçi boyutunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Vatandaşlık, insanlığın ahlaksal eğilimini aslında içine sığdıramayan bir insan deneyimi olarak değil, çeşitli siyasal kurumların düzenlediği bir kamu uygulaması biçiminde değerlendirilmelidir. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nin sonlanmamış *Siyasal Kurumlar* başlıklı daha büyük, başka bir yapıtın bir bölümünden başka bir şey olmadığını belirtir (Moultou'ya mektup, 18 Ocak 1762). Bununla birlikte, *Sözleşme*'nin IV. Kitabının "Roma'ya ilişkin bölümleri", *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'ın uygulamalı Siyaset incelemeleri, *Korsika için Anayasa Projesi*'nin ya da *Polonya Hükümeti Üstüne Görüşler*'in aynı tür bölümleri, bu bitmemiş yapıt hakkında genel bir fikir verebilir. Salt cumhuriyet kurumlarını inceleyen, örnek olarak Roma Cumhuriyeti'ni seçen bu incelemeler kuşkusuz cumhuriyet geleneğini örneklendiriyorlar. Sözleşme kuramı yasa koyucusunun, reforma ilişkin düşünceler de siyasal hukuk ilkelerinin yerini alır.

İnsan ve vatandaş: iki inceleme alanı birlikte ilerler ve dizgenin üç büyük sunuş evresi olan iki *Konuşma*'nın, *Toplum Sözleşmesi*'nin kesin olarak belirttiği gibi, siyasal bakış açısını ahlaksal bakış açısına bağlamak gerekmez.

Bilimler ve Sanatlar Üstüne Konuşma: İnsanın değeri

Dijon Akademisi'nin 1749'da ortaya attığı "Bilimlerdeki ve sanatlardaki ilerleme töreleri iyileştirdi mi, yozlaştırdı mı?" sorusunu Rousseau olumsuz yanıtladı: "Bilim ve sanatlarda ilerleme gerçekleştikçe, dünyanın her yerinde, insan topluluklarında törelerin bozulduğunu gösterdim" (*Narcisse*'in önsözü, *O. C.*, cilt II, s. 965). Rousseau böylelikle döneminin genel kabulüne, nezaket ve inceliğine karşı çıkar: Aydınlanma çağındaki gelişmeler törelere esneklik, bireylere incelik getirdi. Ancak, Rousseau'ya göre, eğitimli olmak ahlaklı olmak değildir: Rousseau nezaket çerçevesinde yüzeysel kibarlığın aldatıcılığını, "farklı olma arzusu"nun, rakiplerini geride bırakarak değer kazanma isteğinin ikiyüzlülüğe dönüşümünü ortaya koyar. Rousseau böylece olmak ve görünmek gibi, insanın kendisiyle ve başkalarıyla bağlantılı olan ikiliklerini belirler. Bunlar onun toplumun ahlaksal eleştirisini yaparken dayandığı eksenlerdir. Bu düşünce birey düzleminde kendini beğenme ile (birey salt kendi ile bağlantılıdır) özsaygı (başkalarının görüşüne dayanarak kendini değerlendirme) arasında bir ayrım yapılmasına yol açar. İkinci *Konuşma* ve *Émile* aldatıcı ve zorlayıcı toplumsal ilişkilerin, bozulmuş ahlaksal değerlendirmenin temelini oluşturur.

Yozlaşmış çağdaşlıkla, erdemin ve görevin önemsendiği antik sitenin sadeliğini ve masumiyetini karşıtlaştıran Rousseau ilk *Konuşma*'sında tüm yapıtlarında ele alacağı bir konuya yer verir: insanlığın etik yönelimi, ahlak bil-

gisinin doğanın gizemlerine karşı duyulan anlamsız meraktan çok daha önemli olduğu. Konuşmanın belirgin özelliği Rousseau'nun bilim ve sanatların gelişimi ile varsıllık arasında kurduğu bağlantıda saklıdır: "Toplumdan ve yarattığı lüksten erkin [serbest] ve mekanik sanatlar, ticaret, yazın doğmuştur ve bu gereksiz şeyler sanayinin gelişmesine, devletlerin varsıllaşıp yokolmasına yol açmıştır" (*2. K.*, s. IX, *O. C.*, III, s. 206). Rousseau böylece Mandeville'in *Arıların Öyküsü*'yle başlayan (1714) ve bu düşünürün "kamu kazançları", "bireysel kötülükler" gibi izleklerini ele alan Melon'un *Tecim Üstüne Siyasal Deneme*'siyle (1735) süregelen lükse karşı savaşım içinde yer alır. Cumhuriyetçi bir tutumla Rousseau erdem ve ticareti karşıtlaştırır. Montesquieu bu karşıtlığı bir açımlamasında şöyle dile getirmiştir: "Eski Politikacılar törelerden ve erdemden söz ederlerdi; bizimkiler ticaret ve para dışında başka bir şeyin sözünü etmiyorlar" (*1. K.* 2. bölüm, *O. C.*, III, s. 19, Ve *Kanunların Ruhu, III, 3*).

Görüldüğü gibi birinci *Konuşma*'daki başat izlekler, cumhuriyetçi izleklerdir: Para ile savaş arasındaki makyavelci karşıtlık, bedensel güçlülüğün önemi, erdemin "ruhun gücü ve sağlamlığı" biçimindeki tanımı ve özellikle erdemin sorgulanması ya da yozlaşmaya direnip varlığını sürdürebilme gücü. "Bu lüks sorununda söz konusu olan nedir öyleyse? İmparatorluklar için önemli olan başarılı ve kısa süreli olmak mıdır, yoksa erdemli ve sürekli olmak mıdır?" (*1. K.*, 2. bölüm, *O. C.*, III, s. 20). Rousseau buna bir de Petty ve Melon'un siyasal aritmetik eleştirisini ekler ve görünüm arzusuna kapılmış, tecime teslim olmuş bir topluma ölçü ve değere ilişkin sorular yöneltir: "insanları hayvan sürüsü gibi değerlendiren" (*1. K.*, 2. bölüm, *O. C.* III, s. 20) çağdaş hesaplarla cumhuriyet değerlerinin nasıl ters düştüğünü gösterir: "İnsanın değeri artık sadece özgür topluluklarda biliniyor" (*Ekonomi Politik, O. C. III, s. 257*).

Rousseau'nun konuşmasını yazdığı dönemde *Ansiklopedi*'nin prospektüsünü yazan Diderot ile dost olduğu sanılırdı. Aydınlanma düşünürlerine yönelttiği eleştiri tam bir çelişki örneğidir, ve tartışma daha çok insanlık savunmasına yönelikti. Rousseau'nun antik sitedeki yozlaşmamış insanları (pagan) yüceltimine karşı, Hıristiyan dogmasındaki ilk günah örneği öne sürüluyordu. Rousseau bu eleştiriye insanın doğasındaki iyilik savıyla yanıt veriyordu: "İnsanın, inandığım ve duyumsama mutluluğuna ulaştığım iyiliğine rağmen" (*Son yanıt, O. C.*, III, s. 80). Rousseau ikinci *Konuşma*'da aynı olumlamayı yineler. "İnsanın doğasında iyilik vardır, bunu kanıtladığımı sanıyorum" (*2. K.* s. IX, *O. C.* III, s. 202). *Duygu kanıtlamaya* dönüşmüştür: *Eşitsizliğin Kökeni Üstüne Konuşma*'nın amacı da budur.

Eşitsizliğin Kökeni Üstüne Konuşma'dan Cenevre Yazılarına: Toplumculluk eleştirisi

Rousseau doğal hukuk alanına gönderme yaparak "toplumun temellerini inceleyen düşünürlerin tümü" (*2. K., O. C.* III, s. 132) incelemelerinde doğa durumuna dek uzanmak gerekliliğini duyumsamışlardır." Aslında ilk günah dogmasına değinmeden de bu konuda bir soru sorulabilir: dinbilimcilerin Pufendorf'u eleştirdikleri nokta ilkel dönemin belirgin özelliği düşüş döneminin öncesi ve sonrası arasında ayrım yapmamaktır. Rousseau da "artık var olmayan, belki de hiç var olmamış ve olasılıkla hiç olmayacak, ancak bugünkü durumumuzu değerlendirebilmek için temel kavramlarını bilmemiz gereken" (*2. K.*, Önsöz, *O. C.* III, s. 123) ilkel dönem savını oluştururken incelemesine kutsal kitap anlatısında yer alan olaylardan başlayıp "diğerlerini göz önünde bulundurmamayı "yeğlemiştir. Rousseau bugünkü durumumuzu sadece kendisinin değerlendirebildiğini ileri sürer: kendinden öncekilerin yanlışı "toplumda yaşayan bireyin düşüncelerini ilkel döneme, doğa dönemine aktarmak" olmuştur.

İkinci *Konuşma*'nın ilk bölümünde ilkel dönemin olumsuz bir betimlemesi görülmektedir: insanlar birbirlerinden kopuk, iletişim kuramadan yaşamaktadırlar. Toplum, mülkiyet, akıl, dil, geniş bilgi, gönül bağlılığı, bunların hiçbiri yoktur. İnsan yaşamı hayvanınkine benzer ve yinelemeye dayanır: insanlar varlıklarını korumaya çalışmaktan başka bir şey yapmazlar. Bunda başarılı olurlar: doğası gereği insan yaşamaya elverişlidir ve ilkel durumda "sağlam ve dayanıklı bir bünyeye sahip olur" (*2. K.*, I. bölüm, *O. C.* III, s. 135).

İnsan doğal olarak kendi kendine yetebilir. Bu bağımsızlık savı, Pufendorf'un üzerine doğal hukukun temel yasası olan toplumculluğu kur-

duğu güçsüzlük argümanına ters düşer. Pufendorf'a göre insanın benzerleriyle iyi ilişkiler içinde yaşayabilmesinin nedeni kendini korumak istemesi, ancak gücünün yetersizliği nedeniyle benzerlerinden yardım almaksızın bunu başaramamasıdır (*Doğa Hukuk ve Devletler Hukuku*, II, II, s. 15). Rousseau "yüreği huzurlu, bedeni sağlıklı" ilkel insanın bedensel gücüyle bu zayıflığı karşıtlaştırır: bu da toplumculluğu geçersiz kılar: "Doğanın, karşılıklı gereksinimleri nedeniyle insanları birbirlerine yakınlaşmak zorunda bırakmadığı, toplumculluğa elverişli koşulları hazırlamadığı görülmektedir" (*2. K., O. C.*, III, s. 151).

Toplumculluk kuramının doğacı temelini ortaya koymakla birlikte, Rousseau bunun kuralcılığına karşı çıkar. Doğa yansızdır. İnsanın iyiliği bedensel ve işlevsel niteliklidir, doğal bir kötülüğü içermese de, ahlaklılık temeli oluşturamaz. Kendini beğenme, acıma gibi bireyin ve türünün korunmasını sağlayan ilkelerin temelinde görev değil, içgüdü vardır. Çağdaş doğa hukuku kuramcılarının iddialarının tersine, özkoruma ilkesinden hiçbir evrensel ahlak kuralı çıkarsanamaz. Çağdaş doğal hukuk insan özgürlüğünü doğal yasalara boyun eğebilme becerisine bağlar. Rousseau ise bunu yetkinleşebilirliğe, bir başka deyişle insanların doğadan çıkıp kendi tarihlerini oluşturabilme becerisine bağlar.

Cassirer'e göre Rousseau teodise sorununu, kötülüğün kökeni sorununu, metafizik ve dinsel alandan ahlak alanına aktararak çözmüştür: İnsanları bunaltan kötülükler onların "kendi eserleridir" (*Philosopolis'e Mektup*, III, s. 232). Bunun sorumlusu yanlız yaşayan insan değil, toplumdur. Toplumsal durumun başladığı dizgede, mülkiyetin önemi büyüktür: mülkiyetle birlikte haksızlık olasılığı belirir çünkü,"mülkiyetin olmadığı yerde haksızlık olamaz" (*2. K.*, 2. bölüm, *O. C.*, III, s. 170). Mülkiyet eşitsizliğin yaygınlaşmasına da neden olur.

Rousseau da Locke gibi mülkiyetin işten [çalışma] kaynaklandığını ileri sürer. Ancak, Locke mülkiyeti işe dayandırırken Tanrı'dan insana bir aktarım yapar: yaratılan nesneler onları yaratanların bağımlılığı altındadır. Rousseau için iş yaratım değil fazlalık düzleminde yer alır: "Hiç yapmadığı şeyleri kendine mal etmek için insanın işten başka ne bulabileceği bilinmez" (*2. K.*, III, s. 175). Böyle sunulduğunda mülkiyet bitmemiş bir haktır: Ürünlere sahip çıkma toprağa sahip çıkmayı gerektirmez, mülkiyet, başka isteklerin karşı çıktığı geçici bir iştir. Daha güçlü olan ya da ilk işgalcinin istekleri vardır. Mülkiyet sadece doğayla ilgili değildir, insanlararası bağlantıları da içerir ve hiçbir ortak önlem çekişen istekleri düzenleyemez.

Rousseau, Hobbes ile aynı düşünceyi paylaşır ve bu çatışmaya savaş adını verir. Bu çatışma, davranışların yönlendirilmesinde kendini beğenme ve acımanın yerine "çıkarcı özsaygı" nın etkin olmaya başladığı andan itibaren kaçınılmazdır. İnsanın kendisiyle bağlantısı başkalarıyla olan ilişkileri içerir. Bağımlılık rekabetten, "farklı olma arzusundan" ayrı düşünülemez. Davranışların karşılıklılığının güvencesi olmadığı durumda, zarar verme nedenleri işbirliği yapma nedenlerinden üstün gelir: kötülük yapmak haksızlığa uğrama tehlikesini göze almaktan daha yararlı duruma gelir çünkü, "kendininkini hiçe sayarak başkalarının mutluluğu için uğraşmaktan daha büyük bir çılgınlık yoktur" (*Narcisse'in önsözü*, *O. C.*, II, s. 969).

Varsılların yoksullara "herkesin uymak zorunda olduğu adalet ve barış yönetmelikleri oluşturmayı "önerdikleri bir sözleşme türü çözüm olarak ortaya çıkar. Ancak, sivil toplumun kuruluşunu izleyen hükümetlerin tarihine bakıldığında, engellenemez bir bozulma gözlemlenir. Hükümetler oluşumlarına neden olan durumu iyileştirmekten çok, toplumsal eşitsizliğe siyasal köleliği eklerler. Sözleşme varsıllar tarafından önerildiği için uzlaşma başlangıçta sağlanmıştır: bir tarafın çıkarları ortak çıkarlara dönüşemez. Cumhuriyet geleneğinin toplumsal ve siyasal çözümlemesine, Makyavel'e göre toplumları varsıllar ve yoksullar, güçlüler ve güçsüzler ayrımına götüren "iki mizaç" a dayalı çözümleme yöntemine gönderme yapan Rousseau, bunun temel savlarından birine, karma hükümette birlikte olan partiler arasında bir birleşme arayışı içinde olan ve özgürlük adına toplumun bölünmesine yol açan sava karşı çıkar. Bununla birlikte, Rousseau alışılagelmiş cumhuriyetçi bir izleği ele alır: hükümetlerin ertelenebilir ama asla engellenemez yozlaşması. Düşünür bunu şöyle açıklar: erdem ve tecim karşıtlığı yerini yasanın kurduğu eşitliği tehdit eden eşitsizlik almıştır. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde (I, IX not) şu gözlemi yapar: "Yasalar

her zaman bir şey sahibi olanlar için yararlı, hiçbir şeye sahip olmayanlar içinse zararlıdır."

Eşitsizliklerin çoğalmasıyla birlikte varsıllık ve lüksün doğurduğu skandal adalete ilişkin siyasal düşüncenin odaklaştığı bir konudur. En yoksul İngilizin durumunun Amerika'da yaşayan ilkel toplulukların şefinden daha iyi durumda olduğunu belirten Locke, (*2. İnceleme*, s. 41) Mandeville'in kışkırtıcı bir biçimde ele alacağı bir konuya değiniyordu bu düşüncesiyle. Adam Smith de adalet anlayışını bu kavram çerçevesinde oluşturuyordu: eşitsizlikler ancak kötü durumdakilerin yararlanmalarını sağlamak koşuluyla hoş görülebilir. Varsıllaşma arzusunun hangi düzeneklerle mülkiyet eşitsizliğini, ancak herkesin koşullarının iyileşmesini de sağladığını açıklamak son derece önemlidir. Adam Smith'in *Eşitsizliğin Kaynağı Üstüne Konuşma*'yı eleştirel bakış açısıyla özetlediği anlaşılmakta. Rousseau, siyasal ekonomiyi oluşturacak her tür öneriye karşı çıkar: Hem gelişmiş toplumların sözde üstünlüklerini, hem de kimilerinin varsıllaşmasının en yoksullara yarar sağlama olasılığını sorgular. 1755'de *Encyclopédie*'de yayınlanan "Siyaset ekonomisi "maddesinde, tersine, "toplumsal konfederasyon" lardan sağlanabilecek "yararların" salt varsılların yararına olacağı, yoksulların ancak "kendi elleriyle yaptıkları işlerden kazanç sağlamaları beklendiği belirtilir. (*O. C.*, III, s. 271).

Rousseau "Siyaset ekonomisi" maddesini yazdığında, 1615'de Montchrestien'in ortaya attığı bu terim geçerliliğini yitirdi, 1756 dan sora, Quesnay'in "Tohumlar" maddesinin yayınlanmasından sonra bu terim varsıllıkların oluşumu ve çözümlemesi anlamında kullanıldı. Rousseau bu terimi "evdeki kuralın" Devletin yönetimi bağlamında genelleştirilebileceğini sorgulamak için incelemiş olabilir. Rousseau "siyaset ekonomisi"ni bireylerin ve malların hükümet tarafından yönetilmesi biçiminde tanımlar. Mülkiyet hukukunun bireysel niteliğini kesin bir dille belirtir ve bu konuda Bodin'in Devlet karşısında mülkiyet güvencesini sağlayan krallıyet monarşisiyle, hükümdarın insanların mallarında hak sahibi olabileceği despot monarşi arasında yaptığı ayrımı benimser. Rousseau, Grotius'un sözünü ettiği gereklilik hukukuna değinmez, "mülkiyet hakkının en kutsal bireysel hak" olduğunu belirtir. Rousseau insanların ve malların güvenliğinin ancak cumhuriyetlerde sağlanabileceğini, çıkarla adalet arasındaki uyumun, salt alışverişin karşılıklılığını değil, ortak olanın siyasal boyutunu da gerektirdiğini belirtir: "haklının ve haksızın gerçek ilkelerini insanlar arasındaki özel ilişkilerde değil, herkesin yararını gözeten temel evrensel yasada aramak gerekir" (Cenevre Yazısı, II, 4, *O. C.*, III, s. 329).

Toplum Sözleşmesi'nin ilk örneği, ikinci *Konuşma*'da daha çok Diderot'nun "Doğal hukuk" maddesini hedef alan doğal toplumculluğun eleştirisini sonlandırır. Diderot insanlığın görevlerini "genel istenç" üzerine temellendiriyordu. Bu kavramı ele alan Rousseau bunun evrensel bir yayılımı olabileceğini yadsıyarak kavramı, siyaset dünyasıyla sınırlandırmaya başlar. *Sözleşmenin* son biçimi çözümlemeyi gücün hukuksal niteliği üzerine odaklar. Söz konusu yönelimin ilk izlerine İkinci *Konuşma*'da rastlanır.

Toplum Sözleşmesi'nden Polonya Hükümeti Üstüne Görüşler'e: birlikte özgürlük

Toplumculluktan siyaset kuramına geçmek, birlik sorununu düşünebilmek için bireylerarası karşılıklı ilişkilerin sonsuz yayılımını göz önünde bulundurmamaktır. "Devleti tek yapan nedir? Üyelerinin birliğidir. Bu birlik nereden kaynaklanır? Onları birbirlerine bağlayan zorunluluktan. Buraya kadar her şey doğru" (*Dağdan Yazılmış Mektuplar, 6.* mektup, *O. C.* III, s. 806). Anlaşmazlık bu birlik bağının farklı biçimlerde tanımlanmasından kaynaklanıyor. Rousseau Aristoteles'inki gibi aşamalı tanımlara karşı çıkar, çünkü bunlar zorunluluğun temeli sorununu göz önüne almadan bağımlılığın doğal eşitsizlikten (kölelik) ya da aile gibi holistik bir birlikten kaynaklandığını ileri sürer. Rousseau bu eleştiriyi çağdaş hukuk bireyciliği ilkelerine bağlı kalarak yapar, bireylerin, korumakla yükümlü oldukları özgürlüklerinin eşit olduğunu vurgular. Ancak, çağdaş doğal hukuka yönelik olan eleştirisi despotlukla siyasal zorunluluğu özdeş tutmaya eğilimlidir (toplumların da, bireylerin de kendilerini köle yapabileceklerini belirten Grotius gibi). Rousseau, "en güçlünün sözde hakkını", olaylara boyun eğmenin hukuk kuralına dönüştürülme girişimlerini eleştirir. Montesquieu'nün fetih hakkı eleştirisini de göz önünde bulundurarak, hiçbir anlaşmanın köleliği yasallaştıramayacağını vurgular. Cumhuri-

yetçilerin özgür yaşamları bölünmez bir bütün oluşturur. Malların devri üstüne biçimlenen bir sözleşme anlayışına karşı temel maddesi "her üyenin tüm haklarını topluluğa bağışlama" olan bir sözleşme önerir.

Grotius'da olduğu gibi Hobbes'da da hükümdarlığın kökenindeki uzlaşma eşit bireyleri karşılıklı ilişkilerle birbirlerine bağlayan ve geriye dönüşü olmayan bir durum yaratan bir edimdir: hükümdarlık, onu kuranların yetkisini aşar, hükümdarlık ilişkisi aşağıdakiyle yukarıdaki arasındaki ilişkidir. Rousseau'da karşılıksız devir sadece yararlar sağlayan bir alışveriş değildir, aynı zamanda içkinlik bağıntısını da olanaklı kılar: "Bu hükümdarlık edimi tam anlamıyla nedir? Yukarıdaki ile aşağıdaki arasında bir anlaşma değil, bütün ile bireylerin herbiri arasında sağlanan bir anlaşmadır" (*T. S.* II, 4). Rousseau bu bağıntının dışlanmasına karşı çıkar, hem hükümdarlığın devrinin (Pufendorf'un boyun eğme sözleşmesi), hem de, Hobbes'daki gibi, temsilinin geçersizliğini ileri sürer. Hobbes'a göre Devletin birliğini sağlayan, temsilcinin, sözleşmenin dışında kalan birliğidir. Rousseau'ya dek uzlaşma, temelde kamu gücü olarak tanımlanan egemenliğin kurulma biçimidir. Rousseau için uzlaşma amacın kendisidir, siyasal birliğin varoluş biçimidir, özgür istençlerin birbirlerine yaklaşma biçimidir. Uzlaşma genel istenç [irade] ya da yasadır. Rousseau için egemenlik, yasaya bağlılık ve yasaya uygunluk eşdeğerli kavramlardır: "Hangi yönetim biçimiyle olursa olsun, yasalarla yönetilen tüm devletler Cumhuriyettir, yasalara uyan tüm hükümetler cumhuriyetçidir" (II, 6).

Hükümet biçimlerindeki farklılıkların egemenliğin doğasını etkilemediğini belirten Rousseau çağdaş doğal hukuk kuramlarındaki egemenlik anlayışına bağlı kalır, bu bakımdan da cumhuriyet tanımı cumhuriyetçi geleneğinkine benzemez. Ancak yasaya dayalılıkla yasaya uygunluğun özdeş biçimde algılanması, yasaya uygunlukla yasadışılık ya da despotluk arasında bir ayrım yapmayı olanaklı kılar. Ancak Hobbes bunu kabul etmez. Rousseau'nun Hobbes'dan ayrıldığı nokta güç ve yasa arasındaki bağıntının yönünü değiştirmesidir. Hobbes yasanın güçten kaynaklandığını belirtir, Rousseau ise usun güçten önde geldiğini savunur. Yasayı belirleyen hükümdar ile uygulayan hükümet arasındaki ayrım da buradan kaynaklanır.

Yasanın genel niteliği

Rousseau "Ekonomi Politik" maddesinde yasayı özgürlük ve zorunluluk arasındaki uyuşmazlığın çözümü biçiminde tanımlar: "İnsanlar adaleti ve özgürlüğü sadece yasaya borçludurlar. Hukukta insanlar arasındaki doğal eşitliği sağlayan herkesin istencinin kurtarıcısı yasadır" (*O. C.* III, s. 248). Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde bu "olağanüstü nitelikler"i yasanın iki genelliğiyle açıklar: öznesininki ("tüm halk") ve nesnesininki ("tüm halkı kapsayan", II, 6) ile. Amaç kimsenin kendisini yasanın dışında tutamamasının sağlanmasıdır. Bu, yasa yokluğu ile aynı anlama gelen mutlakiyeti dışlar: "Yasasız özgürlük olamaz, bireyin yasalardan üstün olduğu bir özgürlük düşünülemez" (*Dağdan Yazılmış Mektuplar*, 9. mektup, *O. C.*, III, s. 842). Bu nedenle egemenlik devredilemez, temsil edilemez: yasayı ancak halk belirler. Ancak, bu aynı zamanda, halkın kendi koyduğu yasalara uymaması gibi bir duruma da olanak tanır: Halkın tümünü kapsayan zorunlu temel yasa türü yoktur, olamaz, toplum sözleşmesi de bu nitelikte değildir." (*T. S.* I, 7).

Yasaya uymama isteğinin bir başka türü de özellerden kaynaklanır, çünkü özel istenç tercihlere eğilimlidir. Çare eşitliktedir: "Herkes koşulların herkes için aynı olmasını ister, adalet bu eşitlikten başka bir şey değildir" (*Dağdan Yazılmış Mektuplar*, 9. mektup, *O. C.* III, s. 891). Sözleşmenin bir başka maddesinde şu hüküm yer alır: "Koşullar herkes için aynı olduğundan, kimsenin bunları başkalarına zarar verecek duruma getirmeye hakkı yoktur." Yasanın genel niteliğinin ikinci biçimi, nesneninki, eşitliği sağlar, çünkü yasalar kişi ayrımı yapmaz: "Yasa kişileri topluluk, bütün eylemleri de soyut olarak değerlendirir, hiçbir zaman insanı birey, eylemi de tikel olarak değerlendirmez" (II, 6).

Böylelikle elde edilen çözüm bireycidir, Bireylerin oluşturduğu birliğe toplumun bir bölümünün müdahale etmesine izin vermez: Bu tutum, entrikaları, iltimasları, "küçük gruplaşmaları" dışlamak anlamına gelir. Bu çözüm ayrıca hiçbir özelliklerinin ayrım konusu olmadığı bireylerin bu durumları, onların güvenliğini güçlendirir: hükümdar ayırt etmediği özellere zarar veremez, tümüne yönelik bir kötülük yapamaz: Bu, "varlığı üyelerinin bağlılığına dayalı tüzel kişilik" (*T.*

S. II, s. 4) biçiminde belirlenen devlet tanımıyla uyuşmaz. Philonenko, "küçük farklılıklar bütünü" biçiminde tanımlanan genel istenç oluşumunu bir entegral çözümüne benzetir ve aşkın bir öznelliğe, kolektif bir bilince gönderme yapmak gerekliliği görmeden, yasayı bireysel bileşenlerine indirger. "Her şeyin herkese uygulanması için" (II, 4) ilkesinden yola çıkılırsa, yasa, farklı kişiliklerin birlikteliğinin hukuksal biçiminden başka bir şey değildir. Yasalar oluşturulurken "herkes sadece kendini düşünür" (II, 4). Rousseau için siyasal sorunun çözümü "yasayı insanlardan üstün tutmaktır". Bu aynı zamanda başkalarına bağımlı olmadan bireyin kendisiyle olan bağıntılarını da düzenler.

Rousseau Yenilerin en bireycisi olarak görülebilir. Aristoteles için canlıların doğal ereği olan özyeterlilik ancak toplumda gerçekleşebilir, bireyler de ancak toplumda mutlu olur. Tersine, bireylerin doğal bağımsızlıklarından siyaset toplumunun zorunlu olarak beliren yapaylığı ortaya çıkar. Aynı zamanda, Rousseau total yabancılaşma düşüncesiyle bireylerin doğal bir ortamda tutulması gibi liberal bir kurguya da karşı çıkar, çünkü bu durumda bireyler özgürlüklerinin geri kalan bölümünün doğal kullanımını korurlar. Bağımsızlıkla özgürlüğü kesin olarak ayıran Rousseau (*T. S.*, I, 8; *Dağdan Yazılmış Mektuplar, 8. mektup, O. C., III, s. 841)* özgürlüğün toplumsal bağını dışında düşünülemeyeceğini belirtir. Devlet siyasası olmadığı zaman bireysel haklar sağlam değildir, toplum yaşamının tehtidi altındadır. Siyasal birliğin başarısı da bireysel güçlerin yalın bir toplamasının ötesine geçebilmesine bağlıdır: "Yurttaşlar bireysel olarak bir şey yapamıyorlarsa, tüm yurttaşların birlikteliğiyle ulaşılan güç tüm bireylerin doğal güçlerinin toplamına eşitse, dahası, bunu aşıyorsa, yasama ulaşabileceği en üst noktaya varmış demektir" (II, 7). Bu kökten bireyci öncülleriyle Rousseau önerdiği siyasal çözümde şu sonuca varır: bireyleri içeren, ama onların toplamını aşan topluluğun birliği. Rousseau'ya yöneltilen despotluk, dahası totalitarizm suçlamaları bu kolektif, siyasal birliği hedef alır. Bu birliğin yasadan farkı bireysel bileşenlerine ayrışamamasıdır.

Yasanın, bireylerin dışında, biçimsel birlik terimiyle yapılan hukuksal tanımı yetersizdir, Rousseau'nun önemini vurguladığı, siyasetin ahlaksal boyutunu da göz önünde bulundurmak gerekir: Siyasetle ahlakı ayrı ayrı ele almak isteyenler, ikisinin de tam anlamıyla ne olduğunu anlayamayacaklardır. (*Émile*, IV, *O. C.* IV, s. 524). P. Riley Malebranche'ın *Traité de la nature et de la grâce* başlıklı yapıtında genel istenç / özel istenç ayrımının teolojik modelini araştırmıştır: Burada Tanrısal tutumun deontolojik ilkesiyle (genellik ve yalınlık ilkesi) kötülüğün özel niteliği karşıtlaşır. Düşünür aynı karşıtlığı Rousseau'nun siyasal evreninde bulur: "yanılmasına" olanak olmayan "her zaman doğru" genel istenç ile "adaletsizliğe yönelik ve yanlış yapabilen" özel istenç arasındaki karşıtlık (*T. S.* II, 4). Riley ayrıca Rousseau'da siyasetin genelliği ile bireyciliğin nasıl uzlaştığını açıklar: özel olanın, kötülüğün dışlanmasıyla. Bu, hukukçunun eylemlerinin eğitsel işlevinin önemini içerir: "söz konusu olan eşitliği sağlamak değil, kendilerini bencilliğe ve adaletsizliğe yönelten özel niteliklerini dışlayarak, "doğal ben"lerini bir kesitini oluşturdukları kolektif birliğe aktararak yurttaşlar oluşturmaktır (*Émile IV, O. C.*, IV, s. 249). Ahlaksal ve bireysel dönüşüm yasanın gerçekleştirdiği kazanç ve adaletin eşsiz uyumunun (II, 4) koşuludur. Bireysel nitelikli bu koşul özel istencin daha üst bir istence ulaşmasına olanak tanır. Bu uyum örneğine ve erdemin Malebranche'dan gelen "düzen tutkusu" biçimindeki tanımı *Savoie'lı Papaz*'da gözlemlenir. Malebranche ile olan bağlantının ortaya çıkması yasa kuramının özerklik olarak Kantçı bir bakış açısıyla okunmasını desteklemektedir: istencin evrensel bir yasanın usçul nesnelliğine ulaşması. Böyle bir yasada kişisel çıkarın yeri yoktur. Bu yorumlar Rousseau'da ahlakın bireysel boyutunu ortaya koymaktadır. Ancak, bunlar genel istencin siyasal özelliğini ve ahlakın toplumsal ya da kolektif boyutuyla olan bağlantısını açıklamaz.

Siyasal olanın özel niteliği: Hükümet ve töreler

Siyasal istenç olarak genel istencin temel özelliği özelleşebilmesidir: bu nedenle de evrensel istence dönüşmez. Egemen ile hükümet arasındaki ayrım yasanın genelliği ile onu uygulayan kararların arasındaki ayrımdır. Bu nedenle ikisi ayrılmalıdır: hükümetin özel istenci egemeninkini çürütebilir, siyasal kitlelerin "bozulma eği-

limi" (III, 10) hükümetten kaynaklanır. Bu durumda Rousseau şu sonuca varır: hükümet ile egemenin karıştırılması olan demokrasi ancak "tanrılar topluluğuna" (III, 4) uygundur.

Oysa, hükümetin olmadığı durumda "anarşi" ortamı doğar: gerçek olabilmesi için yasanın genel niteliğinin durumların özelliğine uygulanması gerekir. Rousseau, Mirabeau'ya yazdığı mektupta siyasetin usçul kesinlik soyutlamasına indirgenmesinin düşsel olduğunu belirtmek için "siyaset biliminin yer, zaman ve koşullara göre değişiklik gösteren bir uygulama, birleşim, ve istisnalar bilimi olduğunu" belirtir (26 Temmuz 1767). Demek ki, siyaset bilimi salt mekanik bir uygulama değildir: Rousseau, Roma diktatörlüğünü, yasaların askıya alınmasını, ivedi bir durumda bir uygulayıcının atanmasını inceler ve *Polonya Üstüne Görüşler*'inde bu kurumun "özgür bir halk" için gerekli olduğunu belirtir. Toplum sözleşmesi tektir, evrenseldir, hükümdarlık her yerde aynıdır. Yerel özelliklerden kaynaklanan çeşitli hükümet biçimleri vardır: bir ülke için gerekli olan kurumlar başka bir ülkeye uygun olmayabilir. Rousseau hükümet sorununu ele aldığında Montesquieu'nün göreci argümanlarını benimser, bunlar var olanın siyaseti olan özelin siyasetinin argümanlarıdır.

Bu nedenle, hükümet yasalarla törelerin uyumunun güvencesidir, çünkü bunlar Rousseau'da Montesquieu'nün ilke işlevini üstlenirler: siyasal kitlenin yaşamını sağlamak. Montesquieu'nün belirlediği üç tür yasaya (temel, sivil, ceza), Rousseau dördüncüsünü ekler: "bu hepsinden önemlidir, törelerde, örf ve âdetlerden, özellikle de kamuoyundan söz ediyorum, bizim siyasetimizde bunların yeri yoktur ama, diğerlerinin başarısı bunlara bağlıdır" (II, 12). *D'Alembert'e Mektup*'ta da bu konuyu ele alır: "Hükümet töreler üstünde nasıl etkili olabilir? Kamuoyu aracılığıyla. Alışkanlıklarımız yanlız yaşadığımızda duyumsadıklarımızdan kaynaklanıyorsa, toplumda da başkalarının düşüncesinden kaynaklanırlar" (*O. C.*, V, s. 61). Rousseau, görüşlerin oluştuğu, davranışların denetlendiği bu öznel etkileşimi çözümler. Bunlar yozlaşmış toplumlarda görünüm diktatörlüğünün olumlu cumhuriyetçi biçimidir. Öznel etkileşimin ortak değerleri, açık toplumların çarpıcı özellikleridir. Siyasetin ahlaksal boyutu kolektiftir ve törelerin özel niteliği ile yasanın genel niteliğini kapsar. Rousseau'ya göre cumhuriyetçi bir ilke olan erdem burada yer alır. Rousseau Polonyalılar için şu anlatımı kullanacaktır: "Yasalara uyacaklar, yan çizmeye kalkışmayacaklar çünkü, yasaları kendilerine uygun bulacaklar ve iç istençlerinin doğrultusunda bunları onaylayacaklar" (*Polonya Hükümeti Üstüne Görüşler*, III, *O. C.* III, s. 961). Karşıt durumdaysa, törelerin desteği olmazsa yasalar yetersizdirler, bireyleri ezmeye yatkındırlar:

"Özel istençler genel istence, bir başka deyişle töreler yasalara ne denli uzak olursa, ezici güç de o denli yüksek olur" (*T. S.*, III, 1). Töreleri yasalara bağlayan çevrimsel ilişkide, yasalar törelerin özelliğini yasaların usçulluğuna yükseltikleri oranda etkili olurlar.

Rousseau toplumsal eşitsizliklerin azaltılmasını da törelerden bekler. Ona göre ılımlılık olmazsa hukuksal eşitlik güçsüz olur. Yasaların gücünü töreler oluşturur, tersi düşünülemez: yönetimin işlevi ekonomik alanda da önleyici, dahası teşvik edicidir, bastırıcı değildir. Rousseau'ya göre ekonominin siyaset alanına girmesinin nedeni hak, hukuk işi olmasıdır. "Ekonomi Politik" maddesinde yeniden dağıtım siyasasının ilkeleri sunulur. Bu siyasanın işlerlik kazanması vergilere dayanır, burada kural gerekli olanla fazla olan arasındaki dengedir: "Sadece gerekene sahip olan hiç vergi ödememelidir, fazlalığı olanınki gerektiğinde fazlalığı olanlar arasında rekabete de yol açabilir" ("Ekonomi Politik", *O. C.*, III, s. 171). "Her özelin kendi malı üstündeki hakkı her zaman toplumun her şey üzerindeki hakkına bağlıdır" olumlaması (*T. S.*, I, 9) bireysel özgürlüklerin yadsınması biçiminde anlaşılmamalıdır: Rousseau Mirabeau'ya yazdığı mektupta *salus populi suprema lex esto* [halkın esenliği yasadan üstündür] çağrısını mülkiyet hakkının despotluk edimi olarak görülmemesini sağlayan bir destek olarak değerlendirir. Ancak insan topluluğu bireylerin katkıda bulunduğu, aynı zamanda "kazanç" bekledikleri, ancak tek başlarına bunları sahiplenemedikleri kolektif bir yapıdır. Bireyler topluma karşı borçludurlar, varsıllar varsıllıklarının bir bölümünü yoksullara borçludurlar. "Kamu yararı" için dengeyi sağlamak adalet işidir.

Rousseau'ya göre, ekonomiyi siyasetin içinde ele almak, yararla adaleti ya da hukuku ayırmamak ekonomiye direnç gösterilebileceği anlamı-

na gelir: Polonyalılarla siyaset ekonomisi üstüne görüştüğünde, ilk *Konuşma*'nın ulamlarına [kategori] gönderme yapar ve onlardan tecimsel güç siyasası sürdürerek "başarılı ve kısa süreli" olmakla, başkalarından çok kendilerine yönelerek "erdemli ve uzun süreli" olmak arasında bir seçim yapmalarını ister.

Siyasal olanın özel niteliği: Uluslararası

Devletlerin çoğulculuğu kaçınılmazdır: "oluşan ilk toplumun ardından, zorunlu olarak diğerleri oluşur" (*Savaş Durumu, O. C.* III, s. 603). Bireylerinin karşısında genel olan devlet istenci, öbür devletler karşısında, tek bir bireyinki gibi özel nitelikli olur. Bu nedenle kötülükle karşı karşıyadır: Ekonomi Politik maddesinde belirtilen düşünceye göre, "iyi yönetilen bir cumhuriyetin yersiz bir savaş yapması olanaksız değildir" (*O. C.*, III, s. 246). *Toplum Sözleşmesi*'ni hazırlayan yazılarında Rousseau savaş dinamiğinin Hobbes'un da belirttiği gibi, bireyler arası bağlantılardan çok, devletler arası bağlantılara uygun olduğunu gösterir. Çünkü, devletler doğal bireyler olmadıkları için kendilerine özgü sınırları yoktur, büyümeye eğilimlidirler ve önleyici güvensizlik saldırıcı rekabeti bütünler.

Saint - Pierre'in (abbé de) *Sürekli barış projesi*, içinde bulunduğumuz çelişkiyi şöyle dile getirir: "Herbirimiz özel savaşları, sivil durumda yurttaşlarımızla ve doğa durumunda herkesle, bunlardan binlerce kez daha ürkünç olan genellerini ateşlemek için gerçekleştirdik" (*Sürekli Barış, O. C.*, III, s. 564).'Ancak bireyleri doğa durumundan çıkaran çözümden pek söz edilmiyor: bu devletlerin egemenliğini yok eden, devletlerden üstün bir kendilik olarak görülebilir. Savaş kaçınılmaz mıdır? Kuşkusuz sivil durumun güvenliği, kötülük yapmaya karşı duyulan tiksintiyi, toplumsal ilişkilerin denetimsiz gelişimlerinin bunalttığı acıma duygusunu harekete geçiriyor ve söz konusu güvenlik iyiyürekliliğin tüm insanlara yayılmasını sağlıyor: işte Rousseau'nun "usa dayalı doğal hak" adını verdiği hak böyle oluşuyor (*M. G.*, II, 4, *O. C.*, III, s. 329). Ancak bu siyasal bir çözüm getirmiyor. "Kozmopolit ruha sahip büyük kişiler" ayrıcalıklı bireyler olarak kalıyorlar. Rousseau'da evrensellik ahlaksal ya da dinseldir, siyasal ya da hukuksal değildir: Bunun, Kant'ın hukuka göre evrensel olarak kendini yöneten toplum anlayışıyla benzer bir yönü yoktur.

Bu kuramsal güçlüğe, XVIII. yüzyıl Avrupasının uygulamadaki gerçeklikleri eklenir. Saint-Pierre'in projesi gerçekçi olduğunu ileri sürdüğü noktalarda bile düşseldir: Hükümdarların "erdemlerinden" değil, "kazançlarından" söz eder. Çağdaş dönemde devletin kazançları, çıkarları uluslararası siyasal çözümlemelerde önemli bir konudur. Ruusseau bunu gülünç bulur: "Hükümdarların çıkarlarını ele alan bu güzel doktrin sağduyulu insanları güldüren bir çocuk oyuncağıdır" (*Görüşler*, Sonuç, III, s. 1038). Despotlukla savaş bağlantısı çıkar kavramına dayanarak fikir yürütmeye elverişli usçul bir tutum varsayımını olanaksız kılıyor. Bu düşünce biçiminin odaklaştığı iki nesne vardır: "Egemenlik alanını genişletmek, içeride de egemenliği daha mutlak duruma getirmek" (*Sürekli Barış Projesi, O. C., III*, s. 591)

Rousseau böylelikle hükümdarları yasadan uzaklaştırıp servetin egemenliği altına sokan bağımsızlık durumuna karşı çıkar (*Barış Projesi*, III, s. 592. Rousseau karışıklık eleştirisini dış biçimin eleştirisiyle, bağımsızlığın eleştirisiyle tamamlar. Çözümü yasada aramak gerekir. Bu, cumhuriyetçi bir çözümdür. Montesquieu'de de var olan bu çözüm aynı zamanda federasyondur. Rousseau bunu Avrupa ve Polonyalılar için uygun görür. Montesquieu gibi konfederasyon ve federasyon, uluslararası birleşim ve iç oluşum arasında bir ayrım görmez. Cumhuriyetlerin birleşim biçimi olan federasyon, doğal hukuk kuramlarında hükümdarlığı aşılmaz bir mertebe olarak gören iç ve dış ayrımını kesin bir biçimde aşar. Federasyon, büyük devletlerin savunma avantajlarının birleşmesine olanak tanır. Bu nedenle Rousseau Polonyalılara "büyük monarşilerin gücünü ve küçük cumhuriyetlerin özgürlüğünü birleştirmenin olanaklı olduğunu" belirtir. (*Görüşler*, 11, III, s. 1010).

Reform zamanı

Toplum Sözleşmesi Platon ya da Thomas More'da olduğu gibi bir devlet ülküsü sunmaz, "siyasal hukukun ilkelerini" belirler. Bunlar, gerçek hükümetlerin gözlemlenmesini olanaklı kılan, "alınan önlemlerin uygulanmasını sağlayan" "kurallar"dır (*Émile*, V, *O. C.*, IV, s. 837). *Sözleşme*'nin IV. Bölümünde bu yöntemle gözlemle-

nen kurumlar antik dönem, Roma ve Cumhuriyet kurumlarıdır. Monarşik olan salt hükümetler değil, hükümdarlıklardır. Bununla birlikte Rousseau kimi cumhuriyetleri de inceler: Cenevre, Korsika, Polonya.

Polonya Üstüne Görüşler'inin başında Rousseau, Makyavel'in din kurucularıyla (Musa gibi) antik dönem yasa koyucuları (Lykurgos, Numa...) arasında gördüğü özdeşlikten söz eder. *Polonya Üstüne Görüşleri*'nde Makyavel'in izlerine rastlanır (*Hükümdar*, Bölüm VI). Bir yanda kurucu kahramanın kutsal nitelikli, cansız maddeyi biçimlendiren söylencesel figürü, diğer yanda da olup bitenin gerçekliği: reform gerektiren kurumlar. Rousseau'nun dönemi cumhuriyetçi siyasal eylem, reform dönemidir. Siyasal eylemi sunarken, "acıyı dindiren reçete" gibi, tıp alanından seçilmiş eğretilemeler kullanması, Rousseau'nun yokdan bir şey yaratmak istemediğini, buna karşılık, sürmekte olan bir dönemde, bu dönemi yönlendirmek, akışının yönünü değiştirmek ya da sonlandırmak için etkili olmak istediğini göstermektedir.

Rousseau incelemelerini yaparken Makyavelci, "ilkelere dönüş", kurumların kökeni düşüncesini göz ardı eder. Dönemin dışında kalan kendi ilkeleri başlangıçları eleştirmesine olanak tanır: Korsikalılara kimi geleneklerinden vazgeçmelerini önerir. Polonya'da hükümdarın salt soylular arasından belirlenmesine yol açan "feodal barbarlığın" geçersizliğini dile getirir, ve halka ulaşmayı sağlayacak bir reformun gerçekleştirilebileceğini belirtir. Bu reform, yavaş, yavaş, dereceli olarak yapılmalıdır, çünkü reform dönemi tehlikeli bir dönemdir, siyasetçilerin de kendilerini gergin, güçsüz hissetlikleri bir dönemdir. Bu nedenle Rousseau, "gerekli olmayan hiçbir değişiklik yapmamanın büyük önemini vurgular". Değişiklikler konusundaki bu sakınım hem bir şeyi kaldırmak, hem de yeni bir şey eklerken geçerlidir. (*Görüşler*, 7, III, s. 985). Bununla birlikte, sözkonusu sakınım yürekliliği dışlamaz, çünkü "ahlak konusunda olanaklının sınırları sandığımızdan daha dardır."

Demek ki, önyargıları ve değişiklik karşısında gösterilen direnci aşabilmek için imgelemi işe koşmak gerekiyor. Halkın kurum engelini aşabilmesi için dine başvurmak yasa koyucunun işidir. Rousseau kendisine danışanların kurumlarını incelemekle yetinmez, onlara örnekçeler sunar. Korsikalılara örnek olarak İsviçre'yi, özellikle de Roma'yı göstermiştir. B. Baczko'ya göre, Rousseau'nun Polonyalılarla yaptığı görüşmede en muhteşem nokta düşünürün, Polonyalıların kendilerini tanımalarına ve keşfetmelerine olanak tanıyan bir ortam oluşturmasıdır. Bu gerçek mit, gerçek siyasal ve toplumsal düş, Polonyalıların "eşi görülmemiş bir vatanseverlikle kamçılanan özgürlük tutkunu" (1978, s. 76) olmalarıyla sonuçlanmıştır.

İşte böylece, cumhuriyetçi vatanseverliğin eski biçimi olan yasa ve siyasal özgürlük tutkusu ulusal düşünceye dönüşür: siyasal olarak yönetilseler de, Polonyalılar özgürlüklerini koruyacaklardır. O dönemde, özelliklerin nesnel bir betimlemesine konu olan ulusal özelliğe Rousseau öznel bir boyut yükler, bu gönüllü bir onaylama konusudur. İşte böylece ulus, siyasal bir proje, cumhuriyetçi varoluş projesi olur. Rousseau Polonyalılarda çağdaş ulus düşüncesini keşfetmiştir: vatandaşlar topluluğu düşüncesi. *Toplum Sözleşmesi*'nde bunun ilk biçimine rastlanır: Devlet ve bireyler arasındaki ilişkinin içkinliği, topluluğun dışarıdan kendisine gösterilen kimliği reddetmesi ve bu kimliği kendi içinde bulmak istemesini belirtir.

Rousseau'nun siyaset felsefesi bir birlik felsefesidir. Roma kurumlarını, özellikle diktatörlüğü incelediğinde, Rousseau bunları birlikte var olan partilerin, soyluların ya da halkın, aracı olarak değil, dış konumları nedeniyle, topluluğun birliğinin öğeleri biçiminde sunar. Bu da, kamu kurumları incelemesi alanında, Rousseau'nun cumhuriyet geleneğindeki özgünlüğünü ortaya koyar. Makyavel'in siyaset modeli savaşa dayalıdır. Düşünürün anlayışına göre halkla soylular arasındaki bölünme Roma'daki siyasal özgürlüğü korumuş ve Roma halkının savaşçı ve fetihçi erdeminin gelişimine katkıda bulunmuştur.. Rousseau'nun cumhuriyet kuramına getirdiği iki önemli düşüncede karşı çıktığı işte bu savaş anlayışıdır: cumhuriyetle yasanın uygunluğu, vatandaşların birbirlerine hukukla bağlandıkları düşüncesinin karma hükümet kuramının yerini alması, bir yandan karşıt taraflar arasında kurumsal uzlaşma, diğer yandan yabancının dışlanmasıyla değil, kendi içindeki bağıntılarla biçimlenmesi nedeniyle evrensel bir boyut kazanan ve siyasal proje biçiminde tanımlanan yeni bir

ulus kavramı. Ancak bu tikel bir proje olarak kalır. Rousseau Montesquieu'nün şu düşüncesini benimser: siyasal özgürlük çok yaygın değildir, "tüm toplumların ulaşabileceği bir şey değildir" (*T. S.*, III, 8).

● *Œuvres complètes*, ed. B. Gagnebin & M. Raymond, Paris, Gallimard, "Pléiade" c. I., *Oeuvres autobiographiques*, 1959; c. II, *Œuvres littéraires*, 1964; c. III, *Œuvres de philosophie politique*, 1966, c. IV, *Éducation botanique*, 1969; c. V, *Ecrits sur la musique, la langue et le théâtre. Textes historiques et scientifiques*, 1995. - *Correspondance complète* de *J. J. Rousseau*, ed. R. A. Leigh, Cenevre, 1965 -1991.

► BACZKO B., *Rousseau, solitude et communauté* (1970), Fr. çev., Paris, La Haye, Mouton, 1974; *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978. - CASSIRER E., *Le problème de Jean - Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2. baskı, Paris, Vrin, 1970. - GOLDSCHMIDT V., *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974. - PHILONENKO, A., *Rousseau et la pensée du malheur*, 3 c., Paris, Vrin, 1984. - RILEY P., *The General Will before Rousseau. The transformation of the Divine into the civic*, Princeton Univ. Press, 1986. - STAROBINSKI J., *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971; *Le Remède dans le mal, critique et légimitation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.

Catherine LARRÈRE
Çev. Emel Ergun

➪ *Demokrasi; Dil; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Egemenlik; Eğitim; İrade; Karşı-Aydınlanma; Liberalizm; Site; Temsil; Teodise; Vatandaşlık.*

S

SAVAŞ VE BARIŞ

"Hiç kimse savaşı barışa tercih edecek kadar akıldan yoksun değildir." Raymond Aron Herodotos'un bu sözlerini çok severdi ve Akademisyen kılıcına yazdırdığı bu sözlerin ağırlığı önemli yapıtı *Paix et guerre entre les nations*'da (Uluslar Arasında Barış ve Savaş) fark edilir. Bununla birlikte gerçek bir olumlama olarak kabul edilebilecek bu sözü daha yanlış bir bildiri gibi görmek zordur: insanlar her zaman savaşı, toplumun olağan etkinliği ve de kralların başvurdukları son çare olarak dolayısıyla insanlığın koşulları ya da siyasetin doğası içindeki bir olgu gibi görmemişler midir? Herodotos'un sözleri, ironik değilse eğer ancak kesin kurallar getiren sözler şeklinde algılanmalıdır; savaş asla kendi doğrulamasını getirmez, her zaman ulaşılacak ya da yeniden tesis edilecek bir barış uğruna yapılır. Aristoteles'in dediği gibi çalışmanın dinlenmenin, etkinliğin düşüncenin aracı olması gibi savaş da ancak barışın aracı olabilir (*Politika*, VII, 2 ve 3 ve de özellikle VII, 14, 1333-1335). Ama kesinlikle tarihin akışı ve özellikle de modern felsefe tarafından sık sık ters yüz edilen bu Aristotelesçi düzenleme, çalışma ve etkinliğin yeriyle ilişkili olarak aynı zamanda savaş düzenlemesi olamaz mı? Ve gerçekten Herakleitos'tan (Polemos'u "her şeyin babası" gibi gören) Foucault'ya kadar, çatışmanın uyuma, düzensizliğin düzene, gücün biçime baskın çıkmasını dile getiren çok sayıda düşünür olmuştur. Hegelci diyalektikten, Weber tanrılarının savaşına, yaşam mücadelesine, sınıf savaşlarına ve güç iradesine kadar savaşın önceliğini genelleştirmek ve ontolojik olarak kurmak amacıyla bir yığın formül geliştirilmiştir.

Biz girişimimizin sonunda gene karşımıza çıkacak olmasına rağmen sadece bu çözüme değil, sorunun bu biçimde ortaya konmasına da direneceğiz. Bunu esinlemesi gereken bir söz varsa eğer Rousseau'ya aittir bu söz: "Savaş insanla insanın ilişkisi değil, devletle devletin ilişkisidir" (*Toplum Sözleşmesi*, Kitap I, Bölüm 4). Sadece biyolojik ya da toplumsal *çatışma* veya kavramsal *çelişki* denen savaşı değil aynı zamanda bireysel ya da kolektif *şiddet*'i de önemli buluyoruz. Söz konusu olan bunları soyutlamak değildir çünkü savaş kurumunun kökeninde ve aşılmasının getirdiği sorunların içinde çatışma ya da şiddeti sınırlamak, durdurmak, denetim altına almak ya da yönetme gücünü bulabileceğiz kendimizde. Ama araştırmamızda çeşitli devletler ve savaş olgusu arasındaki ilişkiler sorununun bir ipucu gibi almamız söz konusudur. Dolayısıyla iç, toplumsal ve evrensel "düzenin huzuru" (Augustinus'un deyimiyle) olarak barışı inkâr etmek söz konusu değildir. Ama negatif barıştan (ya da savaşın olmaması) hareket edip, daha sonra, Spinoza'nın deyimiyle "ruhun gücü"nden, uyum ve adaletten doğan pozitif barışı ortaya koymak söz konusudur.

Bu devletlerin birlikte yaşaması sorununa siyaset felsefesinin verdiği cevaplar mantıksal ve tarihsel olarak nasıl düzenlenecektir? Yaygın uygulamada görülen iki perspektifi anmakla başlayalım.

Kenneth Waltz, *Man, the State and War*'da (1959) savaş gizemi anahtarının aranabileceği üç yön belirtmiştir: insanların davranışı, devletlerin iç yapısı ve uluslararası anarşi. "Birinci görüntü" adını verdiği şeye göre savaşlar insan doğasından, ilk günahtan, içgüdülerden, tutkulardan ya da önyargılardan kaynaklanır: insanı savaştan barışa götürebilmek için ruhunda bir dönüşüm yaratabilmek dinin, eğitimin hatta psikiyatri ya da psikanalizin işidir.

"İkinci görüntü" savaşın kaynağını devletlerin, ulusların ya da özel toplumların doğasında arar. Savaş haçlı seferi ya da fetih esprisi içinde din adamları ya da krallar yüzünden de çıkabilir; cumhuriyetçi ya da demokratik rejimler barışı getirirler çünkü çıkarlarının peşinde olan halklar kendi kendilerini mezbahaya gönderecek kadar aptal olamazlar. Ya da Jaurès'nin deyişiyle "bulutların fırtınayı getirmesi gibi, savaşı getiren" kapitalizmdir, barışı getirecek olan da sosyalizmdir çünkü Marx'a göre sosyalizm "sınıflar çatışmasını yok ederek uluslar arasındaki çatışmaları da ortadan kaldıracaktır". "Ticaret yoluyla barış" düşüncesi ya da askeri toplumun karşısına sanayi toplumunu çıkaran XIX. yüzyıl teorisyenlerinin görüşü de "ikinci görüntü" içinde düşünülebilir.

Ama Waltz'ın üstünde ısrarla durduğu görüş, çözümlemesini Hobbes'tan Aron'a kadar devletler içinde hüküm süren sivil durum ve aralarındaki doğal durum karşıtlığı üstünde duran gelenek çözümlemesi gibi yönlendiren görüştür. Bütün insanlar melek ya da aziz olsalardı, başarılı bir psikanaliz ya da beyin tedavisi görmüş olsalardı bile, bütün devletler demokratik, kendileriyle barışık ve barışçı olsalardı bile savaş ihtimali her zaman var olacaktı ve uzun vadede bu devletlerin çeşitlilik göstermeleri ve bu devletlerin aralarındaki anlaşmazlıkları çözecek ya da onlara yaptırım uygulayacak yüksek bir otorite olmaması nedeniyle kaçınılmaz olacaktı. Aktörlerden hiçbirinin en küçük bir saldırı niyeti olmasaydı bile herkesin kendisini savunma ama ötekilerin eylemlerini saldırganlık gibi algıladığı "güvenlik ikilemi" gündemdeki yerini koruyacaktı. Her savaşın somut ya da özel nedenleri birinci ya da ikinci görüntü içinde aranmalıdır ama hem savaş olasılığı koşulu hem de uluslararası ilişkilerde Aron'un tanımının temelini oluşturan da uluslararası anarşi ve her devletin şiddeti kullanma hakkını elinde bulundurması olgusudur.

Waltz'ın biçimsel yapılara indirgemeciliği uluslararası ilişkilerin anlaşılması için ne kadar aydınlatıcı olursa olsun savaş ve barış üstüne düşünen filozofların düşüncesi dikkate alındığında o kadar doyurucu değildir belki de. Sadece Marx gibi üç durumlarda, büyük düşünürlerin özelliği üç görüntünün bütününü kendince eklemlemesidir.

Hedley Bull'ın ünlü yapıtı *The Anarchical Society*'de yinelediği Martin Wight'ın sınıflandırması konusunda da aynı gözlem geçerli olabilir. Bu yapıt şöyle formüle eder bu konuyu: "Modern devletler sistemi tarihi boyunca üç karşıt entelektüel gelenek olmuştur: uluslararası siyaseti bir savaş durumu gibi kabul eden Hobbes'çu ya da gerçekçi gelenek; uluslararası siyasette bütün insanlığı kucaklayan potansiyel bir topluluğun etkinliğini gören evrenselci ya da Kantçı gelenek; ve uluslararası siyaseti uluslararası bir toplumun içinde gören Grotius'çu ya da enternasyonalist gelenek" (s. 24). Bu üç gelenek Waltz'ın "üçüncü görüntüsü" içinde yer alırlar çünkü devletlerin kendi aralarındaki ilişkileri söz konusudur; bunlar kesinlikle gerçek tavırlara ve akımlara denk düşerler; ama bir kez daha, seri başı seçilen filozoflar kendilerine biçilen role indirgenemezler kolaylıkla. Bull'ın kendisinin de belirttiği gibi Kant, pratikte bir dünya devletinden çok bir devletler topluluğunu benimser; buna karşılık Grotius, Grotius geleneği dediği kavramın içinde Vattel ve ardıllarının bütünüyle devletlerarası versiyonundan daha dayanışmacı ve evrensel topluluk bağlamında Ortaçağ ya da Hıristiyan özellikleri taşıyan bir "versiyon" sunar. Hobbes'a gelince, ona göre devletler arasındaki doğal durum, bireyler arasında daha az "solitary, poor, nasty, brutish and short" (*Leviathan*, I, 13) olacak biçimde daha kolay düzenlenebilir ve bu enternasyonalist akıma özgü düşüncedir; öte yandan Leo Strauss Hobbes mantığının bir dünya devleti düşüncesine götürdüğünü göstermiştir (*Doğal Hukuk ve Tarih*, böl. 5).

Dolayısıyla belki de, bir yandan temel İngiliz okulu düşüncesini (uluslararası anarşinin düzen ve toplum hatta devletler arası topluluk unsurlarını ve potansiyellerini içerdiğini saptamak amacıyla iç düzen ve dış anarşi arasındaki kesin karşıtlığın aşılması düşüncesini içeren) benimserken bu unsurları ve potansiyelleri değerlendirmek için beri yanda ya da öte yanda, devletlerarası ilişkileri siyaset felsefesi toplumunun daha genel gelişimiyle ilişkili bir perspektif içinde yer almak uygun olur.

Gerçekten bizim savaş ve barış anlayışımız için uluslararası ilişkilerin ayrıcalığı kesinlikle site ve imparatorluk modellerinin arkasından gelen ulus devletin örgütlü şiddet olanaklarını

barındıran bir siyasal birliğin günümüzde egemen biçimini temsil etmesine bağlıdır. Ama daha derinden bakıldığında ulus devletlerin tanım olarak farklı olmalarına bağlıdır; site ve imparatorluğun kaçabileceklerini hayal ettikleri ve hem siyaset felsefesinin hem sonsuz savaş ve barış meselesinin önemli sorunu çoğulluk problemini acımasız ve geri dönüşü mümkün olmayan bir biçimde ortaya koymaya ve tematikleştirmeye zorlarlar.

Felsefe ve ideolojiler tarihinde uluslararası ilişkilerin, *Toplum Sözleşmesi* ya da *Kapital*'in son bölümlerinde görüldüğü gibi çok kesintili ve biraz karışık biçimde görülmesi hatta kadere feda ya da kurban edilmesi rastlantı değildir belki de. Bunlar Hobbes, Locke, Platon ve Aristoteles'de neredeyse bir ek not biçiminde yer almışlardır ama genellikle yazarın itirafı olan bu ek notlar tüm girişimi yeniden tartışmaya açma riski taşır. Sorun Platon devleti ya da "tek bir ülkede sosyalizm" için de aynıdır: dışarıyla ilişkiler sitenin birliğini ve yurttaşların özel bağlılığını bozar, savunma gereksinimleri bütçeler, siyasal ve toplumsal yapılar hatta ahlaksal ve hukuksal kurallar düzleminde değişiklikleri zorunlu kılar; hayatta kalma gereklilikleri iyi yaşam gerekliliklerıyle yer değiştirirler, site, koruyanların egemenliği altına girme ya da onu tehdit edenleri veya ondan ayrılmak isteyenleri taklit etme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Makyavel'in sorunudur bu: insan kötüler dünyasında tek başına iyi olabilir mi? Bu aynı zamanda Eskilerden sonra Montesquieu (*Kanunların Ruhu*, IX, 1) ve daha sıkıntılı bir tavırla Rousseau tarafından ortaya atılan devletlerin çapı sorunudur: küçük bir devlet varlığını yitirme tehlikesi altındadır; büyüğü ise var olma nedenlerini yitirme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bir durumda dış savaşın kurbanı olma tehlikesi, başka bir durumda iç uyumsuzluk.

Bulunamayan yalnızlık

Bu durumda barış içinde erdemli olma olanağı veren iki çözüm vardır: dünyadan çekilmek ya da tersine dünyayı özümsemek. İzole olmuş bir topluluk ya da evrensel imparatorluk.

Platon *Yasalar*'da şöyle bir düşünce geliştirir: bütün siteler doğal olarak birbirleriyle savaş halindedir ve her insan başka bir insanın düşmanıdır ve tek tek ele alındığında her birey, özel yaşamında da kendine düşmandır (I, 627). Ama bu üçlü koşutluk temel bir ikilemi açığa çıkarır. Ruhun parçalarıyla sitenin parçaları arasındaki barış denkliği *Devlet*'in temel fikridir. Platon ve daha sonra da Rousseau için bunlardan birinin içindeki uyumsuzluk en büyük kötülüktür; *a contrario*, siyasetin amacı sadece temeli hiyerarşi gibi kabul edilen adalet olan bir uyum içinde bulunabilecek barışı sağlamaktır. Oysa bu birlik ve hiyerarşi siteler arasındaki ilişkilerde bulunamaz. Bu nedenle Platon'un sitesi "soylu bir yalan"la yerlilik mitini destekleyecek ya da yurttaşları ve öteki insanlar arasındaki doğal bir ayrımla denizden uzak kalacak, elçilerin ve filozofların tekelindeki dış seyahatleri ve yabancılarla ilişkileri caydırıcı bir tavır içinde olacaktır. Aristoteles Platon'un içteki aşırı birlik ve dışarıya karşı yalnızlık gerekliliklerini eleştirecektir; ama sitenin amacının erdem olduğunu ve onu karşılıklı çıkarların ötesinde oluşturan şeyin *philia* (dostluk) ya da yurttaşların birbirlerine güveni olduğunu söyleyen temel fikir aynı zamanda siteye, barış için yaşayan ama yurttaşların eğitiminde savaş hazırlıklarına çok önemli değilse de temel bir yer ayıran boyutları kısıtlı bir toplum olmayı da dikte eder.

Dolayısıyla Rousseau'da karşımıza çıkacak olan ikili bir sorun. Bir yandan, siyasal eğitim düzleminde, Platon'un *Devlet*'inden Rousseau'nun *Gouvernement de Pologne*'una kadar filozofların rüyası büyük olasılıkla şoven Robinson'lar, dışarıyla ilgili hırsları ve savaşla ilgileri olmayan ama kendi kişisel değerleri ve sitenin iç düzeni için gerekli yurttaşlıkları ve vatan sevgileri sitenin yüceliğine inancı ve dışarıya karşı düşmanlığı gerekli kılan (aslında kullanılmaması gereken savaşa özgü düşmanlık ve erdem) ve ücra sitelerde yaşayan yurttaşlar yaratmaktır.

Sorunun öteki yüzü bu savaşçı erdemlerin, sonunda kesinlikle kullanılmasıdır çünkü yalnızlık ve daha genel olarak Bertrand de Jouvenel'in (*De la souveraineté*, II, 3) "sonuçlar hapishanesi", küçüklük, türdeşlik, kapalılık, değişmezlik dediği şey ne mutlak ne ebedidir. Teknik gelişme ya da ticaret, göçler ya da fetihler, her zaman kaçmış olduğu dışarısı tarafından özümsenir. Kuşkusuz bu özümseme mutlaka bütüncül ya da kesin değildir. Polonya örneği ve daha genel olarak da maddi ve tarihsel temellerinin zayıflığına rağmen sürekli yeniden doğan etnik

ya da ulusal kimlikler örneği, sürekliliğini ve farklılığını ifade etme gerekliliğinin toplumlara zorluklar karşısında ayakta kalma olanağı sağlayabileceğini gösterirler. Öte yandan da, Yunanlılar ve Montesquieu ve Rousseau, günümüzde federalizm kuramcıları, sitelerin imparatorluklara ya da küçük devletlerin büyük devletlere karşı direnmelerini sağlayabilecek ilkeyi anımsatmışlardır: küçük toplulukların iç birliğini ve büyük toplulukların dış gücünü (en azından savunmaya yönelik) birleştiren federasyonlar ya da konfederasyonlar ilkesi. Ayrıca bunların anarşi ya da merkezileşme içinde dengelerini yitirmemeleri de gerekir. Bu bağlamda özellikle, ayrı kalmış bir topluluğun kaçınmak istediği sürekli çoğulluk problemleriyle karşı karşıya olan istikrarsız ve oynak bir dengedir söz konusu olan.

Karşıt yönde, evrensel imparatorluk yönünde de benzer zorluklar vardır. "Cismani monarşi"yi tanımlarken onun kesinlikle evrensel olacağını belirten çünkü insanların ancak bu koşullarla gerçek anlamda tek kişi yönetimine kavuşacağını ve bu cismani monarşinin *humana civilatas*'ın gelişmesi için en elverişli koşul olduğunu söyleyen Dante'nin görüşlerini belli bir gelişme dönemi çerçevesi içinde kabul etmemek mümkün müdür? Ama başka bir dönem çerçevesi bağlamında da Maria Daraki'nin "olguların gerçekliği içinde halklar birlik düşüncesini kalıcı biçimde sadece kültürel bir birlik gibi kabul etmişlerdir [...]. İnsanları kolaylıkla birleştiren iktidarlardan çok fikirlerdir" (*Une religiosité sans Dieu*, Paris, 1989, s. 165) saptamasına katılmamak da mümkün değildir.

Polis'in ortadan kalkmasıyla desteklenen insan türünün hatta evrensel sitenin birliği fikri, Roma İmparatorluğu sitesinden sonra yaşamıştır. Tek kalıcı evrensel imparatorluk belki de Doğu İmparatorlukları gibi ya da başka bir anlamda modern totalitarizmler gibi aynı zamanda teokratik ve evrensel olmak isteyen imparatorluktur. Ama bu düşüncenin karşısına modern toplumların gelişimi olan Batı geleneği çıkar. Aziz Augustinus'ta tek olan Tanrı sitesidir çünkü adalet ve düzenden oluşan gerçek barış sitesidir. Dünyevi site tutkuların ve uyuşmazlığın dolayısıyla savaşın sitesidir. İkisi arasında devletler dünyası kimi zaman biri, kimi zaman da öbürü içinde yer alır gibidir; ama adaleti bütünüyle göreli ve biçimseldir, barışı savaştan ve günahtan ayrılmaz. Aziz Augustinus'un teorisini geliştirdiği haklı savaşlar, tasarladığı insani ve siyasal barışlar siyasal birliklerin çeşitliliklerinin ön koşuludur. Ardılları tarafından yumuşatılmış da olsa manevi ve maddi olanın ayrılması Ortaçağ'a, papa ve imparator arasındaki çatışma biçiminde egemen olacaktır ama bu bağlamda ayrıca içte, cismani olanın uluslar ya da devletler arasında bölünmesi görülür. Dante'nin *imperium mundi*'si bile bir *communitas communitatum* olacaktır: imparator aslında doğrudan doğruya uyruklarını değil prenslikleri ve cumhuriyetleri yönetecektir. Daha sonraki dinsel-hukuksal yapılar, Vittoria'ların ve Suaréz'lerin yapıları bütün dünyanın, *civitas maxima*'nın ya da *societas humana*'nın yapılarını özel durumlarda düzenlemenin ya da bir araya getirmenin söz konusu olacağı devletlerin çeşitliliğiyle birleştireceklerdir kaçınılmaz biçimde.

Hıristiyanlığın birleştirilmesinde olsun, insan haklarını kurumsallaştırmak için doğal hukuka çağrı yapmada olsun evrensellik çoğulluğu, devletlerarası kozmopolitiği, dolayısıyla rekabeti ve çatışmayı dışlayamaz. Reform hareketiyle birlikte manevi dünya içinde de bir bölünme görülür ve din savaşlarının son bulması için Padova'lı Marsilio'nun dediği gibi bir *defensor pacis*'i ortaya çıkaracak olan cismani olanın tersine laik ve egemen bir devletin ortaya çıkması olacaktır. Ama barışı savunan egemen devlet aynı zamanda savaş kışkırtıcısı da olabilecektir çünkü iç uyuşmazlığın devlet egemenliği ve toprak paylaşımı yoluyla ortadan kaldırılmasının karşılığı dış rekabetlerin ve devletlerarası çatışmaların meşruiyeti olacaktır.

Ve işte Rousseau'nun ifşa ettiği ve izole ya da evrensel toplum düşlerinin boşuna kaçmaya çalıştığı "karma durum"a geri dönmüş olduk. Bu durum devletlerin içindeki sivil-ya da hukuksal-ve onların doğal durumları arasındaki karşıtlık biçiminde, XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl başı arasında Hobbes ve Hegel arasında tematikleştirilmiştir.

İnsani ve toplumsal yaşam ve siyaset felsefesi karşıtlığının getirdiği temel sorunu en açık seçik biçimde ortaya koyan Rousseau olmuştur: *Emile*'in V. kitabında şöyle der: "toplumsal kurum konusunda yeteri kadar çaba sarfedip etmediğimizi, toplumlar kendi aralarında bağım-

sızlıklarını korurlarken bireylerin yasalara ve insanlara boyun eğmelerinin hiçbir yararlarını görmedikleri iki devletin kötülükleriyle karşı karşıya olup olmadıklarını ve dünyada birçok sivil toplum olacağına hiç olmamasının daha iyi olup olmayacağını irdeleyeceğiz. Zorbalığı ve savaşı yaratan bu eksik ve yetkin olamayan, her iki devlet içinde de yer alan bu karma devlet değil midir? Ve zorbalık ve savaş insanlığın başına gelebilecek en büyük felaketler değil midir?"

Rousseau için kamusal kurumlarla donanmış sitelerde "insan gözünü kaldırdığında bir ölüler tiyatrosu, boğazlanmış on bin kişi, parça parça yığılmış ölüler, atların ayaklarının dibine serilmiş ölüler, ölüm ve koma görmeye başladığında sivil düzen tarafından kurulan barış ve huzurla tatmin olmak söz konusu değildir artık; barış kurumlarının meyvesidir bu durum! Merhamet, isyan duyguları yükselir yüreğimin derinliklerinden. Ah barbar filozof! Gel de kitabını oku bize savaş meydanında!" (*Savaş Durumu*'ndan bölüm, "Temel ayrımlar").

O halde uluslararası bir ortam olan bu potansiyel ya da gerçek savaş alanının etkilediği filozofun ne yapması gerekir? Bull ve Waltz'ın sınıflandırmalarıyla farklı biçimde buluşturan üç yol vardır.

Birincisi savaş alanına yerleşmeyi kapsar: barıştan değil savaştan, iyi bir toplumdan değil güç rekabetlerinden hareket etme düşüncesiyle. İkincisi savaş alanını düzenlemeyi, savaşı ayine, oyun ya da spora çevirmeyi, savaşa denge, hukuk, devletler arasında gönüllü ve karşılıklı işbirliğiyle sınırlar ya da kurallar getirmeyi kapsar. Üçüncüsü ise bir tür umuttur: tarihin "eski köstebek"inin savaş alanının altından bir tünel açacağı umudu. Bu yol devletler arasındaki çatışmaları devletlerin farklılığına saldırarak ve onları yeni davranış kuralları benimsemeye ikna etmeye çalışarak değil rekabet alanlarını toplumsal, teknolojik ve kültürel hatta tarih felsefesiyle deşifre edilen antropolojik değişiklikle çözmeyi dener.

Savaştan Uluslararası siyasete

Birinci yol ortak nitelikleri sözcüğün teknik ya da klasik anlamında filozoflar olmayan savaşın üç büyük düşünürü denebilecek filozoflar tarafından temsil edilir: Thukydides, Makyavel ve Clausewitz. Üçü de iç ya da ideal uluslararası bir düzlemde değil eylem hatta şiddet düzleminde yer alırlar.

Thukydides'in düşünceleri barış ve savaştan, site içinde normal ilişkilerden, içeride (doğal afet ya da iç savaş) ya da dışarıda (sürekli hareket halindedir çünkü bir sitenin büyümesinin başkaları için tehdit oluşturmasının aracıdır) felaket durumunda olağanüstü ilişkilerden ve nihayet Sparta ve Atina'dan oluşan durgunluk ve hareket kutupluluğuna dayanır. Konu seçimi dikkate alındığında hareket ve uç durum üstünde durduğu görülür. Ama aynı zamanda tüm kapsam ve etkinliğinden ve özellikle de kişisel yorumlarından çıkan melankoli Leo Strauss'un (*The City and Man*, 3. böl.) değindiği gibi çoğu zaman tutkulara ya da rastlantıya yenik düşen itidal, ancak siyasetin ötesinde yer alabilecek bir bilgelik ve düzen için her zaman kırılgan olan durgunluk eğilimini gösterir gibidir.

Makyavel'de görülen bu melankoli izi değil, daha çok hareketin durgunluğa, uç durumun normal duruma, siyasetin siyasetüstüne, eylemin eylemsizliğe, cesaretin ihtiyata, *virtu*'nun *fortuna*'ya olan üstünlüğünün canlı ve neşeli ifadesidir. Makyavel barışçı düzenlerin kökeninde ve temelinde gizli şiddeti büyük bir zevkle ortaya çıkarır. Şiddeti ve savaşı kendileri için yüceltmek değildir onun yaptığı. En güçlü ve en soylu tutku (bireysel ve kolektif egemenlik ve şan, şöhret arzusu) olarak gösterdiği şeye doğru giden yol gibi gördüğü unsurların değerini azaltabilecek her şeyi gözden düşürür.

Clausewitz'in düşüncesinin belirgin özelliği daha çok iç gerilimdir ve bunu en iyi yansıtan da onun savaş tanımıdır: "tuhaf bir üçlü: doğal, kör bir tutku gibi düşünülmesi gereken ilkesinin ilksel şiddeti; savaşı ruhun özgür etkinliği haline getiren olasılık ve rastlantı oyunu; saf anlıkla ilişki kurduğu siyasal bir enstrümana bağlı doğa" (*Savaş Üstüne*, I, 1, 28). Tutkular ve itidal, uçlara götürülen şiddet eğilimi ve gerçek savaşın, onu amaçlarına tabi kılan ve "tüm savaş sanatını basit bir ihtiyata dönüştüren" siyaset aracılığıyla ele alınması arasında anlayış, gerçeklik ve hiç kuşkusuz Clausewitz'in ruh ve düşüncesi bağlamında sürekli bir mücadele vardır. İki şey kesindir. Bir yanda Raymond Aron'un önemle altını çizdiği gibi Clausewitz düşüncesi savaşçılığın ve militarizmin zıddında yer alır çünkü siyasetin savaşa karşı üstünlüğünü savu-

nur; öte yandan da onun siyaset tanımlaması kesinlikle "simgeleşmiş devlet anlayışı"nın "moral güçler"in öneminin ötesine gitmez. Devletler arasındaki rekabet (muhtemelen şiddete baş vuran) çerçevesi içinde yer alır: iç ya da uluslararası düzlemde meşru düzen sorusunu sormak ya da savaş kurumunu tartışmaya açmak amacıyla daha öteye gitmek onun sorunsalı içinde yer almaz.

Muhafazakâr eğilimli aynı çekince (hatta aynı anlam belirsizliği) tüm devlet çıkarı, Alman *Realpolitik*'i ya da Amerikan gerçekçi okulunda vardır. Ludendorf'tan Lenin'e kadar, siyaseti, savaşın başka araçlarla sürdürülmesi haline getirmek amacıyla Clausewitz'in ünlü formülü tersyüz edildiğinde, Treitschke ve XIX. yüzyıl Alman geleneğiyle "dış siyasetin önceliği" ifade edildiğinde, bu öncelik yaşam için mücadele metafiziği ya da güç iradesine, kahramanlık ve fedakârlığın romantik bir biçimde yüceltilmesine veya karar ve iradenin antirasyonalist biçimde övülmesine dayandığında kaybolur. *Notion de Politique*'te (Fr. çev.) siyaseti "dost-düşman" karşıtlığıyla tanımlayan Carl Schmitt bu gelenek içinde yer alır çünkü bu tanımlama nihayet siyaseti savaşla özdeşleştirir, Leo Strauss'un belirttiği gibi Hobbes'un doğal durumunu negatif modelden pozitif modele dönüştürür. Ama bunun itidal düşüncesini, düzenleme ve karşılıklılık düşüncesini mutlaka değiştirmesi söz konusu değildir. Schmitt *inimicus* ve *hostis*, özel ve genel düşman arasındaki klasik ayrımı ve dolayısıyla fizikten çok moral kişiler arasındaki ilişki olan Rousseau'cu savaş düşüncesini yineler. *Der Nomos der Erde*'de (Köln, 1950) birbirlerinin karşılıklı meşruiyetini tanıyan devletler arasında savaşı sınırlama girişimi olan ve öte yandan da bu sınırlamayı dışlamış olduklarına karşı toprak paylaşımı ve şiddet özgürlüğüne bağlayan Avrupa kamu hukukunu yüceltir. Böylece devletlerin güç rekabetleri ve uluslararası toplum düzenlemesi arasında sayısız köprü ya da olası kombinasyon örneği verir.

Güç siyasetinden uluslararası topluma

Savaş alanından başlayarak ortaya çıkan bu ikinci yolu oluşturan bu ikinci düzenlemedir. Şunu belirtelim ki söz konusu olan bir dünya topluluğu değil Hedley Bull'ın tanımladığı gibi devletlerarası bir toplumdur: "bir devletler topluluğu (ya da uluslararası toplum) bazı çıkarlarının ve ortak değerlerinin bilincinde olan bir grup devlet kendilerini ortak bir kurallar bütünü içinde bağlı hissetmeleri ve ortak kurumların işleyişine katılmaları anlamında bir topluluk oluşturduğunda var olur [...] Bu kurallar her şeyden önce bağımsızlıklarına karşılıklı saygıdan, angajmanlarına ve birbirlerine karşı güç kullanımında bazı sınırların tanınmasından oluşur. Öte yandan uluslararası hukukun biçimleri ve prosedürleri, genel anlamda diplomasinin uluslararası örgütlenmenin mekanizmaları ve savaşın gelenek, görenekleri ve uzlaşımları olan kurumların işleyişine de katılırlar" (Bull, 1977, s. 13).

Hiç kuşkusuz savaşı sınırlandırmayı ya da rituelleştirmeyi amaçlayan bu uzlaşmaların kaynakları çok çeşitlidir. Bu bağlamda sözgelimi özellikle haklı savaş konusunda, ayrımcılık ve orantılılık gerekliliklerıyle Augustinusçu Hıristiyan öğretisinden söz edilebilir. Grotius'da rastlanır bunun izine ve onun öğretisinde ayrıca geleneksel öğretinin öbür yüzü, "haklı dava", evrensel dayanışma zorunluluğu adına suçlunun cezalandırılması olarak savaş da vardır. Ama Pufendorf, Wolff ya da Vattel'la birlikte uluslararası toplum ve savaşın sınırlanması düşüncelerinin merkezi yer değiştirir ve adaletin düşüncesinden denge ve karşılıklılık kavramlarına, Hıristiyan ya da insani toplumdan devletler egemenliğine, nedenden araçlara, *jus ad bellum*'dan *jus in bello*'ya doğru gider. Savaş Westfalen anlaşmasının simgeleştirdiği ve devletlerin toprak bütünlüğüne ve egemenliğine dayalı hukuksal bir durum olur. Düzen dengeyle karışır, savaşın kurallara bağlanması ve kısıtlanmasının koşulu meşrulaştırılması olur.

Ama Rousseau, Kant ve Hegel gibi düşünürlerin, aralarındaki ayrılıklara rağmen hep birlikte küçümsedikleri kesinlikle bu düzen ve dengedir ve bu filozoflar uluslararası hukukun ve diplomasinin teorisyenlerine karşı aynı alaycı tavır içindedirler ve savaşın ölümsüzlüğü adına bu meşrulaştırmayı şiddetle reddederler. Eğer hukuk sadece devletlerin iradesine dayalıysa ve devletlerin özelliği ve görevi angajmanlarını sadece çıkarlarına uygun düştüğü takdirde tutmaksa, bu hukuku çiğneyenleri cezalandıracak evrensel bir yasa ve hakem yoksa mahkemeler güçlülerin hesaplarına ve hukukun inkâr edil-

mesi olan bir duruma hukuksal yollar göstermekten başka ne işe yarar? Hiç kuşkusuz Kant bir savaş hukuku ilkeleri formüle etmiştir (*Sürekli Barışa Doğru*, 1. Böl. ve *Hukuk Öğretisi*, s. 56-62); ama bunlar barış durumu getirebilmek için kesinlikle savaş durumundan çıkılması gerekliliği getirirler. Aslında Rousseau, Kant ve Hegel için temelde uluslararası hukuk ve özellikle de savaş hukuku hem temel hem uygulama olarak sorunsaldır. Rousseau ve Kant hukukçuları olguyu hukuktan çıkarmakla eleştirirler, Hegel de uluslararası hukuka "olmakta olan varlık" düzleminde kalma eleştirisini getirir (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 333-340). Üç filozof da insan, toplum ve tarih felsefesinde hukukun şu ya da bu tarafında yer alacak bir yargıç isterler.

Dengeden tarihe doğru

Umutlarını örtük ya da belirtik biçimde uluslararası topluluğun barış içinde yaşamasına bağlayan XVIII. yüzyıl filozoflarında bu topluluk esasen devletlerarası dengeye ve devletler hukukuna dayanmıyordu. Devletler ve bireyler arasında egemenlik fetih anlayışına engel olan Locke ve Montesquieu'ye göre kazanç ve ticaret anlayışıdır. Çıkarın tutkuların yerini alması sadece şu açıdan önemliydi: ekonomik olan siyasi olanın, bireylerin yararlarının ve karşılıklı sempatilerinin toplumsal bağlarının yerini hükümdarların ve devletlerin şan ve şöhretleri alıyordu. Rousseau'ya göre savaşın ve baskının nedeni kesinlikle mülkiyet ve ticaret, lüks ve uygarlıktır çünkü kazanç rekabetten ayrılmaz ve hukukun onayladığı zengin ve yoksul rekabeti yaratır ve çünkü bütün kötülüklerin kaynağı olan "yarışma açlığı" olan bencilliği körükler. Sadece pek mümkün gözükmeyen sadeliğe ve federasyonlar halinde birleşmeyle sağlanabilecek sıkı ve türdeş küçük özerk birliklere dönüş iç barışı sağlayabilir ve savaşı uzaklaştırabilir.

Tarih felsefesinin Kant'ta kesin olan ve Hegel ve Marx'ta hep farklılık gösteren dönüşümü Rousseau'cu alt-üst oluşu kabul eder ama o da kendince ters yüz eder.

Kültürü ve tarihi oluşturan kesinlikle tutkular ve kötülükler, anlaşmazlık ve savaştır; ama uzun vadede ahlak, anlaşma ve barışın yollarını hazırlayanlar da bunlardır. Şöyle der Kant: "O halde pek uzlaştırıcı olmadığı için, kıskançlık içinde rekabetçilik gururu yarattığından, doymak bilmez bir mülkiyet ve egemenlik iştahı verdiğinden doğaya teşekkür edelim. Bunlar olmasaydı insanlığın tüm şahane olanakları ebedi bir uyku içinde boğulacaktı. İnsan uyum ister ama doğa insan türü için neyin iyi olduğunu insandan daha iyi bilir" (*Idées pour une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Fr. çev., 4. Öneri). Daha doğrusu, "uygarlaşmış halkları sıkıntıya sokan en büyük kötülükler savaş yoluyla ve özellikle de sürekli savaş hazırlığıyla gelir". Ama öte yandan "devlet başkanlarında İnsanlığa karşı zorunlu bir saygı uyandıran da bu sürekli savaş korkusudur. Dolayısıyla insan türünün ulaştığı kültür düzeyinde savaş insanı daha mükemmel hale getirmek için gerekli bir araçtır; ve ancak bu kültürün tamamlanmasıyla (Allah bilir ne zaman) ebedi barış kurtaracaktır bizi ve dolayısıyla da mümkün olacaktır" (*Conjecture sur les débuts de l'histoire humaine*; Fr. çev., son açıklama).

Oysa barış mümkünse eğer gereklidir ya da daha doğrusu mümkündür çünkü ahlaken gereklidir: yapabilirsin çünkü mecbursun. "Ahlaksal olarak mümkün olan akıl, karşı çıkılmaz vetosunu getirir bize: ***kesinlikle savaş olmamalıdır***: ne doğal durumda sen ve ben arasında, ne devletler olarak aramızda savaş: öyle davranmalıyız ki olabilecek olan olmasın ve bu sonucu elde edebileceğimize inandığımız oluşumu gerçekleştirelim (belki bütün devletlerin birlikte ya da tek tek cumhuriyetçiliği) [...] Bu evrensel ve kalıcı barış anlaşmasının basit aklın sınırları içinde hukuk öğretisinin sadece bir bölümünü değil tamamen nihai amacını oluşturduğu söylenebilir" (*Doctrine du droit*, Fr. çev., sonuç).

Kant'ın girişiminin farklı boyutları bu biçimde aydınlanmış olur. Özellikle bir savaş ve barış felsefesidir bu çünkü bir ahlak felsefesine dayalı olan ve tarih felsefesiyle desteklenen hukuk felsefesidir. Ama bu üç boyutun eklemlenmesinde de zorluklar ortaya çıkar öte yandan.

Sürekli barış anlaşması üç madde kapsar: 1) "Her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır"; 2) "Devletler hukuku bir özgür devletler federasyonuna dayanmalıdır; ve 3) "Kozmopolitik hukuk bir özgür devletler federasyonuna dayanmalıdır" (*Evrensel Barışa Doğru*, 2. Böl.). Ama bunların her biri için şimdiye göre bir niteliksel sıçrama sorunu vardır. Kant, özellikle

sadece zorba ve etkisiz olabilecek bir dünya devletine değil devletlerin reddetmeyi riske ettikleri federasyona da temkinli yaklaşır. O, en az kötülük gibi gördüğü devletlerin savaşa karşı, zorlayıcı olmayan, çok gevşek bir ittifakıyla yetinmiş gibidir: devletleri doğal durumdan sivil duruma getirmeye yeterli midir bu? "Dünya halkları arasındaki ilişkiler (az ya da çok sıkı) evrensel biçimde yaygınlaştığından dünyanın herhangi bir yerindeki hukuk ihlalinin bütün dünyada hissedildiği "olgusuna dayalı kozmopolitik hukuk medeni hukuk ve devletler hukuku ötesinde bir "genel insanlar kamu hukuku" vadeder (kesin 3. Madde) ve bu hukuk sayesinde hiçbir insan doğal durumda kalmaz artık ya da Hannah Arendt'in dediği gibi "hak sahibi olmak hakkı"ndan mahrum kalmaz ama bu hukuk bir iletişim ya da tepki hukukunun ötesine geçmez pek.

Devletlerarası ya da kozmopolitik düzlemde daha ileri gitmek için aseptotik bir gelişme mi yoksa savaşın ve birleştirici işlevinin kaybolmasının bedelleri ve iğrençlikleri karşısında ani bir alt-üst oluş mu söz konusu olmalıdır bilinmez. Özellikle sağlam bir yapıya sahip olması koşuluyla "bir şeytanlar halkı için bile" (*a.g.y.*, I.ek) barış mümkündür ama bu örgütlenme henüz gerçek bir barış değildir; gerçek barış ancak kültür ve hukukun sadece hazırlayıcısı olabilecekleri ve tarihin de bazı koşullarda, Fransız devrimi gibi, insanlığın bir ahlaksal aracının işaretlerini oluşturduğu bir ahlak devrimiyle gelebilir. "Bir toplumun oluşturulması amacıyla patolojik bir biçimde abartılmış bir anlaşma ahlaksal bir bütünlüğe dönüşebilir" (*Düşünceler*, 4.öneri) ama bir dönüşümdür bu kesinlikle. Işın önemli bölümü gerçekleştirilmeyi bekler.

Hegel'in girişimi bu girişime hem koşut hem karşıttır. Kant gibi o da tarihi yapanın negatif çalışma olduğuna inanır ve bunun uzlaşmayla sonuçlanması konusunda Kant'tan daha inançlı gözükür. Savaşın insan türünün birleştirilmesi gibi temel bir işlevi olduğuna Kant'tan daha fazla inanır ama savaşın bu tarihsel işlevini yitirme eğiliminde olduğu konusunda Kant gibi düşünür. Rousseau ve Kant gibi Hegel de Avrupa'da savaşın git gide artık mümkün olmayacağını düşünür çünkü kültür toplumu çok gelişmiştir ve çıkarlar çok iç içe geçmiştir artık. Sivilize olmamış halklarla ilişkilerde ya da rasyonel, bürokratik ve basit devletin henüz tam anlamıyla gelişmediği Amerika gibi bölgelerde hâlâ bir rolü vardır savaşın. Hegel de Kant gibi *Tinin Olgubilimi*'nde evrensel devlet düşüncesine yakın gözükür ama barışçı ve evrenselci hayallerini alaya aldığı Kant'dan daha ileri giderek bir devletler ittifakı ya da konfederasyonu zorunlu bir potansiyel olduğundan ve ancak savaşla çözülebilecek anlaşmazlıklara yol açabileceğinden devletlerin gerekli farklılığı düşüncesiyle uzlaşır (*Hukuk Felsefesinin Temelleri*, s. 333 ve 334).

Ama devletlerin farklılığıyla her zaman mümkün olan bu anlayışın özellikle Kant'a göre çok daha merkezi ve sürekli bir pozitif işlevi vardır. Bir yandan tek başına-ahlak vaazlarından çok daha etkili biçimde-insana dünya işlerinin boşluğunu ve anlamsızlığını hatırlatır, onu sahip olduğu şeylerden koparır ve insanlığı oluşturan ve efendi ve köle mücadelesi aracılığıyla insanlığın kökeni olan şiddetli bir ölüm riskiyle karşı karşıya getirir. Öte yandan devletin birliğini sadece savaş sağlayabilir ve savaş devletin bireyselliğinin kendisini öteki devletler karşısında ifade edebilmesini sağlar, özellikle de insanların hayatlarını karartan özele ya da iktisadi yaşama öncelik tanıyan ataleti sarsar. Hegel sivil toplumun bencilliğine ve basitliğine, ilkelliğine Kant'tan çok daha fazla tepki gösterir ve bu düşünceden hareketle Eskilerin siyasetinin temelini oluşturan topluluk, otorite ve eylemin anlamını yeniden bulur. Ama öte yandan sonuç bağlamında karamsar olduğunu sezdirir: modern insanın devletle ilişkisini sağlayan sadece vergiler ve askerlik görevidir, erdem meslek bilincine ve kadınların onuruna indirgenmiştir, ateşli silahların icadından beri savaş anlamsız ve soyut bir şey olmuştur (*Etik Yaşamın Sistemi*, III, 1. böl.).

Modern toplum kesinlikle düzyazı toplumudur, kahramanlar ve kahramanların öykülerini anlatan destan artık ancak Amerika'da bir sığınak bulabilir kendisine.

Eski ve modern, genel ve özel asker-yurttaş sentezi Kant'ın ahlaksal dönüşümü kadar uzaklarda kalmış ve özel bir durum gibi gözükür. Aslında savaş filozofu Hegel'e göre savaş, bir bakıma, barış filozofu Kant'a göre ahlak neyse odur: insanı kendisinden yani gereksinimlerinden ve hesap kitaptan koparmak. Ama Alman idealizmi yapıları aracılığıyla, kahramanlık, ahlak ya da siyaset çağrılarına rağmen sürekli ön plana

çıkan kesinlikle ekonomi politik toplumu, kesinlikle sanayi ve ticaret dünyası, on yedinci ve XVIII. yüzyıl İngiliz düşünürlerinin, Montesquieu'den Constant'a kadar Fransız liberallerinin dünyası, özelin, genele, bireyin devlete, güvenliğin onura karşı üstünlüğüdür.

Evrensel tarihten modern topluma

Dolayısıyla tarih felsefesi girişimi bizi Raymond Aron'un savaş olgusunu sorgulamak amacıyla seçtiği özel alana (sanayi toplumu ve XIX. yüzyıldaki büyük yorumcuları) götürmüyor mu? Gerçekten de biz de onunla birlikte şöyle düşünebiliriz: "İnsanlık XX. yüzyılda bir tür devrim yaşamıştır, buna belki ilk dönemleri XIX. yüzyıl öncesinde görülen ve son onyıllarda hızlanan *değişim* demek daha uygun olur. Bu tarihsel değişimi, önceki yüzyıldan itibaren her kuşak, her düşünür tanımlamaya çalışmıştır: Saint-Simon ve Auguste Comte'a göre sanayi toplumu, Alexis de Tocqueville'e göre demokratik toplum, Karl Marx'a göre kapitalist toplum ("Evrensel tarihin şafağı", *Tarih Bilincinin Boyutları*, 1961). Aron daha çok Saint-Simon ve Auguste Comte'un tanımladığı olguyla ilgilenmiştir: bilim ve teknik sayesinde sanayi toplumunun yerini askeri toplumun alması ama bu durumu tanımlamak için "kozmik bir güç gibi insanlığı bilinmeyen bir geleceğe doğru sürükleyen entelektüel, teknik, ekonomik devrim"den söz ettiğinde Tocqueville'in üslubuyla örtüşür üslubu (*a.g.y.*, s. 270). Ne var ki Saint-Simon ve Auguste Comte'un öngörülerinin tersine bu geleceğin niçin barışçı bir gelecek olmadığını sorar. Bu soruyu ele alalım.

Birinci yanıt Marx'tan gelmiştir: sanayi toplumu, sömürüye dayandığı sürece devrim ve savaş yaratan çelişkilere ve bunalımlara götürür. Kısa vadede onaylanmış gözüken bu yorum daha uzun vadede sakatlanmış gibidir ve her halükârda sosyalizmin dönemeci aracılığıyla Comte'un iyimserliğine gönderme yapar.

İkinci yanıt Aron'un *Société industrielle et la guerre* (1959) adlı yapıtının ekinde irdelediği Schumpeter ve Veblen'den gelmiştir ve XX. yüzyıl savaşlarını, temel esprisi barışçı olan kapitalizme değil özellikle Almanya ve Japonya örneğinde görüldüğü gibi kapitalizm öncesi değerler ve gruplarla kaynaşmasına bağlar.

Aron da geçici bir yanıt önerir ve onun yanıtı hem üçüncü bir yaklaşım hem de bu yaklaşımın tarihselciliğe karşı ve sorgulayıcı bir versiyonu gibi düşünülebilir. Bir dava ve dram ikilemidir bu: "bir yanda bir gelişme gerekliliği öte yanda *history as usual* ve imparatorluklar, ordular ve kahramanlar dramı" (*Dimensions*, s. 270). Aron'a göre özellikle bu alana felsefi düzlemde Thukydides esinli trajik tarih vizyonuyla karşıtlaşan Kantçı bir uzlaşmacı perspektifin eklenmesiyle teknik gelişme ve siyasetin sürekliliği kaynaşması olgusunda kalınamaz. Siyaset ve tekniğin bir araya gelemeyeceğini çok iyi bilir o. "*As usual* tarih ve gerekli tarihin buluşma noktası burasıdır bir anlamda: bilmek ve yapabilmek güç siyasetinin hizmetinde midirler yoksa Auguste Comte'un dediği gibi, birleşmiş bir insanlık doğaya egemen olma ve bütün insanlığın refahı mücadelesi verdiğinden güç siyasetininin sonunun habercileri midir?" (*Dimensions*, s. 284). Ona göre Almanya ve Japonya tekniği gücün hizmetine vererek göstermişlerdir tepkilerini, geleceği bilemediğini itiraf ve ilan eder ama öte yandan da modern silahlanma ve ekonomilerin durumuna ve dolayısıyla toplumların bu bağlamda bilinçlenmelerine dayalı olarak çekingen iyimserliğini de itiraf eder.

Bu arada dördüncü bir yanıt daha vardır ve modern toplumun, hareketten eşitlik ve barışa doğru vardığı sonucu insanın bir gerilemesi gibi gören Nietzsche'den gelir bu yanıt. Kölenin efendiye karşı zaferidir bu, yeni bir insanlık baskın çıkmıştır ve bu insanlığa göre uzlaşma şu anlama gelir: "Dikkatliyiz ve olup bitenleri biliyoruz; sürekli alay edilebilir böyle. Hâlâ kavga ediyoruz ama çabuk barışıyoruz. Yoksa midemizi bozarız". Kısacası eşitsizliğin ve savaşın ortadan kalkması her türlü soyluluğun ve yaratımın ortadan kalkmasıyla eş anlamlıdır: "Çoban yoktur ve tek bir sürü bile yoktur" (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, giriş, 5).

Bu perspektif Hegel'de de vardır örtülü biçimde. Ama Nietzsche'nin belirgin özelliği tarihin burada durmadığını söylemesidir. Gerilemenin getirdiği barış yeniden savaşı hortlatmak isteyen efendilerin ya da yaratıcıların başkaldırısına neden olabilir ve bunlar savaş aracılığıyla bir dünya aristokrasisi empoze edebilirler. Nietzsche barışçı öngörülere bir savaşlar yüzyılı, felsefi ilkeler adına evrensel egemenlik mücadelesi olan XX. yüzyıl kehanetiyle karşı çıkar (*Ecce Homo*, "Niçin bir belayım", 1). Ve E. Nolte'un

yorumuna göre faşizmin derin anlamı kesinlikle hiyerarşik ve savaşçı toplumun Hıristiyanlık ve demokrasinin, kapitalizmin ve sosyalizmin ortak farklılıklarının modern evrenselleşme ya da aşkınlık hareketine karşı başkaldırısıdır (*Kendi Döneminde Faşizm*, 5. Bölüm, "Siyasetötesi olgu olarak faşizm").

İki dünya savaşı ve XX. yüzyılın iki totalitarizmi nihilizmin habercisini çok büyük ölçüde haklı çıkarmıştır. Ama iki totaliter ideolojinin ve onların fetihçi imparatorluklarının arka arkaya çöküşü, onlardan farklı olan liberal demokrasinin zaferi, caydırma dengesinin, daha sonra hasımlar arasında diyalog ve işbirliğinin yerini üçüncü dünya savaşı tehdidinin alması, nihayet ve belki de özellikle sadece savaşın değil savaş tehdidinin de Batı ülkeleri arasında kesinlikle anlaşılamaması olgusu karşılıklı bağımlılık ve demokrasi aracılığıyla barış düşüncelerini ön plana çıkarır tekrar. Batı'da XIX. yüzyıl devriminin kaynağı (Sanayi toplumu? Demokrasi? Kapitalizm? Bireycilik? Ekonomik ve demografik devrim?) kadar tartışmalı ama gerçekliği tartışmasız bir olgunun meydana geldiği kesindir: gelişmiş liberal ülkeler arasındaki ilişkiler için kuvvete başvurma olasılığıyla karakterize edilen doğal durum olarak uluslararası ilişkilerin tanımı işlemsel değildir artık. Ne zorunlu durumlar, ne devletin öncelikleri klasik egemenlik ve toprak bütünlüğü özelliklerinden ne de özellikle uç savaş durumundan hareketle doyurucu biçimde düşünme olanağı verir bunu.

Ama klasik anlayışların çok katı yeni savunucuları ne kadar Platon ve Aristoteles'in Yunan sitesi ya da Dante'nin Ortaçağ imparatorluğu, Minerva'nın kuşunun özellikle son derece onurlu kaderine adanmışlarsa Tocqueville ve Aron'un sözünü ettikleri "kozmik güç" tarafından sürüklendiğimiz "meçhul gelecek"in devletin beri ya da öte yanında mı, "kozmopolitik hukuk" ya da devletler üstü ve ötesi bireylerin ve grupların doğal durumu yönünde mi yer aldığını ve bu doğal durumun karmaşıklığı nedeniyle daha ılımlı mı yoksa canlılığı nedeniyle daha denetlenemez mi olduğunu bilememek de o kadar zordur.

Modern toplumdan insan doğasına

Artık konjonktürün yenilenmesiyle ve ideolojik yanıtların geçersizleşmesiyle yönünden sapan ortak bilince çok fazla felsefi soru girmiştir ve bu durum öncelikli olarak Kant ve Hegel'in ama aynı zamanda bir ölçüde de Grotius'un hatta Ortaçağ hukukunun yeni ilgi alanını gösterir. Amerikalı iki genç araştırmacı birkaç yıl arayla tarihsel evrimin Kant'ı da Hegel'i de haklı çıkardığını kanıtlamaya çalışmışlardır.

Michaël Doyle'a göre ("Kant, liberal legacies and foreign affaires", *Philosophy and Public Affairs*, XII, 3 ve 4, 1983) *Sürekli Barış Projesi*'nin üç maddesi onaylanmıştır ya da gerçekleşme yolundadır. Cumhuriyetçi devletler aralarında savaşmıyorlar: ayrıntılı bir ampirik araştırma inandırıcı bir biçimde göstermiştir ki XIX. yüzyıldan beri iki modern demokrasiyi karşı karşıya getiren hiçbir gerçek silahlı çatışma olmamıştır. Batı örgütleri içinde, aralarında kurdukları ilişkiler ikinci maddenin öngördüğü ve G7 ve Güvenlik Konseyi aracılığıyla evrensel eğilimli bir tür birliğe doğru giden "aralarında savaşmamaya kararlı özgür halklar ittifakı"na denk düşer kesinlikle. Birleşmiş Milletler ve CSCE aracılığıyla uluslararası örgüt düşüncesi de yenilenme içindedir.

Nihayet Kant'ın projesinin en çok kehanet özellikleri taşıyan yanı kozmopolitik yanıdır: iletişim devrimi "dünyanın herhangi bir yerindeki bir hukuk ihlalinin her yerde hissedildiği" düşüncesine somut bir gerçeklik verir; insan hakları ve çevre bağlamında dünya bilinci gibi bir şey oluşmakta ve bu bilinç uluslarötesi hareketler ve gayri resmi örgütler tarafından temsil edilmektedir. "Bilinç-uzmanlar-birlik" üçlüsü ortak sorumluluk düşüncesine Kant'ta olduğu gibi devletlerin çeşitliliğiyle kısmi bir gerçeklik verir. Gücü ellerinde tutanlar bunlardır ama bu gücün anlamı ve içeriği git gide artan zorlayıcılıklarla karşı karşıyadır.

Bu durumun kaynaklarına gelince Kantçı çözümlemenin aynı zamanda ek olumlamaları da vardır. Nükleer caydırıcılık ve tükenen Sovyetler Birliği'nin silahlanma yarışını bırakması barışın en önemli kaynağı olarak savaşların git gide bitirici ve öldürücü karakterini çok iyi göstermektedir. Bu negatif barışın ötesinde de diyalog ve müzakerenin kurumsallaşması aracılığıyla caydırıcılıktan yumuşama ve işbirliğine geçiş "ahlaksal bütünlük"e götürebilecek "patolojik biçimde kopartılmış bir anlaşma" örneği verebilirler.

Nükleer caydırıcılık yanında, sovyet tehdidinin bitmesiyle öteki barış faktörü *Kozmopolitik Açıdan Bir Evrensel Barış İçin Düşünceler*'in sekizinci önerisinde belirtilen faktördür; öte yandan, "sadece bir devletin istikrarsızlığı bütün öteki devletlerin son derece hassas olmaları sonucunu doğurur (çünkü dünyadaki bütün devletler sanayileri aracılığıyla birbirlerine bağlıdırlar) ve devletler kendilerini tehdit eden tehlike korkusuyla ve her türlü meşrulaştırıcı düşünce dışında kendilerini hakem gibi görürler."

Francis Fukuyama'ya göre (*La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1990), aynı olgular-liberal demokrasinin zaferi, dünya savaşı tehlikesinin saf dışı edilmesi-Hegel'in tarihin sonu düşüncesinin gerçekleşmesidir. Kendisi özellikle evrensellik ve eşitlik fikirlerinin etkisi üstünde durur ve bu ona liberal demokrasinin genelleştirilmesiyle A. Kojève'in yorumladığı Hegel'e göre tarihin vardığı son nokta olan "evrensel ve türdeş devlet"in kuruluşunu özdeşleştirme olanağı verir. Ama aslolan negatifin ve dolayısıyla da savaşların ve devrimlerin ya da en azından bunların tarihsel misyonlarının etkinliğinin sonudur.

Nihayet, daha yaygın olarak, yeni Ortaçağ teması ya da daha mütevazı bir deyimle uluslararası hukukun karşıtında devletler hukukuna dönüş teması bazı olgulardan sonra ortaya çıkmışlardır: toprak bütünlüğü fikrinin gerilemesi, siyasal söylemde ve ortak bilinçte sadece uluslararası toplum değil, dünya toplumu kavramını yeniden gündeme getiren insanlık fikrinin ortaya çıkması, İspanyol din hukukçularının *jus gentium intra se*'sini hatırlatan insan haklarını destekleyen müdahale ödevi düşüncesi, aktör ve meşruiyet tiplerinin farklılaşması, üye devletlere, bir halk egemenliği ifadesi dışında empoze edilen Avrupa hukukunun öneminin gittikçe artması. Bütün bunlar bizi kesinlikle Hıristiyanlık ya da imparatorluğun manevi ya da maddi birliği düşüncesine doğru değil Ole Waever'in ("International society: theoretical promises unfulfilled", *Cooperation and Conflict*, 26, 4, 1991) belirttiği gibi evrensel doğal hukuk, farklı düzeyler ve öte yandan da devlet örgütünün siyasal önceliğinden oluşan karma bir döneme, kısacası Grotius'unki gibi bir geçiş düşüncesine doğru götürür.

Ama nereye doğru geçiş? Premodern bir duruma dönüşe ya da yeni bir dünya düzenine doğru mu? Geçmişin bütün büyük düşüncelerini öven bütün madalyonların çoğu zaman bu düşüncelerin içinde bile tersi vardır.

Kant'la ilgili olarak Michael Doyle'un gözlemi şudur: Batı demokrasileri karşılıklı ilişkilerini barışçı ve daha genel olarak pozitif biçimde ayarlamışlardır ama totaliter ülkelerle, sömürgeleşmiş ülkelerle ve eski sömürgelerle ilişkilerinde aynı şeyi söylemek kesinlikle mümkün değildir. Hiç kuşkusuz bunların tümünün, uzun vadede liberal "barış bölgesi"nde işbirliğine yönelecekleri söylenebilir. Ama nesnel ekonomik, demografik ve kültürel zorluklar dışında savaş ve barışa karşı tavırlar açısından esas olarak heterojen bir dünya olan bir geçiş dönemi vardır. Komünizmin çöküşünün, tam tersine ortadan kaldıramadığı bir heterojenliktir bu. Oysa temel bir sorun vardır ortada: ulusal ya da uluslararası bir toplum, bir yurttaş azınlığı ya da geleneksel koda sadık ve toprak ya da şan şöhrete bağlı ülkeler karşısında esasen modern, sivil, ekonomik ve barışçı hangi ortak koda ya da hangi baskı ya da savunma araçlarına sahiptir?

İkinci olarak uluslararası organizasyon ve dünya çapında dayanışma unsurları toplumlarımızın eğilimlerine itici gelen imparatorluk eğik düzlemine kaymadıkça zorlayıcı bir iktidardan yoksun kalırlar. Dolayısıyla Avrupa Topluluğu ve Birleşmiş Milletlerin, ilgisiz kalamayacakları ama ancak, başka zamanlarda denemiş olabilecekleri gibi kuvvete baş vurarak çözebilecekleri çatışmalar karşısında sıkıntıları baş gösterir.

Üçüncü olarak, nükleer silahlar caydırıcılıkları etkili oldukça barışçı ve istikrar getirici bir rol oynarlar. Ama başarısızlık ihtimali ve bazı uç durumlarda insanlığın intiharı olasılığı, Alman idealizminin en büyük yorumcularından biri olan Dieter Henrich'e göre (*Ethik zum nuklearen Frieden*, 1990) sadece tüm tarih felsefesini değil, geçerliliğini yitirmemek için kozmik bağlamıyla uyumlu olma ihtiyacındaki Kant ahlakının kendisini de tartışma konusu yaparlar. Nükleer silahın varlığı insanın dünyadaki durumunun yeniden değerlendirilmesini ve etiğin, İyilik ve Hayırın Thukydides'çi radikal kırılganlığı algılaması üstünde yeniden kurulmasını gerekli kılar.

Her halükârda, iki taraflı ya da çok taraflı karşılıklı caydırıcılık rasyonalist devletlerarası ya da uluslarası düşünce dengesini mükemmel-

leştirmeye doğru götürmüştür. Bugün, nükleer silahlara daha çok, içinden çıkılmaz biçimde silah ticaretine, imparatorlukların çözülmesine, ekonomik krize, özel mafyaların ve terörist devletlerin rolüne, anarşi ve fanatizmin doğurabileceği tehlikelere bağlı çoğalmaları açısından bakılmaktadır. Dolayısıyla düzenin değil global ve yaygın özellikleri olan sorunlar ve bunları kısmen ve özel biçimde yönlendiren ve denetleyen örgütlerin arasında uç örnek oluştururlar.

Nihayet, karşılıklı ekonomik ve toplumsal bağımlılık iki yönlüdür. Totaliter rejimlerin kendi kendilerini yok etmelerini engeller ama aynı zamanda demokratik toplumların huzurlu lüksünü de göç sorunu ve bu sorunun getirdiği reddetme ve kapalılık tepkileriyle de olsa tartışmaya açar. Açılma yoluyla istikrarsızlaşma tüm modern toplumların kısa vadede kaçınılmaz kaderidir.

Hegel'le ilgili olarak Fukuyama, Kojève'in "tarihin sonu" ve Nietzsche'nin "son insan" yakınlığını kabul eder. Dolayısıyla evrensel toplumun farklılaşmamışlığı karşısında onur ve cesaret, egemenlik ve şan, şöhret arayan *thumos* başkaldırısı olasılığı. Ama modern devletin, Hegel'in dilediği gibi onu tatmin edecek ve denetleyecek düzeyde olmadığı açıktır. Dolayısıyla içeriği ve kuralları olmayan bir nihilist şiddet tehlikesi çıkmıştır ortaya.

"Yeni Ortaçağcılık"ın öteki yüzünü oluşturabilecek olan da bu aynı şiddetli anarşi tehlikesidir. Savunucuları arasında kimileri, kısmi ve farklı niteliklerinde denge ve hoşgörünün anahtarını bulabilecekleri hiyerarşik ya da iç içe geçmiş değişik topluluklar ve bağlılıklar düşünürler. Ama başkaları, özellikle Ortaçağ'a dönüşten söz eden Umberto Eco gibi İtalyan yazarları daha çok, modern devlet kurumunun son verme iddiasında olduğu keyfiliğin, özel şiddetin ve iç savaşın hüküm sürdüğü merkezi otoritesi, ortak kuralları olmayan bir feodalite dünyası görürler burada. Klasik çağın açık seçik bölünmeleri aşılmıştır; ama kendini belli eden bulanık ve başıboş dünya, yeni göçebeler, yeni haydutlar dünyası düzen ve barış dünyasından çok parçalanma, "sürekli geçiş" ve güvensizlik dünyası olacaktır.

Ve işte devletler arasındaki savaş boyutunu aşan konumuzun son boyutunun kıyısındayız. Bunlar çeşitli ve çok sayıda oldukça aralarında savaş mümkündür; ama doğrulanmasını ya da anlamını yitirmiştir ve git gide seyrekleşebilir ve siyasal yaşam için git gide temel özellikli olmaktan çıkabilir. Ama savaşın ortadan kalkmasının bedeli özel, bireysel ya da sivil şiddetin gelişmesi olabilir mi? Raymond Aron "Evrensel tarihin şafağı"nda Doğu-Batı bölünmesi kaybolduğunda, insanlığın işinin biyolojik içgüdüler (demografiyi düşünüyordu) ve özellikle toplumsal tutkular (s. 292) konusunda rasyonel bir egemenlik kazanmaya kalacağını öngörüyordu. Daha genel olarak sürekli yapısızlaşma döneminde yaşıyoruz. Ama birey, site ve insanlık, eylemin ve değişikliğin tanımlanmasını sağlayan istikrarlı yapılara ve kurumlara dayanmadan kurulabilirler mi? İnsanın, sitenin ve evrenin yapısı arasındaki ilişkiler Platoncu sorulardan soyutlanabilir mi?

Soru Hannah Arendt düşüncesi ve onun modern *wordlessness* eleştirisinde yatmaktadır. Ama biz sonuçta toplumsal şiddete daha yakın olmayı tercih ediyoruz ve geniş anlamda ortak antropolojik yaklaşımları olan psikanalizden ya da hukuk tarihinden, edebiyatlar tarihinden, dinler ve uygarlıklar tarihinden gelen bazı yazarların bakışlarını arıyoruz. Freud'un bakış açısı da hem aydınlatıcı hem cesaret kırıcıdır. "İçe atılanın ortaya çıkışı" ve "küçük farklılıklar narsisizmi" kavramları totalitarizm ulusçuluğa değerli anahtarlar verir. Bir topluluk içinde insanlar, nefret edilecek birinin kalması koşuluyla saldırının yerine sevgiyi koyabilirler.

Hannah Arendt gibi Pierre Legendre'a göre de demokratik toplumlar ve modern sanayi toplumları "bağsızlar" adını verdiği "insanileşmeye yakalanmaktan yoksun bireylerin seri üretimi"nden oluşan bir "kırılma etkisi"yle karşı karşıyadırlar. Kurumların "farklılaşma ve sınır sorunsalını toplumsal sahneye çıkarmak" olan işlevleri eksiktir. "Kültsüz toplum yoktur, ritüelsiz insan bireyi yoktur" (*Le Désir politique de Dieu*, Fayard, 1988, ek).

Bu ifadenin konumuzla ilişkisi savaşın ritüelleşmesi ya da şenlik veya kutsal olanla ilişkisi fikri içinde yok olmaz. Sorunsalı toplumsal şiddetin köklerine dokunan bir yazarın (René Girard) peşine düşürür bizi daha çok. O da modern toplumun hareketini farklılıkların ortadan kalkmasıyla tanımlar. "Kurban bunalımı" adını verdiği şeyle yakınlaştırır bunu. İlkel toplumlarda "şiddet her türlü ölçüyü yitirirdi bu durumda ve doruğa vardığında da çok farklılaşmış bir

sistem kurarak temel bir oy birliği mekanizması getirirdi. Batı dünyasında ve modern dünyada böyle bir şey olmaz kesinlikle; yavaş yavaş bütün dünyaya yayılan bir topluluk içinde iyi kötü özümsenmesi ve kabul edilmesi için farklılıkların ortadan kalkması, aşamalı ve sürekli biçimde, Girard'ın (*La Violence et le Sacré*, Grasset, 1972, s. 260-261) dediği gibi "felakete yol açabilecek bir düzensizlik ve de hiçbir çözüm" getirmeden gerçekleşir.

Burada, yaratıcı oybirliği kurban mekanizması ve modern dünyaya karşı şaşırtıcı iyimserlik arasında ayrım yapmak gerekir.

Girard'a göre toplum sürekli, taklide dayanan bir şiddetin bulaşması tehlikesiyle karşı karşıyadır. Onu saf dışı etmek için, günah keçisi mekanizması dışarı atılan ve karışıklık ve şiddeti üstünde yoğunlaştırarak zincirleme intikamı durduracak olan bir kurbana çevirir. Hukuk kurumları kurbanın simgesidir. Kurumsuzlaşma sürecindeki bir dünyada taklide dayalı ve farksızlaşmış şiddetin yeniden yayılabileceği ve onunla birlikte ve ona karşı günah keçisi mekanizmasının da gelebileceği düşünülebilir. Bunu şimdiye kadar engelleyen Jean Pierre Dupuy'e göre liberal ekonomidir: "Ekonomi çift anlamda şiddet *içerir* ve Marx ve Montesquieu uzlaştırmayı başarmışlardır bu anlamları [...] istikrarlı bir düzen ve sürekli bunalım durumunu çakıştırmayı başaran tüccar toplumudur" (*Le Sacrifice et l'Envie*, Paris, 1991, s. 329 ve 344). "Ekonomi kurbanın rasyonel biçimde yönetilmesidir" (s. 44).

Bu durumda ekonomi, barış sorusunun kesin yanıtı mıdır? L. Dumont'la birlikte bizim de şöyle mi dememiz gerekiyor: "amaç olarak zenginlik ve zorunlu, patolojik bağlılık biçimleri arasındaki alternatif midir bizim payımıza düşen?" (*Homo aequalis*, Gallimard, 1977). J.-P Dupuy de bu noktadan uzak değildir çünkü ona göre "kurbanın reddedilmesini ve arzunun reddedilmesini birlikte tutmanın mümkün olmasının kesinliği yoktur. Kurban dünyasından çıkış insanlar arasındaki rekabetin patlamasıyla birliktedir. Stendhal'in sözünü ettiği modern tutkuların patlamasıdır bu: "arzu, kıskançlık ve çaresiz nefret" (*Le Sacrifice*, s. 44). Ama şiddeti ve günah keçisi aramayı yeniden canlandırmaz mı bunlar? Pierre Pachet totalitarizmden (günah keçisi pratiğini kurumsallaştırmıştır) çıkışın nasıl bölünme ve rekabet bunalımı karşısında işkencenin, dışlamanın, günah keçisi (Yahudi, çingene, entelektüel, yabancı) aramanın ilk biçimlerini canlandırabileceğini göstermiştir. "Arkaik her zaman yanı başımızda bizi bekleyecektir. Bireyin hükümranlığının arkasında, laikliğin, ekonominin, demokrasinin, özgür araştırma anlayışının arkasında ucubeler sadece insanları yeniden yönetme ve onları kendilerine hayran bırakma fırsatını beklerler" ("D'un archaïsme tout à fait contemporain", *Les Cahiers de l'Est*, 1, 1991).

Sorun kesinlikle şunu anlayabilmekte yatar: halklar Claude Lefort'un "demokratik belirsizlik" dediği şey içinde yaşayabilirler mi? Bir siyasal topluluk hayranlık çekmek amacıyla kendi dışına, Egemen biçimindeki kutsal bir resmini, kendisinden nefret edilmesi ve yok edilmesi için de günah keçisi biçiminde ötekinin ya da kötülüğün resmini yansıtmadan var olabilir mi?

Ekonomi ve liberalizm burada kesinlikle gerekli ve muhtemelen yetersiz bir yanıt oluştururlar. Ona apolitik suçlaması yapan liberalizm eleştirileri, savaşın yerine rekabetin ya da fedakârlığın yerine arzunun getirilmesi kesinlikle siyasetin temelini oluşturduğundan haksızdır. Birlik, bölünme, topluluk, mücadele bütüncül olduğunda ortadan kaybolur bu. Ama iç ve dış barış çıkar oyununa indirgenemeyen bir toplumsal bağ gerektirdiği ölçüde haklıdırlar. Aristoteles ve Kant, toplumsal dostluk *philia* ve insanlığın ahlaksal saygısının bulunduğu yer burasıdır.

Bugün bunlar ne küçük bir toplumla karşı karşıya kalma durumuna ne de yasanın evrenselliğine indirgenebilirler. Belki negatif barış ve pozitif barış diyalektiği Jaspers'in yaptığı gibi (*Atom Bombası ve İnsanın Geleceği*, Paris, 1947) totaliter barbarlık deneyiminden ve dünyanın yok edilmesi tehlikesinden hareketle, sözcüğün her iki anlamında insanlığın kırılganlığından hareketle yeniden ele alınabilirler. Hiç kuşkusuz "savaş olarak XX. yüzyıl"dan sonra gerçek bir barış umudu Patocka'nın "dengeleri bozulanların dayanışması" dediği şeye dayanır ("Les guerres de XX. s. et le XX. s. en tant que guerre", *Essais hérétiques*, Lagrasse, Verdier, 1981).

► ARON R., *Paix et guerre entre les nations*, 2. baskı., Paris, Calmann-Lévy, 1984; *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961; *Penser la guerre - Clausewitz*, 2 c., Paris, Gallimard, 1976. - BULL H., *The*

Anarchical Society, New York, Columbia Univ. Press, 1977; "La guerre", *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Univ. de Caen, X, 1988. - CHANTEUR J., *De la guerre à la paix*, Paris, PUF, 1989. - FREUD S., *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1975. - HOFFMANN S., *Une morale pour les monstres froids*, Paris, Le Seuil, 1982. - MERLE M., *Pacifisme et internationalisme*, Paris, A. Colin "U", 1966. - PHILONENKO A., *Essais sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 1988. - WALTZ K., *Man, the State and War*, New York, Columbia Univ. Press, 1959. - WALZER M., *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1972.

Pierre HASSNER
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Devletler Hukuku; Grotius; Hegel; Kant; Şiddet.*

SEÇKİN
Seçkin ve seçkincilik

Fransızca *élit* sözcüğünün dişil biçimi olan *élite* (seçkin) daha XII. yüzyılda kullanılan *élire* (seçmek) eyleminin geçmiş zaman biçiminden yararlanılarak üretilmiştir. XIV. yüzyıl boyunca sözcük, belirli bir toplumsal grupta, herhangi bir toplulukta ya da çeşitli bireyler arasında "seçkin", "beğenilen", "üstün", olanı belirtmek için, kısaca en iyi olanı belirtmek için kullanılır. Örneğin, ordunun, süvarinin, toplumun, bir mesleğin, bir işin, vb. seçkinlerinden söz edilir. Sözcük çoğul biçimiyle kesin bir anlam kazanır: seçkinler, herhangi bir kesimde varoluş koşulları, akılları ya da varsıllıkları sayesinde başkalarına oranla üstün bir çizgide yer alan kişileri belirtmek için kullanılır. Seçkin sözcüğü hem tekil, hem de çoğul biçiminde insan kalabalığı, halkın tümü ya da toplumsal aşamalandırmada en alt tabakada yer alan insanlar biçiminde tanımlanan kitlenin karşıt anlamıyla yüklüdür. Seçkinler doktrinine genel olarak seçkincilik [elitizm] adı verilir.

Seçkin / kitle karşıtlığı bir tarih felsefesine dayalıdır. Bu felsefeye göre kitlelerin hiçbir zaman yaratıcı işlevi olmamıştır; hiçbir zaman da olmayacaktır. Tarih ise önemli kişiliklerin ya da etkin azınlıkların yapıtıdır. Böyle bir tarih felsefesi ayrıcalıklı gelişim alanını oligarşi doktrininde bulmuştur. Söz konusu doktrin çerçevesinde iktidar ve otorite kısıtlı sayıda kişinin elindedir. Hükümetler geçmişte, şimdi ve gelecekte kesinlikle azınlıkların hükümeti olacaktır. Siyasal ya da kurumsal düzenlerin sözü edilemez çünkü tüm rejimlerde yönetim azınlığın, hatta kısıtlı ve ayrıcalıklı bir sınıfın elindedir.

XIX. yüzyıl sonuna doğru oligarşik doktrin yeni biçimlerle donanmıştır: rejimlerin her tür düzeninin özü ve iktidarın doğası oligarşik niteliklidir. Tüm yurttaşlara tanınan oy hakkı demokrasinin gerçekleşimi değildir. Bu hak iktidar gerçekliğinin bir azınlığa ait olması gibi temel bir olguyu, kısıtlı sayıda insanın düşsel bir çoğunluk adına her şeyi yönettiğini gizlemekten başka bir şey değildir. Bu durumda yasal ülke ile gerçek ülke arasında bir bağlılaşımdan söz edilemez, egemenlik altında olması çoğunluğun eksiksiz ve her zaman suskun kalmasına yol açar. Seçime ve en güçlülerin yaşamasına ilişkin yasalarıyla toplumsal darwincilik bu doktrine bilimin konforunu ekler. Azınlığın üstünlüğü kaçınılmazdır, çünkü insanlar doğaları gereği eşit değildir. Bu durumda demokrasi bir aldatmaca, bir hile, aldatmacı bir düş, bir seraptır. Toplumsal düzen değişmez. Bu düzeni değiştirme isteği savı bir aldatmacadır. Çatışan sınıflar arasındaki savaş gerçek çatışmanın yönünü değiştirmek için düzenlenen bir oyundur. Böylesi bir çatışma kentsoylu azınlıkla proleter azınlığın çatışmasına yol açar.

Her tür demokratik doktrinin ve ilerici ideolojilerin eleştiri odağı olan seçkincilik aynı zamanda günün siyasal düzenine karşı bir savaş silahı oluşturur. Temsili rejimlerde demokratik ilkelerle iktidarın uygulamaları arasındaki farklılığı ortaya çıkaran seçkinciliğin gerçekçi bir biçimde egemen toplulukların varoluş nedenlerini, nasıl dönüştüklerini, hangi yollarla değiştirilebildiklerini ve yönetenlerle yönetilenler arasındaki gerçek bağlantıları açıklayabildiği düşünülebilir.

Kuramı ilk kez tutarlı bir biçimde oluşturan Gaetano Mosca'dır (1858-1941). Mosca, kuramını genel olarak temsili rejimlerin, özel olarak da parlamenter demokrasinin somut işleyiş biçimlerinin, eleştirel çözümlemesini yaparak oluşturur. Halk egemenliği Mosca'ya göre gerçekte yalan üzerine kuruludur. İktidar, her zaman, ilkelere sadece hareketlerine yasallık süsü vermek için başvuran küçük bir azınlığın elin-

dedir. Siyasal sınıf ya da yöneten, egemen sınıf adı verilen bu küçük azınlık iktidarı bırakmak istemez. Bir toplumsal sınıfın var olması için gerekli birliği ve bağlılığı oluşturmaya yetecek denli ortak çıkarları vardır bu azınlığı oluşturan bireylerin. Söz konusu sınıfın içinde katmanlaşmış küçük gruplar konumlanır. Yüksek yöneticilerin grubu en tepede yer alır ve yönetilen öbür gruplara gerekli itkileri verir. Aralarında tam bir türdeşliğin var olduğundan söz edilemese de, tüm bu grupların ortak maddesel ve ekinsel çıkarları vardır. Bununla birlikte, birliklerini ve bağlılıklarını güçün, bir başka deyişle, iktidarın hem yapısının hem de işlevlerinin kaynaklandığı düzen biçimi sağlar. Mosca'ya göre düzenleme biçimi, temel amaçların gerçekleşmesi için işleyiş biçimleri, yönetme isteği, kendi düşüncelerine saygınlık kazandırmayı bilme, yaşanılan toplumlarda değer verilen, saygın bulunan nitelikleri dile getirme anlamına gelir. Düzenleme biçimi, tam bir piramit biçiminde yapılandırmada olduğu gibi, işlevlerin, özel niteliklerin, teknik bilgilerin bölümlenmesini gerektirir. Bu da yöneten azınlığın kitleyi denetleme olanağını kolaylaştırır, ona yeni yandaşlar sağlar, egemen sınıfa destek olacak kitlenin genişlemesine olanak tanır. Üstelik, egemen sınıf bu yolla daha kolay üye kazanır, böylelikle hem zorunlu görevlendirmeler hem de yenilemeler daha kolay gerçekleştirilir. Yönetenlerin yönetilenlere egemen olmaları için hukuk ve ahlak bakımından sağlam bir altyapıya gereksinimleri vardır. Toplumun çeşitli bileşenlerine tam anlamıyla egemen olabilmek ideolojik ve yönetsel bir aygıtı da zorunlu kılar. Bugün toplumu soyut ve aldatmacaya elverişli halk egemenliği ilkesi oluşturur.

Robert Michels (1876-1936) Mosca'nın kuramı üzerinde çalışmış ve geliştirmiştir. Michels düzenlemelerin temel özelliklerinin oligarşik iktidarların oluşum ve gelişimlerinin kaynağında yer alıp almadığını ortaya koymaya çalışır. Araştırma bütüncesinde toplumsal sınıfları ortadan kaldırmaya, her tür eşitsizliği yok etmeyi amaçlayan siyasal partilere bile yer verir. Michels, dengesiz iktidar ilişkilerinin egemen olduğu oligarşik yapıların doğuşlarının ve varlıklarını sürdürebilmelerinin belirli bir toplumun üretim biçiminden, sınıflar arası anlaşmazlıklardan, devlet yapısının doğasından ve bileşiminden bağımsız olduğuna inanır. Ona göre, oligarşik rejimi anlamak için insan düzenlemelerinin özünde bulunan bir öğe üzerinde durmak gerekir, dahası düzenlemelerin "çelik yasası"ndan söz eder. Kısaca, Michels düzenlemelerin kendi erek ve ideolojilerini kendi kendilerine yok ettirdiklerini böylece de yalnız kendini koruma anlayışını sürdürmeyi başardıklarını kanıtlamaya çalışır. "Michels yasası şöyle tanımlanabilir: 1) iş paylaşımına dayanarak oluşturulan bir düzenlemenin her bölümünde, bölüm gelişir gelişmez özel bir çıkar, kendi içinde ve kendi için bir çıkar oluşur; bu da oligarşik eğilimin kendisidir; 2) Üstlendikleri işlevlere göre farklı nitelikleri olan kimi toplum tabakaları birleşme eğilimi gösterirler, böylelikle de özel çıkarlarını temsil eden oluşuma yol açarlar: ilk amaçların sapmasıdır bu; 3) düzenlemede, özel bir çıkar kendine özgü amaç ve çıkarlarıyla kendinde bir erek durumuna gelir, öyle ki bu düzenleme temsil ettiği sınıftan erekbilimsel olarak ayrılır: bu da devrimci tasarımdan uzaklaşmaktır. Bu üç önerme birbirlerine bağımlı değildir.

Görünürdeki bağlantılarının nedeni sahte aynılık ilkesi (eşitlik herkesin katılımıdır) ve aykırı bir çıkarsamadır ("sürekli temsil her durumda temsil edenlerin temsil edilenlere egemen olması anlamına gelir"). Ancak, egemenliğini vekil etme, kendini temsil ettirme zorunlu olarak oligarşik sonuçları mı doğurur? Demokrasi eşit bireyler, eşdeğer nitelik ve işlevlerle sınırlı tutulabilir mi? Michels bu tür soruları göz ardı eder. Ancak, partileri düzenlemeci yapılarla, düzenlemeci yapıyı azınlık bir olguyla, demokrasi savaşımını oligarşi çatışmasıyla sınırlı tutması açısından Michels'in kuramı son derece önemlidir. Bu kurama göre iktidar az sayıda insanın elindedir, çoğunluğu temsil eden bir hükümet düşseldir, çünkü çoğunluk her zaman duyumsamaz ve bilisizdir. Egemenlik süreçlerinin genel bir kuramını oluşturmaya çalışan Vilfredo Pareto'nun (1848-1923) öğretisinde düzenleme etkeni altıktır. Bu kuramda bağımsız değişke daha çok ruhsaldır; düzenlemeyse bağımlı değişkedir: kimi nitelik ve beceriler belirli insanlara özgüdür; bunlar hiçbir zaman herkeste yoktur. Bu durum insanlar arasındaki farklılık ve aykırılıkların, toplumsal katmanlardaki değişkenliğin oluşmasının, toplumun çok farklı grup ve sınıflara bölünmesinin nedenidir. Bu grup ve sınıflar çatış-

ma içindedir, ve kuşkusuz sınıfların savaşı toplumların yaşamında belirleyici bir öğedir. Bir ya da birçok sınıfın ya da grubun hâkimiyetini ele geçirmek için grup ve sınıfların kendi aralarında da bir savaşı vardır. Grubun ya da sınıfın bu hâkimiyeti sağlayan bölümüne seçkin adı verilir. Seçkin tabaka toplumsal etkinliklerin çeşitli dallarında üstün becerileri olan kişilerden oluşur. Demek ki, toplumda iki tabaka vardır: *seçkin olmayan* aşağı tabaka, *seçkin* adı verilen üst tabaka. Seçkin tabaka ikiye ayrılır: hükümetin seçkin tabakası, hükümet dışı seçkin tabaka. Üst katmanda yönetenlerden, alt katmanda da yönetilenlerden oluşmasının nedeni "yaptıkları işin doruk noktasına gelenlerin" birinci katmanda yer almasıdır. Bu da bu tür insanların belirli etkinliklerde uzmanlaşma, en iyiye ulaşma yeteneklerine sahip olduklarını gösterir. Pareto kimi zaman "yeteneksiz" insanları seçkinler katmanında tutmak ya da bu katmana sokmak için oluşan yozlaşma biçiminden ve toplumsal kökenin belirleyiciliğinden söz eder. Ancak kendisi bu katmana ulaşmanın olağan koşulunun "kişisel yetenek" olduğuna inanır.

Seçkinler bu özelliklerini ancak sürekli kendilerini yenileyerek, yozlaşmış öğeleri dışlayarak, belirli ölçüde yenilikleri benimseyerek koruyup sürdürebilirler. Alt tabaka ile üst tabaka arasındaki dolaşım -hareketlilik- dikey, çıkışlı, aynı zamanda da inişli olmalıdır. Sadece kendi içinde belirleme ve kendi üyelerini kendi içinde belirleyerek seçkinlerin dolaşımı sağlanamaz. Seçkinlerin sürekliliğini ve oluşumunu belirleyen yasa bir tür elemeye olanak tanımalıdır. Gerçekte, seçkinlerin yok olmalarının üç temel nedeni vardır: 1) biyolojik yok oluş; 2) ruhsal tutumlarda değişiklik; 3) çöküş. Biyolojik yok oluş savaş alanlarında öldürülen asker kökenli soyluları etkiler. Ruhsal tutumlardaki değişikliğin kaynağında seçkinleri başka örneklere yönelten ekinsel örneklerin zayıflaması yer alır. Çöküş ise bireylerin işlev ve özellikleri büyük ölçüde toplumsal kökenlerine bağlı olduğunda belirir. Oğulların babaları kadar yetenekli olacağını, kişisel yeteneklerle toplumsal konum arasındaki uygunluğu hiçbir şey garanti etmez. Seçkinler arasında çöküş süreçlerini başlatan yeteneksiz kişilere rastlanabilir. Bu koşullarda sürekliliği sağlayabilmek için iki yol vardır: toplumsal dolaşım, kurnazlık ve / ya da şiddet. Gerçekte, bunlar da kesin bir garanti vermez, çünkü toplumsal ve siyasal yaşam çevrimseldir ve kimi zaman birleşimlerin içgüdüsüne, kimi zaman da yığınların sürekliliğine boyun eğen azınlıkların almaşmalarına [münavebe] tanık olunur. Bu da iki tür toplumsal dizgenin oluşumuna yol açar: birincisinde güçlü bir birleşimsel içgüdü egemendir: spekülatörler, girişimciler, reformcular, yenilikçiler, gözüpek kuruluşların yetenekli hırslıları yer alır. Öbüründeyse, değişikliklerden kaçınan, her zaman geçmişte yaşayan bireylerden oluşan gelirci gruplar yer alır. Spekülatörler genellikle aldatmaca, kurnazlık ve başka tür entrikalarla başarıya ulaşır ama hiçbir zaman sürekli bir denetim gerçekleştiremezler. Bunların iktidardan uzaklaştırdığı gelirciler de spekülatörleri yönetimden uzaklaştırmaya çalışır. Değişmeyen tek şey şudur: Buyruk verenler ve bunları yerine getirenler vardır. Seçkincilik, tarihçileri güç durumda bırakmıştır: tarihçiler bu seçkin sınıfın oluşum koşullarını ve öbür sınıflardan hangi yönleriyle ayrımlaştığını bulgulamaya çalışmışlardır; ancak çabaları pek doyurucu sonuçlara ulaşamamıştır. Seçkinlerin toplumsal kökenlerinin incelenmesi, bireylerin bu sınıfta kabul görmelerinin koşulları, karşılaştıkları engellerin belirlenmesi uzlaşma ve egemenlik sağlamak için kullanılan yollar tarihçilerin yine sonuca ulaşamayan araştırma konularındandır. Tarihsel araştırmalar toplumsal kökenin ve ailenin önceki kuşaklarının, genel anlamda seçkinler arasında yer alabilmeyi kolaylaştırdığını göstermektedir; ancak bunlar da her zaman gerekli ve yeterli koşul değildir. Aynı biçimde, eğitimin de, kuşkusuz ilerlemek için çok önemli olsa da ayrıcalıklı bir işlevi yoktur. Başka bir anlatımla, tarihçilere göre, seçkinlere ilişkin doktrin tarihsel durumların çeşitliliğini ve karmaşıklığını açıklayacak nitelikte değildir. Kuram hiçbir gerçek durumu açıklamaz ama, tersine onların tümünü doğrulayabilir. Buna karşın, seçkinler kuramı üç tür araştırmaya destek sağlamıştır: birincisi eşitliğe, özellikle de bireylerin ve toplulukların farklılıklarına ilişkindir; ikincisi seçkinlerin özelliklerine, belirleme biçimlerine; öbürü de bir seçkinler kuramının bilgikuramsal sağlamlığına ilişkindir. Bu üç tür araştırmayı birbirinden kesin sınırlarla ayırmak olanaklı değildir. Eşitsizliği önceden varsaymak kimi görgül saptamalara ve kavramsal ilkolu-

şumlara götürür. Seçkinleri ilke olarak ortaya atmak görgül veriler konusunda önyargılı olmak anlamına gelir. Seçkinlere ilişkin bir kuram oluşturmak da, gerçeği anlamak için böyle bir oluşumun yararını önceden benimsemektir. Bu tür kısır döngü kimilerinin seçkinlere ilişkin kuram oluşturanların ideolojik bir işlev üstlendiklerini ileri sürmelerine yol açıyor. Kentsoylu egemenliğini güçlendirmek, orta sınıfları toplumsal yaşam düzeyinin iyileşmesi gibi gerçeklikten uzak savlarla yönlendirmek, işçi sınıfını aydın seçkinlerin yönetimi altında daha mutlu yaşam koşullarına kavuşulacağı gibi sözlerle kandırmak adı geçen ideolojinin temel özellikleridir. Marksistler seçkinlere ilişkin kuramların tümünü sözde-bilimsel saçmalık olmakla suçlar. Onlara göre bu kuramlar kentsoylu ve kapitalist toplumun uşçullaşma sürecinin oluşumsal bir parçasıdır. Kuşkusuz, seçkincilik temsili rejimlere yöneltilen eleştiri ve sosyalistlerin demokratikleşme dilekleri sonucunda ortaya çıkmıştır; öyle ki, söz konusu doktrinin tüm değişik biçimleri ideolojik olarak kullanılmıştır. Yine de, seçkincilik salt bir ideolojiye indirgenemez. Aslında, azınlıkların buyruk verip çoğunlukların bunlara uymasını isteyen koyuttan [postulat] hem var olan düzenin yerindeliği hem de alternatif toplum dileği çıkarsanabilir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde Harold D. Lasswell ve Abraham Kaplan'ın yeniden ele alıp geliştirdikleri bu kuram 1935'den sonra büyük bir gelişim gösterecektir. Marxist siyasabilimciler kuramın sınıflar arasındaki ekonomik ilişkileri ortadan kaldırdığını söyleyeceklerdir, oysa bu seçkinlerin gerçek egemenlik nedenidir. Çoğulcular ise, modern liberal toplumların temel özelliğinin karar ve çıkar merkezlerinin çeşitliliği, güçlü olmak için yaşanılan rekabet olduğunu yineler. Raymond Aron yöneten sınıfların çoğulculuğundan söz eder; bu da kimilerinin seçkinlerin bazen işbirliği yaptıklarını, bazen çatıştıklarını, bazen de karşılıklı olarak yansızlaştıklarını söylemelerine neden olmuştur. Karl Mannheim yine aynı nedenle, birbirlerini dengeleyen ve kitlelerin desteğini bekleyen seçkinler çokluğunun demokrasinin işleyişi için zorunlu bir koşul olduğunu belirtir. Aron'un düşüncesi Robert Dahl'in kararların incelenmesine ve hazırlanış biçimlerine ilgi duymasını da doğrular. Dahl'e göre bu seçkinler arasındaki dayanışmayı, çıkar örtüşmesini açıklayabilecek, seçkinlerle kitleler arasındaki gerçek bağıntıları belirleyebilecek tek yöntemdir.

Seçkinlerin bir eylemin gerçekleştirilmesini sağlama yetisi güç olarak tanımlanabilir mi? Bu tekanlamlı bir şey, başkaları üzerinde güç sahibi olma biçiminde algılanabilir mi? Bu gücün bir yararı var mı? Toplumsal işlevler yerine getirir mi? Seçkinler, yöneten sınıf ya da egemen topluluk gibi nitelemelerin önemi yok aslında, gücün mutlak özerkliğinin sadece görünüşte olduğu unutulmazsa, seçkinlerin bağımsızlığına ve egemenliklerine ilişkin tüm söylemler önemini yitirir. Siyaseti ekonomiden ayırmak gerçeklerden uzaktır, bir tür aldatmacadır. Üretim bağlantılarının ve toplumsal iş paylaşımının üstünlüğü gücün ve devletin özerkliği konusunda bizi yanıltamaz. Ancak, belki toplumsal dinamik ve gelişim çerçevesinde gücün ve devletin görece özerkliğinden söz edilebilir. Ancak önemli olan tek gerçek, üretim olanaklarını ellerinde bulunduranlarla ücretliler arasındaki çatışmadır. Çatışmalar ister içerden, ister seçkinler arasında olsun gölgeolay ya da görünüm niteliğindedir. İşte bu nedenle seçkinler kuramı tümüyle yanlış ve benimsenemez bir kuramdır; çünkü gücün gerçek ilişkilerini açığa çıkarmaz. Ralf Dahrendorf bu tür savlara karşı çıkmıştır. Ona göre iki rakip grup arasındaki yapısal çatışmalar modern toplumların belirgin özelliğidir. Çıkarları ve yönelimleri farklı, dahası karşıt olan, gruplar kaçınılmaz olarak çatışma halindedir. Çatışmayı geçerli kılan, güç, yetki ve egemenliktir. Böylece, toplumsal sınıf kuramı yetkininkine dayanarak kurulmuştur, çatışmalar da, özünde, yetkinin denetimi ya da sınıflandırılması için yapılan çatışmalardır. Bu nedenle seçkinlerin incelenmesi yetkinin ve onun toplumdaki dağılımına ilişkin incelenmesine indirgenmiştir.

G. Lowell Field ve John Higley son yıllarda seçkinler kuramının yeni bir soluk kazanmasını sağlayacak çalışmalar yapmışlardır. Düşünürlere göre, şimdiye dek toplumsal grupların ve seçkinlerin siyasal kararlardaki konumlarına gereğinden çok değer verilmiştir. Oysa seçkinlerin etkilerini bilmekte yarar vardır. Bu da onların toplumsal kökenlerini, bu sınıfta yer alabilme koşullarını, toplumsal işlevlerini belirlemeyi zorunlu kılar. Böylece bilgilerin, o sınıfa girme bi-

çimlerinin bir yandan yönelimleri ve ideolojileri, öte yandan da toplumsal düzenleniş biçimini belirlediği ortaya çıkarılabilir.

Neredeyse bir yüzyıldır bu kuram toplumbilimlerinde tartışma konusudur. Herhangi bir toplumsal düzenlenim örneğinde bireyler arası ilişkilerin eşit olmadığını, bu eşitsizliğin kaynağında gücün farklı dağılımının yer aldığını, gücün de bir azınlığın elinde olduğunu, bu azınlığın aynı kurallarla oynadığını ortaya koyan seçkincilik siyasal rejimlerin özgünlüğünün seçkinlerin oluşum ve dolaşım biçimlerine, gücü nasıl kullanıp bırakıp gittiklerine bağlı olduğunu ileri sürer. Gerçekçi bir siyaset kuramı olan seçkincilik aynı zamanda kusursuz demokrasinin eleştirisidir. Bu eleştiri kitleler toplumunu, yozlaştırılmış demokrasiyi, gerçekçi ve düşsel sosyalizmi de içerir. Bu özellikler seçkinciliğin çok anlamlılığını açıklar: bazen tepkisel bir doktrin, bazen de cumhuriyetçidir seçkincilik.

► ARON R., *Etudes sociologiques*, Paris, PUF, 1988. - BACHRACH P., *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*, Boston, Little& Brown, 1967. - BIRNBAUM P., *Les Sommets de l'Etat. Essai sur l'élite du pouvoir en France*, Paris, Le Seuil, 1977.- BOURDIEU P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.- BUSINO G., *Elites et bureaucratie. Une analyse critique des théories contemporaines*, Cenevre, Droz, 1988; *Critiques du savoir sociologique*, Paris, PUF, 1993. - DAHL R., *Qui gouverne?* Paris, A. Colin, 1971. - DAHRENDORF R., *Classes et conflits de classes dans la société industrielle*, giriş. R. Aron, Paris, Mouton, 1972. - FIELD G. L., *A new Elite Framework for Political Sociology*, Cenevre, Droz, 1990. - KELLER S., *Beyond the Ruling Class: Strategic Elites in Modern Society*, New York, Random House, 1963. - MICHELS R., *Les Partis politiques*, Paris, Flammarion, 1971. - MILLS C. W., *L'Elite du pouvoir*, Paris, Maspero, 1969. - MOSCA G., *Elementi di scienza politica*, 5. basım., Bari, Laterza, 1953. - PARETO V., *Trattato di sociologica generale*, Cenevre, Droz, 1968. - SCOTT J., *The sociology of Elites*, 3 c., Aldershot, Elgar, 1990.

Giovanni BUSINO
Çev. Emel Ergun

➪ *Aristokrasi; Machiavelli; Rejimler; Siyasal Romantizm.*

SEMPATİ

> Büyük bir çevrede yaşayan
> Sempatiye minnet duysun!
> Sempati yıldızlara götürür,
> Meçhulün olduğu yere.

Schiller'in bu dörtlüğü ("An die Freude") Beethoven'in neşesinin şiiri adlı metinde yer almamasına rağmen onun coşkusunu bütünüyle paylaşır. Schiller, sonunda "kötü bir şiir" olarak nitelediği bu od'u defalarca düzeltmiştir: önce 1785'de mason toplantılarında okunmak amacıyla yazılan ve Kant felsefesine anıştırmalar yapan şiir büyük bir ifade gücü ve belli bir naiflikle arı bir neşenin hüküm sürdüğü ve toplumcul olmayan toplumculluğun tuzaklarının kesin biçimde bozulduğu insani bir "Cennet"i haber verir adeta. Beethoven bu şiirle 1792'lerde, Fransız tarihinin olaylarının egemen olduğu bir bağlamda ilgilenmiştir: 1795'de yaratılan ünlü müzikal tema, 1822'de siyasal konjonktür, Kutsal İttifak'ın tepkisinden sonra tamamen değiştiği sırada, 9. Senfoninin final kompozisyonunun temelini oluşturmadan önce R. Rolland'a göre Fransız devrimci ezgilerinin yapısına benzerliği nedeniyle eskileri anımsama değeri taşımaktadır. İlk bakışta belki göründüğünden daha dağınık olan ve umuttan çok nostaljiyle dolu olan bu yapıtın edebi ve müzikal olarak içinde bulunduğu ortak coşku ortamı duygusal sempati temasının belli bir bağlamda ve belki de bugün hâlâ başka bağlamlarda siyasal olarak işlenme biçimini çok güçlü bir biçimde örneklendirir. Bu tema terminolojik ve kavramsal karmaşık bir yığının içinde yer alır ve bu karmaşıklık içinde birçok "iyi duygu" da dile getirilir: kardeşlik, dayanışma, özgecilik, birlik anlayışı, uyuşma, insanlık sevgisi, dostluk, iyilik, konukseverlik, konsensüs vb. Bütün bu kavramlar toplum içinde bir proje ya da bir özlemi tanımlayan pozitif değerlere bağlı olan başka insanlarla birlikte yaşama olgusuna eşlik eden heyecan boyutunu hatırlatırlar. Ama incelendiğinde oldukça karmaşıklık gösteren bu kavram aynı zamanda otantik bir kavram statüsüne de sahip olabilir: bu kavram duyarlığın sosyalliğin oluşmasına nasıl müdahalede bulunduğunu anlamaya yarar; ve aynı zamanda siyasal olgunun, sadece objektifleştirilmiş bir dış düzen gerçekliğiyle ör-

tüşmesi yerine zihinsel örgütlenme biçimleri içinde yer alma biçimini sorgulamaya götürür ve zihinsel örgütlenme biçimi, içinde siyasal olgunun bireysel ve kolektif olarak yaşandığı ve hissedildiği psişik yapılardır. Bu anlamda sempati bireyde oluşabildiği biçimde kolektif olanın duygusunu tanımlar ve bu durumda bütün mesele bu duygunun hangi noktaya kadar sosyal olarak paylaşılmış ve muhtemelen belirlenmiş siyasal örgütlenme biçimleriyle ilişkili böyle bir duygu biçimini alacağını bilmektir. Fransa cumhuriyeti kardeşlik duygusunu temel ilkelerinden biri yaparken, örtük olarak böyle bir değiştirilebilirliği gerekli kılar.

İlgiler ve tutkular

Toplumsal duygu doğal ilkelere mi rasyonel ilkelere mi bağlıdır? Bir başka deyişle sempati itkilere göre kendiliğinden hissedilmiş ve kabul edilmiş bir tutku mudur yoksa nedenlere göre amaçsal ve bilinçli olarak yönelmiş bir ilgi midir? Bu açıdan Aristoteles ve Hume'un geliştirdiği tezleri karşılaştırmak aydınlatıcıdır.

Nikomakhos Ahlakı'nın VIII. ve IX. Kitapları Aristoteles'e göre dostluk (*philia*) olan bu özel erdemin incelenmesine adanmıştır. Aristoteles kendisinde alışkanlık haline gelmiş bir yöntemle dostluğun aldığı farklı biçimleri izlediği amaçlarla birleştirir ve bu biçimler arasında karşılaştırmalı bir değerlendirme ve bir sınıflandırma yapar: böylece üç tip dostluk ayırt eder ve bunlar yarar, zevk ve iyiliğe denk düşer. Bu üç biçim duygusal ilişki partnerlerinin birbirlerine göre eşitsiz konumda oldukları ve dolayısıyla bir sözleşmeyle, iyi insanlar arasında eşit biçimde, güçlü ve istikrarlı ama aynı zamanda çok ender görülen bir biçimde oluşan başka bir uca bağlı olduğundan, bu ilişkinin çok gergin ve çok eğreti bir durumda bulunduğu bir uçtan geçen ve gelişen bir dizi içinde yer alırlar. Birinci ilişki modeli yükümlüler arasında mesafe ve aynlığı gerekli kılan hizmet değiş-tokuşuna dayanır: dolayısıyla dostluğun bir iş bölümü içinde, ekonomik tipte maddi çıkar arayışıyla koşullandığı ilişkidir. Bütünüyle etik olan öteki ilişki birbirlerini bu ilişki içinde birbirlerinin benzeri olarak tanımış olan "dostlar"da kesinlikle ortak olan bir iyiliğin araştırılmasına denk düşer (her biri ötekinde "bir başka kendisi"ni bulur, *Nikomakhos Ahlakı*, IX, 9, 10). Tamamen estetik olan, ilkesi zevk olan üçüncü biçimin öncekiler arasında aracı olduğu düşünülebilir, bu üç dostluk ilişkisi biçimi aralarında, bu biçimde her birinin kendi tarzlarıyla, kitle için, kaçınılmaz biçimde göreli bir telafi ilişkisi aracılığıyla en alt düzeyde gerçekleşen ve gelişmesinin sonunda bir elitin, en iyi olanı araştırdıklarından kendilerini eşit kabul eden üyeleri arasında mutlak bir karşılıklılığa ulaşan bir eşitliğe doğru gitmeleri olgusuyla birleşirler. Oysa insanlar arasındaki farklı modalitelere göre bu şekilde kurulan duygusal bağın tamamen özel bir karakteri yoktur çünkü "dostluk siteleri bir arada tutar gözükür ve bu, yasa koyucuları adaletten daha fazla ilgilendirir" (*E. N.*, VIII, 1, 4). Dolayısıyla sitenin yaşamı için gerekli olan toplumsal duygular "sempatik" ilişkinin iki kutbu arasındaki bu gerilim içinde bulurlar kendilerini: gerçek yurttaşlar arasındaki ilişkilerin beri tarafında dolayısıyla siyasetten uzak bir düzeyde tamamlayıcılık ve değiş-tokuşta ortak olarak işleyen kutup ve toplum içinde onu talep edenleri soyutladığından artık sadece gerçek anlamda "siyaset"e bağlı olmayan ve paylaşılan erdem pratiğiyle en iyilere açık tam bir özdeşliği gerekli kılan kutup. Bu iki karşılıklılık figürü, çelişkilerine rağmen, biri bir farklılıktan, öbürü de bir özdeşlikten yararlandığından yapay ya da doğal olabilen amaçlara göre düşünülmek gibi bir ortak özelliğe sahiptirler.

Hume'un *İnsan Doğası Üstüne İnceleme* adlı yapıtının ikinci bölümünde sergilediği anlayış bir amaca ve bir değerler hiyerarşisine dayanmadığından ve bu duygunun hiçbir biçimde rasyonel bir özelliğe bağlı olmasını gerekli kılmadığından Aristoteles anlayışından esasen farklıdır. Hume'a göre sempati insanın duygusal dünyasının anlaşılması için gerekli bir unsurdur ancak burada kendisinin duygulara bağlı ve belirli tipte objelerle ilgili özel bir tutku olması söz konusu değildir: ama bulaşma yoluyla kendiliklerinden yayıldıklarından, daha çok "sempatik" olan bütün insan tutkularının bir unsuru ya da özelliğidir. Dolayısıyla sempati "birbirlerinin aynaları" olan düşüncelerin (*İnsan Doğası Üstüne İnceleme*, II, 2, 5) ben duygusunun, hiçbir zaman tamamen soyutlanmadığı ilişkilerarası ağ içinde kendiliğinden oluştuğu koşullarda doğal olarak birbirleriyle temasta ve iletişim içinde olmalarını açıklar. Bireylerin tümü kesinlikle aynı

duyguları hissetmediklerinden, bu konuda karşılıklı bir anlama ve çözme çabasına girmiş olduklarından adeta paylaşılmış olarak doğan duygu ve tutkuların doğuştan gelen kolektivitesinden söz etmek gerekir. Esnek ve istikrarsız bu duygu temeli üstünde, hep birbirine karışan armoni ve çatışma figürlerinin alışkanlık gücüyle ayakta duran kurumlarda daha sürekli kalabilecek biçimde, karşılıklı olarak iç içe geçtiği sürekli değişmelerle birlikte toplumsal ilişkiler gelişir. Bu anlayışta ilginç olan şudur: sempatiyi, belirli tanımlara ve özellikle de değer yargılarına bağlı olmayan spontan, zihinsel bir olgu gibi, belirsiz, farklı düzeylere göre biçimlenmiş olsa da doğal ve evrensel bir olgu gibi takdim eder. Sempati pozitif ya da negatif olabilen değerlendirmelere açılsa da hiçbir biçimde bunlara bağlı değildir ve bunlar hiçbir biçimde tözsel ilkesini oluşturmaz onun: değerlendirir, kendisi değerlendirilmez kesinlikle yani kötü duygulara karşıt iyi bir duygu karakterine sahip değildir artık. Böylece bu olgu ancak daha sonra uygun hale geldiği rasyonelleştirilmeden önce insan psişizmiyle spontan olarak yaşanmış biçimiyle toplumsal ilişkinin kaçınılmaz ampirik gerçekliğini açıklar.

Özgürlük düzeni

Dolayısıyla başlangıçtaki problemi yeni terimlerle sormak mümkün olur: sempati pasif bir itki midir yoksa ortak bir müdahale şeması mıdır? Bireysel psişizmde kolektif ilişkilerin gerçekliğini önceleyen toplumsalın zihinsel bir işareti var mıdır? Ve bu önceleme özgürlük terimleriyle, bir proje gibi mi yoksa gereklilik terimleriyle bir yapı gibi mi düşünülmelidir? Bireysel ve toplumsalın eklemlenmesine bağlı olan sempatinin zihinsel düzeni toplumsallığı, ilkesi bireysel bilinçte ya da toplumu üyelerinin psişik yapısında olduğu gibi tanımlayan, önceden belirlenmiş bir objektif zorlayıcılık bilincinde olan iradi bir eylem anlamında yorumlamaya mı götürür?

Adam Smith bu soruya kesin bir yanıt getirmiştir: *Ahlaksal Duygular Teorisi* adlı yapıtında açıkça Hume'dan aldığı sempati kategorisine dayanarak bir toplumsal ekonominin ana hatlarını sergiler ve bunları daha sonra *Doğa Üstüne Soruşturma ve Ulusların Zenginliğinin Nedenleri* adlı yapıtında geliştirir. Burada ilginç olan, Aristoteles'te, tersine ayrılmış olan ekonomik ve etik perspektifler arasındaki birleştirmedir. Şunu iyice anlamak gerekir ki Smith kendini yenilerken Hume'u izler: onunla uyuşarak sempatiyi her türlü rasyonel yapıdan daha eski ilkel bir duygu yapar; ama daha da ileri giderek onun temsili yargı karakterini alır, onu sadece bir tutku olarak değil, doğrudan doğruya uygulamalara yönelik bir davranış biçimi olarak çözümler ve bireyden hareketle oluşturulan söz konusu uygulamalar baştan beri sosyal ya da sosyalleşmiş bir karaktere sahiptir. Böylece bir ön düşüncenin yokluğunda bile başkasına doğru ya da daha doğrusu başkasına bağlı olarak yönelmeyen bireysel bir tavır söz konusu değildir ve doğal bir eğilim yatar bunun temelinde: bu doğal eğilim bütün tavırları doğrudan doğruya herkesin dışında olan ve aynı zamanda bir şekilde zihinsel olarak herkeste olan ötekinin düşüncesine bağlar. Dolayısıyla sempati bireysel tercihlerin düşsel bir projeksiyondan gelmesi olgusunu açıklar; bunu Smith tarafsız seyirci kurgusuyla anlatır: bu kurgu aracılığıyla bireyin istisnasız bütün eylemleri bir başkasının gözü önünde oluyormuş gibi gerçekleşir: "İnsan tarafsız bir seyircinin, duygularını ve tavrını değerlendirmesini asla unutmaz [...]. Sonunda kendisiyle o kadar fazla özdeşleşir ki onun bütün duygularını benimser ve ancak onun yönlendirdiği duygulara doğru yönlenebilir" (*Ahlaksal Duygular Kuramı*, III, Böl. 3). Etik düzen ve ekonomik düzen arasında bir sentezi sağlayabilecek olan bu özdeşleşme mekanizmasıdır: iş bölümü bütün bireysel uygulamaları, ilkesi içinde toplumsal, karşılıklı bir tamamlayıcılık ilişkisine girecek biçimde düzenleyerek içten paylaşan değiştokuş eğiliminin sonucudur. Dolayısıyla kolektif bir düzene entegre olabilmek için bireylerin kendilerini oluşturan şeylerden vazgeçmeleri gerekli değildir çünkü onların katılma ya da birleşme arzuları içlerinden gelen bir duygudur. Yaratıcı özgürlüklerinin doğrudan ifadesi olan sosyalleşmiş bir ekonominin figürleri buradan itibaren oluşur ve bireylerin inisiyatiflerinin biçimlendiği gerekli ihtiyaçlar sistemine bağlı değildir kesinlikle.

Daha önceki mantıklı bir düzenlemenin sonucu olan bu sosyalleşme hareketinin kendiliğindenliği bu düzenlemeyle çelişmez kesinlikle: ilkesi bireylerin atılımlarında olan kolektif eğilim rasyonalizasyona elverişlidir çünkü anında

sentetik bir örgütlenme ilkesi içinde ortaya çıkar. Hegel *Hukuk Felsefesinin Temelleri*'nde sivil toplum anlayışıyla (daha önce Ferguson tarafından formüle edilen *civil society* düşüncesini yansıtan *bürgerliche Gesellschaft*) rasyonel hukuk anlayışına entegre ettiği İngiliz ekonomi politiğinin temel tezlerini bu anlamda yorumlamıştır: ailenin saf duygusallığı ve güvencelerini devletten alan evrensel bilincin manevi biçimleri olan koşullarda tatmin edilen ihtiyacın doğal biçimleri arasında yer alan toplumsal ihtiyaç kendi özel dinamiğiyle birincilerden ikincilere geçişi sağlar. Dolayısıyla sivil toplum, kendi özel dünyasında, üretim etkinlikleriyle açılan alanda gelişen keşfetmenin diyalektiği içinde, karakteri temelde istikrarsız, ortak ve belirsiz olan bilinç figürleri doğurur: iç içe geçmiş bu figürler, yurttaşlar arasındaki siyasal ilişkileri düzenleyen evrensel yapılara entegre olmayı beklerken önce, geçici sentezi, sahte bilinç hükümdarı mevcut kamuoyu tarafından verilmiş yaygın bir uç duruma batarlar. Doğaya çok yakın olan bu belirsiz kültürün damgasını taşıyan bireysel tercihlerin keyfi düzenlemesi gerekliliğe aidiyetlerini sürdüren koşullarda bir özgürlük perspektifi açar böylelikle: bu kültür "hemen" ya da "daha değil" modalitelerine göre esasen çelişkili biçimde, ekonomik konulara özgü çekici ve itici, antipatik ve sempatik yönelimleri belirgin biçimde çözemeden gelişir. Bu dünya kesinlikle toplumsal olmayan toplumsallık dünyasıdır.

Dolayısıyla sempati kendiliğinden siyasal bir düzenin taşıyıcısı değildir, belli ölçüde hazırlar bu düzeni ve bir formasyon sürecine gereç ya da ham maddesini verdiğinden etkiler bu dünyayı. Bu tema XIX. yüzyıl boyunca geliştirilmiş ve en iyi örnekleri Saint-Simon'cu düşünce akımı içinde görülen ahlak kavramları tarafından işlenmiştir. Eğitimi toplumsal yönüyle tanımlamak onun amacının bireylerin bencil itkilerini bir düzenleme ilkesinin egemenliğine sokan bir kamu vicdanı oluşturmak olduğunu öne sürmektir öyle ki önce eğitim yoluyla kabul ettirilen sonunda ikinci bir karakter niteliği kazanır. Saint-Simon yaşamının sonuna doğru toplumun dinsel geleceği konusunda kehanetlerde bulunurken bir dayanışma eğitimi programı da ortaya atmış, akıl ve duyguyu sürekli dengelenmesi gereken istikrarlı bir ilişkiye göre birleştirmiştir. Auguste Comte'un Saint-Simon'dan ayrıldığı bilinir ve bunun nedeni insan bilgisinin kolektif tarihin mirası rasyonel modellerin, bireysel duygusal düzenlemelerin spontanlığına feda edilmesinin ona mümkün gözükmemiş olmasıdır: dolayısıyla o bir "sosyoloji"nin ilkelerine dayalı homojen bir toplumsal örgütlenmenin koşullarını özellikle bilimde aramıştır. Ama onun dinamiğin statiğe, gelişmenin düzene ve dolayısıyla kültürün doğaya ve zekânın içgüdüye bağlılığı temel tezine dayalı toplumsal araştırma mantığı sonunda, yaşamının son döneminde kendisini bir din kurucusu olmaya ve Kadının temsil ettiği koruyucu figür arayıcılığıyla Filozof ve Proleterin birleşmesi için gerekli bir duygu rehabilitasyonu çalışmasına götürmüştür: buna göre onun Saint-Simon'cu kökenleriyle uzlaştığı düşünülebilir.

Ahlak eğitimi ilkelerin bilinç ve katılığı sentezini gerçekleştirir: arzu ya da daha doğrusu arzular düzenini yeniden düzenler ve bu düzeni zihinsel ve içsel olarak yasanın otoritesi altına sokar. Aynı zamanda hijyenik ve disipliner olan bu toplumsal armoni anlayışının en mükemmel biçimini hiç kuşkusuz Durkheim'ın yapıtlarında ve onun toplumu doğrudan doğruya Kant ve Comte'tan miras kalan çifte felsefi esinlemeye göre tinsel bir yaşam ocağı şeklinde yorumlama çabasında aramak gerekir. Oysa bu şu anlama gelir: toplumun bireylere yeterli bir entegrasyon gücü uygulayabilmesi ancak normlarla ilişkili biçimde oluşmasıyla ve bu normları, öylece normlandırılmış süjeler olarak tanımlanan üyelerine tanıtması ve kabul ettirmesiyle mümkündür; aksi durumda Durkheim'ın anomi dediği şey içinde mahvolur. Dolayısıyla bu normların bireyler tarafından kendi kuralları gibi, özellikle birey olarak kendilerine empoze edilen kurallar gibi anlaşılması ve kabul edilmesi gerekir: zorunluluk ve birliğin ilkelerini, toplumsal bütünün tutarlılığını sürdürecek biçimde, sağlamca geliştiren rasyonel bir disiplinin gerçekleştirdiği şeydir bu. Dolayısıyla ahlakın öncelikle birey ve tutarlılığı en önemli toplumsal değer yapan ilkeyle ilgili olması olgusuyla hiçbir çelişki yoktur çünkü birey bir mükellefiyete davet edilmeden önce ikna yoluyla kendi haklarının toplumsal yaşamın gerekliliklerileriyle kolektif biçimde empoze edilmiş ödevleri çerçevesine sokulmasını onaylamıştır. Daha sonra Durkheim'e

dayanılarak toplumbilimcilik adı verilecektir onun düşüncesine; bu düşünce yüzeysel olarak bireysel değerleri, içinde oluştukları kolektifliğin ya da toplumsallığın entegre sistemine bağlayarak önemlerini azaltma çabası şeklinde yorumlandığından Fransa'da cumhuriyetçi düşüncenin geliştiği ortak unsuru oluşturan ahlakçılıktan ayrılmaz.

Dolayısıyla özgürlük düzeni doğuştan ve kazanılmış alternatifini aşan sempati kültüründen ayrılmaz. Bu perspektif içinde resmi denetim için acilen gerekli olan kolektif bir alanın oluşması içinde özellikle toplumsal ilişkinin belirmesi olan intersübjektif bir bilincin ortaya çıktığı, oluştuğu ve oluşturulduğu koşullara bağlıdır. Ekonomi ve etiği uzlaştıran bu dayanışma fenomenolojisi temel amaçları entegrasyon ve düzenleme olan birleşik, rasyonel bir siyaseti mümkün kılar. Ama böyle teorik bir modeli yönlendiren karşılıklılık anlayışına göre bu amaçlarının kendilerinin, bir tür geri dönüşlü güvence gibi gördükleri bilinç figürlerinden önde geldiği düşünülebilir. Siyasal iktidarın mantıklı müdahalesinden önce gelen bir unsur gibi sunulan önceden geri dönüşlü sempatik bilinç aynı zamanda onun yineleyici bir projeksiyonundan başka bir şey değildir büyük olasılıkla. Teorik öncülleri içinde varsayılan doğa ve akıl arasında bu şekilde gerçekleştirilen sentezin, bir sanayi toplumunun rejimine özgü Modern Devletin ideolojisinden başka bir şey olmadığına göre bütünüyle gerçek bir kurgudan başka bir değeri var mıdır?

Taklitten katılıma

Anılan öğretiler ışığında sempatik bilinç ve onun yansıması olan intersübjektif atılım fiilen ve hukuken başarılı bir toplumsal entegrasyonun uzantılarıdır: bu tür bir spekülasyonun siyasal kozları açıktır. Bu, sempatiyi, bireysel psişizm örgütlenmesi içinde, toplumsal bütünün sentetik yapısının temelinde yer alan, doğal bir düzenlenme ve kültürel bir ürün olarak ikili anlamda zihinsel bir koşullama gibi düşünmenin kaçınılmaz olduğu anlamına mı gelir? "Sempatik" olgular bencil ya da özgeci bilinç düzeninden ayrı başka bir düzende yer almazlar mı? Ve uyumu artık ilkelerinde varsayılmayan bütünüyle farklı bir toplum biçimi perspektifi açmazlar mı?

Durkheim teorisi psikolojiciliğini eleştirdiği Tarde'ın tezlerine karşıt olarak formüle edilmiştir. Gerçekten de Tarde'a göre toplumsal olguların tanınması düşüncenin mekanizmalarının taklit kurallarından hareketle açıklanmasına dayanır ve bu son süreç fizikteki parlama sürecine ve biyolojideki veraset sürecine benzer. Önce rastlantısal olaylar olan, daha sonra az ya da çok önemli insan kitlelerinin ilginç uygarlık olguları olacak şekilde gelişen yeni olguların birbirleriyle temas halinde yayılma biçimlerini açıklar. Bu şekilde, Durkheim'ı ilgilendiren bir sorun olmayan toplumun oluşması her tür bilinçli proje referansından bağımsız bir tür taklit otomatizmi gibi açıklanır: "Toplum hiç kuşkusuz değiş-tokuş olmadan önce, herhangi birinin bir başkasını taklit ettiği günden itibaren mevcut olmuştur" (*Taklidin Yasaları*, böl. 1, s. 31). Dolayısıyla Tarde bu tezi genelleştirirken "toplumun bir taklit örgütlenmesinden başka bir şey olmadığını" gösterir (*a.g.y.*, böl. 3, s. 78). Sonuç olarak toplumsal bilinç, oldukça geç bir dönemde, bazı gelişmiş toplumlara özgü, başlangıçta toplumsal yaşamı neredeyse sanrılı bir olgu haline getiren o etki mekanizmasından çıkmış bir üründen başka bir şey değildir: "Toplum, taklittir ve taklit bir tür uyurgezerliktir" (*a.g.y.*, s. 97). Görüldüğü gibi, Tarde, sosyolojiyi psikolojiye bağlayarak, özellikle toplumu, Durkheim gibi yasanın üstünlüğüne tabi, bilincin egemenliği şeklinde sunmayı reddetmiştir.

Tarde'ın bir kehanet üslubunda sunduğu anlayış gerekliliklerden uzak gözükse ve özellikle şiirsel bir imaj değeri taşısa da toplumsal ilişkilerin formasyonunu, Tarde bu sözcüğü kesinlikle telaffuz etmese de bilinçdışı denebilecek zihinsel yapılara bağladığından ilginçtir. Taklit, onu yayan eylemler, başkalarıyla paylaşmaya başladığı anda yayılmacı değil kısıtlayıcı olan bir perspektif içinde kendi değerlerini ifade eden toplumsal bir süjenin angajmanını gerektirmediğinden Smith'in anladığı sempatiden farklıdır. Bu ayrım Freud'un narsisik ilkesinden toplumsal grubun oluşumuna temel bir katılım gücü çıkaran ben'in ideali (*Ichideal*) ve yasadan korkma aracılığıyla ahlaksal bilinçte ayrıcalıklı biçimde ifadesini bulan üstben (*Uber-Ich*) arasında yaptığı ayrıma benzer. Smith'in tarafsız seyirci teorisi aracılığıyla tanımladığı özdeşleşme mekanizmaları yeni bir yorumu ön plana çıka-

rırlar bu durumda ve buna göre özgeci duygulanımlar toplumsal partnerlerin tavırlarının gerekli kısıtlanmasının temsiliyle birleşmiş bir karşılıklılık duygusunun bir ilke gibi etkin olacağı yerde bir sonuç gibi ortaya çıktığı yayılmacı bir dinamiğe tabi olurlar. "Kendi benlerinin özdeşleşmesi sonucunu veren ben idealinin yerini aynı objeyle dolduran bir bireyler topluluğu" (Freud, *Kolektif Psikoloji ve Ben'in Analizi*, böl. 8): bu hipnotik bağlılığı oluşturan karizmatik şef ya da kolektif ideal olan "obje" karakterizasyonunu bütünüyle belirsiz bıraktığından bu kitle çözümlemesinin daha genel bir içeriği vardır. "Toplumsal uyurgezerliği yaratan kesinlikle korku değil hayranlıktır, kesinlikle zaferin verdiği güç değil, hissedilmiş ve sıkıntı veren üstünlük ihtişamıdır" (Tarde, *Taklidin Yasaları*, böl. 3, s. 94). Basitçe ifade etmek gerekirse toplumsal ilişkilerde esas ya da temel olan korku ya da saygı değil, cazibe ve sevgidir; *appetitus* ya da *libido* anlamında yasa değil arzudur.

Paradoksal bir biçimde Tarde'ın tezlerine karşı azgın muhalefetine rağmen Durkheim okulunun en tipik temsilcilerinden biri bu teorik perspektifi özellikle esinleyici ve çok verimli bir biçimde geliştirecektir. Psikolojiyle ilgilenen ilk sosyologlardan biri olan Mauss'a göre de sosyolojinin özel amacı dinamik ve somut yanlarıyla ele alınan "toplumsal yaşam", grup yaşamının katıldığı "bütüncül toplumsal olgular"dır. Oysa Mauss perspektifinde özellikle bütüncül toplumsal olgu ona bağlı olan ve onu insanlar arasındaki ilişkinin her şeyden önce nesneler arasındaki bir ilişkiyle belirlendiği ve böylelikle şeyleştiği basit bir değiş-tokuşla ayıran sembolik boyutla yetenektir: bir yarar düzeninin karşısında saygınlık ve soyluluk herkesin hiçbir kısıtlama yapmadan verdiği ve aldığı ve davranışların karşılıklılığının bir ilke değil bir sonuç, bir neden değil bir etki olduğu bir oyun topluluğu oluştururlar. Dolayısıyla hibe Mauss'a göre ticari değiş-tokuşun ilksel biçimi değil, üstünde toplumsal yaşamın oluştuğu temeli, sağlam zemini oluşturan bütünüyle özerk bir figürdür. Bu açıdan bakıldığında ilkel denen toplumların etnografiyle incelenmesi, bütün sağlığı içinde, değeri mutlaka genel olan bir toplumsal düzenleme modeli oluşturma olanağı verir: Lévi-Strauss'un bu tezden nasıl yararlandığı bilinir. Ama Mauss'un *L'Essai sur le don* (Hibe Üstüne Deneme) adlı yapıtında geliştirdiği fikirlerin en iyi yorumunu hiç kuşkusuz Bataille *La Part maudite*'de (Lanetli Pay) vermiştir: Bataille'ın yapıtı hareketsizlik ve denge mekanizmalarına dayalı, gelişmiş denen toplumların kısıtlı ekonomisini toplumsal ilişkilere şiddetli enerjisini geri veren ve onları tekrar insanlık dışı yoğunluğuyla evrensel bir yaşamın coşku ve taşkınlığına sokan genel bir fedakârlık ve harcama ekonomisiyle karşıtlaştırır. Burada aşırılık değerlerini ölçü değerlerinin üstüne çıkaran ve sınırsız hibe cömertliğinin yerine hizmet değiş-tokuşuyla sıkı biçimde düzenlenmiş biçimleri koyan yeni bir sempati tematiğinin oluştuğu görülebilir.

Dolayısıyla iki perspektif arasında bir ikilem vardır: biri bütünüyle insani "fazlasıyla insani" denebilecek bir dünyanın oluşumunu destekler; öbürü insan toplumunu ve *tanquam imperium in imperio* düzenini iktidar içinde iktidar gibi görmeyi reddeder. Bir "duygulanımların taklidi" (*imitatio affectuum*, bkz. *Etica*, III) teorisinden hareketle ilkesi duyarlıkta verilmiş olan toplumsal ilişkinin bütünüyle benimsenmiş anlayışını gerçekleştiren kesinlikle Spinoza'dır: "toplum aklın denetiminde değil bazı ortak duyguların etkisiyle anlaşır ve adeta tek bir düşünceye bırakır kendini" (*Siyaset Üstüne Inceleme*, böl. 6, 1). Sonuç olarak uyumu hukuk tarafından ancak düşsel olarak sağlanan toplumsal ilişkiler yaşam içinde çatışma ve mücadelelerle oluşurlar ve sürüp giderler: siyasal iktidarın sempatik doğası etkinliğini kendi doğasını tanımlayan sürekli bir güç denemesine adar. Sempati ya da deyim yerindeyse toplumsal duygu sorunsalı siyasal düşünceyi psikoloji ve sosyolojinin sınırlarına geri götürürken, dolayısıyla toplumun alternatif iki tanımı arasında paylaşılmış bir düşünce alanı açar: bir yanda bilinçi, değiş-tokuş ve intersübjektivite; öte yanda doğa ve duygulanım bilinçsiz yapıları ve bunların kolektif bir bilinçdışının arketipleriyle hiçbir ilgisi yoktur tabii ki. Bu anlayışların güçleri ve değerleri eşit rasyonalizasyon biçimlerine yer vermiş olması ilginçtir: karşıtlıklarını aşacak bir üçüncü terimin olmaması durumunda biri ötekinin negatifi gibi gözükebilse de birini basit bir biçimde ötekinin ifade ettiği (bu ifadenin kendisi her türlü olumsuzlamanın dışındaymış gibi) değerlerle geçersiz kılmak doyurucu değildir. Bu

perspektiflerden birini kesinlikle tercih etmek mümkün olmadığından onları sürekli yüz yüze gelme durumuna geri göndermekten başka çare yoktur ve bu yüz yüze gelme durumu, onun ifadesi olan düşünce biçimleriyle siyasal anlaşmazlıklar ve oyunlardır.

● BERGSON H., *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1982, 2. bölüm. - CICÉRON, *Traité du destin*, Fr. çev. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1933, s. IV & V. - PLOTIN, *Ennéades*, Fr. çev. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1964, IV, 4, s. 40-45. - SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1928. - SCHOPENHAUER A., *Le Fondement de la morale*, Fr. çev. Burdeau, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, IV. bölüm, s. 22. - *Les Stoïciens*, J. Brun tarafından seçilen parçalar, Paris, PUF, 1957, s. 44-48.

► ENRIQUEZ E., *De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, 1983. - FRAISSE J.-C., *Philia (Antik felsefede dostluk kavramı)*, Paris, Vrin, 1974. - MATHIOT J., *Adam Smith - Philosophie et économie*, Paris, PUF, 1990.

Pierre MACHEREY
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Comte; Devlet ve Sivil Toplum; Eğitim; Komünote ve Toplum; Toplumbilim; Tutkular ve Çıkarlar.*

SİTE
Bir kavramın tarihi

"Grek *polis*'i siyasal yaşamımızın temelinde, denizin dibinde dolayısıyla dudaklarımızdan "siyaset" sözcüğü eksik olmadıkça sürüp gidecektir (H. Arendt, *Vies politiques*, Fr. çev., s. 304). Site: sözcük Latinceden (*civitas*) gelir ama bu bağlamda gerçek önce Grektir (*polis*). Hint-Avrupa kökenli olan *polis* sözcüğü sanskritçedeki *pur*-"kale, müstahkem mevki"-sözcüğüne denk düşer. Grek dünyasında dilbilimciler *polis* ve *polus* sözcüklerini yaklaştırırlar birbirlerine. Bununla birlikte sözcüğün ilk anlamı "kalabalık, bir araya gelmiş topluluk" olabilir (Casevitz, 1983).

Eskilerin sitesi

Tarihsel açıdan polis yeni ve özgün bir siyasal biçim olarak Yunanistan'da İ.Ö. VIII. yüzyılda yaygınlık kazanmıştır. Bu kavramı olanaklı kılan etkenler arasında demografik devrim, tarımın yaygınlaşması, arazi sahiplerinin artması vardır. Böylece bu kavram, ilk kez-ve modern çağa kadar da son kez-köylülerin-mülk sahibi olan-sitede tam haklara sahip yurttaşlar olarak tanındığı-"siyasal" bir alanla donatılmış bağımsız bir siyasal topluluk oluşturur. Polis'in gelişmesi tüm Akdeniz'de geniş bir sömürgeleştirme hareketinden ayrı tutulamaz (Snodgrass, 1986).

Modernlere göre (ama XIX. yüzyıldan önce değil pek) Atina (Sparta ya da Roma yerine) sitenin paradigması olmuşsa da unutmamak gerekir ki boyutları, rejimi ve tarihi açısından özel bir yere sahiptir. Nihayet polis'in altın çağı İ.Ö. VI. ve IV. yüzyıllar arasında tarihlendirilebilirse de site canlı bir siyasal biçim, yaşam çerçevesi, ama aynı zamanda da Roma'nın uyrukları haline gelen Grekler için mantıksal bir çerçeve ve düşünce ufkudur. Plutarkhos'un (İ.Ö. II. yüzyıl başı) Siyasal Öğütler'ini okumak bu gerçekliğin doğrulanması için yeterlidir.

Polis'in gerçekliği. Grekler ve ötekiler (barbarlar) arasındaki temel ayrım "siyasal"dır: Grekler site yaşamını keşfederlerken, barbarlar monarşi despotizminden başka bir şey tanımazlar. Sözgelimi Tarih'i bu dünya görüşü doğrultusunda düzenlenmiş olan Herodotos Mısırlıların, kralsız yaşayamadıklarına göre Barbar olduklarını ama öte yandan da çok eski ve bilime değer veren bir ulus olduklarını söyleyebilmiştir.

Herodotos Tarihi'nde Grek dünyası içinde izonomik sitenin kuruluşundan söz edilir. Bir tiranlığı devirmek (tek kişinin iktidarı) tam anlamıyla "iktidarı merkeze çekmek"tir, onu tek bir kişinin değil herkesin malı, eşitlerin malı yapmak için, krallık sarayından agora'ya götürmektir, gizliliğin yerini genel tartışmanın, despotik söylemin yerini ifade özgürlüğünün ve ikna etmenin almasıdır. İzonomi, nomos'un, yasanın üstünlüğünü getirir, öyle ki herkesin yani yurttaşların sadece yasalar önünde eşit olmalarını değil, herkesin aynı zamanda "yasa koyucu" olmalarını ister. Simetri, eşitlik, geri dönebilme kavramları çevresinde odaklanan-yurttaş hem yöneten hem yönetilendir-yuvarlak ve bir merkezi olan polis ortak bir alandır ve "hem tanrıların hem insanların işleri olan" kamusal sorunlar (to koina) burada tartışılır ve çözüme bağlanır. Agora hiçbir zaman laik bir mekân olmamıştır. Bu izonomik model Grekler için daha

çok dünyayı düşünme yeri olmuştur (çeşitli unsurlar arasında izonomi olarak sağlığı tanımlamak ya da dünyayı tamamen yuvarlak bir evrenin merkezinde hareketsiz bir yer olarak kavramak; Vernant, 1988).

Antik dünyanın maddi ve entelektüel ufku site, çeşitli düşünceler ve kuramlar doğurmuştur. Kökenleriyle ilgili: yaban yaşamın dağınıklığından site yaşamına geçmeyi olanaklı kılan nedir? Özellikle sofistlerin cevabı: eklemli dile sahip olma ama özellikle ikna etme yeteneği olarak kabul edilen *logos*'un (Isokrates, *Değiştokuş üstüne*; Cicero, *Hatip Üstüne*) insan tarafından sahiplenilmesi. İnsanın bir özelliği olan *logos* siyasal yaşamın temelidir. Yurttaş da hatip olmalıdır ve en iyi hatip aynı zamanda en iyi yurttaş olmalıdır.

Sofist Protagoras (Platon, *Protagoras*) belli belirsiz farklı bir köken miti öneriyor. Ona göre Zeus çok uzun bir süre *techne politike* yeteneği vermediğinden insanların çeşitli teknik bilgilere (*technai*) egemen olmak istemeleri boş bir çabadır, siteler kurma yeteneğinden kesinlikle yoksundurlar ve dolayısıyla da yaşamlarını sürdürmelerine olanak yoktur. O halde toplumsal ilişkinin olmazsa olmaz koşulu bu siyaset "sanat"ını oluşturan nedir? *Aidos* ve *Dike* diye yanıt verir bu soruya Protagoras; kendisi de Hesiodos'tan *Saygı* ve *Adalet* kavramlarını almıştır; sadece tüm insanlar arasında eşit biçimde dağıtılmış olan bu kavramlar "dostluk" (*philia*) ilişkisini sağlayabilirler. *Philia*'sız toplum olmaz ve adalet duygusu ve ilişkilerin şiddete değil karşılıklı iknaya dayandığı ötekinin insanlığını tanımadan da *philia* olamaz. Bir başka deyişle siyaset bir "teknik"tir ve siteyi oluşturan doğa değil kültürdür: *yapay*'dır.

Aristoteles kuramsal açıdan doğal adını verir buna (*Politika*, I). "Tamam" (*teleios*) ve "kendine yeterli" (*autarkes*), "refah içinde" (*eu zen*) yaşamak amacıyla düzenlenmiş bir topluluk olarak tanımlanmıştır. Gerçekten de aile ve köy olan ilk toplulukların sonudur. Ve bir şeyin doğasının "son"u olduğundan site "doğal" olarak vardır ve insan doğal olarak "siyasal bir hayvandır" (*politikon zoion*). Ayrıca insan *logos*'a sahip olan tek hayvandır, doğruyu ve yanlışı görebilir ve ifade edebilir. Ve bu yetenek, aileyi ve siteyi oluşturan ortak bir niteliktir. Doğal ve eksiksiz bir topluluk olan site aynı zamanda aileden ve bireylerden de "eski" bir kurum olarak kabul edilir çünkü bütün, zorunlu olarak parçadan eskidir.

Bu site tarihinde Sokrates'in ölümü *bios politikos* ve *bios theoretikos* arasında, siyaset ve felsefe arasında bir kopma oluşturur. Sokrates'in öğrencisi ve kendisini ölüme mahkûm eden Atina demokrasisinin amansız düşmanı Platon'un yapıtlarını oluşturan da bu kopuştur.

İ.Ö. IV. yüzyıldan başlayarak, *polis* ve tanımları üstünde düşünenler *polis*'ten aslında rejimden çok sitenin "ruh"u, özü gibi anlaşılan *politeia*'ya (rejim) doğru kaydırırlar düşüncelerini (Isokrates, *Areopagitika*). *Politeia* sadece sitenin tanımlanmasını sağlamaz, *polis* olma eğilimi içindedir aynı zamanda. *Politeia polis*'i kapsama eğilimi içine girerken, buna bağlı olarak en iyi rejimin monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi "karıştıran" bir rejim olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Okul olgusu bir Isparta kurumudur. Platon'dan Cicero'ya, Isparta'dan Roma'ya "karma anayasa" teması kendisini empoze etmiş, daha sonra modern siyaset felsefesi bunu bulmuş ve reddetmemiştir.

Benveniste'ye göre sitede iki dilbilim modeli vardır (Benveniste, 1974, s. 272-280). Latince *civis*'ten (yurttaş) *civitas*'a (site) doğru gider, oysa Grekçe tersine *polis*'ten, özden, *polites*'e (yurttaş) doğru gider. *Politeia* tarihsel ve kavramsal olarak iki model arasında bir aracılık yapabilecek durumda gözükür. Polybos Roma'nın gücünü böyle açıklamaz mı? Roma Akdeniz'i *politeia*'sının mükemmelliği sayesinde fethetmiştir.

Aziz Augustinus Cicero'nun *respublica*, *res populi*, halkın işi tanımı üstünde durarak Roma'nın büyük Scipio zamanında bile gerçek bir cumhuriyet olmadığını ileri sürecektir (*Tanrı sitesi*, II, 21). Çünkü bu cumhuriyette asla "gerçek adalet" olmamıştır. Sadece kurucusu (*conditor*) İsa olan Tanrı sitesine *respublica* denebilir. Site vardır ama "depolitize" olmuştur.

Eski Cumhuriyetler

XVI. yüzyıl başında Makyavel Roma cumhuriyetini yeniden keşfetmek üzere seyahate çıkar. *Titus Livius'un Roma Tarihi adlı yapıtının ilk on cildi üstüne nutuklar* adlı yapıtında Kilise eğitimini eleştirerek Eskilere "yeni bir politik rol verir" ve onların taklit edilmesini ister. Kitapta bir şaşkınlık tespiti dikkat çeker. Eskiler taklit edilmekten

çok hayranlık uyandırıyorlar. Hiç kuşkusuz hukuk ya da hekimlik söz konusu olduğunda referans olarak yararlanılıyor onlardan ama bir devlet kurmak ya da bir devleti daha iyi hale getirmek söz konusu olduğunda kimse düşünmüyor onları. Ve rehber Titus-Livius'la birlikte "yeni bir yol" açmaya davet ediyor: Eski Dünya olmakta olanın içinde, Eskilerin dünyası belli bir açıdan "yeni" dünyadır. Paradoks mu? Özellikle Floransa'da yazıldığında. Floransa kuruluşu kesinlikle Roma Cumhuriyet dönemine dayanan bir Roma kolonisi olmakla övünmez mi? Floransa burjuvalarının damarlarında Roma kanı akar neredeyse. Floransalı hümanistler Roma ve Floransa arasındaki süreklilik ve yakınlık üstünde durarak Senatonun bilgeliği ve halkın disiplini, herkesin fedakârlığı ve halkın çıkarının uyum içinde olduğu kardeşlik sitesi bir Roma kurmuşlardır. Titus Livius'la Polybos'u okuyan Makyavel'in kötülediği Roma bu Roma'dır (dolayısıyla da bu Floransa). Sonuç olarak, o, yeni keşfettiği Polybos'tan öğrendikleriyle "yeni" Roma'yı inşa etmeye girişir. Makyavel'e göre Roma, Lykurgos'un Ispartası'ndan farklı olarak karma anayasasının mükemmelliğine aşama aşama varmıştır ve Senato ve halk arasındaki derin ve uzun süren bölünüşü bir zayıflık nedeni olmak şöyle dursun onu güçlü ve özgür kılmıştır. "Roma'da nifak tohumlarını yok etmek gücünün kökünü de yok etmektir" (Lefort, 1972). Çatışma *politeia*'sındadır onun ve Roma Floransa'dan farklı olarak onu iyi kullanmayı bilmiştir. Tarihi geçmiş ve şimdi arasında bir karşılaştırma olarak tanımlayan Makyavel antik Roma ve çağdaş Floransa arasında bir gel-git hareketi oluşturur: biri ötekinin kavranabilirliğini oluşturmaya yarar ve bu oluşum karşılıklıdır (Polybos Floransa'yı anlamaya yardımcı olur, Floransa da Polybos'un okunmasına...) Böylece Eskileri taklit etmek hiçbir şekilde şimdiyi kötülemek için geçmişi övmek anlamına gelmez; şimdiyi daha iyi anlamak ve üstünde etkili olmak için eski Romalılar dönemini yüceltmektir bu. Taklit asla özdeşleştirmeyi gerektirmez.

Klasik çağın (prenslerin, hikmet-i hükümetin ve mutlakiyetçiliğin) gelişi hiçbir biçimde eskileri geriletmez ya da yok etmez, sadece imajlarını ve statülerini değiştirir onların. Onlar artık "siyasal" modeller olmaktan çıkmıştır ve şahane bireysel davranış modelleri (kahramanlık, kendine hâkim olma, itaat) sunarlar; vatan ve özgürlük sevgisi artık cumhuriyet erdemleri değildir, ahlaksal niteliklerdir. Cumhuriyet gündemden düşmüştür artık. Aristoteles'ten Plutakrhos'a, siyasetten etiğe geçilmiştir. Ve dindışı tarih Rollin'in (1726-1728) *Traité des études*'ündeki gibi iyi yurttaşlar değil iyi Hıristiyanlar yetiştirmek için yarışmalıdır.

Méthode de l'histoire (1566) adlı yapıtında Makyavel'i (ve Polybos'u) çürüten Bodin karma anayasa kavramını bile reddeder. Sadece üç tip yönetim biçimi (tek kişinin, azınlığın, halkın otoritesi) vardır ama egemenlik bölünen bir şey değildir. Polybos ve Cicero zamanında Roma aslında bir halk yönetimiydi. Isparta ve Lykurgos'un durumu da aynıydı. Üç anayasa biçiminin tarihsel envanterinden çıkan sonuca göre krallık iktidarı en iyisidir çünkü "doğal"dır yani doğanın yaratıcısı, Tanrı'nın kendisi tarafından kurulmuştur.

Nihayet, dönemin prenslerin tarihçisi ve tarihçilerin prensi Titus-Livius değil o dönemde yöneticilerin bir dua kitabı gibi okudukları, hikmet-i hükümet kuramcısı ve mutlak monarşinin avukatı Tacitus'tur.

Mutlakiyete karşı mücadelede, XVIII. yüzyıl yeniden ahlaktan siyasete geçecek ve eski cumhuriyetleri "yeniden siyasallaştıracaktır". Eskiler (erdem) örnekleri ve/ya da (siyasal) modeller midir? Sözgelimi Montesquieu'nün projesi temelde siyasaldır. *Kanunların Ruhu* (1748) adlı yapıtının bildirisi "erdem"in (cumhuiyetin temeli) ne ahlak anlamında, ne din anlamında anlaşılması gerektiğini belirtir, erdem kesinlikle *siyasal* bir erdemdir. Grekler ve özellikle de Romalılar onun düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptirler ve yazılarında bu dünyayla ilgili birçok iz vardır ve bunlar son derece açık seçiktir. O dünyanın yazarlarına yakınlığı ve hayranlığı çok belirgindir. Ama yöntemi onu eski cumhuriyetlerin "ilkeler"ini ve "ruh"unu yeniden araştırmaya götürmüştür ("Antikite'ye geri döndüğümde, gerçekten farklı durumları benzer gibi görmemek için onun ruhunu almaya çalıştım", *a.g.y.*, önsöz), dolayısıyla da bunların kendi aralarındaki farklılıkları ve modern devletlere göre farklılıklarını göstermeye çalışmıştır. Bunlar sınırlı bir toprak parçası ve kalabalık olmayan bir nüfus istiyorlardı, öldürücü düşmanları lüksü oysa monarşileri tehlikeye düşüren

yoksulluktur; temsili sistemden habersizdiler (oysa halk sorunları tartışamaz) ve monarşinin ne olduğu konusunda açık seçik fikirleri yoktu. Bu farklılıklar (Antikite'nin liberal görüşünün temeli) Antikite'yi büyüklüğü ve tutarlılığıyla bir örnek gibi gösterir ama hiçbir zaman geri gelemeyecek bir örnektir bu.

Montesquieu'nün üç tip yönetim biçimi (cumhuriyet, monarşi, despotizm) belirlemesi antik siyaset felsefesi tipolojosiyle ters düşer (Cambiano, 1974). Özerkliklerini yitiren demokrasi ve aristokrasi sadece cumhuriyetin biçimleri olarak kalmışlardır. Karma anayasaya gelince, bu durumuyla en küçük bir yeri bile yoktur. Belki üç güç (yürütme, yasama, yargı) teorisinin sunuluşunda bir şey vardır bu konuda: Montesquieu, bunların ayrı olmalarından çok birbirlerine karışma, dengelenme, ölçülü olma biçimlerini düşünür (*a.g.y.*, XI, 6).

Sonuç olarak uzaklık yakınlığa galebe çalar: eski cumhuriyetler dönemi geçmiştir. Onları model olarak almak akıllıca bir iş olmaz. "Eski şeyleri bilmek gerekir ama yenileriyle değiştirmek için değil, yenileri daha iyi kullanmak için" der Montesquieu.

Bir *Lakedomanya Tarihi* yazmayı tasarlayan Rousseau "insanların bize ne olduklarını göstererek ne olabileceklerini öğreten bu değerli anıtları toplamayı" düşünüyordu. Geçmişle başka bir ilişkinin ve antik referansın başka bir kullanımının belirdiği ünlü söz: insanların gelecekte ne olabileceklerini anlatabilmek ya da en azından şöyle bir betimleyebilmek için şimdiye (ve alçaklığına) karşı geçmişe (insanların ne oldukları) baş vurulur. Nostaljiden ütopyaya. Isparta, Roma ve onların büyük adamları toplumun şimdiki durumunu ifşa etmek ve tartışmanın araçlarıdır. Bu perspektiften bakıldığında Rousseau açık seçik biçimde Eskileri Modernlere tercih eder. Daha derine inilecek olursa Aristoteles'in *polis*'i ve *Toplumsal Sözleşme*'nin sitesi arasında benzerlikler vardır. Aristoteles'in *doğa* ve *amaç* dediği yerde Rousseau, *anlaşma, genel irade* der ama P. Ricoeur'ün de belirttiği gibi temelde aynı şeydir söz konusu olan. "Her iki durumda da, sitenin *telos*'u ve genel iradenin üretici *pakt*'ı (anlaşma) arasında insanın insanlığını sivil legaliteden ve zorunluluktan geçirmek söz konusudur" (Ricoeur, *Histoire et Vérité*, 1964, s. 267). Buradan eski cumhuriyetlerin model oldukları sonucu çıkarılabilir mi? Kesinlikle hayır. Cenevre vatandaşı Rousseau itirazın boyutunun bilincindedir (bir cumhuriyet küçük olabilir ancak), Rousseau gene bilir ki birilerinin (yurttaşların) özgürlüğü ötekilerin (kölelerin) köleliğini gerektirir (Isparta'daki gibi) ve Eskileri, temsili sistemi bilmediklerinden dolayı kutlasa da Modernlerin bu sistemin üstüne atıldıklarını ya da onu övdüklerini de bilir. Nihayet insanların ne oldukları ve ne olabileceklerini bilmekten vazgeçmek mümkün olsa da Rousseau insanların artık, geçmişte olduklarının aynısı olamayacaklarını çok iyi bilir. *Lettre sur la montagne*'da (9. mektup) şöyle der: "Eski halklar Modernler için bir model oluşturamazlar artık, her bakımdan yabancıdırlar onlara." Cenevreliler ne Romalıdır, ne Atinalıdır, sadece tüccardırlar ve onlar için "özgürlüğün kendisi engelsiz bir kazanma ve güvenlik içinde sahip olma aracıdır". Kısa süre sonra çok önem kazanan Modernlerin özgürlüğüyle karşılaştırılan Eskilerin özgürlüğü konusu ortaya çıkacaktır.

Antikiteye (antik sahne) başvurmanın düşünce geliştirmeye yardımcı olduğu bu siyasal alanda 1789 Devrimi bile temel bir figür olarak yer alır. Bir halk "yaratma" girişiminde olan Lykurgos ya da Numa gibi insani olmaktan çok insandır. Aynı zamanda bir kopmadır bu ve müdahalesi de bir kurma etkinliğidir ve kuran ve kurulan arasında bir uçurum oluşmaz. Büyüleyen ve rahatlatan bu mit Devrimden sonra yaşamayacaktır.

Gerçekten de, kendisine göre devrimcilerin Antikite deneyiminden yararlanmalarını (zararlı, kötü biçimde) ifşa eden B. Constant 1819'da şöyle der: "Lykurgos yoktur artık, Numa da yoktur" (*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*). Modern toplumların bu sıkıcı ve rahatsız edici şahsiyetlere ve modern taklitçilerine kesinlikle ihtiyacı yoktur. Constant ve liberallere göre Devrim Eskilerle aşırı ve kanlı bir özdeşleşme dönemi olmuştur ve bu dönemde Fransa, yeni bir Isparta'ya dönüştürülerek "canlandırılmak" istenmiştir. Yaşanan dönem ama aynı zamanda da geçmişle ilgili hayallerden çıkabilecek sonuç sadece Devrimin başarısızlığıydı. Zamanı şaşırdılar (Fransa kesinlikle küçük bir cumhuriyet değildir) ve geçmiş konusunda yanıldılar (Isparta'ya özgü eşitlik aslında eşitsizliğin doruğuydu). Benzer karışıklıkların (önce entelektüel)

yeniden yaşanmasının engellenmesi için açık seçik biçimde belirtmek gerekir ki Eskiler ve biz arasında bir uçurum vardır ve bundan böyle bu uçurum onların siyasal modeller olarak alınmalarına engeldir: onların özgürlüğü bizim anladığımız özgürlük değildir. Onların özgürlüğü tam bir katılım özgürlüğüydü (egemenliğin gerçek anlamda uygulamasına katılım), birey hiçbir şeydi ve Devlet her şeydi, modern özgürlük sivil özgürlüktür, "özel bir zevk" özgürlüğüdür bu ve temsili sistem olmadan yürümez bu özgürlük. Temsile karşı katılım.

Constant'ın geliştirdiği bu tez, Jakobenlerin, eski cumhuriyetleri model alarak, onları gerçekten geri getirmeye çalışmış olmaları kuşkulu olsa da XIX. yüzyıla egemen olmuştur. Ya da J. Winckelmann'ın ünlü deyişiyle "taklit edilmez" olmak için taklit etmekti söz konusu olan. Getirmek istedikleri gelecek, cumhuriyetçi de olsa, bir geçmişin geri dönüşünden başka bir şey olamazdı.

Antik sitede eski cumhuriyetler

Fustel de Coulanges, daha 1864'te *Antik Site* adlı yapıtının ilk sayfalarında, iki özgürlüğün karışmasının özgürlüğe getirdiği tehlikelerin üzerinde yeniden durmanın yararsız olmadığını söyler. Ama hemen arkasından da tartışmayı siyasetten dinsel alana kaydırır ve toplumsal ilişkinin temelinin dinsel (ölüler kültü) olduğunu ileri sürer. Sitenin siyasal özelliği dinsel özelliğinden önce gelir. Fustel'in işlediği bir kavram olan "antik site" antik bir inanca dayanır (Hartog, 1988). Aile ve devlet arasında kalan bireyin kendine ait bir alanı yoktur kesinlikle; bireye böyle bir alan hakkının tanınması için yeni bir inancın, Hıristiyanlığın gelişini beklemek gerekmiştir. Ama bu aynı zamanda da antik sitenin sonu olacaktır. Fustel Eskilere mesafeli bakmayı radikalleştirir, onları hem "depolitize eder" hem de farklılıklarını belirginleştirir. O dönemde henüz anakronik olan bir deyimle, "antropolojize eder" onları.

Eskilerin, iki özgürlüğün paradigmasının yeniden gündeme getirilmesiyle "yeniden siyasallaştırılması" için III. Cumhuriyetin (özellikle radikal versiyonu içinde) gelmesi gerekmiştir. Artık güncel sorun demokrasidir. Ve aynı zamanda da hiç gündemden düşmeyen "an-arşi"si yüzünden "Atina cumhuriyeti"dir (Nicolet, 1982): ayrıcalıklı bir referans, gerçek anlamda bir model değil ama köken, garanti, demokratik retoriğin simge figürü. G. Glotz *Yunan Sitesi*'nde (1928) bireyciliğin ve Devletin gelişmesinin, karşıt düşmek şöyle dursun, aynı adımları atarak yürüdüklerini gösterir. Dolayısıyla site ve bireysel özgürlük arasında hiçbir çelişki yoktur. III. Cumhuriyetin getirdiği cumhuriyetçi hümanizmada her şeyden önce estetik olan "Yunan mucizesi" siyasallaşır hatta demokratikleşir ama her şeyden önce de bir Atina mucizesi olur aynı zamanda. Öyle ki Ren'in öte yakasında kısa süre sonra yeni bir Isparta ortaya çıkacaktır. Atinayla bu ayrıcalıklı ilişki ("Perikles yüzyılı" Atina'sı) çoğu zaman demokrasinin "aşırılıklar"ının ("demagoglar"ın ve kral-halkın) ifşa edilmesiyle at başı gidecektir.

Böylece XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla, eski cumhuriyetlerden antik siteye ve Yunan sitesine, Eskilerle ilişki içinde "politizasyon" ve "depolitizasyon" evreleri farklı modalitelere ve kendileri de farklı olan amaçlara göre birbirini izler. Ama taklit, kimi zaman birey düzeyindekiler hariç, hemen her zaman özdeşleşmeyi dışlamıştır. Ve Eskiler siyasal modeller oluşturmuşlarsa da son sözcüğün şimdiye denk düştüğü geçmiş ve şimdi (Makyavel'in başlattığı) arasında bir karşılaştırma perspektifine bağlıdır bu durum.

Bugün Eskilerle ilişkide bu iki uzun süreli eğilim birliktedirler. Toplum bilimlerinin gelişmesi (Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss), klasik bir kültürle son ilişkilerin çözülmesi, yenileştirmekten çok sürdürülen hümanizmanın eleştirilmesi Yunan dünyasının antropolojizasyonuna götürmüştür: Yunanlılar da "vahşi" olmuşlardır, Yunanlılar da Nambikvaralar gibi olmuşlardır. Kimi zaman egzotizm riskleriyle birlikte. Bununla birlikte antropolojize etmek mutlaka depolitize etmek anlamına gelmez. J.-P. Vernant'ın Yunan sitesinde görürüz bunu. Öte yandan, antropoloji alanının kendi içinde de bir siyasal antropoloji vardır.

C. Castoriadis (1986) Yunanistan'ın "etnolojizasyon"unu eleştirirken (ama aynı zamanda ebedi bir Yunanistan modelidir bu) öte yandan da demokrasinin yaratılması düşüncesinde özel bir yer verir ona: ötekiler arasında ne model, ne örnek olan Yunanistan bir "tohum"dur. *Polis*'in ortaya çıkması "eretonomi"den (yasa başka yer-

den gelir) "otonomi"ye (toplum kendisini yasanın kaynağı olarak tanır) geçişi belirtir. İlk kez bir toplum kendi kendini kurar ve bu kendi kendini kurma olayında kendisini yeniden gündeme getirme yani demokratik olma olanağını bulur. Castoriadis için kesinlikle yasa koyucu yoktur, bu bağlamda söz konusu olan, İ.Ö. sekizinci ve V. yüzyıl arasında *polis*'in kendi tarihi olan bir kendi kendini kurma süreci söz konusudur. "Tohum"un anlamı şudur ki "Yunanlılar şu soruyu düşünmeyi hiç bırakmamışlardır: site kurumu neyi gerçekleştirmelidir?" Atina bağlamında, Perikles'in *Cenaze Söylevi*'nde (Thukydides, II, 40) yeniden ele alınmış olan yanıt:"Güzellikle yaşayan, bilgelikle yaşayan ve herkesin iyiliğini isteyen insanların yaratılması."

H. Arendt de bu metin (aslında sanıldığından daha karmaşıktır metin çünkü "demokrasi" burada ancak aristokrasinin dili aracılığıyla formüle edilebilmektedir) üstünde durmuştur; Arendt'in amacı bu metinden "*polis*'in kurulmasıyla oluşan sınırlar içinde"güzellik ve bilgelik sevgisi olarak bir Grek kültürü tanımı çıkarmaktır (Arendt, 1972, s. 274). Bu kısa site kavramı öyküsünü onunla bitiriyoruz çünkü o çağdaş siyaset düşünürleri arasında Eskilerin deneyimini kesinlikle en fazla yansıtmış olandır. O Alman kültürüyle yoğrulmuştur ve siyasetle ilgilenmesi Reichstag yangınıyla başlamıştır; ona göre *polis* bir model değil, ayrıcalıklı bir referanstır (Amerikan ve Fransız devrimleri ama aynı zamanda 1917 sovyetleri yanında), Modern çağın boğulduğu siyasetin ortaya çıktığı bir yer ve zamandır. *Polis* totalitarizmin olmadığı her şeydir, bu negatifin pozitifidir. Aristoteles'in tanımlarından destek alarak onu sözlerin ve eylemlerin genelleştirilmesi gibi görür: "*oikos*'un surlarında özel işlerinden uzakta bir kamusal alanın düzenlenmesi [...], insanlar birbirlerini eşit görürler, aralarında tartışırlar ve birlikte karar verirler" (Lefort, 1986, s. 66). Ama ortak dünyadan yoksun modern insana kalan sadece "geçmiş olanın yok edilmez bir temele sahip olduğu" dil, *politika* sözcüğü, dolayısıyla ve "denizin dibinde", Grek *polis*'idir.

► ARENDT H., *Condition de l'homme moderne* (1958), Fr. çev., Paris, Calmann-Lévy, 1983; *La Crise de la culture* (1968), Fr. çev., Paris, Gallimard, 1972. - BACZKO B., *Rousseau. Solitude et communauté*, Paris, Mouton, 1974. - BENVENISTE E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1974. - CAMBIANO G., "Montesquieu et le antiche repubbliche greche", *Rivista di filosofia*, 65, 1974, s. 93-144. - CASEVITZ M., "Mon *astu*, sa *polis*", *Ktema*, 8, 1983, s. 77-83. CASTORIADIS C., "La *polis* grecque et la création de la démocratie", *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Le Seuil, 1986, s. 261-305. - ENÉGREN A., *La Pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984. - FINLEY M. I., *Démocratie antique, démocratie moderne*, Fr. çev., Paris, Payot, 1991. - HARTOG F., *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, PUF, 1988. - LEFORT C., *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972; *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986. - NICOLET C., *L'Idée républicaine en France*, Paris, 1982. - SASSO G., *Niccolo Machiavelli. Storia del pensiero politico*, Napoli, 1958. - SNODGRASS A., *La Grèce archaïque*, Paris, 1986. - VERNANT J.-P., *Mythe et pensée en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988. - VIDAL-NAQUET P., *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1990.

François HARTOG
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aristokrasi; Aristoteles; Demokrasi; Devlet ve Sivil Toplum; Doğa ve Tarih; Eskiler ve Yeniler; Eşitlik; Komünote ve Toplum; Machiavelli; Roma Antikitesi; Siyaset Felsefesi; Uygar Olma ve Uygarlık; Yurttaşlık.*

SİYASAL ADCILIK (NOMİNALİZM)

Ortaçağ'da "siyasal adcılık"tan söz etmek, hele hele böyle bir konuyu işlemek paradoksal gözükebilir çünkü hiçbir Ortaçağ düşünürü bu şekilde tanımlanmış bir öğretiyi referens alamazdı, dahası, bilimin bütününü kuşatan bir felsefeden ayrı bir felsefe geliştirdiğini iddia edemezdi. Bütün Ortaçağcıların Batı'da Aristoteles'in yeniden keşfedilmesi sırasında XIII. yüzyıldan başlayarak yararlandıkları el kitabı Aristoteles'in *Politika*'sı ve *Nikomakhos Ahlakı*'dır. Tüm "siyaset sanatı"nın, o dönemin okullarında ayrıcalıklı bu edebi türe göre yorumlarını yaptıkları bu metin içinde yer aldığına inanıyorlardı. Sözgelimi Aziz Tommaso kendi yorumu için yazdığı önsözde *scientia politica*'yı tanımlar, Aristoteles öğretisini tanımlamaktan başka bir şey yapmaz ve bu alana herhangi bir yenilik getirmiş olduğu iddialarında bulunmaz kesinlikle.

"Adcı" denen yazarlara, özellikle de Aristote-

lesçi olmasına rağmen kesinlikle *Politika*'yı yorumlamamış olan ve Ockham'lı William'a göz atıldığında daha bir zorlaşır durum; William'ın siyasal düşüncesinin ağırlık noktasını çeşitli incelemelerinde ya da metinlerinde aramak gerekir ve bu yazıların en önemli amacı da *uzman bakışıyla* siyaset konularını incelemek değildir. Bir Ortaçağ siyasal düşüncesinin özünün, dinsel ve dindışı olanın iç içe geçtiği ve manevi düşüncelerin devlet ve kurumlarla ilgili düşünceler alanına taştığı, iktidar ve otorite, kökenleri ve uygulama alanları anlayışları üstünde yoğunlaştığı dinsel karakterli bir sorunsal içinde yer aldığı saptaması yapıldığında zorluk ikiye katlanır.

Ayrıca bu adcılık terimi aslında Ockham'lı William'ın öğretisinden sonra gelir; kullanımı konu edildiği suçlamalardan (Fransiskenlik ya da yandaşları) sonra yaygınlaşmıştır. Hasımlarının yarattığı bir durumdur bu; özellikle de 1339'da Paris üniversitesinin yayınladığı ve yakın dönemde R. Paqué'nin yorumunu yaptığı bir metin anılabilir bu bağlamda: *Le Statut parisien des nominalistes* (Fr. çev., Paris, PUF, 1985). Genel olarak William'ın metinleri ama aynı zamanda da Jean Buridan, Pierre d'Espagne, Nicolas d'Autrecourt ve burada suçlamanın gerçek muhatabı olsa da Grégoire de Rimini'nin metinleri söz konusudur: "Oysa öncüllerimiz, bize, çok sağlam gerekçelerle toplu halde ya da özel olarak okumamız gereken kitaplar bırakıklarından [Üniversitenin özgür sanatlar fakültesidir söz konusu olan bu bağlamda] belli bir yolu izleme konusunda and içtik ve daha sonra, onların yasakladığı ve üstelik çok da sıradan bazı kitapları okumaya hakkımız olmadığından ve bu arada birçok kimse, açıkça ve de özel toplantılarda gizlice William'ın öğretisini (oysa bu öğreti bizim yazarlarımız tarafından tavsiye edilmemiştir bize ve ayrıca herhangi biçimde yaygın değildir ve bizim tarafımızdan ve de yetkili otoriteler tarafından denenmemiştir yani sonuç olarak kuşkulardan arınmış değildir) yaydığından, diyoruz ki [...] gelecekte hiç kimse öğrenci ya da genel veya özel öğretmen olarak söz konusu öğretiyi savunmaya kalkmamalı, bu öğretiyi tartışma amacıyla toplantılar düzenlememeli ve de konuşma ve tartışmalarda William'dan söz etmemelidir" (s. 380-382). Daha sonra bu yasaklamaya uymayanlara cezalar gelir ama gene de uyulmaz çünkü yaklaşık bir yüzyıl sonra kral XI. Louis 1474'de adcılara (bu yeni metinde bu adla anılmaya başlamışlardır) karşı bir kararname yayınlar: iki tip eğitim vardır: Aristoteles, İbni Rüşt, Albertus Magnus, Aziz Tommaso'nun [...] eğitimi ve bir yandan öğretileri hem Sanatlar Fakültesi hem dinbilim için sağlıklı ve güvenli olan gerçekçi bilim adamlarının (*doctores reales*) eğitimi, öte yandan Ockham'lı William, Adam Thorp, Grégoire de Rimini, Pierre d'Ailly, Marsile d'Inghen, Saksonyalı Albertus gibi *Nominales* ya da *Terministae* adıyla anılan öteki bilim adamlarının öğretisi.

Yasaklanmış olan öğreti bu sonuncularınkidir. Paris'li üstadlar o dönemde bu yasaklamayı protesto etmek amacıyla krala James J. Walsh'ın "Manifesto" olarak niteleidiği bir belge gönderirler ve bu belgede ayrıca bu bilim adamlarının kendilerini tanımlama biçimleri konusunda ilginç saptamalar vardır: yinelemeler yapmazlar; bunlar *Nominales*'tir çünkü kendileri için tanrısallık ve bilgelik tek ve aynı şeydir, oysa gerçekçilere göre tanrısal bilgelik tanrısallığın kendisinden ayrılır; birinciler, söylemin gerçekliğinin ya da sahteliğinin bağlı olduğu ve önerilerin gerçekliği ya da yanlışlığıyla ilgili yargılara varabilmenin olmazsa olmaz koşulu olan terimlerin özelliklerini öğrenme çabası içindedirler. Bunlar kanıtlama üstatlarıdır oysa *reales* kanıtlamayı ihmal eder ve küçümser ve şöyle der: biz olaylara doğru gidiyoruz ve terimlerle ilgilenmiyoruz. Üstat Jean Gerson da onlara karşı çıkar, onları cehaletle, içinden çıkılmaz meselelere karışmakla ve terimlerin ve önerilerin mantıksal çözümlemelerinden uzak olmakla suçlar (J. J. Walsh, "Nominalism and the ethics: some remarks about Buridan's Commentary", *Journal of the History of Philososphy*, IV, 1, 1966, s. 1-14; ve Jean Gerson, *Contra curiositatem studentium*, *Oeuvres complètes*, P. Glorieux içinde; c. III, s. 242).

Ockham'lı William kariyerinin daha başlangıcında kilise yöneticileriyle çatışır çünkü 1325'te, Avignon sarayında din konusunda kuşkulu tezleri savunmakla suçlanmıştır.

William bu tezleri incelemekle görevli komisyonun, sonuçları açıklamasını beklemeden Fransiskenlerin komutanı Michele de Cesena ile birlikte kaçar ve Pisa'ya imparator Bavyera'lı Ludwig'in yanına giderek papa XXII. Johannes'i sapkınlıkla suçlar; ve sonunda, ölünceye kadar

Münih'te, Padova'lı Marsilio ile birlikte imparatorun sarayında yaşar; Marsilio da, papalığa düşmanlık tezlerini savunduğu başlıca yapıtı *Barış Savunucusu*'nun afaroz edilmesiyle aynı yere sürgün edilmiştir. Dolayısıyla "siyasal" mücadelesi Ortaçağ toplumunun temel kurumlarından biriyle başlar: papalar Gregorius VII ve Innocentius III, daha sonra Innocentius IV ve bu öğretinin yandaşlarıyla teokratik öğretinin gelişmesinden itibaren papalık siyasal toplulukla, özellikle de krallar ve İmparatorla çatışma halindeydi. Papa ve İmparator figürlerinin egemen olduğu, siyaset ve dinin sürekli bir arada bulunduğu *respublica christiana* gibi çok az türdeş olan bir siyasal toplulukta William ve papalık arasındaki sürtüşme noktalarından birinin Fransisken tarikatı ve papa arasındaki ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Papa tarikat mallarının "sahibi" gibi kabul edildiğinden, din adamları bu malları, sahipleri olmaksızın kullanırlar. William ve Michele de Cesena'nın da içinde bulundukları bir grup din adamı, tarikat için, özel ya da Havarilerlerle birlikte hiçbir şeye sahip olmayan İsa örneğini vererek, kolektif ya da bireysel her türlü mülkiyetten vazgeçilmesi gerektiğini ileri sürüyorlardı. Mükemmel yaşama ulaşabilmek için sadece anında tüketilebilen mallarla yetinmek gerekir ve bunun dışında başka hiçbir şeye gerek yoktur.

Övgüye değer yoksulluk denen bu tartışma sadece bireysel ya da kolektif mülkiyetin statüsünü değil tarikatı ve hukuksal varlığını da tartışmaya açar. Övgüye değer yoksulluk yandaşlarının ve karşıtlarının kanıtlamalarının ayrıntısına girmeden William'ın konumunun, sadece hukuksal ve mülkiyetin hukuksal temeliyle değil aynı zamanda kurumsal gerçekliği içindeki Tarikatla da ilgili olarak adcı bir tavrı hangi yöne doğru götürdüğüne bakalım.

Önce *Venerabilis Inceptor*'un esas olarak *Breviloquium de potestate papae, Opus nonaginta dierum* ve *Dialogus*'un ikinci bölümünde ele aldığı mülkiyet problemini inceleyelim. Bunu belirtmek için neredeyse ortak diyebileceğimiz terim *dominium*'dur ve bu terimin uzanımı çok önemlidir çünkü siyasal iktidarın kendisi bir *dominium*'dur. Ockham'lı *William* bu bağlamda "işaret mantığı"na sadık bu terime ne tür bir içeriğin denk düştüğünü sorgular: ona göre düşünülebilen her şey ya bir nesnedir, özel bir varlıktır ya da hiçbir şeydir; dolayısıyla *dominium*'un, bu tanıma denk düşüyorsa eğer, tek kişi ya da topluluk veya birçok kişi için mülk sahibi olma gücü (*potestas*) olması gerekir. Böyle bir güç insana Tanrı tarafından verilmiştir: ilk günahtan önce yani malların ilk kez bölünmesinden önce bu mallar bütün insanlara verilmiştir; ortaktılar, öyle ki herkes *dominium* talep edebilirdi onlar üstünde; ilk atalarımız, masumiyet döneminde, dolayısıyla, belli açıdan bu *dominium*'a yani yaşayabilmeleri için gerekli malları edinebilme gücüne sahiptiler. Edinme ancak ilk günahtan sonra bireysel olmuştur ve bir uzlaşma sistemiyle düzenlenmiştir.

Fransisken tarikatına gelince, onu oluşturan sadece bütün üyeleridir; Johannes XXII'nin geliştirmiş olduğu tezlerin aksine onlar moral ya da kurmaca bir kişilik oluşturmazlar: bu, adcı siyasetin temel temalarından biridir yani bir bütünlük olarak cemaat ya da insan toplumu fikrinin reddedilmesidir. Tarikatla ilgili olsun ya da başka bir topluluk biçimiyle ilgili olsun, bu birey topluluğu "sitenin tekliğinden farklı değildir, halkın tekliğinden, insanlardan, atlardan [...] oluşan birlikten, bir olan iktidardan, bütünlükten, dünyadan farklı değildir". Ayrıca ilişki-sözgelimi insanlar arasındaki-özel bir şeyden ayrı bir şey değildir, sadece bir terimdir (*Somme de logique*, I, c.49). Dolayısıyla babalık göreli bir terim olan baba olarak bireyden farklı değildir. Babalık baba olanda öznel (yani Ortaçağ vokabülerinde zihnin dışında var olan) bir şey değildir; "vox quae est ad aliquid'dir ve res absoluta değildir". Bu tür bir konumun sonuçları siyasal düzlemde görülür: insan toplumlarının onları oluşturan bireyler dışında hiçbir gerçekliği yoktur. İnananlar topluluğundan başka bir şey olmayan kilise için de aynı şey söz konusudur; inanç konusunda genel konsilin şaşmazlığı düşüncesini reddeden William'a göre bu alanda inananların tümü ya da her birinin oy hakkı vardır; aynı şekilde her Hıristiyanın sapkın bir papaya karşı mücadele etme hakkı vardır. Bir halkın ya da bir sitenin veya bir grubun hatta tüm insanlığın (*universitas mortalium*) birliğinden ancak belli bir düzenin varlığı koşuluyla söz edilebilir, meğer ki bu düzen çeşitli unsurlar ve mutlaklıklar arasında belli bir düzenleniştten başka bir şey ifade etmesin çünkü birlikten ancak uyumsuz biçimde söz edilebilir: "Aliquid

est unum improprie et large, sicut regnum dicitur unum, vel populus unus et mundus unus." Siyasal toplum "düzen ve barışı sağlamaya yönelik düzenlemeler ve anlaşmalardan oluşur. Kurucu güce sahip olan, bireyler bütünlüğü gibi düşünülen halktır: doğal özgürlüklerin askıya alınmaması ve bu özgürlüklere sahip olanların rızası hilafına kısıtlanmaması gerekir: dolayısıyla toplumsal açıdan tek gerçek varlıklar olan düşünen ve özgür bu bireylerin temel haklarını dile getirdikleri geleneklere ve aracı hak ve özgürlüklere saygı gösterilmelidir" (M. de Gandillac, "Le mouvement doctrinal du XI[e] au XIV[e] siècle", Fliche ve Martin, *Histoire de l'Église* içinde; c.13, s. 473). Duns Scot, devletin günaha karşı bir ilaç olduğunu söyleyen Augustinusçu siyasal topluluk perspektifinden bakarak siyasal topluluğu, insanların, düşkünlüklerine rağmen doğal olarak özgür olan insanların bir araya gelerek, olabildiğince az kötü koşullarda yaşayabilmek amacıyla, "personarium parium et imparium congrua dispositio" şeklinde tanımlanan insani bir topluluk oluşturdukları bir anlaşmanın sonucu gibi belirliyordu; söz konusu topluluk, doğayı bozan günah yüzünden ve *ultima solitudo* olarak tanımlanan, sağduyuya uyabilen ya da karşı çıkabilen sonlu ve içinde potansiyel barındıran yaratığın karakteri yüzünden doğal değildir. Dolayısıyla sivil topluluk bir uzlaşmanın meyvesidir çünkü birbirlerine yabancı insanlar bir araya gelerek bir *pactum subjectionis* oluştururlar. Rıza ve seçim, bu perspektiften bakıldığında birliği saf bir kompozisyon olan siyasal topluluğun (*communitas aggregationis*) *ultima ratio*'sudur.

İnsan özgürlüğünden söz ettik: gerçekten de insan özgürlüğü, bu noktada gene Duns Scot'tan farklı olmayan William'a dönecek olursak bir kesinliktir. Ona göre gerçek bilgi sezgiseldir ve soyut değildir: özgürlük deneyimi bu kategoride yer alır: Tanrı'nın, mutlak gücüyle böyle istediği kabul edilir ve biz bu mutlak gücü arka planda ve hatta Williamcı ahlak ve siyasetin kurucu ilkesi olarak buluruz. Özgür iradenin bu önceliği insana aklın doğruluğuna göre ve Vahye uygun biçimde davranma olanağı sağlar. Bireyciliğin ve özgür iradenin olumlanması daha önce andığımız karşılıklı anlaşma perspektifini doğurur; şunu da eklemek gerekir ki siyasal topluluk, her insani kurum gibi ilahi kadiri mutlaka bağlı kalır ama anarşi içine de batmaz çünkü Tanrı'nın düzenlediği dünyanın düzeni söz konusu olduğunda, böyle bir düzen Tanrı'nın yarattığı ve kurumlaştırdığı yasaların gücüyle ayakta kalır; ilahi *potentia ordinata* tarafından düzenlenen dünyanın bugünkü durumunda doğal yasa ve insani yasa meşru değil sadece gerçek değere sahiptir, aynı şekilde ne kadar rasyonel olursa olsun iktidarın meşruiyeti de önemlidir bu bağlamda ve bu durum varsayımsal olarak adil "yöneticiler" bulunduğu gerçeğini dışlamaz. Hukuk düzeninde pozitif yasalar Tanrı'nın yarattığı ve geçerliği ilahi arzu dışında bir şeye dayanmayan doğal yasaya karşı olamazlar; bu arzudan bağımsız nesnel bir değeri yoktur. Bu yüzden, otoritenin doğrulanması perspektifi içinde doğal neden ve kutsal kitap arasında uyum vardır: aşkın bir iradenin ifadesi olan şeyi akılcı bir temele oturtmaya kalkışmak gerçekten anlamsızdır. Siyaset felsefesi pozitif siyaset olur ve bu siyaset içinde zorlayıcı iktidarı elinde bulunduran kimse herkesin haklarının ve özgürlüklerinin savunulmasının güvencesidir. Siyasal kurumlar bu özellikleriyle olası olanın meşru değil gerçek alanına dahildirler.

William'ın, yaşamının sonunda ateşli bir savunucusu olduğu imparatorluk, meşruiyetini kendisini kanıtlayan kutsal kitap kaynağından alır. Papalık iktidarı vahye dayalı değildir. Ruhani iktidar ve cismani iktidar ayrımı yapılabiliyorsa eğer bunun nedeni kutsal kitabın tanıklık ettiği gibi Tanrı'nın kendisinin bu iki iktidarın iki farklı şahsiyet tarafından uygulanmasını istemiş olmasıdır. Gerçekten de imparatorluğun savunulması çok büyük ölçüde iktidarın adcı vizyonuna dahildir: böylece William *Octo Questiones*'de Romalıların seçilmiş kralı ve İmparator arasında gerçek bir ayrımı reddeder ve dolayısıyla imparatorluk makamının sahibini kutsama ve takdis etme yoluyla meşrulaştırmaya yönelik papalık iddialarını ortadan kaldırır. Siyasal otorite Kiliseden ve önderi papadan bağımsızdır. Gerçekten de bir yönetim oluşturma hakkı Tanrı'nın doğrudan bağışıyla inançlı ya da inançsız herkese verilmiştir (J. Quillet, *La Philosophie politique du Songe du Vergier*, Paris, 1977, s. 69). Ayrıca siyasal otorite doğal yasa üstüne oturmuştur; insani yasaya dayanan, seçim ya da halkın rızasıyla ya da veraset yoluyla

iktidara gelmiş güncel bir yönetim kurumu (*Breviloquium*, 1, 3, c.5). Tanrısal, doğal ve insani köken siyasal otoriteyi oluşturma yarışı içindedirler: tanrısal çünkü iktidar doğrudan doğruya Tanrı'nın iradesinden gelir; doğal çünkü böyle bir iktidarın gerçekleşmesi insanın yararlanabildiği ya da yararlanamadığı insan haklarına ve özgürlüklerine uygundur; insani çünkü boyle bir iktidar seçimden ya da bağıştan oluşabilir ya da bir başkasının boyun eğmesinin sonucu olabilir (*Octo Questiones*, II, 3, s. 74 ve II, 16, s. 80). Böyle bir iktidar Tanrı tarafından doğrudan doğruya verilmiştir: "per homines aequitatem naturalem sequentes considerantes reipublicae expedire unum principem in temporalibus aliis praesidere". Böyle bir prens, kral ya da imparator "post traditionem seu donationem illam a solo Deo tenuit ea, et quantum ad illa solum Deum habuit recognescere superiorem" iktidarı elinde bulundurur. Söz konusu olan kendisi olduğuna göre imparator gücünü Tanrı'dan alır; halk seçim yoluyla katılır bu etkinliğe, ona sadece onayını vermez, gerçek anlamda kendisinin olan iktidarı ona devreder ve gerektiğinde geri alabilir.

Williamcı siyaseti bir formülle tanımlamak için şunu söyleyebiliriz ki ilkesel bir soruya karşılık vermektedir ve bu soru aşağı yukarı şudur: siyasal alanda ve başka alanlarda mantıksal gereklilik ve Kutsal Kitap öğretisi nasıl uyuşabilir? Vahiy bize ondan başka bir şey bilmediğimiz kadiri mutlak bir Tanrı'nın varlığını öğretir: bu güç mutlaktır ve bu demektir ki sadece ve sadece tanrısal irade tarafından gerekli kılınmıştır ve ayrıca bu iradeyle aynı şeydir, öyle ki tek kuralı çelişkisizlik ilkesine saygıdır. Dünyanın yaratılışı, onu elinde bulunduran ve koruyan ama aynı zamanda yok edebilecek olan Tanrı'nın düzenli gücünün ortaya çıkışıdır. Siyaset konusunda düzenli güç düzeyinde yer alabiliriz ve öte yandan da bu gücün kesinlikle eğreti olabileceğini biliriz. Siyasal düzen, farklılıklar dikkate alınmak şartıyla dünya düzeniyle aynı konumdadır: insanda irade ve kavrayış tektir; ruhun "güçler"i yoktur; bu irade ilahi bir bağıştır ve doğrudan doğruya bir potestas'ta yani şu ya da bu şeyi yapma ya da yapmama kapasitesinde yansır ve bu irade özgürlüğü bu şekilde ortaya konmuştur: Aristotelesçi öğretinin özü bu çok özel teorik çerçeveye dahil olmayı deneyecektir çünkü irade keyfi değildir ve insanın doğal *potestas*'ı insan aklına uygun kurallar empoze eder kendine. Böylece insanlar siyasal derneklerde özgürce organize olabilirler ve özgürce zorlayıcı bir iktidarla donanabilirler; ne var ki yaratımdan başka bir şey olmayan doğada düzenin, fizik ve insani düzeylerde rasyonel olması doğaldır. Tanrısal, doğal ve insani haklarla desteklenen siyasal düzen de katılır buna. İlahi hukuk konusu son derece basittir: On Emir'de yazılıdır: ona uymak zorundayız, meğer ki Tanrı tersini emretsin: *ordinatio divina cesse nunc est*; bu hukukun temel özelliği bu özelliği taşımayan doğal hukukun tersine yazılı olmasıdır. Bu perspektiften bakıldığında doğal hukuk ifadesinin anlamı nedir? Bu konuda bir örneğimiz olmuştur: *dominium* ya da mülkiyet: tanrısal *potentia ordinata* çerçevesi içinde aklı olan insan aynı zamanda hak olan belli sayıda güçlerden yararlanır ve bunların tümü yasak olmadığından yani sonuç olarak *dictamen rationis*'e uygun olduğundan doğal hukuku tanımlar. Buna karşılık insan yasasında insani uzlaşımlar özgürlük içinde etkin olabilirler öyle ki ilki *jus gentium* olan insani haklardan söz etmek şayanı tercihtir (*Octo Questiones*, I, c.2). İnsan haklarının kökeni karşılıklı anlaşmaya dayanır ve genel olarak doğal hukuk ve ilahi hukukla uyuşurlar. Gerçekten de gelenek, görenek, bilindiği gibi, kamu otoritesinin çıkardığı yasalar gibi bütünleyici parçadır.

Dolayısıyla Ockham'lı William'ın hukuk felsefesinin temel karakteri son tahlilde, bu alanda tek düzenleyici olan tüm ilahi irade haklarını askıya almaktır. Hukuksal alanlar birbirlerinden ayrıdır; aklın Tanrı'nın yönlendirici iradesine kendiliğinden empoze olmaksızın yaratılan dünya içinde, rasyonel biçimde açılabilirler. *Pro statu isto*, keyfiliğe ve anarşiye teslim olmuş bir dünyada yaşamıyoruz biz çünkü Tanrı'nın düzenli gücü insan aklı ve özgürlüğü ile uyumludur. Siyaset bir sanat, bir pratiktir, bilim değildir.

William XIV. yüzyılda başlayan *via moderna*'nın başlatıcısı gibi kabul edilebilirse de adcı gelenek sadece genel olarak düşünce alanında değil, siyasal düşünce alanında da etkisini sürdürmüştür. Özellikle konsil hareketi çoğu zaman siyasal bir boyutun da eksik olmadığı anlaşmalara, yergilere ya da söylevlere konu olmuştur. Örnek olarak sadece yüzyılın ikinci yarısında kardinal Pierre d'Ailly'nin yapıtını

önemsiyoruz. William'ın sadık bir öğrencisidir ve XIII. yüzyılın felsefi ve teolojik kazanımlarını tartışmaya açan bu *via moderna*'nın temsilcilerinden biridir. Ona göre Tanrı'yı tanıtabilecek hiçbir felsefi yetenek yoktur (William da aynı görüşü savunur ayrıca) ve insan aklının ulaşabileceği tek kesinlik dünyanın, etiğinin ve siyasetinin yasalarının ve değerlerinin olası radikal karakterinin tanınmasıdır.

Doğal ve siyasal insan doğası bütünüyle ilahi *potentia ordinata* alanı içinde yer alır: bir düzen vardır ama ancak olası biçimde tanınır bu düzen; insani, toplumsal ve siyasal örgütlenmeyle ilgili bir düşünce bu sınırlar içinde başlayabilir. İçinde Tanrı'nın istemiş olduğu dünyanın güncel düzenlenişinin yer aldığı hipotezde doğal yasa özerkliği içindeki insan aklına empoze eder kendini çünkü Tanrı'nın iradesinin yarattığı bir işarettir. Öte yandan özgür iradeyle donanmış bir insan doğası, her şeyden önce mantıkçı olan adcılığın Tanrısının tüm pozitivitesi içinde yükseldiği olasılık düzeyinde yer alır. Dolayısıyla insan iradesi ve aynı zamanda tanrısal iradenin yarattığı bir kurallar bütünü içeren ilahi yasa olarak ortaya çıkan Tanrı yasası arasında öznel bir konsensüs oluşur. Tabii ki doğal yasa ilahi yasaya bağlıdır; ancak ilahi yasayla desteklendiği ölçüde *potestas obligandi*'si vardır. İnsan yasasının tanrısal ve doğal yasalara bağımlılığı doğrudan doğruya siyasete açılır: insani yasa uygun biçimde oluşturulmuş bir yasama otoritesi referansıyla tanımlar kendini ve kaynağını siyasal otoritenin kendisinden alır.

Siyasal otoritenin temeli nedir? Bu açıdan bakıldığında William'ın özgünlüğü tasarladığı çözümlerin yeniliğinden çok bunları kendi felsefi ve teolojik önvarsayımların emrine veriş ve karşı karşıya kaldığı bunalımın-Büyük Bölünmegetirdiği sorunlara uyarlama biçimindedir. Adcı geleneğin öğretisel bir etki yapması ölçüsünde Büyük Bölünmenin siyasal özelliklerini kısaca hatırlayalım: önemli bir kilise yapıları reformu teması ve özellikle anlaşma düşüncesine bağlı seçim düşüncesinin güçlenmesiyle desteklenen kilise örgütlenmesinde ve inanç sorunlarında papanın ya da konsilin önceliği sorusu çevresindeki tartışma; William'da doğrudan doğruya halkçı *ecclesia* anlayışına bağlı olduğunu gördüğümüz papalığın önceliğinin eleştirisi; ve nihayet konsillik temasının eleştirisi.

Ailly'ye göre otoritenin kaynağı hem Tanrı'da hem halktadır ama ayrıntılarını belirlemek gerekir: ilahi *posse absolutum*'a göre Tanrı otoriteyi istediği gibi kullanır; bununla birlikte koşullu gücü düzeyinde bütünüyle insani "işaretler"le donanmıştır. Tanrı, düzenlenmiş ikincil nedenler-hiçbir özel gerekliliğin sonuçlarına bağlamadığı-aracılığıyla bir meşruiyetin taslaklarını belirleyen meşru gereçleri emanet ettiği otoriteyi özgürce tercih eder. İnsani yasa yasama gücü olarak düşünülen meşru otorite tarafından alınan önlemlerin bütünü gibi tanımlanacaktır. Böyle bir gücün temelini herkesin onayının oluşturduğu ve böylelikle herkesin ve her bireyin iradelerini bütünleştirdiği düşüncesi de eklendiğinde insani otorite ve getirdiği yasa uygulamasının sınırları belirlenmiş olur.

Evrensel kilise otoritesi için de aynı şey söz konusudur tabii ki: onun otoritesi doğrudan ya da dolaylı biçimde papaya değil Tanrı'nın kendisine bağlıdır. Otoriteyi devlet, papalık ya da konsil gibi siyasal, sivil ya da dinsel bir makama veren seçim ikincil nedenler düzleminde yer alabilecek bir enstrümandan başka bir şey değildir. Ayrıca eğer seçim insan iktidarının uygulanmasına olanak veren "işaretler"den biriyse, bu bağlamda, şu ya da bu tarihsel koşulda sözgelimi bir krallık için veraset yoluyla iş başına gelme gibi yararlı olabilecek başka işaretler de vardır. Bununla birlikte seçim tanrısal otoritenin seçiminin belli olduğu en iyi yoldur çünkü insanın kabullenmesinin bir ifadesidir. *Quod omnes tangit* referansı burada bütünüyle adcıdır öyle ki siyasal otorite adcı bir tanıma bağlıdır ve bu tanım da bir bireyler topluluğu gibi düşünülen toplumsal ve siyasal bütüne bağlıdır. Genel olarak siyasal, dinsel ya da sivil kurumlar siyaset felsefesi düzeyinde, spekülasyon düzeyinde genel fikirlerle aynı rolü oynarlar: varlıklarını ve amaçlarını belirleyen sadece onları oluşturan kitledir. Aynı şekilde ortak çıkar kavramı da *species* ya da *genus* kavramı kadar kuşkuludur ve bu durum siyasal topluluğun ve yönetiminin, korunmaları ve sürdürülmelerine yönelik biçimde düzenlenmelerini engellemez; ayrıca ortak çıkarın her zaman bireysel çıkara tercih edilmesi gerekliliği de kesin değildir. Bu, daha çok, genel olarak, ancak bireylerin çıkarı ortak çıkar içinde yer aldığında gerçeklik kazanır çünkü, aksi takdirde, insan kendi mutluluğunu toplu-

luğun mutluluğuna tercih etmek zorunda kalırdı ve kendini artık içinde yer alamayacağı toplumdan çok lanetlenmeye adamış olurdu ki bu da yanlış sonuçlara götüren bir durumdur (*Sent.* q.2, madde 2, f.65v): "Non est nobis evidens quod bonum commune semper sit magis diligendum quam bonum particulare. Immo, hoc non est verum universaliter nisi quando bonum particulare includitur in bono communi." Son amaç kavramı bağlamında aynı öğretisel tavır: her şeyin son bir amacı olduğu kesin değildir; belirgin olan sadece şudur ki eğer bir kimse kendine bir son amaç edinmişse özel olarak ve kendisi için sevilmelidir bu kimse. Bir insan, Hıristiyan kurtuluşunu radikal bir yalnızlık içinde, amaçlarını ve niyetlerini öğrenemeyeceği ve doğrudan sezgisiyle kavrayamayacağı bir Tanrı'nın karşısında gerçekleştirir.

Dominium problemine de aynı spekülatif tavır uygulanır. Cambrai kardinali *Utrum indoctus in jure divino possit juste praecsse* (Ellies Dupin, *J. Gersoni Opera omnia*, Anvers, 1706, c. I, s. 646-662) adlı kitapçıkta *dominium*'un gerekli temelini tümüyle reddeder: adil olmayan bir hükümdar bile yönetebilir çünkü siyasal otorite oluşumunda tanrısal irade egemendir; bu perspektif içinde zorbayı mahkûm etmek bunun bir sonucudur: Jean Petit'nin mahkûm edilmesine katılacaktır kendisi ve ayrıca zorba katilliğinin de kesin biçimde mahkûm edilmesini ister.

Dinbilim siyaseti açısından Ailly kardinali özellikle bir aracıdır: konsil hareketini desteklemekle birlikte papalık kurumuna belli bir öncelik tanımıştır. Paris Üniversitesi sözcüsü, Büyük Bölünme çalkantılarının usta diplomatı, İmparatorluğun önemli sahsiyeti ama aynı zamanda da Fransa kralının dostu olarak, teorik düzlemde tercihlerini karma yönetim rejiminden yana kullanmıştır: "Scendum est, quod licet regimen regium, in quo unus singulariter principatur multitudini, secundum virtutem sit melius quolibet alio regimine simplici ut ostendit Philosophus, 3 *Politicorum*." Ama daha sonra da ekler: "Tamen si fiat mixtum cum aristocratia, in qua plures dominatur secundum virtutem et cum democratia, in qua populus principatur, tale regimen melius est, in quantum in regimine mixto omnes aliquam partem habent in principatu: et etiam quia licet regimen regale sit optimum in se si son corrumpatur: tamen propter magnam protestatem quae regi conceditur, de facili regimen degenerat in tyrannidem, nisi sit in rege perfecta virtus, quae raro et in paucis reperitur" ("Tractatus de ecclesiastica potestate", Dupin, II *içinde*; s. 946).

Daha önceki bir çalışma ("Les doctrines politiques de Pierre d'Ailly", *Miscellanea Mediaevelia*, c.9, Berlin/New York, 1974, s. 345-358) bağlamında da altını çizmiştik bunun. "Pierre d'Ailly'nin siyaset felsefesi son tahlilde pozitif siyaset bağlamında kesinlikle çok tartışmalı bir girişim gibi görülebilir: Tanrı özgür olduğundan bambaşka bir düzen yaratabilirdi: yarattığı düzende iktidarın meşruiyeti radikal olarak olasıdır ve bu durum varsayımsal olarak bu iktidarın oldukça adil olmasını da dışlamaz." *Insolubilia*'nın yazarına göre siyasal düzen iki özgürlüğün, Tanrı'nın özgürlüğünün ve kendi imajına göre oluşturduğu yaratığına vermek istediği özgürlüğün kavşak noktasında mümkündür.

Siyasal düzenin olabilirlik, *evidentia conditionata* düzeni ya da *secundum quid* olması Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlakı* ve *Politika* Yorumlarıyla da örneklenebilir ayrıca (*Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*, Paris, 1489, Oxford, 1637: *Commentaire de la Politique*, Paris, 1500, Oxford, 1640). Ahlak konusunda teoriyle pratiği ayırmak gerekir: adcı tipte bir eleştiri birinci alana uygulanabilir çünkü yazar ilişkilerin ve niteliklerin, ruhun birliğinin doğasını tartışır; gerçekçi tümeller öğretilerini ve kesin ayrım öğretisini ifşa eder ve terimlerle ilişkili özellikleri çoğaltma bağlamında William'a tamamen sadıktır. Sözgelimi mutluluk bir yananlam terimidir. Ahlakın öteki alanı, pratikle ilişkili olarak her şey, yazar sadece kutsal *potentia ordinata* düzleminde yer alıyormuş gibi olup biter: ahlak konusunda esas olan iyi yaşama ulaşmaktır ve bu iyi yaşam Aristoteles'ten, *Ahlak*'ından ve *Politika*'sından alınmış bir eğitimin konusu olabilir. Ama ahlakın kuralları daha çok *Retorik* ve *Poetica*'dan gelen bir *Logica moralis* içinde yer alır. Özel bir mantıktan yoksunuz (*in moralibus*). Egemen tema, terimlerin kesinliği açısından bir ahlak bilimi olasılığının reddedilmesi temasıdır; ahlak eğretileme düzeyinde yer alır. Çok ilginç biçimde, Jean Gerson'un küçük yapıtında (*Contra curiositatem studentium* [*Jean Gerson, Oeuvres complètes*, Glorieux yay. c. III, *L'Oeuvre magistrale*, Paris/Tournai/Rome/New York,

1963, s. 224-249)]) ve gene *De duplici logica* (*a.g.y.*, s. 57-63) başlıklı incelemede de olaya aynı açıdan yaklaşılmıştır. Mgr A. Combes'un Paris Üniversitesi şansölyesine adadığı çalışmalarında açık seçik biçimde gösterdiği gibi Gerson'ın adcılığından kuşku duyulamaz ama Jean Duns Scot, William ya da Jean de Ripa'ya kesinlikle karşı olmasına ve özellikle de Tanrı ve Hıristiyan arasındaki mesafenin ölçüsüzlüğü üstünde durarak kutsal *potentia absoluta* öğretisini benimsemesine rağmen "moda"dan etkilenmiş olduğu da inkâr edilemez. *De duplici logica*'da ahlak alanı bağlamında önceki yazardan çok uzak değildir: ahlak bilimleri Retorik düzleminde yer alırlar: "Et quisquis istas logicas duas (söz konusu olan ahlak ve siyaset mantığından ayrı teorik bilimler mantığıdır) vellet confundere ita ut rhetoricam in speculativis et logicam priorem in practicis scientiis exigeret, ille in absurdissimos ineptissimosque errores totus corrueret." Bu tür yöntemlerden yararlananlar "verbosi, sophistae, garruli [...] *inciviles* denique et cervicosi, phantastici et ad nullum civile seu politicum negotium, regimen aut consilium idonei"dir.

Her alanın kendi yöntemi vardır ama teorik bilimler ya da metafizik alanda William'cıların öğretilerinin amaçlarına uygun olduğunu düşünmek ve *de virtute sermonis*'i doğru ya da yanlış yargılamak da yasak değildir çünkü esas olan Hıristiyan inancını Yunan ve İslam metafiziklerinden kurtarmaktır ve bu da, bir bakıma William ve Pierre d'Ailly ve daha birçoğunun ortak düşüncesiydi. Gerson'a göre, ahlak ve siyasetle ilgili olarak, amaçlarına uyarlanmış ve *formalizantes*'le ilgisi olmayan bir *modus loquendi* vardır.

Aristoteles'in *Politika*'sının *Yorumu*'na dönecek olursak adcı akımın etkisinin hiç de yabana atılmayacak izlerini bulmak mümkündür burada. Böylece devletin doğal kökeni teorisi reddedilmiştir: "Utrum civitas sit a natura? Et arguitur quod non, nullus effectus voluntarius est a natura, sed omnis civitas est effectus voluntarius [...] quia voluntarium et naturale distinguuntur." Tam tersine site yapaydır, "tertio sic nullum artificiale est naturale, sed civitas est artificialis". Gerçekten de eğer tüm siyasal topluluklar doğal kökenli olsaydılar, tümü birbirine benzer olurlardı ki böyle değildir durum. Ayrıca "civitas bona et bene recta est regulanda a ratione, et non a natura". Nihayet, "homo non est animal civile naturaliter [...] quia esse animal civile non competit omni animali" (kitap I, q. III). İnsan doğal olarak toplumsal bir hayvan değildir (q. IV), *per doctrinam* toplumsal hayvandır; kendi iradesiyle öyledir ve iradi olanı doğal olandan ayırmak gerekir. Toplumsal hayvan olmak sadece insana özgüdür ve insan *gratia alicujus utilitatis et virtutis* bu özelliği taşır. I. Kitabın aynı sorusunun *Notabilia*'sına dayanarak daha bir belirginleştirelim durumu: insan doğal olarak, *initiative et completive, sed voluntate et electione, et aliis consimilibus, sed tamen est homo animal civile initiative solum a natura* toplumsal bir hayvan değildir.

Ortak çıkar bireysel ya da özel çıkara tercih edilebilir mi? Özel çıkar *honestum* olarak nitelenir, erdem ya da özel mutluluğun tüm ortak çıkara tercih edilebilmesi gibi...; bununla birlikte şunu da eklemek gerekir ki *honestum*'dan çok daha özel hiçbir başka özel çıkar ortak çıkara tercih edilmemelidir. Her nesnel gerçekliği ilişki kategorisiyle uyuşturmayı reddetme *principatus* ve *dominium* tanımıyla ilgili bir dizi sonuç doğurur: kitap I, q. II madde 1: "Utrum principatus est necessarius in communicatione. Et est sciendium, quod isti termini princeps et principatus, subditus et subjectio, sunt de praedicamento ad aliquid, igitur per se invicem definiuntur." Aynı şekilde kitap III, q. XII madde 2, not 3: "Tertio supponendum est quod ratio civis, secundum quam aliquis dicitur civis, consistit in ordine ad principantem. Patet quia homo non dicitur civis absolute, sed in respectu."

Özetlersek: akıl dışında sadece özgür iradelerinden gelen karşılıklı anlaşma süreciyle oluşmuş siyasal bir topluluk oluşturan bireylerin var olduğunu düşünen her öğreti siyasal adcılık düzleminde yer alır. Siyasal topluluğun kendisi bir araya gelmiş bireylerden başka bir şey değildir; kilise inananlar topluluğu olarak tanımlanmıştır; ortak çıkar bireysel çıkarların toplamından başka bir şey değildir.

İnsani ve sivil bir doğanın benzeri olduğu düşünülen kurulu bir düzeni doğrulama olanağı veren *potentia ordinata*'sıyla dengelenmiş bir kadiri mutlak Tanrı öğretisi bilinçli bir tutuculuğa götürür: Tanrı'nın sağladığı mevcut düzen durdukça ona saygılı olmak gerekir; böylelikle

bu koşul altında etik ve doğal hukukun yeniden gündeme gelmesinin yolu açılmış olur. Siyasal düzen olasılık, *evidentia conditionata secundum quid* alanında yer alır. Kadiri mutlak bir Tanrı'nın rolü insan otoritesinin oluşumunda en önemli yere sahiptir: Luther'in de belirttiği gibi Tanrı adil olmayan bir hükümdara yönetme olanağı verebilir.

Ortaçağ'ın Batı dünyasında, XIV. ve XV. yüzyılda Scot ve William düşüncelerinden gelen öğretilerin filizlenmesi ve karmaşıklığı aracılığıyla adcı bir siyasal düşüncenin belirlenmesi istenirse eğer bizce bunun belirgin özelliği daha çok her şeye rağmen, metafizik aygıtından ve spekülatif anlamından soyutlanmış Aristotelesçilik çerçevesi içinde gelişen pozitif bir siyaset geliştirme konusunda bir ya da birçok girişimdir. Siyasal düzen normatif karakterini yitirmiş, tek rasyonellik ve kavranabilirlik garantisi Tanrı'nın insana Kutsal Kitap aracılığıyla açıklamak istediği şeyin araştırılması olan bir alana yayılmıştır. Pierre d'Ailly'nin belirttiği gibi Aristoteles felsefesi gerçek bir felsefeden çok bir düşünceler derlemesi olarak tanımlanmalıdır; buna karşılık adcı düşüncenin Aristotelesçi ontolojinin taklidinden başka bir şey olmadığını söyleyemez miyiz?

● Burada sadece siyasal adcı düşüncenin temel kaynaklarını anacağız. AILLY P. D', *Tractatus de ecclesiastica potestate*, ed. E. Dupin, in *Gersoni Opera*, Anvers, 1706, c. 2, s. 925-960; *Tractatus de materia concilii generalis*, ed. F. Oakley; *Propositiones utiles*, Dupin c. 2, s. 112-113; *De legitimo dominio*, Dupin, c. 1, s. 641-646; *Utrum Petri ecclesia lege reguletur*, Dupin, 1, s. 662-672; *Utrum Petri ecclessia rege gubernetur*, Dupin, 1, s. 672-693; *Quaestiones super I, III et IV Sententiarum*, ed. Nicolas Wolff, Lyon, 1500; *Epistola Leviathan*. - *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, Paris, 1513 (yeni baskı. Minerva, 1968); *Quaestiones in octo libros Politicorum Aristotelis*, ed. W. Turner, Oxford, 1640. - DUNS SCOT J., *Opera Omnia*, 12 c., ed. l. Wadding, Lyon, 1639, et Vives, Paris, 1891-1895; *Opus axoniense*, ed. M. F. Garcia, Quarrachi, 1912-1914; *Opera omnia*, ed. G. Balic, t. I et II, Cité du Vatican, 1950. - GERSON J., *Œuvres complètes*, ed. P. Glorieux, t. III, *L'Œuvre magistrale*, Paris, 1961. - OCKHAM G. D', *Dialogus de postate papae et imperatoris*, GOLDAST M., *Monarchia Sancti Roma ni Imperii* içinde, Francfort, 1614, c. II, s. 392-957; *Opera politica*, ed. Sikes & Offler, Manchester, 1940, 1956, 1963; *Breviloquium de principatu tyrannico*, ed. L. Baundry, Paris, 1937; *In IV Sententiarum Ordinato*, Lyon, 1494 (yeni baskı, Gregg, *Opera plurima*, New Jersey, 1962); *Opera philosophica et theologica*, ed. Gal & Brown, New York, 1970.

Jeannine QUILLET
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Aristoteles; Augustinus; Dinsel-Siyasal Sorun; İrade; Kilise.*

SİYASAL FENOMENOLOJİ (GÖRÜNGÜBİLİM) ●

Siyaseti fenomenolojik bir esine göre yeniden düşünmek ama aynı zamanda fenomenolojiyi de, ondan ayılmaz bir biçimde bir siyaset düşüncesinden hareketle yeniden düşünmek... burada aynı akımın, aynı araştırma hareketinin içinde toplanmış yapıtlara can veren genel girişim kesinlikle budur: siyasal fenomenoloji. Fenomenoloji, Husserl (1859-1938) tarafından kurulan bu felsefi hareket ve temel sorunları Yunan klasik felsefesine (Platon ve Aristoteles) dayanan siyaset felsefesi birleşebilmiş, kavuşabilmiş, tek ve aynı düşünce akımı oluşturabilmişler midir? Fenomenoloji ve siyaset arasında hangi anlamda bir bağ kurulabilmiştir? Sorun, gerçek anlamda felsefi her akımın kendi girişiminin anlamı sorununu kendi taşıması gibi, siyasal fenomenolojinin temelinde yatar. Zordur çünkü kesinlikle kabul etmek gerekir ki fenomenolojinin büyük kurucuları, fenomenolojinin kesinlikle ilk iki büyük yöneliminin temsilcileri olan Husserl ve öğrencisi Heidegger (1889-1976) hiç kuşkusuz bazı siyasal düşünceler açıklama riskini almışlar (Husserl'de tartışma kabul etmez bir açık seçiklik, Heidegger'de gene tartışma kabul etmez bir körlük) ama siyaset felsefesine yabancı kalmışlardır. Husserl ya da Heidegger fenomenolojisinde siyaset felsefesi aramak boş bir çaba olduğu gibi her ikisinde de sorunsallar vardır ve ileride göreceğimiz gibi bu sorunsallar siyaset felsefesinin olumsuzlanmasına ya da siyaset felsefesinin temelinde yer alan sorunların anlamının reddedilmesine tanıklık ederler. Bunlar, esasen ifade biçimlerine, "olgular"a doğru bir "geri dönüş" sorusuyla harekete geçirilen bir girişim içinde

hangi ölçülerde yeniden ele alınmış ve yenilenmişlerdir? Siyaset felsefesinin ele aldığı soruların anlamını hatırlamakla başlayalım işe.

Siyaset felsefesinin amaçları

Siyasal meselelerin, sitenin, siyasetin doğası nedir gerçekten? Şu ya da bu siyasal rejimin yönlendirici ilkeleri nelerdir? En iyi ya da en adil rejim hangisidir? Ortak eylemimizin anlamı nedir, ortak yaşam biçimimizi yönlendiren ilkeler nelerdir? Bu soruların tümü siyaset felsefesinin temelleridir kesinlikle ve siyaset felsefesinin tarihi boyunca da canlı kalmışlardır. Bunların derin anlamlarının kavranması da önemlidir. Siyaset felsefesinin bunlar aracılığıyla toplumun bir bölümünü, belirlenebilen bir özel alanı yani iktidarın, siyasal yaşamın, kamu yönetiminin bir alanını hedef aldığı düşünülseydi, pek iyi tanımak mümkün olmazdı onu. Çünkü siyaset felsefesine gizli ya da açık biçimde kendini kabul ettirmiş bir fikir vardır: bir siyasal rejim bir dünya görüşüyle desteklenir, yönlendirilir, eyleme geçirilir, sadece bir yönetim biçimi ya da iktidar yapısı değildir ve Lefort'un dediği gibi bir birlikte yaşama biçimi ve anlamıdır. Bu demektir ki bir rejim sadece acilen verilmiş, biçimlendirilmesi ve anlamlandırılması gereken unsurları örgütleme biçimi değil, doğanın, kutsalın, görünenin, itibari olanın düzenini belirleme ve anlamadır: eylemimizden kaçanı ve gücümüze tabi olanı, isteneni ve istenmeyeni, doğruyu, doğru olmayanı, onurlu olanı olmayanı, keyif ve hüzün vereni anlama biçimi. Oysa durum buysa, siyaset felsefesinin anladığı anlamda bir rejim dünyanın biçimlendirilmesi ve anlamlandırılmasıysa eğer, çok sıkı biçimde dünyanın anlaşılmasına bağlıdır: geriye dönüşlü bir anlaşılabilirliğe teslim olmadan bir rejimin en iyi rejim olduğu nasıl anlaşılabilir? Gerçekten de dünya, kendine özgü anlayışından hareketle yargılandığında her birinin en iyisi olduğunu söylemek zorunda değil miyiz? Bu demektir ki bütün rejimler keyfidir. Buna göre siyaset felsefesinin anladığı anlamda rejim kavramı, rejimin reddedilmesi sonucunu doğurmaz mı?

Bu son soru siyaset felsefesinin doğuşudur. Platon, *politeia* adını verdiği bir birlikte yaşama biçimi tanımladığında bu, aslında tanımladığı bir dünyanın anlaşılmasından ayrılmaz bir yönetim biçimidir. Böylece, sözgelimi, timokrasinin, iktidarı askerlerin ellerinde bulundurdukları bir örgütlenme biçimi ama aynı zamanda ve daha köklü bir biçimde belli bir mantalitenin damgasını taşıyan bir yaşam biçimi, bir birlikte yaşama biçimi olduğunu gösterir: bu yaşam biçiminde insanları eğitme biçimi (savaş sporları önemli bir yer tutar burada) ve yaşlılara danışma vardır; bu yaşam biçiminde galip gelenin hakkı "doğal olarak" meşrudur, liderin otoritesi doğaldır (tanrısal), vatan kutsaldır, ölüm korkusu aşağılık ve hor görülen bir duygudur ve şan, şöhret, onur duyguları en fazla özlem duyulan duygulardır. Buna karşılık plütokraside, üreticiler iktidara geldiklerinde, yurttaşların kendi aralarındaki ilişkiler ve yabancılarla ilişkileri çok farklıdır, doğal, tanrısal, doğru ve yanlış, istenen ve istenmeyen de çok farklıdır, aynı şekilde eğitim yöntemleri ve eylemin peşinde olduğu amaçlar da çok farklıdır. Kısacası bir rejimin belirgin özelliği tamamen dünyanın bildik ya da doğal biçimde anlaşılmasıdır. Bu durumda, hüküm süren ve rejimi yargıladığı iddiasında olan geçerli kavrayış algıladığı düşüncelerin düştüğü kısır döngüye düşmeden nasıl değerlendirilebilir bu rejim?

Felsefe ortak dünyanın geçerli ya da yaygın biçimde kavranması kısır döngüsünü kırar; Platon'a göre felsefe doğal ya da tanrısal bir düzen karşısında kendinden geçme noktasına vardığı, doğum ve ölüm eyleminden kaçtığı, ebedi ve kımıltısız olduğu, dolayısıyla zamanın dışında yer aldığı ölçüde dünyanın açık seçikliği içinde kabul edilen düşünceler bu kısır döngüye hapsolurlar ve böylelikle *kendi içlerinde* gerçek olan ilkelere ulaşılabilir, kendinde doğru, kendinde iyi, kendinde arzu edilebilir olan amaçlanabilir. Dolayısıyla bu Platoncu anlayış içinde en iyi site, derin düşüncelerden gelen bilgiyi sağlayan doğal düzeni model alan site olacaktır. Dolayısıyla en iyi *politeia* sitenin içinde yer aldığı doğal (tanrısal) kabul edilen düzenler (aile, toplumsal sınıf) ve sınıflandırmalar (yurttaşlar ve kadınlar) içerir.

Yaygın kavranabilirlik kısır döngüsüne düşmeden birlikte yaşamayla ilgili sorulara nasıl el atılabilir? Platon, siyaset felsefesinin temelini oluşturan bu soruya, siyaset felsefesine değil, metafizik denebilecek bir düşünceye bağlı olan, yaygın ya da geçerli yaşamın sürdüğü, hem kendinde, hem doğal (tanrısal) gözüken bir dünya

ötesine ulaşma iddiasında olan bir yanıt getirir. Siyaset felsefesinin olumsuzlanmasını içeren bu "metafizik" yanıta göre, en doğru siyasal yaşam bu dünyada doğal (tanrısal), derin düşüncelere dalmaya uygun düşebilecek bir site "oluşturmak"tır. Aristoteles'in siyaset felsefesi, teorik derin düşünmede aşağı bir düzende yer alsa da, siyasal yaşamın ona tabi olmadığını, gündelik uğraşlara bağlı açık seçikliklerden kendiliğinden kopabileceğini, fikir çatışmalarının ve insani sorunların hareket alanının ötesine geçmeden gündelik yaşamda en yüce amaçları hedefleyebileceğini göstermeyi amaçladığından ona tabi değildir, bu ölçüler içinde Aristoteles siyaseti gerçek anlamda bir siyaset felsefesidir: bir yandan, siyasal yaşam aracılığıyla, gündelik, sıradan kavrayabilirlik kısır döngüsünden kopma iddiasının olasılık ve anlamı üstüne bir düşünce geliştirir, öte yandan da siyasal yaşamın tüm alanını derin düşünce yaşamına tabi kılma bağlamında metafizik (Platoncu) hırsını inkâr eder. Siyasal yaşamın, kendiliğinden, bir derin düşünce yaşamına tabi olmadan, dünyanın sıradan ve kısır döngü içindeki kavrabilirliğinin açık seçikliklerinin ötesine yükselebileceği nasıl anlaşılabilir? Adalet, kendinde ve normatif bir model olarak kendini sunan bir öte dünya referansından yoksunsa "iyilik ve hayıra göre yaşama"yı hangi anlamda amaçlayacaktır?

Farklı birlikte yaşam biçimlerinin yönlendirici ilkelerini göstermek, siyasetin doğasını anlamak, "iyilik ve hayıra göre yaşama"yı amaçlayan birlikte yaşam biçimini kavramak ve aynı zamanda da siyasal yaşamın (ya da ortak sorunları çözme biçimleri konusunda eşitler arasında ve açık tartışma) kendi içinde sıradan kavranabilirlik kısır döngüsünü kırma olasılığını taşıdığını ve kolektif düşüncelerin köleliğini kendiliğinden aşabileceğini ve "iyilik ve hayıra göre yaşamayı" amaçlayacağını anlamak... özellikle siyaset felsefesi içinde yer alan amaçlar bunlardır.

Modern siyaset felsefesi

Bu amaçlar, bunları "iyilik ve hayra göre yaşama"nın özgürlük ve eşitliği amaçlayan bir yaşam anlamı kazanan yeni bir dünya deneyimi temelinde yeniden ele alan ve irdeleyen modern siyaset felsefesinin temelini oluştururlar. Bununla birlikte siyaset felsefesinin özellikle kendisine uygun amaçları yeniden ele aldığı, bunları, toplumda özgürlüğü, eşitler arasında özgürlüğü düşünerek irdelediği doğruysa da, bunlardan saptığı, kolektif inançları aşmaya ve özgürlük ve eşitlik getirmeye uygun bir yaşam olarak siyasal yaşamın anlamını inkâr ettiği, kısacası kendini inkâr etme ya da siyaseti inkâr etme biçimlerine anlam verdiği de bir gerçektir. Özel olarak siyaset felsefesine uygun amaçları yeniden ele almak ama bunları, siyasetin farklı olumsuzlanma biçimlerinin eleştirisine açılan bir perspektif içinde irdelemek... siyasal fenomenolojinin amacı kesinlikle budur. Onu anlayabilmek, anlamının çerçevesini belirlemek amacıyla, bütünüyle kendi amaçlarını arama-ve inkâr etme-biçimlerini belirleme amacıyla modern siyaset felsefesine dönelim. Bunları yeni bir dünya deneyimi temelinde hangi anlamda irdelediğinden başlayalım.

Modern dünya deneyimi doğanın, kutsal olanın ve birlikte yaşamanın yeni deneyimidir. Yeni bir doğa deneyimidir çünkü modern dünyada doğa artık birbirlerinden ayrılmayan doğal ve tanrısal bir düzen gibi, normatif bir model gibi değil, "sadece" doğal, nesnel, maddi, önceki tüm anlamlarından soyutlanmış, nesnel bilgiye açık ve insani yasalardan çok daha farklı yasalarla, siyasal, hukuksal ya da ahlaksal yasalarla yönetilen bir doğa gibi gözükür. Modern kutsal deneyimi son derece derindir çünkü görünür, duyulur, ortak dünyanın dışında kutsalın kendi içine kapanışının deneyimidir. Nihayet birlikte yaşama deneyimi, bir yandan içinde sitenin yer aldığı ve doğal (tanrısal) bir model düşüncesiyle birlikte yaşama (aile, hiyerarşiler, iktidarlar) düşüncesinin temel unsurlarının doğal (tanrısal) olduğu düşüncesinin belirdiği bir doğal (tanrısal) düzen düşüncesi kavranamadığından, derin biçimde alt üst edilmiş ve yeniden yapılandırılmıştır. Normların doğal (tanrısal) görünümlerini kaybetmeleriyle birlikte toplumsal yapılar, otoriteler, iktidarlar saymaca (bir anlaşma, ya da bir âdet veya kazanım) kökenlerini gösterirler. Ve dolayısıyla toplumsal yaşamın içinde (sadece siyasal yaşamda değil) kendilerini birbirlerinde tanıyan, kendilerini aidiyetleri dışında kavrayan dolayısıyla özel bireyler yani eşit ve özgür bireyler gibi gören bireyler ortaya çıkar. Kendilerini birbirlerinde tanıyan, *toplumsal yaşam içinde* özgür ve eşit gören bu bireyler *insan olarak* (ve sadece yurttaş olarak değil) öz-

gür ve eşit görürler kendilerini. Dolayısıyla modern siyaset felsefelerinin insanların kendi aralarındaki tüm ilişkileri, hedeflerini gizlice işlediğini göstererek ifade ettiği düşüncesinin ve bu arada bütün tanımlardan kaçan insanlık düşüncesinin kendisini kabul ettirmesi ve yaygınlık kazanması...

Dünyanın bu derin dönüşümünden bir yandan insanın özel bir birey olarak olumlanması, öte yandan da tamamen kültürel bir dünyaya ait bir kültür varlığı olarak olumlanması çıkar ve yaygınlık kazanır. Hiyerarşilerin doğallıktan uzaklaşması insanın insanlığını bireyin özelliğinde ortaya çıkarır çünkü her bireyin yok edilmezliğini adiyet (aidiyetlerin özel topluluklara verdiği kimliklere ya da hayvan türü olarak kabul edilen insan türüne aidiyet) kimliklerinde gösterir. Dünyanın kutsallıktan uzaklaşması insanın insanlığını bir kültüre, tamamen kültürel bir dünyaya aidiyeti içinde gösterir çünkü siteyi, toplumu oluşturan unsurlar tüm doğal (tanrısal) özelliklerini yitirirler, dünyanın doğal (tanrısal) düzenine ait olabilecek verilere denk düşmezler kesinlikle. Dolayısıyla siyaset felsefesinin temelinde çifte bir gereklilik yatar: bir yandan insanın insanlığını her türlü aidiyetten koparma yeteneği, tanımlamalardan (doğal ya da kültürel) kopabilme gibi anlama gerekliliği, öte yandan da dünyaya aidiyeti kesinlikle doğal olmayan, tamamen kültürel olan bir dünyaya dahil olma gibi anlama gerekliliği. Modern çağda biçimlenen bu çifte gerekliliğin ortaya çıkışını ve anlamını nasıl anlamak gerekir?

Bu çifte gerekliliği anlamlandıran modern siyaset felsefesi her türlü tanımlamadan kaçan bir insan düşüncesine bir anlam verir ve fenomenolojik esinli bütün felsefelerin temelini oluşturan bir insan düşüncesinin ilk ifadesini taslaklandırır: *varoluş* (hiçlik, kendi dışına çıkma, aşkınlık, kendini aşma) olarak ve dünyada varlık olarak insan düşüncesi. ·

Siyasetin modern olumsuzlamaları

Modern dünya deneyimi (doğa, din, birlikte yaşama, insanın insanlığı) derin düşünceye olanak veren ve doğal (tanrısal) ve normatif bir model sunabilen bir kendinde varlık inancının yitirilmesi sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte doğal (tanrısal) bir düzeni düşünme yoluyla alışılmış kavranabilirlik kısır döngüsünü aşma konusunda Platonvari tutkudan kurtarır, bireysel özelliklerde ortaya çıkan insanlığa ve radikal biçimde kurulmuş, kültürel bir dünyaya duyarlı kılarsa da alışılmış kavranabilirlik kısır döngüsünü kırabilecek siyasal yaşamın olumsuzlanması ve yeni kölelik biçimlerinin aşılması bağlamında yeni modaliteler esinler. Siyasal yaşamın-dolayısıyla birlikte yaşamının anlamı üstüne düşünce olarak siyaset felsefesi-bu modern olumsuzlamaları arasında egemen modaliteleri sayalım: doğalcılık, pozitivizm, bireycilik ve kültürcülük.

Doğalcılık siyasal yaşamın "doğal" olarak nitelenen çıkar ya da amaçlara bağlı olmasında ve dolayısıyla sadece doğal olan doğanın yüce bir norm düzeyine yükselmesinde yatar. Eski anlamıyla doğa, dünyanın modern deneyiminden kaybolurken, kendini artık özellikle tanrısal olarak, tanrısal olana sıkıca bağlı bir özellik, bir öte dünya varoluşunun taşıyıcısı, ebedi bir anlamla donanmış bir özellik olarak kabul ettirmez ve maddi bir özellik olarak, fizik cisimler bütünlüğü ve organizmalar, Hobbes'tan Marx'a kadar var olan normatif bir veri gibi doğa referansı olarak ortaya çıkar. Hiç kuşkusuz doğadan kopan insan düşüncesi temeldir: sadece doğal (maddi, fizik, organik) duruma gelen doğa insani olanın boyutuna ulaşamayan bir özellik olarak algılanır. Bununla birlikte, birlikte yaşamanın nihai amacı yaşama ve iyilik ve hayıra göre yaşamaktan çok iyi yaşamaya, yaşamsal gereksinimlerin tatminini ve örgütlemenin ve sağlamanın en iyi biçimine indirgendiğinden normatif bir doğa biçiminde geri döner. Bireyin itkisel ya da yaşamsal doğasını (Hobbes) en iyi biçimde tamamlamak amacıyla ya da insanın toplumsal doğasını (Marx) en iyi biçimde tamamlamak amacıyla doğayı aşmak söz konusu olduğunda nihai amaç bireysel özellikleri de bunların ortak bir dünyaya aidiyetini de kendinde birleştiren bir doğanın (sadece doğal) tamamlanmasında yatar.

Dünyanın kutsallıktan uzaklaşmasının (tanrısal olanın duyulur dünyanın dışına çekilmesi) hiyerarşilerin doğallıktan uzaklaşmasının ardından doğa kendini ayrı, sadece doğal bir alan gibi, toplum da sadece toplumsal, ayrı bir alan gibi sunar artık: her ikisi de bilgiye ulaştırabilen nesnel bir biçim altında sunarlar kendilerini. Bununla birlikte toplumun, siyasal yaşamın bilimsel incelemesi siyasetin saptırılması sonucu-

nu doğurur çünkü ilk nedenleri araştırma eğilimini yansıtır. Oysa bir rejimin, birlikte yaşamın anlamlandırılması olduğu, her insan toplumunun bir rejim biçimi altında kurulduğu doğruysa, o zaman hiçbir şey bir toplum, bir rejim, bir dünya anlayışı biçimine bağlı olmayan toplumsal olgu kategorisi içinde yer alamaz. Dolayısıyla toplumsal olgular kesinlikle ilk nedenlere, açıklama ilkelerine ulaşamaz asla çünkü bir dünya anlayışı, bir toplum biçimi empoze eden yönlendirici ilkelere göre kendileri ikincildir. Pozitivizm ya da bilimcilik, bir dünyada, bir dünyanın biçimlendirilmesi ve anlamlandırılması içinde, onları temel nedenler gibi kavrayarak, olguların yapısını gizleyen bu açıklayıcı iddiada yatar.

Siyasal yaşamın olumsuzlanmasının öteki modern modalitesi: bireycilik ya da insanın bireysel süje olarak anlaşılması. Hiç kuşkusuz, hiyerarşilerin doğallıktan uzaklaşması, yaşam biçimlerinin ve aidiyetlerin saymaca kökenlerinin ortaya çıkışı, insanın, bu özelliğiyle, insanlığın özgünlüğü içinde tanınmaları sonucunu doğururlar ve bu tanınma biçimi siyasal yaşamın temelini oluşturur kesinlikle. Ama aynı zamanda da kültürel ve doğal tanımlamalardan *kendi kendine* kaçabilen birey olarak bir insan imajı yaratır ve dolayısıyla dünyada varlık olarak insanın olumsuzlamasını getirir. Bireysel özne olarak bu insan anlayışı siyasal yaşamın olumsuzlamasını içerir çünkü bireylerin ortak ve genel bir yaşama katılımları aracılığıyla değil kendi iradeleri ve bireysel eylemleriyle alışılmış kavranabilirlik kısır döngüsünü kırmaları ve her türlü kölelikten kurtulma düşüncesini doğurur ve öte yandan da bu bağlamda öteki neden herkesin bireysel yaşama çekilmesi, anonim ve kişisiz bir düşüncenin hükümranlığı ve dolayısıyla bireylerin kolektif kesinliklerden kurtulabilme yeteneği ve bireyselleşebilme olasılığını getirir.

Kültürcülük aynı zamanda siyasetin olumsuzlanmasının modern modalitesidir. Şu bir gerçek ki modern dünya deneyimi (dünyanın kutsallıktan uzaklaşması ve hiyerarşilerin doğallıktan uzaklaşması) yaşamanın ve birlikte yaşamanın, tüm insani biçimlerinin, düşünmenin, eylemenin, üretmenin, çalışmanın ve hissetmenin tüm biçimlerinin kurumsal, kültürel karakterine duyarlı kılmış, bir başka deyişle insanların yaşadıkları dünyanın radikal biçimde kurumsallaşmış ya da kültürel karakterinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bununla birlikte kültürel dünya olarak bir dünya (dünyanın kültürel yorumu düzeyine ulaşmayan, kendini doğal olarak, kendinde bir dünya gibi sunmaya uygun olmayan) düşüncesi ne kadar özgürleştirici olursa olsun, insanın insanlığına dünyada, tamamen kültürel bir dünyada, bireysel varlığının özümsenmesiyle ulaştığı ve insanlığını kişisel bağımsızlığının ve özerkliğinin fethiyle inkâr ettiği şeklinde anlaşıldığı takdirde siyasal yaşamın olumsuzlanmasını çağrıştırır. Bireylerin kendilerini özümseyerek insanileştiren bir dünyaya aidiyetleri bağlamında kültürcü bir düşünce siyasal yaşamın olumsuzlanmasını götürür çünkü bir dünyada hüküm süren alışılmış ve sıradan bir anlayışı yüceltme ve gündelik kavranabilirlik kısır döngüsünü üstlenme anlamına gelir. Hiçlik, özgürlük, özerk ve bağımsız süje olarak, bireyci bir anlayış adına siyasal yaşamı inkâr etmek zorunda kalmadan insan düşüncesini hangi anlamda tanımalıdır? Öte yandan, ortak kesinliklerin dolaştığı kısır döngünün üstlenilmesini ön plana çıkaran anlayış adına siyasal yaşamı inkâr etmeden, insanların yaşadıkları dünyanın tümüyle kültürel karakteri nasıl tanınır? Siyasal yaşam, bireyleri parçalamadan, tersine ortak anlam oluşumu içinde bir araya getirerek gündelik kavranabilirlik kısır döngüsünün kırılmasını sağlamaz mı? Bu sorular, onları, doğalcı ya da pozitivist veya bireyci ya da kültürcü bir modalite altında, özgürlük kaynağı olarak siyasal yaşamın anlamını inkâr etmeden geliştiremeyen modern siyaset felsefesinin temelini oluşturur.

Siyasal fenomenoloji, izleyebileceği eğilimler ne kadar farklı ve ayrı olursa olsun, tamamen, siyasal yaşamın, hangi ölçülerde ve hangi anlamda, hem bu dünyada (aşkınlık, tanımlarla özdeş olmama) hem öbür dünyada var olan insanlık olarak anlaşılan insanın insanlığını korumanın ayrıcalıklı bir biçimi olduğunu gösterme hırsıyla etkin olur. Bu ölçü içinde, onun derin esini moderndir: varoluş ve dünyada varlık olarak insan düşüncesi modern felsefede ve tamamen modern dünya deneyimi temelinde anlam ve ifadesini bulmuştur. Bununla birlikte her biri gerçekten varoluş ve dünyada varlık olarak insanın olumsuzlamasını oluşturan siyasetin modern olumsuzlamalarının bir eleştirisini geliştirme amacı da ona empoze edilmiştir.

Husserl ve Heidegger fenomenolojilerinde siyaset felsefesinin eksikliği

Şu bir gerçek ki varoluş ve dünyada varlık olarak insan düşüncesi Husserl ve Heidegger fenomenolojilerinde, siyasal yaşam üstüne felsefi bir sorgulamaya yol açmadan büyük ölçüde derinleştirilmiştir. Husserl'in fenomenolojisi temel oluşturucu olarak bir bilinç felsefesinin sorunsalında geliştiğinden siyaset felsefesinin bu sorularına duyarsız kalmıştır. Bu sorunsal içinde gündelik kavranabilirlik kısır döngüsünü kırmak bir siyasal yaşamı gerekli kılmaz kesinlikle ama, doğal tavırdan kopmayı gerektirir ve kopuş da basmakalıp gerçekliklerden sakınan ve bir gerçeklikten emin olmak isteyen bireysel bir süje gerektirir. Heidegger'in özellikle *Varlık ve Zaman*'da (1927) açıklanan ilk fenomenolojisi de siyaset felsefesinin sorularının kesinliğini inkâr eden bir sorunsalda gelişmiştir. Hiç kuşkusuz artık "aşkın" bir süjeden, "oluşturucu" bir bilinçten söz etmez ve doğal tavırdan (gündelik kavranabilirlikle) kopuşun bireysel bir iradeden çok başlatılmayan ve sadece kabul edilen bir deneyimin sonucu olduğunun gösterilmesine uygulanmıştır. Bununla birlikte dünyevi yaşam, nesneler, farklılık ve ortaklık içinde yitirilmiş bir varoluşla gündelik yaşamın kısır döngülü kavranabilirliğinden çıkan bir varoluşun karşıtlığına dayanan bir sorunsal içinde kalır, dolayısıyla ortak dünya böyle kendisi karşısında, kendisiyle baş başa kaldığında çekilir ve bu çekilişle kendi varlığının olgusunu keşfeder. Heidegger'in "ikinci" fenomenolojisine gelince tüm "sübjektivite metafiziği"ni reddeder ama öte yandan da siyaset felsefesini reddeden bir sorunsal içinde gelişir çünkü kesinlikle bütünüyle belirleyici olmayan, tarihin, insan yaşamının, işaret noktalarının yitimi, soruların yitimi deneyimine yol açabileceğinden kendisini soyutlayabileceği ama aynı zamanda da, ortak bir eylemden ya da siyasal yaşamdan çok bir eylem kategorisi içinde yer alabilecek şey sayesinde kendisini soyutlayamayacağı dönemin, tekniğin hükümranlığı düşüncesine dayanır. Verilmiş olandan, aidiyet kimliklerinden kopabilme kapasitesi içindeki, dolayısıyla ortak dünyadan çekilerek özgürleştiğini sanan bir bireyin bireyci tanımına teslim olmadan kendini dünyanın kısır döngülü kavranabilirliğinden soyutlayabilen insanın insanlığını hangi anlamda tanımak gerekir? İnsanın dünyaya, bütünüyle kültürel olarak anlaşılan bir dünyaya aidiyetini, insanlığını dünyanın geleneksel kavranabilirliği kısır döngüsüne bırakarak tamamladığına inanan bir insanın kültürcü tanımına teslim olmadan hangi anlamda tanımak gerekir? Modern siyaset felsefesinin temelinde yer alan bu iki soruyu fenomenoloji kabul edebilmiş ve derinleştirebilmiştir çünkü doğal tutumun askıya alınması sorunsalı, "fenomenler"e dönüş sorunsalı, dünyanın oluşumuna, oluşmuş dünyaya ve oluşturucu olarak amaçsal etkinliklere açılım sorunsalı özellikle bir oluşturucu *bilinç* felsefesine bağlı değildir, mutlaka sübjektivist ya da bireyci bir tanıma götürmezler ama siyaset felsefesi gibi dünyanın gündelik kavranabilirliği kısır döngüsünü kırmaktan oluşan bir başlangıç amacına dayanırlar. Husserl fenomenolojisinin temelini oluşturan ama aynı zamanda tüm fenomenolojik soruların de temelini oluşturan bu sorunsallara el atmaya çalışalım.

Husserl fenomenolojisi

Doğal durumun askıya alınmasını ve "olgular"a dönüşü bir örnekten hareketle saptamaya çalışalım çünkü Husserl'in kendisinin yöntemi de budur. Platon'un önerdiği bir örneği alalım ve daha sonra fenomenoloji metafizik karşıtlığını çıkarmaya çalışalım. Şöyle bir soru sorar Sokrates: "Yandan ya da karşıdan veya herhangi bir tarafından baktığınız bir yatak herhangi bir biçimde kendisinden farklı mıdır ya da farklı gibi gözükmesine rağmen hiç farklı değil midir?" (*Devlet*, 598*a*).

Sokrates'in sorusu, Husserl'e göre kaynağını temelde felsefi bir düşünceden yani fenomenolojik bir tavırdan alır. Dolayısıyla doğal tavırdan kopuşu gerekli kılar. Doğal tavırda, doğal olarak yani kendiliğinden ve alışkanlık sonucu benimsediğimiz bir tavırda aslında nesnelerle, başkalarıyla, "çeşitli durumlar"la veya nesneler olmayan ama "duyulur bir birlik" oluşturan (bir manzara, bir sokak, bir bahçe) şeylerle doğrudan ilişkiye gireriz, dünya içindeyizdir ama görünme biçimlerine dikkat etmeyiz. Görünen, görünme biçimlerini fark ettirmeden görünür. Sözgelimi hiç dikkat etmeden üstünde yatabileceğimiz yatağı, yerini değiştirmek amacıyla kaldırabiliriz, ayrıntılı biçimde betimleyebiliriz,

onu çağdaş bir mobilya gibi görebiliriz ama doğal durum çerçevesi içinde oluşan bütün bu ilişkilerde yatak bize doğrudan görünür ve özellikleri görünmez ya da en azından fark edilmez. Yatağın bize görünmesi sırasında görünenin yatağın kendisi ya da bir kenarı olup olmadığını, farklı olup olmadığını sormayız kesinlikle. Doğrudan bir düşünce oluşur bizde: basit biçimde oluşmuş bir özellik, kendinde bir yoğunluk, daha önce var olan bir varlık. Görünme biçimlerine, fenomenolojinin fenomen dediği şeylere yöneltilen soru bu doğrudan inancın, nesnelerin pozitifliğine inancın askıya alınmasını gerekli kılar. Bizi ilgilendiren, bizim karıştığımız şeye göre bir mesafeyi gerekli kılar çünkü görünme biçimleri ancak bizim dünyayla yakın ilişkilerimizin gevşemesiyle ortaya çıkabilir.

Hiç kuşkusuz fenomenolojik tavırda bu yatağın algılanması aynı yatağın algılanması demektir ama *görünen*'den kaynaklanan dikkat, ortaya çıkma *biçimi*'nde, görünme tavrında yoğunlaşmıştır. Böylelikle Sokrates, yatağın şu ya da öteki tarafından görünmesi, yatağın her tarafının farklı bir taraf olması, farklı taraflardan farklı görünmesi olgusuna dikkat ederken doğal tavırdan uzaklaşmış olur. Gündelik yaşamda ya da bilimsel tavırda sorulabilecek çeşitli sorulara yabancı bir soru sormaya götüren bir durumdur bu: yatak farklı mıdır, kendisinden farklı mıdır veya farklı olmadığı halde farklı mı gözükür?

Bu yatak, sözgelimi gündelik yaşamda bir algı bağlamında nasıl gözükür? Soru göründüğünden daha şaşırtıcıdır. Çünkü gündelik yaşamda doğal durum kendiliğinden ve alışılmış biçimde benimsendiğinden ya da biz söz konusu tavrı benimsemek zorunda kalmadan kendini hissettirdiğinden bir şeyin görünme biçimi görünmüyor gibidir. Bir şeyin, görünme biçiminin görünmemesi olayı içinde görünme biçimini anlatma iddiası saçma ve boş değil midir? Aslında gündelik deneyime dönmek fenomenolojik perspektifte şu anlama gelir: gündelik deneyim içinde spontan olarak benimsediğimiz tavrı askıya alarak gündelik deneyime dönmek ve böylelikle bütünüyle görünmez olmamakla birlikte, dikkat dışında gizli kalan, fark edilmeyen şeyi ortaya çıkarmak.

Görünme biçimi doğal durumda ama aynı zamanda önyargılara dayandığında felsefi tavır içinde de fark edilmez. Sokrates'in sorusu kaynağını kesinlikle fenomenolojik tavırdan alır: bir şeyin görünme biçimiyle ilgilidir. Dolayısıyla bir şey, farklı biçimde ortaya çıktığında gerçekten farklı mı gözükür sorusunun hiç sorulmadığı doğal tavırdan kopuşa tanıklık eder. Bununla birlikte Sokrates'in sorusu görünme biçiminin kaybolmasını dolayısıyla fenomenolojik tavrın bırakılmasını da yansıtır. Gerçekten de ortaya çıkan kesin durum şudur: aynı gözüken ve "her seferinde tek eşya gibi gözüken" yatak farklı yüzleriyle ortaya çıkan, öteki yüzlerini gizleyerek tek bir yüzünü gösteren yatak değil, "düşünce" aracılığıyla görülen, kendinde olduğu gibi doğrudan ve tam olarak ortaya çıkan bir yataktır. Dolayısıyla Sokrates (Platon) sadece farklı yüzleriyle ortaya çıkan yatağın farklı gözüken ya da gözükmeyen bir yatak olup olmadığını sormayı düşünmez bile. Gerçekten de sorusu bu alternatif biçimi altında sorulur: farklı *gözüken*, farklı yüzleriyle gözüken bu yatak gerçekten farklı bir yataktır, *gerçekten* kendisinden farklıdır ya da aslında kendisinden farklı değildir ama farklı *gözükür*. Alternatifin dallarından her biri farklı yüzleriyle ortaya çıkan yatağın farklı gözüken, sürekli farklılaşan, ertelenen bir yatak olduğunu kendiliğinden kabullenir. Aslında bir yatağın kendisinden nasıl farklı olabileceğini ya da bir yatağın nasıl gerçekten ya da tamamen farklı olabileceğini anlayamayan Sokrates'in muhatabı alternatifin ikinci dalını tercih ederek yanıt vermekte duraksamaz: "Evet, farklı gözükür ama hiçbir farklılığı yoktur." Kendinde kendi varlığına sahiptir ama görünüşte varlığı farklıdır.

Sokrates ve muhatabı tarafından kendiliğinden kabul edilen önyargının gücü de budur: gündelik yaşamda deneyimle yalanlanan bir şeyi gerçek gibi göstermek yani farklı yanlarıyla algılanan bir yatak farklı gözükebilir ya da olduğundan farklı gözükür. Ya da fenomenolojik tavrı kabul etme, dikkati olgulara çekme bağlamında güçlük: en küçük betimleme ve deneyim çelişkisinden kuşkulanmadan gündelik deneyimi açık seçik biçimde reddeden gündelik algı içinde kavrama biçimini tanımlama biçimine ulaşmak amacıyla görüşün niteliğiyle ilgili bir önyargı yeterlidir. Dolayısıyla bir eşya farklı yüzleriyle gözükür. Bununla birlikte bu eşyanın çevresinde dolaştığımızda, onun farklı olabileceğine ya da göründüğünden farklı olabileceğine dair en küçük bir izlenime sahip olmayız ke-

sinlikle: her akşam gördüğümüz yatak aynı yataktır. Bu yatağın şu tarafta ya da bu tarafta olması dolayısıyla başka bir yatak gördüğümüz izlenimine kapılmayız kesinlikle: farklı taraflarından aynı yatağı görürüz. Bu yatak farklı profillerden görülürken aynı yatak olarak kalır ve gözükür. Felsefe, görünmeyle ilgili soruna, görünenin görünme biçimlerine değindiği ölçüde kaynağını fenomenolojik tavırdan alır ya da gerçek bir vizyonun, gerçek bir algının belirttiklerini varsayarak görünme sorusunu sordukça inkâr eder bu tavrı. Fenomenoloji görünme sorusu Platoncu önyargıdan kurtulduğunda başlar ve şu soruyu sorar: farklı yüzleriyle ortaya çıkan şu yatağın farklı gözükmemesi nereden geliyor?

Husserl duyulur (mekânsal) bir şeyin görünme biçimini bu şekilde tanımlarken, nesnelerle çok fazla ilgilendiğinden, görünme biçimlerini gözden kaçıran, bu arada duyulur önyargının peşpeşe gelen kesin izlenimlerin edilgen algılanması olduğu oysa aynı olduğu, aynı kaldığı sanılan bir algının duyulur olmayan bir algı olabileceği önyargısına dalan felsefi teorilerin asla göstermediklerini de gözden kaçıran doğal tavır aracılığıyla fark edilmez olanı ortaya çıkarır. Bununla birlikte Husserl duyulur bir şeyin görünme biçimini tanımlarken, bunun değişmez gözüken profiller aracılığıyla göründüğünü gösterirken, hem doğal tavırdan, hem felsefi teorilerin önyargılarından uzaklaşırken aynı doğal tavır içinde uyuklayan bir kesinliği uyandırmaktan başka bir şey yapmaz. Çünkü gündelik yaşamda, farklı açılardan gördüğümüz şeyin aynı şey olduğunu *kesin* (ama örtülü olarak) olarak biliriz. Aynı şeye bakan farklı insanların her biri farklı bir profil görür ama gene her biri kesinlikle bilir ki, düşünme biçimleri ve müdahaleler dışında ötekilerin gördüğü şeyi görmektedir. İnsanlar, gündelik yaşamda, bir nesneyi farklı profillerden gördüklerinde gördüklerinin aynı şey olup olmadığını anlayabilmek için kesinlikle bir çıkarsama ya da tümevarım alıştırması yapmazlar: ve bunu her türlü bilgiden önce var olan, kendisinin farkında olmayan bir bilgi aracılığıyla bilir. Fenomenoloji kesinliğin ortaya çıkmasıyla ve kesinliğinin fark edilmemesine rağmen kendisini bir kesinlik gibi göstermesiyle başlar.

Bununla birlikte fenomenoloji gizli kalmış kesinlikleri ortaya çıkarmakla sınırlamaz kendisini. Çünkü doğal tavrı barındıran kesinlik kendisinin farkına varır varmaz kesinliğini yitirir. Bir nesneyi profilleri aracılığıyla gösteren, farklılaşmadan gösteren, her profilin aynı şeyin profili gibi gözüktüğü ama ifade edilir edilmez kesinlikten çıkıp bir muammaya dönüştüren doğal tavır içinde gizli olarak açık seçiktir. Kesin olarak var olan ortaya çıkar ve ortaya çıkarken *birdenbire* bir gizem şeklinde gösterir kendini. Her profili aynı şeyin profili gibi algılamam nereden geliyor? Çünkü gündelik yaşam içinde asla nesnenin profili olmayan, profillerinin ötesinde var olan bir şeyi algılamamış olduğumu söylemem algının bir sapma ya da bir gerilim içinde etkin olduğunu, profilin nesnenin öncelenmesinden-Husserl amaçsallık der buna - destek alarak kavrandığını, nesnenin profillerin yöneşmesiyle *oluştuğunu* söylemek değil midir? Ve yeni bir profili doğrudan doğruya, aynı şeyin profili gibi ortaya çıkarabilecek olan tamamen belirlenmiş nesnenin (kendinde nesnenin) her zaman farklılaşmış bir nesnenin öncelenmesinden başka bir şey olamayacağı doğruysa eğer gündelik yaşam içinde kavranan bir şeyin farklı gözükmemesi, "bir anda" kavranmış gibi gözükmesi nasıl anlaşılacaktır? Husserl'in dediği gibi bir nesnenin (mekânsal) asla eksiksiz biçimde, upuygun biçimde, bir kendinde şey biçiminde verilmemiş olduğu doğruysa, uygun biçimde, sadece "Kantçı anlamde bir fikir", düzenleyici, algının belirsiz gelişimi fikri biçiminde verildiği, dolayısıyla ancak *sonu gelmeyen* bir araştırmayla verilebileceği doğruysa, gündelik yaşamda tamamen farklı gözükmeden gözükmesi nasıl mümkündür?

Nesnenin algılanmasının Kantçı anlamda bir fikir gerektirdiğini söylemek onun özellikle yansıtıcı bir teleolojik yargı olduğu anlamına gelir. Kavram gerektirmesi anlamında *teleolojik*'tir: böyle bir eşyanın kullanımından tamamen habersiz olan bir insan bir yatağı tanıyamaz. Algı bir kavram gerektirir; bir yargıdır bu ama Descartes'ın tasarladığı yargının tersine duyulur bir algıdır: mobilyayı bir yatak gibi anlayamayan biri yatak gibi *göremez* onu. Bu bağlamda bizim *gözlerimiz*'le gördüğümüz şeyi göremez o. Algı, gerektirdiği kavramın görünümlerin içeriğini belirlememesi anlamında *yansıtıcı* bir yargıdır: gözlerimizle görmemiz *otomatik olarak* tanımak değildir, görünümleri onlarda ortaya çıkan *ama* beklenmedik bir şeyi ortaya

çıkaran *yeni görünümlerin ortaya çıkışıyla zayıflayabilecek* nesne aracılığıyla düşünmektir.

Doğal tavır kesinlik içinde yer alır çünkü nesneler orada sadece verilmiş gibidir ve anlam da sadece algılanmıştır. Bu demektir ki dünyanın kısır döngülü kavranabilirliği içinde yer alır: kesinlikle bir hedef, bir amaç sayesinde görür, kesinlikle öncecil bir kavram aracılığıyla teleolojik biçimde yönlendirilir ama öte yandan da sadece gördüğünden hareketle kavradığına inanır, kavrayışının teleolojik ya da bir başka deyişle yeniden-tanıma olduğunun farkında değildir. Doğal tavrın bırakılması bir özgürlüktür çünkü bakışı sıradan anlayış kısır döngüsünden uzaklaştırır ve nesnelerin oluştuğu düşünce etkinliğine açar. Dolayısıyla görünme biçimleri, amaca yönelik bir yaşam içinde gözüken kökler, oluşturucu bilinç, oluşturucu dünya, yapı ve bu yapının fenomenolojik seyircisi ortaya çıkar. Kendisini oluşturucu kabul eden bilinç sadece pasif olduğu doğal inancından, kendinde değere sahipmiş gibi gözüken nesneler içinde kalmaktan, var olan anlamlara bağlı kalmaktan kurtulur.

Doğal tavrın bırakılması, dolayısıyla gündelik kavranabilirlik kısır döngüsünün kırılması sorunsalı ve yapı sorunsalı temelde bir bilinç felsefesine mi, bir bilinç nesne ilişkisine mi bağlıdır?

Husserl, 1936'da Belgrad'da yayınlanan son büyük yapıtı *Avrupa Bilimlerinin Bunalımı ve Transandantal Fenomenoloji*'de bu soruların tümünü yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) sorunsalı içine yerleştirerek irdeler ve derinleştirir. Bu yeni sorunsal siyasal fenomenoloji içinde, doğal dünya olarak yaşam dünyası ve "köken" olarak yaşam dünyası arasında temel rol oynayan bir ayrımı ortaya çıkarır. Yaşam dünyası doğal dünya olarak, nesnelerin ve öteki insanların sadece sunulmuş gibi göründükleri, doğrudan doğruya görünen işaretlerle donanmış gibi göründükleri bir dünyadır. Sözgelimi, der Husserl, ötekiler bana, doğrudan doğruya dostlarım, düşmanlarım, yakınlarım gibi sunarlar kendilerini ve çevremdeki şeyler de anlamı doğrudan verilmiş gibi gözüken sıradan nesneler şeklinde gözükürler. "Köken" olarak yaşam dünyası bilimlerin ve üretimlerin ya da kültürel yorumların temel aldığı varsayılan dünyadır. "Köken" olarak yaşam dünyası bütün insanlarda ortaktır. Doğal dünya olarak yaşam dünyası bir kültüre özgü dünyadır, bizi ilgilendiren şeylerin, ilgilendiğimiz etkinliklerin dünyasıdır ve bu özelliğiyle dünya ya da gözüken şey, gözükme biçimlerinin ve onların oluşturucu amaçsal bir yaşam içinde ortaya çıkmasına izin vermez. "Köken" olarak, bütün insanların ortak dünyası olarak yaşam dünyası anlamın kökeni olan etkinliklerin (*Leistungen*) oluşmaya başladığı dünyadır ya da başka bir deyişle *praksis* dünyasıdır yani doğal dünyayla özdeşleşmiş uğraşlarımız gibi dış amaçlarla, ilgilenilen amaçlarla ilgili olmayan ama kendisini oluşturan bir amaçla ilgili olan etkinliklerin dünyasıdır.

Hiç kuşkusuz, doğal dünya olarak yaşam dünyası ve insanlığın özgün dünyası olarak yaşam dünyası birbirlerinden ayrı değildir. Yaşam dünyası sorunsalı içinde yer alan fenomenolojik indirgeme oluşturucu amaçsallığı bir bilinçten çok ortak praksis düzeni olan bir etkinlik gibi gösterir. Siyasal fenomenolojinin temelinde yatan da amaçsallığın bu yeni anlamıdır büyük olasılıkla.

Fenomenoloji ve siyaset

Yaşam dünyası sorunsalının siyaset felsefesinin temel sorunlarını hangi anlamda kendisinde kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Husserl yaşam dünyasının karmaşık, doğal ve özgün, kültürel (özel) ve bütün kültürleri (ortak) kapsamayan bir dünya olduğunu göstererek her şeyden önce özgürlüğün gündelik kavranabilirlik kısır döngüsünün kırılmasıyla, doğal dünyanın bırakılmasıyla başladığını ve bu özgürlüğün gerçekleştirdiğimiz şeylerin anlamını oluşturan etkinliklere açıldığını anımsatır. Aynı zamanda da gündelik dünyanın sadece hayal kaynağı olmadığını, ancak doğal, açık seçik, kesin olduğu ölçüde ve gerçekleştirdiğimiz şeylerin anlamının formüllerde, donmuş alışkanlıklarda ve anlamlarda yitmesi ölçüsünde kendisini kabul ettirmesiyle yabancılaştırıcı olduğunu ama bu dünyanın aynı zamanda da özellikle bireysel amaçlarımızı geride bıraktığı ya da aştığı için, özel perspektiflerimizden taştığı için burada farklı yerler işgal edenlerden farklı perspektifler aracılığıyla aynı olduğu düşünülen ortak bir düşünce olasılığının açıldığı dünya olduğunu da anımsatır.

Siyaset felsefesi sorularının fenomenolojiyi hangi anlamda yenilediği de anlaşılmaktadır. Çünkü bunlar Husserl'in anladığı biçimde ne

doğal dunya ne de ortak dünya olan genel bir dünya düşüncesine davet ederler. Hannah Arendt'in ortak dünya dediği genel dünya, içinde, oluşmuş bir dünya olarak ortaya çıktığı siyasal yaşam içinde düşünüldüğünden ve siyasal yaşam, ortak eylemler konusunda getirdiği düşünce ve tartışmalarla doğal tavırdan uzaklaştığından doğal dünya değildir. Öte yandan genel dünya Husserl'in anladığı anlamda ortak dünya değildir ya da Husserl'in ortak dünyasından daha başka anlamda ortaktır. Oysa bireylerin farklı perspektifleri aracılığıyla aynı dünya gibi ortaya çıktığı şekliyle oluşmuşsa eğer (Husserl'in anladığı anlamda ortak bir dünyadan hareketle) bu durumda çoğulculuğa dayanır ki bu da onları ortak biçimde kavrayan bireylerin ne birbirlerinden ayrı, parçalanmış bireyler ne de dünyanın özümsediği, doğal tavrın, gündelik kavranabilirlik kısır döngüsünün tutsakları bireyler oldukları anlamına gelir. Gerçekten de birbirlerinden ayrı, bireysel perspektifleri içine kapanmış olsalardı genel dünyayı aynı dünya olarak görmezlerdi. Dünyanın aynı dünya olarak görülebilmesi için her bireysel perspektifin bir dünya perspektifi olması gerekir yani kendisinde başka perspektifler taşıması yani her bireyin ötekilerle birlikte olması gerekir. Öte yandan eğer bireyler kendilerini gündelik kavranabilirliğe teslim ederlerse, genel dünya onlara bir anlam oluşumunun sonucu gibi, oluşmuş bir dünya gibi gözükemez, doğal dünya gibi ortaya çıkar ve siyasal yaşam filizlenemez.

► ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961. - LEFORT C., *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Le Seuil, 1986; *Écrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992. - LEGROS R., *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990. - LEVINAS E., *Totalité et Infini*, Paris, Vrin, 1992. - PATOCKA J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981. - RICHIR M., *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991. - RICŒUR P., *Lectures, I, Autour du politique*, Paris, Le Seuil, 1991. - TAMINIAUX J., *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.

Robert LEGROS
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Siyaset Felsefesi; Sübjektivite; Totalitarizm.*

SİYASAL ROMANTİZM

Siyasal romantizm Fransız devrimini 1789 öncesi mirasıyla birleştirme girişimidir. Devrime en yakın Batı Avrupa ülkesi olan Almanya bu girişimin merkezidir, dolayısıyla biz de Alman siyasal romantizmiyle sınırlayacağız kendimizi. Bu akımın ilkelerini dört yazar verecektir bize: Novalis, Friedrich Schlegel, Josef Görres ve Adam Müller.

Novalis (1772-1801). İnanç ve Aşk (1798'de çıkmıştır) ve *Avrupa ve Hıristiyanlık* (1799'da yazılmış, bir bölümü 1826'da yayınlanmış, tamamı ise 1880'de çıkmıştır) düş kırıcı, yoğun ve parlak bir biçimle Alman siyasal romantizminin bütün programını açıklar.

1797'de Friedrich-Wilhelm III'ün Prusya tahtına çıkışı dolayısıyla yazılan *İman ve Aşk ya da Kral ve Kraliçe* adlı yapıt bir devlet teorisi içerir ve bu devlette "kral doğuştan saf ilke olarak vardır". Bu "monarşinin karakteristik ayrımıdır: doğuştan soylu ve yüksek bir insana, ideal bir şahsiyete özgür iradeyle bağlanma." Ve söz konusu insan doğrudan doğruya insanlığa aittir ve *fatum* düzeyine yükselmiştir. Dolayısıyla Novalis demokrasiyi reddeder: "Eşitlerim arasında kendimi yüksek biri olarak seçemem." Ama "bütün insanların tahta oturabilmesi ya da papalık âsasını eline alabilmesi gerekir. Bu uzak amaca ulaşabilmenin yolu kraldır. Uyruklarıyla yavaş yavaş özdeşleşir" öyle ki "gerçek kral cumhuriyet olacaktır; gerçek cumhuriyet kral olacaktır". Buradan itibaren Novalis bir fabrika gibi yönetilen Friedrich II'nin Prusya'sını eleştirir; ona göre söz konusu olan "her bireyi devlete özel bir çıkarla bağlamaktır". Oysa "devletin birliği evlilikten başka nedir?", karşılıksız aşk sözü. Ve monarşi-cumhuriyetin itici gücü de kraliyet çiftidir.

Avrupa ve Hıristiyanlık "Avrupa'nın bir Hıristiyan yurdu olduğu dönemde ihtişamlı ve parlak devirler yaşandı" olumlamasıyla başlar: birliği Reform hareketiyle bozulan Ortaçağ. Novalis reformu sert bir şekilde yargılar ve cizvitleri coşkuyla över. Bununla birlikte Ortaçağ'a dönmek de istemez ve Fransız devriminin biçimlendirdiği şekliyle şimdi'den hareket eder. Ona göre hiçbiri galip gelemeyen güçler kapışmıştır ve bu güçleri yeni bir ruhani birlik oluşturmaya davet eder, "ulusal sınırlar hiç önemli değildir

bu bağlamda". Böylelikle hiçbir baskı riski taşımayan yeni bir yaratıcı özgürlük doğacaktır çünkü "Kilisenin kendi varlığı saf özgürlük olacaktır". Burada Novalis'e formasyonunu veren piyetizmin etkisini buluruz gene.

Friedrich Schlegel (1772-1829). Fransız devrimini coşkuyla karşılar ve 1796'da cumhuriyetçilik kavramı üstüne bir deneme kaleme alarak ideal eski Yunanistan'ı doğrudan demokrasi fikrine bağlar. Ama kardeşiyle birlikte *Athenaeum* dergisini çıkarırken (1798-1800) "yazınsal mutlak" dediği şeyi tanımlamaya çalışır: halkın vicdanı aslında siyasetin çözüm bulduğu dil ve şiir alanında mevcuttur. Yaşamını Paris'te sürdürür (1802-1804); orada trubadurlarla ilgili eski araştırmalarını derinleştirir ve Sanskritçeyi keşfeder, daha sonra Köln'de (1804-1808) gotik sanatı keşfeder. Avrupa uygarlığı ona göre Hıristiyan ve Alman Ortaçağ'ın mirasçısı olduğu eski Hindistan tarafından kurulmuştur. 1808'de en önemli kitabını (*Hindluların Dili ve Bilgeliği Üstüne*) çıkarır ve Katolik olur. Avrupalılar tek bir halk mıdır yoksa her biri kendi çıkarının peşinde olan birçok halk mıdır? sorusunu sorar ve her iki şıkkın da mümkün olduğu sonucuna varır çünkü ona göre Ortaçağ'da özerklik ve birlik uyumlu biçimde karışıyordu ve "Özgürlük-Eşitlik-Kardeşlik" üçlemesi gerçekleşmişti. Onun siyasal ideali şudur: seçim yoluyla gerçekleşmeyen bir temsil, icra ve yasama ayrımının olmaması. Iena bozgunundan (1806) sonra Prusya'nın yenilenmesine kayıtsız kalır, Avusturya'yı Almanya'ya Avrupa yönünü gösterecek birliği gerçekleştirebilecek "gerçek Kaisertum" gibi görür. 1809'da Viyana'ya yerleşir ve ölümüne kadar neredeyse hiç ayrılmaz bu kentten. Siyasal eylem konusunda vasat ve kafası karışık biridir, yazınsal çalışmalarıyla ün yapmıştır, *Eski ve Modern Edebiyatlar Tarihi* (1815'de yayınlanmıştır) adlı yapıtı *Hıristiyanlığın Özü*'yle yarışır adeta. Ama onun en belirgin özelliği dinsel angajmanıdır. Son yıllarında yenilikçi Katolikliğin en ateşli savunucularından biri olmuş ve *Yaşam Felsefesi* (1829) adlı yapıtında "doğanın yeniden Tanrı'ya katılması" yoluyla "gerçek bir teokrasi" özlemini dile getirmiştir. Bununla birlikte Tahtla kiliseyi birleştirmek isteyen, kilisenin devletten bağımsız olmasını isteyen aşırılık yanlısı Fransızları da onaylamaz.

Josef Görres (1776-1848). Görres de F. Schlegel gibi dil, edebiyat ve Katolikliği çok sıkı biçimde ilişkilendirir birbirleriyle. Kariyerine yoğun bir siyasal etkinlikle başlamıştır. Koblenz'de doğmuştur, formasyonu büyük ölçüde Aufklärung ve Kant etkileri taşır, daha on altı yaşındayken Rheinland bölgesi hareketine katılır ve 1799'a kadar kimi zaman Rheinland bölgesi cumhuriyeti kurulması için, kimi zaman da Ren'in sol kıyısının Fransa'ya bağlanması için mücadele eder. Ama Rheinland'da Fransız egemenliği arttıkça Görres düş kırıklığına uğrar ve Bonaparte iktidara geçince Fransızlar ve Almanlar arasında yok edilemeyecek bir farklılık olduğunu görür. 1797'ye kadar bir halkın gelişmesinin siyasal değişim sonucu olduğunu iddia ederken daha sonra halkın psikolojik ve manevi rejenerasyonunun siyasal gelişiminden önce geldiğini düşünmeye başlar ve ona göre sadece Almanya yeni bir toplum yaratabilecek güce sahiptir. Ve 1800'den itibaren Koblenz ve Heidelberg'de Arnim, Brentano, Grimm kardeşler ve başkalarıyla birlikte halk edebiyatı (halkın esinlediği, halkın dikte ettiği edebiyat) adını verdiği alanda çalışmalarını sürdürür; bu anlayışa göre halk edebiyatı Alman halkının dehasının ve ahlakının ifadesidir. Alman halkının misyonu Avrupa'nın, mirasçısı olduğu anası eski Hint toplumunu gerçekleştirmektir (bu düşüncelerini 1808'de *Wachstum der Historie* adlı yapıtında sergiler).

Görres özellikle siyasal planda ulusal egemenlik ya da halk egemenliği fikirlerine asla katılmamıştır. Ülkenin yönetimini elitlere veren Yıl III anayasasını onaylar ama Fransız temsil sistemine karşı çıkarak sıralı bir organik temsil sistemi (*Lehrstand, Wehrstand* ve *Nahrstand* [Eğitim, Savunma, Beslenme]) düşünür. Bu üç işlevden ulusal bir mecliste değil, onun modern anayasal gerekliliklere uyarlamak istediği (ancak bu uyarlamanın nasıl olması gerektiğini de söylemez kesinlikle) korporatist Reich hükümetlerinde etkin olacak olan temsil doğar.

Görres, 1815 mutlakçı restorasyonuna düşman olmasına ve Prusya monarşisinin kendisini Almanya'dan kaçmak zorunda bırakmasına rağmen bu noktada düşüncelerini değiştirmez. 1819'da *Almanya ve Devrim* adlı yapıtında Alman birliği fikrini savunur ve liberallerin ve aşırıların birliğini ve bunların amaçlarının daha yüce bir birlik içinde kaynaşabilmesi umudunu

taşır. Bu umutsuz girişim çocukluğunun Katolikliğine dönen Görres'i Almanya'nın ve modern uygarlığın birliğini siyasal alanda değil edebiyat ve din alanında aramaya götürür. Viyana'daki Schlegel gibi Görres de 1826'dan sonra öğretim üyesi olarak çalıştığı üniversitede Münih'te etkili bir Katolik çevrenin (Fransa'da Lamennais çevresinde kurulan gruba yakın ama o kadar radikal olmayan bir çevre; iki grup çok sıkı ilişkiler içinde olmuşlardır) en önemli ismi olur; Alman siyasal romantizmi bu Katolik çevre aracılığıyla o dönemde Avrupa'nın her tarafında yükselişe geçen ultraromantizmle birleşir.

Adam Müller (1779-1829). Siyasal eylem girişiminde bulunmasına (önce Berlin, daha sonra Viyana'da) rağmen aslında kuramcıdır. 1804'te *Lehre vom Gegensatz* (Çatışkılar Öğretisi) adlı yapıtında organik devletin çatışkılar evliliğinin ürünü olduğu fikrini geliştirir; bu çatışkıların ilkini zaten kendi başına bir devlet olan erkek-kadın çiftü (Novalis kraliyet çiftiyle ilgili olarak dile getirmiştir bu düşünceyi). Maddi-manevi, an-süre, mülk-kapital (para), para-mal, sahip olan-sahip olunan vb. çiftleri her şey olan ve her şeye sahip olan devletin *Lebenseinheit*'ini ("yaşamsal birlik") oluşturur, toplum ve ulusla karışır, kendisi dışında hiçbir anlamı olmayan bireye empoze eder kendini.

Müller teorisini 1808-1809'da romantizmin Heidelberg'de (oysa lena romantizmi Weimar esprisine bağlıydı) taslaklanan siyasal angajmanını belirginleştirdiği Dresden'de verdiği konferans metinlerinden oluşan *Siyasetin İlkeleri*'nde (1809) derinleştirir. Müller burada Alman istilalarından kaynaklanan bir devlet tablosu çizer: Asya monarşileri ve modern cumhuriyetler arasında bir sentez. Bu devlet her an ve hiç kırılmaya uğramadan yeniyle eskiyi entegre eden çatışkıların kaynaşmasından çıkmıştır çünkü devletin etkinliğiyle sürekli yeniden hayat bulan bütün geçmiş *Zeitgenossen*'leri ("zaman yoldaşları") ve *Raumgenossen*'leri ("mekân yoldaşları"), *Nebeneinander*'leri ("yan yana olanlar") ve *Nacheinander*'leri ("peş peşe gelenler", "görünüşte ölü olan bireyler" der) kapsar. Müller buradan siyasal, ekonomik ve toplumsal bir teori çıkarır ve bu teoriye göre toplumun temeli toprak mülkiyetidir, bu mülkiyet sahibi tarafından kapitalist yasalara göre devredilebilir bir mal değildir (Müller Berlin'de Adam Smith'ten esinlenen reformculara saldırmıştır), soylular ve toprak arasındaki dinsel bir bağı ifade eden bir fonksiyondur ve özellikle uzun süreli bir ilkedir bu.

Sonuç olarak Müller siyaseti kilisede örgütlenmiş (Müller, kendisi de Katolikliği kabul etmiştir) doğal elitleri-soylular-tarafından yönetilen bir toplum vizyonudur: Tanrı ve İnsanlık arasında ve Devlet ve *Nationalität* arasında aracılık, İnsanlık ve bireyler arasında aracılık. Müller temsili sadece *Stände* biçimiyle kabul eder kesinlikle.

Bu koşullardan bir ilk sonuç çıkarmak mümkündür: Alman siyasal romantizminin belirgin özelliği heterojen hatta çelişkili unsurları birleştirmesidir. Bu birliği gerçekleştirmek *organik devlet* ilkesinin (anlayıştan söz edilemez) işlevidir. Ama Alman siyasal romantizmi sadece yaşamı tümüyle kucaklamak isteyen geniş ve karmaşık bir hareket olan Alman romantizminin bir parçasıdır. Dolayısıyla Alman siyasal romantizminin ilkelerini, dönemin önemli sorunlarıyla yüz yüze getirerek belirginleştirmek gerekir.

Alman siyasal romantizmi ve öteki siyasal akımlar

1) Alman siyasal romantizmi ve *muhafazakârlık* arasındaki yakınlık çok kesindir. Her ikisi de vâris bir egemen tarafından yönetilen güçlü bir devlet için mücadele ederler ve *Stände* yanlısıdırlar. Bununla birlikte iki akım birleştirilemez ve muhafazakârlar romantiklerin siyasal yeteneklerini son derece ölçülü bir tavırla değerlendirmişlerdir. 1811 yılında Friedrich-Wilhelm III soyluları Prusya reformuna katma girişimi bağlamında bir toplantı düzenlediği sırada muhalefetin lideri Adam Müller'in yazılarını saçma bulan, güçlü ve dikkat çekici şahsiyet Ludwig von der Marwitz'dir. Marwitz Berlin üniversitesinde Adam Smith'e dayanarak modern büyük toprak mülkiyeti teorisi dersleri veren Thaer'in hayranıdır. Marwitz soyluların mülkün sivil, hukuksal vb. yönetimde en küçük bir iktidar kaybına uğramalarını istemez ve krallık boyutlarında tek siyasal temsilin adını bile duymak istemez ama toprakla mistik bağlar hiç ilgilendirmez onu. Alman muhafazakârlığının kutsal kitabı kabul edilen Burke'ün ünlü yapıtı *Fransa Devrimi Üstüne Düşünceler*'in çevirmeni Gentz'e gelince, onun Müller'in yakın dostu olmasının bir anlamı yoktur.

kendisinin düşünceleriyle açıkça alay eder. Metternich küçümseme konusunda daha da ileri gider. Romantikler, karışıklığının ötesinde halkın siyasal yaşama katılımını çok fazla önemsediği gerekçesiyle Alman muhafazakârlarının reddettikleri organik devlet düşüncesi yoluyla otoriteyle özgürlüğü, monarşiyle demokrasiyi birleştirmek isterler. 1814-1815'te oluşan monarşik ilke onlara daha sağlam gelmektedir. Nihayet 1815'te muhafazakârlar, romantiklerin tersine, Alman alanını paylaşan eski ve yeni monarşilere ilgileriyle ya da onlara göre barış etkeni olan (oysa Müller savaşı normal bulur) eski güçler dengesi öğretisine bağlılıklarıyla kesinlikle Alman imparatorluğunu yeniden kurmak gibi bir şeyi akıllarından geçirmezler.

2) Romantiklerin siyasal fikirlerinin *milliyetçilik*'le yakınlığını kanıtlamaya gerek yoktur. Alman dilini ve "halkın ruhu"nu açıklayan bir edebiyatı yücelten Alman romantikleri Almanya'da Prusya bozgunundan sonra ortaya çıkan milliyetçiliği desteklemişlerdir. Brentano tazelikleri ve spontanlıkları nedeniyle sevdiği şiirleri derlerken Arnim ilk kez halk şiirleri derlemesine siyasal (ve savaşçı) bir anlam verir. Bununla birlikte ulusçuluk ve romantizm arasındaki ayrılıklar çok belirgindir. Romantiklerde bir halk fikri vardır ve ulus anlayışı bulanıktır. Hedefleri ulusal olmaktan çok uluslarüstüdür, Habsburg devletini Prusya monarşisinden daha uygun bulurlar ve Münih romantizmi ulusçu değil özerklikçi olacaktır. Gerçekten milliyetçi olmamalarının nedeni XIX. yüzyıl başından itibaren ulusu düşünmenin devleti ve her ikisinin birliğini düşünmeyi gerektirmesidir. Oysa bu birlik onların istemedikleri Fransız yöntemine göre gerçekleşmiştir ve *Volk*'a yer açmak için tanımlamaya çalıştıkları yol da muhafazakârlar tarafından tıkanmıştır.

Bu yüzden Alman milliyetçileri, liberalizmleri, özellikle güneyde, özgür bir Ortaçağ'ın (birçok karışıklığın kaynağı olan) idealize edilmiş bir vizyonundan beslense de, 1813-1848 arasında siyasal romantizm çizgisinde yer almazlar. *Stände*'ye düşmandırlar ve korporasyonlardan değil bireyden hareket eden, seçilmiş, ulusal bir temsille birleşmiş birleşik bir Almanya için mücadele ederler. 1815'ten sonra, neredeyse mutlak monarşilerin güçlenmesini Görres'ten çok daha fazla, acı içinde görürler. Arndt gibi Uhland da, 1848'de Frankfurt meclisi yandaşı olacaktır. Kariyerlerine siyasal romantizmin himayesinde başlayan Jacobb Grimm ve Dahlmann da Gervinus'la birlikte 1837'de, 1833'te güvence altına alınan Hannover anayasasının yürürlükten kaldırılmasını protesto etmeleri nedeniyle üniversiteden uzaklaştırılan "Göttingen Yedileri"nin önde gelen şahsiyetleri olacaklardır. Romantiklerin Fichte'yle ilişkilerine gelince Fichte onlardan çok şey almasına (1807 tarihli *Alman Ulusuna Söylev* adlı yapıtındaki dil üstüne düşünceleri konusunda A. W. Schlegel'e çok şey borçludur) ve istemeyerek de olsa onlara çok şey vermesine (ben ve ben olmayan diyalektiği en azından onların inançlarına göre narsisizmlerini tatmin ediyordu ve 1800 tarihli *Kapalı Ticaret Devleti* adlı yapıtı birçok bakımdan Müller'in totaliter vizyonuna yakındır) rağmen Fichte'nin bir romantik olmadığını söylemekle yetineceğiz. Aynı şey Hegel için de söylenebilir.

Alman siyasal romantizmi ve tarih

Romantikler büyük olasılıkla kendilerini tanımamış olan XVIII. yüzyıla karşı geçmişin değer ve önemini keşfetmiş olmanın onuruna sahip olmuşlardır. Ernst Cassirer'in göstermiş olduğu gibi iftira tutmaz. Hatta XVIII. yüzyılın insanlığın değişmez yapılarını ortaya koymaya çalıştığı bile söylenemez oysa romantikler geçmişte gelişmekte olan bir doğa görmüşlerdir büyük olasılıkla çünkü onlar için tarih "başlangıçta" konuşmuş olan şeyi yinelemek ve canlandırmaktan ibarettir. Onlar geçmişi gerçekliği içinde tanımak istemezler, sadece imajları vardır geçmişin onlarda. Alman XIX. yüzyılına egemen olacak tarihselciliği desteklemişlerse de bıktırıcı klişelere rağmen bir Aufklärung insanı olan Herder'le çok az ilişkilidirler (Heine yanılmamıştır bu konuda). Ayrıca Almanya'da tarihçiliğin gelişmesi için çok az çalışmışlardır. Dönemin en önemli tarihselcilik girişimi, 1822 yılında *Monumenta Germaniae Historica* hamlesi bir romantik olmayan Stein'ın eseridir. Niebuhr düşüncesi romantizmden izler taşır ama eseri için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

Alman siyasal romantizmi, Din ve kültür

Din ve kültür arasındaki sıkı ilişki Almanya'nın en belirgin özelliğidir. J. Droz dinde, romantik-

ler dönemindeki Alman tarihinin en anlamlı unsurunu görmekte haklıdır. Onlar için sadece din Fransız devriminin doğurduğu çelişkileri çözebilir ve Almanya'nın birliğini sağlayabilir ve bu birlik onlara göre siyasal olmaktan çok manevi ve entelektüeldir. Kültür ve din ilişkisi bağlamında Protestan dünyasında da büyük bir romantik girişim olmuştur: piyetist Schleiermacher'ın girişimidir (*Din Üstüne Söylev*, 1799) buöte yandan Schleiermacher, 1814'de devlet kuramı üstüne bir konferansta ve 1845'te ölümünden sonra yayınlanan *Lehre vom Statt* (Devlet Öğretisi) adlı yapıtında halkların bilinçsizlik durumundan örgütlü duruma geçişlerini aydınlatmaya çalışmıştır ama bu dönemin anlamlı olgusu Katolikliği kabul etme modasıdır. Romantikleri, Ortaçağ'ın yüceltilmesi aracılığıyla cezbeden, Roma'yı, inancını tam anlamıyla korumuş gibi görmeleridir: geleneğin temsilcisi ve Tanrı'nın yeryüzündeki organik birliğinin temsilcisi olarak.

1820-1830 yıllarında, Viyana'da olsun, Münih'te olsun, Alman siyasal romantizminin, son evresinde, piyetist anlayışlı Katolik yenilenme hareketleri içinde en somut ifadesini bulmuş olması şaşırtıcı değildir (onlar da, bir burjuva hareketi olan piyetizm yanlıları gibi Hıristiyanlığın evanjelik biçimler içinde köhneleşmesine karşı çıkarlar, onlar da piyetistler gibi sosyal bir insan vizyonuna sahiptirler; piyetizm, XVIII. yüzyılda Almancayı eğitim dili yapma konusunda çok önemli bir rol oynamıştır). Onlar için inanç esas olarak popülerdir, her türlü entelektüalizmden uzaktır ve kültürle olan bağ da çok doğaldır çünkü Ortaçağ onlara göre bir halk şiirinin ve edebiyatının azizler çevresinde efsanevi bir atılımla bir araya geldikleri dönemdir. Katoliklik-kültür ilişkisi de o dönemde Alman yaratımı kabul edilen gotik sanat tarafından temsil edilir ve yüzyıl başında Sulpice Boisserée tarafından başlatılan hareket vesilesiyle F. Schlegel Köln katedralini tamamlamak üzere Paris'ten geri gelir. Alman siyasal romantizminin geç kalan zaferlerinden biri de 1842'de Prusya kralı Friedrich-Wilhelm IV tarafından çalışmaların yeniden başlatılmasıdır; kendisi tahta çıktığında, 1825'te Bavyera tahtına çıkan Louis I gibi romantik bir genç hükümdar olarak selamlanmıştır. Din-kültür ilişkisi aynı zamanda Doğu karşısında romantik bir büyülenmeden ve bir din dili olan Sanskritçenin Avrupa dillerinin ve öncelikli olarak da Almancanın anası olduğu düşüncesinden de beslenir. Heine Schlegel kardeşlerin ve dostlarının Sanskitçe incelemelerinin "Hindistan'ı dünyanın Katolik formlar içinde örgütlenmesinin beşiği gibi görmesine dikkat çekerken haksız değildir" (*Almanya Üstüne*, 1835).

Alman siyasal romantizmi ve toplum

Romantikler devleti bir idol yapmışlardır ama bu alanda etkileri sıfırdır. Buna karşılık toplum anlayışları belli ölçüde geleceği yansımıştır. İster Müller, ister Münih'li mistik filozof Baader söz konusu olsun, onlar kapitalizmin halk sınıfı üstündeki tahrip edici etkilerine duyarlıdırlar ve siyaset alanında gösterdikleri sözleşme düşmanlığını iktisat alanına da taşımak isterler. Marwitz köylülerin soylular tarafından temsil edilmesini istiyordu. Baader ise onların din adamları tarafından temsil edilmesini istiyordu çünkü ona göre işçi sınıfını korumak kilisenin göreviydi. Aynı dönemin Fransız sosyal Katolikliğinin eşdeğeri olan ve temelini Münih'in ve Köln Katolikliğinin oluşturduğu Katolik *Soziallehre*'si kısmen Alman siyasal romantizminden çıkmıştır. Fransa'da Katoliklik açık seçik biçimde sağdadır ama *Vormärz* Almanya'sında özellikle Rheinland'da toplumun en ileri unsurları arasında yer alır. Alman romantiklerinin toplumsal duyarlığı da örgütlenme kavramına ilerici bir içerik vermeye çalışarak solda bir kuşak oluşturmuştur. Topluluklar kuramcısı Otto von Gierke, 1860-1890 yıllarında kurumların toplumsal nitelikli olduğu düşüncesini geliştirecektir (iktidarın büyük ölçüde merkeziyetçilikten uzaklaşması, özellikle işçi örgütlerinin geliştirilmesi). Gierke'nin öğrencisi Hugo Preuss bu görüşleri Weimar cumhuriyeti anayasasına koyduracaktır.

Bir bilanço taslağı denemesi yapalım. Alman hukukçu Georg Jellinek *Modern Devlet ve Hukuku* adlı yapıtında organik teorilerin tutarsızlığını ve kamu hukukunu esinleme konusundaki yetersizliğini göstermiştir. Başka bir Alman hukukçu Carl Schmitt de *Deutsche Romantik* (1919) adlı yapıtında Alman siyasal romantizmini çözümleme konusunda tek girişimi gerçekleştirmiştir (Schmitt'in yapıtı özellikle J. Baxa ve F. Meinecke'nin çalışmalarıyla örneklenen bir tartışma başlatmıştır). Schmitt "gerçek siyasal etkinliğin başladığı yerde biten" Alman siya-

sal romantizmini mahkûm eder. Alman romantikleri Hume'un düşüncesine (neden sonuç ilişkisi kurmak mümkün değildir) saldırmışlar ve sahte-Malebranche'çılıkla "sübjektif bir okkazyonalizm" çıkarmışlardır bunlar. Schmitt'e göre romantizmin yapısını göstermek zordur çünkü "onun en derin özelliklerinden biri birçok gerçekliği birden oynamaktır; Kral, Halk, Devlet, Tarih birbirine girer romantizmde ve bunlardan hiçbirine angaje olmaz o ve her demiurgos'u romantik ben için bir *occasio* gibi kullanma olasılığını saklı tutar." Bu gerçekliklerin her biri ötekilerin içinde yatan çelişkileri entegre eden "üçüncü bir üst"tür, bu üçüncü üst kaçınılmaz biçimde uzak, "öteki" ve yabancı bir şey ihtiva eder. Ve bir düzlemden ötekine bu sürekli kayma olayında geleneksel Tanrı düşüncesi zayıflayınca romantizm sonunda bu "öteki", yabancı özü yüce gerçekle özdeşleştirir." Onlar tarafından kesinlikle gerçek bir toplumsal ilişki içine oturtulmayan bu gerçek sadece öznelliklerinde vardır ve bu öznellik onların "herhangi bir estetik gerekçenin içerik işlevi göreceği bir lirizm"le ifade edilen tutkularının alanıdır. Burke, Maistre, Bonald aktiftirler ve bir tür doğal hukuka bağlı kalırlar ama hukuka karşı ve olan nesneye bağlanma kapasiteleri olmayan romantikler pasifliğin ayartmalarına bırakırlar kendilerini. Schmitt, aynı zamanda romantiğin burjuvadan kesinlikle nefret ettiğini de görmüştü, "ama sonuçta burjuvanın romantiğe tutkuyla bağlandığını ve bu meselede üstünlüğün açık seçik biçimde burjuva tarafında olduğunu gördü". Dolayısıyla bütün bunlar "Biedermeier ve Louis-Philippe döneminin huzurlu ve rahat ortamında" olup bitebilirdi ancak.

Bu acımasız saldırı haklıdır. Ama Schmitt romantizmin çekirdeğinin dinsel nitelikli olduğunu kesinlikle görmekle birlikte bu belirleyici soruyu yeterince derinleştirememiştir (1922 tarihli *Siyasal Teoloji* gibi öteki metinlerinde değinir konuya). XVIII. yüzyıl sonundan 1848'e kadarki "Alman düşüncesi"nin kaderi tartışmasız biçimde dinsel alanda oynanmıştır. Romantikler dini estetize etmişler (Katoliklik Protestanlıktan daha elverişliydi buna) ve aşkınlıkla etkili olmuşlardır. Toplumu, siyaseti ve ekonomiyi kutsallaştırmak istemişlerdir ama XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Almanya'da ve başka yerlerde kazandıkları büyük saygınlığa rağmen bu bağlamda başarılı olamamışlardır. Adam Müller'in soylu toprak sahibi ve domen'i arasındaki mistik bir ilişki vizyonunun yazgısından daha iyi gösteren bir şey yoktur bunu. Bütün yüzyıl boyunca Doğu'daki Alman büyük toprak sahibi sürekli borç altında ezilmiş ve bu topraklar Alman burjuvazisinin eline geçmiştir. 1933'te Naziler *Gutbesitz*'i bölünmeye karşı korumak için önlemler almışlar ama bu önlemlerin sonuçları hemen hemen hiç etkili olmamış ve sonunda 1947'de kaldırılmıştır.

Ama romantik *Stände* anlayışı açık değildir: kişisel statüyü (soyluluk, ruhban sınıf, toprak sahipleri) temel alan bir temsil ve mesleğe dayalı bir temsil arasında seçim yapamazlar. Tarihsel hukuk konusundaki düşüncelerine gelince, bunların gerçek bir etkisi olmamıştır. Aynı adlı hukuk okulu doğal kabul edilen topluluklar arasında örülmüş organik bağların gelişmesini engellemekle suçlanan her türlü kodlamaya karşı düşmanlığını pozitif hukuka geçirmeyi başaramayacaktır. Almanya sivil yasalarına 1896'da sahip olmuştur. 1939'da Naziler bu yasaları yeniden ele almak istemişler ama bu proje 1943'te tıkanmıştır. Kamu hukuku alanında Alman devletleri 1815'den itibaren peş peşe Fransız şartı modeline göre anayasalarla donanacaklardır. Kuşkusuz Almanya asla ulusal egemenlik ilkesini almayacaktır (1949 anayasasına göre egemenlik, *Länder*lerinde Alman halkından gelir) ama Almanya bunu romantiklerden çok Prusya monarşisi öncülüğünde Alman birliğini sağlayan muhafazakârlara borçludur.

Alman siyasal romantizmi Fransız devriminden modern çağın temel sorunlarının yönetenyönetilen ilişkisi ve yasanın temeli olarak halkın işlevi olduğunu öğrenmiştir. İdealize edilmiş bir geçmişte aynı devrimin çözümlerine karşı monarşik muhafazakârlıkla organik demokrasiyi, yeri *Geist* krallığıyla doldurulmuş, özgül bir kurum olarak siyasetin olumsuzlanması yoluyla bir araya getirilebilecek bir yanıt aradılar. Hayallerinin ve başarısızlıklarının nedeni bu olumsuzlamadır.

▶ BEHLER E. dir., *Die Europäische Romantik*, Francfort/Main, 1972. - BRUNSCHWIG H., *Société et romantisme en Prusse au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1973. - CALVIÉ L., *Le Renard et les raisins. La Révolution française et les intellectuels allemands*, Paris,

EDI, 1989. - CASSIRER E., *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1990. - DROZ J., *Le Romantisme politique en Allemagne*, Paris, A. Colin, 1963; *Le Romantisme allemand et l'État*, Paris, Payot, 1966. - HEINE H., *De l'Allemagne*, Paris, Hachette "Pluriel", 1981. - JELLINEK G., *L'État moderne et son droit*, 2 c., ed. Fr., Paris, 1911-1913. - KNOPPER F. & MERLIO G. dir., *Naissance et évolution du libéralisme allemand (1806-1848)*, Toulouse, Presses Univ. du Mirail, 1995. - LACOUE-LABARTHE P. & NANCY J.-L., *L'Absolu littéraire*, Paris, Le Seuil, 1978. - LEFEBVRE J., *La Révolution française vue par les Allemands*, Presses Univ. de Lyon, 1987. - NOVALIS, *Œuvres complètes*, ed. A. Guerne, 2 c., Paris, Gallimard, 1975. - PÉNISSON P., *Johann Gottfried Herder*, Paris, Le Cerf, 1992. - SAUZIN L., *Adam-Heinrich Müller (1779-1829), sa vie, son œuvre*, Paris, Nizet, 1937. - SCHLEGEL F., *Kritische Ausgabe*, dir. E. Behler, Paderborn, Verlag F. Schöningh, c. VII, 1966. - SCHMITT C., *Le Romantisme politique*, Paris, 1928.

Jean-Yves GUIOMAR
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Muhafazakârlık; Nietzsche; Tarihsel Hukuk Okulu; Ulus.*

SİYASAL SİSTEM

Siyasal sistem kavramı, iki yaygın kullanıma denk düşer. Hem eşanlı olarak, Fransa ya da Japonya gibi siyasal bakımdan örgütlü bir toplumsal birim hem de bu birimin, öteki yanlar, söz gelimi ekonomi karşısındaki siyasal örgütlenimi anlamına gelir; bu birim, ekonomi gibi öteki görünümlerin ışığı altında da kavranabilir. İlk anlamıyla (tümü kapsayan), bu kavram ülke kavramının anlamına yakındır, ikincisiyle (yerel) rejim kavramına yaklaşır.

Hem özerk toplumların her birine hem de bunların düzeni içinde yalnızca bir parçasına (öyle ki, gerektiğinde "bir siyasal sistemin siyasal sistemi"nden söz edilebilir) gönderme yapan bu ikilik, siyaset bilimi içinde de olmak üzere birçok karışıklığa yol açar. Bununla birlikte, siyasal alanın toplumsal örgütlenim karşısındaki üstünlüğü konusunda derin, dile içkin bir sezgiyi dolaylı bir biçimde dile getirir. Toplumsal birimin bütününü eğretilemeli bir biçimde boyutlarından yalnızca birinin adıyla çağırmak olanaklı, hatta bir ölçüye değin kaçınılmazsa, bunun gerekçesi bu birimin son derece büyük bir önem kazanmasıdır.

İnsan bilimleri toplum üzerinde genel olarak bir kesitleme uygularlar; bu kesitleme, toplumun örgütlenimi içindeki hiyerarşik niteliğin gözlerden kaçması sonucunu doğurur. İlkece aynı konumda yer alan farklı uzmanlık alanlarının her birisi, toplum sistemi içinde serbestçe kesitlenmiş bir parçayı betimler; ama bu parçaların somut bir toplumsal birim oluşturmak üzere kendi aralarında eklemlenme biçimlerini gözlemleme olanağını kendilerine yasaklarlar. Bütünün tortul parçaları da, ya bunların her birince gölgede bırakılmıştır ya da inceleme konusu olarak alınmış olan alt-sistemin "girdi"lerinin sağladığı bir ortam gibi ele alınmıştır. Toplumla bir bütün olarak ilgilenecek yeterince geniş hiçbir toplum bilimi yoktur. Eğer olur da böyle bir bilim ortaya çıkma cesareti gösterirse, en olumlu koşullar altında bile bu dal bir üstbilim ya da daha doğrusu bu ideoloji ya da bilimle felsefe arasında bir aracı doktrin olarak kabul edilecektir. Bir insan bilimi olması ölçüsünde, siyaset bilimi siyasal sistemi ancak yerel anlamda ele alma eğilimindedir: Ortak bir ekosistem içinde türdeş birimlerin karşılıklı etkileşim içine girdiği örgütlü bir toplum olarak Fransa'nın kendisinden çok, Fransa'nın siyasal rejimine ilgi duyarlar. Kuşkusuz bu rejimle buna yabancı öteki rejimler arasındaki dış ilişkileri de inceler; ama bu bütünün ötekilerle olan toptan ilişkilerini ele almaz. Bu bilim, aynı biçimde iç ilişkiler açısından, rejimin öteki alt-sistemlerle ilişkilerinin, yalnızca siyasal içermelerini ele almayı amaçlar. Bu tür kısıtlamalar rastlantısal değildir; XIX. yüzyılın sonundan bu yana kendini gösteren siyaset uzmanlarının kendi dallarına yeni ve daha kesin bir insanbilim konumu kazandırmaya yönelik istencinden kaynaklanırlar.

Ortak dile gelince, bu kesitlemenin temel bir sorun üzerine attığı örtüyü kaldırır ve siyaset biliminin içlerine değin uzanan direncini çağrıştırır. İnatçı bir ısrarla siyasal sisteme hem genel hem de yerel bir gönderme yaparak toplumsal sistemin (bilimlere kendi başına açık olmayan) bir alt-sistemine geçerli bir biçimde indirgenemeyeceğini anımsatmayı amaçladığı izlenimi bırakır; ya da, en azından şu ya da bu biçimde bir alt-sistem olduğunu göstermek istediği

izlenimi taşır; bu durumda, somut toplumsal birime uyumunu kazandırmak ve özerkliğini olanaklı kılan ayrıcalıklı bir alt-sistemdir. Toplumsal örgütlenim içinde bir başka alt-sistemin de (ekonomik üretim, düşünceler ya da herhangi başka bir alt-sistem) devindirici bir rol oynadığını kabul ettiğimizde, bu yoruma göre bu alt-sistem itkisini yalnızca siyasal sistem aracılığıyla iletecektir.

Dilin, toplumsal örgütlenim üzerinde insan bilimlerininkinden bambaşka bir bakış açısına sahip olması, meslek tutkusu gereği insan bilimlerinin görevinin kendiliğinden oluşan yargıları, özellikle yeni dil içinde kendini gösteren önyargıları geçersiz kılmak olduğunu düşünen uzmanları şaşkınlığa düşürecek nitelikte değildir. Ancak, eğer bakış açılarındaki bu karşıtlığın kökeninde gerçekten ortak dilin konumuna ilişkin bir astlık söz konusuysa, "siyasal sistem" deyişinin ikili anlamı içinde kullanılmasına göz yuman siyaset biliminin, başa çıkmak durumunda olduğu düşünülen önyargıları kendisinin zorla kabul ettirmesi nasıl açıklanabilir? Dilin, burada, insan bilimlerinin sonuçta geçici olan örgütlenimi üzerinde söz sahibi olabilmek için yeterince derin bir kesinliğinin savunuculuğunu üstlenmiş olduğunu varsaymak gerekmez mi; ve de, kanının kesinlik üstündeki talihsiz başarısı yerine saymaca nitelikli bilimsel iş bölümünün, içinde yer aldığımız iş dünyasından kaynaklanan anlayışı aracılığıyla kaçınılmaz bir biçimde taşmasına mı tanık olurdu?

Hiç kuşku yok ki, bütün toplumsallaşma düzeneklerinin ve bunlarla birlikte toplumsal düzenin çeşitli alanlara ayrışmasının, aslında her zaman, dünyanın ortak bir ekosistem içinde direngen ve aralarında rekabet olan çok sayıda toplumsal birime bölünmesine boyun eğdiğini gözlemlemekte yarar vardır. İçinde, her toplumun örgütlenme alanlarının yer aldığı sınırların varlığı, ütopyaların bile takılıp kaldığı bu sınırların değişebilirliğine ters düşmeyen temel bir olgudur. Hiçbir koşul altında, özel toplumlar dünya ölçeğinde tek bir siyasal sistem oluşturacak derecede birbirleriyle bütünleşmezler. Kuşkusuz, çok büyük boyutlara ulaşabilecek, imparatorlukların ana örneğini oluşturduğu birimler bütünü yaratma eğilimindedirler; ama bunların bütünleşmesi her zaman, kendilerini aralarında en belirgin olanı stratejik karşılıklı etkileşim olduğu dışındalık ilişkileri sürdüren, farklı kutuplara dağılmaya zorlayan bir sınırla karşılaşır. Ortak dil, burada ancak bu birbirlerinden ayrı birimleri göz önünde bulundurma gereğini karşılar ve bu arada bunları uyumlu bir biçimde adlandırmayı sağlar. "Siyasal sistem" dışında hiçbir kuram, dalgalanan ve görece bir biçimde bulanık olan "ülke", "kentler", "siyasal birimler", "Devletler", "uluslar", vd. olarak adlandırılan şeylerin bütününü kapsayacak yeterlikte anlaşılırlık göstermez. Herbirinin siyasal sistemler, bir başka deyişle siyasal bakımdan örgütlü oldukları için özerk siyasal birimler olmalarının dışında, "ulusal" denilen bir Devletle donanmış bulunan çağdaş Fransa ile Devletin içinde yer almadığı, hegemonya yapısında bir site olan klasik Atina, İsviçre konfederasyonu, vd. arasında ortak hiçbir nokta yoktur. Öyle ki, somut toplumsal birim ile onun siyasal örgütlenimi arasındaki ilişkiye değer kazandırılması, bağışık kalmanın yeğlenebileceği bir serbestlik değil, daha çok, güvenmenin uygun düşeceği bir gerçektir.

Rejimi oluşturan kurumlara indirgenmemiş siyasal örgütlenim olmaksızın, iktisat, hukuk ya da kültür gibi kendiliklerinden küreselleşme eğilimi gösteren toplumsal alt-sistemler, gerçekten de hiçbir kısıtlamayla karşılaşmaksızın bir araya gelebilirler ve dünya da bölünmesine bir son verebilirdi. Oysa, ne olursa olsun, karmaşaların en yoğun evresinde ya da barışın en doruk noktasında bile, kesintisiz bir yeniden örgütlenmeye karşın siyasal birimlerin rekabeti varlığını sürdürmekte ve oluşturdukları birimlerin özerkliğini yeniden üretmeyi bir nefis müdafaası olarak savunan toplumsal süreçlerin bütününü çerçevelemektedir. Bu zorlama o denli güçlüdür ki, insan bilimlerinin sürekli bir biçimde yaptıkları gibi alt-sistemleri ayrı ayrı incelemeye yönelik her türlü girişim, toplumsal yaşamın gerçeklerinin ister istemez uzağına düşen bir soyutlama içinde çözülmekten kurtulamaz. Söz gelimi, hiç kuşku yok ki, pazar bilimi olarak iktisadı, bu pazarların sürekli yakındığı kökene ilişkin siyasal yetersiziliği göz önünde bulundurmaksızın yönetmek olanaklıdır; ama bu inceleme, en azından gözardı etmeyi kendisine bir yükümlülük gibi görmesinin kapsamı çerçevesinde yetersiz kalır.

Siyaset sisteminin toplumsal örgütlenme içinde bir ayrıcalıktan yararlanacağı düşüncesi

de, nerdeyse felsefe denli eskidir ve bu düşünce, bilimselliğini yitirmiş olsa da, ortak dil içinde varlığını sürdürmektedir. Eskiler'in, siyasal sistemden farklı bir toplumbilimsel inceleme alanı düşünmeleri olanaksızdı; onlara göre, her türlü toplumsal oluşum, ya belli bir sistem ya da bu sistemin bütünsel bakış açısı altında kavranabilen bileşenlerinden veya bu sistemlerin herhangi bileşenlerinden birisiydi. Yine de bu durum, her türlü toplumsal oluşumun siyasal sistemce ortadan kaldırılmaktan kurtulamayacağı anlamına gelmiyordu; siyasal sistemlerin örneğini, aile ya da ev vermekteydi ve bunların korunması herhangi bir siyasal sistemin iyi işlemesinin koşuluydu. Yalnızca, sistemin bileşenlerinin siyasal bakımdan birbirlerine eklemlendiği ya da bir başka deyişle, siyasal sistemin bütün alt-sistemlere göre "mimari" (Aristoteles) bir nitelik taşıdığı kabul edilmekteydi. Yine bir başka anlatımla, her türlü toplumsallaşma, bütün toplumsal bileşenlerin bir ürünü olarak ortaya çıkan siyasal alanda olduğu gibi hiyerarşik bir yapıya uygunluk gösterdiği kabul edilmekteydi; siyasal alan da bu bileşenlerin oluşturduğu bağı kapatmaktaydı. Eğer bu olmasaydı, insan toplumunun bitkiler ya da basit hayvanlar topluluğundan farkı kalmazdı.

Benzeri bir anlayış, siyasal sisteme toplumsal örgütlenim içinde bir öncelik tanımaktaysa da, yine de oldukça büyük farklılıklar gösterir; bu da, doğmakta olan, siyaset sisteminin toplum içinde önceliğini doğrulamaya dayanan Yeni kavramının belirgin bir özelliğidir. İnsan bilimlerine çağdaşlık kazandırılmasından ve bir bütün olarak siyasal sistemin kuramsal çöküşünden önce, Yeniler, siyasal sistemi toplumun oluşturucusu kurum durumuna getirmişlerdi. Özünde, sözleşmeciliğin konumuyla özdeşleşen bu konum, toplumun doğal denilen, siyasal sistemin var olmadığı ve toplumun da örgütlü olmadığı bir çağla uygar denilen, toplumun kurucu bir iradeyle yapay bir biçimde örgütlendiği bir dönemin birbirlerinden ayrılmasına (zamandizinsel ya da fizikötesi) dayanır. İlkece, sözleşmecilik, siyasal sistemlerin (bu deyiş Hobbes'dan alınmıştır) varlığını sürdürmeyi sağlar. Ama, siyasal olanın önceliğini öylesine güçlü bir biçimde vurgular ki, çelişkili bir biçimde daha sonraları insan bilimlerinin gerçekleştireceği altüst oluşa yataklık eder. Egemen yetkenin yerleştiği, merkezi olmayan uzlaşımsal bir hareketle başlayan uzlaşmacılık, bu yetkenin ellerine geçer geçmez her türlü olası gücü hızlıca yoğunlaştırma eğilimi gösterir; burada amaç, topluma varoluşunun temeli gibi görünen ve her türlü sürtüşmeyi çözümleyecek yeterlikte olabilmesini sağlayan anayasayı oluşturmaktır. Ast kurumlar adına rıza gösterebilen yetkenin vekil kurumları bile yalnızca bir kolaylıktır ve onun denetimi altında bulunurlar. Ama, böylelikle yetkeyle, daha kesin bir anlatımla, Devleti nitelendiren bölünmez ve egemen yetkeyle karıştırılan siyasal sistem bu durumda toplumun kalanından ayrı bir kendilik olarak ortaya çıkar; bu ayrılıkla kazandığı öncelik, kendisinin işaretidir. Öyle ki, daha sonraları bu önceliği yadsımak ya da varsayılan üstünlüğünü işin içine karıştıklarında insan bilimlerinin yapacakları gibi parantez içine almak yeterli olacaktır; burada amaç da, siyasal sistemin, sonuçta ötekilerden farksız bir alt-sisteme indirgenmesidir.

Siyasal sistemin önceliğini düşünmede, birbirlerine zıt iki tutum vardır. Modern nitelik sunan birincisi, siyasal sistemi toplumun bir parçası gibi görür; toplumun bütünü buna uymak durumundadır, bu da aslında siyasal sistemin, kamu erkleri çevresinde merkezsel bir konumda bulunan tek bir alt-sisteme indirgenmesini içerir. Eski ya da klasik nitelikli öteki yaklaşım, kamu erklerini toplumun tümünü kucaklayan bir siyasal sistemin basit bir parçası durumuna getirir. İlki, toplumu kendi siyasal alt-sisteminin denetimine bağlar; ikincisi, siyasal sistem de dahil olmak üzere bütün alt-sistemleri, genel bir örgütlenim gibi ortaya çıkaran siyasal sistemin denetimi altına alır. Yalnızca, klasik konum siyasal sisteme, sistem konumu sağlar; bunu da, iki durumda edindiği alt-sisteme indirgemeksizin yapar. Buna karşılık, Yeni bakış açısı, her biri kendi özel inceleme alanı (ya da alt-sistem) üzerinde odaklaşan insan bilimlerinin çözümsel tutumuna ortam hazırlar.

Ayrıca bu tasarımlar arasında yetersiz bir ayrım da, klasik öğretinin yorumunda sıklıkla karşılaşılan bir yanlışlığa kaynaklık eder; totaliter bir esinle suçlanan klasik öğreti, siyasal sistemin burada toplumsal bütünle karıştığını bahane ederek özel yaşama hiçbir yer bırakmaz. Tersine, totalitarizmin, kamu erklerinin toplumla bağlandığı bir bağlam içine kolaylıkla sızabi-

lirse de, siyasal alt-sistemin bileşenlerinden başka bir şey olmadığı ve etkin kişilerin karşısına olduğu gibi çıkan bir örgütlenim içinde kendini daha güç kabul ettirir. Her iki durumda da kamu ve özel kesim arasındaki paylaşımın siyasete bağlandığı doğru olmakla birlikte, buraya yönelen süreç köklü bir farklılık gösterir ve siyasal sistem aynı konumdan yararlanmaz: Modern öğreti, kendisiyle özel kesim arasındaki paylaşıma karar verme yetisini siyasal alt-sisteme bırakırken, siyasal alt-sistemle toplumun kalanı arasındaki dağılımı klasik düşünceye göre, kamu ve özel kesimin bir bütün olarak oluşturduğu sistem belirler. Oysa, siyaset alt-sisteminin denetimini burada rol oynayan kişilerden bir bölümünün ele geçirmesi ne denli olanaklıysa, bütün siyasal sistemin her türlü denetimin dışında kalması da o denli olanaklıdır; çünkü, bütün alt-sistemlerinin yüze çıkan bir ürünüdür ve de, bir yüze çıkışın, bileşenlerinin hiyerarşik olarak içinden kaynaklandıkları şeyin üzerinde yer alması mantıksal bakımdan olanaksızdır. Doğrusunu söylemek gerekirse siyasal sistem, toplumsal alanın öteki kesiminden ne önce ne de sonra gelir. Eşanlı bir biçimde ondan kaynaklanır ve karşılığında belirlenimlerini bütünler.

Klasik bakış açısını, sistemler biliminin kavramsal gereciyle dile aktararak göz önünde bulundurursak, siyasal sistemin hem öteki siyasal sistemler bakımından hem de siyaset alt-sistemi de dahil olmak üzere (kamu erkleri, bunların etkinlik alanı ve bunların denetimi amacıyla rekabetlerin alanı) kendi bileşenleri bakımından özerk olduğu ve bu iki özerkliğin bağlılaşım içinde bulunduğu görülür. Aynı zamanda bunun nedeni, her sistemin içinden çıktığı bileşenlere oranla özerk olması, başka siyasal sistemler içinde çözülmeden ya da egemenlikleri altına düşmeden bunlardan uzakta durabilmesidir. Iç ya da dış hiçbir kurum, yalnızca kendilerinin öz-belirlenime olanak tanıyan yapısı içinde söz sahibi değildir.

Siyasal sistemin kendi kendini örgütlemesi, yine de her türlü kısıtlamadan bağışık değildir. Özerk olması, bağımsız olması anlamına gelmez ve belli bir çevrenin sınırları içinde parçasal olarak ön-belirlenimi sağlanmış iç süreçler aracılığıyla etkinlik gösterir. Ama bu, her türlü özerkliği yöneten, mutlak bir biçimde genel olan bir kuraldan fazla bir şey değildir. Siyasal sistem, alt-sistemler aracılığıyla ve son çözümlemede kendi etmenleriyle baskı altında belirlenir. Her ne denli bu etmenler olmaksızın siyasal sistem bir şey değilse de, bunlar da siyasal sistem olmaksızın bir şey değildirler ve davranışlarını da sistemin yapısına ilişkin gösterim ve bu yapı içindeki yerlerine göre belirlerler.

Modern anlayış bu bakımdan en azından iki noktada elverişsiz gibi görünür: Siyasal sistemin kabul ettirdiği yapısal kısıtlamaları gözardı ederek etken kişilerin siyasal sistemi belirleme konusundaki güçlerine abartılı bir değer verir; ve tersine siyasal alt-sistemin etken kişilerin davranışlarını belirlemedeki güçlerini abartır; bunu da, özellikle bunlar üzerinde gerçek anlamda uygulanan denetimin çapının, bütün sistemin, kendisinin hiçbir biçimde konu olmadığı denetlenebilir bir süreç sonunda siyasal alt-sisteme verdiği yetilere bağlı olduğunu görmemizi (etken kişilerin toplu bir biçimde gösterimi aracılığıyla bu yetilerin tanınması yoluyla) engelleyerek yapar.

Kamu erkleri özel kesime girme, ya da daha doğrusu belli bir anda bu kesimin sınırları içine sızma eğilimi gösterdiğinde, bu erkler sistem içinde kamu ve özel kesimin dağılım değişirliği doğrultusunda başarılı ya da başarısız olurlar; bu değişimin, sistemin durumuna ilişkin gösterimlere boyun eğerek etken kişilerce (kamu kesimi içinde yetkili olan kişiler söz konusu olsun ya da olmasın) eşanlı olarak algılanıp saptanması söz konusudur. Aynı biçimde, kimi etken kişilerin ya da bu kişilerden oluşan öbeklerin kamu kesimi içinde özel bir yetiyle donanması, kumanda rolüne ya da daha genel olarak yaygın bir biçimde "siyasal yaşam" olarak adlandırılan şeye ulaşılması konusunda basit rekabetin tümüyle ötesine geçen kurallara karşılık verir. Anayasal kurallardan çok daha derin bir biçimde ve bunların yaşamsallıklarının bir koşulu olarak, bir yandan yetkenin toplumun bütününe dağılımı ve öte yandan yalnızca siyasal alt-sistem içindeki dağılımı arasında sistemli bir denge kendini kabul ettirir. Bu ikisi arasında önemli bir orantısızlığa yol açan, güçlü ve aynı zamanda kendilerini güçlü olarak üretebilecek bir ya da birkaç güçlü öbeği kamu erkleri üzerinde biraz da olsa dengesiz bir etkiden yoksun bırakacak her türlü süreç, ister istemez tartışma konusu edilecek ya da şu ya da bu biçimde den-

geleme çabalarına konu olacaktır. Böylece, örneğin evrensel oya dayanan nicel yöntemler ancak bu tür dengeleri bozma etkisi içermeyen sistemler içinde yerleşebilir ya da sürüp gidebilir; gerek en güçlü azınlıkların aşırı gösterimle (dolaylı ya da dolaysız, mekanik ya da yapay) gerekse çoğunluklara tanınan hareket yetisi gerçekten kısıtlı kalır. Ayrıca bu yöntemler her zaman sınırlı bir biçimde kullanılmıştır; simgesel bakımdan, kendi kendilerine boyun eğmeyen öteki siyasal kurumlara temel oluşturdukları varsayıldığı durum da buna dahildir.

Siyasal düşüncenin, alt-sistemden daha geniş bir betimleme düzeyine geri dönüşü daha zengin karşılaştırmalara ve alt düzeyde anlaşılmaz olarak kalabilecek olguların açıklığa kavuşturulmasına olanak tanır. Toplumsal alt-sistemlerin siyasal sistem içinde işlevsel dağılımı değişmez bir biçimde saptanmış değildir ve de tek yönlü bir evrime uygunluk gösterir; ve her an biçimlendirdikleri genel görünüm, siyasal alt-sistem üzerinde güçlü bir baskı oluşturur. Tüzel, ekonomik ve siyasal alt-sistemlerin yapılaştırıcısı özel/kamusal dağılımı bunun bir örneğidir. Ama kutsal ve din dışı arasındaki bütünleyici dağılım için de aynı şey geçerlidir; bu dağılım, sistemin düzenlenimine ilişkin belli başlı bölümleri olduğu gibi kamunun yargısına bırakır ya da onun elinden alır; bunu da hem dikkate değer bir tarihsel değişkenlik (şu ya da bu yerde, şu ya da bu zamanda kutsal ya da tersine dindışı olmayan hiçbir şey yoktur) hem de son derece güçlü, anında gerçekleşen ruhsal bir örgütlenimle birlikte yapar ve bu da kamu erklerinin hiçbir biçimde, toplumun bütünü içinde kutsal bir nitelik yüklediği şeyin örgütlenmesini özgürce kendilerine mal edemeyecekleri anlamında gerçekleşir. Bir başka deyişle, kamu erkleri hiçbir durumda, karar vermekle yükümlü oldukları şey üzerinde karar vermezler; bu şeyi yalnızca gözlemlerler. Bu bakımdan yanlışlarına sistemce bir yaptırım uygulanır.

Böylelikle, kamu erklerinin bir örgütlenme, gerçekleşme yolu ve yönü biçiminden kaynaklanan siyasal rejimler, siyasal sistemleri betimlemede büyük yetersizlikler gösterirler. Aynı rejim ya da aynı rejim türü, siyasal sistem tipinin içine yerleştiği sisteme göre köklü bir biçimde farklı anlamlara bürünebilir; öyle ki, içinde hukuğun bireylere ya da öbeklere kamu erklerinin yetkesine karşı başvurulacak yolları sağlamadığı bir sistem içinde yer alan bir demokrasi, aslında bu alanın bireyleri arasında, izonomik, daha açık bir söyleyişle tartışmalı yetkelerin baskısından bağışık bir sistem içine yerleştirilmiş bir oligarşiden daha büyük eşitsizlik üretir. Karşılıklı olarak, aynı sistem ya da aynı sistem tipi ardışık [sıralı] ya da almaşmalı [münavebeli] bir biçimde ortak nitelikler yüklediği olağanüstü farklı rejimler barındırabilir. Tocqueville böylece Krallık Rejimi Fransa'sıyla Devrim arasında, bunların karşılıklı kurumsal biçimleri ve üzerinde temellendikleri izlenimi uyandıran öğretisel ilkeler arasındaki çarpıcı farklılıklara karşın var olan eşbiçimliliğe dikkat çekmişti.

Kaldı ki sistemler değişik türden bileşimlerin konusunu oluştururlar; bunların incelenmesi, salt siyasal alt-sistemlerin dar kapsamlı iç bakış açısından güçlük içinde sürdürülebilir. Kamu erklerinin birleşik bir öbeğiyle donanmış hücresel bir kendilik olan Devlet-ulus biçimi, antropolojik açıdan en sık olanın uzağına düşmekle birlikte, birçok olasılıktan yalnızca birisidir. Tek bir sistemin, kamu erklerinin aralarında merkezi olmayan biçimlere göre dağıldığı ya da düzenli biçimde bölündüğü durumla da karşılaşılır. Birçok Devlet-ulus konfederasyon biçimi altında bir araya gelmekle ya da federal veya imparatorluk Devleti bunların birleşimine katılmakla kalmaz, aynı zamanda Devlet, yerini birbirlerinden ayrı, her biri bir alanda yetkin bir dizi yüksek memurluğa da pekâlâ bırakabilir.

Bu olasılıklar yelpazesi, birleşime katılan öğelerin ancak kısıtlı bir bölümünü gözlemleyerek tamamlanmış tarihi ya da en yeni rejimleri, son sözcüğünü sistemlerin sürekli öz-üretimi içinde dile getirilmiş gibi düşünüldüğünde, göründüğünden çok daha geniş ve açık bir biçimde ortaya çıkar. Bu olasılıkların birbirlerini izlemesi yine de ne öngörülebilir ne de rastlantısal bir biçimde özdekselleşir; çünkü bunlar, evrimlerini yöneten aynı kısıtlayıcı kurallardır ve bunların herhangi bir anda önceden tanınabilir ya da egemen olunabilir olmalarını engeller. Çünkü, bütün siyasal sistem, kimi bakımlardan kendisinin olan etken kişilerin çaprazlama tutumunun bütünsel bir yapısından başka bir şey değildir. Çünkü, bu davranış, sırası geldiğinde karşılıklı etkileşimleri içinde etken kişilerin kendilerine oluşturduğu gösterimlere bağlıdır;

hiçbir etken kişi, sistemi kendi başına temsil etmek için bunun dışında kalamadığı gibi, etken kişileri bir araya getiren hiçbir topluluk bu yapıyı bir plan uyarınca bütünüyle değiştirmek için bir araya gelemez. Bütün üzerinde görülen etkileri ister istemez gözardı etmek ve gösterimlerinin olanak tanıdığı şeyin sınırları içinde, yalnızca yerel eylemlere izin verilir.

Bu gerekçelerle, siyasal sistem sözcüğü en güçlü anlamda bir sistem olarak adlandırılmayı hak eder. Siyasal düşünce, sistemi ancak ve ancak bu biçimde tasarlayarak, eyleme kendisine yaraşan sakınımı sağlayabilir; ve zincirleme felaketlere daha az uyum gösteren stratejilerini bulma yollarına da böylece ulaşabilir. Siyaset, yalnızca kendi üzerinde odaklaştığında bu zincirleme felaketlerin kökenlerinde genellikle kendini bulmaktadır.

► BERTALANFFY L. VON, *Théorie générale des systèmes* (1968), Fr. çev., Paris, Dunod, 1973. - EASTON D., *Analyse du système politique* (1965), Fr. çev., Paris, A. Colin, 1974. - LUHMANN N., *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen, 1968. - PARSONS T., *The Social System*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1951. - VULLIERME J., *Le Concept de système politique*, Paris, PUF, 1989.

Jean-Louis VULLIERME
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Rasyonalizasyon; Rejimler; Toplumbilim; Toplumsal Tercih.*

SİYASET FELSEFESİ

Siyaset felsefesinin ne olduğunu anlamak için Leo Strauss'un ünlü konferansında ("Siyaset felsefesi nedir?; 1992") dile getirdiği iki tuzaktan korunmak gerekir. Birinci yanılgı siyaset felsefesini felsefenin, siyasetin özel alanında genel felsefenin problemlerinin ya da kavramlarının yer değiştirmesiyle oluşmuş "ek" bir dalı yapmaktır. Bu fikir, önce hem düşünceye hem olguya bağlı bir engelle karşılaşır: "genel felsefe" ya da metafizik tarihiyle siyaset felsefesi tarihi arasındaki açık sapma. Gerçekten de ilk planda, bir siyaset felsefesi tarihi yazmak isteniyorsa, belli başlı bölümlerinin ve eklemlenmelerinin genel felsefe tarihininkiyle aynı olamayacağı düşüncesini reddetmek zor gözükmektedir. Antikite bağlamında Platon ve Aristoteles, her iki durumda da aynı derecede önemli bir yere sahiptirler kesinlikle ama çeşitli helenistik filozoflar söz konusu olduğunda aynı şeyi söylemek o kadar mümkün değildir; buna karşılık modern felsefede sapmalar son derece belirgindir: Descartes ya da Husserl gibi önemli filozoflar temelleri olan bir "felsefe siyaseti" bırakmamışlardır (onların siyasal düşüncelerini yeniden yapılandırmak mümkün olsa da bu gerçek değişmez) ve Makyavel, Montesquieu ya da Rousseau gibi önemli siyaset felsefecileri özellikle saf bir felsefe yapma kaygısı içinde olmamışlardır (bununla birlikte büyük bir hayranlık ve ilgi çekmişlerdir). Kesinlikle rastlantısal olmayan bu durum gerçekten siyaset felsefesinin önemli bir özelliğidir: siyaset felsefesi özel bir sorundan doğar ve onunla yaşar: felsefe hem temel olan hem felsefi bir temeli olmayan ama dünyanın ya da "doğal" yaşamın ontolojik ya da fenomenolojik sorununa indirgenemeyen sorular soran insan yaşamının bir boyutu arasındaki ilişki sorunu. Siyaset felsefesinin problemleri ona kendiliklerinden geliştirilmiş ve çelişkili *argümanlar* üreten insan topluluklarının yaşamı aracılığıyla verilmiştir ve bu durum, bir yandan düşünceye sadece sistematik tutarlılık zorlayıcılıkları olmayan özel zorlayıcılıklar empoze ederek önyansımalı bir deneyim araştırmasını bir sorunsal yapar.

İkinci yanılgı bakışımlıdır ve siyaset felsefesini, genel olarak "siyasal düşünce"yle karıştırarak ve onun kendi mantığını "siyasal düşünceler mantığı" üstüne oturtarak, sitede zaten yaygın olan fikirlerin basit bir biçimlendirilmesi gibi görmekle ilgilidir. Bu noktada siyaset ve deneyim ya da tüm öteki düşünce alanları için aynı şey söz konusudur; felsefe bu biçimsel zorlamalarla ve özellikle de onu besleyen *telos*'la ilginç hale gelir: gerçek anlamda ancak ilkelerin tartışılmasıyla, bu tartışmada doğrudan ya da dolaylı biçimde "total" gerçeklik sorusu sorulduğunda ortaya çıkar (iddiaların radikal bir eleştirisinin ya da gerçek söylemin hayallerinin paradoksal biçimi altında olsa da).

Dolayısıyla siyaset felsefesi öncelikli olarak sitenin "gerçek" siyasetinde gerçekten var olan deneyim ve düşüncelerle *gerekli, aşılmaz ve belirsiz biçimde sorunsal* bir ilişkiyle belirginleşir.

Yaşam dünyasıyla olan bu temel ilişkinin sonucu spekülasyon olasılıklarını önceden sınırlamaktır: problemlerini siyasete veren ve böylelikle siyaseti siyasetin ortak önlayışını destekleyen anlayışları ve kavramları arasında minumum bir sürekliliğe zorlayan siyasetin kendisidir. Öte yandan burada filozof özel bir "siyasal" konum içinde yer alır ve onun bu konumunun temelinde, özelliğinin ortak düşünce ve argümanları aştığı varsayılan evrensel içerikli bir söylem iddiasında olması yatar; filozof ve site arasındaki sürekli gerilim buradan doğar ve bu gerilimin bütünüyle yok edilmesi mümkün değildir; gerçekten de felsefenin amacı yaygın inançların ya da sağduyunun geçerliliğini doğrulamak ve meşrulaştırmak olsa da bu proje her zaman aşırı ya da sert bir iddianın işareti gibi gözükebilir çünkü en azından kendi meşruiyetini göz önünde bulundurma bağlamında bir bilinç eksikliği önvarsayımı söz konusudur.

Dolayısıyla siyaset felsefesinin basit bir olumsuz tanımı (siyaset felsefesi genel felsefenin basit bir uygulaması değildir, var olan "siyasal düşünceler"in sistemleştirilmesi de değildir) bu temel özelliklerin bazılarının belirlenmesi için yeterlidir. Çünkü felsefi-olmayanla gerekli bir ilişki kurar, siyaset felsefesi her zaman özel çıkarsamalı ve yurttaşlıkla ilintili bir bağlama bağlıdır: *philosophia perennis* burada "bağlamsalcı" bir biçim altında var alabilir ancak. Siyaset felsefesi genel bir destekten yararlanan düşüncelere dayandığından klasik felsefe ve "sağduyu" ilişkisi sorusuna özel bir içerik kazandırır: sadece akademik bir sorun olabilecek şey felsefe ve site arasındaki sürekli gerilimin nedeni durumuna gelir. Site için siyaset felsefesinin varlığı, taraflı olmak istemediğinden daha radikal olabilecek bir tartışma olasılığı yaratır; filozof için siyasal sorunların tartışılması, onun sadece teorik özellikler taşımayan ama aynı zamanda onun özel *etkinliğini* de dikkate alan öteki insanlarla ilişkisi konusunda özel bir düşünceyi gerekli kılar.

Dolayısıyla siyaset felsefesinin özgünlüğü, bir yandan felsefeyi felsefi olmayan yaşama çok güçlü bir biçimde bağlarken, felsefenin kendisini teorik ve pratik temel bir sorun yapması olgusuna bağlıdır. Dolayısıyla ancak filozof ve site arasındaki ilişkinin bazı önemli figürleri örneği aracılığıyla anlaşılabilir. Özellikle burada temel sorunlar aynı zamanda en önemli sorunlardır: felsefenin *doğuşu*, "modern" dönüşümü ve çağdaş düşünce içindeki yeri. Dolayısıyla biz de "sokratik" felsefenin getirdiği problemden hareket edip, daha sonra felsefenin modern dünyayla-kısmen felsefenin eseri olan- kurduğu özel ilişkiler üstünde duracağız.

Filozof ve topluluk

Felsefenin Yunanistan'ta doğduğu ve klasik biçimini Atina'da Sokrates, Platon ve Aristoteles'le aldığı söylenirken felsefenin ortaya çıkışı ve Grek *Sitesinde* ve özellikle de Atina demokrasisinde ortaya çıkan siyasal özgürlük arasındaki ilişki açıklığa kavuşturulur. Ama bu tarihsel bağ hem temel hem sorunsaldır. Gerçekten de, bir yanda felsefenin doğuşu geleneğin, mitin ve tüm dinsel ve siyasal otoritelerin ve de bunlara bağlı yaşam biçimlerinin sarsılması sonucunu doğurmuştur ve demokrasi de özellikle bu köklü değişimden doğmuştur. *Logos*'u ya da doğayı sitenin "pozitif" düzeniyle karşıtlaştırabilmek için her şeyden önce miras alınan siyasal düzenlerin biçimlerinin tartışılmasının meşru olması ve din ve gelenek otoriteleri dışında bir otoriteye dayanması gerekir. Buna karşılık site ve felsefe arasındaki ilişkiler her zaman tartışma yaratmıştır ve siyaset felsefesinin kurucusu Sokrates de kendisi hakkında açılan davanın bir iftiraya ya da bir yanlış anlamaya dayandığı söylenemeyecek olsa da Atina demokrasisinin en büyük kurbanı olmuştur; gerçekten de onun öğretisi bazı açılardan Atina rejiminin meşruiyeti için bir tehdit gibi görülebilir. Sokrates'in çok açık yurtsever tavrı söz konusu değildir burada çünkü (belki öğrencisi Platon'un tersine) kendisi örnek bir yurttaştı; Atina'nın girişmiş olduğu savaşlara katılmış, çocuklarını vatanı için feda etmiş, *demos*'a sadece onun yapmış olduğu yasaları savunmak için karşı çıkmıştır ve bazı antidemokratik aristokratlarla (Kritias ve Alkibiades gibi) ilişkiler kurduysa da yıkıcı komplolara katılmış olabileceği konusunda kesin bilgiler yoktur elde. Bununla birlikte Sokrates'in öğretisinde hem demokrasiyle hem de genel olarak Site'yle uyuşmayan birşeyler vardır; gerçekten de Sokrates, her şeyden önce her özel düşüncenin kesin karakterini ortaya çıkarmakla kalmaz: muhataplarını kendileriyle çelişkiye düşürerek fikrin siyasal tartışma ve kararlara temel oluşturamayacağını

gösterir; ve bu da büyük sofist tarafından yeniden ele alınan ve kuramsallaştırılan yurttaşların evrensel siyasal yeteneği Atina postulatını ortadan kaldırır (bkz. Platon, *Protagoras*); ayrıca *daimon* referansı ve felsefi bilgiyi ısrarla savunmasıyla (bilginin sınırlarının bilinmesi olarak) sitenin ve dinsel örgütlenmesinin aslında eksik olduğu düşüncesini öne sürer. Böylece Platon'un Sokrates öğretisini birçok bakımdan radikalleştirmiş olduğu mümkünse de bu öğreti her halükârda Atina demokrasisinin kabul edebileceği çizginin sınırında kalmıştır (bu konularla ilgili olarak bkz. C. Castoriadis, 1986).

Sokrates'in yaşamı ve öğretisi, dolayısıyla, içeriği siyaset felsefesi açısından çok önemli çifte bir ders verir: felsefenin konusu, ortak siyasal deneyim dışında, başka hiçbir yerde bulunmaz; bu, yaygın tartışmalar aracılığıyla açıklanmıştır ve ayrıca *Kriton*'da (Sokrates, Platon'un bu diyalogunda, kendisini yurttaşlarının mahkûm ettiği ölüm cezası nedeniyle kaçmaya razı etmek isteyince Atina yasalarını gösterir) görüldüğü gibi filozof kendisini eğiten ve yasalarıyla koruyan siteye olan borcunu görmezlikten gelemez. Öte yandan ise filozof basit bir ortak bilinç ve ortak anlayışla yetinemez çünkü onlardan daha farklı gerekçeler ileri sürer ve çünkü düşüncesi kısmen geçerli kalıpların arkasında gizlenmiştir (L. Strauss, 1989, *N. B.* s. 45-46): bu aynı zamanda şu anlama gelir: filozof, siyasal düzeni onaylasa da siteye tam anlamıyla sadık değildir, *site iyi kötü adil ve dolayısıyla felsefenin gerekliliklerine uygun bir düzen sağlamış olsa da durum değişmez*. Felsefe ve siyaset arasındaki karışık ve aynı zamanda siyaset felsefesinde de var olan bu ilişki siyaset sorunu alanında iki karşıt çözüme yol açar ve bunları Platon ve Aristoteles aracılığıyla örneklemek uygun olur.

Platon'un *Devlet*'i (Cumhuriyet) geleneksel anlamda siyaset felsefesinin iddialarının en radikal formülasyonu olarak bilinir. Gerçekten de, tıpkı adaletin bir bireyde, ruhun mantıklı kısmının öteki unsurları (cesaret ve arzu) yönetebilmesi koşuluyla gerçekleşebileceği şeklindeki düşünce gibi Platon'a göre site ancak filozoflar kral ya da krallar filozof olduklarında adil olabilir ve bu da bütün rejimlerin özellikle de demokrasinin meşruiyetini inkâr etmek anlamına gelir; ayrıca filozof gelenekleri ve kurumları Yunanlılarınkinden radikal biçimde farklı bir sitenin planını çizer ve bu rejimin bir reform ya da köklü bir yeniden yapılanmayla empoze edilebileceğini açıkça kabul eder. Ama *Devlet*'in asıl öğretisinin hoşgörü olduğunu iddia etmek de mümkündür çünkü diyaloglar hem *kallipolis* ("güzel kent") hükümranlığının olanaksızlığını hem de genel olarak siyasal düzenin yozlaşma özelliğini getirir. Platon'un daha sonraki yapıtlarında (özellikle *Politika* ve *Yasalar*) adil sitenin gerçekleşebilirliği sorunu kesinlikle yepyeni bir önem kazanır ama bu özellik Platon'un radikal bir "inşacı" olarak görülmesini engelleyen ideal ve mümkün olan arasındaki yeni çatışkılar ve sapmalarla yansır. Yüksek bir "Politika"nın temsil ettiği biçimdeki bir krallık sanatı Yasalara saygıyla sağlanamaz-ama Politikanın etkili olmasının kuşkululuğu yasanın egemenliğinin yeğlenmesi sonucunu doğurur; herkesin özgürlüğünü koruyan demokrasiye gelince meşru rejimlerin en az iyi olanı ama yozlaşmış rejimlerin de en kabul edilebilir olanıdır: yozlaşma Site için her zaman mümkün olabilecek bir kader olduğundan, genellikle demokrasinin aslında en iyi rejim olduğunu söylemek mümkün olabilir. *Yasalar*'da tanımlanan rejime (statüsü oldukça gizemli gözüken) gelince, bu rejim, Yunan sitelerinin, özellikle de Atina'nın hukukunun ve siyasal örgütlenmesinin birçok özelliğini almıştır ve aristokrasi ve demokrasi (aristokratik olmaktan çok demokratik) karışımı bir rejim olarak ortaya çıkar. Burada Platon siyasetinin bütününü yorumlama önerisi diye bir şey söz konusu değildir tabii ki, ama siyaset felsefesinin ve amaçlarının tanımını ilgilendiren özelliklerden bazıları değerlendirilebilir; Platon'un yarattığı ve mükemmelleştirdiği şey, belli bir çıkarsama stratejisine bağlı, pozitivite eleştirisini, reform tasarısını ve filozofun siyasal konumu üstüne düşünceyi belli bir biçimde düzenleyen bir felsefe tipidir. Bu girişim iki biçimde anlaşılabilir; en basiti adil site "modeli"ni belirleyen bütünüyle spekülatif bir dönemle, modelin gerçekleşmesi ve pozitivitenin çıkardığı engeller probleminin daha belirgin biçimde geliştirildiği ikinci bir dönem arasında ayrım yapmaktır; bu çerçeve içinde filozofun tanımı bağlamında en önemli sorun, onun, "kanun yapıcı" hatta amacı adil (ya da olabildiğince adil) bir site yaratmak olan aydın "zorba" ile ilişkisinin anlaşılmasıdır. Ama Platonculuğun yapısını bu biçimde

sunmak, onun açıkça paradoksal karakterini yeteri kadar dikkate almadığı için, Platon'un düşüncesini aşırı basitleştirmek olarak düşünülebilir. Aynı zamanda, Platon'un özgün felsefesi çok büyük ölçüde çelişkili olduğundan (bkz. "metafizik diyaloglar" dizisi, *N. B. Parménide* ve *Le Sophiste*) siyaset felsefesi de son derece sorunsal hatta trajiktir: Idealar problemi'nin ebediliğine (daha sonra "negatif teoloji'yi" doğuracak olan tema) siyasal adaletin kırılganlığı denk düşer. Platon'da, hem "mitik" anlatıların (*Kritias*) hem de mantıksal oluşumun (*Devlet*) konusunu oluşturabilecek olan sitelerin yozlaşması sorunu özellikle bu şekilde anlaşılabilir; ama bu yorum özellikle basit bir gerçeklik olgusu olmayan, daha derin bir şekilde bir ilkenin zorluğunun yansıması olan ve dolayısıyla süreklilik kazanan Site ve filozof arasındaki çatışma bağlamında "sokratik" probleme tüm içeriğini kazandırır.

Felsefe konusunda belli bir okul vizyonu, çoğu zaman Aristoteles'in "gerçekçilik"ini ya da "ampirizm"ini Platon'un "idealizm"iyle karşıtlaştırır; bu bakış açısı genellikle iki filozof arasındaki ilişkilerin küçümsenmesi sonucunu doğursa da Sokrates'in gerçek sitelere karşı tavrını hiç değilse kısmen ontolojisi belirlemiştir: Aristoteles *Timaios* ve *Yasalar*'a karşı, doğanın ilahi düzene göre özel yapısını çıkarır ve bu dünyadaki "insani etkinlikler"in-ve insani eylem ya da inisiyatifin- özel alanını kesin biçimde belirler. Bu onda "ihtiyat" (*Phronesis*) kavramının kazandığı yeni bir önem ve özellikle de Platon'un sitede var olan konumlar tartışması ve onun doğası arasında kurduğu ilişkilerin ters dönmesiyle yansır. Platon'da yaygın söylemler soruşturmanın hareket noktasıdır ama soruşturma da düşünceyle bir kopukluğu gerekli kılan bir "bakış devrimi" pahasına gerçekleşebilir. Aristoteles'de soruşturma doğrudan doğruya siyasetin "doğası" ile ilgilidir, ortak düşünceleri entegre eder ve felsefe sanki tarafların (halk, aristokrasi) karşılıklı iddialarını gündeme getiren sitedeki tartışmaları uzatıyormuş gibi etkin olur. Bu demektir ki gerçek rejimler bir meşruiyet hipotezinden yararlanırlar ve bu da siyasal mükemmelliğin belirlenmesinde önemli bir değişim getirir; rejim, "en iyi" her şeyden önce, belirlenmiş koşullarda en iyidir ve doğaya, düşünülen siyasal topluluğun kompozisyon ve kapsamına göre en iyidir: bazı durumlarda en iyi olan monarşidir, bazı durumlarda ise aristokrasidir, gene bazı koşullarda en iyi *politeia*'dır (yani ılımlı demokrasi). Siyaset felsefesi için iki önemli sonuç çıkar buradan. Bu sonuçlardan ilki felsefi söylemleri toplulukların birbirlerini doğal olarak anlayacakları biçimde yaklaştırmaktır: filozofun etkinliği öncelikli olarak toplumun (burada site) postulatlarını *açıklığa kavuşturmak*, farklı rejimlerin düşünülmesine olanak veren kavramlar üretmek ve genel tartışma içinde yer alan bütün argümanları anlamlandırmaktır. İkinci sonuç ise "gerçekçi" filozofun düzenleyici hırslarının doyurulmasının Platon'un hırslarının doyurulmasından daha kolay olduğudur: siyasal mükemmellik bazı koşullarda her zaman göreliyse onu gerçekleştirmekten vazgeçmek için hiçbir ilkesel neden yoktur (bu konuda bkz. P. Pellegrin, *Introduction des Politiques*, Flammarion "GF", 1990, *N. B.* s. 35-36). Sıradan söyleme daha yakın olan, insani düzenin özerkliğine ve siyaset ve egemenlik arasındaki farka daha hassas olan Aristoteles aynı zamanda mevcut rejimleri de (Atina rejimleri de dahil olmak üzere) destekler; bununla birlikte Platon'un filozof ve site arasındaki tam bir uzlaşma olasılığı konusundaki kuşkularından birşeyleri de ılımlı bir biçimde korur: "düşünce" yaşamı "pratik" yaşamdan üstündür ve site eğreti bir dengeye dayanır (İskender'in hocasının bilmemesinin pek mümkün gözükmediği).

Platon ve Aristoteles örneklerinden hareketle siyaset felsefesinin iki "ideal tipi"nin kolayca oluşturulması mümkündür: birinci tip filozoflar duyulur olanın ve pozitivitenin eleştirisinin negatif ve çelişkili yolunu ön plana çıkarırlar, bunun karşıtı tip içinde yer alan filozoflar toplumların doğal (ve çelişkili) biçimde kendisini anlamasını ön plana çıkarırlar. Ama şunu da belirtmek gerekir ki bu iki tip hem Platon'da hem Aristoteles'te görülen klasik felsefenin postulatlarına sıkı sıkıya bağlı değildir ve modern bağlamda bunun örneklerini bulmak mümkündür ki bu örnekler siyaset felsefesinin aralarında etkin olduğu iki kutbu gerçek anlamda tanımlarlar. İki modern örnek, Rousseau ve Hume örneği, burada, siyaset felsefesinin iç yapısında-ve gerçek siyasetle ilişkisinde- sürekli olanı belirlememizi sağlarlar.

İlkeler açısından, Platon'a Rousseau'dan daha

radikal biçimde karşı çıkan başka bir düşünür yoktur; bununla birlikte Rousseau Platon'un, eğitim üstüne en güzel yapıt olarak nitelediği *Devlet*'ine her zaman derin bir hayranlık duymuştur. Ama özellikle Goldschmidt'in belirttiği gibi Rousseau'nun Platon'a duyduğu sempati, iki filozofu ayıran birçok şey olmasına rağmen gerçek yakınlıklara dayanır. Rousseau'nun antropolojik postulatları ("insan doğası" nın düzeltilebilirliğine öncelik tanıyan), siyasal ilkeleri (siyasal ilişki doğal değildir, karşılıklı sözleşmeye dayanır, yurttaşların eşitliğini gerektirir) Platon'unkilere gerçekten karşıdır ama öğretisi Yunan felsefesiyle aynı genetik (bakınız iki *Söylev*), kuşkucu ve trajik biçim altında ortaya çıkar. Modern yozlaşmanın ifşa edilmesinden sonra gelen Cenevre vatandaşının çektiği eziyet, Émile'in düş kırıklığı ve Toplum Sözleşmesi'nin kırılganlığı, siyaset felsefesi ve yalnızgezer ayrılığı, gerçekten de modern bireyciliğin (temsilcilerinden biri de Rousseau'dur) egemen olduğu bir bağlam içinde bir Sokrates-Platon deneyiminin yinelenmesi gibi görülebilirler. Ayrıca Platon'da bu deneyim, Polonya ve Korsika üstüne metinlerin genellikle *Yasalar*'a mal edilen rolü üstlendiği daha rahatlatıcı bir sekansa eklenebilir.

Hume kesinlikle hem felsefi, hem yurttaşlık bağlamında bir antik miras eleştirmenidir: hem cumhuriyetçi yurttaşlık modelini, hem de antik doğa düşüncesini reddeder ve bir yandan "özel" yaşam ve "yurttaşlık"ı, öte yandan da insan doğasını oluşturan yapaylıkları ön plana çıkarır. Ama onun siyasal düşüncesinin zamanının felsefesi ve siyasetiyle kurduğu ilişkiler bizim Aristoteles'te bulduğumuz ilişkilere benzer. Gerçekten de bir yandan *Denemeler, İnsan Doğası Üstüne İnceleme*'nin antropolojisinin önvarsayımlarıdır (özellikle insanın egoist bir hayvana indirgenmesinin reddedilmesine olanak veren sempati kavramı ve rasyonel bir evrensel toplum projesi); ama Hume'un siyasal yazıları esasen bir *gentleman*'ın çağdaş tartışmaya müdahalesi gibidir: İngiliz rejiminin karakterini, çıkarları ve fikirleri temsil eden ve aynı zamanda eleştirel bir değerlendirme ve İngiliz siyasetinde yer alan karşıt ilkelerin ("pasif itaat" ve "ilk sözleşme") kısmen yinelenmesini öneren partiler arası mücadelelerden hareketle analiz eder. Dolayısıyla, onda, İngiliz rejiminin karakterinin anlaşılması, doğal siyaset deneyiminin bir uzantısıdır ama filozof Hume, aydın elitlerinkine yakın olan ama onunla karışmayan özel bir konum istemeyi de sürdürür.

Dolayısıyla siyaset felsefesini tanımlayan özellik onun iki ayrı düzlemde yer alan soruları aydınlatma çabasıdır. Birinciler siyasal düzenin kendisiyle, Aklın keşfettiği gerekliliklerle ilişkileriyle ilgilidir; felsefe toplumlarda gerçekten var olan meşruiyet ilkelerini anlama, eleştirme/ve/ya da kurma çabası içinde olduğunda bunlarla karşılaşır. Ama bu sorunları düşünme kendiliğinden Aklın güçleri ve gerçek söylemin "ütopik" ya da "reformcu" misyonu üstüne düşünmeye götürür; felsefe ve siyasal düzen arasındaki ilişkiyle ilgili ve felsefe için sürekli alternatifler tanımlayan ikinci düzlemde yer alan bir dizi sorun buradan doğar: sürekli bir siyaset felsefesi bu anlamda vardır ama bu felsefe özel bir polemik bağlamı dışında ortaya çıkmaz kesinlikle; bize düşen, felsefeden "modernite"ye ve çağdaş dünyaya gelenleri incelemektir.

Siyasal modernite ve felsefi modernite

Siyaset felsefesi "felsefe-olmayan"la çatışmalı ama ayrıcalıklı bir ilişki kurar ama siyasal rejimlerin ya da otorite biçimlerinin tarihsel farklılığından etkilenmesi olgusu onu tüm sürekli unsurlardan yoksun etmeye yetmez. Modernitenin-ve "Eskiler" ve "Yeniler" çatışmasının - getirdiği problem farklıdır: bir yandan modern devletlerin, sonra da liberal demokrasilerin doğuşunu sağlayan "kültürel" değişimin filozofun ve felsefenin statüsünün koşullarını bütünüyle değiştirip değiştirmediğinin, öte yandan da siyaset felsefesinin kendisinin varlığının "felsefe tarihi"nin, daha sonra da sosyal bilimlerin gelişmesiyle tehdit edilip edilmediğinin bilinmesi söz konusudur. Bu soruları yanıtlamak için modern değişmenin bir yorumunu taslaklandırmak, daha sonra da felsefeye getirdiği sonuçları irdelemek kaçınılmazdır.

Burada modernitenin iki özelliği çok önemlidir: içinde yaşadığımız siyaset dünyası kısmen *modern felsefe*'den gelir ve modern felsefenin temeli *felsefenin bir otokritiğinin* meyvesidir.

Siyasal yaşantımızın "doğal verileri" (siyasetin ve dinin ayrılması, plüralizm, bireyin ve "sivil toplum"un gelişmesi, eşitlikçi dinamik) düşünüldüğünde, gerçekten de bunların, temelde

modern felsefenin ürünleri olan klasik geleneğin ve Hıristiyan mirasının eleştirisi olmadan düşünülemeyeceği açıktır. Hegel ve Tocqueville gibi farklı beyinlerin belirttikleri gibi, insan haklarına dayanan ve ilkelerini "kendiliklerinden açık seçik" bulan (Amerikan *Bağımsızlık Bildirgesi*) XVIII. yüzyıl devrimlerinden gelen demokrasiler için gerçektir bu; Hegel Fransız devrimini felsefi rasyonalizmin doğuşuyla karşılaştırılabilecek bir olay gibi görür ve Tocqueville Amerikan demokrasisinin kurumlarını ve geleneklerini Kartezyanizmle aynı düşünceden beslenen Amerikalıların "felsefi tavrı"na indirger. Ama Burke'ün "insan hakları" ve "Fransız devrimi"ne getirdiği eleştiri (bunların "metafizik"in meyveleri olması) bir yandan birey adına düzenler toplumu eleştirisini, öte yandan da *tek* bir siyasal topluluk idealiyle kopuşu ve "hizipler"in en azından kısmen saygınlıklarına kavuşturulmasının ön koşulları olan "parti" ve "temsil" dahil olmak üzere tüm liberal siyasal biçimleri kapsayabilir. Modern felsefe ve siyaset arasındaki bu yakınlıkların en açık işareti Bodin ve Hobbes'tan Rousseau'ya *Federalist* yazarlara kadar siyaset felsefesinden ayrılmaz olan, ona en önemli kavramlarını sağlayan ve özellikle en önemli temasını (bireyin özgürlüğü ve siyasal topluluğun gücü arasındaki sentez) açığa çıkaran kamu hukuku hukuksal teorisinde bulunur.

Şunu da belirtmek gerekir ki modern dünya-belki de farkında olmadan-daha önceki dünyalardan çok daha fazla felsefeye bağlıysa da felsefe ancak onun sadece kavramları ve yöntemleriyle değil *hırslarıyla* da ilgilenen daha önceki felsefe geleneğinin tümünün eleştirilmesi pahasına bu kadar önemli bir rol oynayabilmiştir. XV. ve XVII. yüzyıl arasındaki kopma yeterince bilinir ve burada tarihini bir kez daha çizmenin gereği yoktur: sadece şunu hatırlayalım ki bu kopuş, hem *doğa* anlayışıyla ilgili (Aristoteles'te kosmos hiyerarşize olmuştu ve kapalıydı ve doğa esasen amaçsallaşmıştı) hem de bilim anlayışıyla ilgili (matematiği doğa bilimine uygulayan ilk modernler gerçek ve sahte arasında aracılık eden Aristotelesyen bir olası dünyayı da reddetme eğilimi içindedirler) Aristotelesçi mirastan çifte bir kopuş pahasına modern bilimin doğuşunu sağlamıştır. Ama şunu da eklemek gerekir ki Aristotelesçiliğin bu eleştirisine aslında Aristoteles'ten çok Platon'u hedef alan klasik geleneğin tümüyle reddedilmesi eşlik eder; oysa modern siyaset felsefesinin temelinde yer alan kesinlikle bu polemiktir ve doğal bir siyasal eşitsizlik düşüncesinin eleştirisi (V. Goldschmidt, 1984, I, s. 249-271) ya da Hobbes ya da Spinoza'da bulduğumuz klasiklerin "ütopik" anlayışının "Makyavelyen" ifşası da ona eşlik ederler. Klasik felsefeye bu saldırının içeriğini anlayabilmek için en iyi tanık, en radikal olması dolayısıyla Hobbes'dur. "Autoritas non veritas facit legem" diyen Hobbes'un amacı özellikle iktidarı "gerçeklik" aracılığıyla sınırlama kisvesi altında zorla ele geçirmeyi amaçlayan (hukukun temelinin Kutsal Kitap'ta yer alan gerçeklik olduğu iddia edilirse gerçek iktidar, hukuksal ve siyasal içeriğini belirlemek için Kutsal Kitabın otantik anlamını dile getirmekle ilgilenecektir; bir başka deyişle "gerçeğin yorumlanmasının kendisi bir "otorite" olgusudur yani irade ve iktidar olgusudur ve gerçek olgusu değildir) kiliselerin siyasal iddialarını reddetmektir. Ama dolaylı olarak, eleştirisi, siyasal düzeni, doğa adına yargılama iddiasıyla ya da daha da ileri giderek "filozofkral" savunusuyla klasik felsefeye aynı zorbalık kuşkusunu atar. Hobbes'un daha derinlemesine olarak hedeflediği insanların, siyasal düzenin kurulmasına yönelik ilke oluşturacak *amaçları* arasında "doğal" bir hiyerarşi düşüncesidir: bu son noktada liberal ve demokratik rejimler, *Leviathan*'ın yazarı için temel eşitlikçilik bağlantısı olan katı egemenlik öğretisini (bkz. sözgelimi Kelsen'in demokrasi üstüne tezleri) bırakmış olsalar da her zaman "Hobbes'çu" olmuşlardır. Bu, aynı zamanda, modern eşitlikçiliğin, yeni felsefeyi siyasetin gerçek temeli yaparken, *filozof*un kendisinin iddialarının radikal biçimde ortadan kaldırılması koşulunu getirdiği anlamına da gelir: siyaset felsefesi bundan böyle, kısmen kendi eseri olan ama filozofun herhangi birinden daha fazla özel bir otorite isteyemeyeceği bir dünyada etkin olacaktır.

Leo Strauss gibi bazılarının, modernitenin, ilke olarak siyaset felsefesini tehlikeye düşürdüğünü düşünmelerinin nedeni de anlaşılmaktadır. "Doğa"nın yerine tarihin içkin rasyonalitesini koyarak ya da pratik sorunlar konusunda gerçek bir söylem olasılığını inkâr ederek rasyonel bir pozitivite eleştirisi düşüncesini tartışmaya açmak söz konusu değildir sadece; ayrıca bu eleştirinin modern felsefenin tümünü kapsaya-

mayacağı da açıktır: modernite tümüyle "tarihselci" değildir ve pratik sorunların gerçekliğe uygun olduğu düşüncesi, özellikle eleştirelci gelenekte asla ortadan kalkmamıştır (Kant'tan Habermas'a) (L. Ferry, 1984, I). Strauss'çu tarihselcilik eleştirisi daha çok, anlamı, toplumun "rasyonalizasyon" projesinin karşılığı modern felsefenin temel "eşitlikçilik"inin toptan gündeme getirilmesi hazırlığı olan bir hazırlık argümanı gibi anlaşılmalıdır. Strauss'un Makyavel ve Hobbes'da bulduğu temel konumun anlamı özellikle budur: onların "gerçekçilik"lerini ve "kuşkuculuk"larını klasik felsefeye, tersine hayat veren (Strauss'a göre tersi çünkü antik filozoflar, kendilerinin yüksek bir yaşamı temsil etme-ve dönemlerinin toplumsal düzenini doğal bulduklarını için değil- iddialarından siyasal sonuçlar çıkarmaya kabul ediyorlardı, aristokratik yönetim ilkelerinde belli bir gerçeklik payı buluyorladı) mükemmelliğin araştırılmasından vazgeçmenin bağlantısı gibi görür.

Strauss'un eleştirisine cevap vermek için (ya da bu eleştirideki gerçekliğe hak vermek için) felsefe ve doğal siyaset dünyası arasında, bir siyaset felsefesinin yer alabilmesi için yeterli bir mesafe bulunup bulunmadığını görmek amacıyla filozofun modern düyadaki konumundan hareket etmek gerekir. Buradaki temel yenilik "doğal" dünyanın, modern "metafizik"ten gelen rasyonalitesinin kendisinin özümsenmesidir ve bu da filozofun ortak temsiller tartışmasında artık sadece "*felsefe-olmayan*"la ilgisi olduğu anlamına gelir: dolayısıyla gerçek söylem araştırması doğal tavırdan kopmak için yeterli değildir ve buna karşılık pozitivitenin eleştirisi *Aklın otokritiği*'nden ayrılmaz.

Modernite özellikle Aydınlanma "Filozofları" projesi insan dünyasının rasyonalizasyonudur ve aynı zamanda *felsefeyi gerçekleştirme* çabasıdır. Bu yüzden aklın gerçekleştiği ortam olan (Akıl özellikle bitmiş bir anlıkta doğrudan doğruya bulunamayacağından cismani bir biçim altında değerlendiriyoruz onu) *tarih* düşüncesinden ayrılmaz. Bu anlamda modern siyaset felsefesi "Tarih Felsefesi"nin farklı modelleriyle ayrıcalıklı ilişkiler kurar (L. Ferry, 1984, c. II). Pozitiviteyi aklın gerekliliklerine göre dönüştürme isteği, tarihi, pratik aklın egemenlik ya da gelenekten kaynaklanan akıldışılıkla zıtlaştığı nötr bir alan haline getiren "militan" bir felsefe oluşturabilir (Fichte): akıl için maddi bir yapı içinde gelişme gerekliliği Hegelci girişimi meşrulaştırarak aklın nasıl tarihin somut akıldışılığında etkin olduğunu gösterir; modernitenin eleştirisi global bir rasyonalizm tartışmasıyla-akla *karşı* Tarihin çıkarıldığı- yeni boyutlar kazanabilir: bu Burke ve Alman romantizmiyle açılan yoldur. Ama bu felsefe ve felsefe olmayan arasındaki ayrımın kaybolması anlamına gelmez pek Temel bir değişikliğe uğrayanlar felsefenin kendi kendisini anlamasının koşullarıdır ve bu özellik filozof ve toplum arasındaki ilişkilerin gündeme getirilmesinden çok farklı rasyonalite ya da düşünce düzlemleri arasındaki ilişkilerin sistematik biçimde açıklanmasını ön plana çıkarır: verinin kendisinde rasyonalite olduğundan felsefe doğal dünyayla ilişkisinden daha çok aklın dolaysız biçimleriyle olan ilişkiyle tanımlanır. *Düşünce*'nin eleştirelci ideali, *anlık* ve *akıl* arasındaki Hegelci karşıtlık, "doğal" durumla ilgili dogmatizmin fenomenolojik eleştirisi bu yeni sorunun yanıtlarıdır; bunlar ayrıca tarih felsefesi içinde de anlamlı uzantılar olarak yer alırlar: Kant tarihin rasyonalitesini sadece "düşünce ilkesi" ya da umut olarak kabul eder, Hegel "Aydınlanma"cıların tavırlarında anlığın somutlaşmasını görür ve fenomenoloji bir sübjektivite tarihi yorumuna götürür. Siyaset felsefesi de, ona önemli temalarından bazılarını vermiş olsa da tarih felsefesi yararına ortadan kalkmaz; tarihselciliğinin bilinci (gerçek ya da sahte) modern hümanitenin dolaysız verilerinin özellikleri arasında yer alır ve kısmen onun siyasal koşulunu belirler: dolayısıyla "tarih felsefeleri" ve meşruiyetlerinin sınırları tartışması siyaset felsefesinin tümleyici parçasını oluşturur.

Modern siyaset felsefesi dünyaya *meşruiyet* ilkelerinin getirilmesine katkıda bulunmuştur; deneysel bilim ve teknikle birleşen bu ilkeler insanlar arasındaki ilişkileri derinlemesine değiştirmişlerdir; söz konusu ilişkiler kapitalizm (Marx), aktivitenin rasyonalizasyonu (Weber), pozitif düşüncenin ortaya çıkışı (Comte) ya da koşulların eşitliğinin gelişmesi (Tocqueville) biçiminde tanımlanabilir. Oysa bu dünyanın (bu noktada Yunan dünyasını sürdüren ve radikalleştiren) temel karakterlerinden biri kendisini eleştirme kapasitesinde yatar; bu kapasite onu, yaşam biçimlerini, kurumlarını ve ilkelerini sürekli tartışmaya götürür. Dolayısıyla siyaset fel-

sefesi onunla, kısmen, Atina demokrasisiyle kurduğu ilişkilere benzeyen ilişkiler kurar: bir "açık toplum"un varlığını gerekli kılar ama öne sürdüğü gerekliliklerin basit bir biçimde biçimlendirilmesiyle karışması mümkün değildir. Bununla birlikte zorluk, modern ("enstrümantal" ve eşitlikçi) rasyonalite dünyasında pozitivitenin eleştirilmesinin aklın eleştirilmesinden ayrılmaz olması olgusuyla bir kat daha artar ve böylelikle siyaset felsefecisi felsefenin kendisini eleştirmesinin enstrümanı olur.

Modernitede siyaset felsefesinin belli başlı figürleri bu paradoksal koşulu, herbiri kendince açıklarlar. Modern yapaycılığın kendi kendini eleştirmesi klasik mirasın (Vico, Montesquieu) kısmen yeniden saygınlığına kavuşması noktasına gidebilir; siyasal gelişme ve bilimlerin gelişmesi arasındaki farklılıklar, modernitenin "metafizik" ilkeleri "pozitif" düşünceyi karşıtlaştırırlar (Comte); modern düşüncenin bölünmesi liberal mantık ve yurttaşlık mantığı arasında çatışma doğurur (Rousseau, Constant); burjuva dünyasının meşruiyeti ilkeleri ve sınıf ilişkileri gerçekliği arasındaki çelişki hem Aydınlanma projesinin hem de ilkelerinin saptırılmış içeriğinin eleştirisini gerekli kılar (Marx). Her halükârda gerçek siyasetin filozof tarafından eleştirilmesi, sadece "doğal" siyasetten değil felsefeden çıkan ilkeler arasındaki bir diyalogdan geçer.

XX. yüzyılda siyaset felsefesi

Siyaset felsefesi, günümüzde, esasen siyasetle, modern çağın başından bu yana gelen konumunu tanımlayan aynı çok anlamlı ilişkileri korur ama kısmen yepyeni sorunlar ortaya çıkaran çağdaş kültürün gelişmesinden de etkilenmiştir.

Alman idealizmi Sistem (Hegel'de gerçek görüş açılarının bütünleşmesi olarak, Fichte'de spekülatif hayalin genelleştirilmiş eleştirisi olarak) biçimiyle tamamlanacak olan *felsefenin sonu* düşüncesinde doruğa ulaşmıştı. Daha sonraki felsefe tarihi belli bir açıdan, bu düşünceyi gerçek anlamda zayıflatmamıştır çünkü en özgün düşünürler (Nietzsche, Heidegger) sübjektivite metafiziğinin eleştirelci ya da spekülatif sistematizasyonunun aklın felsefi tarihini bitirdiği düşüncesini kabul etmişlerdir. Ancak şu anlama gelir bu: felsefe günümüzde canlı bir etkinlik olmaya devam etmekle birlikte Hegel hatta Nietzsche dönemindeki hırslara sahip değildir; gerçekten de felsefe her zamankinden daha çok, her anahtarı elinde olmayan tartışmalardan ya da teorilerden kaynaklanan kavramlar ve pratikler üstünde düşünmeye bağlıdır. Oysa kesinlikle doğal koşul olan esas siyaset felsefesinin paradoksal gücü buradan gelir.

İlk epistemolojik sorun siyaset felsefesinin, bazı temsilcileri, insani etkinliğin ve özellikle de egemenliğin gerçek temellerini tanımama eğilimindeki "idealist" bir disiplini açıkça hor gören toplum bilimlerine göre özgünlüğü sorunudur. Bu tartışmayı gerçek anlamda yanıtlamamanın iki bakışımlı biçimi vardır. Bunlardan birincisi felsefe ve toplum bilimleri arasındaki ayrımı hukuksal bir durumu yansıtan (siyaset felsefesi ödev olarak varlıkla ya da toplum bilimlerinin var olanı irdeledikleri veya güçlülük üstüne kuruldukları ontolojiyle ilgilendiğinden) sürekli bir veri olarak görmekle ilişkilidir. Daha incelikli olan ikincisi ise felsefe ve insan bilimleri arasındaki ayrımı silmekle ilişkilidir ve sözgelimi Aristoteles, Montesquieu ya da Rousseau'nun bazı çağdaş araştırmacılardan çok daha fazla sosyologlar gibi düşünmeyi başardıklarını gösterirler (bkz. sözgelimi R. Boudon ve F. Bourricaud, 1982). Birinci durumun başlıca kusuru bilginin var olan konfigürasyonunu doğal görmek ve felsefe ve toplum bilimleri arasındaki tarihsel bağların karmaşıklığını tanımamaktır. Daha açık olan karşıt tavıra gelince, farklı söylemler ya da disiplinler arasındaki olası rastlaşmalar üstünde durur ve önemli yazarların "sosyolojik" çözümlemeleri ve onların özellikle felsefi düşünceleri arasındaki ilişkiyi açıklamaz. Gerçekten de siyaset felsefesi ve toplum bilimleri arasında verimli bir diyalog kurulması isteniyorsa, en iyi yol, hiç kuşkusuz bunların ortak alanından yola çıkmaktır: modern toplumun paradokslarının anlaşılması (modernitenin diyalektiğini kendi üslubuna göre açıklayan) ve insani etkinliğinin kavradığı koşullar üstünde düşünme (akıl ve rasyonalite üstüne felsefi tartışmaların yinelenmesinden geçer). Modern dünya ancak rasyonalizmle ilişkisiyle anlaşılabileceğinden sosyoloji ya da tarih sürekli biçimde yeniden "felsefi" olmak durumundadırlar: dünyamızın kendisini anlamasının bu boyutunu daha etkin biçimde dikkate almak siyaset felsefecilerine düşer (bu konularla ilgili olarak bkz. Raynaud, 1987).

Ama siyaset felsefesinin önünde temel sorun durmaktadır: siyasetin kendisinin anlaşılması. Bu açıdan XX. yüzyıl filozofun karşısına yeni meydan okumalarla çıkmaya devam etmiştir. XX. yüzyıl bilinen sınıflandırmaların dışına çıkan ve modern ideallerin rasyonalizmin ya da modernitenin bazı özellikleriyle yadsınamaz yakınlıklarıyla modern ideallerin çok kaba ve sert olumsuzlamalarını bir araya getiren rejimlerin ("totaliter" sistemler) ortaya çıkışını görmüştür. "Liberal demokrasi"nin kendisi liberal ilkelerle en azından kısmen kopması (bkz. himayeci devlet) sayesinde yaşayabilmiştir ve güncel gelişmesi klasik egemenlik teorisi konusunda yeni sorular gündeme getirir.

Dolayısıyla siyaset felsefesinin geleceği bağlamında ilk koşul onun var olanı düşünebilmesidir. İkinci koşul ise, ona liberal demokrasilerin sağduyusunun açıklanmasını yasaklayan kendi doğasının bilincinde olmasıdır: felsefe, aydın da olsa görüşle, düşünceyle karışamaz ve özellikle de bu niteliğiyle değerlidir demokratik dünyada.

▸ ARENDT H., *Condition de l'homme moderne* (1961), Fr. çev. 2. baskı, Paris, Calmann - Lévy, 1983. - ARON R., *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1983), Paris, Gallimard, 1986. - BOUDON R. BOURRICAUD F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982. - CASTORIADIS C., *Les Carrefours du labyrinthe*, I, Paris, Le Seuil, 1978; II, *Domaines de l'homme*, 1986. - FERRY L., *Philosophie politique*, Paris, PUF, *La Querelle des Anciens et Modernes*, 1984; II, *Le Système des philosophies de l'histoire*, 1984; III (A. RENAUT ile), *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, 1985. - GOYDSCHMIDT V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974; Écrits, I, *Études de philosophie ancienne*, II, *Études de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1984. - HABERMAS J., *Théorie et Pratique* (2. baskı. 1971), Fr. çev., Paris, Payot, 2 c., 1975. - MANENT P., *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann - Lévy, 1987. - RAYNAUD Ph., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987. - STRAUSS L., *La Persécution et l'art d'écrire* (1952), Fr. çev., Paris, Plon, 1954; *Qu'est -ce que la philosophie politique?* (1959), Fr. çev., Paris, PUF, 1992.

Philippe RAYNAUD
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aristoteles; Eşitlik; Liberalizm; Platon; Sosyoloji; Us.*

SİYASİ İKTİSAT
Siyasi iktisadın temelleri

Siyasi iktisadın temellerinin incelenmesi ister istemez çokbiçimli olmak durumundadır. Özellikle, kısa da olsa kullanılan sözcük dağarcığının gelişimine ilişkin bir inceleme yapılması, kaçınılmaz bir zorunluluktur. Ayrıca, özerkleşmesine ilişkin belirleyici anı ve özerkleşmenin evrimini belirginleştirmek için kaynaklandığı alanlarla birlikte doğmakta olan bilim dalının kurduğu ilişkilere eğilmek zorundadır.

"İktisat"tan, "siyasi iktisat"ın çeşitli tasarımlarına

"Siyasi iktisat" teriminin kökeni, burada söz konusu olan sorunları bir ölçüde aydınlatabilecek niteliktedir. Fransızcadan Türkçeye geçen ve *iktisat* sözcüğünün eşanlamlısı olarak kullanılan "ekonomi" sözcüğünü, Fransızca da Yunanca *oikonomia / oixovomia*dan almıştır; bu sözcük de *oikos / oixoz* (ev) ve *nomos / vomoz* (yasa, düzenleme ilkesi) sözcüğünde karşımıza çıkan *nem* kökünden gelir. Bu terim, Fransızcaya doğal olarak ekonomi sözcüğünden başka, "örgütlenim" ya da "ev yönetimi", "ev işlerinin yönetimi" veya "aile yönetimi" içinde, "ev" ve "aile" biçimindeki eski anlamıyla aktarılmıştır. *Oikonomikos*'unda ("İktisat Üzerine") Ksenophon'ca ve psödo-Aristoteles tarafından (*Oikonomikos*) geniş anlamda, *işletme* (eşler arasındaki ilişkiyi, hizmetçiler ve köleler karşısında takınılacak tutumu kapsayan) anlamında kullanılmıştır. La Boétie de Ksenophon'un *Oikonomikos*'unun çevirisine *La Mesnagerie* (*mesnager* sözcüğünden kaynaklanan ve İngilizcedeki *management* sözcüğü aracılığıyla günümüze değin ulaşan terim) başlığını vererek bu anlamla kullanır.

Yine de daha baştan bu sözcüğün kullanım alanı sorunlar çıkarır. Platon (*Politika*), bilinçli bir biçimde aile yönetimiyle kent yönetimi, iktisadi olanla siyasi olanı birbirlerine karıştırır (büyük bir evin durumuyla küçük bir kentin boyutu arasında yönetim açısından bir farklılık söz konusu mu? [...] tüm bunlar için tek bir bilim olduğu açık; [...] bu bilim ister krallık, ister siyaset, ister ekonomik olarak adlandırılsın, sözcük üzerinde tartışmaya girmeyeceğiz"); Aristoteles böyle yapmaz, ikisi arasında öze ilişkin bir fark görür (*Politikos* ["Devlet Adamı"]).

Ksenophon'un tutumu, zaman zaman Platon'unkini andırır (bkz. *Apomnêmoneumata Sôkratous* ["Sokrates'in Anıları"]) ama aynı zamanda ondan uzaklaştığı izlenimi uyandırır (*Poroi e peri prosodon* ["Gelirler"]). *Oikonomikos*'un ikinci kitabında psödo-Aristoteles I. kitap'a karşın "farklı yönetim türleri"nden ve "kentlerle hükümdarların para bulmak için başvurdukları çeşitli yollardan" söz eder: Ancak burada işletme yanı daha ağır basmaktadır.

Daha sonra, büyük skolastik dönemin ardından ve modern Devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte, kamu yönetimi kavramını aktaracak bir terim bulma zorunluluğu doğdu: Bu terimi, 1506'da psödo-Aristoteles'in *Oikonomikos*'unun ikinci kitabına verdiği başlıkla Jacques Lefèvre d'Étaples'in "kamu iktisadı" terimi ve Louis Turquet de Mayerne'in (*La monarchie aristodémocratique ou Le gouvernement composé et meslé des trois formes de légitimes républiques* ["Aristodemokratik Monarşi ya da Yasal Üç Cumhuriyet Rejiminden Oluşmuş Karma Hükümet"], 1611) ile Antoine de Montchrétien'in (*Traicté de l'œconomie politique* ["Siyasi İktisat İncelemesi"], 1615) "siyasi iktisat" terimi olmuştur; bu deyişi yaygınlaştıran da bu son yapıtın başlığıdır. Aristoteles'e karşılık Montchrétien farklı alanlar arasında köprüler kurmayı amaçlar: "Özel ek mesailer kamusal nitelik kazanır. Ev, kentten önce gelir; kent eyaletten, eyalet de krallıktan. Ayrıca, siyaset sanatı iktisada doğrudan bağlıdır; ve onunla birçok bakımdan uygunluk gösterdiğinden, örneklerini de aynı biçimde almak zorundadır. Çünkü, iyi bir iç yönetim, eğer iyi alınırsa kamu örneğinin ana kalıbı olabilir."

"Kamu ekonomisi" ve "siyasi ekonomi" uzun bir süre aşağı yukarı birbirlerinin yerine kullanılabilme özelliğini koruyacaktır. XIX. yüzyılın başında Jean-Baptiste Say de aynı esinle "toplumsal iktisat" ya da "sanayi iktisadı"ndan ("sanayi" sözcüğünün eski anlamıyla) söz eder. Üstelik, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ticaret sözcüğü veya "genel ticaret" sözcüğü bu farklı adlar altında ele alınan olguları dile getirir. Son olarak "iktisat bilimi" terimi, 1763'te Mirabeau ve Quesnay'nin kaleminden çıkan *Philosophie rurale*'de ("Kırsal Felsefe") yayınlanır ve fizyokratik kuram yandaşlarının çevresini büyük oranda aşan bir yankı bulur. Bu adlardan birçoğunun anlamı daha sonraları bu dalın alt öbeklerini belirtecek denli özelleşecektir: Bununla birlikte "siyasi iktisat" ve "iktisat bilimi" deyimleri birkaç ayrıntı dışında bu kapalı alanın bütününü adlandırmak üzere kalacaklardır. Yalnızca XVII. yüzyılda W. Petty'nin kaleminden İngiltere'de (1690'da yazarın ölümünden sonra basılmış olan *Political Arithmetick*) doğmuş olan ve iktisadi istatistik ile nüfusbilimsel incelemenin başlangıcını gösteren "siyaset aritmetiği", daha çıkar çıkmaz özelleşecek ve dalların çoğalması ile tekniklerin derinleşmesi sonucunda adlandırma işlevini yitirecektir.

Yönetim bilimi mi yoksa piyasa ekonomisi mi?

Bununla birlikte, sözcük dağarcığının kendi içinde gösterdiği evrim, her dönemde nasıl tepkiler aldığına ilişkin yargılara varılmasını sağlamaz. Bu nedenle, "siyaset ekonomisi" deyiminin yaygınlaşmasından önceki ve sonraki iki anlamına yeterince dikkat çekmek gerekir. Bu iki gelenek, kullanılan terimlerin tarihinin de gösterdiği gibi önce geniş ölçüde birbirlerine karıştırılır daha sonra da ayrımlaşma ortaya çıkar.

Kısaca değinmek gerekirse, birinci gelenek (ne derece önemli olduğu henüz belirlenmiş değildir) bir ülkenin iktisadi yönetimini kent ya da topluluk siyasal yönetim biçimine göre tasarlar ve bu konuda yöneticilerin söz sahibi olmasına olanak tanır: Toplum içinde toplumsal, törel ve siyasal uyumun korunması için geliştirilen bu gelenek çözücü, ayrıştırmacı olarak değerlendirilen piyasa ilişkilerinden çekinir ve bakış açısı her şeyden önce yönetmeliğe uygun ve vergiye ilişkindir. Gerektiğinde bu bakış açısı "siyaset (ya da "kamu") ekonomisi"yle yönetim bilimini (ya da yönetim biçimlerini) birbirleriyle özdeşleştirir. En tanınmış örnek, *Encyclopédie*'nin ("Ansiklopedi") "İktisat" maddesinde (cilt V, 1755) okurlarından şunu isteyen J.-J. Rousseau'nunkidir: "*yönetim* adını verdiğim [...] *kamu iktisadını egemenlik* adını verdiğim en üst yetkeden ayırmak gerekir; birisinin yasama hukuku içermesi ve kimi durumlarda ulus bütününü zorunlu kılmasına karşın, ötekinin yalnızca yürütme erkine sahip olması ve ancak özel kişileri zorunlu kılması bakımından bu ayrım söz konusudur". Bu anlayış biçimi o dönemde olağanüstü bir yan içermez: Bir bakıma, on yıl sonra da *Encyclopédie*'de yine bu konuda

yazılmış ikinci makalesinde de ("Œconomie politique") karşılaşılır. Ayrıca, ikinci "gelenek"in: Rekabet düzeni içinde üretim ve alışveriş olgularının incelenmesinin konusunu oluşturan öğeleri F. Véron de Forbonnais'nin "Ticaret" ya da "Türler" ya da F. Quesnay'nin "Çiftçiler" veya "Tohumlar" (bunlar da siyasi iktisat alanına gönderme yaparlar) maddelerinde aramak gerekir.

Bu durumda *siyaset ekonomisi* özerk bir bilimsel alan ve piyasa ekonomilerinin, etkin kişilerin bencil ve aşırılaştırıcı tutumu üzerine kurulu kuramsal incelemesi olarak ortaya çıkar. Bu niteliğiyle, dile kuşkusuz oldukça geç ve aşamalı bir biçimde getirilebilmiştir: Yeni araştırmalar, Quesnay ve Smith dönemlerinde bile *siyasi iktisadın* bu niteliğe bürünmekten oldukça uzak kaldığını vurgular. Ahlak ve siyasete doğrudan bağlı bir uğraş bütünü içinden yavaş yavaş kendini gösterir; ilk gelenekle olası bir karışıklık da buradan kaynaklanır. Çok iyi bilinen bu durum, kaynakların ödeneklendirilmesinin temel yolu olarak, kesin bir biçimde, "piyasa"nın büyümesine ve aşamalı olarak egemenlik kurmasına bağlanır.

Yaklaşımların evrimi

Bu dalın evrimi önce, yaklaşık bir biçimde felsefenin, daha doğrusu siyaset felsefesinin evrimini izlemiştir. Bu nedenle, bu bilimin Yunanistan'da doğmuş olmasına ve Platon, Ksenophon ve Aristoteles'in düşünceleriyle birlikte ortaya çıkmasına şaşırmamak gerekir. Bununla birlikte, o dönemde kimi iktisadi düşüncelerin, örgensel olarak bağlı olduklarının: adalet, kentin örgütlenmesi, uyumu ve dengeliliği dışında bir uğraşı türü içine "yerleştirilmiş" olarak kaldığı sürece bir alt-üründen başka bir şey değildir. Zenginleşmeyi, ticari alışverişi, parayı ve para kârını genellikle engelleyen olgular özellikle bu bakış açısından ele alınmaktadır. Bu gözlem, İncil'e değin uzanan Antik dönem ya da Hıristiyanlığın ilkçağları için daha da geçerlidir. Sözleşme ve alışveriş hukukuna ilişkin gelişmeler daha sonra iktisadi düşünce içinde bütünleştirilmiş, yorumlanmış ve değiştirilmiş olsa bile Roma Antik dönemi için de geçerliğini korur.

Siyasi iktisadın kuruluşunun ikinci büyük aşaması, gerçek anlamda, Aristoteles'in Batı'da keşfedilmesiyle ve Büyük Albert ile Aquinolu Tommaso başta olmak üzere skolastik yazarlarla başlar. XIII. yüzyıldan Nicolas Oresme'e, Jean Buridan'a, Sienalı Bernardino'ya ya da Antonio de'Forciglioni'ye oradan da Salamanca denilen geç dönem skolastik okula ya da Léonard de Lelys'e tartışmalar, paranın özü ve işlevleri, "gerçek fiyat"ın tanımı ve özellikle de "tefecilik" ve "dış kaynaklı senetler" sorunu gibi piyasaya bağlı olguların göz önünde bulundurulması çerçevesinde canlılıklarını korumuştur. Yunan ve Hıristiyan kalıtından, Roma hukukundan, din hukukundan da kaynaklanan birçok düşünce ortaya atıldı, tartışıldı, yeniden biçimlendirildi ve daha sonra, söz gelimi Grotius ve Pufendorf'da (Schumpeter'in *Protestan skolastik* terimiyle belirteceği yazarlar) olduğu kadar Turgot ve Smith'de de yeniden ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, skolastikler iktisadi düşüncelere önceki yazarlardan daha fazla yer verseler de, bunu her zaman siyasete, dine, ruhun kurtuluşuna bağlanan gerekçeler doğrultusunda yapmışlardır. Daha sonraları çözümsel atılım olarak görülecek şeyler, törel ve kuralcı bir bütün içinde yerleşmiş olarak kalır.

Yine de, XVI. yüzyıldan başlayarak ve XVIII. yüzyıla değin, yazarlarının çok farklı çevrelerden geldiği bir dizi yazı yayınlanır. Bu yazarlar: tüccarlar, yapımcılar, bankacılar, yüksek memurlar, filozoflar, hükümdar danışmanlarından oluşmakta ve kuruluşun üçüncü evresine denk düşmektedir. Elde daha iyi veri bulunmadığından, daha sonraki çalışmalarda bunlar yanıltıcı bir başlık altında herkesin içine katıldığı bir kategori içinde bir araya getirildiler: Sözde "merkantil düzen"i ya da "merkantilizm"i oluşturuyorlardı. Bunların arasında ünlü isimlerle de karşılaşırız: J. Bodin, B. Davanzati, G. Botero, A. de Montchrétien, T. Culpeper, T. Mun, W. Petty, J. Child, J. Locke..., ya da daha geç dönemde Law, Montesquieu veya Cantillon. Bunların çoğunluğu Orta Çağ evrenselciliğinden koparak düşüncelerini hükümdarların görevleri ve ulusal politikaların oluşturulmasına bağlarlar: Araştırmalar vergi yasalarına, Hazine'ye ya da ülkenin dışarıyla sürdürdüğü ("ticaret terazisi" doktrini) bağlara yönelir. Kâr oranları düzeyi, etkinlik ve iş düzeyi ya da, bu oranla, dolaşımda olan "para miktarı" arasındaki bağlara duyulan ilgi de böylece başladı; ya da her türlü yönetmelikler veya iktisadi yaşamın az çok esnek

her türlü örgütlenim biçimleri önerildi -ya da buna karşı çıkıldı.

Her türlü katışıksız törel düşünceyi silip atarak bu yazarlar iktisadi olgular üzerinde genel anlamda kuramsal ve/ya da nicel bir biçimde, bir başka deyişle W. Petty'nin (1690) deyişini benimseyecek olursak "sayı, ağırlık ve ölçü" açısından da düşünce yürütmeye başlarlar. Ve eski bir sözcük bazen kalemlerinden döküldüğünde, bu sözcüğün anlamı büyük oranda değiştirerek kullanılmıştır. "Tefecilik" olgusu bu durumu yeterince örneklendirir. Culpeper, 1621'de: "Tefeciliğin adil olmadığını kanıtlamayı din adamlarına bırakıyorum" diye yazar ve düşüncesi onlarca yıl sonra Child tarafından yeniden gündeme getirilir. Ama, "tefecilik" aslında, öteki ülkelerde yapılan uygulamalarla karşılaştırıldığında artık aşırı kâr oranından başka bir şey anlamına gelmemektedir; ve eğer bu oran çok yüksekse Culpeper tarafından da "haksız" ya da Child tarafından "günah" olarak nitelendiriliyorsa, bunun nedeni, artık Hıristiyan bir ahlak anlayışının göz önünde bulundurulması değil, iktisat yasalarına ters düşmesi ve krallığın gelişmesini yavaşlatmasıdır. Aynı doğrultuda, doğru ücretten değil, kısaca ücretten ve kısa bir süre sonra da "denge" ücretinden söz edilecektir.

Son olarak bu yazarlar, skolastiklerce daha önceden (önce tüccar, daha sonra da bankacı için) başlatılmış bir yeniden canlandırma sürecini izleyerek belli bir ölçüde kârın çekiciliğinin harekete geçirdiği bireysel tutumu olumlu açıdan görmeye başlarlar. Montchrétien, *Traicté*'sinde ("İnceleme") kusursuz olmadığımızı kabul eder: "Herkes kendi kârını hedefler, ve bir yararcılık parıltısı gördüğü her yerde karar değiştirir [...]. Bu kadar gürültü, bu denli çok insanın bu kadar çabası kârdan başka bir şey için değildir. İş çemberi bu merkezde yoğunlaşır; hareket, bu noktada zorunluluğa dönüşür." Ve bu temel davranış son aşamada bilinçli bir biçimde olmasa da yerleşmeye başlayan rekabet anlayışı sayesinde herkese kârlı gelebilir. "[güzel sanatları] uygulayanları [...] doruğa çıkarmak için onları aynen bir onur savaşındaki barut gibi sanayinin rekabeti içine sokmaktan daha kısa hiçbir yol yoktur. Bu, onları kendilerine daha fazla dikkat etmeye, sanatlarını kolaylaştırmaya yarayabilecek ve çalışmalarını daha iyi düzenleyebilecek her şeye titizlikle yaklaşmaya zorlar."

Ama bu yazarların gözünde (bu, temel bir kısıtlamadır), rekabet ve özgürlük iktisatta ille de istenen bir durumu doğurmaz. Çünkü, her şeyden önce, yukarıda betimlenmiş olan tutum, iktisadi yaşamın bütün kişilerine yayılmamıştır. Daha sonra da, genel kural olarak bu kişiler, içinde herkesin kararlarını başkalarından bağımsız bir biçimde alabileceği görünürdeki karmaşadan, kendiliğinden bir düzenin çıkmayacağı düşüncesi içindedirler. Montchrétien burada, Eskiler'den aldığını düşündüğü liberal (o dönemde ancak kavramsal düzlemde var olan) görüşü eleştirir. Söz gelimi, nasıl olur da Yunanlılar iş bölümünün ve her türden zanaatçı sayısının plansız, zorlamasız bu denli isabetli olabileceğini düşünebilmişlerdir? "Bu büyük insanları böyle bir ihmalkârlık nedeniyle bağışlamak için, bu ihmalkârlığın kesinlikle bilgisizlikten değil [...], o zaman için çok yeni olan, ortak bir gerekliliğin sanatların kökeninin de bağlandığı ve kendiliğinden yönlenen ve düzenlenen bir görüşten kaynaklanmıştı. Tanıklık olarak, olay, üzerinde düşünenler için kendiliğinden açıklık kazanır; ve uygarlaşmış tüm halk meclislerinde olduğu gibi, kamu ve özel hizmetlerin karşılanabilmesi için, hiçbir siyasal öngörüde bulunulmaksızın yeterli sayıda mesleki uzmanla karşılaşılır." Tersine, Devlet, krallığın gelişmesi için etkinlikleri yönlendirebilmeli, özel eğilimlerin kamu yararına ve çıkarına ters düşen kişisel eğilimlerden kaçınmalıdır.

Bilim dalı olarak siyasi iktisadın özerkleşmesi: Geçiciliği tartışma götürmeyen bir kopuş

Bu arada, kısaca söylemek gerekirse, siyasi iktisat yalnızca ahlak karşısında değil, siyaset karşısında da bağımsızlığını kazanmayı (bu iki kavramın köklü bir biçimde birbirlerinden ayrılabilmesi için de) ve böylelikle konusunu, sınırlarını ve yöntemlerini belirlemeyi amaçlar.

Bu bakış açısından, dördüncü büyük ve en son temel evre, birçoklarının yanısıra François Quesnay ve fizyokrasi (*Encyclopédie*'nin 1756'da "Çiftçiler" ve 1757'de "Tohumlar" maddelerinin ve 1758'den başlayarak *Tableau économique*'in ["İktisadi Tablo"] çeşitli çevrimlerinin yayınlanmasından sonra kurulan okul), Turgot

(*Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* ["Zenginliklerin Kazanılması ve Dağılımı Üzerine Düşünceler"], 1766; "Valeurs et monnaies" ["Değerler ve Paralar"], 1769; *Mémoire sur les prêts d'argent* ["Ödünç Para Üzerine İnceleme"], 1770) ve, özellikle de Adam Smith ile *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*'u ("Ulusların Zenginliklerinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Araştırmalar", 1. basım 1776) ile XVIII. yüzyılın ikinci yarısı olacaktı. Siyasi iktisat böylelikle *liberal* siyasi iktisatla özdeşleşir; sloganı: "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" olur; imgesi, Smithçi "görünmeyen el" imgesi ve dövizi de Bernard Mandeville'in *Fable des abeilles*'inden ("Arıların Masalı") alınmış (bence pek de uygun olmayan): "kişisel kusurlar kamu çıkarını oluşturur"dur: Öyle ki, iktisadi liberalizmin rakipleri bu bilim dalının kimi temel önvarsayımlarını koruyarak... (iktisadi mekanik düşüncesi de buradan kaynaklanır) daha sonraları siyasi iktisadın *eleştirilerini* yazmayı deneyecektir.

Bununla birlikte yeni çalışmalar Quesnay'nin, Turgot'nun ve Adam Smith'in yapıtlarının bir varış noktası olmaktan çok, yeni bir çıkış noktası oluşturduğunu göstermektedir. Evrimin belirleyici anını, geri dönüşü olmayan noktaya varılan anı kucaklayabilir miyiz? Zamana karşı gidildi: XVIII. yüzyılın ikinci yarısından yola çıkılarak birinci yarıya, ardından da bir önceki yüzyılın sonuna gidildi.

İlk kurucu düşünce, bir bakıma P. Nicole'ün (*Essais de morale* ["Ahlak Denemeleri"]) ve J. Domat'nın (*Traité des lois* ["Yasaların İncelemesi"]) ahlak ve siyaset felsefesi sorularına yanıt olarak Fransız Janseniusçu çevrelerde kendini gösterdi. Pierre de Boisguilbert'in, 1695 (*Détail de la France* ["Fransa'nın Ayrıntısı"] ile 1707 (ikinci *Factum de la France* ["Fransa'nın Yergisi"] arasında yayınladığı çeşitli yazılarda dile getirilir. Augustiniusçu bir dünya görüşünden kaynaklanan temel sorunlar, o dönemde "Adem'in Günahı"ndan doğmuş ve "özseverliğe" (sözcüğün Janseniusçu anlamında) dayalı bir toplumun uyumu ve korunması çevresinde dönmekteydi. Nicole, böyle bir durumun herkesin herkesle çatıştığı bir savaş durumuna yol açıp açmayacağını sorar. Bu soruyu hemen hayır diye yanıtlar, bu konuda Domat da onu izler; çünkü, bu ayrıştırıcı, her türlü kötülüğün kaynağı "öz-sevgi", "aydınlatılması", başkalarını doğrudan karşıya almaksızın kendi amaçlarını daha iyi karşılamak için onların amaçlarına hizmet etmek amacıyla kurnazlığa başvurmayı kabul etmesi koşuluyla bir çimento görevi de yapabilir. Nicole'ün verdiği, bu "aydın öz-sevgi"nin tipik örneği piyasa etkinliğidir ve bu mantığı betimleyen kimi bölümler, neredeyse sözcüğü sözcüğüne, çarpıcı bir biçimde Boisguilbert ve Smith'in yazılarında ortaya çıkacaklardır. Ama, Nicole'de olduğu denli Domat'da da bu "yeterince açık egoizm", kendi kendini çözücü bir güç, toplumsal bağın temeli gibi algılanmaz. Yine, ancak kendisini olanaklı kılan ve Nicole'ün sonu gelmeyen övgüler yağdırdığı ("siyasal düzen hayranlık uyandıran bir buluştur...") eşitsizlikçi bir "siyasal düzen"in egemen olduğu son derece katı bir dinsel ve ahlaki bir dinsel çevre içinde anlaşılır.

Boisguilbert'in girişimi eski soruna yeni bir yanıt getirerek, sorunsalı iktisat kuramı alanına aktararak ve aynı anda siyasi iktisadı ikinci geleneği içinde kalıcı bir biçimde temellendirerek bu noktada belirleyici olur. Kısaca söylemek gerekirse, bütün tanıtlaması, aslında, kişilerin, görünürdeki her türlü engelden ve en fazla kâr peşinde koşmaktan kurtulmuş yalın "özseverlik"lerinin amaçlarına ulaşmakla kalmayacağını, bilinçli olmasa da, en başarılı ve düşlenen ekonomiyi üreteceğini göstermeyi amaçlar. "Üstün bir gücün görünmeksizin yönettiği Cumhuriyetin bu uyumu", "üstün ve genel", "güçlü bir yetke"nin, artık siyasal alana bağlı olmayan kısıtlayıcı bir gücün: *rekabet*in ürünüdür. Sonuçta, kısıtlayıcı ve eşitsizlikçi "siyasi düzen" yok olur. Artık ülke, ancak birbirlerine bağımlı piyasalar bütünü gibi görülür ("Fransa gibi bir krallık, her türden erzağın bulunabileceği genel bir pazardır), toplumsal bağ ve iktisadi bağ birbirlerine karışır ve işlemler nedeniyle düğüm olurlar, ve minimal Devlet yalnızca piyasaların ve mülkiyetin özgürlüğünün korunmasına: "korumanın sağlanmasına ve şiddetin engellenmesine" çalışır.

Sonuç olarak şu gözlemler yapılabilir: Bu aşamalanmalı özerkleşme, özel bir bilim dalının, başka alanların yanında az çok kesin bir bölgeyi belirleyen özgül bir sınır belirleme konusunda basit bir bilinçlenme olarak incelenemez. Bu dalın tarihi son bir düşünceyi: *Değerlerin ve hi-*

yerarşinin tersine çevrilmesi düşüncesini ortaya çıkarır. Çünkü her şey sanki, ikinci halkada yer alan ve egemen olunan siyasi iktisadın, sırası geldiğinde kendi bakış biçimini, ayrıcalıklarını, yasalarını, boyunduruğundan kurtulduğu alanlara kabul ettirdiği "üstün" bir kendilikmiş gibi olup biter. Bu son gözlemde, kuşkusuz bir gerçek payı bulunur. Ama, iktisatçıların sözlerine ne kadar güvenilir? Çünkü, bu dalın özerkleşmesi, piyasa ekonomisinin egemen örneği ve gerekleri önemli bir kuramsal ve teknik literatürün ortaya çıkmasına oldukça hızlı bir biçimde olanak tanımışsa da, ahlak ve siyasetle ipleri tamamen koparmış da değildir. Modern anlamda siyasi iktisadı, ama yanısıra gelirlerin dağılımı kuramını şöyle bir düşünelim: Bu dalın geniş kesitleri tôrel ve/ya da kuralcı gözlemleri yeniden gündeme getirir. Kaldı ki, XVIII. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte, liberal iktisatçıların kendileri de alanlarını daha geniş bir "toplum bilimi"nin bir parçası gibi görürler ve Enstitü'de bu dalı tôrel ve siyasi bilimler sınıfına katarlar. Bu nedenle, çok sayıdaki yeni inceleme bugün alanını ele geçiren ve kendine yeterli bu dalın görünümünü ve çarpıtılmış tarihini düzeltmektedir: Çember kapanmıştır.

► BÉRAUD A., & FACCARELLO G. (yön.) *Nouvelle histoire de la pensée économique*, Paris, La Découverte, 1992, cilt 1. - BROWN M., *Adam Smith's Economics: Its Place in the Development of Economic Thought*, Londra, Croom Helm, 1988. - DUMONT L., *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977. - FACCARELLO G., *Aux origines de l'économie politique libérale: Pierre de Boisguilbert*, Paris, Anthropos, 1986. - FACCARELLO G. & STEINER P. (yön.), *La Pensée économique pendant la Révolution française*, Presses Univ. de Grenoble, 1991. - FINLEY M. I., "Aristotle and economic analysis", *Past and Present*, no. 47, mayıs 1970, s. 3-25; *The Ancient Economy*, Londra, 1973 (Fr. çev. *L'Économie antique*, Paris, Minuit, 1975). - HAAKONSSEN K., *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, Univ. Press, 1981. - HIRSCHMAN A. O., *La Passion et les intérêts, Justifications politiques du capitalisme avant son apogée* (1977), Fr. çev., Paris, PUF, 1980. - HONT I. & IGNATIEFF M. (yön.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Univ. Press, 1983. - LAPIDUS A., *Le Détour de valeur*, Paris, Economica, 1986. - LOWRY S. T., *The Archeology of Economic Ideas: The Classical Greek Tradition*, Durham, Duke Univ. Press, 1987; (yön.), *Pre-Classical Economic Thought*, Dordrecht, Kluwer, 1987. - POLANYI K., *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi Edited by George Dalton* (New York, 1968), yeniden basım Boston, Beacon Press, 1971. - ROSANVALLON P., *Le Capitalisme utopique*, Paris, Le Seuil, 1979. - SCHUMPETER J. A., *History of Economic Analysis*, Oxford, Univ. Press, 1954 (Fr. çev. *Histoire de l'analyse économique*, Paris, Gallimard, 1983). - TRIBE K., *Governing Economy: The Reformation of German Economic Discourse 1750-1840*, Cambridge Univ. Press, 1988. - WINCH D., *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge Univ. Press, 1978.

Gilbert FACCARELLO
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Aristoteles; Eşitlik; Hume; Liberalizm; Pufendorf; Toplumsal Tercih.*

SKOLASTİK (İkinci)

Bir doğa dünyası, bir de doğaüstü dünya vardır ve bunlar bir anlamda her bakımdan karşıttırlar. Bunun dışında, esas olan şudur ki ancak birbirleri sayesinde anlamlıdırlar ve belki de biri olmadan öteki olamaz. Aynı şekilde Ortaçağ'ın şafağından başlayarak Kilise düşünürlerine göre doğaya bağlı olan cismani güç ve manevi güç temelleri ve amaçları açısından radikal biçimde ayrılırlar birbirlerinden ve iki farklı *neden*'e bağlanırlar. Ama farklı derecelerde de olsa, her ikisi de bu iki düzen arasında *aracı* olduklarından Ortaçağ dinbilimcileri insanları yöneten bu iki gücü her zaman birbirinin yansımasında düşünmüşlerdir ve onlara göre bunların birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir: varoluşları içinde bu özelliği taşırlar çünkü her birinin belli ölçüde ötekinin olanaklarına gereksinimi vardır; ama öte yandan özleri içinde de bu özellikleri taşırlar-ya da öyle olmuşlardır: işbirliği içinde ya da zıtlaşmaları içinde sürekli ve karşılıklı olarak birbirlerine borçlanarak birbirlerine göre biçimlenmişlerdir ve sonuç olarak bu ilişkiden her biri güçlenmiş ama *değişebilmiş* olarak çıkmıştır. Modern Çağın şafağında, İkinci Skolastik dinbilimcileri, devlet işleriyle ilgili düşünceleri bağlamında bu siyasal ve öğretisel tarihin sonuçlarına göre karşıtlaşmışlardır.

Karşılarına çıkan devlet çok sayıda ulusal görünümü içinde, bu dinbilimcilere göre bildik bir gerçekliktir çünkü XIII. yüzyıldan başlayarak sürekli gelişmeleri içinde, temelde, bunlar inanç adına var olanı ya da en azından olması gerekeni söyleyen Kilise düşünürleridir. Ortaçağ sonrasında biçimlenen yeni siyasal gerçeklik hiç kuşkusuz ve gerçekten *Sacra doctrina*'nın kendisinin doğrudan yaratımı değildir. Ama kuramsal imajı içinde, kesin olan şudur ki kısmen tinsel gücü tanımlamak amacıyla geliştirilmiş kavramlar ve kurallarla oluşmuştur, öyle ki devlet, birçok bakımdan bir ikizi gibi görülür. Ve bu ikiz, uzun süredir tehlikeli karakterini göstermişti. Protestan reformu tinselliğe karşı her türlü bağımlılıklarına son verdiği devletleri özgürleştirirken onun ölümcüllüğünü de gösterir aynı zamanda: yaratılan yaratıcısından kaçar ve efendi kendisini onun yerine koymak amacıyla onu saf dışı etmeye çalışmadığında biçimlendirir. Dolayısıyla İkinci Skolastik düşünürlerinin siyasal dünyasını belirleyen aşamalı ve ilginç bir sapmaya tanık olunur. *Tek* olan inanç açısından böyle kalıcı ve değişmez bir öğretinin açıklanmak istendiği açıktır. Ama Vitoria'dan Suaréz'e, Soto'ya ve daha başka birçok isme kadar yer ve zaman gereklilikleri dolayısıyla yeniden düzenleme etkinlikleri git gide temel özellikler kazanmışlardır. Bazı büyük Avrupa devletlerinin önderlerini-İngiltere'de, Fransa'da hiçbir hükümdarın izinden gitmek istemediği VIII. Henry ve I. James-tinsel ve manevi otorite kişiliklerinde karıştırmaya götüren açık ya da potansiyel bu iddialar karşısında, XVI. yüzyılın büyük hukukçu-dinbilimcileri, devleti yeniden "düzenleme"ye yönelmişler ve devletin oluşumunu insan toplumlarının varlığı olan bu doğal verinin basit bir sonucu gibi görmüşlerdir. Kilise düşünürleri arasında her zaman siyasal iktidarın yapısını ve temelini belirleyen ilahi ve doğal bu iki dönem arasında ağırlık noktası böylece aşkınlıktan içkinliğe doğru kaymıştır ve sonuçta onu her zaman yapılandırmış olan temel ve büyük olasılıkla değişmez gözüken temalar çevresinde dönen iktidarın teolojik vizyonunun bütünüdür.

Tinselliğin nedeni

XVI. yüzyıl dinbilimcileri, ister kiliseden söz etsinler, ister devletten her zaman şu izlenimi vermişlerdir: bunları mutlaka birbirleri aracılığıyla tanımlayabilirler ve her zaman biri ötekinin antitezi, karşı modelidir. Oysa, istekleri birinden ötekine her türlü aktarımın meşru olmadığını göstermektir ancak devlet figürünü ve kilise figürünü bu şekilde koşutlaştırarak ve ayna biçimine sokarak, dönemin öğretisel ve tarihsel gerçekliğine borçlu oldukları şeyleri göstermekten kaçmaları mümkün değildir. Her şey karşıtlaştırır onları çünkü kilise gücünün, oluşturmakla yükümlü olduğu İsa'nın krallığı "*alterius rationis*"tir (Vitoria, *De potestate civili, Obras de Fde Vitoria, Relecciones teologicas*, yay. T. Urdanoz, Madrid, 1960). Siyasal örgütlenme açısından başka bir mantık, başka bir akıl, Tanrı'nın aklı tarafından yönetilen tersine çevrilmiş bir dünyadır bu ve aziz Paulus'la birlikte tüm Hıristiyanların bildiği gibi dünyanın bilgeliğine göre bir çılgınlıktır. İki güç, özellikle onları oluşturan hukuk aracılığıyla karşıtlaşırlar: *respublica*-yani dinbilimcilerin vokabülerinde siyasal topluluk-ve onun varlığının aracı *principatus politicus* doğal hukuk tarafından oluşturulmuş ve kurulmuştur, oysa *potestas spiritualis* insanların koymuş olduğu hukuktan da-sonuçları insani iktidarın çok ötesine geçer-etkisi "*supra totam naturam*"la ilişkili olduğundan doğal hukuktan da kaynaklanamaz (Vitoria, *De potestate ecclesiae prior*, III, 1-2). Kilisenin misyonu özellikle doğanın özünü değiştirmek olduğuna göre kullandığı güç, özü gereği bütünlüğü içinde sadece ve sadece Tanrı'dan gelebilir (*a.g.y.*, 3). Bir tek *auctor*'ü vardır ve İsa'dır bu ve o da Tanrı'dan alır bu gücü.

Kesinlikle özel bir temele dayanan, anlaşılmaz bir iradenin yansıması, kurtarıcı bir Tanrı'nın temsilcisi bu iktidar insanlara aktarılabilir ancak bu aktarım da mutlaka ve mutlaka özel birtakım yollardan mümkün olabilir ve gene Tanrı'dan gelen ve yöneticilere aktarılan siyasal iktidara göre bütünüyle farklıdır bu yol. Ruhani iktidar siyasal örgütlenme alanında olup bitenlerin tersine bütünlüğü içinde kiliseye yani Hıristiyan topluluğunun tüm üyelerine verilmemiştir ve din adamları sürekli olarak bunu hatırlatırlar; önce Tanrı'nın kendisinin seçtiği bazı bireylere, "*certis personis*"e verilmiştir (Vitoria, *De potestate ecclesiae rel. sec.*, qu. 1, 4), tüm Hıristiyan toplumuna değil, başlakine verilmiştir (Suaréz, *Defensio fidei, III, Principatus politicus*, ed. Elorduy ve Perena, Madrid, 1965, III, 13).

Dolayısıyla kilisede de kurumunun *doğaüstü* karakteri ve bunun sonucunda da ancak kendisi için değerli olması nedeniyle önde gelen ve acil olan *özel olan*'dır. Hıristiyan cemaati, başında İsa'nın bulunduğu *corpus mysticum buradan harekette* kurulabilir ve tersi mümkün değildir. Tanrı'nın tercihinin mutlak özelliği: inanç gibi, lütuf gibi, ruhani güç de *singulariter* olarak verilmiştir (Soto, *In quartum sententiarum commentarii*, 1613, *Duaci*, 20, 1, 3) çünkü bunları algılayabilecek insanların sayısı sınırlıdır. Ama özel duruma sahip olmanın da bir temeli vardır. Soto'ya göre (*a.g.y.*, 20, 1, 4) Petrus yüce iktidarın sahibi olarak seçilmiştir ve kilisenin ilahi hukukunun temeli de budur. Dolayısıyla ruhani güce sahip olan ve bu özellikleriyle, kendileri aracılığıyla eyleyen Tanrı'nın araçları olan bireyler (*a.g.y.*, 20, 1, 3) her şeyden önce kendilerini belli bir açıdan dünyadan ve başka insanlardan koparan bir ilişkiyle Tanrı'ya yönelmiş olduklarından başka insanları yönetebilirler ve doğanın son amacını güzelleştirirler. Vitoria da şu görüşlere yer verir (*a.g.y.*, qu. 1, 5): buna göre, burada da siyaset mantığının tersine herkesin iyiliği için düzenlenmiş olan bireyin iyiliği söz konusu değildir çünkü tam tersine herkesin iyiliği ancak ve ancak kimilerinin temel olarak kendi çıkarlarının peşinde olmalarından doğabilir. Dolayısıyla kilisede güç, Tanrı'ya göre düzenlenmiş biçimiyle parçadan, kilisenin oluşturma misyonunu üstlendiği ve dolayısıyla ancak kendisinden sonra gelen bütüne doğru gider ve gitmelidir. Sonuç olarak iktidar tanım olarak topluluktan gelemez çünkü topluluk ancak iktidar, *sadece ve sadece* iktidar aracılığıyla var olabilir: ruhani iktidar, siyasetten farklı olarak sadece üyeleri hiç değilse kısmen onunkinden bağımsız olan bir topluluk oluşturmaya yaramaz, sözcüğün en kesin anlamıyla onu yapar.

Hiç kuşkusuz, somut anlamda kilise topluluğu önderleri bireyler tarafından seçilecektir ama *potestas spiritualis*'in *collatio*'su kutsal bir gerçekliktir (Suaréz, *a.g.y.*, II, 15-17), Tanrı'nın özel ve kendine özgü iradesiyle (*ex divina institutione positiva*) verilmiştir ve bu bağlamda söz konusu olan Hıristiyanlık hükümdarlarının talep ettikleri *dolaysız kutsal kurum*'dur. Bu nedenle insanların elinde bile olsa "doğaüstü" bir karaktere sahiptir ve bu özelliğiyle onu zamanda ve mekânda sınırsız bir iktidar, dolayısıyla *hic et nunc* cismani iktidar olan *terrestria*'ların kısmen bağlı sınırlı bir iktidarla ilgisi olmayan bir iktidarı durumuna getirir. İkinci Skolastik düşünürleri, hiç kuşkusuz, evrensel egemenliğe sahip bazı Ortaçağ papalarının iddialarını bir yana atma konusunda son derece temkinlidirler. Ama İsa'nın Krallığı "*in toto orbe*" olduğundan (Vitoria, *De pot. eccl. pr.*, qu. 4, 18) ve kurma misyonunu üstlendikleri İsa'nın mistik topluluğu, Kilise Habil'den sonsuza kadar bütün insanları birleştirmekle yükümlü olduğundan (*a.g.y.*, qu. 1, 5) İsa'nın vekilleri olarak piskoposların da zamanda ve mekânda bir "*potestas universalis*" i vardır: "*per universum orbem diffisum*"tek topluluğun birliğini sağladığından, dönüştürmekle yükümlü olduğu bu dünyanın bütünü üstünde kendiliğinden etkilidir (Suaréz, *a.g.y.*, VI, 11 ve IX, 5).

Siyasetin nedeni

Bütün bu noktalarda XVI. yüzyıl dinbilimcilerine *potestas spiritualis*'in ne olduğunu ve de temel olarak başka bir nedene bağlı olduğundan ne olmadığını, cismani iktidarın birçok açıdan çok kesin biçimde *ne olduğunu iddia etse de ne olmadığını* ve *ne olmaması gerektiğini* söyleten aynı düşünce hareketleridir. Kanıtlama kaçınılmazdır ve aynı zamanda da tehlikelerle doludur. Siyasal tehlike: modern devleti, öğretisel ve kurumsal formasyonu açısından kilise modeline borçlu olduğu her şeyden soyutlamak, onu temelini ve gücünü oluşturan özelliklerden koparmak söz konusudur. XVII. yüzyıl başında Bellarmin ve Suaréz tarafından savunulan papalıkla İngiltere kralı James I'i karşı karşıya getiren o çok bilinen aksilikler meselenin ne kadar önemli olduğunu gösterecektir. Ama aynı zamanda öğretisel bir tehlike de söz konusudur. *Sacra doctrina* "ilahi hukuk" devletini oluşturan laik teolojiyi yok etmeye çalışırken hiç değilse sarsıtığı kadar da beslemiştir ve onu sarsmayı başarmıştır belki ama bedeli kendi özel söyleminin tutarlılığını zedelemek olmuştur.

James I'in ifadesinin tersine Cizvit dinbilimcilerin kralların ilahi hukukunu inkâr etme iradesinde, tam tersine, kesinlikle "yeni bir teoloji" yoktur (*Apologie pour le serment de fidélité...*, 2. baskı, Cenevre, 1609, s. 139). Gerçekten de kilise düşünürleri her zaman siyasal iktidarı gökyüzü ve yeryüzü, doğal hukuk ve ilahi hu-

kuk arasına koyarlar ve XVI. yüzyıl dinbilimcilerinin tümü de bu dengeyi aşkınlık ve içkinlik arasında tutmak isterler. Aziz Paulus'a göre krallar kesinlikle "Tanrı'nın elçileri"dir, özü itibariyle sadece insanların yaratıcısına ait olan ve dolayısıyla ancak ondan gelebilecek bir yönetim gücünü ellerinde bulundururlar. Ama Hıristiyan inancının ilkeleri (Suarez, *a.g.y.*, I, 3) Tanrı'nın, siyasal iktidarın kökeni ve temeli olarak düşünülmesini gerekli kılar, doğal hukukun *auctor*'u gibidir sadece. Doğal hukuk aracılığıyla, yaradılış sırasında nesnelerin doğasına Tanrı tarafından vurulan bu "işaret"le (Soto, *Libri decem de justitia et jure*, Lugduni, 1559, kitap I, qu. III, a.1) insanlar siyasal topluluklar halinde örgütlenirler ve dolayısıyla bu düşünceye göre ikisi birlikte siyasal iktidarı oluştururlar. Dolayısıyla iktidar kendi içinde ilahi bir olgu olarak kalsa da oraya götüren yollar, kralların ilahi hukuku yanlılarının ifadelerinin tersine sadece ve sadece insanlara ve insanların oluşturdukları topluluğa bağlıdır. Tüm İkinci Skolastik düşünürleri bu klasik ifadeleri tekrarlarlar ama mücadele edilmesi gereken hasımlar zamanla değiştiğinden siyaseti oluşturma amacıyla iç içe geçen ilahi ve insani dönemlerin payları da büyük dalgalanmalara uğrar.

XVI. yüzyılın ilk onyıllarında Paris'li üstatlarının uzlaştırmacı tezlerinden etkilenen Vitoria'ya göre en büyük tehlike büyük olasılıkla siyasal iktidarın toplum içinde kök salmasının güçlenmesidir. Hiç kuşkusuz *principatus politicus*'un her şeyden önce ve bütünüyle *respublica*'da olduğu düşüncesini tartışma konusu yapmaz ve bu noktada dinbilimcilerin ve kilise hukukçularının *opinio communis*'i olan şeyi yinelemekten başka bir şey de yapmaz. Siyasal iktidar insanlara gerekli olan toplumların yaşamı için gerekli olduğundan (*De pot. Civ.*, s. 5) varlığı ilahi lütufa uygundur ve bu ilahi lütuf her bireye ve dolayısıyla doğal bireyler olan toplumlara kendilerini koruyabilmeleri için gerekli olanakları vermiştir. Oysa insan tarafından yaratılan hukuk bir yana bırakılırsa, bu iktidarın birinde öbüründen daha fazla olması için hiçbir neden olmadığından, "*in ipsa communitate*" olarak vardır ve bu durum doğal ve ilahi hukukun gereğidir (s. 7): dolayısıyla tarihsel görünümü içinde topluluk tarafından hükümdara verilmiştir- "*creat namque respublica regem*" (s. 8). Sonuç olarak topluluk, ilahi ve doğal düzen gücüyle iktidarı elinde bulundurduğuna göre, hükümdar iktidarı halk *aracılığıyla* elinde tutarken-Vitoria bir *consensus populi*'den söz etmekte duraksamaz (*Fr. Sur la Royauté du Christ*, 13) -kimileri gibi tek bir meşru egemenlik, halkın egemenliği olduğu düşüncesi çıkarılamaz mı bundan? *Respublica* hiç kuşkusuz onu temsil edebilir ama ondan bütünüyle ayrılamaz, öyle ki iktidar yöneticilerin elinde her zaman "*ab hominibus*" kalacaktır (s. 8). Dominiken dinbilimcinin karşısına çıkan engel iktidarın teolojik vizyonunun *gereklilikleriyle* ilgilidir: iktidarın ilahi ve insani dönemleri, aynı hareket içinde karıştırılmadan ve birini düzensiz biçimde ötekinin nitelikleriyle donatmadan nasıl uzlaştırılacaktır? Bu bağlamda şöyle bir risk çıkar ortaya; insanların tarihsel gerçekliği içinde oluşturdukları tercihlere çok fazla önem vererek iktidarın ilahi köken ve temelini kaybettirmek; tersine yöneticilerin atanmasını Tanrı'nın kendisiyle özdeşleştirerek hükümdarın, yönettiği toplulukla tüm ilişkisini kesmek... Vitoria bu güçlüğü, iktidarın özelleşme biçiminin özünü etkilemediğini göstererek çözer. Özellikle topluluk içinde ancak "maddi neden" olarak vardır ama *principaliter* olarak, onun üstünde tek başına etkili olamayan topluluğun doğrudan temsil yetkisi verdiği kişiliğinde vardır yani dominiken dinbilimciye-birçok dinbilimci gibi monarşik rejimi tercih ettiğini söyleyen-göre *in regibus* halindedir (s. 7-8). Ancak özleriyle birbirlerinden ayrılabildiklerine göre *potestas communitatis* ve *potestas regia*'yı karşıtlaştırmanın bir anlamı yoktur, burada tek ve biricik bir gerçeklik söz konusudur. Dolayısıyla *respublica* kralı "yarattığında" oluşturmuş olduğu krallık iktidarının kendisi değil, özel olarak otoritedir, basit bir sahiplenme işlemi söz konusudur burada (s. 8). Onların kökensel açıdan bile olsa her zaman halk tarafından tayini gerekliyse de sonuç olarak krallar ne olmaları gerekiyorsa odurlar, "Tanrı'nın görevlileridir ve topluluğun görevlileri değildir: iktidarları *ab ipso Deo*'dur ve *a republica* değildir.

Ve aradan yaklaşık yüz yıl geçtikten sonra kiliseyi endişelendirmeye başlayan artık halk iktidarının değil, büyük ölçüde işlenen ve çoğu kimse tarafından Hıristiyan inancının sonucu düzeyine yükseltilen krallık iktidarının varsayımsal kutsallaştırılmasıdır. Suarez'in karşı çık-

tığı, kiliseyi model alan bu monarşik devletin iktidarın kendisini değil iktidara götüren yolları da doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlama iddiasıdır. Onu yok etmek için dinsel yapının dengesini tümüyle bozma riskini göze alarak iktidarın popüler kök salışına bütün önemini tekrar verir. Argümantasyonunun temelleri üstünde iktidarın Ortodoks teolojisinin eskiden beri kök saldığı ilkeler yani iktidarın ilahî kökeni ve popüler temelinden oluşan iki eksen kesişir. Ona göre ve başkalarına göre eğer iktidar Tanrı'dan geliyorsa ve ilahi iktidara bir "katılım"sa, Tanrı'nın doğal hukukun *auctor*'u olmasıyla "*ex vi primae creationis*"tir (*a.g.y.*, II, 5). Ama aynı zamanda ortaya çıkmak için akıl ve irade rekabetine de ihtiyacı vardır ve Suaréz bu iki etkene verdiği önemle geleneksel vizyondan uzaklaşır. Luther sapkınlığına karşı, *subjectio*'nun insana sadece, günahın bir sonucu olarak dışarıdan empoze edilmediğini, onun aynı zamanda varlığına kazınmış olduğunu ileri sürer çünkü masumiyet çağında bile bir *ordo* insanları birbirlerine bağlıyordu (*De legibus*, yay. Madrid, 1971-1981, III, V, 1-7 ve III, I, 12). Fakat bu bağlılık ona göre insan doğasının bir *potentialité*'si değildir (*a.g.y.*, III, I, 11). Dolayısıyla siyasal iktidara itaat hem empoze edilmiş, hem de önerilmiştir, doğal zorunluktur ve aklın özgür tercihidir. Bu çakışma her şeyden önce siyasal toplulukların formasyonu için önemlidir: gereklilik ve Tanrı tarafından insan varlığına yerleştirilmiş olan içgüdü aslında sadece türdeş bir bütünlük oluştururlar; sadece bir araya gelmiş olanların iradelerinin müdahalesi bir "*rudis collectio*"yu bir "*corpus unum*"a, gerçek bir topluluğa dönüştürür (*a.g.y.*, III, II, 4 ve III, III, I). Böylece *respublica*'nın oluşumuna olanak veren *consensus*, kolektif irade olur ve dolayısıyla ikisi bir olduğuna göre siyasal iktidar da böyle oluşur. Bununla birlikte *stricto sensu* oluşturmaz onu çünkü bu durumda iktidar sadece insani varlıklardan doğardı. İnsan iradesinin işlevi topluluğu oluşturmakla sınırlıdır ve Suaréz'e (*a.g.y.*, III, III, 5) göre bu topluluk oluşur oluşmaz siyasal iktidar da bu oluşumun *doğal* sonucu olarak ortaya çıkar. İktidar olan bu "doğal özellik" böylece topluluk içinde hem Tanrı'nın iradesiyle hem de doğal hukukun gücüyle vardır ("*proprietas consequens naturem*", *a.g.y.*), ama aynı zamanda da doğal nedenin aracılığı (*medio*) hatta gücüyle (*ex vi*) vardır (*a.g.y.*, III, III, 5 ve 6) ve bu doğal neden, bu gerekli hükümetin, Tanrı'nın doğal olarak insanların iyiliğini sağladığı bir araç olduğunu ayırt edebilme yeteneğine sahiptir.

Dolayısıyla, gerekliliği tanımak ve düzenlemekten başka bir şey söz konusu olmamasına rağmen aklın müdahalesi çok önemlidir çünkü insanların siyasete egemen olmaları bu yolla sağlanır. Gerçekten de iktidar topluluğun doğal bir niteliği ise de insan için bir özgürlük gibidir, *ahlaksal bir nitelik*'tir ve bu özellikleriyle aktarılabilmesi mümkündür (*a.g.y.*, III, 7). Böylece *Respublica* üyeleri iktidarı kendi anlayışlarına göre düzenleyebilirler çünkü Suaréz'e göre monarşi en iyi rejimdir (*a.g.y.*, III, IV, 1) ama gerekli değildir ve öteki rejimler, kimi zaman o kadar mükemmel olmasalar da iyi olabilirler. Ama her halükârda bu tercih basit bir atama değil, *gerçek bir bağış* olacaktır. Burada geleneksel eğitimden kesin biçimde kopan cizvit dinbilimciye göre atama, rıza olmadığında yetersiz kalacaktır: bütün iktidar sahipleri "*populi concessu*", "*auctoritate et concessu Reipublicae*" dir (*a.g.y.*, III, II, 3 ve *Def. Fid.*, II, 17). Burada kesinlikle egemenlik *aktarımı* vardır ve bu, Suaréz açıkça kabul etmese de kaçınılmaz biçimde, doğal yasa gereği ve hatta kutsal irade gereği *respublica*'ya alttır. Hiç kuşkusuz, siyasal ihtiyat gereği, iktidarın bir kez krallara verildikten sonra, bazı karşıt düşüncelere rağmen geri alınamayacağını kabul eder: *Potestas*'ları *a Deo* olduğuna göre atanmış olan krallar krallıklarından üstündürler (*De leg.*, III, IV, 6). Ama bu yükselme ikincildir: halk ve Tanrı arasında aracı yoktur oysa kral ve Tanrı arasında *aracılık* eden halktır (*Def. Fid.*, II, 6). Böylece krallar Ortaçağ düşüncesinin kısmen kendilerine mal etmek istediği öte dünya ve bu dünya arasında aracılık misyonundan yoksun kalırlar. Ama bu işlev *respublica*'ya geçmez mi? Her türlü insani müdahale bir yana bırakıldığında iktidar, her şeyden önce içinde ortaya çıkmış olduğu topluluğa bağlıdır öyle ki Suaréz doğal hukuka denk düşen siyasal biçimin demokrasi olduğunu kabul etmelidir (*a.g.y.*, II, 8) ve işte o zaman kutsallaşma riski altında olan monarşik devlet değil halk devleti olur. Gözlem, ikincil olmasına rağmen deformasyona karşı ilginç bir önlem alınması olanağı sağlar ve *Doctor eximius* bir yandan saygılı gözüktüğü iktidarın skolastik teolojisinin geleneksel ilkelerine uygular bunu.

Aynı zamanda son büyük skolastiklerin düşüncesinde siyasal iktidarın Tanrı'nın iktidarından geldiği ilkesine de çok fazla önem verir. Bu durumda, hepsinin, onları birbirlerinden ayırma iradesine rağmen, ruhani ve cismani iktidarın zorunlu olarak birbirlerine bağlı olduklarını ifade etmelerine rağmen var olduklarına şaşmamak nasıl mümkün olacaktır?

İmkânsız ayrılık

Sunuluşlarının bu bölümü XVI. yüzyıl dinbilimcilerine kilisenin her zaman, papanın kişiliğinde Hıristiyanlık ilkeleri için gerekli bulduğu denetim hatta yönetim gücünü sürdürme olanağı verir. Ama amaç kısmen siyasal olsa da manevi ve cismani ilişkiler sorununa adanmış gelişmelerin içeriği aynı zamanda öğretiseldir çünkü dinbilimcilerin, iktidar *semper a Deo*'dur görüşünü ileri sürdüklerinde özellikle söylemek istediklerini daha iyi kavrama olanağı verir. İhtiyat kuraldır hiç kuşkusuz: iki iktidarın, köken olarak ve doğal ve ilahi olanın İsa'da birleşmelerinden sonra Tanrı'ya bağlanmaları gerekliyse de onlar arasında cismani iktidarı manevi otorite tarafından *yetkilendiren* ve bu özelliğiyle onun denetimine tabi kılan ilişkiler kurmak söz konusu değildir. Bazı kilise hukukçularının bu düşünceye eğilim duymalarına rağmen papa iki gücü kendi kişiliğinde birleştirmez, ne *in habitu* ne de *in actu* olarak yapabilir bunu (Suarez, *Def. Fid.*, V, 19), kralları oluşturan o değildir (Vitoria, *De pot. Ecc. Pr.*, qu. 4, 1-3) ve Suarez'e göre (*a.g.y.*, V, 6) söz konusu olan "*recepta et probata sententia*" dır. Ama bu açıklamalar esas olanı ortadan kaldırmaz şöyle ki papa ve Hıristiyan krallar aynı topluluğa hükmederler ve bunların mantıkları, araçları ve hiç değilse kısmen amaçları birbirlerinden ne kadar uzak olursa olsun her iki güç de aynı kaynaktan gelirler ve her ikisi de yüce bir iktidara katılım biçimi gibi algılanırlar ve bu yüce iktidar da sadece ve sadece Tanrı'ya aittir. Özellikle bireylerin kimliği önemlidir bu bağlamda: insanın mükemmellikten yoksun olması siyasal toplulukların parçalanmasını kaçınılmaz hale getirir ama bu topluluklar din adamlarına göre her zaman *intra Ecclesiam*'dır, sayılarının fazla olması bir "*populus christianus*"un (Vitoria, *a.g.y.*, qu. 2, 2), bir "*universa respublica christianorum*"un (Soto, *In qu. Sent. comm.*, 20, 1, 4) varlığını tartışma konusu yapmaz. Tek bir kilise vardır, tek bir *corpus mysticum* vardır ve bunun içinde iki güç birlikte varolurlar ("*ambae... simul*", *a.g.y.*, 25, 1, 11). Ama Aziz Paulus'tan esinlenen Vitoria'ya göre (*a.g.y.*, qu. 4, 14) bu iki güç de Tanrı'dan geldiğine göre, Tanrı'dan gelen her şey gibi *ordinati*'dirler, Tanrı'dan gelen tek bir amaca uygun biçimde düzenlenmişlerdir ve dolayısıyla kendi aralarında da düzenlenmişlerdir ve "*connexa et subordinata*"dırlar. Dinbilimcilerin doğal amaçlarının belirlenmesinde ve izlenmesinde cismani otoriteye tanıdıkları bağımsızlığa bir bağımlılık da eşlik eder ve bu bağımlılık aracılığıyla sivil iktidar tarafından aslında kendisine ait olan doğal amaçlara doğru yönlendirilen konular ruhani güç tarafından daha yüce bir amaca doğru "götürülür"; doğa bu yüce amaca özel bir "yardım" olmadan kendiliğinden ulaşamaz ama bu amaca yönelmek de misyonudur onun, çünkü sivil mutluluğun kendisi de ilahi mutluluğa yönelmiştir (Soto, *a.g.y.*). Bunların tümüne göre kilise, kendi sorumluluğunda olan ahiret mutluluğu misyonunu sağlamak amacıyla bir "*potestas temporalis*"ten (Vitoria, *a.g.y.*, qu. 4, 12), ya da bir "*quasi-politica*"dan (Suarez, *a.g.y.*, III, VI) yararlanır. Cismani güce göre, bedene göre "*anima vivificatrix*" gibi olan ruhani güç (Soto, *a.g.y.*, 25, 1) bu özelliğiyle siyasal eylem içindeki ilkeleri "yönlendirebilir, yardımcı olabilir, düzeltebilir" ve bu denetim sözgelimi Maria'nın söylediği gibi bir zorbalığa kadar varmadan bir tanıklık olabilir. Aynı zamanda da, beşeri hukukun, zorunlu gücünü yitirme pahasına hiç değilse kısmen gerçekleşmesini borçlu olduğu doğal ve ilahi hukuku tanımlayarak zararlı sivil yasaları "düzeltebilir ve yürürlükten kaldırabilir" (Suarez, *De leg.*, III, VI, 5).

Bununla birlikte bu düzeltme hakkının teslim edilmesi, dinbilimcileri beşeri yasaların gerçek bir yaratıcı güce sahip olduklarını reddetme noktasına götürmez. Onlara göre bu noktada Luther sapkınlığına yakın olan Gerson'a karşı otoritenin-ruhani ya da cismani- getirdiği yasaların basit bir doğal ya da ilahi hukukun açıklamasına indirgenmesini kabul etmezler (*a.g.y.*, III, XII, 13). Bu onlara göre bir *potestas legislativa*'nın varlığını inkâr etmektir ve dolayısıyla da, onun başlıca önceliği olduğuna göre insanlardan Tanrı vergisi kendi kendilerini yönetme gücünü almaktır. Dinbilimciler aynı zamanda

beşeri yasaların zorunlu değerinin sadece bunları dikte edenin yaptırımı kapasitesine dayandığını da reddederler: onlara göre Suarez'in dediği gibi bir ilişkiyle, bir "*vinculum spirituale*"yle (*a.g.y.*, III, XX, 2) *bilinçli olarak*, "*in foro Dei*" zorlayan yasa dışında yasa yoktur. Ama devlet hem sadece otoritesi gereği hukuk *yaratabiliyorsa* ve bu hukuku onların ebedi mutlulukları amacıyla bireylere empoze edebiliyorsa ruhani bir güç biçiminden yararlandığını teslim etmek gerekmez mi? İkinci Skolastik dinbilimcileri bu bağlamda tehlikelerin bilincinde olmalarına rağmen onların iktidar vizyonlarını yapılandıran ilkelerin kaçınılmaz sonucu olan bir olumlama karşısında geri adım atmazlar. Onlara göre devletin, temel önceliği olan yasa yapma işlevinde, her şeyden önce ve özellikle kendisine ait olan dünyevi amaçları yakalama umudu içinde olabilmesi ancak hem *ruhlar* hem de bedenler için yasa yapmasıyla mümkündür ve devlet ancak bu koşullarda, kendini bu hüviyetle takdim ettiğinde Tanrı'nın temsilcisi olabilir ve olmalıdır. Ama beşeri yasa yaratımı içinde doğa düzenini ve doğaüstü düzeni zorunlu olarak bağlayan bağ onların ruhani ve cismaniye yüklediklerı yönetim gücünü tamamen meşrulaştırmakla birlikte bir yandan da, en azından kısmen, kilise modeline göre düzenlenmiş, öte dünya ve bu dünya arasında aracı bir devlet düşüncesine götüren plürisekülер bir sapmayı doğrulama ve böyle bir devlet içinde benzer bir statü talep etme riski taşımaz mı?

Büyük olasılıkla *Sacra doctrina* düşünürlerinin içinde yer aldıkları bir tür güçsüzlüğün kökü burada yatar belki de: sürekli aktarımlarla din adamının da hükümdarın da kendilerini kesinlikle yönettiklerinin üstüne çıkaran yönetme gücünü Tanrı'dan aldığı bu ilahi hukuk devletinin oluşmasını sağlayan tuhaf laik teolojiyi yok etmek. Kesinlikle kendisine rağmen ama özünün önemli bir parçasıyla bir Ortaçağ dinbilimi yaratığı olduğunu bildikleri bu varlığı yok etme iradesi en güçlü ve açık seçik ifadesini ve kanıtını İkinci Skolastik düşünürlerinde bulmuştur. Ama bu düşünceyi sunuşları, siyasal dinbilimin temeli olan bu *kara dinbilim*'in derin gayri meşruluğunu çarpıcı biçimde kanıtlarsa da aynı zamanda Ortodoks dinbilimi söyleminde onu sürekli besleyen kökleri de açığa çıkarır.

▶ BASTIT M., *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, Paris, PUF, 1990. - BRUFAU-PRATS J., *El Pensamiento político de D. de Soto y su concepción del poder*, Salamanque, 1960. - COURTINE J.-F., "L'héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l'Age classique", *L'État baroque*, ed. H. Méchoulan, Paris, 1985. - MESNARD P., *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* 3. baskı, Paris, 1963. - PERENA L. ve d., *Estudio preliminar al* De juramento fidelitatis *de F. Suárez*, Madrid, 1978. - TODESCAN F., *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, 1973. - TRUYOL Y SERRA A., *La Conception de la paix chez Vitoria*, Paris, 1987.

Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aquinolu Tommaso; Devletler Hukuku; Direnme Hakkı; Kölelik; Mülkiyet; Pufendorf.*

SOFİSTLER

Özellikle siyaset felsefeleri söz konusu olduğunda temkinli söz etmek gerekir sofistlerden. Her şeyden önce onlarla ilgili neredeyse hiçbir belge yoktur elimizde: *Gerçek Üzerine* konusunda bölük pörçük papirüsler ve Antiphon'un *Konsensüs Üzerine*'siyle ilgili kırıntılar ya da Protagoras'ın siyasetin kökenini anlattığı söylenen mit gibi defalarca yazılmış ve aşırı yorumlara konu olmuş bir metin. Ve çünkü Alman meslektaşları tarafından sürdürülen Platonvari artefact'ı ifşa eden Grotius'tan bu yana "sofist"ten ancak pişmanlıkla söz edilebilmektedir; oysa tek tek ele alındıklarında sofistler, tüm tanıklıklara bakıldığında çok çelişkili tavırlar sergilemişlerdir. Kimi zaman birinci kuşağın, Perikles'in dostu, Turioi yasa yapıcısı ve sonunda dinsizlikle suçlandığından sürgün edilen Protagoras kuşağının demokratlardan ve özgür düşüncelilerden oluştuğu kabul edilir, oysa ikinci kuşak, Otuzlar'a ait olan ve Attike'yi "koyunlara terk edilmiş bir çöl" (Philostrathos, *VS*, I, 16) yapmak üzere Isparta'yla anlaşan Kritias'ın kuşağı bu tür bir eşitliği sevmiyordu. Ama bu durumda aynı Antiphon'un -ya da kesinlikle aynı Antiphon'un çünkü siyasal tercihler biyografik ayrılıkları artırmıştır-bir anarko-demokrat olarak Grekler ve Barbarlar arasında özdeşlik oldu-

günu söyleyebilmesini ve güçlü elit içinde yer alan bir aristokrat olarak Dörtyüzler macerasına angaje olmasını nasıl anlamak gerekiyor? Kısacası sofistin çelişki içinde olması sadece mantık ya da ontoloji alanında değil aynı zamanda siyaset ve toplam alanındadır: sofistler bu beceriyi göstermeyi başarmışlardır: hem egemen inançları ve geleneksel değerleri parçalamak isteyen "yeni bilgeler" olarak ortaya çıkmışlar (Finley, 1990, s. 75) hem de bir site Ortodoksluğunun öncüleri, en sıradan, en basmakalıp özdeyişlerin uygulayıcıları, gerçek bir "din adamları sınıfı" olarak ortaya çıkmışlardır (Grotius, VIII, s. 359, not 2).

Paradoks, bizim modern antitezlerimizin (demokrasi/muhafazakârlık, devrim/karşı devrim) beri tarafında, V. yüzyıl "Grek mucizesi"nin işareti *polis*'in inşasında gerilemeye razı olunduğunda açıklama yapmakla başlar. Protagoras şöyle der: "Benim öğrettiğim, insanın kendi evini en iyi biçimde yönetebilmesi için özel meselelerde ve siteyle ilgili işlerde en iyi biçimde konuşmak ve etkin olabilmek amacıyla kamu sorunları bağlamında doğru mantık yürütmektir" (Platon, *Protagoras*, 318*e*-319*a*). "Dolayısıyla siyaset sanatıdır bu ve sen insanları iyi yurttaşlar yapmak istiyorsun" der Sokrates de. Aynı şekilde Antiphon "yurttaşlık etmek" tespitinden hareket eder (*Gerçek Üzerine*, B. I, 9 ve devamı. DC). Gerçekten de Hegel'in çok güzel ifade ettiği gibi "Yunanistan'ın efendileri" aynı zamanda da hocaları olmuşlardır ve onlarla birlikte "gerçek anlamda kültür doğmuştur"; sofistler aynı zamanda siyasetin de efendileri olmuşlardır. Ve gene Hegel'in belirttiği gibi tek ve aynı nedeni vardır bunun: çünkü onlar her şeyden önce "hitabetin efendileri" oldular (*LHP*, II, s. 244 ve 246). Özellikle de Perikles'in Atinası olmasaydı onlar da olmayacaklardı: onlar bu kente giderek kimi zaman, herhangi bir konuda doğaçlama dersler vermişler hatta kimi zaman varlıklı öğrencilerden oluşan bir topluluk karşısında bir tezi savunmuşlar, daha sonra aynı tezin tersini savunmuşlardır; ama Aristoteles'in sadece konuştukları için ötekilerden daha politik hayvanların oluşturduğu site olarak tanımladığı ve Jacob Burckhard'ın "en geveze sistem" adını verdiği Yunan sitesi (*Politika*, I, 2, 1353*a* 7-15) bu can sıkıcı yabancılar olmasaydı her halükârda var olmayacaktı.

Fizikten siyasete

Polis, *logos*, sofist. Sofistin son derece siyasal karakteri gerçekten Yunanlının, bilindiği gibi şeyleri birbirine bağlama biçiminde düşünme ve konuşma olgusu terimi olan bir *logos* meselesidir: dolayısıyla çoğu zaman sanıldığının tersine her şeyden önce bir ontoloji sorunudur. Gerçekten sofist ancak ikinci bir söylem olarak anlaşılabilir: Elea'lıların "varlık" ve Ionia'lıların "doğa" eleştirisi. Gorgias'ın ünlü ve paradoksal yapıtı *Doğa Üstüne ya da Olmayan Üstüne* (Ps.-Aristoteles, *De MXG*, ve Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 65 ve dev.=82B3DK), Platon'un, Aristoteles'in ya da Sextus'un Protagoras'ın ölçü-insan üstüne notları aracılığıyla bize kadar gelen *Gerçek ya da Şaşırtıcı Söylemler*'in tek cümlesi de ancak böyle kavranabilir.

Gorgias'ın üç tezi ("hiçbir şey yoktur; olsa da bilemeyiz; olsa ve bilsek bile başkalarına anlatamayız") Parmenides'in şiirine (*Doğa ya da Olan Üstüne*) dayanır ve gerçekten alt üst eder onu: eğer gerçekten var olmayan yoksa, sadece var olan varsa, düşünülebilirse ya da düşünülmüşse ve söylenebilirse, bu durumda bir şeyin var olabilmesi için benim bir şey söylemem yeterlidir; eğer "denizde kayıklar gidiyor" dersem, denizde kayıklar gidiyordur. Varlık, sonuçta, Gorgias'ın bütünüyle kendi kendini meşrulaştıran dil edimi olarak yapığı *Şiir* çözümlemelerinin gösterdiği gibi söylemenin sonucundan başka bir şey değildir. Böylece en güvenilir kimlik ilkesinin formülü "varlık vardır" ya da "var olan var olandır" değil daha çok "konuşan konuşuyor" olacaktır. Dolayısıyla Varlığın varlığı, Doğanın dolaysızlığı ve bunları uygun biçimde dile getirmeyi üstlenen bir sözün açık seçikliği birlikte yok olup giderler: böylelikle sözün keşfettiği fizik söylemin yarattığı siyasete yer bırakır.

Protagoras'ın sözü ise bizi varlığın birliği ve kozmosun açıklanması şöyle dursun, insanların sahip olduğu nesneleri, insanların kullanmak amacıyla ellerinin altında bulundurdukları "zenginlikler"i gösteren *kheir*'den ("el") oluşturulan *khremata* dünyasına sokar. Sofistlerin bu anahtar sözcüğü varlığın ebedi emniyetine karşı kullanımın, yıpranmanın, harcamanın cismanileştirilmiş açılımını sergiler. Sözgelimi Antiphon *Uyum Üzerine* (87 B54 DK) adlı yapıtında Kalikles'in delik fıçılarıyla yaptığı gibi servetini

"olabildiğince harcayacağı" yerde bahçeye gömen ve çaldıran cimriyi teselli etmek amacıyla şöyle der: "Herhangi birinin, kendisine ait olsun olmasın kullanmadığı şeyin etkisi ne çok ne az olacaktır." Ve işte bu anlamda "insan her şeyin ölçüsüdür (*panton khrematon*), olanların olsun, olmayanların olsun..." (=81 B1 DK). Buna göre domuzun ya da maymunun da pekâlâ ölçü olabileceğini gösterdikten-sonunda öznellik ilkesinin klasiği olan yorum- sonra (*Theetethos*, 161 *c*) utanç duyan ve aynı sözü yeniden yorumlamak ve yazarını savunmak zorunda kalan Sokrates'le birlikte doğrulanır bu: Protagoras sadece görünen şeyin, "olgu"nun kendisine görünen için, göründüğü gibi olduğunu değil aynı zamanda dolayısıyla varlık ve görünüm, düşünce ve gerçeklik arasında bir fark olamayacağını da söyler. Dolayısıyla bilge kişi gerçek içinde olmayacaktır, bir kimseyi asla yanlış bir düşünceden doğru bir düşünceye geçirmeyecektir: ama hekimin, uyuşturucularıyla ve sofistin de özellikle söylevleriyle yaptığı gibi "değiştirmeler"le ya da "tersine çevirmeler"le etkin olur ve ötekini daha iyi bir duruma getirir. Böylece "bilge ve iyi hatipler sitelerde zararlı şeyler yerine yararlı ve doğru şeylerin olması için çalışırlar" (*a.g.y.*, 167 *c*). Gorgias'ın sözde "nihilizmi" gibi Protagoras'ın "rölativizmi" denen şey de anlamını ancak aynı zamanda temeli olan siyasal yaşamın ışığında yorumlanarak alır.

Etik, retorik ve "paideia"

Dolayısıyla gerçek ve sahteden oluşan iki değerlilik yerine bir değer sorunsalı; ve iyi ve kötü arasında özel bir yeni biçim altında değil ama karşılaştırma içinde yer alan çoğulluğa göre, "yararlı" ve daha doğrusu "bir şeye yararlı" anlamında en iyi olanın hesaplanması gibi.

Bununla birlikte Protagoras bu iddiaya babalardan ve erdemleriyle ünlü ama pek makbul olmayan çocuk ve yurttaşlarıyla üzülen devlet adamlarından aldığı destekle sürekli karşı çıkan Sokrates'in *Protagoras* ya da *Gorgias*'taki protestolarına rağmen "erdem" (en azından genellikle verilen *arete*'dir) dersi verdiğinden emindir. Ünlü *Protagoras* miti sofistin bu doğru iradesini güvenilir gösterir ve sitede istikrar kazanmış, adına layık bir siyasetin etiğe bağlı olduğunu belirtir çünkü herkesin temel iki erdem olan *aidos* ve *dike*'ye (utanma duygusu ve adalet) katılımı olmadan kavranamaz. Muhafazakârlara dayanılmaz Kalikles ya da Trasimakhos'u özümsemek amacıyla yaman bir Protagoras sunan siyaset felsefesinin bu iki önemli metninin yorumu gene de onu açıklayan mit ve söylem metinlerinden hareketle ciddi bir yeniden değerlendirmeyi hak etmiştir (*Protagoras*, 320*c*-328*d*).

Prometheus'un Epimethea'nın dalgınlığını telafi etmek amacıyla Hephaistos ve Athena'dan "ateşle birleşmiş sanat bilgeliği"ni çaldığı ve bu bağışların insanlara "yaşamaları için bütün kolaylıkları" sağlama konusunda yeterli oldukları bilinir: sadece evler inşa etmekle, giyinmekle ve toprağı işlemekle kalmazlar, aynı zamanda tanrıları onurlandırırlar ve konuşurlar, hatta saldıran hayvanlara karşı "birleşirler" ve "siteler kurarlar". Ama siyaset sanatı iki anlamda eksiktir: hayvanlara karşı savaşı kazanma ve birbirlerine karşı yaptıkları haksızlıklar yüzünden ayrılmadan birlikte kalma bağlamında. Dolayısıyla türümüzün kaybolabileceği konusunda endişeli olan Zeus'un müdahalesi gelir ve Hermes *aidos* ve *dike*'yle "birleştirici dostluk yapılarının ve bağlarının sitelere ait olması için" harekete geçer ve bunları bütün insanlar arasında bölüştürme ve bunlardan pay alamayacak olanları "sitenin hastalığı" gibi görerek öldürme misyonunu üstlenir.

Oysa bu sözcükler daha gerçek anlamlarında ele alındıklarında *aidos*, "utanma" başkalarının bakış ve beklenti duygusunu, kamuoyu saygısını ve dolayısıyla da kendine saygıyı dile getirir; aynı şekilde *dike*, "adalet", dolayısıyla "dava" ve "ceza" olmadan önce "kural", "kullanım", "gösterilebilecek her şey" (*deiknumi*) anlamına geliyordu: genel davranış kuralları. Dolayısıyla *aidos dike*'ye saygılı olma motivasyonundan başka bir şey değildir ve *dike*'nin ancak herkesin *aidos*'u kavrayabilmesiyle bir anlamı olabilir: bu kombinezonda saygı ve norm, etik amaçlı hiçbir şey yoktur, ahlaklı bir bireyin özerkliğini amaçlayan bir şey de yoktur ama özellikle, her zaman başkalarının bakışıyla yansıyan genel bir oyunun kuralları söz konusudur. Bu oyun ayrıca kaçınılmaz biçimde iki yüzlülük gerektirir: Protagoras mitini anlattığı sırada Zeus tarafından mahkûm edilen "hastalık"ı yeniden yorumlarken "bütün insanların, öyle olsunlar olmasınlar, doğru olduklarını söylemeleri gerektiğinin ve adaleti taklit etmeyenin deli olduğunun" altını

çizmeye özen gösterir (323*b*). Dolayısıyla mit sadece ve sadece siyasetin etik temelinin miti olamaz.

İyi okunduğunda "mükemmellik" (*arete*'nin tam çevirisi) modeli gene *logos*'un kendisinden başka bir şey değildir. Çocuk, sözcüklerden oluşan, daha sonra okumayı, yazmayı, müziği öğrenerek anlaşmayı gerekleştirmeye başladığında, yüksek devlet görevlerinin sunuluşu iyi kopya edildiğine tanıklık eden yasalardan oluşan öteki yazılı sayfalara kadar bunların öğretileri karışır. "Erdem hocası aramak, *hellenizein* (Grekçe konuşmak) öğreteni aramak gibidir, der Protagoras (327*e* -328*a*): siyasallık ve dil ya da daha doğrusu Grek dili kısmen birbirlerine bağlıdır böylece. İkinci sofistik sofisti Elius Aristide'in yedi yüzyıl sonra *aidas* ve *dike*'nin yerine sadece "retorik erdem"i getirmek amacıyla açık seçik biçimde ortaya koyduğu da budur (II Behr, 394-399). Prometheus'un insanlarının "ses ve sözcükleri eklemleme" olanakları olsa da (322*a*) ne Grek dilinden ne de iyi konuşma sanatından haberliydiler: Protagoras tarafından Platon'un *Protagoras*'ında kendi açıklama perspektiviyle yeniden okunan Protagoras miti siyasal miti en azından söylemsel mükemmelliğin bir *analogon*'u yapar.

Protagoras'ın öğretisindeki ve de mitindeki çok açık paradoks çok açık seçik hale gelir bu durumda: sitede herkes erdem eğitimi verir, Yunanca öğretmeye çalışır ve herkes bu alanlarda çok yeteneklidir; bununla birlikte bazı öğrenciler daha yeteneklidir ve Protagoras gibi hocalar ücret alırlar. İstisnasız hepsi, konuştukları gibi siyasete katılırlar: Protagoras miti kesinlikle demokrasinin kurucu mitidir. Ama kimileri fark edilecek biçimde "çok iyi"dir, öyle tanınırlar ve dinlemek gerekir onları: her şey bir yana aristokrasinin kurucu mitidir bu. Dolayısıyla demokrasi ve aristokrasinin pedagoji, *paideia* aracılığıyla birbirlerine bağlı olduğu sonucu çıkar buradan. Ama büyüleyici bir filozof-kraldan çok, ücret alan bir üstat olmayı yeğlemek... sonuç olarak şaşırtıcı biçimde modern, gerçek anlamda sofistik tavır budur belki de: bir yandan demokrasiyi koruyarak etik ve siyaseti birbirinden ayırmak.

Konsensüs ve yasa

Logos sitenin sürekli yaratımını üretir çünkü bu *homonoia*'nın (sözcüğü sözcüğüne "akıl ve duygu birliği") üreticisidir ve en azından Gorgias ve Antiphon bu alanda birer kitap yazmışlardır. Siyaset ve etiğin bir olduğu, aynı iyilik düşüncesine tabi olduğu Platon'un *Devlet*'inde *homonoia* ruhun ve büyütülmüş ruh olan sitenin dört karakteristik erdeminden birini belirler: hiyerarşinin anlamı gibi tanımlanır (IV, 432*a*) ve yapının erdemi olan adalet aracılığıyla organik bir birlik içinde işlevsel farklılıkların değişmezliğini düzenleyecektir. Tersine sofistik tipte bir konsensüs bir inandırma retoriği işleminin her zaman geçici sonucudur ve peş peşe (*kairos*/topaçla yakalanan) bütünüyle uyuşmazlıklardan, farklılıklardan oluşan anlık bir birlik yaratır. Ontolojik kimliğin bu çoğul ve cismanileştirilmiş yedeği site (*homonoia*, "konsensüs") modelini sadece sitelerin kendi aralarındaki ilişkilere (*homonoia*, "uyuşma") değil her bireyin "kendisine karşı savaş içinde olmaması"için kendine ait olması (*homonoia*, "insanın kendi kendisiyle uyumlu olması" bkz. Stobius, II, 33, 15) biçimine de yayar: birliğin matrisi olan "biriyle, bir şeyle" birlik.

Helen'e Övgü'de Yunanistan'ı ateşe ve kana boğanın masumiyetine herkesi inandırmaya çalışan Gorgias "Yunanistan'ı *stasis*'de görerek-Philostrates (*VS*, I, 9, 4) "*homonoia* danışmanı olur onun": *Olympique* (Fr. çev.) ve özellikle de *Oraison funèbre*'de (Fr. çev.) Yunanlıların silahlarını Barbarlara çevirmelerini sağlar ve her türlü anlaşmazlığın kaynağı olan Atina emperyalizmini anlaşma için gerekli bir unsur haline getirir. Trajedide ve siyasette "kandıranın" ("aldatanın", *apatesas*) "kandırmayandan daha dürüst olduğunu ve kandırılanın kandırılmayandan daha akıllı olduğu" (82 B 83 DK) böylece anlaşılabilir.

Sözcüğü sade başlığında görebildiğimiz Antiphon'un *Konsensüs Üstüne*'sinin parçaları bizi sadece tavır ve tutumların gerçekliği içinde zaman ve kullanıma dikkat etmeye davet eder (bkz. yukarıda cimri öyküsü). Ama onun *Gerçek Üstüne* adlı yapıtı (bazı parçaları yeni bulunan bu metin bizi yeniden düşünmeye zorlar, bkz. Decleva-Caizzi, 1989) bir sofistin siyasetiyle ilgili olarak bize kadar ulaşmış en uzun otantik metindir. Son derece üretken yorumlara vesile olan (Hobbes, Rousseau, Kant, Sade ilgilenmiştir bu metinle) bu yapıt doğa ve yasa karşıtlığını ilk kez gündeme getirmiştir ve bu karşıtlık daha sonra çelişkili değerlendirmelerle *Gor-*

gias'daki Sokrates ve Kalikles ya da *Devlet*'teki Thrasymakhos tarafından yeniden kullanılmıştır. Burada dikkat çeken fikirleri değil, yararları, kullanılmalarıdır ve özellikle de aşırılıklarının sonuçları önemlidir: doğal gereklilik aşırılığı "gerçeğe göre" zarar verir (*di'aletheian*, B, I, 24: etimolojizasyonun gösterdiği gibi doğadan "kaçılamaz") oysa saymaca bir kuralın aşırılığı ancak "düşünceye göre" sonuç üretebilir dolayısıyla herkesin gözü önünde ya da özel olanın gizliliğinde gerçekleştiğinde radikal biçimde farklılık gösterir. Bu gizlilikle doğal olana bir dönüş gerçekleşir ama bu durumda doğal olanın bir önceliği yoktur kesinlikle: sözgelimi gözlere "neyi görmesi gerektiğini ve neyi görmemesi gerektiğini" (*a.g.y.*, II, 32 ve devamı) söyleyerek duyularımızı bile zorladığını iddia eden meşruiyet emperyalizminden basit bir kaçıştır. İnsanların yaşadıkları siteyi tanımlayan bu yasalar "bir anlaşmanın sonucu" ya da "bir konsensüsün sonucu"dur (*homologethenta*, *a.g.y.*, I ve II) ve yurttaş-insan, bu yasalar, özellikle kendisini şiddete karşı koruyamadığında onlarla olabildiğince az sürtüşmekten çıkarı olmasına rağmen onlarla karşı karşıyadır artık. Böylece gerçekliğinin yoğun biçimde tespitinden sonra yasa eleştirisini kabul eden bir tarzda, sofistikin belirgin özelliği olan siyasetin fiziğin yerine geçmesi ve paylaşma, uyuşma ve hatta -*homologia*'nın özel anlamıdır bu -söylem uyuşması olarak siyasi meşruiyetin tanımı yeniden bulunur.

Antiphon, son derece tartışmalı A parçasında kesinlikle başka bir neolojizmin yaratıcısıdır: "barbarlaştırmak". "Uzakta olanların yasalarını [?] tanımayız ve yüceltmeyiz. Bu konuda gerçekten birbirimizi barbarlaştırıyoruz (*bebarbarometha*, II, 9 ve dev.) oysa her halükârda hepimiz, her şeyde, aynı biçimde, kendimizi doğal olarak hem barbar hem Grek olarak buluyoruz": bu basit cümle Antiphon'u bütün insanlar arasında mutlak eşitliğin yıkıcı ve modern yandaşı yapmaya katkıda bulunmuştur. Her halükârda karakterlerin evrenselliğiyle sakatlanmış doğal Grek/barbar farklılığı temelinin ("hepimiz ağzımızla ve burun deliklerimizle nefes alıyoruz") yerine kültürel hatta siyasal bir temel getirmek gerekmektedir: yasayla ilgili olma biçiminde farklılık. "Barbarlaştırmak"ın (etnikmerkezciliğin kaçınılmaz özelliği) çoğu zaman daha sonra "anlaşılmaz biçimde konuşmak", "dil hataları yapmak" anlamına geleceğini biliyoruz: bundan kesinlikle şunu anlamamız gerekir: Antiphon'a göre tamamen kişisel bir tavırla, *logos* ve *homologia*'nın kavranabilirlik ve evrenselliğinden vazgeçerek yasaya baş vurduğumuzda "barbarlaştırıyoruz" ve Grek kimliğini yitiriyoruz. Bu durum başka sofistik eğilimli metinlerin karşılaştırılmasıyla da doğrulanır: Euripides'in *Orestes*'i ("barbarlaştırmak" Orestes'le birlikte Yunanlıların "ortak yasası"nı reddetmek ve böylece kabalaşmaktır, bkz. 485-525) ya da Ksenophon'un aktardığı ve Sokrates'in Yunanistan'ı, bu ülkede bir yasa yurttaşlara "*homonia* andıyla" kabul ettirildiğinden dünyanın geri kalan bölümünden ayırdığı Sokrates ve Hippias arasındaki diyalog (*Mém.*, IV, 4, 16). Bignone gibi, Antiphone'da Kant'ı okumak isteseydik bir vicdan özgürlüğü değil, daha çok yasa, doğal bir yasa kadar evrenselmiş gibi davranmayı salık veren tipik salt pratik akıl söz konusu olurdu.

Sofistler: siyaset düşünürleri... siyasetin olasılık koşullarını, özgünlüğünü, fiziğe, ontolojiye, etiğe indirgenemezliğini düşünenler. Sofistik tematik klasik Antikitenin önemli siyaset felsefeleri arasındaki, Platon ve Aristoteles felsefeleri arasındaki çağdaş çatışmaları en iyi biçimde aydınlatan bölünme olgusunu anlamanın en iyi yoludur. Heidegger'in trajik Platonculuğundan ayrılmak amacıyla *bios politikos*'u ve insani sorunların hassasiyetine "Yunanlıların getirdikleri çözümü" kendince karakterize eden Hannah Arendt özel bir hassasiyet gösterir bu konuya: Platonvari *theoria*'nın ve siyasetin, gerekli kıldığı felsefeye mutlak bağımlılığının sofistik tipte bir siyasete ve Atina'da uygulanma biçimine karşı geliştirilmiş olduğunu saptamak kolaydır; tersine Aristoteles'in *Politika*'sının temel ilkelerinden bazıları *de facto* olarak sofistlerin geleneksel temalarının antiplatoncu bir rehabilitasyonunu oluştururlar. Aristoteles'i Platoncu olmamak için sofist yapan özelliklerin saptanması kolaydır: ekonominin ve siyasetin, özelin ve genelin ayrılmalarını gerekli kılan site "yurttaşların farklılığı" gibi tanımlanır ve bu farklılığı, "senfoni"yi sürdürmek önemlidir, bu bağlamda organik ya da hiyerarşik tipte "teksesli" birlikten uzak durmak gerekir aksi takdirde özellikle siyasal boyut ortadan kaybolur. Bu nedenle bireylerin hataları ya da anormallikleri, bir göste-

riyi değerlendiren bir toplulukta ya da herkesin kendi payına düşeni getirdiği bir yemekte görüldüğü gibi, karışım için ek nitelikler olur ve demokrasi kısaca "kurum" adını hak edebilecek tek rejimdir (bkz. *Politika*, II, 5; III, 4, 11; IV, 2). Bu kritik ve "ihtiyat" olan sanılara dayanan erdemle silahlanmış yurttaşlar da formasyonlarını Euripides, Isokrates ya da Thukydides'le birlikte agorada, sofistlerin (aralarında Sokrates'in de bulunduğu) okulunda oluşturmuşlardır; yurttaşlar burada görünüşler uzamını, yığınla polemiğe yol açan söylemleri, Hannah Arendt'in yargı dediği görüş alış verişi ve eleştirisini öğrenmişlerdir.

Sofistlerin siyasetinin değeri kesinlikle bireyin kendisinin konumuna bağlıdır. Ve bugün herkes kendine demokrat diyorsa, onları, Grotius'tan Finley'e kadar Aufklärung'un öncüleri ya da tersine *antik demokrasilerle* ve üstelik bir de Platon uzmanıyla, sağlıklı yani retorik olmayan bir demokrasiyi koruyabilmek için saf dışı edilmesi gereken demagoglar yapmak mümkündür. Ama siyaset ve demokrasiyi düşünebilmek için sofistlerden vazgeçilemez.

● ANTIPHON, *Discours*, ed. ve çev. L. Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1923. - *Antipho, Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, ed. G. Bastianini & F. Decleva-Caizzi, Floransa, Olschki, 1989, I, 1, s. 176-236. - CLASSEN C. J., "Bibliographie zur Sophistik", *Elenchos*, VI, 1, 1985, s. 75-140. - DIELS H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, gözden geçirilmiş 6. baskı W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1952, II, s. 252-416 ve 425-428 (Fr. çev. J.-L. Poirier, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, s. 981-1178, 1988). - UNTERSTEINER M., *Sofisti, testimonianze e frammenti*, I-IV, Floransa, Nouva Italia, 1949-1962.

► BIGNONE E., *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Urbino, Argalia, 1974 (premiers articles: 1919). - CASSIN B., *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995. - CROISET A., *Les Démocraties antiques*, Paris, Flammarion, 1909. - FINLEY M. I., *On a perdu la guerre de Troie*, Fr. çev. J. Carlier, Paris, Les Belles Lettres, 1990. - GOMPERZ H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1912 yeni baskı Darmstadt, 1965). - GROTE G., *A History of Greece*, Londra, Dent, 1906, VIII, s. 312-359 (1. baskı 1850, s. 479-544). - HEGEL G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Fr. çev. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, II, s. 239-272. - KERFERD G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge Univ. Press, 1981. - ROMILLY J. DE, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, de Fallois, 1988. - TERRAY E., *La Politique dans la caverne*, Paris, Le Seuil, 1990. - UNTERSTEINER M., *I Sofisti*, gözden geçirilmiş 2. baskı Milano, Lampugnani Nigri, 1967 (Fr. çev A. Tordesillas, Paris, Vrin, 1993).

Barbara CASSIN
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Ahlak Felsefesi; Aristoteles; Demokrasi; Eşitlik; Platon; Site; Yasa.*

SOSYALİZM

Sosyalizm sözcüğünün kullanımı XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar gider. Sözcüğün ilk kez kullanıldığı tarih ve sözcüğün isim babası konusunda birçok çelişkili tez karşıtlaşır (J. Elleinstein, 1984). Kısmen anektodik olan bu tartışmalar temel bir sorun çıkarırlar gene de: sosyalizm hangi dönemde "üretilmeye" başlamıştır (E. Durkheim).

1766'da keşiş Ferdinand Facchinei *socialismo* sözcüğünden başlangıçta özgür ve eşit insanlardan oluşan, karşılıklı anlaşmaya dayalı bir toplum öğretisi anladığını söyler. Sözcük yirmi yıl sonra başka bir İtalyan yazarı, Appiano Buonafede tarafından kullanılmıştır. 1803'te ise Vicenze'li bir din adamının, Giacomo Giulani'nin kaleminde rastlanır bu sözcüğe; Giulani XVIII. yüzyılın bireyci teorilerini çürütmeye çalışmıştır. Bununla birlikte sözcüğün modern anlamda kullanılması Fransa'da ve İngiltere'de aşağı yukarı aynı zamanda 1830-1840 arasında doğmuştur (Élie Halévy).

Sözcük İngiltere'de, 1835'te Robert Owen tarafından kurulan *Association of all classes off all nations* tartışmaları sırasında yaygınlaşmıştır. Élie Halévy şunları söylüyor bu konuda: "Sözcük o dönemde André Lalande'ın *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* adlı yapıtının çok önemli "Sosyalizm" maddesine katkısı bağlamında Robert Owen'ın son derece popüler eğilimini yansıtmaktaydı ve buna göre özgür bir kooperatif birlikleri topluluğuyla devletin yardımı olmadan, devlete başkaldırı içinde yeni bir iktisadi ve ahlaksal dünya kurulabilirdi." Aynı yazar, bir bölümü *Supplément du Vocabulaire de la philosophie*'de yayımlanan Fransız Felsefe

Derneği'ne gönderdiği bir mektupta "*Socialist* hatta *Socialism* sözcüğüne 24 Ağustos 1833 tarihinde Londra'daki bir devrimci gazetede rastladığını" söyler. "Gazete *A socialist* imzalı bir mektubu yayımlamış. Dolayısıyla sözcüğün bu tarihte İngiltere'de yaygın biçimde kullanıldığını kabul etmek gerekir."

Sosyalist sözcüğü Fransa'da Saint-Simon'cularla birlikte ortaya çıkmıştır. Ekim 1830'un ikinci yarısında Saint-Simon'culuğa geçen gazete *Le Globe* 1 Şubat 1832'de Joncières'in Victor Hugo'nun *Les Feuilles d'Automne*'u üstüne bir makalesini yayımlar. Yazar şöyle diyor bu yazısında: "Biz *kişiliği sosyalizme* feda etmek istemiyoruz, sosyalizmi de kişiliğe feda etmek istemiyoruz. Bu şu anlama gelir: genel yaşamdan zevk duymak, başka insanların mutluluklarından duyulan mutlulukla titremek, başka insanlarla birlikte ağlamak... ve bunları aile mutluluğu, içe dönük şiir, iki insanın birlikte aynı düşü görmesiyle uzlaştırmak".

Bu anlayış tuhaf biçimde netlikten yoksundur kesinlikle. Bu sözcüğü büyük olasılıkla ilk kez Pierre Leroux kullanmış ve kesin anlamını vermiştir ona. Birçok vesileyle de sözcüğün isim babası olduğunu yinelemiştir. *Grève de Samarez*'de (1863) şöyle der: "*Sosyalizm* sözcüğünden ilk kez ben yararlandım. O zaman hiç kullanılmamış, yeni ve gerekli bir sözcüktü bu: ben sözcüğü geçerlilik kazanmaya başlayan *bireycilige* karşı destekledim. Yaklaşık yirmi beş yıl önce." Sözcüğün kullanımını yaygınlaştıran Leroux'nun yapıtının tarihi ve başlığı bilinmektedir günümüzde. Pierre Leroux *Revue encyclopédique*'in ekim-aralık 1833 tarihli sayısında "Bireycilik ve Sosyalizm" adlı önemli bir makale kaleme almış ve burada hem İngiliz ekonomi politiğini hem de Saint-Simon öğretisini reddetmiştir. Élie Halévy ise onun isim babalığını reddetmiş ve Leroux'nun "bu sözcüğü, gerçekten gerekli yeni bir sözcük olduğundan çeşitli vesilelerle kullanan birçok Saint-Simon'cudan biri olduğunu" ileri sürmüştür: bütün vakitlerini "bireycilik"i lanetlemekle geçiren insanlar ondan çok zor vazgeçebilirlerdi." Bununla birlikte şunu kesinlikle kabul etmek gerekir ki o bu sözcüğü yaratmamışsa da ilk kez sistematik biçimde kullanmış ve önce sosyalizmi Prosper Enfantin'in yorumladığı Saint-Simon'cu bir öğreti gibi göstermiştir: "ezici, asimile eden yeni papalık; bu öğreti insanlığı bir makineye dönüştürecektir ve bu düzende gerçek, yaşayan doğalar, bireyler kendi kaderlerini ellerinde tutan bireyler olmaktan çıkıp yararlı maddeler haline geleceklerdir."

Bu şekilde tanımlanan sosyalizm Leroux'nun lanetlediği bir öğretidir, birlik, beraberlik düşüncesinin abartılmasıdır ve bu düşünce içinde var olan aşırılıklar "özgürlük adına insanları vahşi kurtlara dönüştüren, toplumu da en küçük parçalara ayıran İngiliz ekonomi politiğinin bireyciliğinin aşırılıklarına uygunsuz biçimde denk düşer." Ama "Bireycilik ve Sosyalizm" adlı yazısının 1847'de tekrar basımı dolayısıyla eklediği bir notta şu görüşlere yer vermiştir: "birkaç yıldan beri toplumsal reformlarla ilgilenen, bireyciliği eleştiren ve lanetleyen bütün düşünürlere sosyalist deme alışkanlığı doğdu [...] dolayısıyla mutlak sosyalizme karşı her zaman mücadele etmiş olan bizler de sosyalist olarak tanınıyoruz bugün [...] Eğer sosyalizm Özgürlük, Kardeşlik, Eşitlik, Birlik kavramlarından hiçbirini feda etmeyen, tersine onları uzlaştıran bir öğretiyse hiç kuşkusuz sosyalistiz biz". Ve gerçekten de Leroux 1834 yıllarındaki bireycilik ve "sosyalizm" eleştirisiyle sosyal demokrat idealinin tanımının taslağını çiziyordu.

Louis Reybaud, ağustos 1836, kasım 1837 ve nisan 1838'de *Revue des deux mondes*'da üç inceleme yazısı yayımlar: "Modern sosyalistler (Saint-Simon'cular, Charles Fourier, Robert Owen). Bu yazılar sosyalizm sözcüğünün modern anlamda 1830'a doğru ortaya çıktığını kesinler. Fransa'da Fourier ve Saint-Simon'cuların yazılarında, İngiltere'de Robert Owen'ın yazılarında dikkat çeker. Bu yeni sözcük yeni gerçeklikleri karşılamaktadır. Sosyalist öğretiler XIX. yüzyıl başında kendiliklerinden ortaya çıkmamıştır. Kökenleri sanayi devrimi ve sanayi devrimiyle birlikte gelen sefalettir. İnsanın makinelerin gelişmesine kurban edilmesinin engellenmesini isterler ve kapitalist üretim örgütlenmesinin kaçınılmaz biçimde doğurduğu yoksulluğun, işsizliğin, üretim fazlalığının yaygınlaşmasının nedenlerini araştırırlar. Birbirlerine bağlı bir üreticiler topluluğu vizyonunun bencilce kâr peşinde koşmasının karşısına bir kardeşlik dayanışmasını çıkarırlar.

Bu yeni öğretilerin kökleri vardır hiç kuşkusuz. Sosyalizmin entelektüel kökenleriyle ilgili

çifte problem ve Fransız devrimi sırasında XVIII. yüzyıldan başlayarak sosyalist taleplerin ortaya çıkması bu şekilde gerçekleşir. 1913 yılında Lenin'in ünlü formülü, "Marx'ın öğretisinin, XIX. yüzyılda, insanlığın en iyi yaratımlarının, Alman felsefesinin, İngiliz ekonomi politiğinin ve Fransız sosyalizminin bir sonucu olduğu" düşüncesi Marksizmin uygun ve hoş bir biçimde takdim edilmesidir ama sosyalizmin kökenleri sorusuna yanıt getirmez. Ayrıca birdenbire sosyalist öğretiler çoğalmaya başlar. L. Reybaud'nun hatırlattığı üç ad tek bir formüle indirgenmiş basitleştirici bir sosyalizm vizyonunu ifşa etmeye yeterlidir ama sosyalist öğretilerin çoğalması, Marksist sosyalizmin yayılması ve güçlenmesi, tarihi akışı içinde bu öğretileri sahiplenen bir işçi sınıfı hareketi aracılığıyla karşılaştığı güçlüklerin teorik yansımaları, nihayet gerçek sosyalizmin trajik yazgısı, sosyalizmin sorunsal birliğini ve değişim içinde sürekliliğinin anlamını tanımlamaya çalışan fikir tarihçilerinin karşılaştıkları güçlüklerin boyutları hakkında bilgi verir. Öte yandan Leroux'nun sosyalist olmakla birlikte Saint-Simon'cu otoritarizm karşısında çekincelerinin gösterdiği gibi demokrasi ve sosyalizmin bağdaşabilirliği temel sorusu sorulmuştur artık. Sosyalizm sözcüğünün tarihi böylece bizi üç temel soruyu incelemeye götürür: sosyalizmin derin ve farklı kökenleri sorusu, sosyalizmin birliğini sağlayan belirleyici özellikler sorusu, demokratik sosyalizm olasılığı sorusu sıkı biçimde birbirlerine bağlıdır.

Fransız devrimi bu üç problemi birbirine bağlar çünkü toplumsal sorunları çözmeye çalışırken insan hakları talebiyle despotizmi birleştirir, çünkü bu amaçla eski formüllere, altın çağ ve ilkel komünizm düşleri ve cüretli yeniliklere dönüşü harekete geçirir ve nihayet çünkü birçok sosyalist onun yıkıcı özelliklerini eleştirir. Böylece sosyalist geleneklerin demokrasiyle kurduğu ilişkilerin bir yorumunu taslaklandırdığını ileri süren herkes her şeyden önce bir soruyu irdelemek zorunda kalacaktır: Fransız devriminde toplumsal sorunun doğuşu (Ph. Raynaud, 1991).

Krallığın çöküşü arifesinde devrimci taleplerin yeni özellikler kazandığı çok iyi bilinir. Robespierre ve Marat Jakobenlere yansıtırlar bunu. Jakoben cumhuriyeti, kısmen koşulların etkisiyle görülmemiş bir toplumsal siyaseti yürürlüğe koyar; bu siyasetin ilkeleri (bu bağlamda sözgelimi Enragés, Dolivier, L'Ange, Babeuf adları akla gelir) XIX. yüzyıl sosyalist kuramcıları arasında ve günümüze kadar çelişkili yorumlara yol açmıştır.

1792 ağustos'undan nisan'ına kadar basında olsun, çeşitli toplantılarda olsun halkın egemen sınıfa karşı mücadelesi sürekli yüceltilmiştir. Paris'te Jacques Roux temel ihtiyaç mallarına narh koyulmasını ister, Lyon'da ise L'Ange tahıl için maksimum fiyat talep eder. Enragé'lerin (Kudurmuşlar) belli başlıları Varlet, Roux, Châlier, Leclerc hayat pahalılığına karşı halkın şiddetli protestolarına tanıklık ederler. Spekülatörlere ve vurgunculara göz açtırılmamasını isterler ve "bir sınıf başka bir sınıfı hiçbir ceza görmeden aç bıraktığında özgürlüğün boş bir hayalet olduğunu, varlıklı kimse tekel aracılığıyla insanlara ölüm ve yaşam hakkı tanıdığında eşitliğin boş bir hayalet olduğunu" söylerler. 25 Haziran 1793'te kızıl papaz Jacques Roux Konvansiyon'da tarihçi Albert Mathiez'in "Kudurmuşlar Manifestosu" başlıklı metnini okur ve "bencil insanın toplumun en çalışkan sınıfına karşı ölümüne bir savaşa girıştiğinden" sözeder. "Yeryüzündeki ürünlerin, toprağın, suyun, ateşin, havanın bütün insanlara ait olduğunu, ticaretin, mülkiyet hakkının insanları sefalet ve açlıktan öldürmekten başka bir şey olmadığını" söyleyecek kadar ileri gider. Bununla birlikte Kızıl Papazın talepleri asla tutarlı bir öğreti biçimini alamaz. Eşitlikçi özlem sankülot'ların şiddetine düşman Dolivier ve L'Ange'ın sistemlerinde daha gelişmiş bir biçim altında ifadesini bulur. Jaurès *Histoire socialiste de la Révolution française* adlı yapıtında onları çok önemser.

Mauchamps papazı yurttaş Pierre Dolivier temmuz 1793'de *Essai sur la justice primitive pour servir de principe générateur au seul ordre social qui peut assurer à l'homme tous ses droits et tous ses moyens de bonheur* adlı metnini yayımlar. Korkunç mülkiyet eşitsizliği hukuksal eşitliği yalanlar öyle ki hukuksal eşitlik yeniden başka bir şey değildir. Şöyle diyorlar: "Mağdurlar da mal mülk sahibi olabilirler. Onlar kesinlikle ve hiçbir biçimde dışlanmış değildir. Yeni yasa kişilerin kayırılmasını ortadan kaldırmış ve istisnasız herkese gelişme ve ilerleme yollarını açmıştır. İşte *eşitlik* sözcüğünden anladıkları! Nasıl da hayale ihtiyaç var, nasıl birtakım sözcük-

ler zorla kabul ettiriliyor. Hiçbir şeyleri olmayanlar kazanabilirler, *ama her şeyden önce, niçin hiçbir şeyleri yok bunların?*". Dolivier büyük çiftlikleri ortadan kaldırmayı ve toprağı ne kadar aile varsa o kadar küçük köy işletmesine bölmeyi önerir. Adını söyleme cesareti gösteremeyen bu *tarım yasası* Jakobenlerin tasarladıkları biçimde bir eşitlik mücadelesini aşar. Toplumsal eşitlik aristokratik ayrıcalıkların ortadan kaldırılmasıyla karışmaz artık, malların eşit biçimde paylaşılması eğilimi ağır basar burada, mülkiyet ilkesi tehdit edilir ve bir mülksüzleştirme pahasına bireysel mülkiyetin sistematik biçimde dağıtılması önerilir. Ne var ki Dolivier, L'Ange'ın tersine, bir küçük mülkiyet sahibi toplumu imajından kopmaz.

François Joseph Lange (L'Ange [Melek] denir) 1790'da *Plaintes et représentations d'un citoyen décrété passif aux citoyens décrétés actifs* başlıklı broşüründe yoksulları etkileyen siyasal haklardan yoksun bırakmaya karşı çıkar. 1792'de Lyon belediyesine bir bildiri sunar: *ekmeğin bolluğu ve doğru fiyatını saptamanın basit ve kolay yolları*. Üreticiler tarafından beslenen kooperatif ambarları bireysel çabaların uyumlu duruma getirilmesini sağlayabilir... Ertesi yıl daha da ileri gider. *Remède à tout, ou Constitution invulnérable de félicité publique, projet donné maintes fois, sous différentes formes* adlı broşüründe bir kırsal komünizm çerçevesi içinde bireysel mülkiyetin sonunu tasarlar. Broşür dağıtılmaz. L'Ange ya da Dolivier'nin uzun vadeli görüşleri artan pahalılığın getirdiği acil sorunları çözemezdi. Jakobenler daha çok, bir dönemde Kudurmuşlar tarafından açıklanan halk hareketinin baskısıyla önlemler almışlardı ve bu önlemler vesilesiyle sosyal demokrasiden söz edilebilmişdir.

Jakobenlerin sosyal politikalarının doruk noktasını belirleyen fiyat ve ücretlerin genel maksimum değerinin saptanmasından çok Saint-Just'ün onaylattığı ventôse (26 Şubat ve 3 Mart 1794) kararnameleridir. Bu kararnamelere göre kuşkulu yollardan edinilen mallara el konacak ve bedava dağıtılacaktır bu mallar. Ama gerçekten uygulanabilen tek ilke tazminat ilkesi olmuştur. Saint-Just'ün *Institutions républicaines*'de öngördüğü gibi "yoksulları giydirmek ve örtmek için zenginleri soymak" yerine dilenciliğin üstesinden gelmeye yönelik bir ulusal hayır planına dönülür. Zenginlere karşı saldırganlık, idealleri bağımsız küçük üretici statüsünün genelleştirilmesinde yatan Paris'li sankülot'un eşitlikçiliğinin aşılmasını düşündürmez asla. Robespierre'in ahlaksal eşitlikçiliği de bireysel mülkiyetle birliktedir: devletin, her insanın yaşama hakkına tecavüz etmedikçe güvencesi olduğu toplumsal konvansiyon.

Thermidor tepkisi içinde Eşitlerin komplosu bir dönemde, desteğini gerekli bulan jakoben burjuvazinin teşvik ettiği bir halk hareketinin teorik ve pratik cüretinin son tanıklığıdır. 1828'de Buonarroti'nin belirtmiş olduğu gibi Babeuf ve arkadaşları Direktuvar'ı alaşağı etmek için komplolar düzenlemişlerdir. Mayıs 1796'da tutuklanan Babeuf 1797'de idam edilir. Sylvain Maréchal'in *Eşitler Manifestosu* Babeuf'çülerin toplumsal öğretisini açıklar. Temel temalar Fransız devriminden sonra, "daha büyük ve artık son olacak başka bir devrimi" bildiren bölümlerde toplanmıştır. Gerçek eşitlikle ilgilenen Eşitler "tarım yasası"nı aşarlar ve "daha ince ve daha adil bir şeye (*ortak çıkar ya da çıkarların ortaklığı*)" değinirler: Bireysel toprak mülkiyetine son, *toprak kimsenin değildir*. Dünya nimetlerinden ortak yararlanmayı talep ediyoruz, istiyoruz: *meyveler herkesindir*".

L'Ange'ın ve Robespierre'ci girişimlerin mülkiyeti ortak çıkarın emrine verme ve herkesin yaşama hakkıyla ilgili Fourier öncesi sezgilerinin yanında Fransız devriminin büyük eşitlikçi düşüncelerinin üçüncü öbeği Eşitler'in eseridir.

Bu eşitlikçilik sosyalist midir? Esasen hayır. Ama bu olumsuz yanıt bir dizi gerekli açıklamaya dayanır ve bunlar aracılığıyla sosyalizme ait olan şeyler belirir, oysa sosyalizmin uzak entelektüel kökenlerine bağlı olan şeyler daha kavranabilir kılınmıştır.

Her şeyden önce şunu belirtelim ki bütün sözleşmelerde ortak olan mağdurlara yardım önlemleri sosyalizmden kaynaklanmaz. Özel ya da genel hayır ve yardım kurumlarının gelişmesini destekleyen teorileri ortaklaşa reddettiklerini söylemek sosyalist öğretiler arasındaki ayrılıkların boyutlarını küçümsemek anlamına gelmez. Sosyalistler toplumların zararlarını gördükleri kötülüklere *hiç değişmeyen bir iktisadi yaşam içinde* hayır kurumları ya da yardım sandıkları oluşturarak çare getirme anlayışı içinde değildirler. Sosyalizm her zaman örgütleyici ol-

mak ister ve hayırın hiçbir şeyi örgütlemediği kanısındadır.

Öte yandan bireysel mülkiyete bağlılık egemen modalitelerini ve biçimlerini eşitlikçi gerekliliğe bağlar. 14 Haziran 1791'de Le Chapelier yasasının kabul edilmesi sadece burjuvazinin çıkarlarına uygun bir çalışma özgürlüğünü değil halkın özlemlerini, az ya da çok bireysel mülkiyetleri eşitleştirme iradesiyle belirlenmiş talep defterlerindeki mülkiyete feodal engellere karşı protestoları egemen kılar, bu taleplerin kesinlikle *dokunulmaz ve kutsal* mülkiyet hakkını ancak çok istisnai durumlarda zorlamasına izin verir. Halk sınıflarının en aktif grubu da bağımsız üreticilerden, dükkân işletenlerden oluşmuştur.

Dolayısıyla ilk sosyalistlerin sanayi toplumunun düzensizliklerini ifşa etmeleri ve devrimci özgür bireysel girişimi eleştirmeleri nedensiz değildir. Mülkiyet hakkının bu teorik önceliği çok katı biçimde sosyalist olmaktan çok Rousseau'cu olan eşitlikçiliğe sadece Eski Rejim'in ekonomik mevzuatının yeniden canlanmasından ve varsayımsal bir kırsal komünizm çerçevesi içinde mülkiyetin soyut biçimde olumsuzlanmasından gelen iki aldatıcı çıkış yolu bırakır. Bu özellikleriyle bu çıkış yolları gerileyicidir. Sanayi devrimi daha gücüldür hiç kuşkusuz ama tarım komünizmi sermaye birikimiyle ilgili olsun, büyük imalathanelerin işçilerinin statüsüyle ilgili olsun ilk işaretlerinin erken algılanması konusunda hiçbir işaret vermez. Buradan iki sonuç çıkar. Bir yandan bazı kilise babalarına, More, Campanella, daha sonra Morelly ya da Mably'ye maledilen ve Babeuf ya da L'Ange'ın düzenlerinin doğrudan yansıttıkları ilkel komünizmler sosyalizmlerin az ya da çok eski biçimleri değildir, öte yandan da sosyalizmin entelektüel kökenleri aslında bu uzak öğretilere ve onlara hayat veren soylu değerlere dayanır.

İlkel komünizmden sosyalizmlere doğru kesiklikler vardır. Ve birçok nedene dayanır bu. Birincisi, sosyalistler iktisadi koşulların görülmemiş biçimde alt-üst olmasından gelen ve bazıları zararlı olan sonuçlarını dikkate alırlar. İkincisi, önerdikleri çözümler, yepyeni bir tarihsel bağlam içinde, ilkeleri daha sonra saptanacak olan çözümlerin basit aktarımına indirgenemez. Gerçekten de Durkheim'ın belirtmiş olduğu gibi eski komünist öğretiler basit, çileci bir yaşam önerirler. Zenginliklerin üretimi gerekli bir amaçtır, kolektif bir yaşamın merkezi değildir. Esasen zenginlik zararlıdır. Toplumun yapısını bozar ve insanları hayvanlarla birlikte ortaklaşa sahip oldukları temel gereksinimlerin tatminine yönlendirirler. Sosyalistler hiç kuşkusuz zenginliklerin adaletsiz biçimde dağılmasını kabul etmemişlerdir ama sanayi yaşamının olağanüstü atılımını da dışlamamışlardır ve üretici işlevlerin örgütlenmesinin tersine çaba harcamışlardır. Üstelik bu tür bir örgütlenmenin en doyurucu formülünü bulabilme çabaları içinde karşılarına sürekli, Fransız devrimi sırasında tarihsel olarak egemen olmuş bireyci mantık çıkmıştır ve onlar bireyi, hem ilkel komünizmi hem hiyerarşik toplumları karakterize eden kolektiviteyle sıkı biçimde ilişkilendirmeden bu mantığı dikkate almayı becerememişlerdir.

Konjonktürel ya da yapısal karakterinin araştırılmasında yarar olan nedenlerle başarıya ulaşmış olsun ya da olmasın sosyalistlerin hedefi devrimci bireyciliği yönetmektir. "Bireylerin *eşitlik* adına *hiyerarşiye* karşı başkaldırısı"yla, "*özgürlük* adına *geleneklerin* ifşa edilmesiyle" yansıyan bir bireycilik (L. Ferry, A. Renaut, 1987). İşi liberal bireyciliğin ve burjuva toplumunun eleştirisinin kaçınılmaz biçimde devrimci bireyciliğin mantığında yattığını iddia etme noktasına kadar götürmemekle birlikte sosyalizmlerin iki gerekliliğin, bireysel özerkliğin ve toplumsal birliğin uzlaşması vaadini vermek istedikleri kesindir. Bu modern özerklik ilkesini, siyasal ve iktisadi liberalizmin teorisyenlerinin kendi üsluplarına göre talep ettikleri ilkeyi üstlenme iradesi sosyalist tasarıları eski komünizmlerden ayırır. Ne var ki bu hırs onların bütün tarihleri boyunca dile getirilecek olan bir iç gerilimi besler. Bu anlamda Fransız devrimi sırasında ortaya çıkan eşitlikçi özlemler sosyalizmlerin daha sonraki belirsizliklerini gösterirler ve bu nedenle de insan haklarının gerçekleşmesinin işareti olarak kabul edilebilirler; çünkü gerçek eşitlik hukuksal eşitliğe gerçek anlamını ve içeriğini vermiştir bu durumda ama öte yandan da gerçek olmayan bir eşitliğin hukuksal anlamda bir hayal olduğu ve özgürlükleri de tahrip ettiği ifşa edilmiştir.

Eski komünizmlerden ayrılan sosyalist tasarıların gene de bazı ortak özellikleri ve özel gerilimleri vardır. Élie Halévy'nin belirttiği gibi bü-

tün sosyalizmler "kendi haline bırakılmış sanayiciliğin istismarcılıklarına ve aşırılıklarına karşı tepkiler" bağlamında olumsuz biçimde tanımlanırlar. Ama önerilen sistemlerin çeşitliliği olumlu bir tanımı da mümkün kılar çünkü bunların ortak özelliği bireysel girişimlerin keyfiliğine dayalı bir toplumsal düzenin yerine yepyeni, görülmemiş bir örgütlenme biçimi getirmektir. Tüm sosyalist okullar bu atılımla beslenirler ve amaçları toplumsal örgütlenmeyi iyileştirmek değil değiştirmektir. Öte yandan bunların tümü toplumsal örgütlenme içinde üretim dünyasının önemini de kavramışlardır ve bütün çabalarını pazarın rastlantılarının yerine bilinçli ve örgütlü araçların kullanılması, iktisadi işlemlerin bilinçli biçimde yönlendirilmesi üstünde yoğunlaştırmışlardır. Ve nihayet tümü sanayileşmeyle gelen ve işçilerle yöneticileri karşı karşıya getiren sıkıntı verici ve zararlı çatışmalara duyarlıdırlar. Bu alanda Marksist vokabüler göründüğü kadar yenilikçi değildir. Pierre Leroux 1834'te "Proleterlerin burjuvaziye karşı güncel mücadelesi mi?" ifşaatını yapmıştır. Bir an için düzenin düzensizliğe egemen kılınması, ekonomik güçlerin örgütlenmesinin pazarın rastlantılarına egemen kılınmasının devlete ya da özyönetimli kooperatiflere ait olup olmadıkları meselesini bir yana bırakalım ve sosyalist okulların bu görece yakınlığının kaba ütopik sosyalizm ve bilimsel sosyalizm karşıtlığını saf dışı ettiğini belirtelim.

Miguel Abensour'un belirttiği gibi Engels'in, el kitabı *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*'de formüle ettiği bu karşıtlık amacı kesinlikle ütopik radikalliği dışlamak olmayan, tersine onun amacını gerçekleştirmek olan uzun bir teorik yolculuğun karmaşıklığını gizler. Gerçekten Marx ve Engels'ten kesinlikle çok uzak olmayan tutucu ütopyalar eleştirisi insani imkânsızlıklar listesini çıkarmaya çalışır. Marx "bilim adına, düşçü ütopyacıları sarsan şimşekleri çakturan bir Jupiter" değildir (M. Abensour, 1976). Üstünde düşündüğü amacın dışında değildir o, Owen, Fourier ve Saint-Simon gerçekten etkilemişlerdir kendisini. Buna inanmak için Marx'ın ilk sosyalistler karşısındaki konumunun basit biçimde ifade edildiği *Komünist Parti Manifestosu*'nu tekrar okumak yeterlidir. Onlara bakışı ve değerlendirmesi devrimcidir. Olumludur. Marx'a göre sosyalistlerin yazıları mevcut toplumun temellerine saldırır ve "dolayısıyla o dönemde işçileri aydınlatma konusunda çok değerli gereçler sağlamışlardır". Bu sistemlerin yaratıcılarını devrimciler olarak görür ve onları "genel bir çilecilik ve kaba bir eşitlikçilik" tasarlayan Fransız devriminin çağdaş komünist kuramcılarından kesin biçimde ayırır. Ona göre Saint-Simon, Fourier ve Owen sanayinin gelişmesiyle atbaşı giden "sınıf çatışmasının bilincindedirler". Marx düşüncelerini onların projesiyle birleştirmek ister ve bu projenin yetersizliğini ifşa etmek gibi bir amacı yoktur. Genellikle belirtilenin tersine, Marx ilk sosyalist sistemlerin bilimsel yetersizliği üstünde durmaz, o daha çok bunların aradıkları "sosyal bilim"e mal ettikleri rolün altını çizer. Gerçekten de onlar bu bilimden, propagandası önce yayılmasını, daha sonra da uygulamasını sağlayacak olan bir toplum planı çıkarmak isterler. Bilim onlar için bir toplumsal etkinlik yerine geçer çünkü proletaryanın, acılarını bildikleri ama devrimci gücünden habersiz oldukları yeni sınıfın tarihsel rolünü kavrayamamışlardır.

Sonuç olarak Marx'ın arzusu büyük hayalci üstatları saf dışı etmek değildir, tersine, efendilerinin düşüncelerine manyakça bağlılıkla ve toplum düzenini yıkmak için sınıf çatışmalarından destek almayı reddetmeleriyle gerici olan sekter çömezlerini ayıplama pahasına onların girişimine somutluk ve gerçeklik kazandırmaktır.

Çünkü söz konusu olan kesin ya da kurumsal değişimler değil yıkmadır. M. Abensour esasen "çatışkılı ütopya/bilim" ikilisinin "kısmi devrim-tam devrim"ayrımını gerçekten maskelediği düşüncesini ön plana çıkarmaya çalışır. Marx'ın öteki metinleri, özellikle *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* ve *Yahudi Sorunu* bu yaklaşımın temelinin kanıtlarıdır. Marx ilk sosyalistlerin projelerinde, toplumun sadece yeni siyasal örgütlenmesinden kesinlikle tatmin olmadıkları ama gerçek devrimciler olarak toplumun temellerine saldırma önerileriyle özdeşleştirir kendini. Sadece siyasal olan bir devrim kısmi bir devrimdir ve hayalci eğilimler içindedir... genç Marx'ın çeşitli yazılarında işlediği sezgi budur. Ve öte yandan Marx sözgelimi siyasal mücadelelere radikal biçimde yabancı kalan ve "mutlaka safdışı edilmesini" isteyen, uygarlığın iki temel direği evlilik ve ticarete şiddetle çatan bir Fourier'ye bu yüzden gönül borcu duyar.

Her şey burada düğümlenir çünkü sosyalistlerin buluşları aynı zamanda yanılgıları ve teorik ve pratik hatalarıdır. Bu buluş bütüncül bir olgu olarak sanayi toplumunun bulunuşudur ve bu olgu donanmış olduğu siyasal örgütlenmeye indirgenemez, aynı zamanda toplumsal sonuçlarından bağımsız olarak anlaşılabildiğinden iktisadi örgütlenmesine de indirgenemez. Eski toplumsal ilişkileri alt üst eden, son derece tartışmalı ve gelişmesinin gizliden gizliye gerekli kıldığı ama aynı zamanda da bu toplumun frenlediği yeni toplumsallık biçimleri barındıran yeni ilişkiler getiren bir sanayi toplumu. Bütün sosyalistler, toplumun siyasal örgütlenmesinin, işleyişinin sadece kısmi bir görünümünü verdiğini düşünürler ve dolayısıyla muhtemelen temsili demokrasiye ve insan haklarına saygılı olmaya karşı belli bir kayıtsızlığın eşlik ettiği farklı siyasal rölativizasyon biçimlerine yönelirler. Bu kayıtsızlığın hatta bu insan hakları inkârının sadece Marksistlere özgü bir tavır değil, sosyalistlerde genel olarak görülen bir tavır olduğunu hatırlatmaya gerek var mıdır? Saint-Simon, 1803'te bir gerçeği dile getirmemiş midir?: "toplumsal özgürlük sorununun çözümü gibi görülen insan hakları bildirgesi aslında bu sorunun gerçek anlamda dile getirilmesinden başka bir şey değildir [...] Parlamenter yönetim biçimi kesinlikle tüm öteki yönetim biçimlerine tercih edilmelidir; ama bu sadece *biçim*'dir ve temel olan *mülkiyet*'in oluşmasıdır". İnsan hakları karşısında sosyalist tavırlar alma konusunda Marksizmin özgünlüğü bu bağlamda *aşma* iradesinin bütün özelliklerini sergilemektir ve demokratik siyasal yaşama özgü gerilimleri *derinleştirmek* değildir.

Fransız-Alman Yıllıkları şubat 1844'de Marx'ın çok bilinen bir metnini ("Yahudi Sorunu Üstüne") yayımlamışlardır. Bu metinde insan hakları bildirgesinin asla inkâr edilmemiş ünlü bir eleştirisi yer almıştır. Sözünü ettiğimiz bu aşma iradesi dikkate alındığında bu metnin örnek bir değeri vardır. "Yahudi sorunu" denince 1840'ta Yahudilerin Prusya'daki durumunu anlamak gerekir. 4 Mayıs 1816 fermanından sonra Yahudiler siyasal görevler alamazlar ve bazı ikinci derecedeki görevlerden de uzaklaştırılırlar. Yahudi sorunu tarihsel olarak Yahudilerin hukuksal-siyasal dışlanmalarıyla tanımlanır ve bu dışlanma geleneksel Hıristiyan yahudi düşmanlığıyla yönlendirilir ve gerici bir devlet tarafından da benimsenir. Marx'ın alelacele burjuvalarla aynı kefeye koyduğu Yahudilerin statüsü diye bir derdi yoktur. Ama sürekli kaymalarla, dinsel özgürlükten siyasal özgürlüğe geçerek gerçek insan özgürlüğünün koşullarını belirlemeye çalışacaktır. Bu açıdan bakıldığında *Yahudi sorunu*'nun temel tezi siyasal özgürlük statüsüyle ilgilidir. Bu siyasal özgürlüğün yetersiz ve aldatıcı olduğu düşünülür. İnsanların gerçek özgürlüğü konusunda siyaset masasında oyun oynanmaz. Burjuva toplumunun çelişkilerinin analizi yapılmadan insan özgürlüğü olmaz. Maddi çıkarların üretildiği dünya insanlığın ve onun özgürlük ve mutluluğuyla oynandığı dünyadır. İnsan haklarının Marksist eleştirisinin bağlamı budur.

Bunun ağırlık noktası da bilinir. Burjuva demokrasisinde sivil ve siyasal özgürlükler insanlara sadece geçici doyumlar sağlayabilirler. Esasen dinsel olan bu dünya ve öte dünya karşıtlığı gerçek yaşamın gerçek yaşamdan, olabildiğince çok sayıda insana ahlaksızca bir çalışma ve değiş tokuş empoze eden gerçek sadelikten çok uzak olduğu demokratik devlet de vardır. Siyasal haklar kolektif yaşama ancak uzaktan katılabilen yurttaşların haklarıdır. Yurttaşlık hakları burjuva toplumuna dahil olan insanların haklarıdır. Böylece İnsan Hakları Bildirisi öteki insanlardan ve kolektiviteden ayrı "bencil insan"ın haklarını benimser. Sivil özgürlükler sınırlı bir özgürlük anlayışına bağlı kalırlar ve bu anlayışa göre başkası her zaman bir engeldir ve hiçbir zaman yardımcı olmaz benim eylemlerime. Özgür olmak insanın, başkalarına aldırmadan, malını mülkünü kendi çıkarına göre kullanarak "keyfine göre" davranmasıdır. İnsan Hakları Bildirisi'nin andığı eşitlik, girişim, alma, satma konusunda eşit özgürlüğe indirgenir. Güvenlik bencilliğe dayalı bir toplumsal düzeni güvence altına almak için kamu gücüne başvurma anlamına gelir. Haklar, kesin olarak sadece biçimsel özgürlükleri sağlayabilirler. Bunlar bir sınıfın başka bir sınıfa tahakkümünü maskelemeye yönelik hukuksal hayallerdir. Bu bildiri aynı zamanda Hegelvari *Aufhebung* anlamında sanayi toplumunun toptan yıkılmasını destekleyen değiştirme, düzenleme ya da tamamlama demektir.

Marksizmin bir *ekonomist* sapmasının unsurları hiç kuşkusuz çok ince diyalektik özellikler

taşıyan bu metinde gösterirler kendilerini; ama çok önemli değildir bu. *Yahudi sorunu* insanlığın mutluluğu, bu dünyadaki Tanrı krallığı, burjuva toplumunu belirleyen çatışmaya son verme, toplumun global ve tamamen rasyonel biçimde yeniden örgütlenmesiyle uzlaşması ve barışa kavuşmasıyla ilgili olduğundan sosyalist vizyonların temelini oluşturan siyasal karışıklıkları kesin biçimde açıklığa kavuşturur.

Totalitarizmin çağdaş eleştirileri Marksizmin esasen bir çatışmalar fikri olmadığının altını çizmiştir yeteri kadar. Altını çizdiği toplumun bölünmesi, çatışmalar, zıtlıklar aslında geçicidir. Proleterlerin kurbanları oldukları bölünmeler bağlamında yeniden fethedilen bir birlik rüyası Marksizmin temelini oluşturur ve Marksizm bu bağlamda demokratik mantığa, çatışmaların giderilmesine yani aynı zamanda sürmesi mantığına karşıdır. İlk sosyalistlerin -M. Abensour'un deyişiyle büyük hayalci-üstatların -potansiyel olarak totaliter olabileceklerini ileri sürerek değil, iki gereklilik arasında, bireysel özerklik ve toplumsal birlik arasında gerçekten uzlaştırmadan birleştirdikleri, yeniden gündeme getirdikleri gerilimin, Marksist sosyalizmin biçimlerinden birini, sosyalist hareketler içinde tarihsel olarak empoze edilmiş biçimini oluşturduğu yeni bir teorik düzenlemeyi gerekli kılmasıyla daha ileri gitmek mümkündür. Sözgelimi bu gerilimin "yüce hayalci" Fourier'nin yapıtlarında gösterildiği açıktır; Fourier'nin bütün metinleri, sonsuza kadar yorumlanabilecek radikal spontanlık ve sivilize düzensizlik eleştirisi, tutkuların ve çılgınlıkların tam özgürlüğü, toplulukların uyumlu örgütlenmesi arasındaki bu paradoksal ittifakı belirtirler.

Sosyalizmlerin belirsizlikleri ve Marksist sosyalizmin bunları çok endişe verici bir biçimde sunması Claude Lefort ya da Hannah Arendt tarafından ifade edilmeden çok önce Jean Jaurès'nin, amacı sosyalizmde insanlığın ve adaletin zaferini selamlamak olan *Alman sosyalizminin kökenleri* tezinde yer almıştır. Jaurès sosyalizmin "Luther'in öğretisi ve yazılarında yer aldığını gösterebilir ancak Luther sivil eşitliğin yollarını gerçekten sadece Hıristiyan eşitliği peşinde koşarak hazırlamıyordu, aynı zamanda özgür iradeye de karşı çıkarak kutsallığın insan iradesini soyutlamayı reddediyordu ve böylelikle "ekonomi politikte sosyalizm olacak olan gerçek özgürlük anlayışı"nın taslağını çiziyordu. Gerçekten de Almanların "her bireysel iradeyi kutsal ve insani şeylerin düzenine bağlamak gibi bir alışkanlıkları vardır", öyle ki onlara göre siyasal özgürlük "ancak devletin vatandaşlar arasında kurduğu adil düzene göre değer kazanabilir". Böylece Jaurès Alman dehası ve Fransız dehası arasındaki ayrımı getirir, bunlardan biri zıtların uzlaştırılmasına götürülür, öbürü ise ikisinden birinin ön plana çıkarılmasına. Almanlara göre bireyin özgürlüğü devlet tarafından sağlanmalı ve güvence altına alınmalıdır, buna karşılık Fransızlar bireysel özgürlüğün karşısına kolektif gücü çıkarırlar.

Bu ayrım yapıt içinde çeşitli tarzlarda biçimlendirilmiştir. "Sivil toplumda devlet sosyalizmi denen şeyi taslaklandıran" ve "gerçek ve tam özgürlüğü kişinin bireyselliğinde, bireyin soyutlanmasında, sözde özgür iradede değil evrensellikte ve devlette gören" Hegel'e saygı gösterilmesine duyarlıdır.

Son tahlilde bütün insanları tek ve aynı sosyalizm çatısı altında birleşmeye çağıran, Alman diyalektik sosyalizmiyle Fransız ahlaksal sosyalizmi arasında uyum kurmaya çalışan Jaurès'nin teşvik edilmesini yönlendiren bu anlayıştır. Bu uyumun ilkesi Fransız sosyalizmini, döneme göre, daha tam ve somut bir sosyalizmi getirecek olan diyalektik süreç içine oturtmaktır. Benoît Malon'un *çizgilerini belirlediği tam sosyalizm* Jaurès tarafından Fransız sosyalistlerinin ayrı bir özgürlüğü ve soyut adaleti ön plana çıkarmalarının aşılması biçiminde anlaşılmıştır. Jaurès'e göre gerçek sosyalizm Marx'ın ve Lassalle'ın sosyalizmidir. Doğrudan doğruya Hegel'den gelir. Hegel diyalektiği Mutlak'ın ve Idea'nın daha eksiksiz bir dönemi içinde çözümlenerek önceki dönemlerin çelişkilerini gösterir. Marx, ekonomi ve tarihin diyalektik yürüyüşünü sergileyerek, olayların sürecini, insanın beynine aktarımının yerine koyar.

Jaurès'nin düşündüğü sosyalizm Hegel örgenciliğinin, sivil toplum ve siyaset toplumu ayrımını aşma konusunda Marksist iradenin, onları aşma amacıyla çatışmaları keskinleştiren ve belirsiz bildirilere meydan okuyan bir tarih anlayışının mirasıdır. İlk sosyalizmlerde görülen iç gerilimler ne olursa olsun, bu şekilde bulunan çıkış yolunun aslında, onların adil ve özgür bir düzenle ilgili barışçı özlemlerinin bazı boyutla-

rından vazgeçilmesinden geçtiğini inkâr etmek boştur. Özellikle Jaurès'nin demokrasi lehinde siyasal ve teorik tavırlarına rağmen (*Discours à la jeunesse* ve *Discours de Toulouse*) Fransız demokratik sosyalizminin bazı belirsizlikleri burada köklerini değilse bile ifadesini bulur. Jaurès'nin "ministerializm"i de, insan hakları bildirisi karşısında Marx'ınkinden daha titiz tavrı da yapıtlarında demokrasi ve sosyalizmin sadece konjonktürel değil yapısal uyumunu da sağlayabilecek öğreti unsurları bulunmasına olanak vermez.

Böyle bir uyum araştırması sosyal demokrasinin belirgin özelliğidir. Sosyal demokrasi 1890 yıllarında, doğal olarak sınıflar arasında uzlaşma sağlamaya yönelmiş parlamenter demokrasi içindeki bazı sosyalist partilerin derin angajmanından doğmuştur. 1914 öncesi revizyonist bunalım bu angajmanın yol açtığı Ortodokslar ve reformistler arasındaki gerilimleri öğretisel bağlamda ön plana çıkarır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Leninizm'in mutlak biçimde reddedilmesi daha kesin ayrılıklara yol açar. Sosyal demokrasinin iki belirgin özelliği, sosyalizmin temsili demokrasi biçimlerine saygı içinde aşamalı olarak ve barışçı yollardan kurulması tercihi ve bolşevizme kararlı bir muhalefet saptanır.

Burada gerçek anlamda işçi partileri olan, kurumlar, sendikalar ve derneklerle işçi sınıfı içinde kök salmış ve Fransız karşı-örneğinin gösterdiği gibi bu özellikleriyle seçim ilişkilerine anlam ve güç veren sosyal demokrat partilerin nitelik ve stratejisini açıklamak gibi bir şey söz konusu olamaz. Biz sadece, Alain Bergougnioux ve Bernard Manin (1979) gibi, Kautsky'nin yapıtlarının ve özellikle de *Proletarya Devrimi ve Programı* (1922) adlı yapıtının "tüm sosyal-demokrat partileri açık ya da kapalı, sert ya da yumuşak biçimde karakterize eden Lenin'ciliğe karşı muhalefetin en derin ve en etkili kavramsallaştırmasını temsil ettiğini" belirtmek istiyoruz.

Kautsky, devrimci şiddet yanlıları Lenin, Troçki, Buharin'e karşı terörün mutlaka devrime bağlı olduğuna inanmaz. Onun bağlı olduğu proletarya devriminin iktisadi temelini üretim araçlarının kolektifleştirilmesi oluşturur. Hareket noktası demokrasidir çünkü demokrasi proletaryayı eğitir ve silahlı mücadeleden korur. Devrimden önce gerekli olan demokrasi aynı zamanda sosyalist toplumu da oluşturacaktır ona göre. Hiç kuşkusuz her toplumda baskı da gereklidir ama demokrasi için tek bir baskı türü vardır ve bu çoğunluğun azınlığa baskısıdır. İşçi sınıfının fethedilmesi olan genel seçim her halükârda proletarya için zararlı değildir öyle ki proletarya iktidarını demokrasi üzerine inşa edebilir. Buna karşılık halka baskı yapanları demokrasiden dışlamayı öneren Leninist irade her türlü muhalefeti dışlamaya yönelik müthiş bir şiddetten yanadır. Kautsky geçici bir proletarya diktatörlüğü aracılığıyla devletin ortadan kaldırılması rüyasına karşı devletin, demokratik biçimiyle var olmasının modern bir toplumun düzenli biçimde işleyebilmesi için gerekli olduğu görüşüyle karşı çıkar.

Alman sosyal-demokrasisi tarihi temelde parti ve işçi sınıfı özdeşliğini varsayan bu teorik yapının sınırlarını belirlemiştir. Daha genel olarak sosyal-demokrat partiler yavaş yavaş Keynes'çi tekniklere dayalı bir ekonomi politiği benimsemişler ve kapitalizmin reforme edilmiş yapılarındaki sosyal önlemleri ön plana çıkarmışlardır.

Sol, komünist, yıkıcı bir eleştiriyle pazar ekonomisinin temelini koruma kaygısı içindeki bir sağın eleştirisi arasında kalan sosyal demokrasi üretim araçlarının şiddete baş vurulmadan toplumsallaştırması için çaba gösterdikten sonra mülkiyet rejiminin tamamen değiştirilmesinden vazgeçmiştir. Uzun süre yinelenen devrimci üslup bir öğretiden, yaratıcısının düşüncesinde kapitalizmin yeni bir gençliğini getirecek olan ama burada sosyal demokratların devleti iktisadi bir birey gibi gördükler Keynesçilikten esinlenen kısa vadeli makroekonomik önlemleri kapsamıştır. Nihayet 1959'da Bad Godesberg programı sosyal demokrasinin, yetersizliklerini toplum ve toplumsal eşitlik yararına devlet müdahaleleriyle kapatmak pahasına kapitalist yapılara uyarlanmasını resmileştirir. Bir açık ekonomi çerçevesi içinde Keynes'çi çarelerin iş olanakları yaratma bağlamında çaresiz kaldığı dönemde ekonomik hayatı harekete geçirme bağlamında git gide sınırlı kalan sosyal demokrasi özünü yitirmiş gözükür. Bir demokratik sosyalizmi etkin kılma iradesi her zaman pazar ekonomisine bağlı düzensizlikleri ve sıkıntıları bir türlü aşamayan bir demokrasinin zaferinden abartılı bir keyif duymadan sosyalizmden vazgeçmeyle sonuçlanacaktır. Dolayısıyla başlan-

gıçta sanayi toplumunun çelişkileri ve çatışmalarının aşılması iradesiyle beslenen daha sonra ise bu uzun dönemece rağmen onun formülünü iyileştirmeye katkısı olmayan temsili demokrasinin erdemlerini tanımaya götüren bir sosyalizmin kaderi bu olacaktır.

Sosyalizm başka yollar benimseyebilir miydi ya da bugün de yapabilir mi bunu? Eğer demokratik sosyalizm günümüzde hâlâ işlenmesi gereken bir öğretiyse bu hiç kuşkusuz doğmakta olan bir sosyalizm içinde demokrasiye özgü gerilimleri aşmaktan çok derinleştirmeyi düşünenlerin yapıtlarına bir dönüş pahasına olabilir. Bentham yararcılığına çok şey borçlu olan Robert Owen'ın düşüncesi ve eylemi bu perspektif içinde yeniden irdelenmelidir. Bununla birlite bu şekilde düşünülen sosyalizm, Max Weber'e göre, "liberal" kapitalizmden bütünüyle kopamaz çünkü tüm etkinliklerin rasyonalizasyonu bağlamında aynı süreç içinde yer alır ve kâğıt üstündeki haklarla "temel" haklar arasında, yasanın biçimsel genelliğiyle kesin müdahale talepleri arasında bölünmüş modern doğal hukukun iç çatışmasını sergiler (Weber, 1922). Böylece, Max Weber'e göre negatif bir diyalektik insan haklarından sosyalizme götürür. Aydınlanma diyalektiği bizi daha örgütlü ve daha barışçı bir topluma mı götürmektedir yoksa genel bir bürokratikleşmeye mi? Weber'in çıkardığı sonuç kabul edilsin, edilmesin çözümlemeleri sosyalizmin gündemde olduğunu düşündürür. Beğenelim, beğenmeyelim insan hakları düşüncesi ve yasalar önünde eşitlik ilkesi gerçekten demokrasinin gelişmelerine doğru götürürler ve bu gelişmeler sosyalistlerin sürekli değerlendirdikleri gerekliliklerle karşı karşıyadırlar.

► ABENSOUR M., "L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique", *Textures*, 1976. - BELL D., "Socialism", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 14, 1968, s. 506-534. - BÉNICHOU P., *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977. - BERGOUGNIOUX A. & MANIN B., *La Social-démocratie ou le compromis*, Paris, PUF, 1979. - BOUGLÉ C., *Socialismes français*, Paris, A. Colin, 1951. - DURKHEIM É., *Le Socialisme. Sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne*, Paris, F. Alcan, 1928. - ELLEINSTEIN J., *Histoire mondiale des socialismes*, Paris, Ed. des Lilas/A. Colin, 1984. - HALÉVY É., *Histoire du socialisme européen*, yeni baskı, Paris, Gallimard, 1974. - EVANS D. O., *Le Socialisme romantique, Pierre Leroux et ses contemporains*, Paris, Marcel Rivière & Cie, 1948. - FERRY L. & RENAUT A., *68-86: itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987. - GURVITCH G., *L'Idée de droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le XVII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Sirey, 1931. - JAURÈS J., *Les Origines du socialisme allemand*, thèse latine de Jean Jaurès, çev., A. Veber, Paris, Les Écrivains réunis, 1927. - RAYNAUD Ph., "Les critiques socialistes des droits de l'homme", COLAS D. & ÉMERI C. ed., *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec* içinde, Paris, PUF, 1991. - THOMAS J.-P., "Les 'socialismes' sous la Révolution française", *L'État de la France pendant la Révolution (1789-1799)*, dir. M. Vovelle, Paris, La Découverte, 1988. - THOMPSON E. P., *La Formation de la classe ouvrière anglaise* (1963), Fr. çev., Paris, EHESS/Gallimard/Le Seuil, 1988. - WEBER M., *Économie et Société* (1922), Paris, Plon, 1982.

Jean-Paul THOMAS
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Anarşizm; Demokrasi; Eleştirel Kuram; Fransız Devrimi; Liberalizm; Marx; Mülkiyet; Toplumbilim.*

SOSYOLOJİ ⇨ TOPLUMBİLİM

SÖYLENCE
Çağdaş siyaset düşüncesi içinde söylence

Yaklaşım ve yöntemlerin çeşitliliğinin ötesinde, antropologlar ve etnologlar en azından söylence düşüncesinin, toplumsal bağın oluşumunu açıklamaya katkıda bulunduğu düşüncesi üzerinde görüş birliği içindedirler. Her ne denli tümü de bunu evrensel bir düşünce biçimi (Griaule, Éliade), insan doğası içinde yer alan bir mantığın dile getirilişi (Dumézil, Lévi-Strauss) ya da toplu davranışları ve toplumsal düzeni açıklamada başvurulan uygun yol (Malinowski, Caillois, Girard) gibi görmese de, hiçbiri, burada insanların "birlikte yaşama" biçimlerine geçerlik kazandırdıkları öyküyü çözümlemenin bir yolu olduğunu görmezden gelmez. Siyasetbilimcilerse, siyasetin modern düşgücünü mitolojik izleklerin anaörnekleri gibi görme eğilim-

leri daha da fazladır: "uğursuz ortaklık" ya da XIX. yüzyılın sonlarıyla birlikte Yahudileri, Franmasonları ya da Cizvitleri, daha sonra da Alman tarihçisi Nolte'a göre Hitler'in "anti-Marksizm karşısında Yahudi düşmanlığı" adına zincirlerinden boşanmasına yol açan Yahudi-Bolşevizmini gösteren komplo; general Boulanger, Pétain hatta de Gaulle'ün kişiliğinde somutlaşan Kurtarıcı söylencesi; Stalin kişiliğinde yüceltilen göksel Kurtarıcı söylencesi; ortak varoluşu coşturmak için Halkın ya da Ulusun birliği söylencesi; son olarak da komünist devrimlerin coşkusunu ve ödül düşüncesini besleyen altın çağ söylencesi (R. Girardet, *Mythe et mythologie politique* ["Söylence ve Siyasal Söylencebilim"], Paris, Le Seuil, 1986).

Yutturmaca ya da ideoloji yananlamlarını taşımadan önce, söylence, siyasal açıdan içinde bulunulan zamanı aşkın bir düzene, onu benimseme ya da yadsıma amaçlarına gönderme yapar. Bu bakış açısından, her biçime girebilen, türdeşlikten en uzak geleneklerin bıraktığı gereci hareketlendirebilecek bir yaklaşıma uyması beklenir.

Platon, farklı bir zamansallıktan yola çıkarak bütün şeylerin kökeni ve kuruluşunu dile getirecek söylence yetisini örneklendirir. *Politikos* ("Devlet Adamı") başlıklı diyalogda, söylencenin ilk ve ana örneğiyle karşılaşılır. Platon'a göre "kralı tanımlamaya yarayan bir öykü" sunmak söz konusudur. Bu öykü, düzen ve ölümsüzlüğün dile geldiği, bir yarıtanrı tarafından eyleme geçirilmiş bir dünyayla kendi haline bırakılmış ve sonlu bir dünya arasındaki karşıtlığı sahneler. Böylece söylence Kronos'la Zeus'un egemenliklerini karşılaştırır; böylelikle de devlet adamını, düşmüş bir insanlığın oluşturduğu kırılgan bağlam üzerinde, sürüsüne göz kulak olan çoban kişiliğinden esinlenmeye davet eder. Söylencenin anlatımsallığı etkinliğinin bir inancasıdır: Yarıtanrı dünyanın sorumluluğunu üstlendiğinde, yaşlılar yeniden çocuklaşırlar ve ölüler "kuşağı ters yönde devindiren hareketin tersine çevrilmesiyle" yaşama geri dönerler. Ama, "yaşamın sürücüsü dümeni serbest bıraktığında", dünya aldığı yolu tersine kateder. Bu da insanların önceleri yarıtanrı örneğinden kopya edilmiş, "ayarlı bir devinimle" durdurmasını bildikleri çalkantılara, karışıklıklara yol açar. Ama altın çağ sürmeyebilir ve karmaşa Tanrı daha engeli kaldırmadan önce yerleşebilir (bkz. *Politikos*, 269 *d*-274 *e*). Burada Platon "öykü-sü"nün örneklendirdiği söylencenin Büyük Zamanı'na yapılan bu gönderim, yalnızca törel değil, aynı zamanda eleştirel bir işlev de yerine getirir. İlk zaman, şimdiki zamanın değerlendirilmesi için ölçüt sağlar. Söylence, izin verdiği sahtecilik aracılığıyla açıktan açığa siyasete bağlanır. Kökenini unutmuş bir toplu varoluşun düzensizliklerini ele vermede bir araç görevi yapar.

Lukàcs'nın ayrıntılara pek fazla dikkat etmeden Nazi ideologları arasında yer verdiği Ludwig Klages de aklı ve Aydınlanma kültürünü yadsımak için Platoncu söylencede benzer belirlenimler buldu: *Vom Kosmogonischen Eros*'ta (Münih, 1926) insanlığın, içinden türediği evrensel, "kozmik yaşam ritmini" yitirdiği gözlemini yapar. Öyle ki kurucu söylenceleri yeniden üstlenerek "ruhu özgür bırakmak" ona düşmektedir. Söylence tarih öncesi zamana geri dönme, tutucu bir siyaset yapma gerekliliğine başvurduğunda söylenceden yararlanmak hiç de şaşırtıcı değildir. Kaynak edinme tutkusu sanki gerileme için bir bahane oluşturur gibidir. Mircea Éliade kökenin saygınlığının Avrupalı toplumlarda yaşamayı sürdürdüğünü göstererek bunu doğrular; bunu yaparken bütün devrimleri basit birer yeniden yapılanmaya dönüştürür: "Reform, Kutsal Kitap'a bir geri dönüşü başlatmıştır", "Fransız Devrimi, örnek olarak Romalılar'ı ve Spartalılar'ı almıştır", Nazi Almanyası "Ari ırkın üstünlüğüne dayalı" ırkçı söylence içinde geçerli birşeyler ararken Marksist komünizm Yahudi-Hıristiyanlık'ın ötedünya bilgisi ve binyılcı yapılarını yeniden bulgular (M. Éliade, 1963, IX. Bölüm). Her şey, sanki söylencenin, tarihin boşluğunu göstermek ve zamanı durdurmak zorunluluğu varmış gibi gerçekleşir: Éliade şöyle söyler: "Tarihe bir direnişten çok, tarihsel zamana bir başkaldırı, insan deneyimiyle yüklü, kozmik, çevrimsel ve sonsuz zaman içinde bu tarihsel zamanı yeniden bütünleştirmek için bir girişimdir." Buradan da söylencenin siyaset tarihinden kopma tasarısı olduğu, "zamanaşımına uğramış anaörnek niteliğindeki hareketleri yinelemek"le yetinebilecek ve "tarihsel sonuçlara yol açma sakıncası içeren her türlü doğal hareketi" unutabilecek bir insanlığın doğuşunu haber vermek amacıyla çoğunlukla söylenceye baş vurulduğu gözlemlenir (bkz. M. Éliade, 1969, IV.

Bölüm). Tarihin terörünün ötesinde, söylencenin hazırlamasa da en azından haber vermekle yükümlü olduğu şey, dünyanın başı ya da sonunun altın çağıdır.

Böylece, XX. yüzyılda Aydınlanma'dan kaynaklanan demokratik anlayışa karşı, ayrıcalıklı polemik aracı olarak söylenceye başvurulur. Söylenceye, ilerleme düşüncesini ortaya çıkarmak ve ilerlemeyi gerileme tanılarıyla karşıtlaştırmak için ve toplumdışılaştırıcı ve sorumluluktan arınmış bir bireyciliği sürdürmekle suçlanan gerçek yüzü ortaya çıkmış bir siyaseti kınamak için başvurulur. Demokrasilerin, gerçekliği üzerinde hak iddia ettikleri tarihin karşısına çıkarılan söylenceye, ahlak bunalımını ve yüzyılın başında her tarafa yayılan genelleştirilmiş bir düşüş duygusunu ödünlemek için başvurulur. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*'de ("Müziğin Özünden Tragedyanın Doğuşu", 1871) Nietzsche, bütün biçimleri altında (eğitim, ahlak, hukuk, Devlet...) soyutlamanın zaferini söylencenin, "efsanevi ülkenin" unutulmasıyla birleştirerek yolu açmıştı. Söylence olmadığında, her uygarlık doğadan aldığı saf yaratıcı gücünü yitirir, sınırlarını yalnız söylencelerin belirlediği bir ufuk, bir uygarlığa birliğini kazandırır" (s. 23). O dönemde felsefeci boşu boşuna konuşmuyordu.

1906'da Georges Sorel *Réflexions sur la violence*'da ("Şiddet Üzerine Düşünceler") birliğini, temelde yeniden canlandırıcı söylenceye duyulan özlemden ve hastalıklı ve yabancılaşmış bir düzene son verme isteğinden alan makaleleri bir araya getirir. Parlamenter sosyalizmin demagojisine karşı, cumhuriyetçi ikiyüzlülüğe karşı, aydınlara karşı tek bir çözüm vardır: Proletaryanın uyguladığı şiddet ve genel grev söylencesi. "Genel grev tablosu çevresinde öbeklendirilen şiddet eylemleri, böylece sosyalist, zengin ve yüce bir ideolojiyi üretirler" (s. 329). Sorel şunu da ekler: Bunlar aracılığıyla "sosyalizm, modern dünyayı kurtarabileceği yüksek ahlak değerlerine sahip olmak zorundadır" (s. 389). Harekete geçirmek: Kitlelerin dünyaya getirdiği söylencenin erdemi tam olarak işte budur. Ortak bir biçimde ve her türlü mantığı hiçe sayarak -reform yapmak için değil, temelden kusurlu bir dünyayı yok etmek için harekete geçirmek. Mitolojik şiddete yönelik bu övgüdeki Mesihçi yoğunluk, Walter Benjamin'i özellikle burada dile getirilen her türlü siyasal geri kazanımın yadsınması nedeniyle büyülemiştir (bkz. *Mythe et violence* ["Söylence ve Şiddet"], Paris, Denoël, 1971). Aslında kimi gizli anlaşmalar ve yadsımalar aracılığıyla gerçekleştirilebilir bir ideal gibi ortaya çıkan bir dünyada, söylencenin ütopyayla karıştırılmaması gerekir. Sorel şunu öne sürer: "Günümüz söylenceleri, insanları var olanı yok etmek için bir savaşa yöneltirken ütopya her zaman düşünceleri, sistemi parçalara ayırarak gerçekleşebilen reformlara doğru itmiştir; dolayısıyla siyasal yaşama ilişkin büyük bir deneyim kazandıklarında birçok ütopyacının becerikli birer Devlet adamına dönüşmesine şaşırmamak gerekir" (s. 47). Her türlü tartışma ya da uzlaşmaya ters düşen söylence, inançları "hareket dili"ne dönüştürmeyi amaçlar. Mussolini böyle bir gerçekliğe nasıl duyarsız kalabilirdi? "Bir söylence oluşturduk, söylence bir inançtır, soylu bir coşkudur, bir gerçeklik olmaya hiçbir biçimde gereksinim duymaz, bir itki ve beklentidir, inanç ve yürektir"; ve Duce tutarlılık kaygısı gütmeksizin şöyle devam eder: "Bizim söylencemiz ulus, somut bir gerçekliğe dönüştürmeyi amaçladığımız büyük ulustur" (1922'de Napoli'de verdiği söylev). Nazizm kuramcısı ve *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*'in ("20. Yüzyılın Miti", 1930) yazarı Alfred Rosenberg şu açıklamayı yapar: "Söylence, gerçeğin yaratıcısı bir ruhun düşüdür: Öznel, dingin bir basit düş değil, olacak olanın oluşturucusu güçtür."

XX. yüzyılda, söylenceden yararlanmanın dirimci esinli siyasal isteklerin çoğuna bir nokta koyması dikkat çekicidir. Nietzsche ya da Bergson'un güvenceleri yeterli olmadığı durumda, uygarlığın öldürücü yapıtını herkese duyurmak ve, Yaşam'ı tarihsel-ekinsel "Biçimler"i altında devinimsizleşmeye yönelten "trajik kader"e karşı bir tepki başlatmak için Simmel ya da Spengler'e başvurulur. Söylence, her keresinde çöküşe karşı yöneltilen bir strateji içinde yer alır ve bu niteliğiyle ayrımsız bir biçimde devrimci, bitmiş bir döneme özlem duyan yeni bir Rönesans ya da dünyaya özgü estetik tasarıma ilişkin çeşitli çevrimler beklentisi içinde olan projelere hizmet eder. Önemli olan, "bencillik" (Durkheim), "kentsoylu" (Gerçeküstücüler) olarak adlandırılır ya da "belirsizin egemenliği" (Heidegger) veya "pratik-devinimsiz"in (Sartre) egemenliği olarak betimler. Yaşam (ya da gerçek varoluş)

gerekçesi türdeşlikten en uzak söylencelerin yeniden canlandırılmasına yasallık kazandırır. Bu anlamda, söz gelimi Carl Schmitt şu gözlemi yapar: "Yunanlılar'da şerefin ve ünlü bir adın betimlenmesi, eski Hıristiyanlık'ta son yargı beklentisi, büyük Fransız Devrimi sırasında *erdem* ve devrimci özgürlük içinde inanç, Alman savaşları boyunca 1813 özgürlüğü için duyulan ulusal coşku" (*Parlementarisme et démocratie* ["Parlamentarizm ve Demokrasi"], Le Seuil, 1988, s. 84). Ne olursa olsun, söylencenin özelliği ayrışma güçlerine karşı verilen savaşımı gözler önüne sermektir. Bu nedenle, Nietzsche'ye özgü buyruklarla da uyum içinde "geleceği keşfetmek" gereğinin bir ürünü olarak ortaya çıkar.

1937'nin başında, birkaç Fransız aydını, "kutsal olanın etkin bir biçimde ortaya çıktığı bütün görünümleri içinde toplumsal varoluş"u incelemek üzere Sosyoloji Koleji'ni kurarlar. İki yıl boyunca bu Kolej'in üyeleri söylence, yetke ve kutsallık -bunlar, bu kişilere göre "varlığın *toptan* etkinliğini" kucaklayabilecek ve "ortak eylem için gerekli bağları kurabilecek" konulardır (bkz. Denis Hollier "Note sur la fondation d'un Collège de sociologie" ["Bir Sosyoloji Koleji Kurulmasına İlişkin Notlar"], s. 21-25)- çevresinde tutkulu bir ortak düşünce geliştirdiler. Bu gürültüler koparan kuruluşun en önde gelen temsilcilerinden olan Georges Bataille, modern toplumların kurtuluşlarının, ancak kendilerini kurmak için engelledikleri karanlık güçlerle yüz yüze gelmekte olduğu yönündeki Nietzsche ve Sorel'in inançlarını benimser. 1930'lu yılların başıyla birlikte, kısa süre sonra "heteroloji", bir başka deyişle "bambaşka olanın bilimi" olarak adlandıracağı ilkeler ışığında inceler: Bireyleri atomlarına ayrıştırmakla demokrasiler aşırı güçsüzlüklerini ele verdiler; toplumsal türdeşlik aslında ölümcül bir kesintililiği harekete geçirir. Faşizmin başarısı, "ayrıştırılmış" bireyleri, heterojen olarak algılanan etken bir odak -Duce ya da Führer- çevresinde, tek bir kutupta toplamak yeteneğiyle ölçülür. Bataille'ın 1935'te "Contre-Attaque" ("Karşı Saldırı") adı verilen antifaşist bir topluluk içinde uyguladığı strateji de buradan kaynaklanır: "İnsanların duygusal coşku ve fanatizme duydukları eğilimi çok iyi kullanmış olan faşizmin yarattığı silahları kullanmaya bizler de sırası geldiğinde onay veriyoruz" (G. Bataille, s. 382, "Contre-Attaque"ın Manifestosu). Faşizmin kendine çekebileceği güçleri bir karşı kutup çevresinde bir arada tutmaya, iletişim dalgalarını harekete geçirmeye ve böylelikle insanların özlemini duydukları temel sürekliliği geri getirmeye elverişli alternatif bir heterojene gereksinim duymak ne denli tehlikeli bir strateji! Devrimler, bayramlar, kurbanlar...: Bunların her biri "yitmiş bir bütünselliğe dönüş" deneyimi sağlayan ya da 1960'da Sartre'ın söyleyeceği gibi "kaynaşma grubu"nu hızlandıran sarhoş edici anlardır.

Sosyoloji Koleji'nde incelenen ve Bataille'ın yönetiminde "Acéphale"de ("Beyinsiz") denenen söylencenin beklentisi budur. Bu gizli topluluk kendine hedef olarak yetkeyi ele geçirmeyi -bir komplo topluluğu bunu hedeflerdi- değil, eksiksiz varoluşu uyandırmaya dayanan olanaksız projeyi belirlemiştir. Gerçekten de söylence "varoluşu kaynama noktasına" taşır ve törensel eylemler içinde üretilerek "içinde insanların bir araya geldiği" ve "halkın yaşayan gerçeğinin" dile geldiği bir cemaati kapsayan "eksiksizlik görüntüsü" sunar (G. Bataille, "L'apprenti sorcier" ["Acemi Büyücü"]).

Söylence aracılığıyla sanata, bilime ve siyasete (demokrasilerin tükenişinin üç suç ortağı) ulaşma gereği daha ileri gidebilir miydi? Koleji kuranlar arasında yer alan Roger Caillois'nın bunu daha kılgısal yapmaya çalıştığı ve özellikle de, yine bu "ünlü Kolej"in kuruluşunda yer alan Jules Monnerot'nun bu konuda soyutlamayı daha baştan yadsıdığı ve işi kendini bütünüyle faşizmin büyüsüne kaptırmaya değin vardırdığı bilinmektedir; faşizm, gerçeği gerçekdışından üretme ve "birden ilkelleşen, büyük duygusal yaraların açımsayıcı darbeleri sonucu ilkelleştirilen insana" (J. Monnerot, 1974, s. 16) yatırım yapma konusunda duraksamamıştır. Monnerot'ya göre, eyleme geçmeyen söylence yoktur; yoksa ideolojiye ve yüksek bilginlerle sapkınların kazuist gücüne boyun eğilir (J. Monnerot, 1963, s. 356). "Öyleyse söylencenin olgudan destek alması, onu kuşatması, kemirmesi ve dönüştürmesi gerekir" (J. Monnerot, 1980, s. 12) -sonunda "söylence-tarih" olması ve ve bize "estetik için estetik"i bırakmamızı buyursun. Bataille'ın yetkeden ayrılmış bir egemenlik tutkusundan açıkça kopuk olan Monnerot'nun etkinliği kendisini doğrudan doğruya Hitler'e, "yaşanmış bir gizemin inanılmaz kahramanı"na

hayranlık duymaya yönlendirmiştir. (J. Monnerot, 1969, s. 528).

XX. yüzyılda Söylencenin gücü, toplumsal yapıların kırılganlığıyla orantılıdır. Hem düzeni aşındıran hem de onu yeniden oluşturma sözünü veren şeyi dile getirir. Çelişkili dileklere geçerlik kazandıran da, söylencenin, birliği bozulmuş bir siyasal uzam içinde konu olduğu bu temel anlam bulanıklığıdır. Düşgücünün kaynaklarını kullanarak aynı zamanda onun yapılaştırıcı üstünlüğünü de gösterir: Toplumsal grup onun aracılığıyla kimliğine kavuşur ve başlangıçtaki yansızlık görünümüne yeniden bürünür. Böylece tasarlandığında, söylencenin ne denli Freudcü savları ortak ruhbilim alanına gönderme kaygısı içindeki psikanalistlerin dikkatini çektiği anlaşılabilir. C. G. Jung bireyötesinin belirimlerini, beyin anatomimiz denli doğuştan olan ve bizi "belleksiz bir yapı"nın içindeymişcesine dünyaya getiren "ruhsal katman"ı burada konumlandırır (Jung, 1967, s. 298). Ama öz, arınmacı bir güçten çok, söylence aracılığıyla kendini karmaşadan korumaya, bir başka deyişle kökenlerini sınırlamaya çalışan herkese -birey ya da toplum- sunulan "usçullaşma"ya katkı içinde yer aldığı görünümü sunar.

1913'den başlayarak Freud toplumsal düzene ve dinlerimizin gizemlerine bir açıklık getirmek için söylenceyi keşfe atılır. *Totem ve Tabu*'nun çekirdeğini oluşturan öykünün tutarlılığı -Freud'ün deyişiyle "bir dizi olguya ilişkin" aydınlık "görünüş"- ortak bir bilinçaltının en derinlerine gerçekten ulaştığı kanısını uyandırır: "İlkel kabilenin babası mutlak bir zorba olarak bütün kadınları eline geçirmiş, tehlikeli rakipler olan oğullarını öldürmüş ya da kovmuştu. Bununla birlikte günün birinde bu oğullar birleştiler babalarını yendiler onu öldürdüler ve hep birlikte parçalayıp yediler; o, kendileri için hem düşman hem de idealleriydi" (Freud, 1974, s. 84-85). Devamı aşağı yukarı beklendiği gibi gelişir: Önce şölen ve karmaşa sonra pişmanlıkların ve babaya yönelik tapıncın etkisiyle düzenin kendiliğinden yerine oturması. "Babanın bir zamanlar varlığıyla engel olduğu şeyi oğullar şimdi kendi kendilerine yasaklamaktadır [...]. Babanın yerini alan totemin öldürülmesini yasaklayarak eylemlerini yadsırlar ve özgür bıraktıkları kadınlarla cinsel ilişkiye girmeyi kabul etmeyerek bu eylemlerinin sonuçlarından yararlanmayı kendilerine men ederler" (Freud, 1965, s. 164-165). Gelecekteki toplumsal yapının temelleri böylece atılmış olur.

XX. yüzyılın ilk yarısının bilimkuramsal bağlamı, düşgücünü bilimin alanından dışarlamaya yönelmişse de, psikanaliz de söylencelerin incelenmesine bilimsel bir konum sağlamak için aynı derecede etkin oldu. Psikanalizle birlikte derin ve söylencesel olanın örtüştüğü ve zorunlu her araştırmanın, sonuçta Bataille'ın "lanetli pay" adını verdiği şeyle, Batı uşçulluğunun bilmediği ve yeryüzündeki varlığımıza ilişkin kör lekeyle karşılaşmak zorunda olduğu düşüncesi gelişmiştir. İnsan ve toplum bilimlerinin atılımı, bu anlamda karşı olgucu bir esine uygunluk gösterir ve artık günümüzde kimse bir toplumbilimcinin "sağlıklı bir toplumun, bilinçaltını söylencelerin çoktanrıcı anlayışıyla besleyen toplum" olduğunu öne sürmesinden ya da toplumsal olguların gerisinde işlerlik gösteren "derin değişmezler"i ortaya çıkarma çabasını bir "derinlikler toplumbilimi"ne yüklemesinden kimse şaşkınlığa düşmemektedir (G. Durand, 1981, s. 306, 296). Bilinçli bir biçimde matematikçi René Thom'un *logos*iyle ya da dilbilimci Noam Chomsky'nin "üretici temel"iyle ilintilendirilen bu çaba, böylece toplumsal yapıları üreten söylenceleri araştırarak bilimsel sitenin desteğini alır. Bilgiler ve yöntemler de, Gilbert Durand'nın "simgesel imgelem" adını verdiği şeyin yeniden canlandırılmasına elverişli doğrultuda gelişmişlerdir. Fizik, biyoloji, ve 1940'lı yıllardan bu yana sibernetik "örgütleyici karmaşa" savını, bir başka anlatımla örgütlenimi (bizler için karmaşıklığını koruyan) rastlantısal ve örneğin "gürültü" ya da "dağıtıcı yapılar" bakımından betimlenmiş öğeleri bütünleştirmeye dayanan bir evrenin sunuluşunu destekler. Kendiliğinden örgütlenmeye ilişkin biyolojik kuramlardan (H. Atlan) ya da dengesizlik termodinamiğinden (I. Prigogine) kuşku duymaksızın usdışılığı yüreklendirmek, karmaşadan düzen oluşturucu olgulara geçişte bilim adamları arasında gözlemlenen belli bir büyülenme için gerekli nedenler ortada ve bu büyülenmeyi söylenceler her zaman içlerinde korumuşlardır. Kendi alanlarında, toplum bilimleri toplumların sürekliliğini "asalaklar"ı yönlendirebilme yeteneklerine bağlamayı ve anlamı yokedici düzenekler içinde yeni dengelerin öncelendiğini gör-

meyi öğrendiler. Bunlar, çağdaş bilginin eskiden çağdışı ve usdışı olarak dışarlanmış olguların hakkını vermeye yatkınlığını geçerli kılmak için gerekli kanıtlardır. Kimi iktisatçılar, toplu eylemi, bu eyleme katılanları usçul bir davranışla donatarak (bir başka anlatımla çıkarlarını en üst düzeye çıkarma kaygısıyla yönlendirilmiş olarak) açıklanamayacağını kanıtlamışlardır ve dolayısıyla uzlaşmaların oluşumunda en az düzeyde geçirimsizliği kabul etmek gerekir. Yöntembilimsel bireycilikle geleneksel holistik anlayış arasında, toplumsal uyumun içinden çıktığı belirsizlik karşısında gerilemeyen bir yaklaşımı yerleştirmek için kuramsal gereklilik buradan kaynaklanır.

"Uşçulluk ilkesi"nin eleştirel düşünürleri arasında René Girard'ın kazandığı başarı kuşkusuz böylece açıklanır. Örneğin Jean-Pierre Dupuy, Chartres Okulu'nda yetişmiş bu insanbilimcinin "bugün bilgi kuramı, bilim kuramı, sistem analizi, bilgi ve iletişim kuramı, biçimoluş ve yapısal dengelilik başlıkları altında sınıflandırdığı konularda uzmanlaşmış *bilim adamları* denli" bilgilidir (1979, s. 20). René Girard da toplumsal düzeneklere ve genel olarak bir insanlık düzenine ilişkin savları ödünsüz bilimselliğini savunmayı hiçbir zaman bırakmamıştır (örneğin, bkz. R. Girard, 1978, s. 207). Açıklamalı şeması oldukça yalındır ve Freud'ün şemasıyla birlikte "bütün tören uygulamalarının, söylenceye ilişkin bütün anlamların, kökenlerini *gerçek* bir cinayetten aldığı kanısını paylaşır" (R. Girard, 1972, s. 294). Yalnızca, ilkel kabilenin oğullarına birlikte yaşamak için bastırmaları gerekecek olan baba öldürme ve akrabayla cinsel ilişkide bulunma arzusuna ilişkin bilinci vermek yerine (1972, s. 269), R. Girard insanların her zaman başkalarının arzularına göre arzu duymaya yönlendiren -başka bir anlatımla, en sonunda insanlık durumunun belirgin bir niteliği olan ilgisizliğe yönelik denetlenemeyen eğilimi doyuracak sınırsız bir şiddet içinde yok olma pahasına, arzulanan nesneyi elde etmek için rekabete girme- öykünmeye dayalı rekabet belitine baş vurur. Böyle sunulduğunda, sorun Girard'ın insanlık tarihi içinde tek olduğunu iddia ettiği bir çözüme uyar: Bir günah keçisini kurban ederek "çift yanlı öykünmeler" arasında bir uzlaşma yaratacak biçimde davranmak; herkes bu günah keçisinin olayda belli bir sorumluluğu olduğuna ve bu nedenle de intikam alınmasının değil, yalnızca (bu sözcüğü kullandığım için bağışlayın) kutsallaştırılması gereğine inanmış görünecek. "Temellendirici linç eyleminde, kurban bunalımın sorumlusu gibi görünür; toplumu parçalayan çapraz öykünümleri (mimetizm) bir kutupta toplar; şiddetin kısır döngüsünü kurar; bundan böyle törensel ve birleştirici bir öykünümün tek kutbu durumuna gelir" (R. Girard, 1978, s. 60).

Girard'a göre insanın ve toplumun yapısını yöneten mantık budur ve bunun budunbilimsel araştırısı kadar yazınsal araştırısı da tartışmasız bir biçimde kendisine şu konuda tanıklık eder: "Günah keçisi kurban etme düzeneği, bundan böyle bize insanlık denen şeyin varlığının baş sorumlusu gibi görünmek durumundadır" (*a.g.y.*, s. 324). Ayrıca, "Yahudi-Hıristiyan Kutsal Metni'nin üzerimizdeki dolaylı ve belirsiz ama son derece kısıtlayıcı etkisi" (*a.g.y.*, s. 210) sayesinde ulaşabildiğimiz açınsama da budur. Ne olursa olsun, söylencelerin siyaset felsefesi bağlamında incelenmesi gerektiğini Girard'dan daha iyi kimse savunamazdı: Gerçek mitoloji tasarısı da "bunalımları ve temellendirici linç eylemini kültürel bir düzen kuran ve yeniden temellendiren olay kesitlerini yeniden anımsamaya" dayanmaz mı? (*a.g.y.*, s. 167). Toplumsal düzeni ele alan felsefi-siyasal çözümlemeler, bu denli iyi belirlenmiş bir alanı inceleme çağrısına nasıl direnebilirler? Üstelik, söylencenin ciddiye alınması, salt buldurmacı ilginin ötesine geçmekte ve Paul Ricoeur'ün ideolojiyle ütopyaya yüklediği rolü (1986, s. 379-392) kendince yerine getirmektedir: "Bütünleştirme işlemiyle yıkıcılık işlevi arasındaki gerilimi" korumak. Bu gerilim olmazsa geriye açıkça üstlenilebilecek ne toplumsal düşgücü ne de ortak kimlik kalır.

► BATAILLE G., *Œuvres complètes*, cilt I, İlk Yazılar 1922-1940, Paris, Gallimard, 1970. - BESNIER J.-M., *La Politique de l'impossible. L'Intellectuel entre révolte et engagement*, Paris, La Découverte, 1988. - CAILLOIS R., *L'Homme et le Sacré*, Paris,- Gallimard "NRF", 1950. - DUPUY J.-P. (P. Dumouchel ile birlikte), *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Le Seuil, 1979. - DURAND G., "Le social et le mythique. Pour une topique sociologique", *Cahiers internationaux de sociologie*, cilt LXXI, s. 289-307, Paris, PUF, 1981. - ÉLIADE M., *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard "NRF", 1969; *Aspects du mythe*,

Paris, Gallimard "NRF", 1963. - FREUD S., *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1965; *Ma vie et la psychanalyse*, Paris, Gallimard "NRF", 1974. - GIRARD R., *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978. - HEIMONET J.-M., *Politiques de l'écriture. Bataille/Derrida*, Chapel Hill, 1987. - HOLLIER D., *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, 1979. - JUNG C. G., *L'Homme à la découverte de son âme*, Paris, Payot, 1967. - LUKÁCS G., *La Destruction de la raison*, Fr. çev., Paris, 1958, cilt II, Bölüm I. - MONNEROT J., "Dionysos philosophe", *Acéphale*, Haz. 1937, no. 3-4 (yeniden basım J.-M. Place, 1980); *Inquisitions*, Paris, José Corti, 1974; *Sociologie du communisme* 2. basım Paris, Gallimard, 1963; *Sociologie de la révolution*, Paris, Fayard, 1969. - NOLTE E., *Les Mouvements fascistes. L'Europe de 1919 à 1945*, Önsöz A. Renaut, Paris, Calman-Lévy, 1991. - RICŒUR P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, 1986. - SOREL G., *Réflexions sur la violence*, 7. basım, Paris, Marcel Rivière, 1930.

Jean-Michel BESNIER
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Eğitim; Komünote ve Toplum; Psikanaliz; Us; Uygarlaşma ve Uygarlık.*

SPINOZA Baruch, 1632-1677

Spinoza'nın siyaset felsefesini sadece XVII. yüzyıl siyaset felsefesi çerçevesi içinde değil onun siyasal düşüncelerinin ciddi biçimde okunmasını gerekli kılan siyasal düşünceler tarihi içinde de sınıflandırmak zordur çünkü Spinoza'nın yapıtlarını birçok yorumcunun düşündüğünün tersine Hobbes'un düşüncelerinin bir tekrarı gibi görmemek gerekir kesinlikle. Spinoza'nın siyasal düşüncesi doğal hukuk felsefeleri çerçevesi içinde yer alır ve Hobbes'un düşünceleri de bu tanımlamaya katkıda bulunur; dolayısıyla Spinoza doğal durum, devletin doğuşu ve en iyi örgütlenme biçimleri bağlamında sorunsalı en genel şeması içinde yeniden ele alır.

Ama Spinozacı siyasetin böyle bir çerçeve içine dahil edilmesi, onun, Grotius, Hobbes, Pufendorf ve Locke gibi felsefecilerin ya da hukukçuların *ortak düşünceleri*'ni paylaştığı anlamına gelmez. Spinozacı metafizik ve onun sonsuz tözün üretkenliğinin ontolojisi doğrudan doğruya, esas sonucu siyasal eylemin teorik meşruiyetine her türlü başvurunun ortadan kalkmasında yatan klasik siyaset felsefesinin antropolojik ve hukuksal-siyasal anlayışlarının yeniden ele alınmasına götürürler doğrudan doğruya. Buradan, kolektif bir zorunluk içeren sözleşmeli tipteki her türlü hukuk aktarımına yabancı yeni bir devlet anlayışı çıkar, devletin korunması ve yönetenlerin ve yönetilenlerin haklarının belirlenmesi problemini düşünme konusunda yeni bir tarz ortaya çıkar. Kitlenin optimal siyasetinin örgütlenme biçimi tercihine gelince her türlü teorik meşruiyetin eleştirisi, felsefi tercihi, demokratik rejim ya da aristokratik veya monarşik rejimler içinde anayasal olarak güvence altına alınmış olabildiğince çok demokrasi lehine unsuru kesinlikle dışlamaz-tam tersidir durum-. Spinozacı siyasi düşünce üç aşamada ele alınabilir: 1) doğal hukukun ve doğal yasanın yeni bir tanımı; 2) siyasal topluluğun doğuşu; 3) Devletin iç örgütlenmesi. Bu bağlamda başvurulabilecek yapıtlar *Etica* (E), *Tractatus Politicus* (T.P.) [Siyaset Üstüne İnceleme] ve *Tractatus theologico-politicus*'tur (T.T.P.) [Tanrıbilim ve Siyaset Üstüne İnceleme].

Doğal hukukun ve doğal yasanın yeni bir tanımı

Doğal hukuk teorisi yanlısı olan XVII. yüzyılın bütün siyaset felsefeleri gibi Spinoza da doğal hukuku siyaset teorisinin temeli yapar, siyasal yapıtları ya da yapıtlarının özellikle siyasete ayrılmış bölümleri doğal hukuk kavramının bir tanımını vermekle başlar. Bu noktada Spinozacı tavrın özgünlüğü, Hobbes'la karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılır.

Leviathan'ın XIV. bölümü sübjektif doğal hukuku şöyle tanımlar: "herkesin kendi doğasını, bir başka deyişle kendi yaşamını korumak için kendi gücünden istediği gibi yararlanma özgürlüğü" (XIV, s. 128). Hiç kuşkusuz dış engeller "çoğu zaman insanın istediğini yapabilme gücünün bir bölümünü yok edebilirler ama aklının ve mantığının kendisini dikte ettiği şeylere uygun biçimde verilmiş gücü kullanmasını engelleyemezler" (*a.g.y.*) Herkesin kendi doğal ya da birtakım araçlar aracılığıyla gücünden yararlanmasını engelleyen şeyler ne olursa olsun, insanın kendi mantık ve iradesine göre bu güçlerinden yararlanmayı istemesi özgürlüğü kaybol-

maz. Ama tanık olduğumuz gibi bu özgürlük hukuk alanına ancak bu yararlanma kararı *insanın kendi yaşamını koruması* olan bir *amaca* ulaşmayla ilgili olma *ölçüsünde* dahildir. Hobbes'a göre hukukun özellikle tanımladığı özgürlük *bireyin sahip olduğu iktidarlar ve dış engeller arasındaki güç ilişkileriyle yorumlanabilen her türlü fiziksel konumdan bağımsızdır.*

Bu isteme, yargılama ve yapma özgürlüğünün sınırlanması *bir yasayla belirtilmiş yasaklama*'yla eşdeğerdir. Oysa bu kural (ya da "teorem") Hobbes'un "doğal yasa" dediği (*Lev.*, XIV, s. 128) bir mantık hesabıyla bulunmuştur: bu "insanlara, kendi yaşamlarını mahvetmeye götüren şeyi yasaklar (*Lev.*, XIV, s. 129). Sübjektif doğal hukuk tanımına dayanır, zorlama yetkisini bu tanımın dışladığı şeyden alır. Doğal hukuk ve doğal yasa, böylece, eyleme zorunluluğuna eyleme özgürlüğü ya da eylemekten vazgeçme gibi karşıtlaşırlar.

Spinoza böyle bir sübjektif doğal hukuk ve doğal yasa tanımından neyi almış, neyi değiştirmiştir?

Hobbes gibi Spinoza da özgürlük olarak sübjektif doğal hukuk tanımından hareket eder ama bu tanım ilkesel olarak insan bireyi ve onun doğal amaçsallığıyla başlamaz, sonsuz, gerekli ve kutsal tözden mutlak biçimde kurtulmuş üretkenliğe dayanır. Bu ilkeden, doğal hukuk ve doğal yasa kavramlarının tanımında ve ilişkilerinde bir dizi temel değişiklik çıkar.

Doğada var olan ve eyleyen her şey kaçınılmaz biçimde özüyle özdeş bir güçle belirlenmiştir (*T.P., II*, s. 2). Oysa doğa hiçbir biçimde özü itibariyle kendi kendini üretemez ve varlığı içinde sürüp gidemez. Dolayısıyla gücü kaçınılmaz biçimde Tanrı'nın gücüdür ve bu güç doğrudan doğruya her şeyin kendi varlığı içinde sürüp gittiği çabadır (*E., I*, s. 25; III, s. 6). Oysa Tanrı'nın hukuku kesinlikle özgür olan kendi gücüyle özdeşleşir ve bu güç özünün gelişmesinin iç gerekliliğine göre ve dışarıdan hiçbir zorlama olmadan, üretebileceği her şeyi üretir (*T.P., II*, s. 3, 7; *E., I* s. 17, c). Ve gücü her şeyin *conatus*'ünde ifadesini bulduğundan ve doğal nesnelerin bütünlüğüne yayıldığından, her şey üstünde hakkı vardır (*T.P., II*, s. 3). Dolayısıyla her doğal nesne Tanrı'nın gücüne bağlıdır ve bu gücüyle var olma ve eyleme hakkına sahiptir o da (*a.g.y.*). Oysa Tanrı zorunlu olarak özünün *yasalarına* göre oradan gelen tüm sonuçları sergiler ve bu yasalar doğanın tüm yasalarıyla özdeştir. Dolayısıyla doğanın hukuku ya da gücü kendi yasalarına göre "her şeyin düzenlenmiş üretimiyle" karışır (*T.P., II*, s. 4). Sonuç olarak her doğal şeyin hukuku var olma ve eyleme gücü kadar yaygın ve bu hukuk kaçınılmaz biçimde "kendi doğasının yasaları"yla üretebilecekleriyle belirlenmiştir (*a.g.y.*). Ama doğa her şeyin gücünün sergilenmesini düzenleyen yasalara göre "bütün doğanın sonsuz düzeni ebedi düzeniyle ilişkili başka birçok yasa" içerdiğinden (*T.T.P.*, XVI, s. 263, 272) her şeyin hukuku onun kendi doğasının bu üretimini köstekleyen ya da destekleyen yasalarına göre ürettikleriyle olan *ilişkiye* bağlıdır (*T.P., II*, s. 5).

İnsanı ele alırsak o da doğadaki her şey gibi başka hiçbir şeyle ilgilenmeden ve sadece kendisiyle ilgilenerek (*T.T.P.*, XVI, s. 262) varlığını sürdürmeye çalışır ve kendi doğasının yasalarına göre yapabileceği her şeyi yapar. Ama Hobbes'un düşüncelerinden farklı olarak, insanın kendi varlığı içinde yaşamını sürdürme çabası sadece bedenin yaşamsal hareketinin sürdürülmesini değil bireyin güncel özünün *tümünü* kuşatır (*E., III*, s. 7) ve birey böylelikle böyle bir özden gelen her şeyi üretme eğilimi içine girer. Öte yandan uygun fikirler üretimi içinde varlığını sürdürmeye çalışan birey kendi yararını gerekleştirmek amacıyla düşünür ve eylerken kendi doğasının yasalarına göre yapar bunu (*E., IV, t. 8*, s. 24; *T.P., II*, s. 66, 4, 7-8). Bununla birlikte herkesin doğal hukukunun sadece aklın yasalarına uygun biçimde yaşayabilme yeteneğine bağlı olduğu sonucu çıkarılamaz bundan. Gerçekten ilahi güç aynı zamanda "sadece İştahın yasalarına boyun eğen" varlığı içinde yaşamını sürdüren cahilin *conatus*'ünde de ifadesini bulur (*T.T.P.*, XVI, s. 262) ve bu yasalar doğanın öteki yasalarıyla birleşmiştir, bu birey de bu belirlemeye göre elinden gelen her şeyi yapar. Dolayısıyla bilge ve cahilin ortak yanları, varlıkları *conatus*'lerinin ilahi gücünün ifadesi içinde yaşamlarını sürdürmektir. Böylelikle bireyin doğal hukuku akılla değil, "arzu ve güç"le tanımlanır (*T.T.P., XVI*, s. 262; *XIX*, s. 314; *T.P., II*, s. 8): dolayısıyla bu açıdan bakıldığında "akıllı insanlarla ötekiler arasında fark yoktur" (*a.g.y.*).

Böylece ortaya çıkan ilk sonuca göre Spinoza, Hobbes'la birlikte her insanın her şeyden önce

kendi yaşamını sürdürmeye çalıştığını ve bu çabanın sübjektif doğal hukukun içeriğini oluşturduğunu kabul etmekle birlikte bu tür Hobbesvari hukuk anlayışını değiştirir: hukukun serbest kalmış güçle özdeşleştirilmesi aslında hukuku bireyin sahip olduğu gerçek güçten bağımsız düşünme olasılığıyla karşıtlaşır: *var olmak ve eylemek için yararlanılan serbest güçle karışır tamamen*. Bireyin özgürce yapabileceği her şeyi yapmaya hakkı vardır ve yapamayacağı her şeyi yapmaya hakkı yoktur, çünkü doğasının yasaları ya da bunlar arasındaki kombinezon ve doğa yasaları, onun yoksun olduğu bütün haklarla karşı çıkarlar buna (*T.T.P., XVI, s. 263*). Sonuçta bireyin kendi yaşamını sürdürmesi bunu elde etmeyi sağlayacak araçlara başvurmaya izin veren ve ötekileri bireyin, aslında yanlış yargıda bulunabileceğinden her zaman izlememekle birlikte izlemek zorunda olduğu bir norm gibi yasaklayan *son neden* olarak kabul edilemez. Kendi yaşamını sürdürme olgusu her bireyin, her an gerçekleştirdiği bir eylemdir... akla uygun olsun olmasın ve sonuçları ne olursa olsun-yararlı ya da zararlı-yapar bunu birey: dolayısıyla bireyin izlemek *zorunda olduğu* ve *gerçekten* izlediği davranış arasında ayrım yapma olasılığı kesinlikle yoktur elimizde. Doğal hukuk anlayışının amaçsallığının bu şekilde saf dışı edilmesi yeni bir doğal hukuk tanımına bağlıdır. Spinoza'nın doğa yasası tanımı Hobbes'un tanımı gibi, bu yasanın sübjektif doğal hukukun kapsam ve içeriğini belirlediğini kabul eder ama Spinoza, Hobbes'un tersine bu yasayı bireyin doğası *içindeki* yasalarla özdeşleştirir; öyle ki sübjektif doğal yasa ve objektif doğal yasa karışır çünkü birey ancak bu yasaların belirlediği şeyi yapabilir. Oysa gördük ki bunlar doğanın öbür yasalarıyla birleştirler; öyle ki sübjektif doğal hukukun gelişmesi bireyin doğasının yasalarıyla doğanın öteki yasalarının *kompozisyon*'una indirgenir ve bu kompozisyonun sonucu bu serbest gücün dış nedenlerle desteklenmesi ya da kösteklenmesine göre az ya da çok değişiklik geçirmesidir.

Doğa yasasının ikili anlayış içinde Spinozacı tanımı böylelikle zorunluluğunu, içinde yer aldığı güç değişmelerini yönlendiren gereklilikle özdeşleştirir: *dolayısıyla kimse bir "akıl teoremi"yle Hobbes'ta olduğu gibi, sürekli, yaşamını sürdürmesinin meşru olanaklarını aramak zorunda değildir, sadece yaşamını sürdürmesi için yaptığını yapacaktır ve ne yaparsa yapsın belirlenmiş olan şeyi yapar. Ne fazla ne eksik.*

Doğal hukuk ve yasa anlayışlarındaki böyle bir değişikliğin kaçınılmaz sonucu "hakkın aktarımı" anlayışının gözden geçirilmesidir ve dolayısıyla da yeni bir siyasal topluluk anlayışına götürür.

Siyasal topluluğun oluşumu

Hobbes sübjektif doğal hukuk tanımından hareketle hakkın devri tanımını çıkarır. Vazgeçme ya da başkasına devretme yoluyla hakkını tamamen bırakmak negatif olarak tanımlanır. Kendi hakkının bir başkası tarafından kullanılmasına hiçbir engel çıkarılmamalıdır (*Lev., XIV, s. 130*). Ama birey, başkasının, sonucu kendisine zararlı olabilecek her türlü eylemine karşı çıkmaktan alamaz kendini: böyle bir şey fiziksel ve hukuksal (tanım olarak) açıdan mümkün değildir. Dolayısıyla hakkın devri kesin sınırını hiç kimseye devredilemeyen kendi yaşamını sürdürme olgusunda bulur. *Hobbes'taki direniş hakkının temeli budur.*

Buna karşılık Spinoza'nın serbest güç olarak sübjektif doğal hukuk tanımı hakkın devredilmesinin *pozitif* bir tanımına götürür. Birey hakkını bir başkasına devrettiğinde gücünü de ona devretmiş olur. Ama bu bireyin gücü elinden gelen her şeyi üretme çabası içindeki güncel özüdür. Birey *gerçek anlamda* gücünü nasıl devredebilir? Bunu başarsa bile *bütün* gücünü devredebilir mi?

Hak devri kendi içinde bireyin, gücünü başkasının *yönetimine* verme arzusuna indirgenir ve bu başkası, kendi değer yargısı ve kendi eğilimlerine göre sonuçlar üretmekle belirleyecektir bu gücü. Birey vazgeçemediği gücünü bütünüyle korur ama bu gücün yönü, bireyin, kararlarını uygulama arzusu nedeniyle başkasının kararlarının sonucudur. Başkasının, sadece, kendisine sonuçlar üretmek için, bireyin bedensel gücünü ele geçirmeye çalıştığı durumda bir devir söz konusu değildir, basit bir haktan yoksun olma durumudur bu. *T.P.*'nin II. Bölümündeki ilk iki örneği (s. 10) ele alalım; burada bir birey kendi gücüyle ya da onun kaçma veya kendini savunma olanaklarını elinden alarak başka bir bireyi kendisine bağlamıştır... dolayısıyla burada hak devirleri diye bir şey söz konu-

su olamaz: "Bireyi bu yollardan biriyle gücü altında tutan kimse onun bedenine egemen olabilir ama beynine olamaz" (*a.g.y.*). Ama bu insan kendi gücünü başkasının yönetimine verme kararı aldığında bu başkası "kendi *hukukunu* onun beynine de bedenine de yerleştirir" (*a.g.y.*). Böylece eyleyebilen ve "kesinlikle kendi eğilimlerine göre yaşayabilen" kimse *sui juris*'tir (kendi hukukuna bağlıdır) oysa tersi durumda *alterius juris*'tir (*a.g.y.*, s. 9).

Bu noktadan itibaren gücün tümüyle başkasına devredilmesi mümkün müdür? Yanıt olumsuzdur: hiç kimse bütün gücünü devredemez çünkü hiç kimse başkalarının arzularına göre eylemeyi arzu etmek de dahil olmak üzere sonuçlarının üretimini düzenleyen doğal yasalar üstünde bir güce sahip değildir. Başkası da elinde bulunduramaz bu gücü: kendisine devredilemeyeni isteme gücüne sahip olmadığından hakkı yoktur buna. Böylece sadece korkuyla, aynı zamanda isyana götüren nefret duyguları üretmeden itaati sağlayamaz, elde edebileceği sonuç hayırseverinden nefret edilmesidir, bireyin uğradığı haksızlıklar yüzünden kendisini aşağılanmış hissetmemesi ya da korkuyla karşı karşıya gelmeyi istememesi mümkün değildir (*T.T.P.*, XVII, s. 277; *T.P.*, III, s. 8, IV, s. 4). Öte yandan bir birey sadece doğasının yasalarına göre düşündüğünde hiçbir ödül ya da tehdit onu kendi idrakinin oluşturduğu gerekli gerçeklikleri değiştirmeye götüremeyecektir ve genel olarak da "algıladığının ya da düşündüğünün tersine inanmaya" götüremeyecektir onu (*T.P.*, III, s. 8; *T.T.P.*, XX, s. 327). Dolayısıyla şunu kabul etmek gerekir: "birey hakkının büyük bölümünü kendine saklar ve bu hak bir başkasının kararına değil kendi kararına bağlıdır" (*T.T.P.*, XVII, s. 278, XX, s. 327). Dolayısıyla Spinoza için de bir *direniş hakkı* vardır ve bu bütünüyle Spinozacı hak tanımına uygundur: *bireylerin direnme hakkı efendilerin ya da egemenlerin insan doğasının yasalarını değiştiremedikçe yok edemedikleri ve yok edemeyecekleri direnme gücüdür.*

Bu tür bir hak ve hak devri anlayışından hareket edildiğinde Spinoza siyasal topluluğun oluşumunu nasıl anlamaktadır? Bu soru, içinde (henüz) doğal yasa ve hak kavramlarının bulunmadığı bir durumu (ve bu kavramların uygulandığı) gerektirir. Spinoza da -farklı tutkular teorisinden çıkarmasına rağmen-Hobbes gibi doğal durumu kabul eder (*Lev.*, XIII, s. 122)-, böyle bir durumun belirgin özelliğinin insanlar arasındaki bir çatışma olduğunu ve herkesin bu çatışmanın sonuçlarından olabildiğince kurtulmak istediği gerçeğini teslim eder (*T.T.P., XVI*, s. 263; *T.P, VI*, s. 1). Hobbes'a göre bireyin yaşamını sürdürememesi korkusu böyle bir durumu aşma olanaklarının araştırılmasına götürür (*Lev.*, XIII, s. 126-127). İlk üç doğal yasa huzur aramak (birinci doğal yasa, *Lev.*, XIV, s. 129), her şey üstündeki hakkından vazgeçerek bu amaca yönelik sözleşmeler yapmak (ikinci doğal yasa, *Lev.*, XV, s. 158) ve bu sözleşmelere uymaktır. Bireyleri doğal haklarını, geri dönülmez ve eşzamanlı biçimde sözleşmelerin geçerliğini güvence altına alabilecek ve huzuru sağlayabilecek bir egemen güce devretmeye götürecek olan şey *daha sonra uygulamaya konacak olan* anlaşmalar yapma zorluğudur (*Lev.*, XIV, s. 137).

Hobbes'a göre devlet yaratmanın iki biçimi vardır: birincisi tamamen özgür bireylerin haklarını anlaşmayla bir kişiye ya da meclise devrettikleri "Kurum cumhuriyetleri" (*Lev.*, XVIII, s. 179). İkincisi ya da "kazanılmış cumhuriyet" egemen iktidarın, bireylerden, yaşamlarına karşılık hak devrini istedikleri, baskıya dayanan cumhuriyettir: nasıl ki muzaffer, yenilenlere yaşamlarını bağışlarken zor bir karar vermiştir, onlar da zor karar verme durumunda kalmışlardır (*Lev.*, XX, s. 207).

Spinoza da Hobbes gibi doğal yasaların insanları, kendi varlıkları içinde sürdüremedikleri bir durumdan kaçma isteğine götürdüklerini kabul eder. Sadece doğalarının yasaları yani kendi yararlarını gerçekleştirmeye çalışan akıl da, zarar görme korkusu duygulanımları ve yarar umudu gibi dış nedenlerle değişmiş doğalarının yasaları da insanları, çoğunluğun özel arzularını kolektif bir korumaya doğru yönlendirebilen kolektif bir güç oluşturmaya götürür (*T.T.P., XVI, s. 263, 266)*: "Aslında kimse, daha iyisini bulacağı umudu içinde değilse ya da daha büyük bir zarardan korkmuyorsa, iyi bulduğu bir şeyden vazgeçmez, daha büyük bir kötülükten kaçabilme ya da daha büyük bir yarar umudu dışında, bir kötülüğü de kabul etmez" (*T.T.P.*, XVI, s. 264). Böyle bir yasa, bu daha büyük yarar ya da daha büyük zarar, birey için gerçek olsa da, öyle *gözükse* de bireysel tavır ve tutumu belirler (*a.g.y.*).

Böyle bir yasanın Spinoza'nın hak tanımıyla kombinezonu kesinlikle Hobbes'unkiyle ters bir konuma götürür: herkes bir yarar gördüğü sürece ve sözleşmeyi bozmaktan sağlayacağı yarardan daha daha büyük hiçbir zarar görmeyeceği sürece sözleşmelere uymaya angaje olmuştur. Bu koşullarda bozulmasından her zaman bir zarar gelmedikçe hiçbir *geri dönüşlü* angajman yoktur (*a.g.y.*).

Oysa insanların çoğu aklın yönetiminde yaşamazlar, pasif duygulanımların egemenliğinde yaşarlar (*T.T.P.*, XVI, s. 262; *T.P., I, s. 5*) ve bu, özellikle düşüncenin fazla gelişemediği doğal durumda doğrulanır (*T.T.P.*, XVI, s. 287). Dolayısıyla hak devirleri *saf ve basit tutkusal yabancılaşmalara* indirgenirler. *T.P.*'nin II. Bölümü (s. 10) iki hak devri biçimi tanımlar: iyilik ve hayır beklentileriyle ya da zarara uğrama korkusuyla gücün başkasına devredilmesi. Durum böyleyse hak devrinin ancak bu duygu ve düşünceler sürdükçe devam edebileceği açıktır. Bu duygu ve düşünceler kaybolduğunda güç devri de kaybolur (*a.g.y.*).

Dolayısıyla şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Spinoza'nın sözleşme teorisi her şeye rağmen çağdaşlarını bulundukları konumdan yeni Spinozacı konuma doğru götürmek amacıyla vokabülerini kullanmaya devam ettiği her türlü normatif hukuk anlayışının dışındadır.

Bu açıklama, kesin olmakla birlikte yetersiz gözükür. Spinoza sadece öncüllerinin hukuksal vokabülerinden yararlanmaz, devletin oluşumunu göz önünde bulundurmak amacıyla sözleşmeci mantığı içinde de bulur kendini. Ve baş vurduğu hukuksal anlaşmaların yeniden tanımı dikkate alındığında daha sonra saf dışı edilecek olan bir bulanıklık çıkar ortaya.

Gerçekten de Spinoza *T. T.P.*'nin XVI. bölümünde, Hobbes gibi devletin çifte bir kökeni bulunduğunu kabul eder. Birincisi egemen gücün bir sözleşmenin ürünü olduğu kurum cumhuriyetine benzer (*T. T.P., XVI, s. 264, 266, 270-271*). İkincisi kazanılmış cumhuriyet benzeridir: akla uygun yaşam sürmeyen bireyler, bir yarar gördükleri anda anlaşmayı bozacaklardır. Dolayısıyla baskıya başvurmak gerekecektir (*a.g.y.*, XVI, s. 266). Oysa Spinoza'cı hukuk tanımı dikkate alındığında sözleşmenin gerçekleşmesinin basit bir koşulu değil, *egemen gücün bir ikinci tanımına açılan gerçek bir hak devri* söz konusudur. Sadece Hobbes'un, egemen gücün oluşumunun birbirleriyle bağdaşmayan iki biçimini dikkatle ayırdığı yerde Spinoza onları karıştırır ve birinden biri lehinde tercihte bulunmaz.

Spinoza'ya göre bu zorluktan kurtulmanın tek yolu ya doğal hak ve hukuk tanımından vazgeçmek ya da devletin oluşumunu hesaba katmak amacıyla her türlü sözleşme kavramına başvurmaktan vazgeçmektir: *T.P.*'nin tavrı ikinci çözümü tercih etmektir *ve siyasal toplulugun sözleşmeye dayalı oluşumu söz konusu olmayacaktır*: "kontrat", "devir", "sözleşme"terimlerinin farklı kullanımları siyasal topluluğun bu oluşum biçimine gönderme yapmazlar artık.

Bu durumda onun oluşumu nasıl dikkate alınacaktır? Yalnız insanlar arasındaki hak devirleri nasıl belirleniyorsa öyle. Ama onlar haklarını birleşmiş ve "adeta tek bir düşünceyle yönlendirilen" çoğunluğa devredeceklerdir (*T.P., II, s. 21; VII, s. 1*). İnsanlar "akıldan çok tutkularının peşinde olduklarından" (*T.P., VI, s. 1*) ve akıl "duyguları engelleyemediğinden" (*E., IV, s. 37, s. 2*): kitle "doğal olarak" ancak "ortak bir tutku gücüyle (umut, korku ya da ortaklaşa uğradıkları bir zararın intikamını almak) anlaşabilir ancak" (*T.P., VI*, s. 1). Bu intikam arzusu *E*'da (III, s. 22, s.; s. 27'de yinelenmiştir) tanımlanan *başkaldırıdır* ve *duygulanımların taklidi* anlayışını anlatır. Bu noktadan itibaren, doğal durumdaki bütün insanların toplumun müttefiki (umut) ya da düşmanı (korku) gibi davranacağını son derece gerçeğe uygun biçimde göstermek (Matheron, 1986, 1991; bkz. aynı zamanda Ueno, 1991) mümkündür. Böylece herkes o taraftan baskı değil yardım görmeyi öğrenmeye çalışacaktır. *Ortak anlayışa uyabilmek için ortak bir tavır çıkacaktır buradan: karar veren çoğunluk itaat etmek isteyen bir çoğunluğun ürünü olacaktır. Çoğunluğun zaten olmayan bir çoğunluğu bastırmak için devletin yararı düşüncesine ihtiyacı yoktur.* Demokratik örgütlenme tamamen bilinçsiz biçimde böyle oluşur ve toplumun onayladığı ve mahkûm ettiği şeyler böylelikle ortaya çıkar ve böylelikle karar ünitesi de örgütlenir. Bu durumda her bireyin umudu ve korkusunun amacı çoğunluğun, tavır ve tutumuna uygulanmış gücü olur, sonuçta herkesin kendi gücünü devretmesinin koşulları yeniden belirlenir. Bundan böyle çoğunluğun gücünün örgütlenmesi ve kurumsallaşması temelinden yararlanılır ve *T.*

T.P.'deki gibi egemen gücün yaratılması ve yeniden oluşmasının koşulu karşıtlaştırılamaz.

Devletin İç Örgütlenmesi

Kitlenin birleşik gücü, gördüğümüz gibi özgün bir demokrasi biçiminde oluşur. Kolektif iktidarın bu ilk biçimi geçici olarak bir yana bırakılıp, sadece birleşik kitlenin gücünün ve onu oluşturan her bireyin ilişkileri ele alındığında Spinoza'nın tanımlayacağı bütün siyasal rejimler için geçerli olabilecek üç genel öneri-öncekilerden kaynaklanan-getirilebilir.

Birincisi, gücünü birleştirmek amacıyla ve Spinoza'nın hukuk tanımına uygun olarak kitle "doğal olarak" (yapay olarak değil, sözleşmeyle) "anlaştığına" göre "devletin ya da egemen iktidarın hukukunun doğanın kendi hukukundan başka bir şey olmadığı açıktır [...]" (*T.P., III, s. 2 ve L. mektup*). Dolayısıyla devletin gücü kadar hakkı vardır ve "her vatandaş ya da uyrugun hakkı siyasal topluluğun gücünü üstünde hissettiği oranda azalır" (*a.g.y.*). Sonuçta yöneticilerin ancak kendilerine itaat edilmesini sağlama gücü varsa yani kitlenin umut ve korku duygularını kullanıp, bunlardan yararlanarak bireyin gücünün devrini sağlamayı sürekli biçimde elde edebilirlerse (insanların kendi doğalarından vazgeçmeden asla devredemeyecekleri sınırlı haklarla) yönetme hakları vardır. Bu koşullarda yöneticilerin iktidarı umut ve korku verdikçe yönetme hakkına sahip olacaklardır, bu duygu ve düşünceler yok olur olmaz bu hakları da kaybolur (*T.P., II, s. 10; III, s. 8; 4; T. T.P., XVI, P.268*): bireyler itaatsizlik ve başkaldırı karşısında kalmayı hak etmiş yöneticilere güçlerini devretmeyeceklerdir. Spinozacı siyasette, görüldüğü gibi *yönetenler ve yönetilenler karşılıklı olarak teorik meşruiyet isteyemezler.*

İkincisi, umut ve korku duygulanımlarının yönetilenlerin itaati üstündeki etkisi eşdeğerli değildir. Umut ve korku birbirinden ayrılmaz (*E., III, s. 18, s. 1-2*) ama bu duygulanımların her biri öbürüne egemen olabilir. Korku egemen olursa yönetilenler boyun eğeceklerdir ama yöneticilere nefret duygusundan ayrı olmayan bu boyun eğme onları, bir fırsatını bulur bulmaz ayaklanmaya götürecektir (*T. T.P., V, s. 106; T.P. IV, s. 4*). Eğer umut korkuya egemen olursa, itaat sağlanacaktır ve yöneticilerin iktidarı istikrar kazanacaktır (*T. T.P, V, s. 107; XVII, s. 278; bkz. Lazzeri, 1987, s. 427 ve devamı*). *Dolayısıyla yöneticiler eğer iktidarlarını korumak istiyorlarsa her zaman toplumun çıkarlarına zıt düşmeyen önlemler almak zorunda olacaklardır.*

Üçüncüsü, dolayısıyla kabul etmek gerekir ki yöneticiler bu tür önlemleri ancak erdemliyseler ve devlet yönetimini biliyorlarsa kavrayabilirler ve uygulayabilirler. Ama böyle olsaydı, daha çok beklenenin tersi olacaktı çünkü yöneticiler, başka insanlar gibi pasif duyguların egemenliği altındadır (*T.P., I, s. 5; VII*); kararları da akla dayanmayacağı gibi zorunlu olarak devleti koruma amacına da yönelik olmayacaktır. Bu koşullarda yönetilenlerin korkudan çok umutla itaat etmeleri için ve yöneticilerin bu tür itaati destekleyen kararlar almaları için kurumsal sistemler tasarlamak gerekecektir, öyle ki akıl ya da tutkularla yönlendirilen yöneticiler ve yönetilenler *kaçınılmaz biçimde* amaçlarından kurtulsunlar... (*T.P., I, s. 6; VI, s. 3*). Dolayısıyla Spinozacı siyasetin temel problemi *siyasal meşruiyetin rasyonel temelinin araştırılmasının bu çifte etkiyi yaratabilecek siyasal kurumların rasyonel temelinin araştırmasına doğru kaymasında yatar. Ve dolayısıyla siyasal yöneticilerin yararlanmasına yönelik spinozacı "yönetme sanatı" yoktur.*

Bu öncüller koyulduktan sonra Spinoza tasarlanabilecek bir iç istikrardan yararlanabileceği yani "yaşamın huzur ve güvenliğini sağlayabileceği" farklı siyasal rejim tiplerinden oluşan yöntemi sergileyecektir (*T.P., V, s. 2*). Böylece *T. T.P.* ve *T.P.* her rejim için *optimal* kurumsal örgütlenme biçimini geliştireceklerdir: teokrasi, monarşi, aristokrasi, demokrasi; burada şunu belirtelim ki *T.P.*'nin bitmemiş olması bazı özelliklerinin tanımlanabilmesi için, elde sadece *T. T.P.*'nin bazı bölümleriyle harmanlanabilecek bazı parçaları kalmış olan (*T.P.*'nin ilk dört paragrafı) demokrasi konusunda spinozacı teoriyi askıda bırakmıştır. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki demokratik rejimin bu özellikleri öteki siyasal rejimlerden hareketle yeniden taslaklandırılabilir çünkü demokrasi onun *kesin*, oluşturucu bir unsurudur (optimal monarşi, aristokrasi) ya da çünkü onun başlangıçtaki örgütlenmesinin *başarısızlığından* kaynaklanırlar (*T. T.P* içinde teokrasi, *T.P.* içinde monarşi ve aristokrasi).

Dolayısıyla *T.P.*'nin XI. Bölüm dışındaki başka bölümlerine de bakılabilir. Buradan iki soru

çıkar: 1) demokrasi kendi içinde kitlenin optimal örgütlenme rejimi midir? Eğer öyleyse nedeni nedir bunun? 2) Öteki devlet biçimlerinin optimal örgütlenme biçimleri nelerdir ve burada demokratik unsurların yeri nedir?

Bu sorulara, Spinozacı siyasal topluluklar çözümlemesi iki düzeyde ele alınarak cevap verilebilir: insanların kurumlarla ilişkileri, kurumların kendi aralarındaki ilişkileri. Ortaya konan üç öncül dikkate alındığında birinci ilişkiden başlanabilir, sonra ikinciye geçilebilir.

Gördüğümüz gibi birleşmiş kitlenin ilk örgütlenme biçimi demokrasidir. Ama bu "kendiliğinden" demokrasi, yaşamını sürdürebilmek için kurumsallaşmak zorundadır. Oysa bu kurumsallaşmanın başarılı olabileceğini garantileyen hiçbir şey yoktur: *T.T.P.* ve *T.P.* zaten farklı olan bir nedenler çözümlemesi önerirler; bunlara göre özgün bir demokrasi teokrasi (*T.T.P., V, 72, s. 107*) ya da aristokrasiye (*T.P., VIII, s. 12*) dönüşebilmiştir. Kendi kendisini yöneten kitlenin, umudu korkuya baskın çıkaracak kararları zorunlu olarak alması için başarısının nedenleri neler olacaktır? *T.P.* ve *T.T.P.*'nin bazı bölümleri harmanlanarak böyle optimal bir kurumsallaşmanın bazı unsurlarını ileri sürmek mümkündür.

Demokrasi kitlenin egemen bir topluluğa katılarak kendi kendini yönettiği bir devlet biçimidir (*T.P., XI, s. 1*). Bu iktidar biçimi kesinlikle herkesin kendi kendisini yönettiği doğal duruma çok yakındır: dolayısıyla en "doğal" yani "doğanın herkese tanıdığı özgürlüğe en yakın rejim söz konusudur (*T.T.P., XVI, s. 268*); Spinoza aynı zamanda burada egemenliğin "mutlak" olduğunu söyler: *T.P., VIII, s. 3-4*).

İkincisi, bu rejim "şan, şöhret hırsı"yla en iyi uyuşan rejimdir çünkü "herkes itaat etmekten çok yönetmeyi sever [ve] hiç kimse gönül rızasıyla başkasının egemenliğine boyun eğmez" (*T.P., VII. s. 12*): dolayısıyla kitleyi bütünlüğü içinde tatmin eder. Ama herkesin kolektif yönetime katılması bazı güçlükler doğurur. Şan şöhret hırsı "insanları doğal olarak düşman eder birbirine [...] öyle ki yasalarla bağlı olduklarında bile bu özelliklerini korurlar" (*T.P., VIII, s. 12*): sonuçta demokratik tartışma egemen topluluk içinde kurumsallaşmıştır, insanlar sürekli karşıtlaşırlar çünkü her biri ötekileri yönetmek ister ("zararlı tutkular insanları farklı yönlere sürükler": *T.P., VIII, s. 6 ve E., IV, s. 32, 33, 34*). Bu koşullarda egemen bir meclis-Spinoza bu bağlamda soyluları gösterir-ne kadar küçük olursa egemenlik için rekabet de devlet egemenliğini çok parçalı hale getirir (*T.P., VIII, s. 1*) ve rejim de daha fazla monarşiye doğru kayar (*a.g.y., s. 12*). Dolayısıyla ve tersine egemenliği uygulayanların sayısı ne kadar çok olursa her bireyin gücü de ötekilerin gücüyle dengelenecektir (*a.g.y.*). İkincisi, insanların tutkuları farklı olduğundan zıt kişisel arzuları yok olur ve sadece akılla yönlendirilen bir tavırla uyuşan ortak arzular kalır (*T.P., VIII, s. 6*). *Topluluk ne kadar kalabalık olursa, alınan kararlar da o kadar mantıklı olacaktır.* Oysa aristokratik bir kalabalık ne kadar kalabalık olursa "maksimum mutlak egemenliğe" o kadar yaklaşır ki bu da demokratik rejimdir (*T.P.*, VIII, s. 3): dolayısıyla *T.T.P.*'nin XVI. bölümündeki demokratik rejime ayrılmış bir pasajla birlikte şu sonucu çıkarabiliriz: "bir birlik oluşturmuş insanların tümünün, *eğer bu birlik nitelikliyse*, bir saçmalık üstünde anlaşmaları mümkün değildir" (*T.T.P.*, XVI, s. 267). Bu yüzden *T.P.*'de (XI, s. 1-3) tanımlanan demokratik topluluğun kompozisyonu kadınlar ve hizmetçiler dışında (bir efendi ya da bir kocaya bağlı olmaları dolayısıyla *sui juris* olmadıklarından bunların oylarını şişirmekten başka bir şey yapmazlar; bkz. Matheron, 1986, s. 197) devletin bütün yurttaşlarını kapsar.

Bununla birlikte, demokrasi içinde bile, yöneticilerin zorunlu olarak yönetilenlerin lehine kararlar almaları daha eski nedenlere dayanmaz. Doğal hukukun içeriğine göre her birey kendi özünü sürdürme çabası içindedir, "ve böylelikle kendisine yararlı olanı büyük bir tutkuyla arar ve dolayısıyla kendi çıkarının korunması ve büyümesi için gerekli gördüğü şeyleri en doğru hukuksal düzenlemeler olarak kabul eder" (*T.P., VII, s. 4*). *Sonuçta karar alanların çıkarları kendileri için karar alınanlarla aynı değilse* bu kararlar, etkilenenleri bu kararları alan egemen topluluğu karşı çıkmaya götürecektir ve dolayısıyla da üzüntü verici bir dönem başlayacaktır: kolektif iktidar yeteri kadar korku vermez olunca hüzün, nefret, başkaldırı arzusu ve başkaldırı. *Böylelikle yönetenlerin ve yönetilenlerin çıkarlarının kolektif bir güç olacağından emin olmak için yurttaşların çıkarlarını birleştirmek gerekir*; Spinoza, bu amaçla bireysel çıkarların

karşılıklı bağımlılığını sağlayabilecek işbirliği ve ekonomik değiş-tokuş biçimleri ve homojen bir mülkiyet rejimi öngörür: gerçekten de her birey "ötekinin davasını savunur ve burada tek ölçü kendi konumunun güçleneceğine inanmasıdır" (*T.P., VII, s. 4, 8*).

Böyle bir karşılıklı bağımlılık örgütlenmesi *T.P.*'nin demokrasiyle ilgili bitmemiş bölümünde sergilenmiştir. Ama Spinozacı optimal monarşik ve aristokratik rejimler anlayışı bu çözümü ve aynı zamanda da maksimum bir uyumla, kararların rasyonalitesini ve devletin istikrarını güçlendirdiğinden demokratik rejimin temellerini entegre eder.

Güçlü bir monarşik devlette karar veren hükümdardır kesinlikle ama hükümdar, yurttaşların beklentilerine uygun kararlar alabilmek için zorunlu olarak (anayasal olarak) bütün yurttaşların katılacağı (*T.P., VI, s. 11, 17; VII, s. 18*) ve ayrıca hükümdarın kararlarının uygulanmasıyla yetkilendirilmiş (*T.P., VI, s. 19*) bir halk meclisine danışacaktır. İdeal bir aristokratik rejimde halkın hiçbir siyasal rolü yoktur ve egemen topluluğu oluşturan ve kendi üyelerini kendileri seçen aristokratların egemenliği altındadır (*T.P., VIII, s. 1*). Ama kararlarının olabildiğince mantıklı olması için bu topluluğun kalabalık olması gerekecektir (halktan elli kişiye karşılık bir soylu oranıyla: *T.P., VIII, s. 2, 13*) ve bunun ilk sonuçlarından biri zenginleştiği takdirde soylu sınıftaki gibi kendi içindeki seçimle egemen topluluğa katılabilecek olan halkın baskısının ortadan kalkması olacaktır (*T.P., VIII, s. 6; T.P., VIII, s. 25*); ikinci sonuç ise kararların soyluların kendi çıkarlarına uygunluğudur. Çıkarlar nasıl birleştirilecektir ve meclis (monarşi) tarafından aktarılan bilgiler ya da meclisin aldığı kararlar nasıl homojen bir hale getirilecektir?

Spinoza'ya göre ticari etkinlik, para sirkülasyonu, faizcilik ve menkulün değerlendirilmesi çok sıkı çıkar bağlarını gerekli kılmıştır (*T.P., IV, s. 4; VII, s. 8, 21*; özel gayri menkul yurttaşlar arasında gerçek bir dayanışma yaratmaz VII, s. 4): herkes kesinlikle başkasının işleriyle ilgilenecektir çünkü değiş-tokuş yoluyla bu işler kendisinin işleri olmuştur adeta dolayısıyla yurttaşlar arasında gerekli bir dayanışma oluşacaktır ve bu dayanışma devletin iç yapısını güçlendirecektir. İyi anlaşılan monarşi ve aristokrasi *tek* örgütlenme biçimi (monarşi *T.P., VII, s. 8*) ya da *egemen* örgütlenme biçimi olarak (aristokrasi *T.P., VIII, s. 31; X, s. 6, 7*) bu işbirliği biçimini tercih edecektir.

Ve ortaya çıkan sonuca göre Spinoza, devletin istikrarının sağlanabilmesi için yönetim ve itaat ilişkileri açısından uygun kurumsallaşmış egemenlik biçimleri, egemenlik kurumlarıyla sosyal örgütlenme biçimleri arasında tutarlı bir kombinezon tasarlar. Doğal hukuk ve duygu ve düşüncelerin taklidi kavramları kurucu siyasal topluluk sözleşmesine başvurmaktan vazgeçirmiştir onu. Bu tür bir kombinezon anlayışı *hitleyi birleştirmek amacıyla hukuksal temsile başvurmasını gereksiz hale getirmiştir.*

Devletin iç örgütlenmesi, işleyebilmek için, başka kurumları da gerekli kılar. Gördüğümüz gibi ifade ederek (yasama, konsey) ya da yeniden dağıtarak (yasama, icra: ordu, adalet) bu gücü kanalize eden (ya da yeniden yönlendiren) merkezileşmiş ve özelleşmiş kolektif güç parçaları olarak tanımlanabilirler bunlar. Bu kurum bolluğunun getirdiği temel problem *uyum* ve *tutarlılık* sorunudur ve bu da iki biçimde anlaşılabilir: birincisi, bütün kurumların her rejimin *temel ilkesi*'ne göre tasarlanması ve örgütlenmesi esastır: bu bağlamda monarşinin temel ilkesi, hükümdarın egemenliğinin sadece hükümdarın kararlarıyla uygulanmaması olasılığını saf dışı etmektir (*T.P., VI, s. 5-8*). Aristokrasininki egemen soylular meclisinin her zaman kalabalık olması ve kendilerinin seçtikleri yönetici oranının halk nezdinde kalıcı olmasıdır (*T.P., VIII, s. 13*). Monarşiyle ilgili VI-VII. bölümler ve aristokrasiyle ilgili VIII-X. bölümler devletin kurumlarının yapısı ve işleyişini asla çelişkiye düşmeyecek, tersine egemenlik kurumları içinde maddileşmiş her rejimin temel ilkesini güçlendirecek bir biçimde tanımlarlar. İkinci olarak kurumların uyumu bunlardan her birinin, işlevlerini belirli sınırlar içinde tuttuğunu ve başkalarının ya da kendi zararına bunları değiştirmeye yönelmediğinin işaretidir. Bu durumda bu kurumsal uyumu sağlayacak bir mekanizmanın bulunması gereklidir. Devletin farklı aygıtlarının işlevi, yöneticilerinin, onu tanımlayan hukuksal norma basit saygılarına bağlı olamayacağından tüm kurumsal işlev bozukluğunu düzeltmek için birbirleri nezdinde bağımlılık, gözetim ve denetim ilişkileri kurmaları gereklidir. Dolayısıyla bazı kurumlar bu amaca yönelik olarak uzman-

laşacaklardır: aristokrasi için temsilciler konseyi (*T.P., VIII, s. 20-28, 48; X, s. 2*) ve monarşi için danışmanlar meclisinin kendisi (*T.P., VI, s. 17, 24-25, 28-29, 33-34; VII, s. 1, 5*). Bu denetim kurumları hem "düşey" hem "yatay" biçimde çalışacaklardır. "Devletin temel yapısını" sürdürmek amacıyla öteki kurumların yapısını doğrudan denetleme söz konusu olduğunda yatay. Uygulamalarının ve yurttaşların çıkarlarının sürekli bağlantısını denetlemek amacıyla düşey. Denetimlerinin uygulanması ilkesi denetleyecekleri kurumların işleyiş ilkesiyle aynı olacaktır: şan, şöhret hırsı (*T.P., VII, s. 1, 5, 10; VIII, s. 30*) ve denetim işlevi uygulamasına bağlı yararcı çıkarın tatmini (*T.P.*, temsilciler ve meclis konusunda aynı referans). Buna göre, denetim kurumları da dahil olmak üzere kurumların düzenlenmesi işleyişin taklit edilmesi *mekanizma içinde olmayan* hiçbir karar gerektirmeyen bir mekanizma görüntüsü verir.

İyi düzenlenmiş ve uzun süreye yayılması amaçlanan bu siyasal topluluklar içinde umut duygusunun korku duygusuna baskın çıktığı sonucunu çıkarmak mümkündür ve Spinoza'yla birlikte şunu söyleyebiliriz: "insanları sadece korku salarak yönetmeye çalışan bir devlette geçerli olan, erdemden çok erdemsizlik eksikliğidir. Ama insanları onların kendi duygu ve düşüncelerine ve özgür kararlarına göre yaşadıklarını sanmalarını sağlayacak şekilde yönetmek gerekir ve onları kendi başlarına bırakmamak gerekir" (*T.P., X, s. 8*).

● HOBBES T., *Léviathan*, Fr. çev. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971. - SPINOZA, *Spinoza Opera*, ed. C. Gebhard, Heidelberg, 1925; *Éthique*, Fr. çev. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988; *Traité théologico-politique*, Fr. çev. C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, Fr. çev. M. Francès, Paris, Gallimard "Pléiade", 1954; *Traité politique*, Fr. çev. P.-F. Moreau, Répliques, 1979.

▶ BALIBAR E., *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985. - DEN UYL D., *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza Political Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983. - LAZZERI C., "Les lois de l'obéissance: sur la théorie spinoziste des transferts de droit", *Les Études philosophiques*, no. 4, 1987. - MATHERON A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969. - MUGNET-POLLET L., *La Philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin 1976. - NEGRI A., *L'Anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982. - STRAUSS L., "Comment lire le *Traité théologico-politique* de Spinoza", *Le Testament de Spinoza*, Paris, Le Cerf, 1991.

Christian LAZZERI
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Demokrasi; Devletler Hukuku; Etik; Hobbes; İrade; Sempati.*

STOACILIK ⇨ ANTİK STOACILIK

SÜBJEKTİVİTE (ÖZNELLİK)

"Süje" ve "sübjektivite" sözcüklerinin etimolojisinin ifade ettiği kısıtlı anlam nesnelerin arkasında büyük olasılıkla daha temel bir gerçekliğin yattığı düşüncesine gönderme yapar. Temel metafizik yapı kesinlikle töz olan bir özün gizli biçimde talep edilmesi imajı aracılığıyla ifadesini bulur-"süje" (özne) sözcüğünün formasyonu da buradan gelir. "Sübjektivite" (öznellik) bu yorumlama çizgisi içinde altta olan, gizli olan anlamında tözün özcü metafiziğine dönen *subjektum* ya da *hypokeimenon*'un karakteridir.

Bu anlayış kabul edildiği sürece her türlü metafizikte, en azından Platon'dan bu yana bir sübjektivite metafiziği görülebilir. Ama etimoloji mutlaka doğru öğüt vermez. Dilbilgisi de bol keseden vaat eder bu bağlamda. Böylelikle bir cümlenin dilbilgisel öznesi (süje) burada "ad" denilen "özne" olmasa da genellikle bir addır. Birisi soru sorar: "bu nedir?"; yanıt verilir: "bir aslandır". "Aslan" daha sonra "bir aslan nedir?" sorusu sorulduğunda ve sözgelimi "aslan bir hayvandır, ayakları vardır vb." yanıtı verildiğinde özne olan addır. "Aslan" dilbilgisel özne olmuştur ve "bu bir aslandır" adlandırmasıyla "aslan bir hayvandır" yüklemlemesi arasındaki önemli mantıksal bir farkın varsayılmasıyla öyle olmuştur.

Bir ada bir yüklem yükleyen yargıyla ad özne olmuştur. Önce sadece bir aslan olduğu biliniyordu; şimdi ayrıca bir aslanın ne olduğu biliniyor. Bu bilgi, adı bir cümle içinde dilbilgisel bir özne yapar. Bununla birlikte bilgi objesi olarak bir olgu varlığı da söz konusudur. Buna göre

"ontoloji" adı verilen şey bu "yüklemlemeler" içinde genel olarak olgu varlığını bulabilmek için en genel ya da temel yüklemlerin neler olduğunun araştırılmasıyla ilgili olacaktır. Ontolojik özneye (süje) gelince, yüklemlerle belirlenmek amacıyla bir bilgi objesi olan dilbilgisel özne değildir o. "Gerçek" özne bu durumda daha çok dilbilgisel özneye bilgi objesi tanımlarını yükleme etkinliğidir. Sadece adlandıran değil yargılayan bir etkinlik söz konusudur. Dolayısıyla öznellik (sübjektivite) yüklemlerini dilbilgisel özneye verendir. Bu bir objeyi yüklemleme gücü, yargılama gücü ve dolayısıyla "her şeyin ölçüsü"dür. Böylece insani sübjektivite düşüncesi gelir. Burada benim amacım başka filozofların bu konuda söylediklerini özetleyerek sunmak değil soruna, sorunsal tarihi için belirleyici "dönemler"in rökonstrüksiyonundan geçen sistematik bir girişim içinde yaklaşmaktır.

Dolayısıyla bu anlamdaki *sübjektivite*'nin ortaya çıkışı Protagoras'ın şu sözleriyle belirginleşir: "İnsan her şeyin ölçüsüdür." Hegel'e göre "son derece önemli" bir dönemdir bu. Bu düşünce aynı zamanda "gerçek sadece bizimle ilişkisi olan şeydir" biçiminde de ifade edilir. Hegel'e göre bu dönem Yunanistan'da sofistlerle birlikte ortaya çıkmıştır. Bir yandan gerçeğin sergilendiği söz konusu ölçü fikrinin sadece sübjektif, basit bir fikir olmadığı düşüncesine yükselerek Sokrates ve Platon'da da görülecektir; bu, gerçekten olduğu şekliyle objeyle rastlantısal bir buluşma da değildir, objeyle ilgili yargıyı oluşturan nedenlere dayalı gerçek de değildir. *Theoria*'nın durumuna göre düşünceye, *nous*'a, evrensel biçimlerin objektif dünyasına ya da "fikirler" e doğru derin düşüncelerle yönelmesini sağlayan bir bilimdir. Sokrates ve Platon'a göre reddedilmesi söz konusu olan gerçeğin sadece bizimle ilişki içinde olması değil, bu ilişkinin düşünce düzeyini aşamamasıdır.

Platon Protagoras'ın sözünü varlığın sürekli değişim içinde olduğunu söyleyen Herakleitos'unkiyle bir tutuyordu: mutlak bir hareketçilik. Bu durumda hiçbir şey sözcüğe mahkûm edilemez ve buna göre böyle bir felsefe mantıksal olarak mutlak bir suskunluğa mahkûmdur. Tersine fikir, gerçeği, kesinlikle objektif bir şey olacak biçimde düşünmelidir. Hegel'in "Modern çağın kötü idealizmi"ne yani sübjektivizme yakınlaştıracak kadar ileri gittiği sofistlerin tavrına karşı Platon gerçeğin sadece bizimle ilişkisi içinde olabilmesini ve bundan olumsuz anlamda sübjektif yani "sadece" sübjektif olduğu gibi bir sonuç çıkarılmaması gerektiğini kabul edebilmiştir. Gerçek sorunu, sübjektivite olmadan ortaya konamaz kesinlikle. Ama objektivite olmadan da gerekliliğine uygun bir yanıt bulamaz. Bu büyük olasılıkla Sokrates ve Platon'un naif bir gerçekçiliğe, daha eski çağlara ait obje dönemine dönmeden sofistleri eleştirme amacına yönelik hareket noktalarını oluşturan sezgidir. Gerçek daha çok "objektif ve sübjektifin birliğidir", Hegel'in "modern terminolojide bu şekilde formüle edildiğini" belirttiği bir ifadedir.

Onun Platoncu dönem anlayışı özellikle Heidegger'den beri kabul edilen düşünceyle, "süje" ve "obje" terimlerinin eski Yunan dünyasında bir anlam taşımadığı düşüncesiyle pek uyum içinde gözükmez. Her halukârda sofistlerde de, Platon'da da insani sübjektivite gerçeğin *temeli* olamazdı. Görünüşün arkasındaki gerçeklik olduklarına göre ve Platoncu fikirlerin, çoğulluğun birliğini sağladıklarına göre, Kantçı sentezin işlevsel bir eşdeğeri gibi kabul edilebileceği farzedilerek Platon'da fikirler "sübjektivite"si gibi bir şey olabileceğini ima etme cesareti gösterilse bile böyle numenal bir öz, düşünce etkinliği içinde bu etkinliğin kendi biçimi gibi değil sadece tanımlanmış bir içerik gibi yer alabilir; öyle ki gerçekliğin Platoncu temeli, sözcüğün modern anlamında bir sübjektiflik gibi tanımlanamaz.

Bununla birlikte objektifin ve sübjektifin birliği Modernlerin, iki kutbunu ama öncelikli olarak sübjektif kutbunu derinleştirdikleri gerçek bir bilginin sentetik ideali şeklinde varlığını sürdürüyordu. Modern felsefe düşünen *ben*'i gerçekliğin ve gerçeğin temeli yapmıştır.

Sübjektivite Descartes'ta bütün kuşku biçimlerine direnen bir şey gibi gelişir: sadece duyulur kesinliklerimizi sarsan doğal kuşkuya değil aynı zamanda "hiperbolik" denen kuşkuya karşı hatta gittikçe daha az inanılır olan "aldatıcı bir tanrı" ve "muzip bir deha" hipotezleriyle matematik kesinlikler kadar az kuşku verici entelektüel kesinliklerin sarsılmasının çelişkili bir biçimde doğrulanmasını sağlar. Descartes'a göre "sonsuz gerçeklikler", aklın gerçeklikleri Tanrı

tarafından yaratılmıştır ve onun egemen iradesi gereği, keyfî biçimde yaratılmıştır, öyle ki sözgelimi Leibniz'den farklı bir biçimde varlığın temeli (Tanrı'nın yaratıcı iradesi olan) akıl ilkesine tabi değildir burada; ilkesel olarak insani anlayışı aşar. Dolayısıyla Descartes metafizik çerçevenin radikal olasılıklarını düşünebilir ve böylelikle kavranabilir ve duyulur dünyanın sağlamlığı bağlamında en cüretli hipotezleri sergileme riskini gösterebilmiştir; öyle ki bu durumda ben (ilk derin düşünceden sonra) kesinlikle kendisi değildir, kuşku duyar ve inkâr eder, araştırmanın bu aşamasında sadece irade olan tam bir olumsuzluktur.

Önce negatif bir konum içinde görülen *ben*'in sübjektivitesi olan ben ancak daha sonra anlık olarak pozitif biçimde tanımlanır. Aynı zamanda "düşünüyorum" yansıması da süjenin temel biçimde tanımlanması olur. Bu tanımlama Descartes'ta bilincin tanımlanmasıdır. Bilinç sübjektivitenin formülü olur ve bu eylem halindeki bir sübjektivitenin varlığının bir önvarsayımıdır. Bu öteki formül-"düşünüyorum" değil ama "varım, yaşıyorum"-kuşkunun bütün biçimlerine direnen ve sonuncu olduğundan kesin olgudur. Tasarladığım her şey yanlış da olsa, sistematik olarak (muzip deha varsayımı düşüncesi sayesinde) tüm halüsinasyonları (düşteki gibi) ve tüm hayalleri (delilikte olduğu gibi) "kabul eden" bir şeyi kesinlikle varsaymak gerekir: yanlış da olsa düşünen düşünceye göre varsayılması gereken bir *subjektum*.

"Varım, yaşıyorum!" sübjektiviteyi kesin bir olgu ve güçlü bir temel yapan bir çığlık gibidir. Bu düzeyde sübjektivitenin saf halde elde edilmiş olduğu söylenebilir, nedeni de "ben varım"ın *ben*'inin ne olduğunun henüz araştırılmamış olmasıdır. *Metafizik düşünceler*'in ilki, bir anlamda en güzel olandır ve çok saf bu düzeyde, sübjektivitenin ifade edilmesinin ötesinde bir tanım aransaydı bu Eski Ahit Tanrısı Yahve'nin kendisini insana sunmak amacıyla yönelttiği "Ben, neyse o olan kimseyim" kelamıyla-yüce-ilgili olabilirdi ancak. Oysa "düşünüyorum" "varım"dan başka bir şeydir. Kendisini her zaman biricik temel olarak ifade eden modern sübjektivite, *cogito*'yla birlikte bilinç tanımını alır. Ve aynı zamanda arı olmaktan çıkar ve bir *töz*'ün sağlamlığına kavuşur. Bu bağlamda Descartes burada onu üreten bir *ben* olmadan bir düşünce, *cogito* olabileceğini ve de bu *ben*'in bir süjeden, bir *hupokeimenon*'dan, skolastiklere göre bir doğa olan bir "töz"den başka bir şey olabileceğini düşünemez: "kendi kendini tasarlayan", basit, mutlak, somut ve eksiksiz.

Bu şekilde tanımlandığında sübjektivitenin özgünlüğünü, daha temel olmakla birlikte ötekiler içindeki bir olgunun pozitif tanımlamalarını kazanarak yitirdiği kesindir. Kaldı ki Descartes'ın düşünen sübjektiviteyi tanımlamak amacıyla skolastiklerden aldığı töz kavramı Boetius'ta (VI. yüzyıl) tanımlandığı şekliyle (*individua subsistantia*, kendiliğinden var olan özel bir gerçeklik) Hıristiyan kişi öğretisi alanında klasik metafiziği yeniden bulur. "Sübjektivitenin metafiziği" belki de bu şekliyle sübjektivitenin keşfedilmesinin otantik yolundan çok objenin tanımlarıyla alt üst oluşunun paradoksalliğinde ortaya çıkar. Sübjektivite figürünü bu özellikleriyle değil daha çok bir "hipostaz" olarak mahkûm etmek isteyen beyinlerin duyarlı olabilecekleri bir ironidir bu: sübjektivite kendisine, onu bir obje yapan tanımlamalar sistemine girebilmesi için negatiflikten gelen bu "saf sübjektivite niteliğini gerçekten yitirirse "metafizik" olur ve bu tanımlamalar bir *yüklemler ontolojisi*'ne aittir.

Descartes'la birlikte sübjektivite tözün metafizik hipostazı içinde kaybolur (İkinci Düşünce'den başlayarak). Kant'la birlikte, onu yüklemlere göre obje olarak oluşturmak söz konusu olmadığından, tersine onu yüklemleri kendisi veren ve objeleri olan bir güç gibi görmek söz konusu olduğundan varoluşsal saflığı içinde değilse bile en azından paradoksal olmayan (ve metafizik olmayan) kavramsal tutarlılığı içinde geri gelir.

Tözselliğin paralojizminin Kantçı eleştirisi (aşkın diyalektik içinde) sübjektivitenin (aşkın analitik içinde) yeniden belirlenen değil belirleyici etkinlik olduğu bu kritik harekete gerçekten yeni olan hiçbir şey eklemez. Kant için, güncel mesele, aynı zamanda sübjektivitenin düşünüp düşünmediğini bilmek olmadığı gibi nasıl düşündüğünü bilmek de değildir. Nasıl yargıya varıldığını sormak her şeyden önce doğru bir yargı için nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiğini sormaktır; ve bunu sormak da objelerin, basit düşüncelerden çok bilgi olarak değer kazanabilmeleri için nasıl oluştuklarını sormaktır. Kant'a

göre sübjektivitenin yargılama ve tanıma biçimi basit şekilde objelerin mümkün olma biçimidir. Bu, deneysel yargılamaların ulamsal tanımları olarak bilişsel bir yeteneğin temelini oluşturan kurallara gönderme yapar. Dolayısıyla sübjektivite, performansı bilginin objelerini oluşturmakla ilgili olan ve temelinde kurallar bulunan bir yetenektir oysa deneysel kurallar hem genel olarak (aşkın obje) objektivitenin (nesnellik) yapısını hem de genel olarak "aşkın bir süje içinde" bilginin yapısını tanımlarlar.

Platon'dan miras kalan ve Hegel'in derlediği bir mesajı hatırlayalım: gerçek, objektif ve sübjektif olanın birliğidir. Gerçekten, Kant'la birlikte sübjektivite, ulamsal kimliği objektivite ölçü ve koşulunu verecek olan evrensel bir yapı tanımı kazanır. Dünyanın ontolojik yapısına ben'in ulamsal kimliği denk düşer. Bu kimlik yasalar, "ebedi ve değişmez" yasalar düşüncesiyle istikrar kazanmıştır ve bu yasalar kimi zaman objektif kutupta, "doğa yasaları" gibi, kimi zaman da sübjektif kutupta "deneysel yasalar" gibi düşünülebilir. Bu nomolojik [Yunanca "nomos"dan] dünya görüşü sürekli, kurallara göre işleyen temel bir etkinlik düşüncesine gönderme yapığından kritiktir. Bilgi objelerini kendinde nesneler gibi değil, temsil ortamında gerçekleşecek bir çalışmayı gerekli kılan objektifleştirmenin etkinlik sonuçları gibi görmek uygundur. Bu hemen hemen, gerçeğin, Descartes'ta olduğu gibi, nesnenin tanımıyla uyumunda değil, bizim deneysel kurallarımızın tanımıyla uyumunda olduğu anlamına gelir. Bu uyumun kendisi, bilgi öznesinin tanımlarını deneysel yasalara göre yöntemsel olarak (ama bilinç karşıtı bir etkinlik temeline dayanarak) düzenlediği bir performansın sonucu gibi dinamik biçimde kavranmıştır-Kant'ın *Pragmatik Açıdan Antropoloji* adlı yapıtında belirtiği gibi sarhoşun artık yapmadığı biçimde.

Dolayısıyla iyi bir yöntemle "objeler" doğar. Bilimsel objeler olan bu etkinlik sonuçları, bizi felsefi düşünce aracılığıyla bir sübjektivite varsayımına yani objektif ve evrensel olarak son derece gerekli yöntemler izlemesi gereken "temel bir etkinlik" düşüncesine götürür. "Objektif olarak" yargılarımızla objektifliğe ve gerçeğe (aynı zamanda) yükselmiş her iddia için bu yöntemlerin zorlayıcı oldukları anlamına gelir bu. Ama bu nomolojik dünya görüşü kime aittir? *Saf Aklın Eleştirisi*'nin açık biçimde dönmediği, yansımalı güç dışında temel gücü bu şekilde anlayana. Sübjektivite Kant'la birlikte sorunsal olarak, objelerle ilgili etkinliğini sorgulayan ve dolayısıyla dünyayla kurduğu ilişki konusunda bizi sorgulayan belirleyici bir çaba içinde bölünür.

Bu *Yargılama Yeteneğinin Eleştirisi*'nde taslaklanır. Yansılayıcı güç, oluşturucu olmadan önce bütünüyle yansımalı olan sübjektivite kendine döner gibidir ve tanıma yeteneklerinin "özgür etkinliği" içinde sadece kendisiyle uyumlu olmayı değil, aklı oluşturan tüm öteki sübjektivitelerle, insan dünyasının olamayacağı o *sensus communis*'i oluşturma kapasitesini nereden aldığını sorar. Bir şey hissedebilen, hissettiklerini anlayabilen, anladıklarını söyleyebilen ve söyledikleri konusunda anlaşabilen bireylerde ortak bir duyarlık söz konusudur.

Üçüncü Eleştiri, örtük biçimde iletişimsel "yaşanmış dünya" (*Lebenswelt*) kavramı ilkesini estetikten hareketle geliştirmişti ve bunu, bugün çağdaş Alman felsefesinin şafağında Husserl fenomenolojisinden gelen terimler içinde ortaya çıkmadan çok önce yapmıştı. Bu Kant'ın güncelliğidir. Kant Hıristiyan hümanizmi geleneğiyle (özellikle Tommasocu birey anlayışıyla) kopuş içindeki iletişilebilirliğin sınırlı sübjektivite tanımına girdiği belirleyici noktaya kadar gitmiştir. Bu durumda bilginin değil, "zemin"inin temelinden endişelenen Kant bir bilinç felsefesi geleneği çizgisinde yer alan sorunsaldan çok farklı bir sorunsalın yolunu açıyordu. Doğrudan doğruya objektivitenin temeli konusunda değil, Husserl'den sonra bizim "intersübjektivite" diyeceğimiz şeyin temeli konusunda; bununla birlikte satır aralarında okunabilen yanıtlar nomolojik bir dünya görüşüne bağımlı kalırlar ve bir *akıl doğası* sorunsalı anlayışı getirirler. Bu geleneksel felsefeye özgüdür: intersübjektivite objektiviteden daha temel gözüktüğünde bile evrensel yapısı, ampirik süjelere deneyimlerinin iletilebilirliğini sağlayan bir sübjektivite temeli üstünde düşünülmüştür.

Üstünde sübjektivitenin oluştuğu zemin sorunu çözülmemiştir. Yansımalı sübjektivite, bir *akıl tarihi* ufkunda, bu tür sorular sorarak kendi kendisini tanımlar ama artık büyük olasılıkla "mutlak bilim"e kadar götürülmüş, kendi kendini yansıtan bir güç olarak.

Fichte'nin başlattığı Hegel dönemidir bu dönem. Modern sübjektivite felsefi açıdan çok fazla denenmiştir. "Varım"da kendisi hakkında bilinçleniyordu; "düşünüyorum"da düşünce olan bir varoluş bilincine göre bu bilincin bilincine varıyordu. Daha sonra Kant'ın sorusuna cevap: "neyi bilebilirim?", kurallara göre ve ilkelere uyarak nasıl düşünüyorum demek, basit (*Ich-Bewußtsein*) ya da birleşik (*Selbstbewußtsein*) bir ben bilincinden, kendi düşüncesini kendi dışında bırakan daha belirli bir ben (*Sich-Wissen*) bilgisine geçmektir-Hegelci anlamda "mutlak bilgi"nin gerçekleştirdiği bir kendi kendini yansıtma. Bu yeni sübjektivite figürü bilincin, Kantçı bilgi eleştirisinde hedeflenen "bilginin bilgisi"ni götüren soruyu sorma biçimine getirdiği düşüncede gelişir. Ama Hegel'e göre Kant'ın olası objektivite koşulları üstüne aşkın bir düşünce sonunda çıkarmayı düşündüğü sübjektivite böyle bir düşünceyi mümkün kılan koşullardan habersiz kalır. Kant'ta, bu noktada da (Descartes'tan sonra) bilinç, eleştirici bilinç yapısının, ulaştığı tüm ayrımlarla birlikte var olmamış kabul edileceği tüm bir oluşum sürecinin eskiliğini gizleyerek bir özgünlük hayali verecektir.

Sübjektif bilinç, anlamı, kendisine, bir yandan dünyayı sorgulamayı düşünürken, kendisiyle ilgili deneyim gibi gözükecek bir süreç içinde yapılanır. Bununla birlikte bunlar gerçek sorulardır, onu dünya konusunda ve bu sorular karşısında kendi aldığı tavırlar konusunda sürekli endişelendiren sorulardır. Bilinç, bağlı olduğunu sandığı gerçeklik içinde önce hayalini, daha sonra kendisiyle dolayısıyla da gerçekle ilgili bilgi güzergâhı için gerekli bir deneyim dönemi gibi anladığı yanılgıyı keşfeder. Aklın dramı acı revizyonlar dramıdır, sübjektivite tarihini belirleyen bir "negatif çalışması"dır. Negatiflik sübjektivitenin yaşamı, aynı zamanda da zihnin yaşamıdır. İnsan zihni kesinlikleri, kuşkuları ve umutsuzlukları aracılığıyla aklın deneyimini gerçekleştirir ve bu deneyim, Kant'ta olduğu gibi objelerle mücadele eden bir süjenin tanınmasını yönlendirmeye ve disipline etmeye yarayan "ilkeler"de değil kendileriyle mücadele eden süjelerin tanınmasının tarihsel hareketinin keşfettiği ve sergilediği "tanımlanmış"lıklarda bulur ifadesini.

Tinin Fenomenolojisi'ne göre oluşan bilinç olan gelişme yolundaki bu sübjektivite objektivist biçimde anlatılamaz, çünkü keşfettiği belirlemeler ürettikleri kadar güzeldir, oysa içinde oluştuğu deneyim özellikle içinde kendisine döndüğü deneyimdir. Böylece Hegel düşünce ve belirleme birliğini gerçekleştirir ve kendisine dönüşmesi mutlak bilim olarak gerçekleşen bir birliktir bu. Objektiviteyle birleşmiş sübjektivitenin bu yüce figürünü sorunsallaştıran belki de pozitif bilimlerin çok yüksek ve her halükârda değiştirilebilirlik gerekliliklerleriyle uyuşmayan bir postülasyona karşı eleştirilerinden çok ben'in ve dünyanın anlaşılmasının tarihsel sonluluğunun kritik bilinciyle çıkardığı zorluklardır: böyle olgusal bir bilincin (çünkü Hegel kendi felsefi bilincini kesinlikle böyle anlar) kendi formasyonunun mantığı üstüne sorduğu sorulara verdiği yanıtlar konusunda nasıl güvence vereceği pek belli değildir. Mantığın somutlaştığı ve kendini açığa vurduğu bu Düşünce bilincin bir konumdan başka bir konuma geçmesini sağlayan dinamiği esinlemesi anlamında Süje'dir.

En azından eleştirel olmayan versiyon budur: evrensel Düşünceyi ortaya çıkarır: bir hipostaz olarak, bireylerin ve halkların tarihsel deneyimi sırasında üretilen tanımları güçlendirebilecek bir dünya düşüncesidir bu. Burada "sübjektivite" metafizik bir imaja başvurmadan ortaya çıkarılması zor, daha derin bir gerçekliğin kötü hipostazıdır. Ayrıca bu "daha derin gerçeklik" üstünde de anlaşmak gerekir. Hegel'in kritik ardılları, özellikle Schopenhauer ve Nietzsche, Michel Foucault ve Gilles Deleuze Hegel'in gerçek ve rasyonel özdeşliği postulatını reddederken, "tarihteki aklı" değişmez biçimde gizliyecek olan aklın Ötekisini Tarihin gerçek Süjesi şeklinde oluşturmuşlardır: iradenin, çılgınlığın ya da ham arzunun güçleri. Buna göre eleştirel düşünce, aklın tarihini Bireyi totaliter bir düşünceye mahkûm eden ve Freudçu anlamda bir rasyonalizasyon düşüncesi içinde kendi baskıcı zorlayıcılığını gizleyen bir görünüm olarak sunarken, prototipini Platonculuğun oluşturduğu "temel metafizik yapı"yla yoğun ama ters biçimde ilişki kurmaktan kaçamayan bir dekonstrüksiyon yolu açar kendine. Bununla birlikte, bu metafiziğin ve düşünsel yani gerçek dışı olanı gerçeğin temeline yerleştirmekten ibaret olan temel eyleminin ifşa edilmesine, içerik olarak Nietzsche'ninkinden daha açık seçik biçimde yönelmiş eleştiri pek yoktur. Oysa, bu nedenle

ironi "gerçek gerçekliğin" artık Platon'daki Idealarla aynı *hypokeimenon* statüsüyle idealizasyonlar/rasyonalizasyonlar *arkasında* gösterilmesini ister-bu felsefi olarak "sübjektivitenin metafiziği"nin beri yanında bir gerileme gibi okunabilir: Kartezyen dönemde başlamış faraziye. Ve dolayısıyla büyük peygamberler, Marx ve Nietzsche'nin çağdaş mirasçılarına bıraktıkları zehirli armağan: onlar dekonstrüksiyonu Hegel sistemini protesto eden ardıllara düşebilecek tek büyük amaç gibi sunarken eleştiriyi, bu eleştirinin ilk fırsatta saf dışı etmeyi düşündüğü metafiziğin tuzağına gönderiyorlardı.

Bununla birlikte "ihtiyatlı olma sanatı" olarak felsefe (Nietzsche) kendi disiplininin ötesinde de meyveler üretmiştir ve bu bağlamda özellikle Karl Mannheim'ın bilgi sosyolojisinde yinelenen ve geliştirilen düşünce önemlidir: düşünce objesi, toplumsal bağlamın ideolojileştirme etkisine her zaman açık olmasına rağmen kendisine bağlanan farklı perspektiflerin birikmesi sayesinde git gide daha belirginleşir. Bu bizi aynı zamanda Hegel sisteminin "daha derin gerçekliği" yoluna sokabilir. Sübjektivite olarak tinin hipostazıyla maskelenmiş "gerçek", mantığın, Kendi için'de yinelenmek üzere orada varlık'ta ortaya çıkma pahasına kendinde olarak etkisini artırmadığı düşünüldüğünde daha belirgin biçimde ortaya çıkar: mantığın daha çok insanların, Tarih boyunca, herhangi bir dönemde herhangi bir soruyu sormamış olmaları ama soru ve cevaplarında belli bir karşılıklı söylemselliğin şiddetli olmayan zorlamasıyla bağlı olmaları "düşünceleri"nden gelmesi. Artık tin değil ama dil, sonra da söylem, sübjektivitenin yeni bir tanımı için devreye girecek paradigmalar biçiminde ortaya çıkarlar.

Hegel dünya tarihini sadece bir "absurd story, full of sound and fury, told by an idiot, signifying nothing" gibi görmeyi kabul etmiyordu. Buna karşılık Alexandre Koyré'nin, dünyanın anlaşılmasının her dönemi için yasa yapan bir tarihötesi olaylar özgürlüğü adına neredeyse dağılmış Heideggerci bir Varlık Tarihi anlayışı verebildiği vizyon, Almanya'ya Friedrich Schlegel gibi romantik düşünürler aracılığıyla çok erken bir dönemde girmişti. Heidegger, Hegel'de, hem süje hem töz olarak düşünülmüş bir tin figüründe güçlendirilmiş tarihsel aklın, bu metafizik hipostaz aracılığıyla maskelenmiş gerçeği kurtarmayı hedeflemesi anlamında kesinlikle "dekonstrüktif" olmayan bir amaç içinde *Destruktion*'una girişir. O, sözgelimi Habermas'çı anlamda bir iletişimsel aklın gene diyalektik ama cismani kavramı içinde tarihsel aklın gerçeğini ortaya çıkarmaya çalışmak şöyle dursun, daha çok *tarihselliği* "her seferinde başka" olan şeklinde düşünmenin acilen gerekli olduğunun altını çizmiştir.

Bu *Jeweiligkeit*- "her defasında başka" olanın "sırasıyla" anlayışın her döneminin özelliğini belirten çevrilemeyen sözcük-Heidegger tarafından geliştirilen projenin "kolaylığın yorumu" başlığıyla bir havasını yansıtır: modern sübjektivitenin bozulmuş figürü insani *Dasein* için, kendisi rastlantısal olan ben'in ve dünyanın anlaşılması karşısında durumunun radikal, tarihsel rastlantısallığını belirginleştirmesi söz konusudur. Hans Georg Gadamer'in belirttiği gibi Husserl'den Heidegger'e fenomenolojinin gelişmesi tarihçiliğin bu talepleriyle belirlenmiştir. Var olan felsefi gerçek gibi bir şey, genel olarak nasıl tarihselliğin dalgalı değişimi içinde düşünülebilir?

İnsani *Dasein*'ın tarihselliği, bir yandan *Jeweiligkeit* içinde ortaya çıkar ve bu "*jeweilige*", insani *Dasein* Gadamer'in Heidegger'le ilgili olarak söylediğine göre "kendi yapaylığı içinde kendini aydınlatmayı" sürekli bir amaç haline getirmiştir ("sich selbst in seiner Faktizität zur Erhellung zu bringen"). Öte yandan, "olasılık durumu" adına kendinde kendi hukuk temellerini arama yasağından etkilenen bu olasılık bilinci kendisini ve dünyayı anlamanın temeli olmama olgusunun Varlık üstüne düşünmeye davet ettiğini, yapının ya da daha doğrusu dünyanın açılımının aşkın performansını kendi dışında kavramaya davet ettiğini düşünebilir.

Kant ve metafizik problemi üstüne kitabın tüm işlemi budur: Heidegger *düşünüyorum*'un (bütün tanımlamalarıyla birlikte) saf değerlendirmesinden "temel" ontolojik önceliğini alarak onu gizemli, en güçlü sentez yeteneği imgeleme aktaran *Salt Aklın Eleştirisi*'nin okumasının meşruiyetini hemen hemen içkin bir biçimde kurmak ister. Bilinci aşar çünkü en başta kategoriyi zamana bağlar. Dünyayı açan kesinlikle budur ve ne kadar saf olursa olsun *ben*'in kendi bilinci değildir.

Heidegger bu işlemle sübjektivitenin modern metafiziğinin dekompozisyonunu başlatmış olduğu ve gerçeği tarihselci ipoteğinden kurtarmış olduğu değerlendirmesinde bulunabilirdi çünkü bundan böyle sübjektivite her seferinde kendine açıldığını sandığı inancı içinde dünya olasılığının temelini oluşturmaz. Bu dünya ona daha çok insani *Dasein* için anlaşılmasının özellikle dilsel ortamını düzenleyen bir formül içinde verilmiştir. Gerçekten de gerçeklik ona dil unsuru içinde verilir. "Dilsellik" (*Sprachlichkeit*) *gerçeğin ortamı*, Varlığın kendisini kesinlikle her seferinde başka türlü ama her zaman sözün "söylenmiş olan"ı (*Sage*), gönderilmiş olanın, iletilmiş olanın yönlenişi içinde anlamaya sunduğu biçimde gözükür.

Ayrıca dili sübjektivitenin özünü alan bir anlamda anlamak gerekir. Mevcut stratejik koz budur artık. Heidegger *Söze (Dile) Giden Yol*'da bu kez Wilhelm von Humboldt'a karşı, sübjenin etkinliği gibi anladığımız takdirde sözün ya da dilin özünden yoksun olduğumuzu göstermeye çalışır. Humboldt'un sözü Grekler gibi değil, Leibniz gibi, "insan soyunun manevi gelişmesinin" perspektifi içinde *energeia* gibi anlaması sözün gelişmesini (sözün gelişme [*west*] yani sürme [*währt*] biçimi yani söz olarak, sözün kendisi olarak, toplayan ve muhafaza eden ve veren [*gewährt*] olarak) anlatmaya yeterli olmayacaktır. Hümanist perspektifin teleolojik olduğu anlamına gelir bu: dilde insan için bir amaçsallık görür ve anlamını oraya yerleştirir; bu nedenle ontolojik boyuttan yani sonuçta kendisi aracılığıyla dile gelen Varlık'la ilgili olarak sözde *belli olan şeyden* yoksundur. Dolayısıyla "Söze giden yol"da okunabilecek dilin özüyle ilgili, daha çok patetik olan öneri: "sözde ortaya çıkan tuhaf biçimde Söylenmiş olandır" ("Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige").

Burada Heidegger'in istediği neydi? Kısaca: Süje ontolojisini bir söz ontolojisi yararına tahtından indirmek. Bunu sadece bir felsefi argümantasyon tarihinin iç bakışı açısından anlamaya çalışırsak, üstadı Edmund Husserl'in deneyimi aydınlatıcı olabilir.

Husserl *Avrupa Bilimlerinin Bunalımı ve Aşkın Fenomenoloji*'de düşüncenin güncel amacını hem terapötik hem kritik bir perspektif içine yerleştiriyordu: modern çağın rasyonalizminin güçlendiği objektivizm duvarını düşünceyle kırmak: doğa bilimlerinin yansıttığı dünya imajının arkasında kendi dünyasını yansıtan sübjektivitenin yükümlülük ya da performanslarını yeniden bulmak söz konusuydu. Tema Heidegger'deki gibi Varlığın unutulması değil Süjenin unutulmasıdır. Ve Husserl, ayrıntıları değil sadece ilkesi verilecek olan bir "indirgemeler" sürecine angaje olur. Bu süreç yöntemsel soyutlamayla çalışır. Önce bilimsel olguların objektif (nesnel) dünyası saf dışı edilir. Bu *epokhé*'yle, ilk indirgeme olarak "intersübjektif geçerlilik dünyası" ortaya çıkar. Oysa bir tür, her çeşit objektif geçerliliğin intersübjektif zemini olan bu "yaşam dünyası"dır (*Lebenswelt*). Böylece, *doxa*, *episteme* karşısında saygınlığına kavuşmuş olur aynı zamanda. Ama bu intersübjektif geçerlilik dünyası mantıksal olarak, anlamlandırılan bireysel deneyimler'in bir "ortaklaştırılması"ndan geldiği için henüz ilksel değildir. Dolayısıyla yaşam dünyasının bireyin "acil dünyası"na ikinci kez indirgenmesi. Bu birinci *epokhé*'nin sonucudur. Dünyanın kendisini saf dışı eden ve daha aşkın olan bir ikincisi gelir. Buradan Süje, "ilksel ben" (*Ur-ich*) ve aşkın Ego ortaya çıkar çünkü yükümlülüklerinin, burada benim dünyam, benim acil alanım gibi kabul edilen "dünya"nın genetik kökeninde bulunduğu varsayılmalıdır.

Ama bu sübjektivite gerçekten aşkın olsaydı, o zaman performansları intersübjektif geçerliliğinin dünyasının oluşumunun da doğrulamasını yapmak zorundaydı. Oysa hiçbir ilksel Ben'in yaşam dünyasının yani içinde sadece dünya ve ben üstüne anlamlı ve geçerli bir şeyin eklemleneceği bir ortamın temeli olamayacağı açıktır. Bir yandan, genel olarak mümkün anlam ve geçerliliğin temeli özel sübjektivite değil kesinlikle intersübjektivitedir. Öte yandan da bu "üretici" intersübjektivite, aşkın fenomenoloji öncülleriyle "ilksel" olarak düşünülemez. Öteki, onu oluşturan bendir. O da beni "oluşturur" ama bu benim sübjektivitemin eylemlerinin yansımasında ortaya çıkmaz. Buna göre genel olarak, nasıl, gene beni oluşturan bir *Alter Ego* oluşturabileceğimi anlamak için benim fenomenolojik-aşkın deneyimim içinde sadece bana ait performansları ona aktarmam gerekir. Bu "aktarım" (*Übertragung*) ancak anlamlı işaretler temelinde gerçekleşebilir: anlaşılması, dünyanın, hiçbir bilinç performansının açıklayamayacağı

anlamsal bir yapısı olduğunu kabul eden bir yorum yeteneğine bağlı işaretler.

Dolayısıyla dünya ve oluşumu sorununun bilinç performanslarına değil anlam olgularına göndermesi gerektiği anlaşılır. Aynı zamanda bu anlam olgularının bir Süje ediminden çok bir Söz *factum*'u çağrıştırabileceği de anlaşılır. Heidegger'de Süjenin ontolojik olarak tahttan indirilişinin uzantısı, bir dil olayı olarak ontolojik özelliğe sahip Sözün gelişidir. Bununla birlikte baştan başa bir "bilinç felsefesi"nin öncülleriyle oluşan "aşkın fenomenoloji" "yapaylık yorumu"yla etkin olur. Sübjektivite artık felsefi açıdan ilksel kabul edilmez. Bununla birlikte, ilke olarak tamamen "varlık yerine" konan bir "özgürlük" adına kendisinden kaçan bir gerçek olan Heidegger *Diktat*'ına karşı çıkmaya devam eder. Adorno'da bulunan bu protesto, dilsel (Frege), yorumsal (Dilthey) ve pragmatik (Peirce) "değişiklikler"le ilişkili "dönüştürülmüş bir aşkın felsefe" düşüncesiyle felsefi bir sağlamlık kazanır.

Karl Otto Apel'in iddiası budur. *Felsefenin Dönüşümü* adlı yapıtında "Frege dönemi" ve "Peirce dönemi" belirleyicidir. Bir yandan Gottlob Frege'nin "dilsel dönemeci" "düşünceler" ve "tanımlar" arasında ayrım getirerek (Kant'a göre önemli) gerçek ve objektivitenin iki farklı sorunsal şeklinde ayrılmasını sağlar. Öte yandan ve özellikle Charles Sanders Peirce'in semiyotik anlayışı bu konuda önlem alınması gerekli olduğundan yeni bir perspektif açar; dolayısıyla anlam oluşması ama, aynı zamanda geçerliliğin doğrulanması ancak potansiyel olarak sınırsız bir yorum ve kanıtlama bütünlüğü önvarsayımıyla intersübjektif olarak gerçekleşebilir.

Bununla birlikte iki manuk farklıdır: anlam için yorum mantığı; geçerlilik için kanıtlama mantığı. İnsani *Dasein*'ı temel olarak "yorumlayıcı" kabul eden Heidegger ikinci mantığı birincisinin üstüne yıkmak eğilimindedir. Bu, olası geçerliliği tarihsel olasılık karakteri ancak felsefi olarak bir "*a priori* yapaylık" a göre konumlanmış anlam ve dil kaynakları içinde bağlamsallaşmış bir ön anlamaya geri gönderme olanağı sağlar ona.

Oysa karşı çıkılan bu yapaylık karakteri değil daha çok Heidegger ve sonrakilerin ona verdiği tumturaklılıktır: *a pirori* bir yapaylığın tanınması insani olgular arasında intersübjektif olarak atılmış bir "anlam"ın tarihötesi olayını varsaymaya zorlar mı? Bir dünya anlayışı içinde eklemlenmeleri bizim için her seferinde bir gerçek oluşturan entelektüeller tarihsel olarak belirsiz kabul edilirler. Ama yeni anlayışın temelini oluşturan anlam olasılıkları gökten inmemiştir tabii ki. Soğukkanlı bir yaklaşım içersinde iletişimsel etkinliğin kalıntılarını bulmak mümkündür orada. Peirce'in "semiosis" düşüncesinin esinlediği de budur zaten.

Apel'de Heidegger'e karşı çıkarılabilecek iletişimsel model aynı zamanda bilinç ya da süje felsefelerine göre "bir paradigma değişikliği" arzusuyla birlikte ortaya çıkar. Bu, Habermas'a göre Mead'in interaksiyonizmiyle bir sapma olayını doğrular. George Herbert Mead interaksiyonun önce dil aracılığıyla yansıtılmamış olduğunu göstermişti. Onun daha çok sembolik yansımaların oluşmasında bulunduğu varsayılır. Bu, interaksiyon partnerlerinde, karşılıklı davranışların içkin anlamlandırılmasının iradi olmayan mantığına göre gerçekleşir. Ben'in sübjektivitesi (*Self*) ve bireylerin intersübjektivitesi daha sonra sembol aracılığıyla oluşurlar. Mead, Husserl'den farklı olarak dünyanın oluşumunun kökeninde bir amaçsallık bulunduğu olasılığını kabul etmez. Böylece Husserl'in Beşinci *kartezyen düşünce* paradoksundan kurtarır kendini: varsayması gereken bir sübjektiviteden hareketle düşünülmez kılınan bir intersübjektivite paradoksu.

Şimdi tarihselci meydan okuma, interaksiyon modelini söylem yönünde aşmaya götürür. İletişimsel aktivite bir ilk düzeyde dil aracılığıyla yansıtılan bir interaksiyon olarak ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte söylem ortamında iletişimsel eylem özellikle deneyimin tematikleşme gücüdür. Bu durumda Jürgen Habermas'ın söylemek istediği gibi yeni kavrayışlarımız yaşam dünyasının arka planının anlamsal yatağını oluşturan aynı birikimlerin düşünsel-söylemsel bir gelişimine gönderme yapacaktır.

Bununla birlikte Apel'in Heidegger'e karşı argümanı farklıdır: değerlilik yapaylığa indirgenirken yasal bir zorlayıcılık pek fark edilmez; biz bu yapaylığı kesinlikle üstlenmek zorundayız ama iddialarımızı değer üstüne oturtabilmek için baş vuramayız ona. Tartıştığımızda, kimi zaman baş vurduğumuz, muhtemelen çok sıkıntı verici revizyonlar kimi zaman sadece, ilkesi, bağlamları aşan olası bir argümantasyona gö-

re geçerli olabilirler. Son önvarsayım Dil (*Sprache*) değil Söylem (*Diskurs*) olur. Ve anlam ve dil olanaklarımıza yapay biçimde empoze edilen tarihsel sınırları belirleyen *a priori* yapaylığa indirgenemeyen bir "*a priori* değer" düşüncesi. Bir başka deyişle *a priori* değer, pragmatik-formel bir boyutta yapay bir *a priori*'nin yorumsal-tözsel boyutunda tanımlanmış "tarihsel" mantıkla çakışmayan "aşkın" bir mantığı tanımlar. Gerçekten de aksi takdirde farklı tarihsel dünyalar arasında olası bir iletişimin *yorumsal* olgusu'nun hakkını nasıl teslim edebilirdik?

Bununla birlikte Apel bundan yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) kültürel bir dünyanın (*Kulturwelt*) bağlamsallığına indirgenemeyeceği gibi bir sonuç çıkarmaz. Ayrıca kültür ötesi bir mantığın temellerinin, sözgelimi özel erdemiyle diller arası çeviri yani dil ayrılıklarına rağmen kültürler arası iletişim olanağı sağlayan doğal dillerin dökümünü çıkarmakla ilgili rökonstrüktif bir amaç peşinde de koşmaz. Kişilerin ama aynı zamanda zamanların, modaların, seslerin, türlerin *grameri*, temelde onu karakterize eden trikotomiyle, birliği kültürel dünyaların çoğulluğuyla uyuşabilen yaşanmış bir dünyanın yapısını yansıtır kesinlikle. Bizim gerçek ontolojimiz budur. O hem ortak dünyanın ontolojik yapısını, hem de ben'in, kimliğinin çekirdeği olarak ulamsal yapısını ve dilde eklemlenmiş deneyimlerin iletilebilirliğini tanımlar.

Her halükârda ortak dünya olasılığı ilksel bir sübjektivite kurumuna (Husserl) ya da öncüllere dayanan bir dilsellik olgusuna (Heidegger) değil karşılıklı anlayış süreçleri performansına dayanır. Sözün bu performansı da söylediklerı konusunda anlaşabilen ve kabul edilebilirlik koşullarını sürekli deneyerek bu anlaşmaya cevap veren süjelerin yeteneğine gönderme yapar. Buna göre Habermas'ın "iletişimsel akıl" düşüncesiyle birlikte bir yöntem ortaya çıkar. Konuşabilen ve eyleyebilen ama özellikle eylemlerinin ve sözlerinin hesabını verebilenler için, onlara, paylaştıkları değerleri ve inançları gözden geçirerek dünyalarını istikrara kavuşturma, dönüştürme olanağı veren bir yöntemdir bu. Onlar, dolayısıyla tarihselliği ve sorumluluğu uzlaştırırlar.

▶ HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 2 c., 1987. - HEIDEGGER M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1981. - HISSERL E., *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

Jean-Marc FERRY
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Birey; Descartes; Hegel; İletişim ve İntersübjektivite; Kant; Özgürlük; Rasyonalizasyon; Siyasal Fenomenoloji.*

Ş

ŞİDDET

Şiddetin, en doğrudan, en alışılmış imajını akıl verir bize. Başkasına bilinçli bir şekilde verilen ve başkasını istismar ederek verilen fizik ve/ya da ahlaksal bir kötülük imajı; ahlaksal olarak mahkûm etmekten daha güçlü bir saldırı (tecavüz dilsel anlamda bile paradigmatik bir ifadedir bu bağlamda). Bununla birlikte aklın şiddete karşı tepkileri iki yönde gelişir. Bir yandan intikam duygusu ve karşılığı çağrıştırır: kötülüğe karşı kötülük, şiddet, çıkış yolu olmayan bir düşmanlık kısır döngüsü içinde şiddeti getirir. Öte yandan şiddetin tarih boyunca kişisel ve toplumsal olarak yoğun biçimde görülmüş olması insanın kendi içine kapanarak pasif biçimde boyun eğmesini gerekli kılan koşullarına bağlı acımasız bir yargı gibi değerlendirilmesine yol açmıştır. Karmaşık ve değerlendirilmesi söz konusu olduğunda net (kötülük) bir imajdır ve sonuçları (intikam ya da boyun eğme?) bağlamında da belirsizdir. Bu karışıklık düşüncenin üstlendiği bir problem oluşturur. Bir çözüm getirebilmek amacıyla Batı kültürü çerçevesi içinde izlenen iki temel yol vardır. Biri şiddetin, sürekli gelişimini açıklayan, tarihsel kökeniyle yorumlanması; tarih felsefeleri ya da ideolojilerinin izlediği yoldur bu. Öbürü ise fenomenolojik çözümlemeye baş vurarak varoluşsal anlamını araştıran yol.

Tarihsel yorumlar

Tarihsel yorumlar, esasen Antikite'den günümüze kadar süreklilik gibi bir meziyete sahip dört temel modele indirgenebilir.

Yozlaşma olarak şiddet. Altın çağ mitinden iyi yabanıl mitine, Demokritos'tan Rousseau'ya şiddetin kökeni arzuları çoğaltan, tutkular çatışmasını, iktidarı ve savaşları belirleyen toplumun oluşmasına ve/veya gelişmesine mal edilir. Sadece varsayımsal bir barışçı ve masum ilksel koşula dönüşün tersyüz edebileceği tarihin dramatik güzergâhı (Rousseau'ya göre *olmak*'tan *görünme*'ye) budur.

Özgürleştirici şiddet. Toplumsal kurumların ve geleneklerin *nesnel* şiddetinin karşısına hukuksal ve ahlaksal ilişkileri kırarak bireye özgürlüğünü veren bir şiddet çıkarılır. Antikitenin bazı gizemli ve gnostik tarikatlarından Sade'ın ya da gerçeküstücü Breton'un takıntılı müstehcenliğine ve W. Reich'ın psikanalizine kadar bu özgürlük özellikle cinsel arzu alanıyla ilişkilidir. Ama bu modelin, şiddetli ama insanın insan üstündeki hâkimiyetini kaldırmaya yönelik güçlü devrimci bir praksisle birlikte organik toplumsal bir öğreti düzeyine yükselmesi Marx ve onun izindeki Lenin, Troçki ve Georges Sorel'le olmuştur.

Cehalet yoluyla şiddet. Yanlış inançların, sapkın davranışların, yolunu şaşırmış umutların kaynağı olan cehalet kişisel ve toplumsal çatışmaların ve kaba şiddetin hâkim olduğu savaşların kökenini oluşturur. Bilimin gelişmesiyle cehaletin son bulması da şiddeti sonlandıracaktır: eski ve modern yararcılığın, Aydınlanma hareketinin ve Comte ve Comte sonrası bilimsel pozitivizmin mesajıdır bu.

Diyalektik şiddet. Güç ya da özgürlük diyalektiği olmadan yaratıcı bir tarih olamaz, hayvansı bir edilgenlik olabilir sadece. Antik Çağ'da Herakleitos'un *Polemos*'a ve Pindaros'un *nomos basileus*'a mal ettiği işlev budur; bunlar güç öl-

çütüne göre tanrıların ve insanların, özgür insanların ve kölelerin yaşamlarını yönlendirirler. Daha modern bir biçimde, Hegel'e göre, halkların özgürlüğünün yüce etik değeri çeşitli mücadelelerde ve savaşlarda ortaya çıkar, ya da Nietzsche'nin üst insanının gücünün iradesi kabul ettirir kendini.

Bu modellerin tümü, kendi aralarında birbirlerine düşerek ya da birbirlerine karışarak Batı kültürünü büyük ölçüde etkilemiştir. Bununla birlikte bazı kritik gözlemlere açıktırlar. İlk üçü paradoks riski taşır: sadece insanın tarihsel boyutuna önem verirken şiddetin son bulmasını, barışçı bir toplumun gerçekleşeceği belirsiz bir geleceğe, bir tür tarihsizliğe bırakırlar. Marx'ın son *komünist toplum*'u ve de Comte'un ya da Spencer'in bilimsel anlayışla yönlendirilen *sanayi toplumu* böyle ortaya çıkar. Diyalektik model böyle bir risk karşısında değildir ama gerçekçiliğinin sonucu etik açıdan çok kuşkuludur çünkü Hegelci özgürlüğün ya da Nietzsche'nin üst insanının ortaya çıkışının bedeli mağlupların köleliği olmuştur. Sonuçta bütün bu modeller, akıl gibi, şiddeti bir kötülük olarak (kaçınılmaz, geçici, diyalektik açıdan gerekli) yargılarlar. Özellikle antropolojik-yaşamsal değil sosyopolitik bir yorumunu verirler onun.

Antropolojik-yaşamsal yorum: Tutkusal şiddet

Buraya varmak için ideolojik olmayan, deneyime uygun ve insanın yaptığı bir kötülüğün özelliğini belirten genel bir tanım saptamak uygundur. Şiddetin, başkasına, iradesine karşı ve eylemi yapanın yararına bilinçli olarak uygulanmış zararlı bir eylem olduğu söylenecektir. Dolayısıyla şiddet bireysel ya da toplumsal, *kendisi için davranan* bir *eyleyen* ve birey ya da toplum bir *edilgen* gerektirir. Şiddetin fizik ve/veya ahlaksal kötülüğü kendi için ve başkası için'in iki unsurunun rekabetini gerekli kılar ve bu, şiddet alanından doğal olayları ve bir tehlikeden kurtarmak amacıyla başkasına yapılan kötülüğü uzaklaştırır. Şiddetin olgusal gerçekliği tabii ki çok biçimlidir ama iki büyük kategoriye indirgenebilir: tutkusal şiddet ve bilinçli şiddet.

Deney yoluyla onu oluşturan tutku ne olursa olsun, *tutkusal şiddet*'in tipik özelliklerini ortaya çıkarmak mümkündür. 1) patlaması ve yatışması bağlamında bilinçsiz ve kestirilmesi zordur; 2) uygulaması kesintilidir; 3) çabası sürekli değildir; 4) izlenen amaca göre orantısızdır. İrade ve uygulama arasındaki düşüncenin, tutkunun aciliyetinin egemen olmasına izin vererek araya soktuğu mesafenin olmaması nedeniyle dolaysızlık alanına aittir. Denetimsiz ve denetlenemeyen, istikrarsız ve tutarsız birey olsun, korku, nefret, kaçınılmaz bir gereklilik, umulmadık, büyüleyici bir başarı gibi bulaşıcı duygularla yıkıcı ama kısa sürede dağılabilecek hale gelen, hareket halindeki ve birleşmiş bir kitle olsun eylem ve yaratıcısı birdir... Başkaldırılar (sözgelimi kölelerin ya da köylülerin tipik başkaldırıları) harekete geçmiş kitlenin boyutlarını ve şiddetini yoğunlaştırır; ama devrimci bir eylemle özümsenmedikçe, bunlar da geçici olgular olarak kalırlar. Şiddetin temel yapısal unsuru tutkusal ve dolaysız ifadesi içinde nesnel biçimde oluşabilir. *Ölçüsüzlük* içinde ölçünün kaçmasıdır bu ve onu içten dengesiz ve sapmış ve dolayısıyla istikrarsız bir olgu haline getirir. Ölçüsüzlük, onu bir yandan, ilke olarak ölçülebilir ve hesaplanabilir olan ve dolayısıyla düzenli ve kestirilebilir olan güçten yapısal olarak ayırır; öte yandan da fenomenolojik anlamını ortaya çıkarır: şiddet *diyalogsuzdur*. Diyalog saygı ve kabulün karşılıklılığını gerektirir: dolayısıyla taraflardan biri yoldan çıkmış bir iradenin egemenliği altına girince mümkün değildir. Bu durum, insani yüzünü tanımadığı rakibine gerçek anlamda hiç *değer* vermeyen şiddet uygulayan tarafından *hor görülen* ötekinin *kişisizleştirilmesi* sonucunu doğurur: tokat ya da tükürük simgesi kanıtlar bunu. Ama bu arada şiddet uygulayan, kendisi de kişisizleşir ve birey olsun, toplum olsun yüzünün şekli bozulur onun da. Fizik zarar ya da ahlaksal saldırı dışında, kötülük, derin varoluşsal anlamında, tutkusal şiddeti aracılığıyla üretir, dolayısıyla da birlikte yaşamanın sert biçimde kopuşunu içeren kişisizleşme içinde yer alır.

Antropolojik-yaşamsal yorum: Bilinçli şiddet

Bilinçli şiddet kategorisi de onun köken ve amacını belirleyen tutkusal, düşmanlık duygusuyla yaratılır; ama bu duygu, eylemi rasyonelleştiren, onu daha etkin kılmak amacıyla amaca göre düzenleyen değerlendirici ve hesaplayıcı akla baş vurularak denetim altına alınır. Tutkusal

şiddet çoğu zaman düşmanlık duygusunu doyuramaz. O zaman bir plan yapmak ve değişiklikleri, eylemin zamanını ve risklerini özenle hesaplamak gerekir. Bireyin de kişisel düşmanına karşı kendi hesabına yaptığı budur. Aynı zamanda bireyler açısından henüz şekillenmemiş bir topluluğun, her şeyden önce örgütlenerek ve gruba zaman içinde süre ve etkinlik sağlayan kurallar oluşturarak yaptığı da budur. Tartışılmaz ve çok güçlü hiyerarşik bir örgütlenme ve grup içinden ya da dışından, emirlere uymayan birine çok sert gelecek kurallar sayesinde büyük cinayet örgütleri oluşur ve yaşamlarını sürdürürler.

Her türlü değer yargısı dışında, yapısal olarak birbirine benzeyen örgütsüzlükten örgütlülüğe geçiş sosyopolitik düzlemde de aynı şekilde gerçekleşir. Bireysel anarşist terörizmin şiddetinin ya da mevcut düzeni radikal biçimde devirecek olan veya iktidarı ele geçirecek başkaldırının yetersizliği devrimci eyleme yol açar. Devrimci eylem aslında, ideolojik ve/veya "sınıfçı" nedenlerle düşman olan gruplar perspektifi içinde amaca yönelik mücadelenin örgütlenmesi ve stratejisi temeline dayanır. Böylece devrim, şiddetini paylaştığı ve çoğu zaman, en azından kişisel düzlemde azgınlaştırdığı devletlerarası savaşlara yakınlaşır. Devrimin bilimsel incelemesi, eylem çekirdeği olarak, ideolojik anlamda oluşmuş gerçek, militer bir formasyon şeklinde ortaya çıktığında derinleşir. XVII. yüzyıl İngiliz Püritenlerinin Yeni Model Ordusu, Troçki'nin Kızıl ordusu, Mao'nun Uzun Yürüyüş Ordusuyla başlıca modern devrimlerin gerçekleştirmiş olduğu da budur. Fransız devrimi bu militarizasyonu atlatmış ama Seksiyonların anarşist şiddetinden ve Terörün meşru şiddetinden kurtaramamıştır kendini.

Bilinçli şiddetin kuralları vardır ve bu kurallar bu şiddeti bir ölçü çerçevesi içine çekerler, bir meşruiyet görünümü kazandırırlar-kendini ortadan kaldırması için değil, tersine daha güçlü ve daha etkili olması için. Bu bakımdan devrimci mahkemelere ya da "halk mahkemesi"ne baş vurulması örnek olarak değerlendirilecektir-mahkûm etmekten başka amacı olmayan, genellikle kuşkulu ama saygın adalet adı altında bu tür kurumların korkutucu gücünü artıran ve toplu katliamların uyandırdığı nefreti uzaklaştıran örgütler.

Dolayısıyla hesaplayan akıl düşmanlık duygusunun değerli yardımcısı olur ve ona, kendisini kabul edilebilir kılan ve dolayısıyla karşı çıkmak yerine onu şiddet iradesi bağlamında daha kararlı hale getiren her türlü doğal kanıtı sağlar. Bu tip akıl, argümantasyonlarıyla Kant'ın varsayımsal-teknik buyruğuna indirgenebilir-"X istiyorsan, Y yapman gerekir"-ve bu buyruk bir adalet ve ahlak ölçütü değil bir doğruluk ölçütü getirir. Bu nedenle düşmanlığını sürdüren ve dolayısıyla ötekini değerli ve barışçı bir muhatap kabul edemeyen iradenin silahsızlanması söz konusu olmadığından bilinçli şiddette de *diyalog yoktur.* Hasım taraflar arasında diyalog ancak stratejik hesap sonucu (haydutlar, devletler, devrimciler ve karşı devrimciler arasında) gerekli olduğunda mümkündür ama bu her zaman geçici, rastlantısal, daha sonra yeniden savaşa dönmek üzere biraz nefes aldıran bir diyalogdur. Ayrıca *açık* diyalog vardır: yalan sanatına baş vurulduğunda söz konusu olan bu diyalog Makyavel ve Hobbes tarafından övülmüş ama Kant tarafından radikal biçimde mahkûm edilmiştir. Bununla birlikte burada şiddetin en ince biçimi söz konusudur: ortaya çıkmadan zafer kazanmak için kendini gizleyen ve böylelikle iyi niyetli hasmı şaşırtan şiddet.

En çarpıcı bilinçli şiddet örneği, globalitesi nedeniyle konsantrasyoncu dünya örneğidir. *Lager* ya da Gulag kampı bütüncül bir örgüttür, bir kurallar sistemiyle yönlendirilir ve bu kurallar üyelerinin yaşamlarının her anını ve her yönünü sıkı ve titiz biçimde disipline eder. Gözetenler ve gözetilenler birbirlerine duyarsız iki kasta ayrılmışlardır-senyörler ve köleler arasında diyalog yasaktır ve diyalog genellikle hayatta kalabilmek için "herkes kendisi için"e zorlanan tutuklular arasında bile yasak ve tehlikelidir. Bu yasaklar, öte yandan, kampın amacı bile olmayan her türlü yeniden eğitim etkinliğini olanaksız hale getirir. Bu muazzam ve ağır makinenin gerçekten üretici bir işlevi de yoktur çünkü genel olarak sadece çok pahalıya mal olan insan ve gereçlerle yetersiz bir üretim yapar. Gerçek işlevi her türlü muhalefeti (siyasal, toplumsal, kültürel, dinsel), üyelerini ezerek, hapsederek yok etmektir ve bu amaçla kampı mutlak bir denetime elverişli, tamamen soyutlanmış bir dünya yapar.

Bununla birlikte denetim sözcüğünün karmaşıklığının açıklanması gerekir burada. Pla-

ton'dan Kant'a ve de Freud'a kadar ya da aziz Augustinus'tan Blondel'e kadar büyük Batı düşüncesi geleneği aynı zamanda kişinin gelişmesinin ve birlikte yaşamın gerçekleşmesinin koşulu olarak bilinen özdenetimdir. Bilinçli şiddet bu geleneksel denetim yönünü tersine çevirir: başkalarına doğru çevrilmiştir ve kendine doğru çevrilmemiştir, bu şiddete uğrayanların kişiliğini inkâr eden ve yok eden bir *hetero*denetime dönüşmüştür. Dışsallığı otantikleştiren içsellik değildir ve dışsallık içselliği ezer.

Sergilenen yapısal çözümleme aklın yansıttığı şiddetin negatif niteleme ve değerlendirmesiyle birleşir ve onaylar onu. Şiddet bütün biçimleriyle (tutkusal ya da bilinçli, bireysel ya da kolektif) kötülüktür. Varoluşsal anlamının fenomenolojik yorumu rakibin kişisizleştirilmesiyle ilgili kötülük gibi belirlenmesini sağlar onun. Toplumsal bir kötülükten-güç ya da sosyal diyalektik teorisyenlerinin kesinlikle kabul etmedikleri-çok, özellikle ve kesinlikle kişisel olarak hissedilen kişisel bir kötülüktür. Gerçekten de şiddet kişinin antropolojik olarak sahip olduğu şeyleri alır elinden: düşünme ve eyleme kapasitesinin merkezi *özne*'nin (insani) doğası. Şiddetin egemenliği altında, kişi, tersine şeyleşir, başkasının irade ve eylemine tabi olan saf nesne (maddi) statüsüne düşer. İnsanın bu şeyleşmesinin sosyal projeksiyonları çok açıktır: serfler toplumu, köleleştirilmiş bir ulus.

Mutlak özne ya da diyalog

Bu şekilde oluşan kötülüğün karakteri olan soru, teorik düşüncenin ona verebileceği cevapla oluşur ve böylece pratiği aydınlatır. Aklın ve incelenen tarihsel modellerin çözümlerini şematik olarak hatırlayalım. Şiddet bir kötülüktür: 1) "nedeni ne olursa olsun, boyun eğilmesi gereken bir *kaçınılmaz*'dır: insanların kötülüğü ya da toplumun yapaylığı; 2) bilgilerin ya da özgürleştirici şiddetin zaferi sayesinde *sonunda ortadan kaybolur*; 3) kaçınılmaz yaraları üstlenilmesi gereken *açık ve kesin bir şeydir* çünkü insan özgürlüğünün ve yaratıcılığının koşulu ve kaynağıdır.

Aslında şiddetin dünyadan asla kaybolmaması çok mümkündür; çoğu zaman biçim değiştirir, kimi zaman ince ve gizli olur, kimi zaman da açıkça çok serttir. Ama bu süreklilik şiddete boyun eğme içermez ve Hegel ya da Nietzschevari pozitif değer vererek, bir diyalektikle meşrulaştırmaz onu. Gerçekten de şiddet, insan yaşamının karanlık ve negatif bir özelliği olarak ve bu nedenle de sürekli bir eleştiriye tabi olarak reddedilmeye uygundur. Çözümlemenin derinleştirilmesi kendisini, kendi içinde ve kendisi için yaşamın özerk ilkesi sanan bir şiddetin iç çelişkisinin açıklanması yoluyla doğrulanmasını sağlar onun.

Rakibin, en azından umulan eyleyen yararına kişisizleştirilmesi, gördüğümüz gibi, iki tavrın birleşerek ortaya çıkmasıyla oluşmuş şiddetin yaşamsal anlamıdır. Bir yandan kişiliğin ve dolayısıyla muhatabı olan özgürlüğün, şiddetlinin kesin ve belirleyici *olumlaması*'dır. Böylelikle şiddet Hobbes'a göre insanlığın koşullarını, sahiplenme içgüdüsü nedeniyle "doğal durum"unda karakterize eden bir saldırganlığın ortaya çıkmasıdır. Bu içgüdüsel antropolojinin çok iyi bilinen sonucu sadece güç ilkesine boyun eğen herkesin herkese karşı savaşıdır. Dolayısıyla şiddete karışan ya da sürüklenenlerin özgürlüklerinin simetrik ilişkisi reddedilir ya da yok edilir. Özgürlük bu durumda değerini pek fazla yitirmemiştir: hatta egemen değerdir ama özellikle onu kendi çıkarı için tutsak etmek isteyen şiddetli aracılığıyla egemendir ve bu da ancak gücünün üstünlüğüyle mümkündür. Şiddetli eyleyende özgürlük ve güç çakışır ama özgürlüğün koşulu ve ölçüsü, orantısız bir güç, dolayısıyla da özgürlük ilişkisini her zaman savunabilen ya da yeniden kurabilen bir praksis aracılığıyla yeniden fethedilmesi gereken istikrarsız sahip olma olarak güçtür. Saf gücün şiddet ve praksisi arasında karşılıklılık vardır çünkü şiddet bir yandan bu praksisten beslenirken, öte yandan da kendini *de facto* olarak kendisinin kuralı haline getirdiği yerde kaçınılmaz biçimde ürer: birbirlerini içerirler ve doğururlar.

Şiddet praksisinin açıklayıcı ve doğrulayıcı bir teoriyle donanmak gibi bir kaygısı yoktur çünkü onu kökeninden başlayarak besleyen tutkusallık kendini doğrulaması için yeterlidir; eylem amacıyla tamamen teknik bir stratejiden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Ama siyasetin büyük ustaları ve bazı filozoflar onun doğrulayıcı kuramsallaştırılmasını oluşturmakla uğraşmışlardır. İktidarın ya da devletin, bütünüyle özel bir ahlakın ötesinde düşünülen kamusal çıkarlarının önceliğini ileri süren Makyavelciler,

"devlet çıkarı" ya da *Realpolitik* yandaşlarının bir güç amacıyla yapmış oldukları da budur. Öte yandan Hegel ve öğrencileriyle birlikte, bir özgürlük amacıyla etik devleti yüceltmiş olan filozoflar ya da özgürleştirici praksisi kuramsallaştıranlar vardır: Marx'ın *Feuerbach Üstüne Tezler*'inden hareket eden sosyalizan praksisi (ama aynı zamanda da Sartre'ın "füzyon grubu" nun "praksist" kökenli tezi) ya da Nietzsche'nin üst insancı praksisi. Kuramsallaştırılsın ya da kuramsallaştırılmasın şiddet ve asimetrik ya da tek yanlı bir güç ve özgürlük arasındaki karmaşık ilişki kişisizleştirici varoluşsal anlamının temelindeki ilkeyi açıklama olanağı sağlar: *mutlak özne*'nin ilkesi. Bu ilke şiddetin ampirik evrenin tümünü anlâşılır kılar çünkü sadece mutlak olmak isteyen bir özne *özgürlüğünü* ya da gücünü iyilik ve kötülük ölçütü statüsüne yükseltebilir. İmajları çok sayıdadır ama çok benzerler birbirlerine: Makyavel'in Hükümdarı ya da Vatanı, kendisinde evrensel olanı temsil eden Hegelyen devlet, Marx'ın proletaryası, Stirner'in Tek'i, Nietzsche'nin Üst insanı. Ama mutlak özne ötekilerin (kişiler, sosyokültürel gruplar, devletler) değerini inkâr eder ve kendini tek yanlı olarak onlara empoze eder. Kuramcılarının görkemine rağmen yaşamın saldırgan yanı, karanlık yanının aydınlatılmasından başka bir şey değildir.

Dolayısıyla şiddet uygulama ve ilkesi içinde şiddetli (birey ya da kolektivite) ve ötekiler arasında radikal bir farklılık oluşturur ve bir yandan da oransallık ve adaleti, bir ölçü çerçevesi içinde denetlenmesi zor bir tepkiye iter. Böylece kişisizleştirme karşılıklı hale gelir ve her biri ötekini yabancılaştırır: birlikte yaşama mümkün olmaz. Mutlak öznenin peşinde olduğu güç ve özgürlük mucizeleri kaybolur ve şiddetin iç çelişkisini ortaya çıkarır. Ölçüsüzlüğünün karşısına yasa karşısında eşitlik ve tarafsız yargı içeren bir hukuk kuralıyla açıklanan ölçü çıkar. Bu kuralın şiddetli çatışmaları diyalogun yönlendirdiği ritüelleşmiş tartışmalara dönüştürme kapasitesi vardır. Oysa diyalog tamamen anlamsız bir tercih değildir, insanlık durumuna özgü ve insanlığın aydınlık yanını temsil eden derin bir intersübjektif iletişim ihtiyacına kök salmış insani bir kapasitedir. Diyalog, adaletin temelini oluşturan ortak bir gerçeklik ve dolayısıyla da insanların ve ulusların bir arada yaşamalarını güvence altına alabilecek bir hukuk kuralı araştırmasıyla farklılıklar arasında aracılık eder.

► ARENDT H., *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972. - CAMUS A., *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951. - COTTA S., *Why Violence?*, Gainesville, Univ. of Florida Press, 1985. - GIRARD R., *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972. - HOFFMAN P., *Violence in Modern Philosophy*, Univ. of Chicago Press, 1989. - MICHAUD Y., *Violence et politique*, Paris, Gallimard, 1978. - SOREL G., *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière, 6. baskı, 1923.

Sergio COTTA
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Devlet Çıkarı; Mit; Otorite; Savaş ve Barış.*

T

TARİHSEL HUKUK OKULU

Tarihsel hukuk okulu, tarihçiler ve siyaset felsefesi kuramcıları tarafından dikkate alındığında *tarihsel hukuk* Okulu sınıflandırması altında *modern doğal hukuk* Okulunun karşısında yer alır. *Modern doğal hukuk* Okulu tarafından liberalizmin merkezi ve insan hakları matrisi gibi görülen tarihsel hukuk Okulu en karanlık tutuculuğun hatta Karşı Devrimin kalesi ve nasyonal sosyalist totalitarizmin çılgınlıklarının ortaya çıktığı dönemde siyasal romantizm irrasyonalizminin ortaya çıkışıdır bu görüşe göre (Friedman, 1960, s. 158-162; Brimo, 1978, s. 184).

Siyaset felsefesinde tarihsel hukuk okulunu vurmuş gözüken dışlamanın açıklanması kolaydır. Temelde iki nedene bağlıdır: *felsefi ve siyasal*. Bu bağlamda, bir yandan, gerçekten de okulun kendisinin neredeyse doğuştan gelen, gerçek *felsefi* zayıflığı söz konusudur: hukuksal ya da siyasal düzende de olsa felsefi amaçtan yoksundur ve bu durum sadece sözgelimi Hegelci E. Gans gibi en azılı eleştiriciler tarafından polemik bir üslupla ifşa edilmemiş-"kendine tarihsel diyen okulun sözde felsefesini karakterize eden, yasamayı aşırı küçümsemesi dışında [...] bir olgudan gelmeyen her türlü felsefe ve düşünceye karşı nefret kusmasıdır" (Gans, *EWE*, I, 1824, s. XIV-XV) -aynı zamanda okulun tek filozofu F. J. Stahl-"hukuk felsefesi tarihsel okulun ve onun önderlerinin etkinliklerinin nesnesi olmamıştır asla ve tarihsel okul da hukuksal felsefenin maddi ilkesine sahip değildir ve ayrıca siyasal sistemi de yoktur" (Stahl, *PhR*, I, 1845, s. 576-580) -tarafından da açıkça itiraf edilmiştir. Öte yandan da inkâr edilmez bir *siyasal* boşluğu vardır: siyasal programdan yoksundur. Hem Fransız liberal E.de Laboulaye gibi en iddialı hayranlarında-"Savigny'nin sivil kurumlara uyguladığı öğretileri siyasete taşıyınca Alman bilim adamının düşünceleri ve M.de Maistre yüzyılı başındaki düşünceler arasında büyük bir benzerlik fark edilir" (*Essai*, 1842, s. 51) - hem de Hegelci hareketin en azgın bozguncularında -"sözde tarihsel hukukçuların temel öğretisi, bilimlerinin *alfa* ve *omega*'sı devletten nefret etmek anlamına gelen yasadan nefret etmektir" (Gans, *EWE*, II, 1825, s. 292, not) -görülen temel eğiliminin sistematik ve karikatüral bozulmasını kolaylaştıracak olan da özellikle bu *siyasal* boşluktur. Bu görüşler en eksiksiz ifadesini Marx'ın çok çarpıcı gözleminde bulur: "bugün yaşanan açlığı dün yaşanan açlıkla meşrulaştıran, kölenin yıllardır çektiği, kendisine miras kalan, tarihsel bir işkence yüzünden haykırmasını başkaldırı kabul eden bir okul" (Marx, *KHR*, 1902, s. 386).

Haksız yere küçümsenen bir siyaset felsefesi

Tarih bilimleri tekniklerine başvuru aracılığıyla, hukuk bilimi reformu metodolojik düzen projesine dayalı *hukuksal düşünce* okulu, eğer tarihsel hukuk okulu gerçek bir *felsefi okul* düşüncesi değilse, bir *siyasal düşünce* okulu da değilse bile temel hukuk anlayışına ve hukuk kaynakları teorisine bağlı olarak gerçek bir *siyaset felsefesi* unsurlarını barındıran bir *hukuksal siyaset düşüncesi* geliştirir: gerçekten de tarihsel okul hukukun, her ulusun halkının vicdanına kök salmış olması (*Volksgeist*) ve gelenek göreneklere dayanarak ya da bilimsel yolla organik gelişmesi nedeniyle esasen tarihsel olan karakterini ifade ederek ve gelenek ve hukuk bilimi yararına her türlü kodlamaya karşı çıkarak, Karşı Devrim hareketi gibi, tüm devrimci siyasal ve hukuksal teorilerle kamu hukuku alanında-top-

lum sözleşmesinin gerçek yüzünün gösterilmesi, insan haklarına karşı çıkma, yazılı anayasalara kuşkuyla bakma - ve de özel hukuk alanında yasaya öncelik tanıma, kodlama düşüncesine karşı olma-doğrudan doğruya karşıtlaşır.

Böylece Tarihsel hukuk okulunun "siyasal sistem"e sahip olmadığını söylemek pek kolay olmaz: özellikle hukuksal düşünce ve siyasetiyle ve genellikle de bir siyaset felsefesinin tüm unsurlarını örtük biçimde taşımasıyla... Bu unsurlar hiç kuşkusuz farklılıklar gösterir; bununla birlikte son derece gerçektirler ve içleri doludur, siyasal toplumun temelleriyle ve örgütlenmesiyle, genel devlet teorisi, temel özgürlükler, siyasal rejimler teorisi, direniş hakkıyla ilişkilidirler. Bu karmaşık yapıtların içerikleri önce okulun öncüleri Hannover'li kamu hukuku uzmanı ve bürokrat A. W. Rehberg (1757-1836), Göttingen üniversitesi profesörü, Roma hukuku ve medeni hukuk uzmanı profesör G. Hugo (1764-1844) aracılığıyla ortaya çıkmıştır ve her ikisi de o dönemde 1714'ten sonra İngiltere krallığıyla yakın ilişki içinde olan bir Krallığın uyruklarıdır-bağlılıklar hatta entelektüel modeller, siyasal düşünceleri bağlamında anlamlı bir olgu-; Tarihsel okulun gerçek kurucuları Roma hukuku ve hukuk tarihi uzmanı F. C. von Savigny (1779-1861) ve Alman hukuk tarihçisi C. F. Eichorn (1781-1854) ve son derece ilginç ve özgün tarihçi ve diplomat B. G. Niebuhr'un (1776-1831) bilimsel yapıtları ve dersleri de gene bu dönemde önem kazanır; üçü de Prusya vatandaşıdır ve ulusal yeniden yapılanma hareketine, daha sonra Almanya'nın Fransız işgaline karşı kurtuluş mücadelesine aktif biçimde katılırlar-tepkilerin ve siyasal düşünce modellerinin kavranması açısından önemlidir bu olgu-; bu dönemde bu alanda gerçekleştirilen etkinlikler, çalışmalar, yazılar, tavır almalar bağlamında okul içinde yer alan germanist J. Grimm (1785-1863) ve kamu hukuku uzmanı W. E. Albrecht (1800-1876), tarihçiler F. C. Dahlmann (1785-1860) ve T. Mommsen (1817-1913), hukuk felsefesi ve kamu hukuku uzmanı F. J. Stahl (1802-1861) gibi isimler anılabilir.

Bu bilim adamlarının Roma hukuku ve germen hukuku, Roma tarihi ya da çağdaş tarih çalışmaları, dersleri, tarihsel, felsefi ya da siyasal yapıtları siyasal toplumun temelleri ve örgütlenmesi bağlamında bütünüyle teorik düşünceler sergiler: A. W. Rehberg 1793 tarihli *Untersuchungen zur französischen Revolution* (Fransız Devrimi Üstüne Araştırmalar) ve 1798 tarihli *Lehbruch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts* adlı yapıtlarında Burke ve G. Hugo etkileriyle "okulun çekirdeği"ni ve "eksiksiz kuşkuculuğu"nu (Marx) sergilemiş, F. C.von Savigny *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* (1815-1816) adlı dergideki yazılarında ve 1840 tarihli *System des heutigen römischen Rechts*'in birinci cildiyle, B. G. Niebuhr siyasal yazıları ve *Devrim Yüzyılı Tarihi Dersleri*'yle (Geschichte des Zeitalters der Revolution) [1829] ve nihayet okulun filozofu diyebileceğimiz F. J. Stahl 1830-1837 arasında kaleme aldığı *Hukuk Felsefesi* (Philosophie des Rechts) adlı yapıtıyla bu çalışmalara önemli katkılar getirmişlerdir. Öte yandan bu alanda çalışan kimi isimler de daha kesin bir tavırla ve koşullara bağlı olarak daha sınırlı bir devlet anlayışının ve 1837 Hannover anayasa krizi sırasında Viyana kongresi ertesinde ya da Frankfurt Parlamentosu temel yasaları tartışması (1848-1849) sırasında güçlerin, temel özgürlüklerin yapısı ve alanı bağlamında özgün bir görüşün örgütlenmesinin sözcüleri hatta emekçileri olacaklardır: sözgelimi F. C. Dahlmann (*Ein Wort über Verfassung; 1815, Die Politik; 1847*), W. E. Albrecht (*Die Protestation und Entlassung der Sieben Göttinger Professoren; 1838*), J. Grimm (*Über meine Entlassung; 1838 [Göttingen Yedileri Protestosu], Über Grundrechte [Temel Haklar Üstüne], Über Adel und Orden; 1848*) ve T. Mommsen (*Die Grundrechte des deutschen Volkes; 1849 [Alman Halkının Temel Hakları]*).

Fransız devrimi ve Alman anayasacılığının çeşitli dönüşümleri arasında bu koşullarda gelişen ve Frankfurt parlamentosu projeleriyle doruğuna ulaşan tarihsel hukuk okulu siyaset felsefesi rasyonalizme, bireyciliğe, modern doğal hukuk okulunun yasama iradeciliğine karşı *entelektüel tepki*'nin bütün özelliklerini taşır. Hukuksal rasyonalizm devlet teorisinin mekanist modeline saldırarak toplum sözleşmesi figürünü, insan hakları kavramını ve yazılı anayasa gerekliliğini, güçler ayrılığı gerekliliğini reddeder, bireylerin rasyonel değerlendirmelerine, onların doğal haklar mitine ve anayasal biçimler erdemlerine karşı tarihin ve halkın vicdanının verilerini, düzenler ve sınıflar olarak hiyerarşize

olmuş doğal bütünlük olarak halk kavramını ve nihayet organik gelişmenin yenilikçi ve düzenleyici kendiliğindenliğini çıkarır. Bu durumun, bu siyaset felsefesini tepkici bir düşünceye ve Marx gibi onu en karanlık muhafazakârlıkla özdeşleştirerek Restorasyon felsefesine indirgeyeceği söylenemez. Dikkatle irdelendiğinde Tarihsel hukuk okulu siyaset felsefesinin iki temel özelliği olduğu görülür ve bu özellikleriyle Karşı Devrim (*siyasal romantizm* ve *modern anayasacılığa* yaklaştırarak tam bir karşıt anlamlılığa indirgediği) düşüncesine hem yaklaşır hem de uzaklaşır ondan. Bu bağlamda bir yandan devletin tarihsel doğasını hor gören toplum sözleşmesi figürünü, insan hakları kavramının temeli doğal haklar mitini ve anayasal örgenciliği yönlendiren modern doğal hukuk okulunun *makine-devlet*'i modeline karşıtlığının anahtarı niteliğindeki *örgenciliği* söz konusudur. Öte yandan da insan iradesini ucuzlatan ve özgürlük ve gereklilik diyalektiğinin meyvesi tarihsel gelişme dinamiğinin zararına geçmişin kurumlarını öne çıkaran tüm monarşik ya da cumhuriyetçi despotizm biçimlerine karşı ve de Restorasyonun koruyucu (Maistre) ya da doğalcı (C. L. de Haller) karşıtlığının anahtarı *özgürlük anlayışı* söz konusudur.

Makine-devlet karşısında organizma-devlet

Tarihsel hukuk okulu siyaset felsefesinin *örgenciliği* her şeyden önce genel devlet teorisi içinde ortaya çıkar. Bu bakımdan Adam Müller'e göre "insan ellerinin keyfi biçimde üretüklerini, başka insan elleri keyfi biçimde yok edebilirler" (E, I [1809], 1922, s. 199) düşüncesini açıklayan Fransız devriminin kuramsal sapmaları *makine-devlet* modelini, *organizma-devlet* modeli yararına mahkûm etme konusunda katkıda bulunmuşlardır. Insanların sadece çark olmadıkları dolayısıyla araç oldukları *Organizma-devlet* modelinde, Kant'ın dediği gibi gene bu insanlar herkesin amacına katkıda bulunan *amaçlar* olarak kabul edilir (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, 63).

Devlet *organizma* gibi görüldüğünde *bireylere* göre doğal bir bütünlük olan *akla* ve *halka* göre *tarihin* değerlendirilmesi sonucu çıkmaz bundan sadece; özellikle ve her şeyden önce siyasal toplumun temelleri teorisi içinde toplum sözleşmesi öğretisinin genel anlamda reddedilmesi sonucu doğar-sözgelimi Savigny'ye göre "devletlerin bireylerin keyfiliğinden yani bir sözleşmeden doğabileceği düşüncesi yaygın bir görüşse", "gelişmesi çok zararlı ve sapkın sonuçlar doğuran bir görüştür bu aynı zamanda. Gerçekten bu bağlamda herhangi bir devleti kurmayı yararlı bulan bireylerin devletsiz kalabilecekleri ya da herhangi başka bir kuruluşu seçebilecekleri de kabul edilir" (*SHR*, 1, 1840, s. 29); aynı şekilde B. G. Niebuhr da şöyle der: "Devlet keyfi biçimde oluşturulmuş, akıl ve düşünceyle oluşturulmuş ve bitmiş bir topluluk değildir ama doğaya bağlılıkları hayvan toplulukları kadar gereklidir" (*Pol. Aph., GZR*, I, 1845, s. 24). Buna bağlı olarak her halkın manevi topluluğuna duyarlı *kuşakların sürekliliğinin* ve *organik bir olgunun* sonucu özgün bir tarihsel devlet anlayışı ortaya çıkar-sözgelimi A. W. Rehberg şöyle der: "Siyasal topluluk, bu topluluğa giren ve ölünceye kadar orada kalan üyelerden oluşmuştur. Bir ulus oluşturan bireyler aralarında, tümünü kapsayan ve karşılıklı ilişkilerini belirleyen bir sözleşme yaparak yaşamazlar [...]. Her kuşak, daha sonraki kuşakların gerçekleştirecekleri yapının temelini atar ve sonraki kuşaklar da sürekli yükseltirler bu yapıyı" (*UFB*, 1793, s. 50-53); Savigny de şöyle diyor: "[Halkta] görünmez birliğini görünür ve organik biçimde göstermeye yönelik bir güç vardır. Halkın oluşturduğu manevi topluluğu görünür biçimde içine alan devlet, dolayısıyla bu topluluğa son derece belirgin sınırlarını verir" (*a.g.y.*, s. 21-22). Sonuç olarak tüm anayasal mekanizma biçimlerinin karşısındaki insan hakları kavramına ölçüsüz bir kuşku söz konusudur. "Hiçbir devlet genel olarak insan hakları temeli üstünde kurulmamıştır: hatta bir devletin bu temel üstünde kurulması kesinlikle mümkün değildir" der A. W. Rehberg 1793'te (*UFB*, s. 50). Bu arada B. G. Niebuhr da 1830'da şöyle demiştir: "Anayasal biçimler alçak ya da aptal bir halk için hiçbir işe yaramaz. Halkı temsil edebilecek kadar yetenekli insanlar yoksa temsilci seçilmesinin ne anlamı olabilir" (*Pol. Aph., GZR*, I, 1845, s. 32).

Belli bir özgürlük anlayışı

Böylece doğuş teorisi ya da devletin temelleri ve işleyişi teorisi içinde açık seçik biçimde kavranan tarihsel okul siyaset felsefesinin kendisini siyasal romantizmin en tutucu akımına da yakınlaştıran *örgenciliği* devlet yapısı teorisi ve

"düzenler"in ve özgürlüklerinin korunmasından direniş hakkına, tüm temel hakların açıklanmasına kadar "niteliksel özgürlük" (K. Mannheim) anlamında onun bu karanlık muhafazakârlık içinde yer almasına izin vermeyen ve en geniş anayasal *reformizm*'e yaklaştıran temel özgürlük anlayışı içinde de yer alır.

Siyasal düzen içinde mekanikçi modeli örgenci model yararına dışlamayan Tarihsel hukuk okulu, bir uzantısı da bütün doğal ayrımların reddedilişi içinde bütün insanların matematik eşitliği olan rasyonalizmin, bireycilliğin ve devrimci yasamacılığın *soyut ve mekanik özgürlüğü*nü reddetmekle sınırlamaz kendini-"insanlar özgür doğarlar, özgür yaşarlar ve eşit haklara sahiptirler" (İnsan Hakları Bildirgesi, madde 1). Tarihsel okul "başkasına zarar vermeyen her şeyin yapılabilmesinden ibaret olan" ve "toplumun öteki bireylerine aynı hakların verilmesini sağlamakla sınırlı olan" bu soyut ve mekanik özgürlüğün-*Hegelci Hukuk Felsefesi*'nin "negatif özgürlüğü" ya da "boş özgürlüğü"- karşısına "yeteneklerinin daha mükemmel biçimde gelişmesine doğru farklı doğal özelliklerin çabası içindeki" "niteliksel bir özgürlüğü" (A. Müller [1809], 1922, s. 151) çıkarır. Bu niteliksel özgürlüğün dolaysız konuları doğaları farklı ve konumları eşitsiz bütün insanlardır ama *düzenler* ya da *devletler* olan *organik topluluklar*'la da ilgilenir.

Bunun sonucunda tarihsel okul siyaset felsefesi için özgün bir siyasal toplum yapısı anlayışı ve genel devlet teorisi yapılarının işlevi çıkacak, dolayısıyla siyasal rejimler teorisi içinde temel özgürlüklerin sahibi ve temeli bağlamında bir ilke *rölativizm*'i ve özgün bir anlayış ortaya çıkacaktır.

Tarihsel okul, siyasal toplumu bir *düzenler ve devletler* toplumu şeklinde anladığından Eski Rejim toplumlarının şemalarını sürdürmekten çok uzaktır. Bir yandan bu düzenleri değişmez ve kesin olarak kabul etmez kesinlikle ve onlara esasen *değişken* ve *geçişli* bir tarihsel rol yükler-"bunların her birinin ortaya çıkışı bütün topluma yararlı olmuştur ama her biri tarih içinde de doruğa ulaşmıştır" (Dahlmann, *WüV* [1815, s. 59], 1979, s. 107) ve bu arada "soyluluğun da ayrıcalıklı düzen gibi son bulması gerektiğini ileri süren" J. Grimm 1848'de şöyle demiştir: "Soyluluk, kokusunu belki de rengini yitirmiş bir çiçektir; en yüksek yarar ve değer olarak özgürlüğü getirmek istiyoruz; bunlara daha yüksek bir değer eklemek nasıl mümkün olabilir?" (*ÜAO* [1848, s. 737], *KS*, 1890, s. 439). Öte yandan da insanların özgürlüklerine göre bu ayrıcalıklı düzenlerin özgürlüklerini oluşturma şöyle dursun onları *halkın bütünlüğü*'ne entegre eder ve onlara düzenlenmesi devletlere göre değişebilecek ayrıcalıklı ifade aracı anayasayı verir-"halkı mutlu etmek için, bilinçdışında hemen gerçekleşebilecek yararları peşinde koşan düzensiz kitlenin çığlıklarına değil, kesinlikle halkın aklının ve özgünlüğünün yansıdığı *diline*, sesine kulak vermek gerekir" demiştir Dahlmann 1815'lerde: "Halkın en iyi kesimine söz vermek bütünüyle anayasalar sanatıdır. Ama en iyi ve mantıklı olan her zaman, her yerde eşit biçimde dağılmış olmadığından farklı devletlerde farklı amaçlar çoğu zaman aynı amaçlara götürecektir" (Dahlmann, *WüV* [1815, s. 59], 1979, s. 107). Bu bağlamda sonuç, siyasal rejim konusunda kesinlikle tarihsel duruma ve düzenlerin aydınlığına ama özellikle de despotizm ve özgürlük arasındaki bütün farkın ortaya çıktığı halkın, doğanın ve tarihin canlı güçlerinin ona gösterdiği saygıya bağlı, temel bir rölativizm olacaktır (Savigny): "Despotizm ve özgürlük karşıtlığı çok farklı anayasa biçimleriyle kavranabilir" demiştir Savigny 1815'te ve şöyle devam eder: "mutlak monarşi sözcüğün en soylu anlamı bağlamında en acımasız despotizme elverişli cumhuriyet şeklindeki yönetim anlayışıyla özgür olabilir (Savigny, *ZgR*, I, 1815, s. 386-387).

Nihayet temel haklar konusunda tarihsel haklar öğretisine yön verecek olan bu yüce "niteliksel özgürlük" anlayışıdır. Bu anlayış A. W. Rehberg'den (1793) J. Grimm'e (1848) kadar Fransız devrimi insan hakları soyut evrenselciliğinden kesinlikle ayrılır. J. Grimm Frankfurt parlamentosunda şöyle demiştir: "Fransızların 'özgürlük, eşitlik, kardeşlik' sözlerinin bizim temel haklar projesinde eksik olduğunu saptamak büyük bir zevk oldu benim için. İnsanlar gerçekten eşit değildir, bunu belirttik; temel haklar anlamında kardeş de değillerdir" demiştir (*ÜG [1848, s. 737], 1890, s. 438*): Niebuhr ve Savigny'nin Karlsbad kongresinin (1819) düşünce, ifade ve örgütlenme konusundaki zararlı çözümlerine karşı getirdikleri taleplerle ve daha sonra da J. Grimm, W. E. Albrecht ve F. C. Dahlmann'la Hannover krallığı anayasasının keyfi

biçimde yürürlükten kaldırılmasından sonra *direniş hakkı* meşruiyeti isteyen *Göttingen Yedileri Protestosu* aracılığıyla kesin biçimde aydınlatılan bu öğreti sadece, "Alman halkının tarihsel özgürlükleri"ni referans göstererek *birinci derecedeki özgürlükler*'in temelini ve *ikincil özgürlükler*'in desteklenmesi gerekliliğini ifade etmez; tam ifadesini 1848-1849 arasında, Frankfurt Ulusal Meclisi'nde bireysel haklar gibi değil *Alman halkının temel hakları* gibi algılanan bir temel özgürlükler katalogu hazırlanmasıyla bulacaktır. T. Mommsen şöyle der: "Bu haklar Saksonların ya da Hessen'lilerin hakları değildir, Schwaben'lilerin veya Prusyalıların da hakları değildir, ilk kez hukuksal ve devletsel bir topluluk içinde bir araya gelen Alman halkının temel haklarıdır bunlar" (*GDV* [1849], 1909, s. 7).

Böylece daha önceki dönemlerin organik gelişmesiyle bir dönemin siyasal düzenini meşru gösteren bir okul onun sadece *gerekliliğini* ön plana çıkarmaz, aynı zamanda *özgürlüklerini* de oluşturur: bu özgürlükler hem "bireylerin, en gizli ilkelerine uygun olarak büyümelerinin özel kurallarına göre gelişme güçleri"dir (K. Mannheim, *KD*, 1974, s. 35-36) hem de belirli bir tarihsel kolektivitenin üyelerinin nitelikleridir.

● ALBRECHT W. E., *Die Protestation und Entlassung der Sieben Göttinger Professoren*, ed., F. C. Dahlmann, Leipzig, 1838. - DAHLMANN F. C., *Ein Wort über Verfassung* [*WüV*], Kieler Blätter, Kiel, 1815, c. I, s. 47-75; réed. part. *Restauration und Liberalismus* içinde, *1814-1840*, ed. H. Brandt Darmstadt, 1979, s. 104-110; *Die Politik auf den Grund und das Mass der gegebenen Zustände zurückgeführt*, Göttingen, 1835, yeni baskı. Leipzig, 1847. - EICHHORN K. F., *Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte*, 4 c., Göttingen, 1808-1823, 5. baskı, 1843-1844. - GRIMM J., *Über meine Entlassung*, Bâle, 1838; *Über Grundrechte* [*ÜG*]; *Über Adel und Orden* [*ÜAO*], *Kleinere Schriften* [*KS*] içinde, c. 8, Berlin/Gütersloh, 1890, s. 438-439. - HUGO G., *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts*, Berlin, 1798, 4. baskı, 1819. - MÜLLER A., *Die Elemente der Staatskunst* [*E*] (Berlin, 1809), ed. J. Baxa, Berlin, 1922. - MOMMSEN T., *Die Grundrechte des deutschen Volkes* [*GDV*] (Leipzig, 1849), yeni baskı Frankfurt, 1969. - NIEBUHR B. G., *Geschichte des Zeitalters der Revolution* [*GZR*], Hamburg, 1845, c. I; *Politische Aphorismen* [*Pol. Aph.*], *Geschichte des Zeitalters der Revolution* içinde, Hamburg, 1845, c. I. - REHBERG A. W., *Untersuchungen über die französische Revolution* [*UFB*], Hanovre/Osnabrück, 1793. - SAVIGNY F. C. VON, *Über den Zweck dieser Zeitschrift*, in *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* [*ZgR*], 1815, c. I, s. 1-17; Recension de N. T. VON GÖNNER, *Über Gesetzgebung und Rechtswissenschaft in unserer Zeit*, Erlangen, 1815, *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* içinde, 1815, c. I, 3, s. 373-423; *System des heutigen römischen Rechts* [*SHR*], Berlin, 1840, c. I, (Fr. çev. C. Guénoux, *Traité de droit romain*, Paris, 1840). - STAHL F. J., *Die Philosophie des Rechts* [*PhR*], 2 c., Heidelberg, 1830-1837; 2. baskı, Heidelberg, 1845-1847.

► BAXA J., *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, 2. baskı, Iéna, 1931; *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Iéna, 1924. - BRIMO A., *Les Grands Courants de la philosophie du droit et de l'État*, 3. baskı, Paris, 1978. - DROZ J., *Le Romantisme politique en Allemagne*, Paris, 1963; *Le Romantisme allemand et l'État*, Paris, 1991; "École du droit historique", *Distionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, ed. A. G. Arnaud, Paris-Bruxelles, 1988 s. 109-114. - FRIEDMANN W., *Legal Theory*, 4. baskı, Londra, 1960. - GANS E., *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* [*EWE*], Berlin, c. I, 1824, c. II, 1825; *Die Grundrechtsdiskussion in der Paulskirche*, ed. H. Scholler, Darmstadt, 1982. - HEGEL G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [*GPR*], Berlin, 1821 (Fr. çev. A. Kaan, Paris, 1963). - KAUFMANN E., *Über den Begriff des Organismus*, Heidelberg, 1908. - KÖHLER M., *Die Lehre von Widerstandsrecht in der deutschen konstitutionnellen Staatsrechtstheorie der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Berlin, 1973. - LABOULAYE E. DE, *Essai sur la vie et les doctrines de F. C. de Savigny*, Paris, 1842. - MANNHEIM K., "Das konservative Denken", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 57, 1927, s. 68-142, 470-495 (*Konservativismus* içinde, ed. H.-G. Schumann, Trèves, 1974, s. 24-75); *Restauration und Liberalismus, 1814-1840. Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert*, ed. H. Brandt, Darmstadt, c. III, 1979. - MARINI G., *Friedrich Carl von Savigny*, Naples, 1978. - MARX K., *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie* [*KHR*], *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841-1850*, Stuttgart, 1902, c. I, s. 384-388. - REXIUS G., "Studien zur Staatslehre der historicschen Rechtsschule", *Historische Zeitschrift*, 107, 1911, s. 496-539. - RÜCKERT J., *Idealismus, Jurisprudenz und Politik bei Friedrich Carl von Savigny*, Ebelsbach, 1984. - SCHMITT C., *Politische Romantik*, Munich/Leipzig (1919), 2. baskı, 1925. - STOLLBERG-RILINGER B., *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin, 1986. - VOGEL U., *Konservative Kritik an der Bürgerlichen Revolution. August Wilhelm Rehberg*, Darmstadt, 1972. - WHITMAN J. Q., *The Legacy of Roman Law in the Ger-*

man Romantic Era. Historical Vision and Legal Change, Princeton, 1990. - WITTE C., *Der preussische Tacitus. Aufstieg, Ruhm und Ende des Historikers Barthold Georg Niebuhr*, Düsseldorf, 1970.

Alfred DUFOUR
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Anayasa ve Anayasacılık; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Halk; Hukuk; Muhafazakârlık; Siyasal Romantizm; Ulus; Yasaların Derlenmesi.*

TEKNİK

Paradoksal bir biçimde, iki eylem modalitesi, zenginliklerin (*potesis*) üretimi ve siyasal eylem (*praxis*) arasındaki Aristotelesyen uyuşmazlık düşüncesi modern siyaset anlayışıyla birlikte yeniden doğmuş gibidir. Gerçekten de her şey, bir doğal durum kurgusuyla birlikte insani etkinliğin farklı yönlerinden birini, *potesis*'i, ötekini (*praxis*) anlayabilmek için neredeyse bir hiçliğe indirgemek, toplumsal niteliğini inkâr etmek gerekliymiş gibi olup biter. Toplumsal iş bölümü içinde sitenin doğal temelini bulan Platon'un siyasal düşüncesi ise tamamen farklıydı (*Devlet*, II). Bu bakımdan B.de Jouvenel'in deyişiyle Rousseau'nun "iyimser evrimciliği" açıklayıcıdır *Toplumsal Sözleşme*'de (*TS*) açıklanan siyasal sorunu radikalliği içinde düşünme iradesi yani dağınık bireylerin birleşmiş bir halka dönüşmesinin açıklanması kökenlere inilmesini gerektirir. Ama Rousseau eylemi daha kökenlerinde sınırlar. Bir iş bölümünün, dolayısıyla tekniklerin belli biçimde gelişmesinin ötesinde reformcu irade tüm özelliğini yitirir ona göre. Buna karşılık Marx her otantik siyasal eyleme ve dolayısıyla proleterlerin özgür iradeleriyle birleşmesine zıt bir özellik yükleyecektir. Sadece üretici güçlerin gelişmesinin çok yüksek bir derecesi ve bunun sonucu olabilecek, sosyal ve endüstriyel iş bölümünün aşılması aldatıcı olmayan bir siyasal eylemi haklı çıkarırlar. Rousseau ve Marx en azından bir noktada buluşurlar: sadece özerk yani tekniğin toplumsal etkilerinden olabildiğince kurtulmuş siyasal eylem mümkündür. Rousseau'ya göre uygun koşulları, tekniklerin gelişmesinden önce, Marx'a göre ise sonra ortaya çıkan bir özerklik. *Potesis* ve *praxis* arasındaki ilişkilerin bu şekilde anlaşılması bir tür zıddını içerir onun: tekniğin özerkliği tezi ve uzantısı, siyasetin inkâr edilmesi. Bu özellik hem J. Ellul'ün sosyolojisi biçiminde hem de Heidegger felsefesi biçiminde ortaya çıkar. İş bölümü çerçevesi içinde hem tekniğin dinamiğini, hem siyasal eylem gerekliliğini düşünme çabası vardır modern düşüncede. Bu bağlamda Hegel simgedir.

İnsanın mükemmel olabilmesi umuduna çok güçlü bir biçimde katılan bir XVIII. yüzyılın bir doğal durum kavramını desteklemiş olması ilginçtir. Bu, yüzyılların, bir yandan, iyi kuramları almak amacıyla kökenlere yönelerek gelişmenin taşıyıcıları oldukları anlamına gelir. Bu gizli çelişki Rousseau'yla birlikte ortaya çıkar. Rousseau "bütün kötülüklerin kaynağı"nı neredeyse sadece "mükemmelleşebilirlik"te görür (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*). Bilimlerin ve sanatların mükemmelliğe doğru ilerleyişinin karşılığı ruhlarımızın bozulmasıdır (*Bilimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*). Ama Rousseau, buna karşılık siyasal birliğin yepyeni bir temeli için kökenlere yakın olma gerekliliğini çok ciddiye alır. Oysa bu yakınlık esasen tekniklerin ve toplumsal iş bölümünün belli bir durumuyla ilişkilidir. Öncelikle doğal durumu düşünelim. Bu durumda "yabanıl insan" "ormanlarda, sanayiden yoksun, konuşmadan, evsiz barksız, savaşsız ve ilişkisiz, öteki insanlara kesinlikle hiç ihtiyaç duymadan dolaşır durur [...] Sanat yaratıcısıyla birlikte yok oluyordu: ne eğitim vardı ne gelişme, kuşaklar boşuna çoğalıyordu" (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*). Rousseau aynı yapıtında örgütlenmiş halklarla ilgili olarak tekniklerin ve toplumsal iş bölümünün rolünün önemine değinir. Ona göre insan soyunun kötülükleri aslında bireylerin karşılıklı ihtiyaçlarından gelir ve bu ihtiyacın kaynağı da "birçok elin yarışmasını gerekli kılan sanatların ortaya çıkışıdır. Burada ele aldığı "metalürji ve tarım"ın icadı toplumları toplumsal iş bölümüne sokar: "demiri eritmek ve dövmek için insanlar gerekli olduğunda, bunları beslemek için başka insanlar gerekli oldu." Rousseau ilk "aldatıcı" siyasal birliklerin karşılıklı yardım ihtiyacından geldiği hipotezini yeniden formüle edecektir (*TS*, 1. Versiyon, I, 2). *D'Alembert'e Mektup* iş bölümüne karşı olmanın övgüsü gibidir ve zanaatkâr-köylü-saatçi'nin erdemlerini

över. Mandeville iş bölümünün doğruladığı zenginliğin artık değerinin kaçınılmaz biçimde ortak olduğu kötülükleri alaya almıştır (*Arıların Fabl*'i). Smith, gelişme adına bu iş bölümünün zararlı sonuçlarından birini yani doğal eşitsizliğin artmasını ihmal eder (*Ulusların Zenginliği*, I, 2). Oysa Rousseau, özellikle bu nedenlerle emeğin üretkenliğini iyileştirmeye elverişli "her aleti ve her icadı" mahkûm edecek kadar ileri giderek gelişmeyi reddeder (*Fragments politiques*, VIII). Onun amacı "mümkün olsa, küçüklükleri ve durumları sayesinde, toplumun mükemmelliğine ve türün bozulmasına doğru (büyük devletler kadar) hızlı gidenlerin bu gelişmesini engellemektir". Özellikle onlar için çaba harcadığını kabul ettiği bu "küçük devletler" siyasal birliğin yeniden kurulmasının mümkün olabilmesi için zayıf iş bölümü nedeniyle kökenlerine yeteri kadar yakın kalmışlardır (*Rousseau Juge de Jean-Jacques*, 3. Diyalog).

Buna karşılık XIX. yüzyılda Diderot, d'Alembert, Condorcet ve Saint-Simon bilimsel ve teknik gelişmeyle at başı giden insanlığın mutluluğuna doğru genel bir yürüyüşün sözcüleri olacaklardır. Bu bağlamda ortak hocaları Francis Bacon'ın esinine sadık kalacaklardır. Bacon daha XVII. yüzyılda bilimlere ve tekniklere adanmış ve bilim adamları Koleji tarafından yönetilen ideal bir site projesi geliştiriyordu. Bununla birlikte Diderot ve d'Alembert inançlarının, gerçekleşme koşullarının doğrulanmasından çok paylaşılmasını önemserler. Bu açıdan *Ansiklopedi*'nin "Sanat" maddesi açınlayıcıdır. Burada Diderot sanatların geçmiş ve gelecekteki dönüştürücü gücünün önemini, insanı mutlu kılabilme gücünü vurgular ama bu amaç konusunda üretici değil seyirci ve tüketici bakış açısını benimser. Maddenin sonunda manüfaktür iş bölümüne şöyle bir değinir ve işin zorluğuyla ilgili sonuçları ve yeni örgütlenme teknikleri ve yöntemlerinin işçiler üstünde yaratıcı etkileri konusunda hiçbir şey söylemez. Vaucanson 1744'de acı bir deney yaşayacaktır bu bağlamda. Condorcet'nin çözümlemesi ise daha ayrıntılıdır. Aydınlanma'nın iyimserliğinden hiç ayrılmaz o. İlke olarak bilimsel ve teknik gelişme ahlaksal ve siyasal gelişmeyle birliktedir. Ona göre "siyasetteki, ahlak alanındaki bütün yanılgıların temelinde fizik yanılgılara bağlı felsefi yanılgılar yatar" (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*). Ama Condorcet, öncüllerinden farklı bir biçimde bu uyumu sorunsallaştırır. Kesinlikle gerçekleşmiş olduğuna inanmaz onun. "Son devirlerin, insan düşüncesinin gelişmesi için çok çaba harcamasına (harcamış olmasına) ama insan soyunun mükemmelleşmesi için az şey yaptığına (yapmış olmasına)" üzülür (*a.g.y.*). Bu nedenle Fransız devrimi sadece yasaların kesin eşitliği ifade etmesinden tatmin olmamalı, özellikle ahlaksal ve siyasal bilimlere dayanarak gerçek anlamda toplumsal ve ekonomik bir dönüşümü sağlamalıdır. Sözgelimi makineleşme çalışma süresinin kısaltılması, kazaların azaltılması olasılığını sağlayabilir ve üretimi bugün ekolojik diye niteleyebileceğimiz bir anlamda yönlendirebilirdi. Condorcet, uyum düşleri içinde gelenek, görenek ve siyaset alanında analitik ve enstrümantal rasyonalitenin gelişmesini umut edecek kadar ileri gider. Bu, olasılıklar hesabı uygulamasından toplumsal ve işlerin yönetimine, "entelektüel ve moral yeteneklerimiz" in "insanın doğal örgütlenmesi"nin mükemmelleştirilmesi aracılığıyla iyileştirilmesi umuduna, "evrensel bir dil"in geliştirilmesine kadar gider (*a.g.y.*). Burada Condorcet'nin demokratik potansiyellerini göstermiş olduğu Aydınlanma'nın iyimserliği Bacon'dan izler taşıyan endişe verici bir "teknokratik" ütopyacılıkla karışır.

Marx siyasal gelişme ve bilimsel-teknik gelişmeyi birbirine bağlayan sürekli gelişme düşüncesine karşı çıkar. Atölyelerde yeni tekniklerin zararlı sonuçları bu iyimserliği zedeler. Ayrıca Marx siyasal gelişme konusunda daha titiz bir düşünce geliştirir. Toplumsal iş bölümü aşılmadan, özgür insanlardan oluşan bir toplum mümkün değildir: bireyler, yaşamları boyunca aşağılayıcı amaçlardan etkilendikçe özgür olamazlar ve kendilerinde bir insanlık fikri gerçekleştirmezler. Bununla birlikte makineleşme kendi içinde bu gelişmeye engel değildir. Tam tersine Marx burada belli bir süre için toplumsal iş bölümünün ortadan kaldırılmasının vaadini bulur. Önce eski imalathanelerdeki iş bölümünün durumunu ele alalım. Bu iş bölümü kent meslekleri topluluklarından hareketle geliştirilmiştir ve "zanaat etkinliğini düzenleyici ilke" olarak görür. İşçi ve işleri yapma yeteneği, ustalığı çevresinde üretim sürecinin örgütlendiği ilkedir. Bu durumda makinelerin rolü sadece ikincildir. Marx'a göre "*manüfaktür döneminin özel meka-*

nizmasını oluşturan, çok sayıda parça başı çalışan işçinin kombinezonuyla oluşmuş *kolektif* işçi'dir (*Kapital*, IV, 14, 3). Üretimin gerçek anlamda endüstriyel ve mekanik örgütlenmesi çok başka bir şeydir. "Bu sübjektif iş bölümü ilkesi mekanik üretimde yoktur artık. Objektif olur yani işçinin bireysel yeteneklerinden bağımsızdır" diye devam eder (*a.g.y.*, IV, 15, 1). Buna göre üretim etkinliği bir makine-alet sistemi olgusu olur. Bu sistem büyük bir otomatı andırır, ancak üretim etkinliğinin sınırlarında insani müdahaleye gerek duyar. Dolayısıyla bu üretici otomatın bütünüyle vaatkâr bir *yarı*-özerkliği söz konusudur burada. Bununla birlikte şunu da belirtelim ki bütün işçilerin azgın bir gözetiminin gerekliliği bu özerkliği bütün olarak düşünmemizi engeller. Bu açıdan bakıldığında işçiler *Objekt* düzeyine indirilmiş otomatın zararına (*a.g.y.*, IV, 15, 4) *Subject* olarak nitelenirler. Bu objektifleştirme etkinliğine ve özellikle de sonuçlarına dönelim. Bunlar önce zararlı gözükürler işçiler için: işe ilgisizlik, düşük ücretle niteliksiz çocuk ve kadın çalıştırmak, çalışma ritminin hızlanması ve çalışma süresinin artması (*a.g.y.*, IV, 15). Ama Marx burada sadece kapitalizmin yararına bağlı makineleşmenin geçici bilançosundan başka bir şey görmez. Şöyle der:" Makine yarattığı sefaletler konusunda masumdur (*nicht verantwortlich*) (*a.g.y.*, IV, 15, 6). Bireyin tek ve sınırlı bir amaçla ilgilenmesi tüm teknik meşruiyetini yitirmiştir. Makinelerin devreye girmesinin doğurduğu işlevlerin akışkanlığı, eski dönemin uzmanlıklara ayrılmış el maharetinin tersine, gerçekten "eski iş bölümü"nü ve yapay biçimde sürdürülen eşitsizliklerinin bir anda ortadan kalkmasını sağlamıştır. Ona göre sanayi makineleşmesi emeğin en farklı gerekliliklerine kafa tutmayı bilen ve alternatifli işlerde doğal ya da kazanılmış kapasitelerinin çeşitliliğine sadece özgür bir anlam veren "tam olarak gerçekleşmiş bir birey" (*das total entwickelte Individuum*) vaadidir (*a.g.y.*, IV, 15, 9). Dolayısıyla toplumsal açıdan gerekli çalışmanın niceliği kısıtlı, çok farklı dağılımını mümkün kılar: nihayet eşitlik ilkesine uygun bir dağılım. Böylece toplumun yeni bir oluşumuna izin verir ve otantik bir siyasal özgürlükten yana tavır alır. Bu özgürlük "bilinçli olarak eyleyen ve kendi toplumsal eylemlerinin efendileri olan insanların eseri" (*a.g.y.*, I, 1, 4) olacaktır.

Artık, kendi özgür iradeleriyle bir araya gelmiş insanlar aracılığıyla teknisyen otomatın egemenliğini bir hayal olarak görme durumuna düşeriz. Dolayısıyla Marx'ın kendisinin, karışık biçimde kafa karıştırıcı bulduğu bir teknik özerklik hipotezini düşünmek kalır geriye. J. Ellul'ün *La Technique ou l'enjeu du siècle*'de sosyolojik anlamda geliştirdiği bu tez Heidegger tarafından ontolojik anlamda geliştirilecektir. Heidegger'e göre teknik gelişme tam anlamıyla sosyal ve insani bir olgu değildir. Daha çok varlığın dışlanmasından kaynaklanır. Sonuç olarak siyasal eylemin inkâr edilmesine götürür. Heidegger'e göre biz enstrümanları manipüle edebiliriz, makinelere egemen olabiliriz, ama tekniğin özü tekniğin kendisi değildir. Bu demektir ki ondan yararlanamayız, bizim irademize tabi değildir o. Daha çok o bizim isteğimizi yönlendirir. Gerçekten de bizim isteğimiz, dünyanın bize görünme biçimine, olgu olarak varlığın görünme biçimine dayanır. Böylece modern bilimin egemenliği doğanın bize kendini özellikle hesap kitapla egemen olabileceğimiz bir güçler bütünü gibi gözükmüş olmasıyla mümkün olabilmiştir. Çağdaş tekniğin özü için de aynı şey geçerlidir: *Gestell*. Bu doğayı zorlar ve insan, kendisini talepleri karşılayacak bir enerji kaynağı gibi, tüketilecek bir maden (*Bestand*) gibi görmek zorunda kalır. Bütün teknik aygıtlar ve başka makineler sürekli daha fazla enerji veren böyle bir doğa niteliği üretmezler, varsayarlar onu. Hiçbir mutlak ve yüce bir kararın müdahalesi söz konusu değildir burada, bize öyle gözüken daha çok olaylardır. Bizim tavrımızı belirleyen onların kendilerini gösterme biçimidir. Biz olgu olarak varlığın bütününde sadece kullanılabilir bir stok görebilmek için kışkırtırız kendimizi. Dolayısıyla tekniğin özünün kendisi teknik değildir çünkü tüm insan iradesinin uzağında dünya üstüne atılmış bir ışıktır o. Dolayısıyla Heidegger'e göre tekniğin insan tarafından denetlenemeyeceği görüşü anlaşılacaktır. Özü içinde Varlığın özel bir görünme biçimine denk düştüğünden daha çok bir yazgı (*Schicksal*), Varlığın dışlanması gibi gözükür. Böyle anlaşılan teknik gerçek anlamda antropolojik bir olgu değildir. Ontolojik bir yaklaşımı belirgin kılar ve bu ontolojik yaklaşım Heidegger tarafından *Sein und Zeit*'de uygulanmıştır. Varlığı, olgu olarak varlık anlayışımızı insani olmayan bir kaynağa mal etmek için her şeyden

önce modern süje anlayışını ortadan kaldırmak uygun düşer. Heidegger kendi temeline dayanan bir süje anlayışının yerine varoluşun ekstatik yapısını getirir. Sadece kendi açılışından başka bir şey olmayan *Dasein* gerçek anlamda Varlığın kararlarına uyabilir. Şöyle der Heidegger: "Olgu olarak varlığın ortaya çıkışını ve nasıl ortaya çıktığını, Varlığı aydınlatanlar arasına Tanrı ya da tanrıların, tarih ya da doğanın katılıp katılmadıklarını, katılıyorlarsa hangi biçimde katıldıklarını bilmek söz konusu olduğunda buna karar veren insan değildir" (*Hümanizm Üstüne Mektup*, s. 76 ve 77). Bu durumda, siyasal alanda tekniğin bu şekilde değerlendirilmesinin sonuçları nelerdir? Bundan çıkan sonuç siyasal eylemin, önemsizin radikal olarak reddedilmesidir ve bu, Varlığın egemen kararları ya da angajmanları adına yapılır. Gerçekten de Heidegger *Spiegel*'e verdiği bir mülakatta Varlığın ve onun teknisyen vericiliğinin üstünlüğü adına İkinci Dünya Savaşı'nın büyük aktörlerinin siyasal rejimlerini aynı kayıtsızlık içinde kaynaştırmakta duraksamamıştır: nazizm, komünizm ve Amerikan demokrasisi. İnsanın Varlıkla ilişkisine bağlı olmayan her şey ve özellikle de insanların kendi aralarındaki ilişkiler bir ilke kararsızlığı işaretidir. Yasanın kendisi bile "Varlığın kararı" olarak anlaşılmalıdır. "Bir başka deyişle her yasa insan aklının ürününden başka bir şey değildir" (*a.g.y.*, s. 162 ve 163). Aslında insanın sadece aleti olduğu varlığın tarihsel siyasetinden başka siyaset yoktur: "Der Mensch hat die Technik nicht in der Hand. Er ist ihr Spielwerk. [...] Dadurch wird (so weit sich sehen lasst) der Sachverhalt sichtbar, dass der Mensch vom Sein gebraucht ist" (*Seminare*, s. 370: "Teknik insanın elinde değildir. İnsan tekniğin çalgısıdır. [...] Böylelikle görünür kılınan (olabildiğince uzaktan görülebilecek şekilde) durum insanın Varlık tarafından kullanılmasıdır"). Heidegger tekniği insanın hizmetindeki bir enstrüman yapmayı reddederek insanı varlığın hizmetindeki bir enstrüman yapar. Varlık aracılığıyla siyasetin ve tekniğin temel anlayışına geri döneriz: kinik araçsallık.

Heidegger ve Marx'ın ötesinde tekrar Hegel'e dönelim. Bu durumda eylemin iki modalitesinden (*poiesis* ve *praxis*) birini dışlamak da ikincisini sınırlamak da söz konusu değildir. *Hukuk Felsefesinin Temelleri*'yle toplumsal iş bölümü artık siyasal eylemin eksiksiz uygulanışının önündeki bir engel gibi ortaya çıkmaz. Sivil toplum içindeki çelişkiler ve çatışmalar, tersine, aynı bir devletin meşruiyetinin temelini oluştururlar. Bu devlet toplumsal yapıyı sürekli tehdit eden dengesizlikleri gizlemek için gereklidir. Hegel gelmekte olan tehlikelerden ve adaletsizliklerden haberliydi. Makineler emeği git gide mekanikleştirir ve insan böylelikle iş dünyasının dışına atılma tehlikesiyle karşı karşıya kalır (s. 198). Yeni üretim teknikleri ulusal zenginliği artırırlar hiç kuşkusuz ama buna karşılık onlara bağlı olan sınıfı sefalete mahkûm ederler. Parçalanmış bir iş dünyası içinde kalan işçiler varlıkları içinde sakatlanırlar ve sivil toplumun yararlarından dışlanırlar (s. 243 ve 67). Dolayısıyla onurundan mahrum edilen ve git gide zenginleşen bir azınlıkla çelişkiye düşen bir halk sınıfı oluşur ve zenginlik üretenler ve bunları tüketen az sayıdaki insan arasındaki dengesizlik artar (s. 245). Ve bu zorlukların tümü Marx'ın düşüncesinin temelini oluşturur. Hegel bu zorluklardan tek çıkış yolu olarak devletin aracılığını görür. Daha sonra yaşananlar, Marx'ın, uzlaşmış bir sivil toplum içinde devletin ortadan kalkacağı hayali karşısında onu haklı çıkaracaktır.

Tekniklerin çağdaş atılımı Hegel'in, devletin zorunlu müdahalesi ilkesini ortadan kaldırmaz. Demokrasilerimiz de siyasal eylemin gelişmesiyle karşı karşıyadırlar. Siyasal eylem artık sadece iktisadi, toplumsal ve dış olaylarla ilgili değildir, çevrenin korunmasına ve olası tehlikeler karşısında insan soyunun savunulmasına kadar uzanır. Devletin, bu alanlarda eskiden doğal olan yani her türlü insani etkinliğin dışında sürdürülen dengelerin kaybolmasını hafifletmesi gerekir. Doğa üstündeki gücümüzün dışarıda ve kendimizde artması eskiden otomatik olan bu dengelerin yerine doğal düzenleme yöntemleri getirmek zorunda bırakır bizi. Siyasal eylemin yeni boyutuna, aynı zamanda dönüşümü eşlik eder. Bu yeni alanlardaki etkililik ulus-devlet çerçevesinin aşılmasını gerekli kılar. Ayrıca bu problemler evrensel bir ölçekte kendilerini gösterirler, yeryüzü ya da insan türüyle ilgilidirler ve sadece toplumsal iş bölümünün getirdiği problemleri kapsamazlar.

▶ BAKER K., *Condorcet. Raison et politique* (1975), Fr. çev., Paris, Hermann, 1988. - BOURG D., "Technique: la puissance et la limite", *Le Débat*, no. 50, eylül-ekim

1989; *Technique et lien social*, Paris, Gallimard. - CASTORIADIS C., *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Le Seuil, 1978. - CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion "GF", 1987. - DIDEROT, *Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1976, c. 5. - ELLUL J., *La Technique ou L'enjeu du siècle*, Paris, A. Colin, 1954; *Le Système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1985. - GAUCHET M., *Le Désenchantement du monde*, Paris, Calmann-Lévy, 1985. - HABERMAS J., *La Technique et la Science comme idéologie* (1968), Paris, Gallimard, 1973. - HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Fr. çev., Paris, Vrin, 1975. - HEIDEGGER M., *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962 (Fr. çev., *Essais et conférences* içinde, Paris, Gallimard, 1958); *Lettre sur l'humanisme*, iki dille, Paris, Aubier, 1964; *Seminare*, Gesamtsausgabe, c. 15, Frankfurt, V. Klostermann, 1986 (Fr. çev., *Questions IV* içinde, Paris, Gallimard, 1976); *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1977. - JONAS H., *Le Principe responsabilité*, Fr. çev., Paris, Le Cerf, 1990. - LUHMANN N., *Das Zweckbegriff und die Systemsrationalität*, 2. baskı, 1973. - MARX, *Œuvres*, Paris, Gallimard "Pléiade", 3 c., 1965, 1968, 1982. - MORIN E., *Pour sortir du XX^e siècle*, Paris, Nathan, 1981. - ROUSSEAU J.-J., *Œuvres*, Paris, Gallimard "Pléiade", c. 1 & 3, 1959, 1964; *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, Paris, Flammarion "GF", 1967.

Dominique BOURG
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Aydınlanma; Doğa; İhtiyaç; Marx; Rasyonalizasyon.*

TEMSİL

Modern siyaset felsefesinin büyük düşünce akımları incelendiğinde, temsil, bilinen bir felsefî *sorun* konumunda olmadığı izlenimi uyandırır; son derece önemli iki istisnanın varlığı da bir gerçektir: Rousseau, temsili, egemen halkın özgürlüğü karşısındaki başlıca tehlike olarak görür (yürütmenin giderek artan özerkleşmesiyle birlikte); o derece ki, *Le Gouvernement de Pologne*'da ("Polonya Hükûmeti") görüşlerine ılımlı bir yan katmakla birlikte (sık seçimler, zorunlu vekalet biçimleri), bunu *Contrat*'da ("Sözleşme") dile getirdiği kınamayı perçinlemek için yapar. Hegel de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*'de ("Hukuk Felsefesinin Prensipleri") atomcu temsilin ("Bir insan, bir oy" türünden) aşılması koşullarını sergiler; çünkü Devlet bu koşulla sarmallar biçiminde örgütlenmiş ve aralarında iletime olanak tanıyan ve *bireyselin*, evrensel çerçevesinde yaşayıp kendini dile getirebildiği bir bütün olabilir. Düşüncelerin tarihçisine göre, birisi egemenin (halk hukuku) özgürlüğünü ve öteki de bireyin kök salmasını (birey hukuku) ayrıcalıklı kılan bu iki düşünce, Rousseau ve Hegel'in okumalarından çıkan düşüncelere ters düşer. Burada, temsil sorununun bakış açısından ele alındığında, Hegel, loncacı temsil aracılığıyla toplumsal ve siyasal kimliği çoğullaştırma olasılığını savunurken buna karşın Rousseau'nun uzlaşmaz doğasını genel iradeye ve halkın egemenliğine bırakmayı amaçladığını gözlemlemek yeterli olacaktır: "Egemenlik, yabancılaştırılamamasıyla aynı gerekçe nedeniyle temsil edilemez; temelde, genel irade içinde yer alır ve irade hiçbir biçimde temsil edilemez: Aynı ya da başkadır; çevre kesinlikle yoktur."

Egemenlik, "temelde genel iradeden kaynaklanır" demek, her türlü *egemen temsilin* yasadışı ve yapmacıklı niteliğini öne sürmektir. Böylece Rousseau halk egemenliğinin gündemlere (Avrupa ve Amerika'nın gündemine) girişine eşlik edecek büyük tartışmayı önceden sergiliyordu. Temsilin, egemenliğin ele geçirilmesi ya da tekele alınması değil de, onun bir "uygulama"sı olup olmayacağı Fransa'da Devrim'in karşılaştığı bir tehdit -yoksa koz mu demeli?- olmuştur; bu Devrim, 1789'dan V. Cumhuriyet'e değin süren bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir; Anayasa ve gerekçesinin, anayasallığın tüzel denetiminin egemenliği nedeniyle Amerika Birleşik Devletler'inde bu tehdit kavramı daha derinlemesine araştırmalara konu edilmiştir. Felsefe düşüncesi, temsile felsefî saygınlık ve etki kazandırmış olmasını Rousseau ve Hegel'e borçludur: siyasal bireyin düşünümselliği -ve Hegelci terimlerle "doyum"u- sorunu; yurttaşın siyasal özgürlük ve gerçekle (yetke üzerine yargı) ilişkisi burada yatar. Temsil pekâlâ, modern Devletin gizi de olabilirdi. Bireyden kaynaklanan, özgürlüğe ve gerçeğe ilişkin bir zorunluluğu mu "temsil etmekte", bir başka deyişle *dile getirmektedir*? yoksa karşılık olarak bir halk yaratsın, temsile dayalı hükûmetin hoş bir armağan olarak sunacağı bir gerçekliğe -bir bakıma temsil yoluyla- saygınlık kazandırsın diye onu *ata-*

makta mıdır? Temsil edenin, edilen karşısındaki bu üstünlüğü, ortaya çıkardığı egemenliğin el değiştirmesi durumuyla Hobbes'un temsile ilişkin çözümlemesinin güçlü noktasını oluşturdu. Hobbes, modern bireyciliğin atılımı karşısında temsilin, *bağı* (Hobbes'a göre bireylerarası ve halk-yetke arasındaki bağ) oluşturan şey olduğunu kesinliğe kavuşturdu; ama Rousseau'nun da üstleneceği bir kaygının: ilişkinin yükünü kimin taşıyacağı kaygısının yolunu açıyordu: Sözcünün ya da vekilin eylemleri kime, temsil edene mi (çünkü, kendisine verilmiş olan bir görevle yükümlüdür) yoksa daha çok temsil edilene mi bağlanabilecektir? Bu sorunun devamında, Fransız Devrimi'ne göre yurttaş, egemenin yönetilen olduğu -buna karşın, kökensel olarak ve tanımı gereği, mutlak monarşi içinde yöneten, egemendir- bir ilişkinin gerçekliği üzerinde kendini sorgular. Hobbes'dan Hegel'e uzanan süreç içinde ele alındığında, temsil modern Devletin -her şeye karşın *arcana imperi*iden [Devlet sırrı] kopmayı amaçlayan Devlet- gizemi olarak ortaya çıkar.

Onay vermeyi yetkenin yadsınamaz özelliğiyle bağdaştırmak ve gerekirse ikincisine ilki sayesinde bir temel kazandırmak, sözleşmenin bütün modern sorunsalının üstlendiği gereklilik bu türdendir; Hobbes'un özelliği, çabaların özünü, "yeryüzündeki hiçbir gücün karşılaştırılamayacağı" (Job Kitabı, *Léviathan*'ın ilkbaskına kitap resmi) bir güçle donanacak biçimde ikinci görünüm üzerinde yoğunlaştırmaktır. Bu güç, Cumhuriyet ya da Devlet adı verilen [...], yapı ve güç bakımından doğal insandan çok daha büyük olmakla birlikte yapay bir insandan başka bir şey olmayan ve onun savunulması ve korunması için yapılmış olan bu büyük Léviathan'ı yaratan" sanatın ürünüdür (Giriş, Fr. çev., F. Tricaud, s. 5). Ama, yaratanların da sonunda boyun eğeceği ve kendi yapıtları karşısında saygıyla eğilecekleri yapay bir güç nasıl sağlanabilir? Böyle bir düzeneği devindirecek güç, *Léviathan*'ın 16'dan 18. Bölümlerine değin sunulduğu biçimiyle Hobbes'da "temsil sözleşmesi" olarak adlandırılabilir (bu adlandırma, Latince metne göre çarpıcı farklılıklar sunan İngilizce çevrime daha uygundur). Tanımı gereği, her uzlaşma sözleşmeci taraflar arasında bir bağ kurar. Temsil sözleşmesinin özgün yanı, insanlar arasında bağ kurarak, onları korkunç doğa durumundan (*bellum omnium contra omnes*) çıkararak halkı neredeyse varlıkoluşsal ve dolayısıyla geri dönüşsüz bir biçimde yetkeye bağlamaktır. Bir halkı halk yapan birlik ve kimlik, yetke alanında ve yetke aracılığıyla oluşur -ondan önce ya da onun dışında oluşmaz: Kişiyi tek (*person*) kılan, temsil edilenin değil, temsil edenin birliğidir. Ve kişiliği üstlenen de (*that beareth the person*) temsil edendir ve ancak tek kişilik üstlenir. Birliği kalabalık içinde başka biçimde aramak olanaksızdır" (s. 166). Bununla birlikte, eğer temsil edenle (hükümdar ya da meclis) *bağ* eğer çok güçlü olup da tek seçenek savaş durumuna geri dönmek olursa, bu durum temsil edenle bir sözleşmenin olduğu anlamına gelmez: Her insanı her insana bağlayan bağın bir üçüncü kişi adına kurulması yeterlidir (kral, belli kişilerin meclisi, herkesin meclisi); bu durumda herkes *adına*, bir başka söyleyişle "in the person of the multitude" yetkilidir. Temsil edeni atayan bu bireyler arası bağ, onu ortaya çıkarttığı anda, *çözer*: "Herkesin tek ve aynı kişide gerçek birliği söz konusudur; bu birlik herkesin herkesle sözleşmesi aracılığıyla gerçekleşir, sözleşme öyle bir biçimde yapılır ki, sanki birey ötekine şöyle seslenir: Bu insana ya da meclise yetki veriyorum ve beni yönetme hakkını ona bırakıyorum; şu koşulla ki, sen hakkını ona bırakacaksın ve onu bütün eylemlerinde aynı biçimde yetkilendireceksin" (s. 177). Hobbescu "yetkilendirme" kavramı, önceki sözleşmelerin güçlerinin aktarımının (açıklıktan yoksun olan ve egemene engeller koyan) ya da aynı biçimde eylemi koyanca tasarlanan direnmeme sözleşmesinin yerini alır. "Yetkilendirme", daha açık bir söyleyişle yetkeyle donatmak, eksiksiz, geri dönüşsüz, koşulsuzdur: Siyasal düzen içinde temsil eden, sözleşmeye onay veren bütün bireyleri bir bütün olarak temsil etmek zorundadır. "Herkesin adına" konuşur; çünkü herkes sözleşme adına onay verir -ya da 18. Bölüme göre, "çoğunluk" onay vermiştir. Sözleşmede bağıtlanan üçüncü kişi olarak bu temsil eden, dışarıyla ilişkisinden hiçkimse arasında ayrım yapmama hak ve yükümlülüğünü alır; buna karşın, kimi kişilerle ya da herkes *ile* bir sözleşme yaparsa, bunların her biri saklı haklarını ya da anlaşmanın kişisel bir yorumunu değerlendirebilir. Ast-üst ilişkisi, böylece, birleşme antlaşmasına bağlılığı güçlü olduğu ölçüde, kimse, sözcüğün asıl anlamında,

kitlenin "kurgusal (ya da "yapay") kişisinin" dayanağı olan ve yetkeyi elinde bulunduran kişiyle dolaysız ilişkiye girmez; yetkelendirme, kendi kendisini atayan bir toplumun aracı kıldığı bir bağımlılandırmadır, *sağlam* niteliği güvence altına alabilen tek bağımlılandırmadır: Temsilci-hükümdarını görevinden almak, toplum için kendi kendini dağıtmak anlamına gelirdi.

İşte kurumsal siyasetin mutlak sorumsuzluk olarak adlandırdığı şeyden yararlanan bir temsilci; çünkü, bir kez daha Commonwealth yurttaşı olmuş insanları bağlayan şeyden kopmuştur. Üstelik, onu a ayanlara tam ve mutlak bir sorumluluk yüklenir: Hobbes, her bireyin, hükümdarın her yaptığından sorumlu olduğunu belirtir. Öyle ki, sınırın gözüpek bir biçimde aşılmasıyla, bir kişi temsilciyi cezalandırmak savını ortaya attığında, "kendisinin işlemiş olduğu eylemler için başkasını cezalandırmış olur" (s. 184). Bu us yürütmede abartılı birşeyler yok mu? Söz konusu eylemlerin, temsil edilenlere değil de yalnızca temsilciye bağlanması sağduyuya yatkın gibi görünür: Temsil edilenlerin, yakındıkları bir eylem "işledikleri" nasıl savunulabilir? Bu olguyu da Hobbes yalnızca yurttaşla egemen arasındaki ayrımsızlık üzerine oturtmakla kalmaz, özdeşleştirmeye değin uzanan kimlik temeli üzerine de oturtur. Yukarıda, sözleşme çerçevesinde anımsatılan üçüncü kişinin *dıştalık* durumu, temsil edileni temsil edenle *bütünleştiren* bir temsil mantığınca dengelenir, hatta yansızlaştırılır. Gerçekten de Hobbes "yetkelendirme" sürecini üçlü anlamsal düzlemle donatır; bunların amacı, bağı gevşetmeye kalkıştıklarında yönetilenlerin kararsızlıklarını ortadan kaldırmak ve temsil edenin kişiliğinden ayrı bir bütün içinde ortaya çıkmak ve kendilerini ayrı bir bütün olarak ele almak. Bu düzlemler: temsil eylemini sırasıyla yaratan ve uygulayan, gerçekleştiren anlamında "yazar" ve "oyuncu" düzlemi, sahip olmanın ve boyun eğmenin (İngilizce *to own*) düzlemi, temsil eyleminin gerçekleştiği yer olarak tiyatro ve temsil (Latince *persona*) düzlemi.

Fransızcada *auteur* ("eylemi yapan"), *autorisation* ("yetkelendirme") ve *autorité* ("yetke, otorite"), Hobbes'un durmaksızın üzerinde oynadığı aynı anlamsal katmandan kaynaklanır: Temsilci kişi, yetkelendirme kaynağını, yasaları "egemenin halka yönelttiği sözlerini" karşılık olarak üreten bir hedefe -temsilci-gerçekleştirici- bağlayan bir *devre*den başka bir şey değildir -birey-gerçekleştiriciler temsil sözleşmesi aracılığından geçer. Bu bakış açısından, temsil sözleşmesinin kalıcı bir biçimde belirlenmiş bir (ideal) eylem değil, her zaman yenilenen bir dinamik olduğunu (L. Jaume, 1986; F. Lessay, 1988) bu nedenle de Devletin dengeli ve gelişen, temsiliyetçi bir Devlet olarak kaldığı değerlendirmesini yapmakta yarar vardır. Bir üçüncü kişinin yetkili kılınmasına ortak bir biçimde katılanlardan birisi olarak kendimizi yeniden üreterek, "herkes adına" buyurulmuş ortak bir yasanın yönlendirdiği siyasi bir bütünün bireyleri olarak kendimizi üretiyoruz. Hobbes, *authority* der, insanların ister istemez üçüncü kişiye yükledikleri bir "davranma hakkı"dır; bu olmaksızın doğa yasasının ürettiği, her şey üzerindeki hakkın (*jus in omnia*) yeniden özgürleştiği çözülmesi olanaksız sürtüşmeye düşerlerdi. Siyasal bakımdan ancak saf bir gücüllük olarak kalabilen bu bireysel "yetke", insanlar temsilcilerini "yetkelendirir yetkelendirmez" kaynağından fışkıracaktır; bu durumda yetkeli kılınmış egemenin söylediklerinin ve yaptıklarının sorumluluğu yönetilenlerin sırtına yüklenir. Egemen, yönetilenlerde (yazarlar |"yaratıcılar"|) var olan yetke ilkesinin *uygulama*sıdır (oyuncu |"gerçekleştiren"|). Aynen Fransız temsil doktrininde (1958 Reformu öncesi) olduğu gibi, ulus egemenlik hakkını ancak temsilcileri aracılığıyla kullanır; çünkü, bu hakkı doğrudan kullanabilme yetisinden yoksundur. Hobbes, bu süreci köktenleştirir; çünkü, "ulusal egemenlik" kavramı, *in abstracto* |Soyutluk düzleminde| bile kendisini yürüten yetkeden bağımsız olarak içinde yer almaz. En azından ilkece bir ulus egemenliğini kabul eden ("Her türlü egemenlik düşüncesi, temelde ulus kavramı içinde yatar) 1791 Anayasası ve 1789 Bildirgesi'nden bağımsız olarak Hobbes ancak tek bir temsili egemenlik, bir başka deyişle temsil edenlerin (ya da edenin) egemenliğini kabul eder. Burada, Sieyès'in doktrininin kimi görünümleri (L. Jaume, 1986) ve 1793 Jakobenci görüş (L. Jaume, 1989 ve 1990) ile olası bir karşılaştırma kaynağı yer alır.

Bu sorunsal çerçevesinde devinime geçen ikinci anlam düzlemi, *to own* eyleminin kullanımında yatar. Bu eylem, hem sahip olmak, hem

kendinin olarak kabul etmek, hem onaylamak anlamlarına gelir. *Léviathan*'ın Latince çevrimi, onaylamak teriminin eşdeğerlisini aktarmaz. 16. Bölümün şu parçası için Anthony'nin çevirisini (1921) kabul etmekte yarar vardır: "Sözleri ve eylemleri, aslında temsil ettikleri kişilerin söz ve eylemleri olan (*owned by those whom they represent*) yapay kişiler vardır. Bu durumda kişi, oyuncudur (gerçekleştirici); buna karşın söz ve eylemlere gerçekten sahip olan, yazardır (yaratıcı). Bu durumda, yaratıcı yetkeye dayanarak hareket eder. Gerçekten de iyelikler ve iyelik hakkı söz konusu olduğunda, iyelik sahibi olarak adlandırılan kişi [...] eylemler söz konusu olduğunda gerçekleştirici olarak da adlandırılır. Ve, nasıl sahip olmak hakkı iyelik olarak adlandırılıyorsa, hareket etme hakkı da yetke olarak adlandırılır." Bu parçadaki benzer yaklaşıma göre, hükümdarın tebası, onun davranışlarının asıl sorumlusudur; aynen bir mülkiyetin sahibinin onu "asıl elinde bulunduran" olması gibi. Gerçekten de Roma'da *usus auctoritas*, kullanımdan kaynaklanan iyelik hakkı anlamına geliyordu (Gaffiot'nun *Auctoritas*'daki deyişi). Her ne denli insanlar, hükümdarın kullanımda sahip olduğu şeyin asıl iyeliğini ellerinde bulundursalar da bu, egemenin onların *bütün* iyeliklerinden her zaman yararlandığı anlamına gelir; çünkü, siyasal sözleşmede kısıtlayıcı maddeler yer alamaz: Yurttaş, iyelik ünvanını elinde tutar, ama egemen bir tür sürekli işletmecidir, bir araya gelmiş çeşitli iyelik sahiplerinin varlıklarını sürdürebilmeleri için gereklidir! İyeliğinden yararlanma hakkı -bir başka deyişle egemenlik uygulaması- elinden alındığında, yurttaş bir tazminat alır (güvenlik garantileri) ve... sorumluluğu üstlenir. Bundan kaçamaz: Temsilcinin yüce iyeliğini "elinde bulundurduğu" söz ve eylemlerini "kendininmiş gibi kabul etmek" (bir kez daha *to own*) zorundadır.

Son olarak, zorunlu bir biçimde temsil uygulamasına eşlik eden kimliğe ilişkin düşsel düzlemin hakkını verebilmek için Hobbes, hükümetin yönetilenlerin *personas*ını üstlendiğinde, bu durumun özyaşamöyküsel bir oyunu sahneleyen, üstelik bizlerin seyircileri olduğumuz bir tiyatro "aktör"ünün durumuyla karşılaştırılabilir bir nitelik taşır: "Demek ki *kişi*, sahnede olduğu denli gündelik yaşamda da aktörün eşdeğerlisidir ve kişileştirmek, rol oynamak ya da kendisinin ya da bir başkasının temsil edilmesini üstlenmektedir. Bir başkasının rolünü oynayan için, oynadığının kişiliğini üstlendiği, ya da onun adına hareket ettiği söylenir" (Tricaud çev., s. 161-162). Bu uslamlamayla dolu olan usçul yurttaş, Hobbes'a göre ancak: "Devlet biziz" diyebilir (ya da "itiraf edebilir"). Temsilin modern ilkesi budur; bu ilke, sorumlusu olduğumuz (çünkü onu biz seçmiş oluruz) temsilcilere sahip olmamızı savunur -bir Amerikalı felsefecinin: "bound author and free actor" (H. Pitkin, 1967) biçiminde yorumladığı aykırı mantığa göre. Temsil Devleti, yüklediğimiz kısıtlama aracılığıyla özgürdür (bir vekalet süresi boyunca). Nietzsche'nin, yalancı bir "soğuk canavar" söylevi yükleyerek alaya almak istediği şeydir: Ben Devletim, halkım (*Also sprach Zarathustra* ["Böyle Buyurdu Zerdüşt"]). Ama, çağdaş dünyanın "temsilcileri"mizde Devlet söylemi sıcak ve çekici olmayı amaçlar.

Rousseau'nun *Contrat*'sının ("Sözleşme") ünlü bölümü "Des députés ou représentants"da ("Vekiller ya da Temsilciler Üzerine") aynı idolü (*eidolôn*: imge) ortaya çıkarır. Halkı bağlayan hiçbir şey yoktur, çünkü bu "kamu kişiliği"nin görevi, ne olursa olsun hiçbir imgeyle özdeşleşmemektir. Rousseau bir yerde yönetici için söylediğini bir başka yerde temsilci adına da destekler: Bugün bu insanın istediğini desteklemek istersem bu, onun yarın isteyeceği şeyi benim de destekleyeceğim anlamına gelmez (II, 1). Bu, XIX. yüzyılın Rousseau'ya yüklediği bireysel iradenin anarşik niteliğinden değil (Guizot, 1851, cilt 2, s. 129 ve dvm.) genel iradenin özünü oluşturan şeyden kaynaklanır. Aslında, ortak bir törel bütünün ruhu olan ortak irade, aynı zamanda, usu aradığı birey-yurttaş içinde de ortaya çıkar: Her insanın, yurttaş olarak genel iradenin tersi olan ya da ona benzemeyen bir özel iradesi vardır" (*Contrat*, I, 7). Dolayısıyla genel irade, herkesin iyiliği *için* kendimi inceleme irademdir; kökeni nedeniyle genel, konusu nedeniyle genel olan bu irade, herkesden kalkıp herkese ulaşmayı amaçlayan yasanın da ilkesidir (II, 6). Sonuçta, halk birleştiğinde genel iradenin herkeste tutkuyla *içselleştirilmesi*, herkesin hizmetinde iyi bir yasa için gerekli koşuldur. Resmî olarak "tüm bir halk, tüm bir halk konusunda karar verdiğinde" bu, herkesin ruhu ve bilinciyle bir karar verdiği anlamını taşır; kimse

bu kendine yönelik düşünce etkinliğinde başkasınca temsil edilemez, çünkü, bu etkinlik herkesin tek tek her bireyde içselleştirilmesidir. Buna karşın, bu kendine yönelik düşünce etkinliği bir aracıya yüklenirse, tanımı gereği yozlaşmış olur ve *temsil edilen* irade yaderkliliğe dönüşür. "Kamu hizmeti, yurttaşların ilk uğraşı olmaktan çıkar çıkmaz ve kişiliklerinden çok, servetleri öne çıktığında, Devlet için yıkım başlamıştır bile. Savaşa gitmek mi gerekmektedir? Paralı birlikler tutup kendileri evlerinde otururlar; meclise mi gitmek gerekmektedir? Milletvekili atayıp kendileri evlerinde otururlar" (III, 15). Rousseau'ya göre, temsil tam olarak "yozlaşma"nın karşılığıdır; bu terim, *Considération sur la gouvernement de Pologne*'da ("Polonya Hükümeti Üzerine Gözlemler") birçok kez kullanılmıştır. Ülkenin büyüklüğü temsili gerekli kıldığında, hiç değilse katı denetimler koymak gerekir: "Papalık temsilcisinin Diyet Meclisine söylediği her söz, yaptığı her girişimde kendini oraya getirenlerin gözüyle biraz daha fazla görmesi ve onların yargılarının yapabileceği etkiyi daha iyi duyumsaması gerekir; bu, kendi ilerleme tasarıları için olduğu denli yurttaşlarının saygısını kazanması için de geçerlidir" (7. Böl.). Elde etmek için savaştığı bir (temsil) yetkesinin kazanılması aşamasında kaldıkça, Robespierreci akım da bunun tam olarak aynısını söyler.

Rousseaucu büyük düşünce, kuşkusuz insanın hiçbir zaman bir başka insana buyuramayacağı biçimiyle bir yasa hükümeti düşüncesidir. Temsil, halkı birbirine bağlar ve özgürlüğünü elinden alır; çünkü, belli bir azınlığın iradesi, belli bir kişiliğe ait olmayan genel iradenin yerini alır: "Bağımsızlıkla özgürlüğü birbirine karıştırmak boşuna: Bu iki kavram birbirlerinden o denli farklı ki, karşılıklı olarak birbirlerini dışarlamaktalar. [...] Özgürlük, kendi iradesini kullanmaktan çok, başkasının iradesine boyun eğmemektir" (*Lettres écrites de la montagne*'ın ["Dağdan Yazılmış Mektuplar"] sekizincisi). Kendini temsil ettirmek, kendi iradesini, -genel iradeyle uyum içinde olabilen- aydın ya da ilgisiz ama bu durumu çıkarı için kullanmaya kaçınılmaz bir biçimde alışkın bir grubun iradesine boyun eğdirmektir. Rousseau, aristokrasiyi yönetim olarak (yürütme yetkisi) ne denli benimserse, temsil etmeye yönelik bir seçkin sınıfın yetkelendirilmesi olarak o denli yadsır: "Hükümetlerin en başarılısı aristokratiktir; yönetimlerin en kötüsü de aristokratiktir" (Altıncı *Mektup*). Antik özgürlüğün ancak kölelik sayesinde ekonomik açıdan olanaklı olacağının bilincinde olan Rousseau, yine kendisine göre temsiliyete içkin olan *keyfiyeti* de aynı oranda yadsır. Günümüzde pek çok sözü edilen ünlü "temsil bunalım"ları, Rousseau'nun bakış açısından gereğinden fazla uzun bir anlatım niteliği taşır: Halkın "törel kişiliği", yine ancak halkta yer alabilir ve burada dile gelebilir; çözülmesi dışında, halk bunu bir üçüncü kişiden alamaz: "Bir halkın kendine temsilciler seçmesiyle birlikte, özgürlüğü ortadan kalkar, artık özgür değildir" (*Contrat*, III, 15). Eğer yürütme yetkesi genel iradeyi temsil ederse, bu, yasanın daha önceden oluşturulması ölçüsünde gerçekleşir. Yasa oluşturulduğunda, halk kendini, önceki hiçbir verinin söz konusu olmadığı *causa sui* ("kendi kendinin gerekçesi") bir Tanrı gibi kendi kendisine yaratır. Ya da, aynı düzlemde, Rousseaucu yasak şu olacaktır: İdollere tapınmayacaksın, halk imgeleri oluşturmayacaksın.

Ama, Rousseau'nun halkının, yetkeye karşı Hobbes' düşüncesinin oluşturduğu *borcu* kabul etmemesinin nedeni, insanın ve yurttaşın genel iradeye borcunu daha sağlam temele oturtmaktır. Bu borç, varlıkbilimsel düzlemde yer aldığı denli törel niteliklidir de; çünkü, bireyin sözleşme yaparak ("kendini ele vererek") ortaya çıkarmaya çalıştığı genel irade, karşılık olarak bunu bir gerekirlilik, uygarlığa çağrı olarak ortaya koyacaktır. Genel irade aracılığıyla, birey kendini egemenin bir üyesi olarak üretmekle kalmaz, niteliğini dönüştürür, kendini "yaşlı adam"da öldürüp uygarlık içinde yeniden doğacak biçimde dönüştürür. İşte bu nedenle (yasanın üretim anı, siyasal bütünün yaratım anıyla mutlak bir biçimde karşılaştırılabilir olduğundan), temsilin hakla halk, özel kişilikle tüzel kişilik arasına bir *ara bütün* olarak girmemesi gerekir: "Hükümdar, ancak kendini oluşturan özel kişilerden oluşacağından, onların çıkarına ters düşen bir çıkar güdemez ve buna sahip olamaz; dolayısıyla, egemen gücün bireylerine karşı hiçbir güvence gereksinimi yoktur" (I, 7), bir başka deyişle, bireyler baskıcı bir egemene karşı kendilerini güvence altına almak durumunda değildirler. Tam tersine, genel irade bir kez dile getirildiğinde, insana iyi yurttaş *etiketi* yapışu-

racaktır: "Benimkine ters düşen görüş ağır bastığında, bu benim yanılmış olduğum ve genel irade olduğunu sandığım şeyin öyle olmadığı dışında hiçbir şey kanıtlamaz. Eğer benim kişisel görüşüm egemen olmuşsa, istediğimden başka bir şey yapmış olurum; işte bu durumda özgür olmazdım" (IV, 2).

Şimdi ve burada gördüğümden hiçbir zaman emin olamadığım genel irade, yine de doğru olanın kuralı olarak kabul edilir: Deneysel her türlü topluma oranla, Rousseauculuk içinde var olan sonsuz gerekliliğin çelişkisi ve kopuşu burada ortaya çıkar. Modern temsilin yadsınmasında ödenmesi gereken bedel (Ortaçağ'dan farklı olarak, temsilcinin eylemlerinde özgür olduğu), Devleti, Hegel'in belirttiği anlamda olanaksız kılmaktır. Halkı, temsil eden tek kişiye bağımlılıktan kurtarmak: Kendini yenilemiş La Boétie'nin bu kez Hobbes'a ve İngiliz örneğine karşı verdiği savaşım, insanı, "Droit naturel" ("Doğal Hukuk") makalesinin ve Cenevre Elyazmasının aşırı anlatımlarıyla birleşecek denli genel iradeye boyun eğdirmeyi içermekteydi: "Birey, nereye değin insan, yurttaş, teba, baba, çocuk olması gerektiğini öğrenmek, yaşamak ve ölmenin ne zaman uygun düşeceğini bilmek için genel iradeye başvurur (*Œuvres*, cilt 3, s. 286). Düşünülmesi, temsil edilebilmesi olanaksız, Yasa'nın kölesi Rousseaucu özgürlük, ulusal Leviathanlar'ın karşısına dikilen bir tür siyasal Protestanlıktır: A. Philonenko'nun da göstermiş olduğu gibi, bir siyasal izlenceden çok, çöküşe özgü bir ezgi niteliği taşır.

Hobbes'a olduğu kadar Filmer'e de liberal yanıtı 1690'da İngiliz John Locke -Édouard Laboulaye'ın söylediği gibi, Bossuet'nin çağdaşı olduğunu söylemenin güç olduğu bir filozof olanverdi. Tanrı'nın istediği doğal yasaya boyun eğmekle birlikte, bireyin, özelliği içinde yargılama hakkını baştan aşağı koruduğu bu bakış açısını Rousseau kabul etmemiştir. Yürütme yetkesinin, Locke'da "ayrıcalık" denen son derece geçerli silahla donanmış olması (*İkinci İnceleme*, Bölüm 14) durumunda bile "boyun eğme" kuralından kaçamaz. Temsilcilerin atadığı her yasanın, kendi kendisinin iyeliğini elinde bulundurmasıyla tanınan bir bireyin onayını alması gerektiği gibi, "yasanın sessizliği" çerçevesinde açık seçik olmasına karşın, yürütmede söz sahibi olmak kötü hükümdarı yetkelendirmek anlamına gelmez: Kötü hükümdar "halka kendi hakkını savunmak ve kendi iyiliği için yürütüldüğü sürece *örtük bir biçimde devretmeyi* kabullendiği bir yetkeyi sınırlandırmak fırsatını verir" (s. 146, çev. Spitz). Temsilci ister yasamacı isterse Devlet önderi olsun, yasal, gücül, yeniden ortaya çıkmaya hazır bir direniş hakkı söz konusudur: "Yeryüzünde yargının olmadığı yerde, çağrı, Tanrı'ya, Gökyüzüne seslenir. [...] Çünkü, bunu kendi vicdanımda ancak ben yargılayabilirim" (s. 21). Hobbes'un, iyeliği elinde bulunduranın "kendisinin" sahip olduğu, ama iyeliğin elden çıkmasına denk düşen -ve karşılıklı olarak, direnişin Commonwealth'ın çöküşü anlamına geldiği- bir hukuk tasarladığı yerde, Locke temsil yetkesinin çözülüşü olan şeyle toplumsal bağın kendi kendini korumasına bağlanan şeyi özenle birbirinden ayırır: Sözleşme, doğa durumundan kalıcı ve geri dönüşsüz bir dönüşü elverişli kılmamıştır; çünkü, Tanrı'nın doğal yasası her zaman "insan türünün ortaklığı" duygusuyla özgülleşmiş toplumun yaşamını sürdürmesini zorunlu kılmıştır.

Son olarak temsile ilişkin bu tartışmadan bir öğreti de Hegel çıkarmıştır: Rousseau eleştirisini, o, Locke, Montesquieu ama aynı zamanda Hobbes okuması aracılığıyla sürdürür. Rousseau, "temel olmayan, hatta değersiz bir an olarak gözlemlenen özel ilgiyi gözardı eden ve dışarlayan" (*Principes de la philosophie du droit* ["Hukuk Felsefesinin İlkeleri"], s. 262, çev. Derathé). İnsan ve yurttaş arasındaki parçalanma -Rousseau'nun neredeyse bir belirti durumuna getirdiği ve hatta toplumsal töreselleşmenin güvencesi yaptığı- bir tür uzun sürmüş bir temsil bunalımı olan ve Napoléon gibi bir devlet adamının ortaya çıkışıyla sonuçlanan Fransız Devrimi'nin akışı içinde sayrılıklı yapısını yeterince kanıtlamıştır. "Erdemi ciddiye almış bir insan" (*Leçons sur la philosophie de l'histoire* ["Tarih Felsefesi Üzerine Dersler"]) olan Robespierre, sonunda ancak halkın -kendisinde somutlaştırmayı amaçladığı- törel egemenliğinin temsil edilemeyeceği düşüncesine varır. Devletin, somut özgürlüğün gerçekleşimi olan özüne uygunluk gösterebilmesi için Hegel bunun karşısına "doyum" gerekliliğini getirir: "Somut bakış açısı, Düşünce, tersine, özellik anının doyumunun ne denli temelse o denli (*Befriedgung*) mutlak bir biçimde gerekli olduğunu gösterir. Görevini yerine getirerek, birey

burada şu ya da bu biçimde çıkarını, kendi doyumunu bulmak zorundadır."

Modern Devlet kişiliğinin genel çıkar / özel çıkarlar arasındaki geçirimsiz ayrım temeli üzerinde geliştiği bilinirken böyle bir felsefi izlence ne anlama gelir? Aile, kasaba, lonca özel bir çıkarın köklerini bulduğu, kendini dile getirmek ve temsil etmek hakkı olduğu sarmallardır. Bu, söz gelimi aile babalarının hakkı adına Devletin bir itirafın ya da sürtüşme içindeki birçok itirafın temsilcisi olması gerektiğini göstermez: "Bilimin yeri Devletin yanındadır" ve Devlet, bilimi "gerçeklik hakları" (XIX. yüzyıl Katoliklerinin söylemiş oldukları gibi) karşısında elçekmesi yerine korumak zorundadır. "Üniversite tekeli"ne saldırarak, Montalembert gibi liberal Fransız Katolikleri, "kamu eğitim kuruluşlarını bir kiliseyle özdeşleştirip onunkiyle aynı amaçlar yükleyerek Devlete karşı çevirmek" savını güdüyorlardı; bunu da, onlarla başa çıkmak amacıyla yapmayı amaçlıyorlardı (s. 270). Hegel, Kilise ve Devletin *ayrılması*, eğer iyi düşünülürse, kendi alanları içinde (söz gelimi kasaba alanı içinde) dinsel çıkarlarının temsil edilmesine zarar vermez. Hegelci düşünce, gelenekçi ya da meşruiyetçi akımlarla yakınlıklarını, özellikle tek tek her bireye tanınan oy hakkı iddiası önünde gösterir; "bireyin, tür olduğunu" (s. 308) anlamak gerekir. Bu da ancak onun hiçbir biçimde toplumsal bağlarından koparılmadığında bir anlam taşır. Rousseau'nun düşüncesiyle benzerlik sunan Fransa'ya özgü soyut yurttaşlık görüşünün tersine, kişisel çıkarın evrensel çıkara -Devlet içinde yalnızca daha önceden hazırlanmış bu evrenseli temsil etmek için- dönüştürülmesi *çalışmasını* kendi kendine ve kendi üzerine yapmasını beklememek gerekir. Bu geçişi sağlamak, anayasal örgütlenimin bütününe -özellikle üç sınıf sistemi ve meslek loncaları aracılığıyla- düşer: Eğer birey tür'se, bunun nedeni "lonca, kasaba, vd. sarmalı içinde [...] evrensele yönelik gerçek ve canlı [...] hedefine ulaşır". Çevirmen R. Derathé'nin belirttiği gibi (not 60, s. 30) Devletin bireyleri yurttaş değil, bir bölgeyle ve meslekle bağlantılarının gizlenmesinin gerekmediği "özel kişiler"dir. Burada Hegel çıkarların temsiliyle, XIX. yüzyılda Fransa'da sonuçsuz uzun tartışmalara konu olan "federalist" (B. Constant) temsile çok yakındır. 1842'de Tocqueville erkek kardeşine şunu yazar: "Ancak örgütlü, büyük çıkarların peşinde ve onları savunarak anayasal hükümet iyi etkiler bırakır". Daha sonra *L'Ancien Régime et la Révolution*'u ("Krallık ve Devrim") hazırlarken şu gözlemi yapar: Kalem tartışmaları ve kıskançlıkların ötesinde, Devrim öncesi birlik ve dernekler "ne çıkarların ne de kişilerin değil, çoğunluğun temsilcileri" olmak üzere vekiller ister. Soyut ve atomcu temsil, demokratik anlayışa olumlu yaklaşır.

Hegelci eleştirinin demokratik temsile etkisi, bugün, "görüşün soyut tekilliği ve bireysel özgür iradeyle" birleştiğinde duyarlılık kazanır (s. 303). Hobbes'un örneğini, özel olan yasama çalışmasıyla bütünleştirmek yoluyla düzeltse bile, Hobbes'un yetkeye ilişkin şemasını (bir halk, ancak kendini yasaları altında birleştiren yetke aracılığıyla halk olur) yeniden gündeme getirir. "E. Weil, bu konuda, "özgürlük ancak Devlet tarafından dile getirilebilir" diye yazar. Ama Hegel'in aldığı anlamda temsilde (çeşitliliği, Devletin birliği altında bağlamak), "Hegel'in prensi" (B. Bourgeois'nın önemini gösterdiği) ve özellikle *evrensel sınıf* belirleyici bir rol oynar: Evrensel sınıfın "doğrudan hedefi, evrenseli temel etkinliğinin amacı olarak almaktır" (s. 303). Hegel'in bürokratik sınıfa yüklediği bu neredeyse mucizevi yetenek, kuşkuculuğu harekete geçirir; ya temsilci ilke bu durum karşısında tüm önemini yitirerek yalnızca danışma organı niteliği edinir ve onama üzerine kurulu modern Devlet bunu kabul edemez ya da yalnızca yönetim amacıyla yetiştirilmiş yönetici sınıfının güncel gerçekliği göz önünde bulundurularak Devlet birimiyle sivil toplumdan kaynaklanan öbeklenmeler arasında varsayılan uyumdan kuşku duyulacaktır. Birey hakkını serbest bırakan temsil anlayışı içinde Hegel kamuoyunu daha çok küçümsemek için, gerçek anlamda temsilci bir Devletin birliğini daha baştan saptanması gereken bir hedef olarak belirlemedi mi?

Sonuç olarak, temsilin beklentisi güç birliğini duyarlı kılmak, genel çıkarın özgül içeriğini durmaksızın yeniden biçimlendirmekse, bunu merkezinde yer alan bir karmaşa pahasına gerçekleştirir. Aslında, Aynı ile Öteki'ni birbirlerine bağlayarak çağdaş toplumlarımızın temsili, bir meclisin şu kararı *aldığını*, şu yasama eylemini savunduğunu ve temsil edilenlerin de aynı şeyi üstlendiklerini belirtir: Bu kurgunun (temsilci,

sanki temsil edilenmiş gibi konuşur) yaptırımını siyasal sorumlulukta bulduğu varsayılır. Aynı temsilciyi yeniden seçmemek, kurguyu gerçeğin baskısına boyun eğdirmek olurdu. Seçmenlerde böylece varsayılan inancın (ya da güven de denir) ağırlığı nasıl kaldırılır? Tutkular ve eğilimler üzerinde oynayarak, temsil, düşlerin bireylerarası gücünü devinime geçirir. Böylece dile getirilmiş olmasa da, Rousseau'nun aktardığı yadsımanın anlamı budur: İngiliz Meclisi, sözde "güven"den çok, aldatmacaya başvurur. Dolayısıyla Stuart Mill'in deyişiyle "heyet"in, temsili her zaman parazitlemeye çalışması kaçınılmazdır: Çünkü, "anayasal hükümet ilkesinin kendisi, siyasal yetkeyi ellerinde bulunduranların bunu kendi çıkarlarına [...] kullandıkları kanısına dayanan, seçmenlerin temsilcilerini delegeye dönüştürmeleri ne denli haksız ya da saçma olursa olsun, bu seçim ilkesinin yayılımı doğal[dır] ve hiçbir biçimde belirsiz değildir" (*Le Gouvernement représentatif* [Fr. çev. "Temsil Hükümeti"], s. 258). Ama, yine Mill'in dediği gibi burada söz konusu olan bir anayasal yasama değil, "anayasal törellik"tir: Bu terim, temsil sorununun felsefi önemini anlatır. Bir yanda Mill, seçmende gün ışığına çıkan gerçeklik (ya da dürüstlük) ve özgürlük gerekliliğini kınamaz; öte yandan, seçilmiş olanın "kişisel üstünlüğü"nün tanınmasını ve egemen olmasını diler. Ast olanın, aşağılanmaksızın üst olana saygı sunduğu bu törel soruna nasıl çözüm getirilebilir? Mill'in yanıtı "seçmen için olumlu bir görev kuralı gerüme beklentisinde bulunmamak"tır (s. 264). Yalnızca koşullar, halkın eğitimi (yaşamsal çaba) bunu giderebilecektir. Seçmen kendine özdeş ya da yakın değil de (törel, duygusal, toplumbilimsel yakınlık) başkasılık ve bağımsızlığını tam anlamıyla vurgulaması, büyük oranda temsil bağı içinde işleyen (bkz. Hobbes) *tanımlama* düzeneğinin tersine gitmektir. Yurttaşı bağlayan şeyin temsilciyi bağından kurtarması için güncel "görüş demokrasisi" içinde bir araya gelememiş birçok koşul gerekmektedir. Çünkü seçilmiş, kendini özgür hissetmeyebilir buna karşın seçmenin temsil tiyatrosunu örgütleyen ayna düzeneği içinde tutulu kalmasını sağlayabilir. Ünlü "seçim düşkırıklığı" harekete geçirilmiş düşkırıklıklarını iyileştirmeye yetmez. Temsili demokrasi ancak, Mill'in, sistemin törel gücü için açık bir biçimde *kabul edilmesi gereken* koşul olduğunu gösteren bu temsilci seçkinleri kısıtlayarak ilerler. Şunu da belirtir: Bu doğrultuda, "bir ülkenin kurumlarının, eğitimli kişilerin böyle olmayan kişiler üzerindeki üstün etkisini bir hak gibi sunmalarını son derece önemli görüyorum; ve oyların çoğulluğunun, eğitimin kanıtlanmış üstünlüğüne verilmesi [...] düşüncesindeyim". Açık seçkinci niteliğiyle bu önermelerin eskimiş gibi gözükmesinin nedeni temsil içinde devinmekte olan gereçlerin eskilliğinin (Freudcü anlamda) üstesinden gelememiş olmamızdır. Temsilcinin gözüne girmeye çalışmak: Her zaman yenilenen bir yanılsama için ne de güzel bir gelecek!

● GUIZOT F., *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, 2 cilt, Paris, Didier, 1851. - HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Fr. çev., R. Derathé, Paris, Vrin, 1986. - HOBBES T. *Le Léviathan*, Fr. çev., F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, çeviri metinler, R. Anthony, Paris, Giard, 1921. - LOCKE J., *Second Traité du gouvernement*, Fr. çev., J.-F. Spitz, Paris, PUF, 1994. - MILL J. S., *Le Gouvernement représentatif*, Fr. çev., Dupont-White, Paris, Guillamin, 1862, 2. basım 1865. - ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social* ve *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964.

► JAUME L., *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986; *Le Discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989; *Échec au libéralisme. Les jacobins et l'État*, Paris, Kimé, 1990. - LESSAY F., *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988. - PITKIN H., *The Concept of Representation*, Berkeley, Univ. of California Press, 1967, karton kapak baskı, 1972.

Lucien JAUME
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Anayasa ve Anayasacılık; Demokrasi; Egemenlik; Halk; Hegel; Hobbes; Locke; Rousseau; Yurttaşlık.*

TEODİSE

"Teodise" Leibniz'in bulduğu ve "Tanrı" (*Teos*) ve "adalet" (*dike*) anlamına gelen iki sözcüğün birleşmesiyle oluşmuş bir sözcüktür: dolayısıyla "Tanrı'nın adaleti"ne gönderme yapar ve *Tanrı'nın İyiliği, İnsanın Özgürlüğü ve Kötülüğün Kaynağı Üstüne Denemeler* (1710), *Tanrı'nın da-*

vasının savunulduğu ilahi adaletle ilgili bir çalışmadır: *kötülüğün* varlığı bahane edilerek Tanrı'nın ithamlardan kurtarılması. Leibniz'in ortaya attığı problem Tanrı'nın mükemmelliği (bilgelik, mutlak güç, iyilik ve adalet) ve onu yalanlar gibi gözüken *kötülüğün* varlığı arasındaki uyum problemidir; bu problem Leibniz'den eskidir tabii ki ve bu nedenle geriye dönerek aziz Augustinus ya da Aquinolu aziz Tommaso'nun "Teodise"sinden söz etmek gerekir. Kaldı ki "Teodise" sadece teoloji ya da ontolojiye bağlı değildir, aynı zamanda ahlaksal (çünkü kötülük sorusuna yanıt verir) ve her zaman belli bir *adalet* anlayışını gerekli kıldığından siyasal bir boyutu vardır: insanların adaleti, gerçekse eğer, kutsal amaçların gerçekleşmesi için yardımcı olabilir ama Tanrı'nın adaletinin ilkelerine karşı çıkamaz. Dolayısıyla burada siyaset felsefesinin, teodise probleminin sıkıca birbirine bağlı ama mantıksal olarak ayrı iki biçimde ortaya çıkması olgusunu her zaman göz önünde bulundurması gerekli olmuştur. Bir yandan kötülük sorunu "metafizik" bir özelliktir; kötülüğün Tanrı'nın eserinin iyiliği içine nasıl girmiş olduğunun doğrulanmasını ister; modern düşünce bağlamında bu düşünce biçimi, insani eylemlerin *görünür irrasyonalitesi*'ni tarihte aklın gerçekleşmesinin koşulu yapan Hegelyen üpte tarih felsefelerine götürür. Öte yandan teodise dinsel-siyasal problemin bir yüzünü oluşturur çünkü dünyanın Tanrı lütfuyla yönetilmesini ve insanların adaletinin, bu adaletin temelini ya da en azından normunu oluşturan Tanrı'nın adaletiyle desteklenmesini gerekli kılar; bu nedenle aziz Augustinus'tan Leibniz'e kadar, kötülük problemi üstüne düşünce iki "site", insanın ve Tanrı'nın siteleri arasındaki karşılaştırmadan ayrılmaz ve gene bu nedenle teodise'nin siyaset felsefesindeki yeri Tanrı lütfu düşüncesinin siyasal anlamının çözümlemesi yapılmadan doğru biçimde anlaşılamaz. Dolayısıyla burada antik felsefenin siyaset ve kutsallık arasındaki ilişkileri ortaya koyma biçiminden hareket edilecek, daha sonra teodise probleminin gelişmesine, Hıristiyan teolojisinin kökenlerinden tarihin modern felsefelerine geçilecektir.

Teodise probleminin antik kökenleri

Klasik düşünürlerde görüldüğü şekliyle kutsallık ve dünya arasındaki ilişkiler problemi sadece teorik değildir ve aynı zamanda ve belki de her şeyden önce siyasaldır. Oysa siyaset felsefesi sitedeki mevcut düşüncelerle karmaşık bir ilişki kurar: bilinen terimlerle ifade edilen etik ya da siyasal sorunlardan hareket eder ama ne kadar yüce olursa olsun düşünceye tabi olmaz; dinsel-siyasal sorunun ilk figürü buradan çıkar: din sivil yaşamın önemli bir unsuru şeklinde gözükür ama felsefenin, düşüncesini ortak inançların sınırları içinde tutması pek mümkün değildir; dolayısıyla filozof site yaşamına uygun olmayan geleneksel mitleri reddetme noktasına gidebilir ve kutsallık anlayışı her halukârda siyasetin özel gerekliliklerinin ötesine geçebilir. Önde gelen Sokrates'çiler, Platon ve Aristoteles'te görülen "tanrıbilimsel" bildiriler bu çifte ilişki, felsefe ve siyaset ilişkisi ışığında anlaşılmalıdır: burada problem şudur kesinlikle: felsefenin amacı kutsallık ve doğa ilişkisiyle ilgili olarak gerçeği dile getirmek midir ya da daha siyasal olarak akla uygun bir sitenin prerasyonel inançlarını mı açıklamaktır? Kimi zaman *Devlet*'te taslaklandırılmış ve bazı değişikliklerle *Yasalar*'ın X. Kitap'ında geliştirilmiş Platon "teodise"si denen kavramı özellikle bu bağlamda anlamak gerekir.

Platon'un dinsel-siyasal düşüncesi önce Sokrates öğretisinin bir devamı hatta bir takdimi gibi görülür; oysa Sokrates'e dava açılmasına ve onun ölüme mahkûm edilmesine yol açan ithamlar arasında dinsizlik de vardı ve Sokrates siteye yabancı yeni tanrılar getirmekle suçlanmıştı. Bu haksız suçlama o kadar da anlamsız değildi çünkü Sokrates iyi bir yurttaş gibi davranıyor ve halkın inançlarına sayılı davranıyordu ama gene de *daimon*'undan aldığı ışıklara dayanarak ve engin felsefi bilgisiyle sitede ve dinsel örgütlenmesinde temel bir *eksiklik* gördüğünü ima ediyordu. Platon'un sokratik denen diyaloglarındaki Sokrates öğretisinin amacı bu suçlamaya dolaylı yoldan cevap vermek ve felsefenin gerçek anlamdaki bir dindarlığın koşullarını kör bir gelenekten daha güçlü bir biçimde sağlayacağını göstermektir. Böylece Sokrates *Devlet*'te sitenin belli boyutlara ulaştıktan sonra bilginin dostları ve dolayısıyla filozof olmaları gereken ve eğitimleri, geleneksel anlatılardaki dinsizliği dışlamak zorunda olan *bekçilere* ihtiyaç duyduğunu gösterecektir; gerçekten de bunlar Tanrıları kimi zaman insanlara sıkıntı

veren kötülüklerin yaratıcıları gibi gösterirler; oysa tanrıların insanları günahları yüzünden cezalandırdıkları doğrudur ama onlar böylelikle "adil ve iyi" eylemler gerçekleştirirler ve kesinlikle kötülüğün nedeni değildirler çünkü iyi olan tanrı ancak iyilik yapabilir; tanrılarla ilgili yasaların ilki ve tüm serbest anlatılara model oluşturacak olanı şudur: "Tanrı her şeyin nedeni değildir sadece iyiliklerin nedenidir" (*Devlet*, II, 380 *c*). Sitede, bir filozoflar yönetimini gerekli kılan adaletin gerçekleşmesi, dolayısıyla siyasal yasaya ve onları kötülüğün doğuşundaki tüm sorumluluktan bağışık tutan eğitime dayalı tanrıların doğrulanmasından ve *geleneksel dinin eleştirisi*'nden (özellikle Homeros'un sansür edilmesi ve şairlerin site dışına atılmasıyla yansıyan: *Devlet*, 598*d*-605*c*) geçer. Dolayısıyla "teodise" dinde ve eğitimde derin reform isteyen siyasal bir gerekliliktir: sitenin dini her türlü dinsizlik unsurundan arındırması "doğaya uygundur" çünkü dinsizlik, kötülüğü insanların günahlarına değil tanrılara mal ederek adaletsizliğin yolunu açar; ama şunu da eklemek gerekir ki adaletle de uyuşan Platoncu site öğretisi o kadar da zorunlu biçimde gerçek değildir ve felsefi kutsallık ve doğa arasındaki ilişkiler sorusuna ve kötülüğün anlamı sorusuna cevap verme konusunda hiçbir biçimde yeterli değildir. Bu sorunların anlaşılması bağlamında yol alabilmek için en doğru yol hiç kuşkusuz, dinin rolü üstüne "siyasal" metinleri ve Kutsallık ve Dünya ilişkileri üstüne "dinsel" ya da "kozmolojik" metinleri karşılaştırarak *Devlet*'in daha sonraki diyaloglarını sorgulamaktır hiç kuşkusuz.

Tanrıların adaleti problemi üstüne en ayrıntılı bölüm *Yasalar*'ın X. kitabında, ceza yasası tartışması bağlamındadır; "tanrıların varlığına inancı meşru bir kurum haline getirerek" (*Yasalar*, X, 886 *a*) ve özellikle üç meşru dogma (tanrılar vardır, insanlarla ilgilidirler ve adaletleri hiçbir zaman şaşmaz) koyarak dinsizliğin sivil ve ahlaksal etkilerini engellemek söz konusudur burada. Bu dogmaları getiren yasa buyurucu ve zorlayıcıdır ancak geleneksel dindarlığın tatmin edemediği samimi ya da eğitimsiz yurttaşların kuşkularını engellemeye yönelik caydırıcı bir biçimde takdim edilmiştir. *Yasalar*'da Platon dinsizliklere cevap vermekle yükümlü hissetmez kendini (886*e*-887*a*) ama kendilerini dindarlığın ortak biçimlerine kaptırmayanların inançsızlığı karşısındaki isyanı oldukça ironik biçimde dile gelir ve bundan şu sonuç çıkar: ona göre tanrıların davası savunulmayı değilse bile yaygın din anlayışının yaptığından daha inandırıcı ve daha rasyonel biçimde açıklanmayı hak eder (inançsızları inandırması gereken nedenler arasında çok küçük yaşta çocuklara yöneltilmiş söylemler vardır ve *Devlet*'teki Sokrates'in buradaki rolü herkes tarafından bilinir). Siteye gerekli dogmaların açıklanması filozofun düşüncesini doğrudan açıklamasa da aslında geleneksel dinden uzaklaşıp rasyonelleşmiş olduğu söylenebilecek bir dine girmeleri istenen yurttaşların sağduyusuna çağrı yapar. Platon'un yasalardan destek alarak sergilediği dinsizliğe karşı öğreti basit bir dindarlık öyküsü değildir çünkü *Phaidon*, *Philebos*, *Sofist* ve özellikle *Timaios* gibi öteki diyaloglarda görülen Platoncu teolojinin kalıcı temalarını yineler.

Tanrıtanımazlığın çürütülmesi "doğa"nın, olayların ilk ilkesi gibi ele alınması gerektiğini kesinlikle gören ama doğanın ancak, en önemli sonucu dünya için de insan için de geçerli ruhun bedene üstünlüğü olan bir zekanın düzenleyici etkinliği sayesinde ilke olabileceğini anlayamayınca onu maddi unsurlarına indirgeyen presokratik "Fizikçiler"in öğretisinin tersyüz edilmesine dayanır (*Yasalar*, *X*, *892 c-d*; *bkz. Phaidon*, *98 b-c*, *Philebos*, *28d-c*, *Sofist*, *266a*, *Timaios*, *27d-31d*). Dolayısıyla *Yasalar*'ın birinci dogması Platon tarafından hem fizikçilerde hem şairlerde görülen eski Grek düşüncesinin bazı önemli unsurlarının kesinlikle reddedilmesine dayanır (bkz. *Yasalar*, X, 886 *c-d*): Sanatın (kutsal) doğaya üstünlüğü, Dünyanın ilk "Kaos"tan ya da rastlantı ve gereklilik ilişkisinden (Demokritos) çıkması şöyle dursun, ancak Tanrıların (ya da düzenleyici ve "Demiurgos" bir tanrı) eylemiyle edindiği ve iyiliğin kavranabilir düzenini taklit eden amaçsallıkla anlam kazandığı gerçeğini ifade edebilmeye olanak verir. *Timaios*'ta geliştirilen bu kozmo-teolojinin son derece siyasal bir anlamı vardır: doğaya itaat etmek zorunda olan insanların onu gerçek anlamda taklit edebilmeleri ancak tanrısal sanatı taklit etmeleriyle yani yalancı-doğal veriye modeli kendi dışında olan bir düzen verme çabasıyla mümkündür. Tanrıların yaşamının ve Dünyanın ilahi lütuf tarafından yönetilmesi bağlantısı kraliyet sanatının önceliğindedir ya da o olma-

dığında yasanın sitenin "doğal" eylemleri üstündeki gücündedir.

Tanrıların yaşamından ve dünyayı etkileyen eylemler üstündeki baskın rolünden (*896c-899c*) kolayca tanrıların insanlarla ilgilendikleri düşüncesine geçilir: bu düşünce gerçek ve eksiksiz anlamını tanrıların (ya da Tanrı) her zaman Evren tarafından oluşturulmuş Dünyaya göre eyledikleri ve amaçlarının sadece insanların refahı değil adalet olduğu anlaşıldığında kazanır. Platon *Yasalar'da* bu noktadan hareketle daha sonraki büyük teodiselerin habercileri olan iki argüman öne sürer. Kötülüğün abartılması bireyin, özel kötülüklerin genel iyiliğe hatta basit bir şekilde kendi refahından değil eylemlerinin doğru bir biçimde ödüllendirilmesinden geçen kendi iyiliğine katılma biçimini bilmemesinden kaynaklanır: "Her türlü yaşamın başlangıcı evrenin yaşamı için bir mutluluk gerçeği bulunmasına göre oluşur" (*Yasalar*, X, 902 *c*); "senin için değerli olan şeyin ortak kökenler adına nasıl hem evrenin hem senin iyiliğine katıldığını anlamadığın için kızıyorsun (*a.g.y.*, 903 *d*). Tanrıların eylemi öte yandan eskatoloji aracılığıyla insanların eylemini Tanrı'nın lütfuna bağlayan bir araçların basitliği ya da ekonomikliği ilkesine tabidir ama bu lütufun büyü ya da tanrıların herhangi biçimde taraf tutmaları yüzünden zayıflaması söz konusu değildir: insanlar "tanrılar için genel lütufa göre çok kolay bir biçimde" ödüllendirilirler ya da cezalandırılırlar (*a.g.y.*, 903*e*). Tanrıların adaletinin şaşmazlığını ortaya koyan üçüncü dogma tanrısal eylemin rasyonalitesinin mantıksal sonucudur; Platon bunu siyasal bir benzetmeyle anlatır: kamusal sorumluluklar üstlenmiş insanlar görevlerini kötüye kullanmıyorlarsa eğer tanrıların hediyelerle kandırılıp yozlaştırılmaları hiç mümkün olmaz.

Timaios Demiurgos'un Dünyayı nasıl ebedi bir modelin rehberliğinden yarattığını ayrıntılı biçimde anlatır (28a): bu amaçla onu kendi amaçlarına alet etmek için madde içindeki işlenmemiş gerekliliğe karşı "kurnazlık etmek" zorunda kalmıştır. Bu şekilde yaratılan dünya iyidir çünkü iyi bir Tanrı'nın eseridir: "en iyinin en iyi eseri meydana getirmekten başka bir iradesi yoktu ve yoktur" (*a.g.y.*, 31a); zaten Demiurgos'un kendisi de eserinin iyiliği karşısında "hayranlığa kapılmıştır" (*Timaios*, 37*c*; Hıristiyan düşünürler Tekvin anlatısına yakın buldukları bu metni anımsayacaklardır: "Tanrı bunun iyi olduğunu gördü"). Ama tanrısal eylem "olabildiğince mümkün" iyi bir dünya yaratabilir ancak (*Timaios*, *30e*); dolayısıyla dünya, modelinden yarattığı şeyden aşağıdır ve özellikle ancak "bir Tanrı'nın olabildiğince en iyinin özünü gerçekleştirmek amacıyla yardımcı olarak kullandığı ikincil nedenler gibi mekanizma işlevi gören tanrısal bir zekâ tarafından yönlendirildiğinden iyidir" (*a.g.y.*, *46c*). Dolayısıyla *Yasalar*'daki siyasal teoloji en iyi ilkesini iyi Tanrı'nın eseri olarak Dünyanın iyiliği fikriyle ve bir Dünyanın yaratılmasıyla uyuşabilen *en az kötülük* olarak kötülüğün açıklaması arasındaki bir uzlaşı aracı durumuna getiren bir "teodise"yle desteklenir kesinlikle. Bu öğretide tanrılar kötülükten sorumlu değildir; kötülük, üstünde Demiurgos'un çalıştığı gereç konusunda zekâ noksanlığından gelir ve dolayısıyla bir eksiklik ya da vazgeçmeden başka bir şey değildir; Plotinos bu kavramı yinelerken ona önemli metafizik bir yoğunluk kazandırmıştır ve basit bir vazgeçme olarak kötülüğün Agustinusçu tanımının ilk kökenini Platon'da aramak gerekir. Bununla birlikte aziz Augustinus gibi bir Hıristiyan düşünürü Platon gibi pagan bir filozoftan ayıran özellik de görülmüştür bu arada: Platon'un Demiurgos'u kendisinden önce var olan ve kendisinden üstün olan, kavranabilir bir modele göre yönlendirir kendini ve yaptığı sadece *yaratmadığı* bir gerece bir biçim vermektir.

Dolayısıyla pagan Antikite'de teodise gibi bir şeye rastlanır kesinlikle. Tanrı'nın "doğrulanması" problemi ne Hıristiyan dininden ne modern metafizikten doğmuştur; felsefenin hiç eksik olmayan iki probleminin kesişme noktasında yer alır: tanrısal ve insani dünya arasındaki ilişkiler olan dinsel-siyasal problem ve doğa ve Dünyanın düzeninin tutarlılığı arasındaki ontolojik-dinsel problem. Bununla birlikte Platon'un "hiyerarşik" kozmolojisini klasik felsefenin genel modeli yapmak da son derece yanlış olur. Platon'un doğal ve siyasal dinbilimi, gördüğümüz gibi, Grek düşüncesinin, şairlerden presokratik "Fizikçiler"in (Sofistler bir yana) çoğuna kadar giden majör bir akımına tepki olarak oluşmuştur; Platon'dan sonra bu akım, Demokritos'un en ünlü ardılı Epikuros'ta yeniden doğar: çok anlamlı bir şekilde doğada rast-

lantı ve gerekliliğin önemini yeniden ifade eden Epikuros'a göre tanrılar insanların sorunlarına radikal biçimde kayıtsızdır. Platon'dan sonra "sokratikler"in en büyüğü olan Aristoteles'e gelince, ona göre doğa amaçsallık referansı olmadan kesinlikle anlaşılamaz ve *kosmos* Tanrı'dan başka bir şey olmayan bir ilk hareket ettirici tarafından harekete geçirilmiştir ama bu Tanrı dünyaya radikal biçimde kayıtsızdır: dünya-ve özellikle insanların etkin oldukları bu dünya-Tanrı düşüncesine layık bir dünya değildir ve Tanrı koruyuculuğunun yerini insanlar kendileri doldurmalıdır. Bu görüş değişikliği siyaset felsefesini derinlemesine etkiler: insanlar her zaman "doğayı taklit etmek" zorundadırlar ama doğa güç ve istikrarını "ilahi sanat" tan almaz artık ve siyasal düzen de Tanrı'nın koruyuculuğuna değil kendi doğalarını gerçekleştirecek olan insanların çabasına dayanır; Aristoteles'in sitesinde tanrılar sessizdir ve olasılık, pratik yaşam düşünce yaşamından aşağı olsa da burada yeni bir soyluluk bulan eylemin koşuludur.

Aziz Augustinus teolojisinde kötülük problemi

Hıristiyan dini ve pagan felsefe buluşması Kötülük problemi ve tanrısal eylem ilişkisini derinlemesine değiştirmiştir. Hıristiyanların tanrısı hem yaratıcı hem kadiri mutlaktır, oysa Platon'un demiurgos'u önceden var olan bir maddeye düzen vermekten başka bir şey yapmamıştır; ayrıca Haç ve kurtuluş teolojisi de doğanın ötesinde Tanrı'nın koruyucu düzeninin bulunduğunu var sayar ve bu düzene göre Tanrı ve yarattıkları arasında özel bir ilişki vardır ve bu özel ilişki Tanrı'nın tarafsızlığı konusundaki rasyonalist düşünceyi sorunsallaştırır: eskatoloji artık bireyin erdemlerinin ödüllendirilmesiyle ilgili genel kurallara dayanmaz çünkü Tanrı'nın nedensiz belki de keyfi lütfu düşüncesine çağrı yapar. Bununla birlikte yeni doğan Hıristiyan teolojisi Platoncuların "pagan" felsefesinin metafizik ve siyasal boyutları içinde kötülük problemi düşüncesini aydınlatıcı unsurlar bulur: sadece basit kusur olarak kötülüğün tanımı, iyi bir Tanrı'nın eserinin sadece iyi olabileceği ve bu iyiliğin evrenin insanların refahına önceliğinin tanınması koşuluyla anlaşılabileceği düşüncesi Hıristiyan düşüncesiyle kolayca birleşmiştir ve Hıristiyan düşüncesi de insanların adaletinin ilahi adalete bu kadar güçlü bir biçimde bağımlılığını ifade eden bir felsefede büyük erdemler bulunduğunu gözden kaçırmamıştır. Tarihsel olarak Hıristiyan vahyi ve daha sonraki düşünce için büyük önem taşıyan felsefe arasında ilk büyük sentezi gerçekleştiren aziz Augustinus'tur (354-430).

Aziz Augustinus, "Manikeist" görüşleri benimsemişti ve dolayısıyla kötülüğün iyi bir Tanrı'yla çatışan etkin bir ilkenin ürünü olduğu düşüncesinden hareket etmiştir; Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra büyük bir çabayla manikeizme karşı mücadele etmiş ve sonunda kötülüğün hiçbir pozitif yanı olmadığı düşüncesini savunmuştur ısrarla; ne var ki ona göre kötülüğün varlığı Étienne Gilson'un mükemmel biçimde özetlediği zor bir problemi ortaya koymuştur: "Tanrı sözcüğünün bir anlamı varsa eğer, bu sözcük, her şeyden sorumlu, mükemmel bir varlığı tanımlar ancak; oysa evrende kötülük olduğunu söylemek evrenin mükemmellikten yoksun olduğunu kabul etmektir. Eserin mükemmellikten yoksun olması işçinin mükemmelliğiyle nasıl uzlaştırılacaktır ve bunun çaresi nasıl bulunacaktır?" (Gilson, 1982, s. 185).

Aziz Augustinus öğretisinin genel ilkesine göre kötülük bir *vazgeçme*'den başka bir şey değildir ve dolayısıyla tam bir hiçlikten başka bir şey değildir. Tanrı tanım olarak yüce bir iyilik olduğundan kendisinde hiçbir kötülük bulunmaz tabii ki ve eseri de iyidir çünkü kendi ölçüleri içinde iyi olan nesnelerin varlığına götürür; bununla birlikte eğer yaratılan şeyler doğal olarak iyiyse eğer, bunların aynı zamanda bozulmaları da mümkündür çünkü hiçlikten yaratılmışlardır: kötülük nesnelerdeki bu iyilik ve bozulduklarında onları etkileyen kötülük arasındaki bu sapmayı ifade eder. Aziz Augustinus bu düşünceyi çarpıcı bir biçimde ifade eder ve ve kötülüğün *olması gereken* bir iyilikten yani şeyin *sahip olması gereken* bir iyilikten yoksunluk olduğunu söyler ve böylelikle bütün özlerin öz olarak iyi oldukları düşüncesiyle, öğretisi için son derece gerekli, bunların iyilik ve mükemmelliğinin eşit olmadığı düşüncesini uzlaştırma olanağı bulur. Bir şey mükemmellikten yoksun olduğu için kötü değildir, *kendisinde olması gereken* bir iyilikten yoksun olduğu için kötüdür: bir insan için, kör olmak ya da bir uzvunu yitirmek kötüdür ama bu durum bir insanın melek

olmasına ya da kendi karakterini aşan kusursuzluklara sahip olmasına engel değildir (bir öküzün ya da bir domuzun kanatlara sahip olmaması da kötülük değildir). Zorunlu bir iyilikten yoksunluk olarak kötülüğün tanımında üç önemli avantaj buluruz: Tanrı'yı kötülük (bir hiçlik olan ve yaratılan şeylerin bozulabilirliğine bağlı olan) bağlamında her türlü sorumluluğun dışında tutar, varlıkların, kendilerine vaad edilmemiş iyilikler talep ederek yaradılış düzenine karşı baş kaldırımlarını yasaklar, yaratılmış özlerin çeşitliliğine bir anlam verir. Bununla birlikte Aziz Augustinus öğretisinin gerçek anlamda aşamadığı ve bu öğretinin daha sonra bölünmesini açıklayan bir yığın zorluk da barındırır içinde.

Eğer kötülük yaratılmış özlerin çıktığı hiçlikten geliyorsa "*ex nihilo* yaradılışta, kaçınılmaz biçimde kötülük vardı" (Gilson, 1982, s. 187) ve bu da, dolayısıyla nedeni yaratılış olan iyiliklerin gerekli koşuludur. Dolayısıyla aziz Augustinus'ta *doğal kötülüğün* Platoncu gelenekten gelen temaları yoğunlaştıran ve daha sonraki bütün büyük teodiseleri önceleyen bir açıklaması vardır: kötülük bir tabloda ışığı daha iyi gösteren gölge gibidir, bazı bölümlerdeki kusurlar bütünün güzelliğinin koşuludur ve bizim taraflılığımız ve sonluluğumuz bunu anlayabilmemizi engeller (bkz. sözgelimi *La Cité de Dieu*, XI, 22 ve XII, 5). *Ahlaksal kötülük* (günah) özel bir problem çıkarır çünkü sadece tanrısal düşüncenin düzenlemelerine değil özgürlüğe de bağlıdır: yaratılan özgür bireyler yetenekleri iyi ya da kötü kullanabilirler ama yetenekler öz olarak iyidir; bu özel problemin çözümü bizi sonunda genel problemin çözümüne götürür: özgür irade kendi içinde iyidir çünkü doğru bir yaşam sürmemizi sağlayan odur ama bu iyiliğin karşılığı kesinlikle bizim kötülük yapma gücümüzde bulunur. Böylece özgür iradenin varlığı günahlarımızı birşeylere bağlama olanağı sağlar ama öte yandan günahın da doğal kötülük gibi yüce bir iyiliğin koşulu olduğunu gösterir: insan kötülük yapabildiği için kurtulabilir. Özgür irade problemi ilk günaha ve Tanrı'nın inayetine doğru kaydırıldığında kötülüğü yüce bir iyiliğin koşulu yapan aynı mantıksal yapı ortaya çıkacaktır: ilk günah bir *felix culpa* olmuştur çünkü tüm ahiret mutluluğu tarihinin ve kurtarıcının gelişinin kökeninde yer alır ve daha genel olarak şunu söylemek mümkündür: "günah çok olduğunda inayet daha çok olmuştur".

Aziz Augustinus teolojisi, dolayısıyla, kötülük problemi düşüncesi tarihinde belirleyici bir dönemdir: Platoncu rasyonalizmle bir yaradılış teorisinin ve klasik düşüncenin yabancısı olduğu ilahi kadiri mutlakın buluşmasını ya da sentezini sağlamıştır. Ayrıca şunu da göstermek mümkündü: aziz Augustinus'un Platon'un yapıtlarını tanımış olduğu konusundaki bilgiler eksik ve belirsiz olsa da onun dinsel-siyasal problem anlayışı bazı Platoncu özellikler taşır; gerçekten her iki düşünürde de Tanrı lütfu ve ilahi adalet ancak insani düzenin Tanrı'nın amaçlarıyla birleşmesiyle tamamlanabilecek olan otantik siyasetin temelini oluşturur; Augustinusçu yeryüzü sitesi (özellikle Roma) çözümlemesi de geleneksel bir dinin eleştirilmesinden geçer ve Sokrates'i (*Devlet*) ve Platon'u (*Yasalar*) [sözgelimi Yunan ve Roma mitlerinin ölümsüzlüğü üstüne] anımsatır. Sadece insani düzen ve tanrısal düzen arasındaki ilişkiler olgusunun iki site arasındaki bir çatışma biçiminde sunulması kötülük probleminin birbirlerinden kesinlikle ayrılamayacak dinsel ve siyasal sonuçları olduğunu gösterir.

Ama aynı zamanda şunu da eklemek gerekir ki aziz Augustinus öğretisi Platonculuğun Hıristiyan bir versiyonuna da modern teodiselerin öncelenmesine de indirgenemez. Aziz Augustinus'un Tanrısı öte dünya mutluluğunu baştan başa değiştiren radikal aşkınlığıyla antik düşünürlerin tanrısından farklıdır: Platoncuların Ruh'unun sadece katıldığı ilahi düzene kavuşacağı yerde Hıristiyanların yaratığı Tanrı'dan ışık ve lütuf alacaktır; oysa eskatolojinin bu dönüşümünün kendisinin siyasal bir anlamı vardır: gerçek siteyle bir çatışma yaratsa bile, Platoncu dönüşüm, insanların, özlerini tamamlama ve "kendilerine yeterli olma" düzeyine ulaşma çabalarını uzatıyordu oysa Hıristiyanlığa özgü kurtuluş öncelikli olarak tüm insani eserlerin Tanrı lütfu ve yaratığın bağımlılığı nezdinde göreli anlamsızlığının kabul edilmesini gerekli kılar. Aziz Augustinus, Tanrı'nın iradesinin üstüne çıkma düşüncesini reddetmesiyle belli başlı metafizikçilerden de ayrılır: Tanrı'nın iradesi nesnelerin radikal kökenini açıklar ve "insanın eylemlerine bir gerekçe, bir ilke, onu aşacak ve kendisinden gelmeyen bir düzen bulma amacıy-

la bu iradenin ötesine gitme iddiasında olması saçmadır" (M. Gueroult, 1959, II, s. 51-52). Bu nedenle, aziz Augustinus kötülüğü, düzenin koşulu biçiminde doğrulama eğiliminde olan radikal bir iyimserlikten yana olsa da (bkz. *De ordine*, I, 5 ve II, 1) Leibniz gibi Tanrı'nın mümkün olan dünyaların en iyisini yarattığını ileri sürmez ve Malebranche gibi eserin iyiliği ilkesini yolların basitliği ilkesiyle sınırlama düşüncesinde de değildir: Tanrı, *bir* dünya yaratmayı tercih ettiğine göre bu dünyanın onun istediği kadar iyi bir dünya olmaması diye bir şey söz konusu olamazdı ama başka bir dünya yaratamayacağını kanıtlayan bir şey de yoktur. Yaratılmış evrenimiz, olabileceği kadar iyidir (ve dolayısıyla hiçbir biçimde eleştiremeyiz onu) ama Tanrı (düşüncelerini anlayamayacağımız) gene de bir başka dünya yaratabilirdi: Hıristiyan düşüncesinde uzun süre egemen olan ama haklı gerekçelerle modern felsefeden kopan, iyimserliğin ifadesi ve Tanrı'nın aşkınlığının ifadesi arasındaki bu dengedir.

Modern rasyonalizmde kötülük problemi

Augustinusçu teolojide kötülüğün temelini, insan anlığının kutsal irade ya da anlayışın gizemlerine nüfuz edebilme olanağını önceden sınırlayan Tanrı'nın anlaşılamaması düşüncesi oluşturur. Bu tezin, Augustinus'un kendisindeki uzantısı ahlaksal ve "cezai" bir kötülük vizyonudur (P. Ricoeur): problem kötülüğün nereden geldiğini (*unde malum*) bilmekten çok kötülüğü niçin yaptığımızı (*unde malum faciamus*) anlamaktır ve bunun çözümü de ilk günah öğretisinden geçer (bu konuyla ilgili olarak bkz. Ricoeur, 1986, s. 22-26). Şu da var ki aziz Augustinus kötülüğün Yaratılış düzeninde nasıl yer aldığını gösterirken gerçek anlamda teodisenin daha sonraki gelişmesinin yolunu açar; bu gelişmenin prehistoryası akıl ve Tanrı iradesi ve insan anlığının sınırları konusundaki Ortaçağ tartışmalarında yer alır ama kötülük problemine rasyonel ve sistematik bir yanıt bulma çabalarının en ilginç sonuçları büyük "kartezyen" filozoflarda, Malebranche (1638-1715) ve özellikle de Leibniz'de (1646-1716) görülür. Bununla birlikte modern teodise'nin, bu "onto-teoloji çiçeği"nin (Ricoeur, 1986, s. 26) Descartes'tan bu yana "sübjektivite"ye dayanan modern felsefenin özünü doğrudan doğruya açıkladığı düşüncesini ileri sürmek doğru değildir: Tanrı'nın iradesinin kötülüğün varlığıyla nasıl bağdaştığını açıklamaya çalışan biri için otantik kartezyanizm bazı bölük pörçük cevaplar verse de özellikle bir *engel*'dir.

Malebrance ve Leibniz, Tanrı'nın, kötülüğün olduğu ama öte yandan Yaratıcısının Özünün izin verdiği kadar da mükemmel bir dünyayı nasıl yaratabildiğini anlayabilmek için önce ilahi anlığın, yaratıcı eseri içinde ebedi ve *yaratılmamış* gerçeklerden gelen ve İyi ve Kötünün sınırlarını *a priori* olarak tanımlayan ilkelere uygun biçimde davrandığını ortaya koymuşlardır. Böylelikle insan anlığı "özellikle bu evren düzenini harekete geçirebilen nedenleri" (Leibniz, *Metafizik Üstüne Konuşma*, s. 5) bilemese de sınırlılığı, Tanrı'nın bilgeliğinin ve gücünün yaratıcı Eylemine kaçınılmaz biçimde verdiği genel kuralları anlamasına engel değildir. Oysa insan anlığı (sınırlı) ve tanrısal anlık (sınırsız) arasındaki bu ilişkiler kavramı Descartes'ın önemli bir teziyle, kendisine göre Tanrı'nın anlaşılmazlığının sonucu olan *ebedi gerçeklerin yaratılması* teziyle kopukluk gösterir: "Gerçeklerin ondan bağımsız olduklarını söylemek, Tanrı'dan bir Jupiter'den ya da bir Satürn'den söz eder gibi söz etmek ve onu Styx'e ve hayatlara bağlamaktır" der Descartes (Mersenne'e 15 Nisan 1630 tarihli mektup); yaratılan dünyada düzeni belirleyen ilkeler yaratılmış gerçeklere bağlıdırlar ancak Tanrı'nın yaratıcı etkinliğine empoze etmezler kendilerini. Bu tez Augustinusçu yasaklamayı yeni bir görünüm altında yineler: Tanrı'nın iradesinde olayların nedenini görmek zorundayız ama Eylemlerinin, onları açıklayan ve aşan bir nedenini bulduğumuzu iddia edemeyiz; dolayısıyla postkartezyenlerde spekülatif bir rasyonalizmin atılımı bu tezin reddedilmesine bağlıdır (bu konuda bkz. Gilson, 1987, s. 211-235 ve Marion, s. 19). Ama şunu da eklemek gerekir ki bu atılımın kendisi Descartes felsefesinin başka özelliklerinden destek alabilir ve bu tezler *yanılgı* problemine uygulandıklarında Augustinus teolojisinin önemli kötülük tezleriyle buluşurlar. Tanrı'nın özü bizim için ne kadar anlaşılmaz olursa olsun, gene de onun kadiri mutlak olduğunu biliriz ve insan bilgisinin mümkün olabilmesi için gerçek olması gerekir onun; oysa yanılabileceğimiz pek mümkündür ve *yanılgı* olan bu özel kötülük üstüne düşünme kötülük (ya-

nılgı), Tanrı'nın iyiliği (gerçekliği) ve kadiri mutlak olması arasındaki klasik uyuşabilirlik problemini yeniden gündeme getirmeye götürür. *Metafizik Düşünceler*'de Descartes'ın yanıtları aziz Augustinus'tan Malebranche ve Leibniz'e götüren yolda önemli bir etap kabul edilir; *vazgeçme* olarak, özgürlüğün uzantısı olarak ve Evrenin güzelliğine katkı olarak klasik bir kötülük teorisinden hareket ederler ve hem Leibniz'in iyimserliğini hem de Malebranche'ın yolların basitliği teorisini haber veren bir öğretiye ulaşırlar: Tanrı'nın, hataları düzeltmek amacıyla kendisinin getirdiği yasaların genelliğine karşı çıkması diye bir şey söz konusu değildir ama duygu mutlak olmasa da mümkün olabilecek en büyük şaşmazlıkla donanmıştır (Gueroult, 1968, *N. B.*, II, s. 208-211).

Malebranche ve Leibniz, her ikisi de, kötülük problemini ilahi düşüncenin, ona dünyada, yaratıcı etkinliğinin mükemmelliğiyle uyuşabilecek maksimum iyilik yaratarak minimal bir yer bıraktığını göstererek çözerler. Şu noktada yanıtları farklıdır: Leibniz'e göre Tanrı *mümkün olan en iyi dünyayı* yaratmıştır, Malebranche ise bir yandan dünyanın daha iyi olabileceğini kabul ederken, gerçek yetersizliklerinin de onu yöneten *yasaların evrenselliği*'yle yansıyan yaratılışın *yollarının basitliği*'nin karşılığı olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte bu, bu ayrılığın anlamını yanlış yorumlamaya götürmemelidir: her iki ilke, tavırları farklı olsa da Leibniz ve Malebranche'da görülür. Leibniz'e göre yolların basitliği "ilahi yolun mükemmelliğinin kuralları"nın parçasıdır ama "sonuçların zenginliğiyle dengelenmelidir" (*Metafizik Üstüne Düşünceler*); buna karşılık Malebranche'a göre en iyi dünya tasarlanabilmiş olsaydı bile Tanrı'nın onu yaratmış olamayacağı çok açıktır çünkü bunun için, Tanrı'nın yollarının basitliği ilkesine karşı çıkması gerekirdi ki bu da her türlü hipotezin dışındadır: bu anlamda şunu söylemek mümkündür ki Malebranche'a göre de yaratılmış dünya kesinlikle "mümkün olan dünyaların en iyisi"dir. Leibniz'in *Teodise Denemeleri*'ni yayınladıktan sonra birbirlerine yazdıkları mektupların gösterdiği gibi anlaşmadıkları noktayı her ikisi de mükemmel biçimde görmüştür. Malebranche'a göre Tanrı'nın eseri "mümkün olabilecek en mükemmel eserdir, bununla birlikte bu durum mutlak değildir ve bu eseri gerçekleştiren yolların karşılaştırılmasıyla anlaşılır" (*Lettre à Leibniz*, 14 Aralık 1711, Leibniz *içinde*, Gerhardt yay., c. I, s. 359); Leibniz'e göre, tersine yolların basitliği kendi başına, "eserin mükemmelliğinin bir parçasıdır" (*Lettre à Malebranche*, Ocak 1712, *a.g.y.*, s. 360). Malebranche'ın *tanrımerkezciliği* Leibniz'in *iyimserliğiyle* karışmaz: bu ayrılık, metafizikten pratik felsefeye kadar tüm felsefelerinde görülür ve ayrı hatta karşıt iki geleneğin doğuşuyla yansır.

Leibniz teodise'sindeki yenilik unsurunu anlayabilmenin en kolay yolu, onu aziz Augustinus'un düşünceleriyle karşılaştırmaktır. Augustinus'a göre dünyanın iyi olduğunu söyleyebiliriz (ve söylememiz gerekir) çünkü iyi ve kadiri mutlak bir Tanrı'nın eseridir ama Tanrı'nın, isteseydi *başka* bir dünya yaratamayacağını söyleyebileceğimizi doğrulayacak hiçbir şey yoktur: "Teodise"nin sınırını Tanrı'nın anlaşılamaması oluşturur ve bu bize Tanrı'da iradenin anlayıştan önce gelmesiyle yansır. Tanrı'nın daha iyi bir dünya yaratabileceği düşüncesini onun kadiri mutlak olmamasıyla ve bilgeliğini inkâr etmekle bir tutan Leibniz bu sınırı kabul etmez; bu anlamda Leibniz'in Malebranche'ı eleştirmesi dolaylı yoldan aziz Augustinus'a kadar ulaşır: eğer Tanrı en iyi dünyayı yarattıysa, en küçük bir kötülüğün göreli bir iyilik olması gibi en küçük bir iyilik de göreli bir kötülüktür (*Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali*) ve dolayısıyla "olabildiğince az bir mükemmellikle davranmak mükemmel olmayan bir biçimde davranmaktır" (*Metafizik Üstüne Konuşmalar*, s. 3). Durum böyleyse eğer, nedeni, mümkün olan dünyaların aziz Augustinus'un istediği gibi sadece *farklı* olmaları değildir: *karşılaştırılabilirler* ve dolayısıyla ilahi bilgeliğin seçtiğinden uzaklaşıldıkça artıdan eksiye doğru giden bir ölçü içine yerleştirilebilirler. Augustinusçu tezlere karşı bu mesafeli tavır ilahi eylem anlayışında, kötülüğün yorumlanmasında ve doğal düzene verilen statüde yansır.

Leibniz'in Tanrısı rakamını bilmediğimiz ama ilkesini tanıdığımız bir *kombinatuvara* göre eyler: minimum olanakla maksimum (iyi) sonuç yaratmak. İlahi eylemi açıklamak için Leibniz (burada aziz Aquinolu Tommaso'nun çözümlemelerini uzatan ve dönüştüren) iyiyle ilişkisi içinde iki Tanrı iradesi modalitesi ayırt eder (*Teodise Denemeleri*, s. 22; *Monadoloji*, s. 90).

Önceki irade iyiliği kendine ister ama farklı mümkün iyiliklerin sentezi ancak "bir iyilik bir kötülüğe bağlandığında olduğu gibi" kombinezonlara giden ve mümkün olan tüm kombinezonlar içinde iyinin "kötüyü aştığı" kombinezonu tercih etmeyi empoze eden *sonuç iradesi* ile gerçekleşir; esas olarak yaradılışa öncülük eden *sonuç iradesi*, dolayısıyla mümkün olabilecek bütün iyiliklerin ve kötülüklerin hesabını yaptıktan sonra, karmaşık bir güçler bütününün *sonucu* ile karşılaştırılabilecek en iyi dünyanın yaratılmasına en uygun olanı tercih edecek irade olacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın eyleminin iyiliği iyinin meşru biçime üstünlüğünü ve olasılıklar tercihinde sonuçların dikkate alınmasını gerekli kılar: günümüz ahlak felsefesi dilinde Tanrı "sonuçsalcı"dır.

Kötülük aziz Augustinus'ta sahip olamadığı ontolojik bir içerik kazanır ve bir yandan da vazgeçme olarak tanımlanmaya devam eder. En büyük kilise babasına göre kötülük ancak varlık, varlık olarak iyi olduğunda vazgeçmedir (Tanrı'nın ancak iyi bir dünya yaratabileceğinin nedeni de budur zaten): kötülük yaratılmış şeylerin *özüne* bağlı değildir onların *çürümesine* bağlıdır. Leibniz Hıristiyan geleneğinin belirlediği iki kötülük biçimine ("doğal" kötülük ve "ahlaksal kötülük") bir üçüncü biçim ekler: iki klasik figürün bir tür temeli olan "metafizik" kötülük: bu "günahtan önceki *yaratığın özgün kusurluluğu*" ile karışır ve bu anlamda kaynağını ilahi anlıktan, daha açıkça söylersek "*ebedi gerçeklikler yeri*"nden alır (*Teodise Denemeleri*, s. 20). Dolayısıyla kötülüğün kökü sonlu (ve özgür) yaratıkların hata ve yanılgı içinde olabilmelerine yol açan sonluluğun kendisindedir ve iyi ve kötü arasındaki fark yüce olanı aşağıdan ayıran derecelenmeye sıkı biçimde bağlıdır. Augustinusçu gelenek açısından, burada kesinlikle çarpıcı ve "en iyi dünya" sorunundan doğmuş yanılgıyı artıran bir şey vardır: aynı şekilde, bir dünya iyi olabilir çünkü Tanrı tarafından yaratılan bir öz "en iyi" olmasa da iyi olabilir ve başka bir özden (özellikle de Tanrı'dan) aşağı olabilir. Bununla birlikte felsefi açıdan Leibniz'in tezinin güçlü nedenlere dayandığı söylenebilir: aziz Augustinus gibi yaratmanın hiçten bir şey çıkarmak olduğu, *ex nihilo* yaratığın kötülüğün son nedeni olduğu ve kötülüğün iyiliğe dönüştüğü (fizik kötülük ve ahlaksal kötülük olarak) görüşü öne sürülürse, bundan kötülüğün "yaratıkların ilk kusurluluklarından" doğduğu ve ilahi anlığın hesaplarında bir yeri olduğu sonucunu çıkarmamak zordur. Onu incelemek amacıyla bakılan açıya göre Augustinusçu Ortodoksluğun rasyonel uzantısı ya da tersine, onun radikal biçimde ters yüz oluşu gibi görülen Leibniz'in yapıtının gizemi budur.

Kötülüğün metafizik yapısının değişmesi, kendisi ve Tanrı inayeti açısından doğanın yapısını da etkiler. Leibniz bu konuda da klasik ya da Hıristiyan anlayışları fark edilmez bir biçimde saptıran bir yöntem uygular. Aziz Augustinus Düzen kavramıyla pagan doğa ve Hıristiyan doğa arasında bir bağlantı oluşturmuştu: Düzen hem Doğayı yönetir, hem de Tanrı, bu doğa aracılığıyla kendisini yönetir ve böylelikle Tanrı sevgisiyle, temellerinin farklılığı ve eşitsizliği içinde ifade edilen iç uyumu içinde anlaşılan yaratılmış Doğa sevgisi uzlaşabilir. Leibniz'e özgü "en iyi" ilkeleri ve yaratılan tözler arasında "önceden kurulan armoni" benzer işlevleri yerine getirirler: ilahi eylemi yöneten Düzen çok sayıda sınırsız farklı öz içeren Yaratılış eyleminde ifadesini bulur. Ama Leibniz'in yaratılmış doğası tam anlamıyla klasiklerin doğası değildir, *Monadoloji* incelemesinde görülebileceği gibi Augustinus'un doğası da değildir. Her şeyden önce dünyanın bireylerden ya da özleri eşsiz tinsel atomlardan oluşmasını isteyen *Monadoloji* ilkesinin kendisi mantıksal olarak derin bir dönüşüm hatta insan doğası kavramının terk edilmesi görüşünü getirir. Klasik metafizikteki bu sapma bütün anlamını Leibniz'in *entelechia* kavramını kullanmasında bulur: Aristoteles'e göre entelechia kendi özünün gerçekleşmesini tamamlayan varlığın mükemmel durumuydu, Leibniz'e göre ise monadı gelişmeye ve kendisinden hareketle elinden geldiğince farklılık üretmeye iten eğilimin kendisidir; bir başka deyişle: monadların doğal sonucu, kendilerine özgü bireysellikleriyle ifade etmeleridir ve ortak bir öz gerçekleştirmek değildir. Öte yandan Doğa ve Tanrı yardımı ilişkileri konusundaki Augustinusçu anlayış da Leibniz'in Tanrı Ülkesi kavramını işleme biçiminde açıkça görülen çok önemli bir dönüşüm geçirmiştir: "Armoni sayesinde olaylar Doğanın kendi yollarından Tanrı lütfuna götürür" (*Monadoloji*, s. 88) ve Tanrı Ülkesi olgusu Doğa dünyasıyla kesintisiz birle-

şen *moral bir dünya*'nın oluşumuyla karışır (*a.g.y.*, s. 84-90; *Metafizik Üstüne Konuşmalar*, s. 35-37; bu konularla ilgili olarak bkz. Rivelaygue, 1990). Ortodoks kaygılar içindeki dinbilimci metafizik kötülük kavramı karşısında ya da "en iyi dünya"nın yaratılması kavramı karşısında hissettiklerine benzer bir isyan duygusu nedeni bulacaktır hiç kuşkusuz; bununla birlikte filozof, gene burada Leibniz'in *aziz Augustinus'un kendisinde bulunan temel bir biçim altında mevcut olan* çok geçerli nedenlere dayandığını belirtecektir; aziz Augustinus'a göre bozulmamış doğa iyiyse eğer, doğanın yasaları Düzenin yasalarıyla aynıdır (bkz. *Contra Faustum*, XXVI, s. 3 ve Gueroult'nun gözlemleri, 1959, II, s. 46-49): buradan Tanrı lütfunun, *kendinde*, Düzenin özel bir durumu olduğu ya da en azından sürekli biçimde Doğayla eylediği sonucunu çıkarmamak zordur.

Tanrı Ülkesinin anımsatılması aynı zamanda Leibniz'in felsefesinin içeriğinin ve kötülük problemini ve Lütuf yönetimi problemini dönüştürme biçiminin çok iyi anlaşılmasını sağlar. Sınırlı bir bilinç (yaratılmış bir dünyanın ebediyen en iyi dünya olduğunu *in concerto* kavrayamayan) için Tanrı Ülkesi hükümranlığı bir *ilerleme* ve insanların ahlak yasasına uymak ve kötülükle mücadele etmek amacına yönelik bir *çabası* olarak ortaya çıkar; Leibniz'in teodise'si tarihin felsefesinin gelişmesini (dünyada etkin olan aklın gerçekleştiği ortam) böyle adlandırıyordu ve öte yandan da felsefenin metafizik ve sınırlı bilinç arasındaki çatışmadan hareketle yeni bir oluşumunu mümkün kılıyordu: Lessing ve Kant sadakatleri aynı olmamakla birlikte Leibniz sisteminin mirasçılarıdır. Ama *Leibniz'in düşündüğü biçimde* doğa ve Tanrı lütfu arasındaki sürekliliğin aynı zamanda Tanrı'nın felsefi doğrulanmasının *siyasal* anlamını bütünüyle alt üst etmek gibi bir sonucu da vardır. Platon'dan aziz Augustinus'a kadar dünyanın Tanrı lütfu ve tanrısal akılla yönetildiğinin anımsatılması doğal insani sitelerin *tamamlanmamışlığını* göstermeye yarıyordu ve böylelikle siyasetin dine (Platon'un *Yasalar*'ındaki gibi esasen siyasal bir din olsa da) belli ölçüde bağımlılığını meşrulaştırma eğilimindeydi; ilahi anlık ve yaradılışın doğal armonisi arasındaki ilişkiler anlayışıyla Leibniz, tersine, paradoksal bir biçimde yeryüzü sitesini Tanrı sitesinin gerçekleşmesinin koşulu yapan insan dünyasının kendi kendine düzenlenmesi düşüncesinin yolunu açar. Aynı alt üst oluş Hegel'de daha belirtik biçimde bulunur: tarihsellik ebediyetin somut varlığıdır, Hıristiyan devlet siyasal düzenin özerkliğini eksiksiz biçimde sağlayan devlettir (bu konuda bkz. Bourgeois, 1992). Leibniz'in teodise'si Hıristiyanlıktan "dinin sonu"na giden yolda önemli bir etaptır (Gauchet, 1985).

Leibniz, daha genel olarak modern felsefede yeni bir evre açar ve irrasyonalite problemine yeni bir statü kazandırır. Yeterli neden ilkesinin evrenselliğinin ifade edilmesinin sonucu irrasyonel olanı (yani en iyinin koşulu olarak anlaşılan kötülük) aklın bir dönemi yapmıştır; düşüncenin açık bir irrasyonalite aracılığıyla (çatışma, çıkar ya da tutkular vb.) gerçekleşmesini isteyen Hegelyen tez Tanrı'nın iyilik isteyen ve önceden var olan iradesiyle, onu kötülük düşüncesiyle tamamlayan sonuç iradesi arasındaki Leibnizçi ayrımın uyarlanmasıdır (Hegel'e göre tarih felsefesi bu anlamda "gerçek teodise"dir; bu konuyla ilgili olarak bkz. Ferry, 1984, II, s. 53-88). Paradoksal bir biçimde bu *genişletilmiş rasyonalizm*'in uzantısı belli ölçüde bir *düşünce gerilemesi*'dir ve bu durum Leibniz felsefesinde *bilinç dışı*'na verilen yerle yansır: içgüdü de ve algının kimi zaman "sağır" ve "kör" kavrayışımızdan daha iyi rehberler olan bilinçsiz hesaplarında da düşünce vardır (*İnsan Anlığı Üstüne Yeni Denemeler*, önsöz ve *Monadoloji*, s. 20-23). Dolayısıyla Leibniz'in teodise'si Alman felsefesinin iki büyük eğiliminin kaynağını oluşturur: Hegel'in mutlak rasyonalizminde gelişen eğilim, Herder ve Romantiklerden Schopenhauer'a kadar giden "irrasyonalist" eğilim.

Kötülüğün varlığı ve Tanrı'nın mükemmelliğini uzlaştırma problemini çözmeye yönelik öteki büyük modern rasyonalist girişim, Malebranche'ın girişimi Leibniz'de gördüklerimize benzer problemler ortaya koyar. Leibniz gibi Malebranche da kartezyen ebedi gerçekler yaratımı teorisini bırakır ve yaratılışta Tanrı'nın aklını, iradesinin üstüne çıkarır ama tanrının eserinin mutlaka "en iyisi" olmadığı ihtimalini de dışlamadan *yolların basitliği* ilkesini ön plana çıkarır. Dolayısıyla aziz Augustinus iradeciliğine karşı o da Leibniz'le aynı açıya yerleşir ama öte yandan da yaratılmış doğa statüsünde derinlemesine bir değişiklik yapan radikal *tanrı-*

merkezcilikle Leibniz'ten ayrılır. En belirgin sonuç Leibniz iyimserliğindeki statüsüyle çarpıcı bir çelişki oluşturan özel bir güç ve sağlamlık kazanmış olmasıdır: "Doğadaki sapmalar, ucubeler, günah" Tanrı'nın, kendi özelliklerini taşıdıklarından iyi olan "eyleme yolları ve tarzları"nın gerekli karşılığı olsalar da dünyanın iyiliğine katılmayan gerçek noksanlıklardır (*Traité de la nature et de la grâce*, I, 13; bkz. aynı zamanda bkz. *Méditations chrétiennes*). Ama Leibniz iyimserliğine göre farklı yollar tutmuş olsa bile, bu tanrımerkezciliğin vardığı sonuç da, Hıristiyan Ortodoksluğunun, doğa ve tanrı yardımını uzlaştırabilmek amacıyla aziz Augustinus'tan beri dayandığı dengeleri tehlikeye düşürmek olmuştur.

Dinbilimsel açıdan Malebranche doğayı aziz Augustinus'tan daha fazla gözden düşürür çünkü doğa ona göre düzenin mükemmel olmayan ve tanrısal iradenin hedeflediği ama gene de içinde kötülüğün yer aldığı gerekli bir figürasyonundan başka bir şey değildir; dolayısıyla ahlak bize Eskilerin istedikleri gibi "doğayı izlemeyi" değil daha çok onun yerini doldurmayı ve bu alanda bize rehberlik ederken gerektiğinde onunla mücadele etmeyi emreder (*Traité de morale*, I, 1, s. 22-23; bu konuda bkz. Geroult, 1959, II, s. 50-52 ve s. 236-237). Bu öğretinin esini temelde "uzlaşmaz" hatta çilecidir çünkü zevk arama ve ahlaksal değer arasındaki kesiklik üstünde ısrarcı olmayı hedefler; ama aslında yaratıcısının niyetlerine rağmen "Hıristiyan" olmaktan çok "modern"dir: bazı özellikleriyle Kant ahlakının habercisidir ve özellikle Aydınlanma felsefesi içinde gelişecek olan "teknisyen" bir eylem anlayışının yolunu açar. Malebranche ve daha sonra "Aydınlanmacılar"a göre doğa sadece bize rehberlik etmesi gereken bir model değil aynı zamanda insanların dönüştürücü eylemine açık bir alandır. Bu durumda her şey Tanrı'nın, yasaların evrenselliğini sürdürmesi gerekliliği yüzünden kendisini iyileştiremeyen bir dünyayı düzeltmek için sanki bize ihtiyacı varmış gibi olup biter" (Alquié, 1974, s. 277).

Dolayısıyla Malebranche'ın tanrımerkezciliği de Leibniz'in iyimserliğinden çok daha radikal bir biçimde, Hıristiyanlığın rasyonalizasyonunun insan dünyasının dinsel yapısını yok ettiği (Gauchet, 1985) "dünyanın düş kırıklığı" süreci içinde (Max Weber) yer alır ve bu iç mantık da sistemin önemli eklemlenmelerinin her birinde yeniden karşımıza çıkar. Tanrısal eylemin "yolların basitliği" düşüncesi Voltaire'de gelişecek olan "saatçi" bir Tanrı düşüncesine yol açar. İkincil "fizik" nedenleri tanrısal eylemin basit "nedenleri" gibi gören Okazyonalizm teorisi *causa* ve *ratio* özdeşliğini yok eder ve nedenselliği düzenli bir zincirlenmeye indirgeyen Hume öğretisini haber verir. Bu teorik rasyonalizmle birlikte, eşzamanlı ve aynı zamanda ondan bağımsız olarak, öğretinin başlangıç dönemindeki ahlaksal katılığı daha sonra Tanrı yardımının basit doğada bulduğumuz zevklerden daha yüksek bir zevki getirerek nasıl etkili olabileceğini açıklayan duygunun özel etkisinin kabul edilmesiyle nispeten dengelenmiştir (bu konularla ilgili olarak bkz. Alquié, 1974). Leibniz, irrasyonel olanı aklın açılımının bir dönemi yapan Alman felsefesinin sonraki atılımını sağlamış, Malebranche ise kendisinden sonra kuralların evrenselliği rasyonalizmini açıklayan, bir yandan da onu bir ahlak ve kötülüğün yok edilmezliğini anlatan karanlık ve keskin bir bilinçle karışık bir duygu estetiğiyle yumuşatan Fransız Aydınlanma düşüncesinin yolunu açmıştır.

Teodise'lerden sonra kötülük problemi

Leibniz ve bir ölçüde de Malebranche'la birlikte modern rasyonalizm felsefi çabayı olabildiğince ileri bir noktaya taşımış ve kötülük problemine *teorik* bir çözüm getirmiştir; bu çabalarla birlikte, rasyonalizm, üstüne üstlük doğal düzenin dinsel ya da tanrısal temelini, insan düzeninin pozitif dine bağımlılığı düşüncesinin karşısına çıkarmıştır. Ama "Tanrı'nın davasını savunan" bu sav dinciler nezdinde de filozoflar nezdinde de karmaşık bir kabul görmüştür: Leibniz'ten günümüze kadar "teodise konusunda tüm felsefi girişimlerin başarısızlığı" duygusu (Kant, 1985, s. 1391-1413) hiç kuşkusuz güçlenmiştir sadece; bu duygu XX. yüzyılın, hiçbir sınırlı düşüncenin evrenin iyiliğine ya da yaratıcısının şan ve şöhretine ne getirdiğini *anladığını* iddia edemeyeceği (ve kötülüğün pozitifliği ya da "tarihin anlamı" bağlamında rasyonel inancın vülgarizasyonunuyla ilişkili olan) büyük trajedileriyle birlikte yeni bir meşruiyet kazanmıştır. Bununla birlikte şunu da söylemek mümkündür ki çağdaş düşünce Leibniz ya da Malebranche'ın çözümlerinden uzaklaşsa da Platon'dan aziz

Augustinus'a ve daha da öteye modern rasyonalizme götüren çizgiden kesinlikle kopmamıştır. XVIII. yüzyılda Voltaire'ci Leibniz eleştirisi (*Poème sur le désastre Lisbonne, Candide*) Malebranche'a çok şey borçlu olan mekanist tanrısal eylem anlayışıyla desteklenmiştir ve kötülüğün, bireyden habersiz olarak iyiliğe katılabileceği düşüncesine (*Zadig*) başvurmayı dışlamaz; Rousseau'nun Tanrı'yı insanlara sıkıntı veren kötülüklerdeki sorumluluklarından uzak tutan ve bu olumsuz durumu doğa yasalarının çiğnenmesine mal eden Voltaire'e cevabı Augustinusçu- ve Leibnizci (Voltaire'e 18 Ağustos 1756 tarihli mektup; *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*) özellikler taşır. Metafizik ya da "tarihselcilik"e yöneltilen çağdaş eleştirilere gelince, bunlar, bu ilişkileri tamamen Leibniz'le birlikte doğan gelenek içine sokan akıl, kötülük ve tarih ilişkileri sorununun yeniden ele alınmasından geçer. Max Weber'e göre dinin kökeninde yer alan teodise problemi bizim, özgür düşüncelilerin problemi olmaya devam ediyor.

► ALQUIÉ F., *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974. BOURGEOIS B., *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1992. - FERRY L., *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1984, c. II, *Le Système des philosophies de l'histoire*. - GAUCHET M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. - GILSON E., *La Liberté chez Descartes et la théologie* (1913), Paris, Vrin, 1987; *Introduction à l'étude de saint Augustin* (1928-1942), Paris, Vrin, 1982. - GUEROULT M., *Malebranche*, 3 c., Paris, Aubier-Montaigne, 1959; *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 c., Paris, Aubier-Montaigne, 1968. - GRUA G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, PUF, 1953. - KANT E., *Œuvres philosophiques*, c. II, Paris, Gallimard "Pléiade", 1985. - MARION J.-L., *La Théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1984. - RIVELAYGUE J., "La monadologie de Leibniz", *Leçons de philosophie allemande*, I, *De Leibniz à Hegel*, Paris, Grasset, 1990. - RICŒUR P., *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Cenevre, Labor & Fides, 1986. - WEBER M., *Économie et société*, c. I, Fr. çev., Paris, Plon, 1971.

Philippe RAYNAUD
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Augustinus; Din; Dinsel-Siyasal Sorun; Doğa ve Tarih; Karşı-Aydınlanma; Kötülük.*

TİRANLIK VE DESPOTLUK

Diktatörlük kavramına alışmış modern biri için "tiranlık" ve "despotluk" sözcükleri ne ifade eder? Diktatörlük rejimlerinin iki eski biçimini anımsatmazlar mı? Bunları birbirinden ayırmak gerekir mi gerekmez mi? Kimi zaman yaygın vokabülerde, kimi zaman da bilimsel vokabülerde yer alan Kolektif hafızamızdan alınmış bazı işaretler bu noktaları aydınlatabilirler. Böylece vasat kültürde bir modern, despotluk hatta "Doğu" despotluğu konusunda Montesquieu'nün ünlü çözümlemelerine baş vururken veya Aydınlanma filozoflarının "aydın despotlar (zorbalar)"la kurdukları bağları hatırlarken, tiranlık konusunda daha sıkıntılı bir duruma düşeceği düşünülebilir. Gururlu bir tavırla söylenmiş "bize karşı tiranlık" ya da "Tirana ölüm!" sloganından önce Grek tiranlarını hatırlayacak mıdır o? Bu bağlamda bugünkü felsefi ve siyasal kültürümüz açısından *Encyclopaedia Universalis*'in tavrı çok anlamlıdır: bu ansiklopedide bir "Aydın despotizmi (zorbalık) maddesi ve bir de "Diktatörlük" maddesi olmasına karşılık, Diderot ve d'Alembert'in *Ansiklopedi*'sinindekinin tersine "Despotluk" (Montesquieu'nün reddetmesi üzerine Chevalier de Jaucourt tarafından kaleme alınmıştır söz konusu madde) maddesi yoktur; *Universalis*'te "Diktatörlük" maddesinin başında söz edilen "Tiranlık" maddesi de yer almamıştır. Buna karşılık *Oxford Companion to Classical Literature*'da "Dictature" (Diktatörlük) maddesi yer alır... böylelikle her şey modern kavram kesinlikle diktatörlük kavramıymış gibi olup biter oysa "despotluk"tan akılda kalan özellikle "aydın despotluğu (zorbalığı)" olacak ve tiranlık da Antik Çağ uzmanlarına bırakılacaktır.

Bununla birlikte şunu da belirtelim ki yaygın vokabülerin hafızası belki de bilimsel vokabülerden daha kuvvetlidir. Aynı şekilde şu ya da bu aile reisi, özellikle otoriter bir tavır içindeyse "despot" olarak nitelenebilir. Ama şu ya da bu diktatörün ve genellikle "Doğulu" bir diktatörün "tiran" olarak nitelendirilmesi, çok daha fazla açıklayıcıdır. Böylelikle sanki nesnel diktatör kategorisi aşılmak istenir ve şu ya da bu kişiye, Leo Strauss'un *De la tyrannie* adlı yapıtında belirttiği gibi modern siyaset toplumu pozitivizminin dışladığı *a priori* değer yargısı yüklenmek istenir. Bu "nesnel" yüklemin (S bir dikta-

tördür) aşılmasında hiç kuşkusuz, rejiminin mutlak ve keyfi, sert hatta vahşi karakterini belirterek (5 bir tirandan başka bir şey değildir) şu ya da bu kişiye karşı muhalefeti güçlendirme iradesi görmek gerekir. Belki de bu bağlamda bir arkaik özelliğin altını çizmek isteriz. Buna göre paradoks şuradadır: aynı diktatör, sertlikle yönettiği bir ülkeyi rasyonel biçimde modernleştirme isteği gösterdiğinden ya da kendisini öyle değerlendirdiklerinden, başkaları tarafından modern bir "aydın zorba" gibi düşünülebilir. Dolayısıyla bu değer yargılarının tiranlık ve zorbalık kavramlarıyla ortak yanlarının aydınlatılması gerekir ve bu bağlamda her şeyden önce bir diktatörün çok farklı biçimlerde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, bu farklı değerlendirmelerin, krallık (haklı hipotez) ve tiranlık (haksız hipotez) arasında kral ya da tiran sanı verilmiş tek ve aynı hükümdardan başka bir fark görmediğini söyleyen (*De cive*, VII, 3) ve modern siyaset felsefesinin belli başlı kuruculanından biri olan Hobbes'u paradoksal biçimde haklı çıkarıp çıkarmadığı belirlenecektir.

Dolayısıyla bu iki kavramı kuşatmak ve ayırmak öncelikli olarak Roma kökeni de dahil olmak üzere diktatörlük kavramının unutulmasını gerekli kılar. Biz modernler bu kökenin gerçekten çifte olduğunu söyleyebiliriz. Diktatörün sahip olduğu bu mutlak ve denetimsiz otoriteyi belirtmek için hiç kuşkusuz Sezar'ı düşünmemiz gerekiyor. Ama Sezar ve ondan önce de Sylla [Sulla] bir Roma kurumu olan bu diktatörlüğü saptırmışlar ve Yunanistan'daki tiranlığın bazı biçimlerine yakın bir şey durumuna getirmişlerdir. Ve bu arada, deyim yerindeyse, modern tercihe tiran sözcüğünden daha çok uyan diktatörü kullanmışlardır. Ama şunu unutmamak gerekir ki *dictator* başlangıçta, Senato tarafından, tehlikede olduğu kabul edilen Cumhuriyetin kurtarılması amacıyla altı aylığına "tam yetki"yle (mutlak *imperium*) donatılmış bir devlet görevlisiydi. Oysa tiranların durumu her zaman böyle değildi- "Hukukun bittiği yerde tiranlık başlar" der Locke (*İkinci Sivil Yönetim Araştırması*, XVIII, s. 202, altını Locke çizmiştir) -Montesquieu tarafından tanımlanan despotun durumu hiç böyle değildir: "Yasa ve kural tanımayan tek kişi iradesi ve kaprisleriyle herkesi peşinden sürükler" (*Kanunların Ruhu*, II, 1, altı Montesquieu tarafından çizilmiştir). Dolayısıyla Locke ve Montesquieu, birincinin tiranlık, ikincisinin despotluk dediği kavramı tanımlamak için aşağı yukarı aynı iktidar sapması olgusuna baş vururlar: kendisini yasaların üstüne koyan bir rejim mutlak bir biçimde ve sadece "hükümdar"ın yararına çalışır. Dolayısıyla bu terimler aralarında değişebilirler ve bu da onların önemli anlayışlarını göstermek ve hangi tip rejimlerin kastedildiğini anlamak amacıyla tarihlerini araştırmaya ve her şeyden önce aynı şeyi tanımlayıp tanımlamadıkları ve hukuk, mutlakiyetçilik ve şiddet problemlerinin modern siyaset felsefesi problemleriyle aynı terminoloji içinde yer alıp almadıklarını sorgulamaya götürür.

Grek kökeni

Modern siyaset felsefesinin değişmezi olan kurumlar tipolojisini Greklere borçluyuz ama bu tipoloji öte yandan da bu dünyada adeta hiç tanınmaz (Makyavel'in *Hükümdar*'ı kral ve tiran karşıtlığının ötesinde yer alır), eleştirilir (Hobbes) ya da elden geçirilir (Montesquieu). Bu tipoloji farklı rejimleri belirten terimler içinde bile kolaylıkla yerli yerine oturmaz ve şematik olarak iki evre tanır. Sözgelimi Herodotos'ta yöneticilerin sayısına göre üç tip rejim vardır: Grekler tek kişi yönetimine monarşi, krallık (*basileia*) ya da tiranlık derler ve bu terimlerin ilk bakışta pozitif ya da negatif bir değeri yoktur; birkaç kişinin yönetimine oligarşi ya da aristokrasi denir; nihayet çok sayıda insanın yönetimi söz konusu olduğunda izonomiden, demokrasiden (dar ya da bütüncül anlamda) veya pletokrasiden söz edilir. Bu rejimlerin, sitelerin fazlalığı ve bunlarla ilgili değer yargıları nedeniyle gerçekten farklı olmaları nedeniyle Platon (*Politika*, Devlet, VIII-IX) ve özellikle Aristoteles (*Politika*, III, IV, V) bu birinci tipolojiye ikinci bir tipoloji eklemişlerdir ve bu tipoloji sadece sayı ölçütünü aşar ve kurumları adil ve adil olmamalarına göre sınıflandırır. Bu bağlamda ölçüt, yurttaşların, yasalara saygı içinde "ortak çıkar" ya da sadece yöneticilerin özel çıkarları gözetilerek yönetilmesi olduğundan her kurum doğru ve sapkın bir biçim tanır: monarşiye (ya da krallık) tiranlık, aristokrasiye oligarşi ve "politika" ya da demokrasi denk düşer. Dolayısıyla biz önce despotluğun bu sınıflandırmalara girmemesini irdeleyelim. Nedeni basittir: *despotes* Greklere göre siyasal değil "ekonomik" ya da

"ailevi" bir şahsiyettir. Evin efendisidir ve daha doğrusu kölelerin efendisidir: Latince'de dominus, Fransızca'da senyör denir buna ve Hobbes ve Locke "despotik egemenlik" ya da "despotik iktidar"dan söz ettiklerinde bu anlamda baş vururlar bu kavramlara. Siyasal iktidar ve despotik iktidar aynı kökene bağlı olmadıklarından Greklerin despot ve despotluk terimlerini yönetici ya da yöneticileri ve rejimlerini nitelemek amacıyla kullanmalarının polemiklere yol açmış olması kesinlikle şaşırtıcı değildir; Aristoteles'in özdeyişi tanıklık eder buna: Aristoteles'e göre sadece tiranlık değil tüm sapkın yönetimler despotizmin biçimleridir çünkü özgür insanlar köleler gibi yönetilmektedirler (*Politika*, III, 6). Rousseau Tiranı "krallık otoritesi gaspçısı" ve Despotu da "egemen iktidar gaspçısı" olarak nitelerken bunu anımsamış gibidir ve ona göre bu ikinci gasp çok daha vahimdir çünkü devletin dağılması ve toplumsal anlaşmanın bozulması söz konusudur (*Toplum Sözleşmesi*, III, 10).

Zorbalık bağlamında mesele daha karışıktır çünkü Platon ve Isokrates'te de olduğu gibi aynı kişiler hükümdar, kral ya da tiran seçilebilirler. Kökeni belli olmayan *tyrannos* sözcüğü Grekler için hiçbir açık seçik etimoloji belirtmiyordu ve hiçbir olumsuz nüans bağlı değildi bu sözcüğe, sözcük iktidarı gayri meşru biçimde ele geçiren "gaspçı" anlamında kullanıldığında da durum değişmiyordu çünkü gaspçı iktidarını mutlaka gaspçı biçimde uygulamıyordu. Dolayısıyla sözgelimi Pisistratos (Aristoteles) gibi iyi ve hoş kabul edilen tiranlar da olabiliyordu. Locke ve Rousseau, bazı farklılıklar da olsa haturlayacaklardır bunu; Locke, yürürlükteki yasalara göre yönetmeye devam edebildiğinden mutlaka kötü olması gerekmeyen iktidar gaspçısını, anında yasaların üstüne çıkan ve kendi çıkarı için yöneten tirandan ayırır (*Sivil Yönetim Araştırması*, XVII); Rousseau ise "şiddet kullanarak ve adalet ve yasaları hiçe sayarak yöneten bir kral" olarak Tiranın kaba anlamını özel gaspçı anlamından ayırır (*Toplum Sözleşmesi*, III, s. 10). Dolayısıyla Greklerin tiran ve tiranlığa verdikleri olumsuz nüans bir rejimi belirten ilk soyut nüans büyük olasılıkla iktidarın ele geçirilmesinden çok uygulanma modalitelerini hedefliyordu: bir tek kişinin insanları mutlak biçimde yönetmesinin doğaya karşı olduğu düşünüldü çünkü bu, özgür insanların efendisi olmaktı. Tek kişinin yönetimine düşman olan izonomi yanlıları, böylece zorbalığı en kötü rejim olarak değerlendirdiler çünkü onu, adını hak eden siyasal bir rejim biçimi gibi değil bir despotizm biçimi gibi düşünüyorlardı. Dolayısıyla Atina demokrasisine muhalif olanlar da dahil olmak üzere tirana tiran gibi değil kral gibi davranması için çağrılar yapılmıştır: Ksenofon'un *Hieron ya da Tiranlık Üstüne* adlı yapıtından gelmiştir bize bu bilgiler özellikle (La Boétie'nin *De la servitude volontaire ou le contr'un* adlı yapıtında *Hieron, Tyrannikos* alt-başlığını *Kralların durumunun portresi* şeklinde çevirmesi çok hoştur).

Kökenleri farklı olan iki kavram farklı kalmışlardır çünkü despotluk kavramı tiranlığı eleştirme işlevi görürken amacı bir gaspçının gayri meşru konumunu ifşa etmekten çok iktidarın mutlak ve yasa dışı uygulamalarına ve bunların içerdiği ucubelere saldırmaktır. Dolayısıyla argümanın siyasal gücü bu iki kavramın karıştırılmasına izin vermez kesinlikle ve bütün iktidar ve yönetim biçimleri karışmadığı için Aristoteles Platon'a ayırt edilmesi gerekeni özenle ayırmak gerektiğini hatırlatmıştır (*Politika*, I, 1); Platon her şeyi tek bir lidere bağlamak istediği izlenimi vermiştir (*Politika*, 259).

Grek kavramsallığının yeniden fethedilmesi ve ters yüz edilmesi

Modern siyaset düşüncesinin en tutku verici ve en şaşırtıcı özelliklerinden biri tiranlığa göre despotizm (zorbalık) kavramının ağırlık kazanması, Doğu rejimleriyle işbirliği içinde olması-Grosrichard'ın tabiriyle "Avrupa'ya bir hayalet musallat oluyor"-ve "aydın" dedikleri zorbalığın iki yüzlülüğü" aracılığıyla saygınlığına kavuşturulmasıdır (S. Goyard-Fabre)". "Aydın zorbalığı" kavramının popülerleştirilmesi ve pozitif bir kavram durumuna getirilmesinin Almanlara düşmüş olması fazla bir şey değiştirmez çünkü bu sözcük XVIII. yüzyılda çok ender kullanılsa da (Bununla birlikte Bluche, sözcüğün bu şekliyle Grimm'in 1 Ekim 1767 tarihli mektubunda, rastlanma olasılığı pek az olan mükemmel egemeni tanımlamak amacıyla kullanılmış olduğunu hatırlatır) despotluğun gücünü aklın ve özgürlüğün gücüne bağlama düşüncesinin söz konusu olmadığı söylenebilir bu bağlamda çünkü geri kalmış halkların çok iyi eğitilmesi gerekiyordu bunun için. Böylece des-

pot ve despotizm sözcükleri genel olarak en kötü şeyleri çağrıştırsa da çok açık seçik biçimde mahkûm edilemeyen otorite biçimlerini de tanımlayabilirler. Voltaire de *despotes*'in etimolojik anlamından hareketle onu bir Hobbes ya da Filmer'in "pederşahi gücü"ne bağlarken, XIV. Louis ve Katerina'yı hiçbir aşağılayıcı anlam yüklemeden despotlar olarak nitelemesi buna işaret eder. Hatta Robespierre şunları söyleyecek kadar ileri gider: "Devrim yönetimi tiranlığa karşı özgürlüğün despotizmidir" (5 Şubat 1794 Konvansiyonunda konuşma).

Bu olayı anlamak, kısa süreliğine reconquista ve Grek kavramsallığının yer değiştirmesi tarihine doğru gitmeyi gerektirir. Gerçekten de *despotes* sözcüğünün ve türevlerinin ilk Latince çevirileri *dominus* ya da *tyrannus* sözcükleri aracılığıyla yapılmıştır. Böylelikle bu iki kavramın karışması kolaylaşmıştır çünkü XIII. yüzyılda Guillaume de Moerbeke ve XIV. yüzyılda Nicolas Oresme *Politika* (Aristoteles) çevirilerinde *despoticus* ve despot sözcüklerini kullanırlar ve aynı Oresme sözlüğünde, bu sözcüğün "yaygın bir kullanım" olmadığını ve tiran'ınkine yakın bir anlam taşıdığını belirtir. Hümanistler bu ilk girişimlerden vazgeçmişler ve *dominus*'un Fransızca'da senyör olan Latince kullanımına dönmüşlerdir. Egemenlik (domination), senyöryal imparatorluk ya da senyöryal monarşi kavramları böylece ortaya çıkmıştır; bunlar bazı barbar devletleri tanımlama amacıyla da kullanılıyorlardı ancak önemle üstünde durulması gereken nokta bu bağlamda kastedilenin, bunların tiranlık değil meşru krallıklar olmasıdır ve Aristoteles'in başka bir Fransız çevirmeni Loys Le Roy ya da Bodin buna işaret etmişlerdir. Dolayısıyla L. Valensi'nin çok güzel belirttiği gibi, Doğu devletlerinden söz ettiklerinde Makyavel, Bodin ya da La Mettrie'de Montesquieu kavramsallığını bulabilmek için özellikle anakronik bir okumayı benimsemek gerekir. Böylelikle tiranlık özellikle gayri meşru bir rejim olur ve Hobbes aileyi küçük bir krallığa ve krallığı da büyük bir aileye benzettiğinde, onda özel iktidara bağlı olan şeyi daha sonra kamusal güce yani pederşahi ve despotik egemenliklere uyarlamanın kolay olacağı anlaşılır. İki seçenek mümkündür bu durumda: bu uyarlama polemik amaçlarıyla yapılır ve L. Valensi bu geleneğin kesinlikle XVI. yüzyılın son çeyreğinde, Osmanlı padişahını bir tiran ya da despot arketipi olarak görmeleriyle (bu imparatorluğun düzen ve gücünün bütün dünyayı büyülediği daha eski dönemlerde durum böyle değilken) Venediklilerle birlikte başladığını söyler; bu uyarlama hükümdarın mutlak gücünün babanın gücüyle aynı olduğunu göstererek siyasal otoriteyle "yakınlaşmak" amacıyla yapılır.

Montesquieu'nün ünlü çözümlemeleri ilk tercihle ilişkilidir kesinlikle ve onun kesinlikle söylemediği gibi ya da genel olarak söylenmediği gibi daha çok Eskilere bağlıdır. Gerçekten de Montesquieu despotizmi özel bir devlet haline getirerek ve "tiranlığın özel bir devletten çok her özel devletin yozlaşması olduğu" görüşünü ileri sürerek Aristoteles'in kategorilerini tepetaklak etse de (*Kanunların Ruhu*, VIII, 1) despotluğu efendiyi kölelerinden ayıran, özellikle Doğu devletlerine uyarlanmış ve ılımlı yönetimlere zıt bir rejim olarak görürken "Grek" düşüncesine yakındır. Gerçekten de Montesquieu "Doğu despotizmi" olgusunu iki yönetim tipolojisi yardımıyla çözümler. Burada bunların uyuşabilirliği problemi üstünde durmadan birinci tipolojinin (*Kanunların Ruhu*, II) üç büyük yönetim biçimi kabul ettiği görülür: aristokrasi ve demokrasiye ayrılan cumhuriyet, monarşi ve despotluk. Despotluk tek kişinin yönetimidir ama hukuksal anlamda gerçekten temel yasalar yoktur bu yönetim biçiminde ve ilkesi korku ve itaattir (*Kanunların Ruhu*, XXIV, 3-4). Dolayısıyla despotluk ilkesi "kendi özü içinde çürüdüğünden sürekli yozlaşan" rejimdir (*Kanunların Ruhu*, VIII, 10). Montesquieu bu birinci tipolojiyle Platon'un da Aristoteles'in de paylaşmadığı bir ölçüt olan sınıflandırma ölçütünün sadece sayı olmaması ama iki değişkene, çoğulculuk ve birlik değişkenliğine ve temel yasaların varlığı ya da yokluğu değişkenine dayanması (*Kanunların Ruhu*, XI, 6, 9) anlamında bir yenilik bilinci getirir. Birinci ölçüte göre cumhuriyet monarşi ve despotluktan ayrılır oysa daha temel olan ikinci ölçüte göre cumhuriyet ve monarşiyle zıtlaşan despotizmdir. Bu noktada ikinci tipoloji doğal hukuka saygılı ılımlı yönetimle, tanımadığı despotik yönetimi karşıtlaştırarak yeniden ele alır ve yoğunlaştırır. Montesquieu bu ikinci tipoloji yardımıyla öteki despotluğu devreye sokar ve bu öteki despotluk herkesin despotluğudur ve Locke'a (*Sivil Yönetim Araştırması* (XVII,

s. 201) göre bir tiranlık biçiminden başka bir şey değildir; Voltaire de *Felsefe Sözlüğü*'nde ("Tiranlık" maddesi) en kötü tiranlık diyecektir bu tiranlık biçimine. Dolayısıyla bu ikinci tipoloji çok belirgin biçimde, birincisi kadar yenilikçi değildir çünkü ılımlı yönetim ve despotik yönetim karşıtlığı doğru kurumlar ve sapkın kurumlar karşıtlığını ve bunların da despotizm biçimleri olarak görülmelerini hatırlatır, sonuç olarak herkesin despotluğu kavramının ancak yolunda giden demokrasi ve yoldan çıkmış demokrasi ayrımı yapıldıktan sonra gerçekleşebildiği kavramını destekler bu olgu.

Böylece Montesquieu'nün çözümlemesinin özgünlüğü daha çok Doğu despotluğu tanımlamasına ve ona yüklediği role bağlıdır: monarşilerimizin ölçüsüz biçimde mutlaklaşması istenmiyorsa açıklanmış yasalar ve aracı güçler gereklidir. Ve Richelieu için şunları söyler: "Despotluk bu adamın yüreğinde olmasaydı kafasında olurdu" (*Kanunların Ruhu* V, 10). Despotluğu özel bir rejim durumuna getirmek, hiç kuşkusuz bir yenilik gibi görülebilir ama Doğu despotluğunu tanımlayan üç özellik daha da önemlidir sanki: 1) temel yasa yerine geçen, despotun bütün güç ve yetkilerinin bir vezire aktarılmasıdır, dolayısıyla vezir de despot olur ve her devlet görevlisi de vezir olur; buna göre mutlak güç hem zirvede hem de alt kademelerdedir ve bu kademeler aynı zamanda iktidarın mutlak başlangıcıdır ve bu mutlakiyetçilik rahatlığın koşulu, despotluğun amacı olan kadınların köleliğinde karşımıza çıkar; 2) emirlerin aktarılmasının bilardo toplarının vuruşu gibi doğrudan bir etkisi olması gerekir ve bu alanda itaat uç noktasında, kör ve tutkusaldır; 3) bu bağlamda iktidar, iktidarının özelliklerini sergileyen hükümdarın tersine, sarayına kapanmış despotun zevkten başka bir şey düşünmeyen bir bedene indirgenmiş olmasında gizlidir. Bu özelliklere bir de Müslümanlığın çelişkileri eklenir-dolayısıyla Montesquieu'nün kabul ettiği problem çıkar ortaya: Çin'de durum nedir (*Kanunların Ruhu*, XXI, 14)? Gerçekten de bu din zorbalığın kökenidir (*Düşünceler*, 1475) ve zorbalık da onun siyasal güvencesidir (*Kanunların Ruhu*, XXIV, 3). Bu dinin engelleyici bir rolü vardır çünkü yasaların yerini alarak despotluğun keyfiliğini yönlendirir ve despotluğa, onun ilkesi olan korkunun bile veremeyeceği bir istikrar kazandırır (*Kanunların Ruhu*, XII, 29) ama korku gene de destekçisidir onun çünkü getirilen rahatlık rastlantısaldır sadece ve bu dinin amacı insanın kurtuluşu değildir, daha çok sürekli iba det sayesinde itaat eden insanlar üretmektir (*Kanunların Ruhu*, XXV, 2). Bu durum despot devlette eğitimin, bu genel kölelik girişimini sonlandıran kadercilik dogmasıyla güçlendirilmiş bazı din ilkeleriyle sınırlandığını gösterir (*Kanunların Ruhu*, IV, 3; *Düşünceler*, 572, 2186).

Barbarlar, Doğu ve mutlak yozlaşma tehlikesi

Bu çözümlemelerin XVIII. yüzyılı çok aşan çok önemli bir tarihsel içeriğe sahip olması despotluk ve Doğu'yu birbirine bağlamak için Montesquieu'nün beklenmiş olmadığını unutturmamalıdır. Gerçekten de Aristoteles'e göre Asya halkları ve barbar halklar despotluğu kolayca kabul eden doğuştan köle halklardı (*Politika*, III, 14). Bununla birlikte Doğu'ya bakış her zaman bu kadar olumsuz olmamıştır. Sözgelimi Aristoteles'in bu ifadeleri kullanmasının amacının, barbar krallıkların da yasalara dayandıklarından ve yönetim, bireylerin rızasıyla işlediğinden doğru monarşi biçimleri ve yönetim despotça ve keyfi biçimde işlediği için de tiranlık biçimleri olarak görülebilecekleri olması çoğu zaman unutulur. Venediklilerin Osmanlılara karşı ilk tavırlarının antipatiden çok hayranlık olduğunu söyledik ama Quesnay ve onun fizyokratik okulunun tavrı daha anlamlıdır. Le Mercier de la Rivière de Çin ve tarımı modelinden hareketle Osmanlıların "keyfi ve tahripkâr despotluğu"na zıt "meşru bir despotluk" kavramı geliştirir (*L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1767). Bu gayretli Çinseverler despotun kesinlikle mutlak ama aynı zamanda doğal, pederşahi ve meşru bir iktidar uygulaması içinde olacağı bir rejim düşünüyorlardı çünkü bu rejimde egemenlik hem ilahi hukuka hem de doğal yasalara dayanan bir toplum sözleşmesine dayanacaktır. Dolayısıyla basit bir çakışma despotluğun da Doğu'nun da Avrupa'yı mutlak biçimde tehdit eden bir mutlak güç olmadığını gösterir. Ksenofon ve Platon despotlukta sağlıklı olabilecek bir özelliği, düzen ilkesini ön plana çıkarmak, o dönemde halkın tiranlık safahatıyla özdeşleşmiş Atina demokrasisini (Med despotlarının Pers kralları, en azından Keyhüsrev ve Da-

ra'ya göre içinde bulundukları konum gibi) eleştirmek amacıyla Persleri kaynak göstermişlerdir. Pers monarşisi Platon'a göre monarşinin paradigması gibiydi ve "hükümdarın despotluğunu kabul edilebilir sınırların ötesine götüren" sadece hükümdarların yetersiz eğitiminden kaynaklanan dejenerasyonudur (*Yasalar*, III, 693 c ve devamı). Böylece Platon despotluğun aşırılığını *despotes* figürünün kendisinden daha fazla suçlar çünkü ortadan kalktığı takdirde arkadan yozlaşma gelir ve Atina demokrasisi tarihi göstermiştir bunu. Bu nedenle adil bir site kurabilmek için bir filozof-tiran olmadığında ya da filozoflar kral olamadığında-her zaman bir grup öbürünü köleleştirdiğinden geleneksel kurumların her birinde bulunan despotluğa karşı mücadele etmek amacıyla yasaların üstüne çıkabilecek tek yöneticiler krallardır (*Politika*, 292-303; *Yasalar*, IV, 712 a) -yasaların "önderlerin despotu" ve önderlerin de köleleri olması gerekir (*Yasalar*, IV, 715 d). Burada da "yasaların despotluğu" ifadesi yozlaşması zor mutlak bir iktidar sayesinde rejimin istikrarını sağlayabilmek amacıyla genellikle reddedilen bir anlayışa baş vurulabileceğini gösterir.

Dolayısıyla mutlakiyetçilik despotluğun temel özelliklerinden birini oluşturur ve Leibniz *Despotluğu* Tanrı'nın iyiliğinin zararına büyüklüğünü yüceltenlerin, kendisine göre hatalı öğretisi olarak nitelerken yanılmamıştır (*Causa Dei*, 2). Bununla birlikte Burlamaqui'nin dediği gibi "mutlakiyetçi bir iktidarı, keyfi ve despotik ve sınırsız bir iktidarla karıştırmamak gerekir (Dérathé tarafından aktarılmıştır, s. 320) çünkü despotluğun temel özelliklerinden birinin iktidarın mutlaklığı olduğu kesin bir gerçekse de "yasaların mutlaklığı"na ya da "meşru despotluğa" rağmen mutlak iktidarın da keyfi ve sınırsız olduğu gözden kaçırılmamalıdır ve bu durum modernlere göre despotluğun çoğu zaman tiranlıkla karışturılmasının açıklamasıdır. Sözgelimi Leibniz *Despotluk* Tanrısını sadece bir tiran gibi görüyordu (*Causa Dei*, 117). Bununla birlikte bu karışıklığın kaynağının belli ölçüde Aristoteles'te olup olmadığı sorulabilir çünkü amacından sapmış kurumlar, kesinlikle despotluğun bütün biçimleriyse eğer, mutlak hükümdara (*panbasileus*) denk düşen mutlak tiranın aşırı tiranlığı sapkın kurumların aşırı biçimlerini tanımlama olanağı sağlayan arketipi oluşturur, aşırı demokrasi yoksullar kitlesinin tiranlığıdır ve aşırı oligarşi zenginler ailesinin tiranlığıdır (*Politika*, IV, 4-5). Bir başka deyişle aşırı tiranlık, hangi biçime bürünmüş olursa olsun yasanın değil insanların, dolayısıyla tutkuların hükümranlığıdır; oysa yasanın hükümranlığı, her zaman yozlaşabilen insanların hükümranlığına tercih edilmelidir.

Burada siyaset felsefesinin değişmezlerinden birini buluyoruz: insanlar ve kurumlar yozlaşabildiklerine göre ve ünlü bir özlü sözün belirttiği gibi "mutlak iktidar mutlaka yozlaştığına" göre doğru rejimlerin istikrarını korumaya çalışmak gerekir ve bu amaçla yasaları uygulayanların gücünü yasalar aracılığıyla sınırlamak gerekir. Dolayısıyla dışlanmak istenmelerinin nedeni tiranlık ve despotluğun sürekli tehdit gibi gözükmeleridir ve iktidarın mutlaklığının ve keyfiliğinin, gücün ve tutkuların hükümranlığıyla birleşerek, hangi terim kullanılırsa kullanılsın en kötü rejimi belirttiği anlaşılmaktadır: böyledir çünkü her anlamda aşırıdır.

► ARENDT H., "Qu'est-ce que l'autorité?", *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972; *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 ve 1983. - BLUCHE F., *Le Despotisme éclairé*, Paris, Fayard, 1969. - BORDES J., *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982. - DASCAL M. & GRUENGARD O. ed., *Case Studies in the Relationship between Epistemology and Political Philosophy*, Colorado, Westview Press, 1989. - DÉRATHÉ R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 2. baskı, 1979. - EDMOND M.-P., *Philosophie politique*, Paris, Masson, 1972. - GOYARD-FABRE S., "L'imposture du despotisme qu'on dit "éclairé", *Actes du Colloque La tyrannie, Cahiers de philosophie politique et juridique*, 1984, no. 6. - KOEBNER R., "Despot and despotism: vicissitudes of a political term", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, c. 14, 1951. - LEVI J., *Les Fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne*, Paris, Le Seuil, 1989. - MOSSÉ C., *La Tyrannie dans la Grèce antique*, Paris PUF, 1969. - STRAUSS L., *De la tyranie*, Paris, Gallimard, 1954. - VALENSI L., *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote*, Paris, Hachette, 1987.

Jean-Louis LABARRIÈRE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Direnme Hakkı; Egemenlik; Hukuk ve Siyaset; Monarşi; Montesquieu; Mutlakiyetçilik; Otorite; Rejimler; Totalitarizm.*

TOCQUEVİLLE Alexis de, 1805-1859

Yapıtları on dokuzuncu ve XX. yüzyıl boyunca sürekli okunmuş olsa da Tocqueville siyaset felsefesinde hak ettiği yeri daha yeni almıştır-Hobbes, Montesquieu ya da Rousseau ayarında, en büyük siyaset düşünürlerinden biridir ve sadece geçen yüzyılın siyasal "liberalizm"inin sayısız teorisyenlerinden biri değildir o. Modern demokrasinin Tocqueville'ci çözümlemesinin bu evrensel içeriğinin yeter düzeyde değerlendirilememesinin kökenleri çok derinlerdedir ve doğrusunu söylemek gerekirse, çok erken yaşta şöhreti yakalamasına rağmen Tocqueville'in daha sağlığında başlamıştır. 1835'te yayımlanan *Démocratie en Amérique* (Amerika'da Demokrasi) adlı yapıtının birinci cildi çok büyük ilgi görür ve bu ilginin nedeni sadece kamuoyunun genç Amerikan cumhuriyetine ilgi duyması değil, bu yapıtta Fransızların siyasal yargılarını aydınlatabilecek yeni bir şey bulmasıdır. Oysa, çok ilginç biçimde, ikinci cilt-daha felsefi olan-1840'da yayınlandığında birinci cildin incelik ve derinliğini çok iyi kavramış olanlar tarafından bile temkinli karşılanmıştır: burada Tocqueville Amerikan deneyimi tanımından çok fazla uzaklaşmakla ve ABD'ye özgü nitelikleri çok çabuk modern siyasal toplumlar bağlamında genelleştirmekle eleştirilmiştir. *L'Ancien Régime et la Révolution* (Eski Rejim ve Devrim) [1856] adlı yapıtın ilgi görmesi bugünün bir okuyucusunun hissedeceği göreli bir anlayışsızlığın etkisini azaltmaz: kitap başarı kazanmıştır ama bu başarı büyük ölçüde dönemin siyasal ilgi alanlarıyla (Fransız siyasi geleneğinin eleştirisi kesinlikle imparatorluk despotizmini hedefliyordu) açıklanır ve Tocqueville'in tarihsel çözümlemelerinin yeniliği genellikle pek bilinmez. Tocqueville'in ölümünden sonra yapıtları gene ilgiyle okunmuştur ama hayranları genellikle, hiç kuşkusuz meşru ama oldukça dar görüşlü (Katoliklerin ya da liberallerin demokrasiye "katılımı", Amerikan siyasal modelinin savunulması, sosyalizan eğilimlerin eleştirisi) çıkarlarla ilgi duymuşlardır bu yapıtlara. Aslında Tocqueville'in düşüncesi, XX. yüzyılda, düşünce üreten belli başlı iki sektörde (entelektüeller, yazarlar ve üniversite) tanınmadığından ilgi görmemiş ya da hor görülmüştür. Entelektüellerin ve yazarların Tocqueville'e ilgi göstermemesi hem üslubundaki aşırı klasisizm hem de bu yüzyılın "angaje" entelektüllerini etkileyen tutkulardan çok uzak olan düşüncesinin analitik karakteriyle açıklanır; Tocqueville, üniversitede, özellikle gelişen araştırma uzmanlığının sıkıntısını çekmiştir: sosyal bilimler çok "edebi" bu öncüyü önemsemezler, tarihçiler ise *Eski Rejim ve Devrim*'in arka planını unutmuşlardı ve filozoflar da klasik felsefeden ve özellikle de akademik gelenekten çok uzak bir yapıtı tanımak istemezler. Tocqueville'in günümüzde ulaştığı ün entelektüel alandaki global değişimden ayrılmaz: *demokrasi* (ve varsayımsal "sosyalist" aşılışı değil) çağdaş siyasal düşüncenin gerçek ufku olmuştur, sosyal bilimler ve üniversiter tarih içinden çıktıkları geleneği yeniden sorgulamaya başlamışlardır ve siyaset felsefesi daha büyük bir özerklik kazanır (Tocqueville'in yapıtlarının yazgısıyla ilgili olarak özellikle bkz. Mélonio, 1993). Ve bu nedenle Tocqueville düşüncesinin çeşitli özelliklerinin aralarındaki ilişkileri anlamak hiç kuşkusuz daha kolay olmuştur: (Amerikan deneyimi düşüncesi, modern demokrasinin felsefi yorumu, Fransız siyasetinin çözümlemesi ve Devrimin kökenlerinin tasarlanması).

Amerikan deneyimi

Tocqueville'in önemli yapıtı *Amerika'da Demokrasi* adlı yapıtının dolaysız kökeni, yazarın, dostu Gustave de Beaumont'la birlikte Amerika'ya yaptığı bir yolculuktur. Bu yolculuğun resmi gerekçesi İçişleri bakanlığı adına Amerikan ceza infaz sisteminin incelenmesidir. Ailesi meşruiyetçi geleneğe bağlı genç bir devlet memuru için, 1830 Devriminden sonra görevde kalmak ve "Fransızların kralı" Louis-Philippe'e seslenmek basit bir inceleme misyonunuyla bağdaşmayan bilgi sorunları çıkarabilirdi ama Tocqueville'in Amerika'ya gidişinin tek ve özellikle en derin nedeni bu değildi. Gerçekten de Amerika'ya gidip "büyük bir devletin ne olduğunu" görme kararı (Charles Stoffels'e 26 ağustos 1830 tarihli mektup, Jardin içinde, 1984, s. 89) kendi başına özgün bir düşüncedir ve Tocqueville'i kendinden önceki meslektaşlarından ayırır. Restorasyon döneminin büyük liberallerinin çoğuna göre (Tocqueville'in öğretisini benimsediği Guizot gibi) en önemli sorun Fransa'da, klasik modelini İngiltere'nin "karma reji-

mi"nin oluşturduğu ve Devrimin kazanımlarını (sivil eşitlik) güçlendiren, Eski ve yeni Fransa arasında bir kompozisyon oluşturma olanağı veren liberal siyasal kurumların yerleşmesiydi; bu çerçeve içinde demokrasi ya doğrudan siyasal sonuçları olmayan (seçme ve seçilme hakkının belli kişilere tanındığı siyasal eşitsizlikle birlikte var olabilen sivil eşitlik) sosyal bir olgu gibi ya da istikrarlı bir rejim isteniyorsa kesinlikle ortadan kaldırılması gereken devrimci tutkuların maskesi gibi ortaya çıkar. Tocqueville'e göre, tersine, demokrasi çok erken dönemde, sonuçları bütün toplumda hissedilen total bir olgu gibi ortaya çıkmıştır. Liberal sorunsalın ikili yer değiştirmesi buradan gelir: Tocqueville'in amacı, aristokratik rejimin ve özellikle devrimci tutkuların mirasını dikkate almadan demokrasinin kendi içindeki eğilimleri anlamaktır: burada Amerika'nın durumunun örnek olmasının nedeni bu ülkede koşulların eşitliğinin Devrimden eski olması ve Devrimin, eski bir rejimi ortadan kaldıramadığından kalıcı devrimci tutkular yaratamamasıdır.

Dolayısıyla söz konusu olan, *Amerika'da Demokrasi*'nin birinci cildinden başlayarak bu Fransız seyyaha "Amerikan toplumunun her özel olgusunun kaynağı gibi gözüken" "koşulların eşitliği" gibi "talihli bir olgu"yu iyi anlamaktır (*Amerika'da Demokrasi*, I, Giriş, 1). Ama 1835 tarihli bu kitap aynı zamanda 1830 Amerika'sının eşsiz bir analizini de verir ve bu onun öteki analizlerinin temelini oluşturur; Tocqueville'in yargılarını, umutlarını ve endişelerini anlamak isteyenler işe bu analizlerden başlamalıdır.

Tocqueville, Beaumont'la birlikte çıktığı seyahat sırasında kesinlikle birçok gözlemde bulunmuş ve çok nitelikli sayısız muhatapla görüşmüştür; ama aynı zamanda da ABD gezisi öncesinde ve özellikle de sonrasında kitapta izlerine rastlanabilecek bir yığın belge taramıştır. Bu bağlamda özellikle üç yapıt çok önemlidir çünkü bunlar onun Amerikan anayasası ve rejiminin yorumunu özellikle etkilemiştir; bu yorum bütünlüğü içinde "federalist" Ortodoksluğa oldukça yakındır (yani "Eyaletler"den çok federal yönetime yakındır). Bu üç yapıtın birincisi New York eyaleti Anayasasının kabul edilmesinden önceki tartışmalar sırasında yayınlanan ve 1787'de bir araya getirilen yazılar derlemesi olan ve Hamilton, Jay ve Madison tarafından Publius takma adıyla çıkan *Federalist*'tir. Öteki iki yapıt ise oldukça muhafazakâr ve federalist tez yanlısı iki hukukçu tarafından yazılan anayasa yorumlarıdır (J. Kent, *Commentaries on American Law*, 4 cilt, New York, 1826-1830; J. Story, *Commentaries of the United States*; Tocqueville kısaltılmış Cambridge, Mass (1833) baskılarından yararlanmıştır). Tocqueville bu okumalardan Amerikan rejiminin, yeni tip bir federalizme dayandığı düşüncesini edinmiş ve bu federalizmi Fransa gibi üniter devletler ve klasik federasyonlar (siyasal tutasızlığın diplomatik güçsüzlüğe mahkûm ettiği) arasında bir yere koymuştur; Tocqueville Amerikan birliğinin geleceği üstüne kuşkucu olabilmişse de (bkz. özellikle *Amerika'da Demokrasi*, I, 2. Kısım, böl. X) onu yaşamı boyunca uğraştıran bir soruna çözüm getiren bu "yarı-federal, yarı-ulusal" sistemle büyülenmiştir kesinlikle (Madison): Fransa'nın karakteristiği *yönetimsel merkezileşme*'nin zararlarından sıyrılmaya çalışan bir ulusun kalıcılığı için gerekli *siyasal merkezileşme* nasıl gerçekleşecektir? *Federalist* yazarlarının etkisi daha derinlemesine olarak, tezlerinin çoğunun tekrarlanmasında görülür; Tocqueville'e göre de, Madison'a göre de Amerikan birliği Montesquieu ve Rousseau'nun imkânsız gördükleri şeyi-büyük bir ülkede cumhuriyet yönetimi-gerçekleşmesine olanak verir ama bu ancak eski cumhuriyetlerin yönetildiği farklı "ilkeler" sayesinde mümkündür: bu ilkelerin, yurttaşların kendi aralarındaki yakınlıklarıyla kamu sorunlarına ilgiye dayandığı Amerikan rejiminde ticari ilişkilerin ve insan yeteneğinin sınırsız gelişmesini destekleme eğilimindedir ve çoğu özel alandan gelen mütevazı erdemlere dayanır (bu konuda bkz. özellikle Diggins, 1987).

Amerika'yla ilgili birçok sorunda ("çoğunluğun zorbalığı"nın tehlikeleri, siyasal sistemde adaletin rolü, yerel yönetim, Kuzey-Güney ayrılığı, ırk ilişkileri vb.) Tocqueville'in çözümlemeleri klasiktir (bazı tarihçiler bu konuyu ayrıntılı biçimde tartışsalar da). Ama aynı zamanda siyasal ve felsefi nedenlerle Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi*'de iki tip açıklamayı harmanladığını anlayabilmek de çok önemlidir: demokrasiyi karakterize eden koşulların eşitliği insanlar arasındaki ilişkilerin tümünü değiştirir ama Amerikan siyasetinin bazı özellikleri doğumundaki özel koşullardan-bütünlüğü içinde talihli-gelir.

"Çoğunluğun mutlak gücü"nün çözümlemesi burada özel bir anlam taşır. Tocqueville'e göre demokraside en büyük risk yönetimin "zaaf"ından değil tersine "dayanılmaz gücü"nden gelir ve demokrasi bu gücü tüm otoritelerin toplumdan dolayısıyla çoğunluktan çıkmış olması olgusundan alır (*Amerika'da Demokrasi*, I, 2. Kısım, böl. VII). İlk bakışta, burada "*checks and balances*" iyi düzenlenmiş bir sistemin çözebilmesi gereken klasik bir güç sınırlaması problemi söz konusudur; ama Amerikan anayasasının önemi yasama gücünün bölündüğü, icra gücünün özel bir güce sahip olduğu ve yargılama gücünün de bağımsız olduğu bir sistemi örgütlemesinden gelir: bütün bu önlemlere rağmen, "çoğunluğun zorbalığı" gene sürüyorsa bu demektir ki kökleri derinlerdedir ve en etkili anayasal düzenlemeler egemen bir çoğunluk tarafından saptırılabilir (bkz. "keyfilik" ve "zorbalık" ayrımı, *a.g.y.*, s. 264-265). Aslında, *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci cildinde belirgin biçimde görüleceği gibi "çoğunluğun mutlak gücü"nü bu kadar tehlikeli ve dengelenmesi zor hale getiren modern demokrasiyi karakterize eden, insanların özgürlüğüne sıkı biçimde bağlı olmasıdır. Gerçekten de eşitlik demokrasi öncesi çağlarda beyinleri yönlendiren geleneksel otoritelerin meşruiyetini yok etme eğilimindedir; oysa bireylerin bağımsızlığını destekleyen bu evrim, aynı zamanda bir bireyin öbürü üstündeki tüm etkisini, yargı ya da deneyimin gerçek ya da "doğal üstünlüğüne dayansa da sorunsallaştırır: "yurttaşlar daha eşit ve daha birbirlerinin benzerleri oldukça her bireyin herhangi birine ya da herhangi bir sınıfa körü körüne inanma eğilimi azalır. Kitleye inanma eğilimi artar ve dünyayı yönlendiren git gide düşünce olmaya başlar" (*Amerika'da Demokrasi*, II, 1. Kısım, böl. II, *Bütün Yapıtları*, I, cilt 2, s. 18). Ama Amerikan demokrasisi çözümlemesi kendiliğinden şu sonuca götürmüştür: ABD'de çoğunluğun gücünün en derin itici gücü toplum ve birey arasındaki her türlü gerçek mesafeyi yasaklayan ve "genel olarak Amerika'dakinden daha az bağımsız düşünce ve gerçek fikir özgürlüğü olan bir ülke bulunmadığı" sonucunu getiren *kamuoyu* gücüdür (*Bütün Yapıtları*, I, cilt I, s. 266) (bu konularla ilgili olarak bkz. P. Manent, 1982, s. 60-71).

Dolayısıyla Amerikan demokrasisini tehdit eden tehlikeler ne "aristokrasi" kalıntılarından ne de Fransa'daki gibi "devrimci düşünce"den gelir; tersine aristokratik dünyanın koruduğu bağımlılık ve aynı zamanda da himaye bağlarını yok etmeye yönelik koşulların eşitliğinin özel dinamiğinden doğarlar; öte yandan, eşitlik demokrasinin temelidir ve demokrasi ilkesiyle zıtlaşan düzenlemelere davetiye çıkarmaz. Dolayısıyla sorun *demokrasinin kendi içinde* eşitlik dogmasına karşı çıkmadan insanlar arasında yeni bağlar yaratmaya olanak veren kurumlar ve makamlar bulmaktır: bir yandan bu yumuşatmalar aristokratik ilkenin kaybolmasıyla boş bırakılan alanı doldururlar, öte yandan da halkı rejimin son kalan temelleri olan siyasal özgürlük ve eşitlik alanında eğitme işlevini yerine getirirler. Basın özgürlüğü, yerel yönetim, dernekler, "hukukçular"ın gücü, jüri kurumu: Tocqueville'in saptamış olduğu, çoğunluğun gücünü dengeleyen kurumlar... Geleneksel yoruma göre burada Tocqueville'in Eski Rejim'in "aristokratik liberalizmi"ne ve "aracı topluluklar" kültüne sadakatinin bir işareti vardır; ama Tocqueville'in güvendiği karşı-güçlerinin çoğu "topluluklar" değildir: demokratik toplumun enerjisini kanalize etmek üzere bir araya gelmiş özgür ve eşit insanlarca yaratılmış ve harekete geçirilmiş enstrümanlardır. Aslında Tocqueville'in ilgi alanları Rousseau ve Montesquieu'nünkilere çok yakındır. Yerel yönetim, merkeziyetçilikten uzaklaşma ve dernekler, her şeyden önce kamusal yaşama katılımı destekleyen araçlardır ve bunlar aynı zamanda demokrasiyi kolayca anlaşılabilen ilgi alanları içinde kökleştirirler; Tocqueville'in ABD'de siyasal işlevini çok parlak biçimde irdelediği mahkemelere gelince, bunlar kesinlikle aristokratik bir anlayışla çalışırlar ama işlevleri özellikle demokratik bir yönetimin *kendi kendini düzenlemesi* denebilecek etkinliğe katkıda bulunurlar: "Anayasaya uygun olmayan yasaları bildirme hakkına sahip olan Amerikalı devlet görevlisi sürekli siyasal meselelerin içindedir. Halkı yasalar yapmaya zorlayamaz ama en azından kendi yasalarına sadık kalmaya ve bu yasalarla uyum içinde olmaya zorlar (*Amerika'da Demokrasi*, I, 2 kısım, böl. VIII, *Bütün Yapıtları*, I, cilt 1, s. 280).

Amerikan deneyiminin Tocqueville'e göre demokrasinin neredeyse mükemmel modeli olması bu bağlamda her şeyin her zaman ve her

yerde yolunda gittiği ve hiçbir tehlike ve tehdit altında olmadığı anlamına gelmez. Amerikalılar demokratik düşüncenin katıksız bir ürünü olmak şöyle dursun özel bir halk olma özelliğini sürdürürler ve aynı nedenlerle koşulların eşitliğine radikal biçimde karşıt iki ilkeyi temsil eden öteki iki halkla karşıtlık oluştururlar (*Amerika'da Demokrasi*, I, 2. Kısım, böl. X, "ABD topraklarında yaşayan üç halkın bugünkü durumu ve olası geleceği üstüne bazı düşünceler").

Bu halklardan birincisi Amerika'nın eski sakinleri "Yerliler"dir ve bunlar özel bir biçim altında, karşısında demokratik toplumun oluştuğu aristokratik ve militer ilkeyi temsil ederler. Tocqueville Birliğin gelişmesinin onları şiddetli bir köklerinden kopuşa ve arkasından da yok olmaya götürdüğünü çarpıcı biçimde gösterir; oysa eskiden özgür ve onurlu, bugün düşkün durumda olan Yerliler fetihçiler tarafından kolayca yenilgiye uğratılmışlardır ve bu fetihçiler hukuka şekilden saygılı olduklarından insani ilkelerin arkasına sığındıklarından daha bir acımasız olabilmişlerdir (*Amerika'da Demokrasi*, I, 2. Kısım, böl. X, *Bütün Yapıtları*, I, s. 355).

Amerika yerlilerinin problemi farklıdır çünkü onların varlıklarının-kölelik kurumuna bağlıdır-eşitliğin yüce ilke olduğu bir dünyada aşırı eşitsizlik getirmek gibi bir sonucu olmuştur. Dolayısıyla Tocqueville'in, etkilerini çok açık seçik biçimde çözümlediği üç sonuç çıkmıştır buradan-buna göre Amerikan siyasetinin ön planında Ayrılık savaşı ve köleliğin kaldırılmasından önce "zenci sorunu" yer alır. Her şeyden önce kölelik ve ırklar arasında açık seçik ayrım özgürlüğe kavuşmanın koşullarını önceden sınırlayarak *modern* köleliğin koşullarını eski kölelikten çok daha zor hale getirmiştir: "Köleliğin anısı ırkı onursuzlaştırır ve ırk köleliğin anısını sürdürür" (*Bütün Yapıtları*, I, s. 357). İkinci olarak Amerikan toplumunun temel eşitlikçiliğinin en yoksul Beyazlarda köleler kastınınkinden *esasen* farklı bir statüden yararlanma isteğini güçlendirmek ve köleliğin kalktığı yerde Zencilerden açık seçik biçimde ayrı olmak gibi paradoksal bir sonucu olmuştur; böylece "ırkçılık" demokrasiyle birlikte gelişir ve sonuçları Kuzeyin özgür eyaletlerinde daha açık seçik biçimde görülür (bu konuyla ilgili olarak bkz. *Bütün Yapıtları*, I, s. 350). Nihayet kölelik kurumu Güney eyaletlerinde özgün bir toplumsal örgütlenme-aristokratik nitelikte- yaratmış ve bu örgütlenme çalışan ve hesap kitap yapan "Yankee" tipine bütünüyle karşıt bir *insan tipi*'nin ortaya çıkmasına ve yaygınlaşmasına yol açmıştır. Ve bu örgütlenme biçimi Birliğin geleceğini endişe verici biçimde tehdit eder: "Dolayısıyla kölelik Amerikan konfederasyonunu çıkarlarıyla doğrudan doğruya tehdit etmez, dolaylı yoldan geleneklerle tehdit eder" (*Bütün Yapıtları*, I, s. 393).

Demokratik hümanite

Dolayısıyla çalışan ve refah içinde yaşayan Amerikan toplumu eşitliğin içkin mantığından ve aşırı eşitsizlikten gelebilecek siyasal tehlikeye karşı korunmuş değildir. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki Tocqueville *Amerika'da Demokrasi* I'de yeni toplumu onaylamasının sadece bir aristokratın bilinçli kabullenmesine dayanmadığını açık seçik belirtmiştir. Gerçekten de Tocqueville'in bütün önemli metinleri modern demokrasi karşısında aynı tavrını sergilerler: modern demokrasi temelde adildir çünkü gerçek ilkelere dayanır, bununla birlikte insanlık için eski "aristokratik" toplumun bilmediği yeni bir tehlikeyi haber verir.

Amerika'da Demokrasi'nin giriş bölümünde demokratik evrimin temel meşruiyeti düşüncesi XIX. yüzyıl düşüncesinin bildik temalarını yineleyen bir tarih felsefesi biçimleri içinde açıklanır. Koşulların eşitliğinin gelişmesi, Hegel'in "aklın kurnazlığı" dediği kavramın araçlarıyla gerçekleşen "rastlantısal bir olgu"dur: demokrasinin düşmanları, kendileri, demokrasinin, modern tarihin bütününün bir sonucu gibi ortaya çıkan başarısı için çalışmışlardır. Bununla birlikte Tocqueville bütün yapıtlarında insan özgürlüğünü kabul etmeyen ve tarihi sıkı bir determinizme tabi kılan teorileri reddetmiştir: ona göre aristokratik dünyanın ortadan kalkması kaçınılmazdır ama bu durumun özgürlüğün istikrarına ya da tersine yepyeni "despotizm" biçimlerine götürmesi insanların zekâ ve çabasına bağlıdır. Dolayısıyla demokrasinin "mutlu bir rastlantıyla gerçekleşmiş olması" fikrinin öncelikli amacı muhafazakârların ve gelenekçilerin modern tradeciliğe karşı klasik bir argümanını yeni toplum lehine çevirerek eşitliğin gelişmelerine karşı direnişin boşluğunu-hatta küçümsenmesini-göstermektir. Ama bu da, daha derinlemesine bakıldığında, demokrasi olayının bir şe-

kilde doğaya dayandığını ifade etmenin bir yoludur çünkü evrensel geçerliği olan bir ilkeninhalk egemenliği ilkesi- *açıklanması* ile karışır: "Az çok tüm insan kurumlarının temelinde yer alan halk egemenliği ilkesi burada genellikle gizlenmiş biçimde bulunur (...) Amerika'da halkın egemenliği ilkesi bazı uluslarda olduğu gibi kesinlikle gizli ya da boş ve etkisiz değildir; yasalarla ifade edilmiştir ve geleneklerce de benimsenmiştir; özgürlük içinde yayılır ve engellerle karşılaşmadan son amaçlarına ulaşır" (*Amerika'da Demokrasi*, I, 1. Kısım, böl. IV, *Bütün Yapıtları*, I, s. 54).

Dolayısıyla, demokratik geleneklerin bazı özellikleriyle ilgili düşünceleri ne olursa olsun, Tocqueville bireylerin doğal bağımsızlığı ve özgürlük ve eşitliğin dönüşebilirliği olan bu modern demokrasi ilkelerini kabul eder. Modern, demokratik özgürlük kavramı ona göre "doğru kavram"dır (*Bütün Yapıtları*, II, cilt 1, s. 62) ve "tüm yurttaşların yönetime katıldıkları ve herkesin yönetime katılmakta eşit haklara sahip olduğu farz edilirse" ilke olarak "özgürlük ve eşitliğin birbirlerine dokundukları ve karıştıkları bir noktanın bulunduğu düşünülebilir" (*Amerika'da Demokrasi*, II, Ikinci kısım, böl. 1, *Bütün yapıtları*, I, cilt 2, s. 100). Ama Tocqueville'i öteki modern demokrasi kuramcılarından ayıran, onun, demokrasinin, yurttaşların siyasal eşitliği talebinin çok ötesine giden ve aslında iki doğal ama *prepolitik* postulattan, özgürlük (bağımsızlık) ve eşitlikten hareketle insanlığın eksiksiz biçimde yeniden tanımlanması sonucunu getiren global dinamiğine önem vermesidir.

Tocqueville'in temel düşüncelerinin çarpıcı biçimde ortaya çıktığı metin hiç kuşkusuz *Amerika'da Demokrasi* II'nin demokratik toplumda efendi köle ilişkilerini ele aldığı bölümüdür (*a.g.y.*, 3. Kısım, böl. V, *Bütün Yapıtları*, I, cilt 2, s. 185-193). Görünüşte, burada zorunlu hiyerarşik ilişkiler söz konusudur çünkü gerçek anlamda güç eşitsizliği olmadan var olamazlar; oysa demokrasinin sonuçlarının en çarpıcı biçimde ortaya çıktığı yer kesinlikle bu tip durumlardır. Amerikan demokrasisi zenginlik ya da iktidar eşitsizliklerini kesinlikle ortadan kaldırmaz ve zayıflar ve güçlüler arasındaki ilişkilerin katılığını da yok etmez ama sınırları belirsiz olduğundan daha bir güçlü olan çok biçimli bir eşitlik gerekliliğini yaygınlaştırır; efendi ve köle ilişkileri bağlamında bu durum şöyle bir olguyla yansır: eskiden neredeyse statüye dayanan kölelik durumu şimdi her zaman gözden geçirilebilir olan ve özellikle koşullarının tersine dönüşebileceği önceden kabul edilmiş bireyler (köle zengin olabilir ve efendi yoksulluğa düşerse köle olabilir) arasında yapılmış bir anlaşmanın ürünü gibi ortaya çıkar. Dolayısıyla modern eşitlik basit hukuksal ya da ahlaksal bir ilke değildir: demokrasi insanlar arasında "bir tür düşsel eşitlik" kurar ve bu eşitlik, sonuçlarıyla, "koşullarının gerçek eşitsizliği"nden kesin olarak daha önemlidir (*a.g.y.*, s. 189). Bu yön değiştirme iki paradoksal olguyu açıklar. Her şeyden önce Fransız okuyuculara şu gerçeği gösterme olanağı sağlar ki onların demokrasiye yüklemek istedikleri kötülüklerin çoğu aslında demokrasi öncesi istikrarsız ve devrimci koşullardan kaynaklanır: itaatin (sadakat, onur vb.) geleneksel temelleri kaybolmuş ve bunların yerlerine eşitlikçi ve karşılıklı anlaşmaya dayanan (çıkar, "onur" ve "sadakat" ayrımı) toplumsal düzene uyarlanmış ilkeler konmamıştır. Daha derinlemesine incelendiğinde "düşsel" eşitlik ve "gerçek" eşitlik ayrımı demokratik gelişmelere kimi zaman niçin çok keskin eşitsizliklerin eşlik edebildiğini açıklar: toplumsal statüler üstünde sürüp giden belirsizlik güçlüleri kendilerinden aşağı olanlardan ayrılmaya ya da farklılaşmaya iter, oysa aristokratik dünyada bağımlılık ilişkilerinin istikrarı belli bir yakınlığı hatta gerçek bağlılıkları kolaylaştırır.

Böylece Tocqueville'i XIX. yüzyılın öbür büyük siyaset düşünürlerinden ayıran özellik ortaya çıkar. Gelenekçilerin ya da "sosyalist" veya "sosyolog" mirasçıları Saint-Simon ve Auguste Comte'un tersine, o, modern toplumların, bireylerin kendi ilkeleri temelinde, dış bir müdahaleye gerek kalmadan (organik din ya da ruhani güç) kendi aralarında dayanışma ve bağımlılık ilişkilerini yeniden yaratabilecekleri düşüncesindedir ve bu bağlamda klasik liberal düşüncelere sadıkur. Buna karşılık eşitlikçi talebi "haklar eşitliği"nin kesin sınırları içinde tutmanın imkânsızlığı olgusu üstünde ısrarcı olduğundan liberallerden ayrılır; ama o da "biçimsel" eşitlik ve "gerçek" eşitsizlik diyalektiği konusunda Marx'ınkinden ters bir yorum getirir: Marx hukuksal biçimleri, toplumsal ilişkilerdeki "gerçek" temeline oturtmak isterken Tocqu-

eville, tersine, eşitliği riskleri ve tehlikeleriyle birlikte meşruiyetin yüce bir ilkesi yapan bir toplumun antropolojik yeniliğine duyarlıdır. Burada paradoksal biçimde, modern toplumla ilgili olarak daha açık olan Alman sosyalist değil Fransız aristokrattır: Marx demokrasinin *sözlerini yerine getirmesini* ister, Tocqueville modern rejim ilkeleri ve gerçekliği arasındaki sapmanın, eşitlikçi taleplerin belirsiz biçimde artmasıyla sürekli yeniden yaratıldığını görür (Marx ve Tocqueville arasındaki ilişkiler konusunda bkz. R. Aron, 1964 ve F. Furet, 1982).

Dolayısıyla Tocqueville'in yapıtı Amerikan demokrasisinin analizinin ötesinde evrensel bir içeriğe sahiptir. Tocqueville eşitlikçi temsilin toplumsal sonuçlarını açıklarken "düşsel eşitlik" ve "gerçek eşitsizlik" arasındaki etkileşimi ön plana çıkaran kapsamlı bir modern toplum sosyolojisinin temellerini atmıştır. Betimleyici olmaktan çok tümdengelimci bir üslupla kaleme alınmış olan ve Tocqueville döneminde eşitlikçi dinamiğin etkilerinin günümüzdeki kadar belirgin olmaması yüzünden çarpıcılığı daha da belirginleşen *Amerika'da Demokrasi* II bu düşüncenin sonuçlarının yöntemsel bir biçimde araştırılmasına ayrılmıştır. Bu yapıtta demokrasi insanlığın global bir dönüşümünün ilkesi olarak ortaya çıkar: entelektüel ve felsefi harekete özel bir yön verir (Birinci Kısım), Amerikalıların duygularını değiştirir (İkinci kısım) ve gelenekleri bütünüyle değiştirir (üçüncü kısım). Bu değişim iki biçimde anlaşılabilir: eşitlik dinamiğinin bir sonucu gibi ama aynı zamanda *bireyciliğin diyalektiği* (bu kavrama, Tocqueville'in anladığı anlamda bireylerin kendi özel alanlarına kapanmasının ötesinde bir anlam yükleyerek) diyebileceğimiz bir özellik biçiminde. Koşulların eşitliği geçmişin, en az "siyasal" olanları da dahil olmak üzere hiyerarşik yapılarının bütününün yavaş yavaş yok olması sonucunu getiren en açık olgudur: "Amerikalılara insanın mükemmelleştirilebilirliği düşüncesini esinler" (*Bütün Yapıtları*, I, cilt II, s. 39), teorik olmaktan çok yararcı bir kültürün atılımını destekler, kuşaklar ve erkeklerle kadınlar arasında maddi şeylerden zevk alma anlayışını yaygınlaştırır, onur duygusunu zayıflatır, savaş koşullarını değiştirir, iç çatışmaların şiddetini azaltır. Ama eşitlik duygusunun kendisi Tocqueville'in özgün bir "felsefi yöntem" olarak anladığı ve kartezyen düşüncenin bir tür felsefi uyarlanması gibi gördüğü daha genel bir inanç sistemiyle desteklenmiştir: "olayların nedenini sadece kendisiyle ve kendinde aramak, aracın peşinden gitmeden sonuca yönelmek ve biçim aracılığıyla özü hedeflemek" (*Tüm Yapıtları*, I, cilt 2, s. 11). Bu yöntem, görünüşte bireysel nedene dayanır ama yaygınlaştırıcı etkileri bireylerin "ortak fikirler"e dayanma gerekliliğiyle dengelenmiştir; bireysel bağımsızlığın araştırılması gerçekten geleneksel otoritelerin ağırlığının azaltılması eğilimindedir ama aynı zamanda bunu bütün insanlar için başkasının fikrini doğrudan etkileme gücüne indirger. *Amerika'da Demokrasi* I'in üstünde durduğu bir olguyu açıklayan da bu paradokstur: kamuoyunun önemi ona bağlı olan "çoğunluğun zorbalığı"nın riskleri; ama kitabın ikinci cildi bu düşünceye yeni bir içerik verir ve bireylerin kendilerine ve doğrudan ulaşabilecekleri şeylere gösterdikleri ilginin aslında bireysel özgürlük için ne kadar büyük tehlike kaynakları oluşturduğunu gösterir. Kitabın birinci kısmının iki bölümü (demokrasinin "entelektüel hareket"le ilişkilerine ayrılmış olan) burada özellikle anlamlıdır. Birinci bölüm, "Demokratik halkların düşüncesini panteizme doğru yönelten" (II, I, böl. VII) bölüm demokratik dönemlerin felsefesinin ve dininin bir özelliğini aydınlatır: modern toplumun panteist öğretilere ilgi duyması halkın düşüncesindeki *aşkınlığın* yıpranmasını ve paradoksal biçimde buradan kaynaklanan "insani bireyselliği yok etme" eğilimini, onu bütünlüğü içinde özümseyerek açıklar (Tocqueville burada Saint-Simon'dan Pierre Leroux'ya ve rahip Maret'ye uzanan ve Hıristiyanlığın yazgısı ya da Spinoza'nın öğretisinin gerçek anlamı gibi karmaşık problemlere kadar uzanan ayrıntılı bir tartışmaya girer). "Demokratik yüzyıllarda tarihçilere özgü bazı eğilimleri işleyen" başka bir bölüm (II, I, böl. XX) bu eğilimlerin toplumsal kökenini ve siyasal içeriğini gösterir. Eski tarihçilerin bireylerin rolü konusunda duyarlığı aristokratik dünyadaki "önemli şahsiyetler"in gücünden geliyordu; modernlerin "genel nedenler"i ön plana çıkarma eğilimi de toplumun durumunu açıklar ama özellikle, özgürlüğün rolünü inkâr ederek "halkların kendi kaderlerini kendilerinin tayin etmeleri" düşüncesini yok ederek ve onları "acımasız bir himayeciliğe ya da bir tür kör kader-

ciliğe "tabi kılma tehlikesini de gösterir (*Bütün Yapıtları*, II, I, s. 91).

Dolayısıyla demokratik eşitlik hem bireyleri özgürleştirir hem de bireysellik için büyük bir risktir. Bu tehlike sadece bireysel "haklar"ın korunmasıyla aşılamaz çünkü kesinlikle modern özgürlük anlayışının siyaset altı özelliklerinden gelir ve bu durumda bu anlayış klasik geleneğin yurttaşlık erdeminin-ve yurttaşın kaderinin-sonucu gibi gördüğü siyasal düzenin temeli olurdu (P. Manent, 1982, s. 174-175). Dolayısıyla modern koşullarda insan onurunun korunması özellikle siyasal koşullara bağlıdır: vatanseverlik ve kamusal sorunlarla ilgilenme demokratik dünyada, ne çok sıkı biçimde yararcı olduğundan, ne geleneğe ya da hiyerarşiye dayandığından daha bir önemlidir. Dolayısıyla eşitliğin gelişmesinden çok siyasal özgürlük kaygısı ve özelleştirme korkusu Tocqueville'in son siyasal dersidir ve bu ders *Amerika'da Demokrasi* II'nin en çarpıcı metinlerinden çıkar (bkz özellikle: II, II, böl. II, "Demokratik ülkelerde bireycilik üstüne"; II, III, böl. XXI, "Niçin büyük devrimler git gide daha ender görülecektir" II, IV, "Demokratik uluslar ne tür bir bireycilikten korkmalıdır"); öte yandan bireyselliğin yok olma tehlikeleri aşkınlığın yok olmasına bağlı olduğundan din yeni bir siyasal rol bulur kendine: toplumsal düzeni korumak gibi bir işlevi yoktur, onun işlevi birey ve demokratik toplum arasında minimum bir mesafe bulundurmak ve yaratığı yaratıcısından ayıran aşılmaz farkı hatırlatmaktır.

Fransız devrimi ve özgürlük

Burada Tocqueville'in siyasal tavrının sistematik bir incelemesine girme iddiasında olmadan, onun tanığı ya da çağdaşı olduğu belli başlı siyasal ya da entelektüel olaylara tepkilerinden bazı dersler çıkarmak mümkündür. Temmuz monarşisi siyasal yelpazesi içinde Tocqueville Guizot'nun (pek sevmediği) "sol"unda yer alır; hukukun liberal anlamda gelişmesini ister ve seçme ve seçilme hakkında da sınırlı bir genişlemeden yanadır. 1848'de cumhuriyetçi rejime düşman değildir ve daha sonra da hükümete katılmıştır zaten ama demokratik ilkelerin her türlü sosyalizan yorumunu reddeder ve Temmuz başkaldırısının bastırılmasını kesinlikle onaylar. Hükümdar-başkanın yaptığı darbeye düşman olur. İkinci İmparatorluğun sessiz bir düşmanı gibi kabul edilebilir (*Eski Rejim ve Devrim* adlı yapıtı rejimin zorbalığının gizli bir eleştirisi gibidir). Bu biyografinin anlattığı bütüncül liberal onur izleniminin ötesinde Tocqueville'in eylemine belli bir birlik kazandıran ve yapıtının önemli temalarına bağlanabilecek üç değişmez özellikten söz edilebilir. Birincisi Fransa'da, özellikle "demokratik" anlayışı "devrimci" anlayıştan olabildiğince ayırarak liberal kurumları oluşturma çabasıyla yansır: Fransa'da Amerikan kurumlarının (iki meclisli ve güçlü bir icrayla donanmış cumhuriyet anayasası, merkeziyetçilikten uzaklaşma) bazı unsurlarını uyarlama girişimleri ve sosyalizm karşıtlığı (mutlakiyetçi ve Jakoben mirasın bir ürünü ve 1789'un gerçek espirisine ihanet gibi görülen) buradan gelir. İkincisi Tocqueville'in düşüncesinin modernite ve "aristokratik" özgürlük arasındaki bir uzlaşmaya indirgenemeyeceğini gösteren Aydınlanma ilkelerine şaşmaz bir sadakatta yatar. Tocqueville sömürgelerdeki köleliğin bir an önce kaldırılmasını savunurken yararlılık düşüncelerine dayanır ama Kant ya da Condorcet gibi özgürlük eğitiminin ancak özgürlükle verilebileceğini ileri sürer aynı zamanda (bkz. *Siyasal yazılar, Bütün Yapıtları*, III, cilt I); öte yandan Tocqueville'in, dostu Gobineau'nun *İnsan Irklarının Eşitsizliği Üstüne Deneme* adlı yapıtında kabul etmediği insan soyunun birliğinin ırkçılıkla olumsuzlanması ve özgürlüğün neredeyse kaderci bir tarih felsefesiyle olumsuzlanmasıdır (bkz. *Correspondance Tocqueville-Gobineau, Bütün Yapıtları*, IX). Ama onda ayrıca çağımızın demokratlarının çok kolayca kabul edemeyeceği bir eğilim de vardır: Tocqueville yararcı vasatlığın ve aristokratik onur değerlerinin gerilemesinin etkisiyle demokrasilerin olası yozlaşması takıntıları içinde olduğundan aynı zamanda bir yandan liberal kalırken bir yandan da daha sonraki yüzyılın ulusçuluğunu önceleyen liberal bir güç ve ulusal büyüklük anlayışını da savunmuştur (bkz. Özellikle Cezayir'in sömürgeleştirilmesine çok olumlu yaklaşması; bkz. *Siyasal Yazılar, a.g.y.*).

Tocqueville'in siyasal tavrını anlayabilmek için en iyi yol hiç kuşkusuz kendisine göre demokratik dönemlerdeki özgürlük problemini büyük bir ustalıkla sorgulayan olayla ilgili düşüncelerini çözümlemektir: Fransız devrimi.

Tocqueville ikinci önemli yapıtı *Eski Rejim ve Devrim*'i bu olaya adamıştır; bu yapıtın yalnızca birinci cildi bitirilebilmiş ve ölümünden önce (1856) yayımlanabilmiştir ama aslında her zaman düşüncesinin merkezini oluşturmuştur bu olay: onu devrimci anlayışın demokratik anlayışını ayırt etmeye götüren örnektir bu ama aynı zamanda da yaşamının sonunda Gobineau'nun alaylarına karşı da savunmuştur onu.

Tocqueville'in Devrim üstüne ilk önemli metni "1789'dan önce ve sonra Fransa'nın sosyal ve siyasal durumu" John Stuart Mill'in isteğiyle kaleme alınmış ve 1836'da *London and Westminster Review*'de yayınlanmıştır. Aslında metnin özü Eski Rejim'in sonunda Fransız sosyal rejiminin tanımlanmasına ve Devrimde çatışan üç güç, soyluluk, "Tiers État" ve kraliyet gücü arasındaki ilişkilere ayrılmıştır; Tocqueville'in savunduğu tez Guizot gibi başka tarihçilerin tezine oldukça yakındır: Modern Fransa'nın oluşumu aristokrasiyi zayıflatmak amacıyla halk kitlesinden yardım alan krallık iktidarının harcadığı çabanın sonucudur ve etkisi de "Tiers"in özgürlüğü olmuştur ve nihayet bu da Tiers'in güçlerini monarşinin kendisine doğru yöneltmiş olduğunu açıklar. Buna göre Tocqueville'in düşüncesinin belirgin özelliği özellikle iki özgürlük anlayışı arasında birlikte yaşama ve gerilimdir-bu metinle çağdaş olan *Demokrasi*'de de görülen özellik-. Guizot'nun tersine, Tocqueville, Fransız soylularının liberal değerlere sahip olduklarına inanır ama aynı zamanda "her bireyin ve daha geniş olarak her halkın kendi eylemlerine sahip çıkma hakkı olduğunu" varsayan "demokratik" özgürlük kavramının da sonunda "özgürlüğe doğru yeni ve daha güçlü itki" ürettiğini kabul eder (*Bütün Yapıtları*, II, cilt 1, s. 62-63; 1836 tarihli metinle ilgili olarak bkz. F. Furet, 1978, s. 174-182).

Tocqueville'in önemli yapıtı *Eski Rejim ve Devrim* kaynaklarının zenginliği ve kavramsal işleniş tarzıyla 1836 taslağının çok daha üstündedir kesinlikle ama özellikle yeni sorunlar getirir. *Eski Rejim* oldukça karamsar bir tablo çizer çünkü Tocqueville burada, ince bir sanatla, ilk kez inandırıcı bir biçimde kendisinin dile getirdiği, aynı derecede karamsar iki tezi harmanlar. Birincisi-Devrim tarihçilerinde en ünlü olan-eski Fransa'nın yenisiyle paradoksal *sürekliliği* tezidir ve devrim burada mutlak Monarşi tarafından başlatılan sosyal düzenleme ve yönetimsel merkezileşme sürecinin tamamlanması şeklinde ortaya çıkar. Bu fikir daha devrimci dönemde, devrimi gözden düşürmeyi düşünen Devrim karşıtları ama aynı zamanda da devrimi XVIII. yüzyıl aydınlanma çevrelerinin angaje rasyonalizasyon çabasının zaferi gibi gören bazı devrim yandaşları arasında ortaya çıkmıştır; ama Tocqueville sayesinde mutlakıyetçiliğin gerçekliği bilgisinin niteliği ve Devrimin yönetimsel etkinliği sayesinde ona yeni bir yoğunluk kazandırır. Eski Rejim'de mevzuat titizliği ve icra güçsüzlüğü görülüyordu ("katı kural, gevşek uygulama", *Bütün Yapıtları*, II, cilt 1, s. 134) ve bu açıdan bakıldığında devrimden gelen kurumlar bir gelişmeyi temsil ederler (*Bütün Yapıtları*, II, cilt 1, s. 135) ama "yönetimsel vasilik" gibi (kitap II, böl. III, *Bütün Yapıtları*, II, cilt 1, s. 115-122) ya da idari yargı ve sivil yargı ayrımından gelen (kitap II, böl. IV, *Bütün Yapıtları*, II, cilt 1, s. 123-126) "memur güvencesi" gibi bütünüyle antiliberal mekanizmalara el sürmemişlerdir. Ayrıca Tocqueville Fransız devriminin son derece önemli bir olay olduğuna inanır çünkü ona göre bu devrim eski toplumda "aristokratik ve feodal kurumlardan gelen, herhangi bir biçimde bunlara bağlı olan, herhangi bir biçimde bunlardan *en küçük* bir iz taşıyan" her şeyi gerçek anlamda yok etmiştir (kitap I, böl. V, *Bütün Yapıtları*, II, cilt 1, s. 94-95); ama Devrim sadece önemli bir siyasal olgu değildir, aynı zamanda-ve bu Tocqueville'in düşüncesinin ikinci özelliğidir-son derece gizemli bir olgudur ve eşi görülmemiş bir radikalizmle özgür ve düzenli kurumlarla donanmış, istikrarlı bir siyasal toplum yaratabilme güçsüzlüğünü birleştirir, aynı zamanda bir *evrenselliğe* sahiptir ve bu evrensellik devrimi "bir Fransız macerası"ndan bambaşka bir şeye dönüştürür (bu konuyla ilgili olarak bkz. *Eski* Rejim'in ikinci cildinin yayınlanmamış hazırlık manüskrileri derlemesindeki, Burke üstüne notlar, *Bütün Yapıtları*, II, cilt 2, s. 338-342).

Eski Rejim'in iki teması arasında bağlantı kurma olanağı veren (mutlak monarşi ve devrimci radikalizm arasında süreklilik) Fransa'da XVIII. yüzyıl sonunda halkın düşüncesinin çok ince bir analizidir. Burke'den sonra 1789 ilkelerinin "soyutlaması" denen ve ona ne 1688 İngiliz devriminin, ne Amerikan cumhuriyetinin kurulması-

nın sahip olabileceği bir şan ve şöhret kazandıran Devrimin radikalizmi Fransa'da kendini aydın kamuoyu gibi sunan, ama siyasal özgürlük ve sorumluluktan yoksun olduğundan deneyimsiz kalan bir elitin ortaya çıkmasıyla doğmuştur (kitap III, böl. I, *Bütün Yapıtları*, II, cilt I, 193-201). 1789 "sosyal" çatışmasının şiddetine gelince bu soyluların "ayrıcalıkları"nın gittikçe artan gerçekdışılığının paradoksal meyvesidir: bunlar gerçek bir iktidara onay vermediklerinden Tiers état'nın birçok fraksiyonu tarafından kabul görmezler (kitap II, böl. I, *Bütün Yapıtları*, II, cilt I, s. 99-106); öte yandan krallığın kendisinin nispi refahı devrimi çabuklaştırmış, gelenek, görenekleri değiştirmiş ve yeni elitlerde reform susuzluğunu daha da artırmıştır.

Eski Rejim ve Devrim dolayısıyla klasik bir eser olarak kabul edilir ve sadece Devrim ve Fransız toplumu tarihçiliğini değil daha genel olarak devrimler sosyolojisini ve siyaset teorisini de ilgilendirir. Bununla birlikte *Amerika'da Demokrasi*'nin önemli temalarının Tocqueville'in ikinci başyapıtını esinlemeye devam ettiğini de unutmamak gerekir. Devrimle ilgili çalışmalar yapma sorunu her zaman "koşulların eşitliği"nin, bu "rastlantısal olgu"nun niçin hem gerekli hem zıt değerler (çünkü hem özgürlüğe hem despotizme götürebilir) taşıdığını anlamaktır; aynı şekilde Tocqueville, 1789'un, siyasal özgürlüğün gelişi için çok özel önemini kabul etse de Fransız yolunun özgünlüğünün "devrimci anlayış"ın "demokratik anlayış"tan üstün oluşunda yattığını düşünürdü.

● *Œuvres complètes*, Gallimard - *De la démocratie en Amérique*, ed. F. Furet, Paris, Flammarion "GF", 1980, 2 c., E. Nolla, Paris, Vrin, 1990.

► ARON R., "La définition libérale de la liberté; Alexis de Tocqueville et Karl Marx", *Archives européennes de sociologie*, 1964, 5; *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967. - BIRNBAUM P., *Sociologie de Tocqueville*, Paris, PUF, 1970. - DIGGINS J., *The Lost Soul of American Politics. Virtue, Self Interest and the Foundations of Liberalism*, Şikago/Londra, Univ. of Chicago Press, 1987. - ELSTER J., *Psychologie politique*, Paris, Minuit, 1990. - FURET F., "Tocqueville et le problème de la Révolution française" (1971), *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978; "Le système conceptuel de *De la démocratie en Amérique*" (1981), Paris, Flammarion, 1982; *De la démocratie en Amérique* üzerine kısa tanıtma yazısı (1986), CHÂTELET F., DUHAMEL O. & PISIER E., *Dictionnaire des œuvres politiques* içinde, 2. baskı. Paris, PUF, 1989. - GAUCHET M., "Tocqueville, l'Amérique et nous", *Libre*, nº 7, Paris, Payot, 1980. - JARDIN A., *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Paris, Hachette, 1984. - LAMBERTI J.-C., *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983. - LEGROS R., *L'idée d'humanité. Introduction à la phenoménologie*, Paris, Grasset, 1990. - MANENT P., *Tocqueville et la nature de la démocratie* (1982), Paris, Fayard, 1993. - MÉLONIO F., *Tocqueville et les Français*, Paris, Aubier, 1993. - SCHLEIFER J. T., *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1980.

Philippe RAYNAUD
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Amerikan Devrimi; Demokrasi; Din; Eşitlik; Fransız Devrimi; Liberalizm; Montesquieu; Rousseau.*

TOLERANS ⇨ HOŞGÖRÜ

TOPLULUK VE TOPLULUKÇULUK ⇨ KOMÜNOTE VE KOMÜNOTARİZM

TOPLUMBİLİM

1) Başlangıçta "toplumsal fizik" deyiminin eşdeğerlisi gibi kullanılan toplumbilim terimi, bugün toplumsal yaşamın ilkeleri ve düşünceleri, gösterimleri, insanların toplum yaşamı üzerine yaptığı tasarım ve ütopyaları gösterdiği kadar toplumsal biçimlerin ve evrimlerinin incelenmesini, bir başka deyişle kısıtlı öbeklerin (aile, öbek, temel topluluk) ve daha geniş öbeklerin (kuruluşlar, yönetimler, örgütler, bürokrasiler, toplumlar, uluslar, vd.) incelenmesini de gösterir. Derleme etkinliği ve toplumsal olguların betimlenmesine toplumbilgisi ve ölçüm yönteminin insan ilişkilerine ve her türlü toplumsallık biçimine uygulanmasına toplumölçüm denir. Öte yandan, temel toplumsal ilişkilerin, öbeklerin (kitleler, toplumlar, vd.) türlendirilmesinin incelenmesine mikrotoplumbilim denir; üstöbeklerin (halk, kast, ulus, boy) ve bütüncül kendiliklerin (top-

lumsal sınıflar, dernekler, uluslar) incelenmesi makrotoplumbilimi ilgilendirir.

Toplumsal düşüncenin ve toplumun örgütlenmesine ilişkin buyurucu düşüncelerin vurgulanması ölçüsünde, toplumbilim öncüllerini, toplumsal filozoflar, siyaset yazarları, tarih felsefecileri; bir toplumun, bir sitenin, bir ulusun örgütlenip yönetilmesi *biçimi* üzerine kendilerini sorgulayan tüm bu düşünürler arasından çıkarır (söz gelimi Platon, Aristoteles, Aziz Augustinus, İbni Haldun, vd.). Eğer, tersine görgül araştırmalara, toplumsal yapı ve işlevlere, toplumsal sorunların incelenmesinde yararlanılan yöntemlere ve kuramsal ya da kuramsal olmayan oluşturumların geliştirilmesinde birikme süreci üzerine gerçekleştirilen soruşturulara ayrıcalıklı bir yer verilirse, bu durumda toplumbilim İskoçyalı Adam Ferguson ile başlamış sayılır. *History of civil society*'sinde ("Sivil Toplumun Tarihi", 1767) üretim biçimini ve toplumsal-kültürel örgütlenim türlerini göz önünde bulunduran bir sınıflandırma geliştirmek için geniş bir etnografik ve tarihsel gereçten yola çıkar. Toplum bir bütün, herbir parçası bir işlev yerine getiren ve bütün için toplumsal yaşama, bir toplumun işleyişine ve varoluş biçimine katkıda bulunan bir bütündür. Böyle olunca da, toplum bir imge ya da bir düşünce (örgütlenim, piramit, vb.) aracılığıyla veya sahip olduğu kurum ve rejimlerin biçimiyle temsil edilir. Bu bakış açısından, Montesquieu'nün *L'Esprit des lois*'sı ("Yasaların Ruhu") ileriye yönelik bilgiler taşır. Rejimler üç toplumsal türe indirgenmiştir (despotluk, monarşi ve cumhuriyet) ve bu türler aracılığıyla toplumsal düzenin sürekliliği kolayca kendini belli eder. Hükümet biçimleri ne olursa olsun, toplumsal düzen içinde "olguların doğasından türeyen zorunlu ilişkiler" vardır, daha açık bir söyleyişle bu ilişkiler: iklim, toprak, ulusun "genel ruhu", paranın kullanımı, ticaret biçimi, nüfusun oluşumu, bağlı bulunulan din, vd.'den kaynaklanır. Tüm bu değişkenler arasındaki karşılıklı etkileşimler, siyasal ve toplumsal yaşamın zenginlik ve çeşitliliğini belirler. İncelemenin amacı, bu ilişkileri yönlendiren yasaları gün ışığına çıkarmaktır ve bunu başarmak için çoğulu benzersize ve benzersizi zorunluya indirgemek zorundadır.

Kaldı ki bu bakış açısı, ilk ölçüm gereçlerinin yapılmasına ve gözlem protokollerinin geliştirilmesine (soruşturu, sondaj, hane sayımlarında katsayılara ilişkin görgül hesaplar, matrisler, vd.) katkıda bulunur.

Saint-Simoncu okul, gerçek bir toplumsal fizik ya da fizyoloji yaratmak üzere bu eğilimi geliştirecektir. Bu süreç, Auguste Comte ve Adolphe Quételet ile son bulacaktır.

Sanayileşmekte olan Avrupa toplumunu altüst eden bunalımla uğraşmakta olan Comte, bilim ve sanayi kuruluşlarını uygun bir doktrinle donatarak tehlikeleri savuşturmayı amaçlar. Toplum, aşamalı bir süreçten geçer: tanrıbilimsel çağdan metafizik çağa geçilir ve son olarak toplumları ve toplumsal olguları yönlendiren yasaların ortaya çıkarıldığı pozitif çağa girilir. Toplumbilim, bu pozitif çağın bilimidir. Toplumun, bir tür anatomisi ya da insan öbeklerinin varoluş koşullarının bilimiyle bir tür fizyoloji ya da hareket ve değişimi yönlendiren yasaların çözümlemesi olan "toplumsal dinamik"ten oluşur. Toplumu bir çekirdek ve çevresinden oluşmuş organizma gibi ele alarak, Comte kalıcı bir görünümle ortaya çıkacak olan ve parçalarla bütün arasında karşılıklı iç bağıntılar bulunduğunu, bu bağlantıların basitçe parçaların toplamına indirgenemeyeceğini savunan bir ilke belirliyordu. Toplum, uyumlu bir organizma içinde, parçalardan herbirinin bütünün dengelenmesine ve hedeflenen bütünsel amaçlara katkıda bulunduğu bir dizgedir. Pozitif durumla usçul ve barışçıl rejim arasındaki zorunlu ilişkinin varlığı buradan kaynaklanır; toplumbilimin yeni bir usçulluk, ilerleme, yararcı güç olarak öne sürülmesi buradan kaynaklanır. Comte ile birlikte bilim, bilgelik ve ümit temellenir ve birbirlerine karışır; sanayinin gelişmesi ve yeni üretim biçimleriyle geleneksel bağların yıkıldığı toplumlar için insanlığı gözeten bir tür din üretirler. Böylece, inanç ve kutsallık anlayışı geri kazanılmış, bilim ve usçullukla bağdaştırılmış olur.

2) Karl Marx bu bakış açısını altüst eder. Cemaat ve toplum katmanlaştırılmıştır; toplumsal uzam içinde farklı biçimde konumlanmış toplumsal sınıflardan oluşmuşlardır, aralarında sürtüşmeler olur mutlak karşıtlığı da sınıfların çatışmasında kendini belli eder. Sınıf çatışması, ekonomik bunalımlar, iş yaşamının usçullaştırılması, toplumsallaşma aracılığıyla toplumsal denetim, eğitim, sapmanın tanımı ve değerlerin ve anlamların (görüş ve propaganda) geçerli kı-

lınması sanayi toplumlarının gelişimi içinde ikincil ya da marjinal olaylar değildir. Bu toplumlar, bir sempati ve dayanışma içgüdüsüne ve şeylerin kazanca dayalı düzenine duyulan inancından kaynaklanan genel bir uzlaşma üretmek peşinde değildirler. Propagandanın ve iradelerin, her türlü yönlendirim biçimleri güvence altına alınmış olan görüşlerin denetimi aracılığıyla, seçkinlerin, yönetici sınıfların, egemen grupların çıkarlarına hizmet edebilecek bir düzeni korumayı amaçlarlar. Yönetim ve bürokrasinin temel gereçlerini oluşturduğu iş bölümü, işbirliği, dayanışma, birlik üretmez. *Manifest der Kommunistischen Partei*'de ("Komünist Parti Manifestosu") "bugüne değin toplum tarihinin bir sınıflar tarihi çatışması olduğu" okunabilir. Ve on bir yıl sonra, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*'de ("Ekonomi Politiğin Eleştirisi") ne tüzel ilişkilerin ne de siyasal biçimlerin, insan aklının sözde bir gelişimi ışığında açıklanamayacağı belirtilmektedir. Tersine, bunların "kökenleri özdeksel yaşam koşulları içine" uzanmaktadır. "Yaşamın toplumsal, siyasal ve düşünsel sürecini genel bir biçimde koşullandıran, özdeksel yaşamın üretim biçimidir"; aynı biçimde, "insanın varoluşunu bilinci değil, bilincini toplumsal varoluşu belirler".

İlginin, kültürel, siyasal, tüzel, dinsel oluşturucularla özdeksel yaşamın somut koşullarına yönelmesi, toplumbilimi: çalışmayla, çeşitli sınıfların yaşam koşulları ve davranış biçemleriyle, ailenin, iyeliğin, Devletin, toplumsal ilişkilerin sürdürülmesinde, toplumsal değişimin belirlenmesinde kültürün ve ideolojinin işlevinin kökeniyle ilgilenmeye iter. Sonuçta, toplumun gelişim sorunu, bireysel ve toplumsal arasındaki karmaşık bir eytişim içine aşamalı bir biçimde insanın varoluşsal yazgısıyla karışır.

İşte bu nedenle toplumbilimsel söylem genellikle, toplumsal bir yalvaçlık, siyasal bir müdahalecilik, hatta toplumbilimi, toplumsal ve koruyucu hekimlik rolüyle kısıtlayarak tedavi edici bir anlayış içinde kök salar. Bu bakış açısından, Le Play'in araştırmalarının ve işçilerin durumu, aile, ev bütçesi, dinsel uygulayım konularındaki verimli düşünsel bağlantıları, amacı kimi toplumsal hastalıkları ya da kimi hastalıklı durumları iyileştirmek ve böylelikle, doğal olduğu varsayılan toplumsal düzene uygunluğun ortaya konmasına katkıda bulunmaktır. Artık, genel açıklamalara pek fazla duyarlı olmayan, özellikle somut alanlarda (suç işleme, fuhuş, eşcinsellik, kentleşme, uyuşturucu tüketimi, seçimlerde ortaya çıkan tavırlar) müdahaleye -düzeltmeci ya da yenileştirmeci- yönelik bir bilimin yolu açılmıştır. Toplumsal işlemleyiciler çağı, yerini bilim adamları çağına bırakmıştır. Tedavi teknikleri, kuramsal düşünce karşısında üstünlük kazanmaktadır.

3) Biyolojiden devralınan örgencilik ve örneksemeler, genel açıklamaya dönüşe ve Marksizme tepkiye tanıklık eder. Bu doktrin ya da, daha doğrusu doktrinler bütünü, toplumun, evrim yasalarının yönlendiriminde canlı bir organizma olduğu düşüncesini açıkça yadsımaksızın bütünleştirici düşünceyi yeniden canlandırmak ve toplumsal bilimi doğal bilimlere bağlamayı dener; böylelikle de dünyaya ilişkin doğalcı görüşleri yenilemiş olur. Bu akımın kurucusu, *The Principles of Psychology* ("Ruhbilim İlkeleri", 1855) ve *The Principles of Sociology*'nin ("Toplumbilim İlkeleri", 1877-1896) toplumbilim dalları için uzun süre geleneksel başvuru şeması olduğu ve günümüzde de sosyobiyoloji sayesinde dikkate değer bir güncelliğe kavuştuğu İngiliz Herbert Spencer'dır.

Spencer, Marksizmin karşısına, topluma ilişkin bütünsel ve birlikçi bir kuram getirir: toplumlar, ayrımlaşma yoluyla bütünleşme süreci uyarınca yalın türdeşten karmaşık benzeşmezliğe geçerler. Tarihsel toplumların incelenmesi, insanlığın askeri toplumlar ve sanayi toplumları olmak üzere iki örgütlenme türü bildiğini gösterir. Birinciler baskıcı, rekabetçi ve saldırgandır, ikinciler liberal, işbirlikçi ve hoşgörülüdür. Tarih, evrimseldir: Bir türden ötekine barış ve/ya da savaş durumları uyarınca geçilir. Barış ya da savaş olmaması, aslında askeri toplumların sanayileşme yönündeki doğal eğilimini elverişli kılar; savaşlar bu evrime engel olur ve dengesizliklerle kuralsız durumlar üretir. Liberal ticaret toplumlarının tanınmasına etkin bir katkıda bulunmaktan çok, bunlara ilişkin ideolojik bir açıklama getirerek Spencercilik ve örgencilik, Marksizmin toplumbilimsel açıklamalar getirdiği sorulara doyurucu hiçbir yanıt vermez. XIX. yüzyılın sonunda ve XX yüzyılın başında çağdaş dönemin üç büyük toplumbilimcisi kendilerini bu çabaya adayacaktır. Bunlar: Fransız Émile Durkheim, İtalyan Vilfredo Pareto ve Alman Max Weber'dir.

Durkheim, toplumbilim dalının konusunu ve yapısını tekanlamlı bir biçimde belirlemeyi ve bunu tarihe, felsefeye, hukuğa ve öteki tüm toplumsal bilimlere göre konumlandırmayı kendine temel hedef olarak seçer. Toplumbilimcilere özel bir konunun: Kendine özgü bir varlığı olan, her türlü bireysel belirimden bağımsız toplumsal olgunun incelenmesi görevini verir. Toplumsal davranış başkadır ve bireysel davranıştan ayrılır. Geçmişteki ve şimdiki karşılıklı etkileşimlerin ürünüdür; bu ürün, bu etkileşimleri aşar ve bu yolla bireyler üstünde gerçek bir dış baskı biçimi uygular. Nesnel gözlem yöntemleri aracılığıyla, toplumbilimci nedenleri ve ikinci aşamada da bir olayın işlevlerini aramak zorundadır; çünkü, "bir olgunun ne bakımdan yararlı olabileceğini göstermek, ne onun nasıl doğmuş olduğuna ne de ne olduğuna bir açıklık getirir". Gözlem, toplumsal görüngüler içinde sağlıklı ve hastalıklı olanları ortaya çıkarma olanağını sağlamak zorundadır. Anomi, bir başka deyişle bir toplumun, ortak bilincin zayıflamasının parçaladığı ve ayrıştırdığı tekil bireyleri bütünleştirmede gösterdiği yetersizlik, belli bir toplumun toplumsal uyumunu, daha açık bir deyişle uzlaşımı incelemede başvurulan bir göstergedir. İntihar, anomiyi ölçmede bir göstergedir ve bu böylece sürer... *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*'de ("Din Yaşamının Temel Biçimleri") Durkheim, Tanrı ya da bir aziz özellikleri altında insanların bilinçdışı bir biçimde taptıkları şeyin toplum olduğunu tanıtlar. Bu andan başlayarak toplumbilim, toplumun bilimine ve bilincine dönüşür. Sosyalizm, toplumbilimin açıkladığı ve usçul bir görüşle aştığı bir inançtır. Ahlak ve siyasete sağlam temellerini ancak toplumbilim kazandırabilir, onları anlamsal ve bilimsel açıdan dengeli temellerle donatır. Pareto bu sonuçlara itiraz eder: Toplumbilim, toplumun hem bilimi hem de bilinci olamaz; çünkü, bilimsel bilgiyle toplumsal eylem arasında toplumsal bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Pareto'ya göre, insanlar içgüdülerinin, duygularının, inançlarının (söz gelimi sosyalizmde olduğu gibi) itkisiyle hareket ederler; bunun da ne mantıkla ne de bilimle bir ilgisi vardır. Bilim, insan eylemlerini inceler. Bu davranışlar mantıklı ve mantık dışı olabilirler. Birinciler, eylemi gerçekleştirenin bilincinde olduğu kadar nesnel gerçeklikte de kullanılan araçlar ve amaçlar arasında bir bağın ortaya çıkarıldığı eylemlerdir. Bu da nesnel ve öznel bağıntılar arasında bir özdeşliğin varlığını ortaya koyar; mantığa dayanmayan eylemler, geriye kalan eylemlerin neredeyse tümüdür; gündelik yaşamda yaşadığımız, düşündüğümüz ve bir günden ötekine gerçekleştirdiğimiz eylemlerdir. Dolayısıyla, en fazla sayıda ve en önemli eylemler söz konusudur. Genellikle mantıklı bir görünüme bürünürler, çünkü, birçok kişi ilk anda duygularının itkisiyle hareket eder; davranışlarına akılcı bir nitelik kazandırma gereksinimini daha sonra duyarlar. Toplumbilimsel çözümleme, usçullaştırmalar, gösterimler, simgeler, ideolojiler ve insanların davranış ve eylemlerini temellendirdiği sapmalar aracılığıyla ilksel ve değişmez öğeyi bulmak zorundadır. Dolayısıyla bunlar toplumbilimci için simgesel bir dizge oluştururlar; bunlar aracılığıyla toplumbilim dengesinin korunmasına katkıda bulunan etmenler arasına kendini de katmış olur. Bu nedenle, gerçeklik ve yararcılık toplumsal bir dizge içinde uyum içinde bulunmaz. Bir dizgenin gerçekliği toplum için işleyiş bozukluklarıyla dolu bir görüntü sunabilir, buna karşılık yararcı bir doktrin, belli bir işlevin korunmasına katkıda bulunmakla birlikte yanlış olabilir. Dolayısıyla toplum, denge içinde bir dizgedir. Kimi işlev bozuklukları bunun durumunu kötüleştirebilir, ama genel eğilim denge yönünde gelişim gösterir. Pareto, hegemonyanın korunmasında simgesel iyeliklerin işlevini, siyasal süreçlerin niteliğini ve temsil kurumlarının düzeneğini düşkırıklığı, hatta biraz da kinik bir çözümleme gerçekleştirir. Toplumbilim, bir toplumun kendini gösterme biçiminin ve kendi varoluş ve bilinç biçimini nasıl algıldığının incelendiği bilimdir.

Toplumbilimin kurucuları arasında kuşkusuz en öne gelen isim olan Max Weber benzeri bir sorunsaldan yola çıkar. Onun amacı da toplumbilimi toplumsal eylemin bilimi olarak kurmaktır. Ama mantıksal ve mantık dışı davranışlar arasında Pareto'nun yaptığı ayrımın tersine, Weber dört büyük eylem türü arasında ayrım yapar: amaca göre usçul eylem (toplumsal aktör, açık bir biçimde tasarladığı hedefin başarısı için gerekli araçları örgütler); bir değere oranla usçul eylem (toplumsal aktör, ahlaki bakımdan kabul edilebilir olan şey üzerine geliştirdiği dü-

şünceyle uygunluk gösterir); geleneksel eylem (kullanımların, alışkanlıkların, geleneklerin buyurduğu eylem), ve son olarak salt duygusal bir tepki olan coşku eylemi. Toplumbilimin görevi, kişinin davranışına ve tutumuna, bir başka deyişle toplumsal eyleme yüklediği anlama açıklık kazandırmaktır. Dolayısıyla toplumbilimci olguları, toplumsal etmenlerin eylemlerine uşçul bir yorum getirecek biçimde örgütler. Ne bir nedenler zincirini ne de toplumbilimcinin somut bir biçimde nasıl davranması gerektiğini tanımlamak olanaksız olduğuna göre, Weber, izleyicilerince sıkı sıkıya benimsenecek bir yol, incelemeyi sağlam bir sonuca ulaştıracak olan ideal-tip yolunu önerir. Ideal-tiplerin kullanımına ilişkin en bilinen örnekler, belli sayıda toplumsal etkinliği olan kişilerin eylemini düzenleyen ve kapitalist anlayışın gelişmesine katkıda bulunan toplumsal-kültürel değerler dizgesi olarak Kalvinciliğin rolünün incelenmesidir; ya da, değişmez ölçütler ve kuralların, karar süreçlerinin ve geniş anlamda toplumsal eylemlerin uşçullaştırılması için yönlendirdiği işlevsel hiyerarşik düzen olarak bürokrasinin incelenmesidir. Toplum-birey ilişkisine içkin uyumsuzlukları savuşturarak ve genel eylemleri nesnel olarak kesinlenmiş ve hesaplanmış bir ereğe bağlı kılarak, bürokrasi modernliğin bu toplum-yapısal örgütlenimine ilişkin bir örnek oluşturur. Bu niteliğiyle, sanayi toplumları, kapitalist ya da sosyalist toplumlarla uyum içindedir.

4) Topluma ilişkin bu görüşlerin, dünya toplumbiliminin gelişmesi üzerinde doğrudan ya da dolaylı bir etkisi bulunduğu tartışma götürmez; bu etki, ulusal ve akademik durumlara göre değişiklikler gösterebilir. Weber'e göre yasadışı, Pareto'ya göre dalgalanan bir nitelik taşıyan bu durum, Durkheim'a göre kesinlik gösterir. 20'li yıllardan başlayarak bütün toplumbilimciler temelde Durkheim'ın ve biçimsel toplumbilimin kurucusu Ferdinand Tönnies'in öğretisinin etkisi altında bulunurlar; biçimsel toplumbilim, bireylerin karşılıklı eylemlerinden ortaya çıkan toplumsal biçimlerin incelenmesi üzerinde odaklanır ve özellikle de cemaat/toplum ayrımı, sürtüşme, egemenlik kurma, toplumsallık koşulları ve toplumsallaşmanın ana yolları üzerinde durur. Üstelik, görüngübilimsel felsefe toplumbilimin önünde başka bakış açıları açar. Çözümlemenin görevinin, değişmez özlerin gerçeklik içinde ne biçimde somutlaştığını ortaya koyma düşüncesi üzerinde temellenen bu doktrin, toplumbilimi toplum düşüncesine ve bu yolla da felsefi ve kurgusal düşünceye biçimcilikten daha büyük oranda bağlar.

30'lu yıllardan başlayarak, durum Amerika Birleşik Devletleri'nde köklü bir biçimde değişir; Avrupalı erktekelciliklerinin [totaliterci] tehdidi altındaki birçok toplumbilimci bu ülkeye sığınır ve yeni örgütlenme biçimlerinin gelişmesi burada toplumbilime önemli bir rol vermektedir; dolayısıyla sanayide dünyanın en gelişmiş bu ülkesinin kültürel örgütleniminde kurumsal bir yer tutar. Amerikan toplumbilim geleneği, temelde deneysel ve kılgısaldı; güçlü örgenci noktalar içermekteydi. Özellikle bir sanayi toplumunun büyümesinde içkin olan hastalıklı durumları tedavi etmek için toplumsal müdahalecilikle ilgilenen bu toplumbilim, deneysel araştırma geleneğinden, toplumbilimsel gözlemlerden destek alıyordu; Avrupa'da yalnızca Le Play'in okulu bir ölçüde bu toplumbilimle boy ölçüşebilmekteydi. Gerçekten de, William Graham Summer'dan William I. Thomas'a ve Florian Znaniecki'ye, bu toplumbilim somut çözümlemelerden, alan araştırmalarından, bütünleştirme ve toplumsal birliktelikten yola çıkarak kuramsal oluşturumlar geliştirir. Incelenen gerçekliği açıklayabilmek için, bu toplumbilim toplumsal uzam, topluluk, öbek (*in-groups* ve *out-groups*), *pattern*, kültürel örnek, rol, *statüler*, katmanlaştırma, karşılaştırma, toplumsallaştırma, kamuoyu, propaganda grupları kavramlarına incelikler katar.

Amerika Birleşik Devletleri'ne göçmüş Avrupalı toplumbilimciler, bilimkuramsal ve göstergebilimsel çözümlemelere katkıda bulunarak bu alanın verimliliğini artırırlar. Kamuoyu incelemelerinin, tutumların ölçümünün, davranışların yapısının, güdülenmelerin, seçmenlerin olduğu denli profesyonellerin de karar ve seçimlerinin incelenmesinde sondajlardan yararlanma konusundaki yöntembilimsel tartışmalar ve kuramsal sürtüşmeler ve olası tüm tüketim biçimleri incelendiğinde bu açıkça ortaya çıkar. 40-50'li yıllardan başlayarak en önemli kişiler, Avrupa geleneğini eksiksiz bir biçimde özümleyen Amerikalı Talcott Parsons ve ilk formasyonu matematik alanında olup, daha sonra Bühler çiftinin etkisiyle ruhbilim alanına geçen ve

sonunda Amerikan göçü içinde toplumbilimci olan Avusturyalı Paul F. Lazarsfeld'dir. Büyük kuramsal oluşum, (toplumsal eylem, toplumsal dizge, toplumsallaşma, okul, kültür, vd.) değenisini, Parsons Amerikan toplumbilimi içine katarken Lazarsfeld eyleme ilişkin deneysel inceleme için görünürde kesinlik içeren gereçler geliştirir ve değişkenlerin oluşturumu, ilişkileri sınıflandırmak, nitel verileri nicelendirmek için kuramlar geliştirir; çözümlemenin geçmişine ilişkin araştırmalar aracılığıyla, toplumsal nicelendirmenin Avrupalı kökenini ve toplumsal eylem kuramıyla deneysel araştırma arasındaki sıkı bağı anımsatır.

5) Köklü Avrupa geleneğinin Amerikan toplumbilimine aşılanması, dünya toplumbilimini bir anda değiştirmiştir. Etnik azınlıklar, toplumsal hizmetlerin iyileştirilmesi, kentleşme, suç işleme, göçmenlerin topluma kazandırılması, yoksulluk, marjinallik, dil üzerine yapılan deneysel çalışmalar bu aşamadan sonra aralıksız bir biçimde temel bir sorunla ilintilendirilebilmiştir: Bu araştırmalar, herhangi bir kuramsal araç gibi toplumsal olguları açıklayıp öngörebilecek bir toplumbilimsel kuramın oluşturumuna katkıda bulunabilirler mi? Bu soru, 1968'e değin süregelen toplumbilimsel tartışmanın merkezinde yer alırdı. Yanıtlama çabaları uyumsuzluk dolu ve son derece çeşitlidir. Parsons'ın etki alanı içinde, çözümleme güçlüklerinin tümünü saftışı edebilecek toplumbilimsel bir kuramın olanaksızlığını saptayan Robert K. Menton, orta erimli, parçasal, küçük önermeler arasında "ara" büyüklükte olan, çeşitli değişkenler arasında eşanlı değişimleri açıklayan deneysel genellemelerden daha iyi yapılaştırılmış kuramlar geliştirmesi gerekliliğinin altını çizmiştir. Bu orta erimli kuramlar, bugünkü bağlam içinde oldukça yeterli bir kuramsal genelleştirme derecesine, daha açık bir söyleyişle deneysel gözlemden usçul düşünceye kolayca geçişe olanak tanıyordu. Orta erimli kuramlar, kuramsal oluşturum düzeyine nasıl çıkabilirler? İşte yanıtı bulunamamış, hatta kimilerine göre çözümü olmayan bir soru. Bununla birlikte, bugüne değin birçok çözüm girişimlerine tanık olunmuştur.

Bu çözümlerden birisini de Marksist toplumbilim getirmiştir. Tarihsel özdekçilik karşısında uzun bir süre üstün bir konumda bulunan Marksist toplumbilim, bütün kavramsal gereçini: Üretim biçimi, toplumsal sınıf, sınıf çatışması, birikim, katmanlaştırma, yabancılaşma, ideoloji ve doğal olarak inceleme sonrası bütünsellik kavramlarını Marksizmin felsefi temellerinden alır. Egemen üretim biçimi, davranışları olduğu kadar tutumları da belirler. Toplumbilimin çabası, anlamı ve doğrulanması temel kuram olarak tanınan bir tarih felsefesince belirlenen deneysel çözümlemeler aracılığıyla, bu gerekircilikler düzeneğini açıklığa kavuşturmaktır. Bir başka deyişle, deneysel gözlemler ve betimsel bağıntılar, her şeyi temellendiren ve bir geçerlik kazandıran ve belirginliğiyle yasallığının tartışma götürmediği genel bir örneğe bağlanmak durumundadırlar. Bir L. Althusser'in ve bir N. Poulantzas'ın övgüye değer çabalarına karşın, burada uygunluk kuramı egemenliğini korur. Uyumluluk; ideolojik gereçler, ekonomik kurumlar ve yapı arasındaki bağlılaşım, tümleyiciliktir. Bu tümleyiciliğin nedenleri üstüne hiçbir açıklama bulunmadığı gibi tümleyicilikteki dalgalanmaların nedeni ya da bağlılaşımın yapıyla üstyapı arasında az çok kalıcı olarak varlığını koruyabilme biçimi üzerinde de hiçbir açıklama yoktur. Üretim biçiminde örgütlenmiş durumlarıyla, toplumsal bağıntılara yönelmiş olmaktayız ama üretim biçimine toplumsal örgütlenim türünün kendisi dışında bir açıklık getirilemez. Kısacası bu, kapanıştır. Bu toplumbilim, üstyapı kurumlarının evrimi üstüne, değişken koşullar altında özdeksel etmenlerin etkisi konusunda bir kuram bile geliştirememiştir. Marksist aşırı belirleme, tek bir örnek içinde toplumsal bir oluşum ortaya koyan parçaları düzenler; bu örnek, her durumda, kapitalist üretim biçimi için işlevseldir.

İkinci çözüm, bambaşka önvarsayımlardan yola çıkarak kuramın oluşturulmasına, kuramla deneysel araştırma arasında zorunlu bir bağ kurarak daha sağlam ama Marksist yanıt kadar genel temele dayanan bir yanıt vermeyi deneyen işlevselcilik tarafından önerilmiştir. İşlevselcilik, toplumun, içinde farklı parçaların karşılıklı etkileşim içinde bulunduğu bir bütün olduğu öngerçeğinden yola çıkar. Bu öngerçek, deneysel Marksist toplumbilimle işlevcilik arasında gizliden gizliye alışverişler ve etkilerin bulunduğu sonucunu doğurur. Bu tasarıların kendileri de pek farklılıklar içermez: Marksizm gibi işlevcilik de, olguların tutarsız ve uyumsuz yığı-

nını birleştirici, toplumun geçmişiyle şimdiki zamanını açıklayabilecek bir örnek içinde bir araya getirip eşgüdümlü kılmayı amaçlar. Kökenleri zaman içinde eskilere, hatta belki de Spencer'a değin uzanır, ama en yeni dizgeleştirmeyi Amerikalılar, L. J. Henderson, T. Parsons ve R. K. Merton ile Harvard Üniversitesi'nin "Pareto Cercle"ı içinde bir araya gelmiş bütün toplum araştırmacıları gerçekleştirmiştir.

Kurumların, yönetimlerin, bürokrasilerin, davranışların (sapkınlık, toplumdışılık, yoksulluk, vd.) işleyişi üzerine en ayrıntılı betimlemeleri bu çokbiçimli okul gerçekleştirmiştir. Denetimi kimin, ne zaman, nasıl, nerede ve hangi koşullar altında sağladığı sorusunun yanıtı konusunda, işlevcilik mutlak bir sessizlik içindedir. Gerçekte yapı-üstyapı gerekirciğini hiçbir zaman yüceltmemiş olmakla birlikte, işlevselcilik bir kurumun, toplumun tüm öteki kurumları karşısında gerçek bir biçimde nasıl işlediğine ve belli bir tarihsel anda bir başkasının değil de belli bir ilişkiler örneğinin toplumsal düzeni nitelendirdiğine açıklama getirmeksizin kurumlarla toplumsal yapı, roller ve durumlar arasındaki gerilimlerin önemini kabul etmiştir. İşlevcilik, kurumların ve toplumsal yapıların kökeni ve oluşumu üzerine hiçbir bilgi vermez. Öte yandan, kişileri ve kurumları birbirlerinden ayırmaz; sonuç olarak, hangi koşullar altında toplumsal bir öbeğin, bir düzenin gerilimlerine egemen olmayı başardığını ve özellikle de eylemin belirleyici, hatta egemen olduğu öbeklerin kimliklerini ortaya koyamaz. Böyle bir paradigma içinde düzenlerin, kurumların, toplumsal ilişkilerin ortaya çıkış koşullarını ortaya çıkarmak bir zorunluluk değildir. Gözlemlenen yapı farklılıkları işlevsel seçimlere, dolayısıyla gözardı edilebilir değişkenlere dönüşür.

Düzenlerin genel kuramı, sibernetik ve alışveriş kuramı, soyutlukları tartışma götürmeyen biçimsel, seçmeci kuramlar işlevci kalıtı kısmen düzelmiştir. Düzenlerin genel kuramı toplumbilim içine biçimoluş kavramını katmıştır; buna karşılık alışveriş kuramı, kuramla deneysel araştırma arasında zorunlu bir bağ kurarak sibernetik örneklerle birlikte zaman içinde özel bir yapının oluşumunu besleyen ve yönlendiren karşılıklı etkileşim türünü gün ışığına çıkarmıştır; özellikle de, belli bir toplum içinde bu yapıların karşılıklı olarak birbirlerini nasıl etkilediklerini göstermiştir. Daha sonra, simgeci karşılıklı etkileşim, etnometodoloji ve özellikle de yeni weberciliğin yakın tarihlerdeki gelişimi, ayrıntıları ve incelikleri gündeme getirmiştir.

6) İşlevciliğin toplumla ilişkin temel bir birliği varsaydığı ve bölünmelerle sınıf çatışmalarını kesin olarak gözardı ettiğini saptayarak, "Toplumun Eleştirel Kuramı" adı verilen okul-akım statü sorununa ve toplumbilim kuramının yararlılığına farklı bir yanıt getirmeyi dener. Bu akımın Marksizmden türediği söylenebilir. Nüfus kâğıdı 30'lu yıllara değin uzanır, ama 60'lı yıllardan başlayarak önemli bir düşünsel uygulayım nitelığı edinir. Olgucu ve Stalinci yozlaşmaya karşı Marksist bir yeniden düzenleme olarak toplumun eleştirel kuramı tarihin tamamına bir açıklık getirmek için bütünsel bir girişim olarak ortaya çıkar. Bu eğilime ilişkin en önemli dizgeleştirme Max Horkheimer tarafından gerçekleştirilmiştir; Horkheimer'a göre toplumbilimsel çözümleme yabancılaşmayı, fetişizmi ve kazancın birikimine dayalı bir düzen içinde yeniden üretim düzeneklerince üretilmiş sözde bilinci ortaya çıkarmak durumundadır. Dolayısıyla, çözümlemeyle akademik toplumbilimin gözardı ettiği toplumsal hedefler arasında bir bağ vardır ve bu konuda Horkheimer şunu öne sürer: "Tarihi, ekonomik bir düzeneğin zorunlu ürünü gibi görmek, var olan şeylerin düzenine başkaldırmak anlamına gelir [...] Şu ana değin olup bitenleri anlamak, anlamsız bir gerekliliği anlamlı kılmak için çaba göstermek anlamına gelir." Toplumbilim içinde genellikle bir kenara itilmiş olan eytişim, temel bir gereç niteliği kazanır: "Eytişimsel düşünce, dünyanın özgür olmadığı düşüncesinden yola çıkar: İnsan ve doğa yabancılaşma durumu içinde bulunurlar [...] Dolayısıyla yadsıma, düşünce süreciyle eylem sürecini tanımlar."

Bu aşamada, kuramla uygulama arasında baştan aşağı bir kopukluk olur. Toplumbilimsel kuram ve deneysel araştırma, önceden var olan toplumsalın kuramına, kimilerinin üst kuram adını verdiği bir anlam ve geçerlik kazandırırlar. Kimileri de toplumun eleştirel kuramını bir toplumsal felsefe biçimiyle karşılaştırmıştır; toplumbilimsel çözümlemeyle eytişim arasındaki bağıntıların henüz gizemini korumasına karşın bu, kısmen doğrudur. Lucien Goldmann'ın temelde kurgulamacı bir doğa üzerine yaptığı

araştırmalar ve Pierre Naville, Dominique Dubarle ve André Doz gibi mantıkçıların eyişimi toplumbilimsel açıdan işlemsel bir araç durumuna getirmek için yaptığı çabalar ne yazık ki pek fazla geliştirilememiştir ama yine de toplumsal alan araştırması konusunda henüz bunlardan yararlanılabilinmektedir.

Tersine, yapısalcılık henüz uygun bir çözüm getirilememiş bütün sorunlara doyurucu bir yanıt getirme girişimi olarak kendini gösterir. Değişik dalların uzmanlarını bir araya getiren çokbiçimli bir düşünsel akım olan yapısalcılık, toplumbilimde yoğun bir ilgi uyandırmış, ama ortaya hiçbir somut çözümleme koyamamıştır. Daha Spencer ve Durkheim dönemlerinde kullanılan yapı ve işlev kavramlarıyla dizge kavramı araştırma uygulamalarında yaygın bir biçimde kullanılmakla birlikte, Pareto dönemiyle birlikte bugüne değin kılgısal uygulamalarının toplumbilimde kesinlik sunabileceği kuramsal oluşturumlara yol açamamıştır.

Başlıca bilimkuramsal sorunları kökten çözmede, parçasal araştırmaları doyurucu bir kavramsal gereç içinde bir araya getirmede, tarihin anlamını açıklamada yetersiz kalan, on kadar uzmanlık alanına ayrılan ve bunlar arasında iletişimi ve alışverişi hiçbir zaman sağlayamayan 70'li yılların toplumbilimi, başarıları, işlevi ve geleceğe yönelik bakış açıları üzerine kendini sorgulamıştır. Ve özellikle de insan kusurlarını gerçekten açıklama konusundaki mutlak yetersizliğini sorgulamıştır. 1966'dan bu yana dünyayı ve toplumbilimci derneklerini çalkalayan siyasal, kültürel ve akademik olaylar toplumbilimsel araştırma, toplumbilimcinin rolü ve bir bilim dalı olarak toplumbilimin bunalımı üzerine tutkulu bir tartışma başlatmıştır. Öğrenci hareketleri, durumu dramatikleştirir ve ciddiyetini artırır.

Düşkırıklığına uğrayıp cesaretleri kırılan birçok toplumbilimci, toplumbilimin hiçbir zaman bir bilim olamayacağını ve bir dal olarak özerklik savını bırakmak zorunda olduğunu düşünür. Sıradan, üstünkörü ve genellikle yeterince özümlenmemiş bir Marksizm türü, bu sava bir saygınlık kazandırmayı dener. Gerçekte, görünürde aşırılıkçı siyasal bildirgeler altında, köktenci toplumbilim kurumsallaşmış bilim olarak bu dala karşı çıkarak ve yadsıyarak toplumsal gerçekliği siyasal gerçekliğe indirger. Toplumbilimin yadsınması, temelde siyasal kılgı aracılığıyla doğrulanır. Toplumbilim ve siyasal müdahale karşılıklı olarak birbirlerine karışır ve birbirlerini bütünler.

Durumun bilincinde olan kimileri, toplumbilime toplumsal bilimlerin bütünü içinde bir yer kazandırmayı, toplum içinde insanın incelemelerine ilişkin bir dal (tarih, antropoloji, ruhbilim, vd.) durumuna getirmeyi dener. Burada da, yapısalcılıkta olduğu gibi niyet gösteren bildirgeler somut araştırmalarca bütünlenmemiştir. İnsanlara ve kurumlara özgü güçlükler o denli büyüktür ki, çokdallılık uzun bir süre ideal bir amaç olarak kalacaktır.

Bugün türdeşlikten son derece uzak akımlar, toplumbilimsel çözümleme ve uygulamaya ilişkin incelemeleri yeniden ele alarak toplumbilimin karşı karşıya kaldığı güçlüklerle başetmeyi dener. Bu akımlar: görüngübilimsel yaklaşım, etnometodolojik yaklaşım, simgeci karşılıklı etkileşimcilik, temellendirilmiş kuram, toplumbilimsel göstergebilim, özerklik bilimi, vd.'dir. Bunların tümü de Durkheim'ın klasik bakış açısını yadsırlar; bu bakış açısına göre, toplumsal gerçeklik insan davranışını tek yanlı olarak belirler. Bu akımların tümü, toplumsal gerçekliği bireylerin oluşturduğunu düşünür. Karşılıklı etkileşime kendilerini gösteren nitelikler yüklerler ve bu yolla sağduyunun ve antropolojinin incelenmesine, hayvan toplumbilimine olduğu gibi önemli bir yer verirler. Ortak tutumları yapılaştıran deneyim ve dolaysız tarih olarak kabul edilen toplumbilim, bu yolla gündelik yaşamın sorgulanmasına dönüşür. Toplumbilimin kavramsal gerecini temellendiren ve oluşturan toplum düşüncesi ve imgesi ortadan kaybolur. Bilimin, bilginin ve eylemin kaynaklarını yeniden bulgulayarak, toplumbilim biyoloji ve ruhçözümle bağlarının yeniden farkına varır ve kalıtsal bilimkuramı aracılığıyla bilimsel geçerliğine ve toplumsal işlevine bir dayanak kazandırmayı dener.

7) Bakış açılarındaki böylesi bir çeşitlilik, çok sayıda ve çeşitli araştırma tekniklerinden yararlanılmasına katkıda bulunmuştur. Yoğun ve genişletilmiş gözlemlerden dolaysız ve dolaylı gözlemlere, toplumbilimsel araştırmanın elinde bulundurduğu teknikler çok sayıdadır ve bunların uygulanmasına ilişkin seçim genellikle araştırmacının uzmanlığına, elde bulundurulan za-

mana ve öngörülen parasal yatırımların büyüklüğüne bağlıdır.

Tüm bu teknikler arasında birisi, ayrıcalıklı bir konumda bulunur: Soruşturmaya dayalı anket. Çalışma varsayımları ve varsayımlara bağlı tutumlar soruşturma aracılığıyla doğrulanır. Genel olarak soruşturu, incelenmek istenen evreni temsil eden bir kesite (istatistik kurallarınca oluşturulmuş parça) yöneltilir. Bununla birlikte, az çok kodlanmış tekniklerin yanısıra, daha esnek başka teknikler de vardır: Söz gelimi, serbest anket, yansıtma teknikleri, doğal davranışların dolaysız gözlemi ve yönlendirmeli davranışların dolaysız gözlemi (başka bilim dallarının deney adını verdikleri).

Giderek karmaşıklaşan ölçüm tekniklerindeki ilerlemeler son derece karmaşık bilgileri nicelendirmeyi ve sınıfların türdeşliğini doğrulamaya ve değişkenler arasındaki ilişkileri betimlemeye olanak tanıyan çözümleme türlerini desteklemeyi sağlamıştır. Bu araştırmaların dayandığı örnekler, simülasyondan hipergraflara ve topolojiye değin uzanacaktır. Giderek gelişen biçimselleştirmelerin ve bir arada bulunmakla birlikte ayrımlaştırılmış çözümleme düzeylerinin çoğalmasının yanısıra, toplumbilim bugün olayyazarlığına ilişkin çözümlemeyi ve kuşkusuz antropolojik gözlem teknikleriyle ruhbilim ve ruhçözümle olan bağları yeniden gün ışığına çıkarmaya başlamıştır. Araştırma teknikleri düzleminde de, toplumbilim kendini sorgular, kuşku duyar ve coşku içinde yeni yollar araştırır.

8) Bu kısa genel bakış, toplumbilimsel söylemin temelde toplumsal uzam ve toplum konusunda oluşturduğumuz düşünce ve gösterime bağlı olduğunu ortaya koyar ve bu düşüncelerle bu gösterim, toplumsal imgelemin sonucudur. Toplumbilimsel kavramlar bu düşüncelerden ve gösterimlerden kaynaklanır ve dolayısıyla, genellikle ideolojik bir işlev üstlenen bir geçmişleri vardır. Bilimsel inceleme, bu kavramların üretim biçiminin, kılgısal-siyasal kullanımlarının, gerçekliği oluşturup temsil etme biçimlerinin tarihidir. Toplumbilimsel kuramların, gerçekliğin gösterimlerinin, evrimlerinin tarihi toplumbilimin bu bakış açısını, genel toplum kavramı ve hareketleriyle birlikte yeniden üretim ve toplumsal düzen kuramlarının yaygınlaşmasını kolaylaştırdığını son derece açık bir biçimde gösterir. Bu toplumbilim içinde kuramların sayısı artıyor, olgular yaratıyor ve daha sonra ilk kuramı doğrulamak da yine bu olgulara düşüyordu. Ve bu çevrimsel hareket, bu sona erdirme: olguların sınanması, gözlem ve us yürütme aracılığıyla doğrulama olarak adlandırıldı.

Bugün, olguların ne bizi çevreleyen dünyada ne de iç dünyamızda yer almadığı ve de bir dizi düşünsel örgütlenim, ilintilendirme ve karmaşıklaştırma işleminden kaynaklanan olguların saptanabileceği düşüncesinin yanıltıcı olduğu kesinlik kazanmış gibi görünmektedir; kaldı ki, değişmez olguların var olduğu düşüncesini bir anlığına kabul ettiğimizde, bunlar çıkarsamalara dayanak oluşturmada yetersiz kalacaklardır. Bununla birlikte, bu kesin bilgilerin gerçek anlamda uygulamaya aktarılması uzak bir olasılıktır. Grize sayesinde bugün gündelik yaşamın mantık çerçevesini bilmekteyiz ve bir ruhbilim oluşturabilecek niteliğe sahibiz. Kılgısal söylemlerin önemi artık açıktır ve üstelik bunları üretebilecek düzenekleri de tanımaya başlıyoruz. Uslamlama üzerine yapılan araştırmalar, doğal mantığın işleyiş biçimlerini çözümlememizi sağlamaya ve neden toplum bilimlerinin aralıksız bir biçimde eğretileme ve düzdeğişmeceye [metonimi] başvurduğuna açıklık getirmeye başlamışlardır.

Matematikleri zekanın, aklın üstün biçimi durumuna getiren tutumu tartışma konusu etmeksizin, bugün kılgısal aklın, kendini kolayca matematiksel anlatım içinde dile getirmeye pek elverişli olmayan yasaların yönlendiriminde olduğunu bilmekteyiz. Aristotelesçi "kılgısal ve şiirsel" bilimlerde işlerlik taşıyan başka mantık biçimleriyle karşılaşmaktayız. Herhangi bir sorun söz konusu olduğunda yapıları ortaya çıkarmak ve daha sonra bunlara mantıksal-matematiksel biçimler vermek kolaydır. Ama bu işlemin ancak bir Boole paradigması içinde olanak taşıdığını çok iyi bilmek gerekir. Bugün kimi güçlüklerin yeterince bilincindeyiz. Bu güçlükler: Boole cebiriyle doğal düşünce arasındaki sapma, olguların ve süreçlerin biçimini kavrayabilmek için zorunlu bir biçimde biçimsel olmayana başvurma, ya da hem bireylerden hem de yorumlama ölçütlerinden yoksun biçimsel dizgelere açıklık getirebilmek için bir dış yardımın gerekliliğinden oluşmaktadır. Toplumbilimin her şeyden önce anlamın, anlamların üretimi olduğunu söylememizi sağlayan da budur; mo-

dern toplumların bir anlam taşıyan gerekçelerinin üretim biçimidir.

Toplumsal anlamların, simgesel gerekçelerin, anlamlı gerekçelerin bilimi olarak toplumbilim kılgı, simgesel dizgeler, toplumsal gerçekliğin anlamlarının üretimi ve yeniden üretimi olarak kabul edilen söylemler içinde kök salmıştır. Bilişsel, işlemsel ve betileştirici açıklama ve içerme işlevleri temelde dilin ve toplumsal göstergelerin edinilmesinin kökeninde yer alan genel simgesel işleve bağlanır. Simgesel işlev aracılığıyla ve onun sayesinde eylem ve aşamalı oluşturum olarak deneyim, toplumsal varoluş koşulları arasına katılır; onun aracılığıyla ve onun sayesinde, dilsel olan ya da olmayan bütün gösterim dizgeleri eylem ve nesne sınıflarını belirleyebilecek, bir başka deyişle bireysel ve toplumsal anlamları üretebilecek niteliktedir.

Böylelikle toplumbilim toplumsal uygulayımların anlamını ortaya çıkararak tarihle felsefeye yeniden kavuşur ve gerçek bir genel antropolojinin alanını hazırlar.

► ALTHUSSER L., *Pour Marx* (1965), Paris, Maspero, 1971. - ARON R., *Les Étapes de la pensee sociologique*, Paris, Gallimard, 1967. - BOUDON R., *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1992. - BOUDON R. & BOURRICAUD F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, 2. basım, Paris, PUF, 1990. - BUSINO G., *La Permanence du passé. Questions d'histoire de la sociologie et d'épistémologie sociologique*, Cenevre, Droz, 1986; *La Sociologie sens dessus dessous*, Cenevre, Droz, 1992. - DUBARLE D. & DOZ A., *Logique et Dialectique*, Paris, Larousse, 1972. - GOLDMANN L., *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1958. - GRIZE J.-B., *De la logique à l'argumentation*, Cenevre, Droz, 1982. - HABERMAS J., *Théorie de l'activité communicationnelle*, 2. cilt, Fr. çev., Paris, Fayard, 1987. - HORKHEIMER M., *Théorie critique*, Fr. çev., Paris, Payot, 1987. - JONAS F., *Histoire de la sociologie des Lumières à la Théorie du social*, Paris, Larousse, 1991. - LEPENIES W., *Les Trois Cultures. Entre science et littérature: l'avènement de la sociologie*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1990. - MADGE J. A., *The Origins of Scientific Sociology*, New York, Free Press of Glencoe, 1962. - NAVILLE P., *Sociologie et logique. Esquisse d'une théorie des relations*, Paris, PUF, 1982. - NISBET R. A., *La Tradition sociologique*, Fr. çev., Paris, PUF, 1984. - PARSONS T., *Structure of Social Action* (1937), 2 cilt, New York, Macmillan/Free Press Paperback, 1968. - POULANTZAS N., *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968. - RAYNAUD Ph., *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987. - SOROKIN P. A., *Sociological Theories of Today*, New York, Harper & Row, 1966. - VALADE B., *Pareto. La naissance d'une autre sociologie*, Paris, PUF, 1987.

Giovanni BUSINO
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Comte; Devlet ve Sivil Toplum; Eleştirel Kuram; Komünote ve Toplum; Marx; Rasyonalizasyon; Seçkin; Sempati; Sosyalizm; Söylence.*

TOPLUMSAL TERCİH
Toplumsal tercih kuramı

Modern toplumsal tercih kuramı çok farklı iki kaynaktan gelir: bir yanda genellikle Borda ve Condorcet'ye dayandırılan seçim yöntemleri ve meclislerin işleyişi üstüne düşünceler; öte yanda refah ekonomisi ve daha önceki felsefi sorunsalı, nimetlerin ve ödüllerin adil dağıtımı. Savaştan hemen sonra ortaya çıkan bu kuramın başlangıç dönemini yerli yerine oturtmak zor değildir çünkü çok temel bir yapıt vardır kaynağında: K. J. Arrow'un *Social Choice and Individual Values* (1951, gözden geçirilmiş ikinci basım 1963) adlı kitabı. Arrow'un hemen arkasından gelen öncülerin çalışmalarının, ne nimetlerin dağıtılmasını ne özellikle alınan siyasal kararları işleyen, yalnızca daha genel olarak düşünülmüş "toplumsal tercih"i ele alan bu 1951 monografisini birleştirmek gibi bir amacı yoktur. Ayrıca ve de özellikle bu çalışmalar tanımlar getirmekle ya da en iyi durumda tasarlanmış bir yöntemin belirli, kesin amaçlı bir koşullar listesini doğruladığını göstermekle yetinirler. Kimi zaman, elde edilen sonuç yöntemi *tanımlayacak* kadar güçlüdür. Bu durumda bile girişim, insan düşüncesi için Arrow'un amacı olan *imkânsızlık teoremi*'nin geliştirilmesinden daha az çarpıcıdır: Arrow tek ve aynı toplumsal tercih yöntemi ile bir araya getirilmekten hoşlanılan farklı özellikler bildirir ama ince bir kanıtlamadan sonra bu özelliklerin karşılıklı olarak bağdaşmaz olduklarına karar verir. Mantıksal-matematiksel sonucun oluşturulması burada kavrayıcı bir paradoks biçimini alır. Böyle bir takdim özellikle retorik yapaylığa katılmaz; aynı zamanda da epistemolojik olarak son derece verimlidir. Gerçekten de Arrow'un monografisi teorik bir nes-

nenin maddi kesitiyle-"ekonomik" yardımın ve "siyasal" kararın ayrı olgularının ortak ilkesi olan toplumsal tercih -bu nesneyle ilgili bir *problem*'in bulunuşunu bir araya getirir: bir tür norm oluşturan en düşük maliyetle yani listenin en az zorunlu koşullarını feda ederek (ya da belki hafifleterek) imkânsızlık sonucundan nasıl kaçınılabilir?

Bugün toplumsal tercih kuramı çok büyük ölçüde dallara ayrılmıştır. Özellikle Gibbard'ın (1973) ve Satterthwaite'nin (1975) getirdiği önemli sonuçlardan sonra oyunlar kuramıyla ve belki de daha genel olarak rasyonel tercihler kuramıyla ilişkili olarak gelişmiş gibidir. Ama imkânsızlık kuramı sorunsalı bir yığın teknik araştırmaya yol göstermeye devam etmektedir; ve disiplinin temel sonuçlarını belirlemiştir ki bu madde içinde sadece bunların verilebileceği iddia edilebilir ancak. Bu maddede *Toplumsal tercih ve bireysel değerler*'in eski kaynaklarına kadar gidilerek toplumsal tercih kuramının *formasyon*'u anlatılacaktır.

Girişimin ikili-birleştirici ve sorunsal-etkisi büyük ölçüde çok basit ama 1951'de bilinmeyen teknik bir kavramın kullanımına dayanır: *n* bireylerinin tercihli ilişkileri R_1, ..., R_n'yi kolektif özün tercihler ilişkisi $R=f(R_1, ..., R_n)$'e bağlayan *f* "toplumsal tercih fonksiyonu". Bireysel tercihli ilişkiler kuramsal olarak *düzenler*'dir yani tam ve geçişli ilişkilerdir ama buna karşılık kolektif tercihli ilişkiye başlangıçta empoze edilemezler. Kolektif tercihli ilişki her halükârda tam ve geçişli ilişkiler seçimlerinin bütünüyle tanımlanır. Arrow *f*'le ilgili farklı soyut koşullar tasarlar; bunları normatif düzlemde inceler sonra karşılıklı uyuşmazlıklarını gösterir. O *düzen durumu* R'den herhangi bir tercihler *profil*'ine $(R_1, ..., R_n)$ göre bir düzen ilişkisi içinde olmasını ister. Başka bir deyişle, O kolektif tercihten her halükârda bireysel tercihle aynı bütünlük ve geçişlilik koşullarını tatmin etmesini ister. *Pareto* P zayıf koşuluna göre eğer bütün bireyler kesinlikle *x*'i *y*'ye tercih ederlerse kolektif özellik de kesinlikle *x*'i *y*'ye tercih eder. P modern ekonomik politik gelenekte basit bir birlik koşuludur. Daha teknik olan I *bağımsızlık koşulu* şu özellikleri barındırır içinde: iki tercih profili $(R_1, ..., R_n)$ ve $(R'_1, ..., R'_n)$ *x* ve *y* iki seçiminde çakışırlarsa, ortaya çıkan *f* kolektif tercihleri $(R_1, ..., R_n)$ ve *f* de $(R'_1, ..., R'_n)$ *x* ve *y* ile çakışacaklardır. U *kısıtlamama koşulu f*'nin kavranabilir *a priori* tercih profillerinin tümüne göre tanımlanmasını ister. Nihayet *diktatörlük karşıtı koşul* kesin tercihi her profil $(R_1, ..., R_n)$ için kolektif özelliğin kesin tercihiyle çakışacak olan bir *I* bireyinin olmasını yasaklar. Teoreme göre tercih seçimleri sayısı en azından üçe eşitse O, P, I, U ve D özelliklerini bir araya getiren *f* fonksiyonu yoktur. Çağdaş el kitaplarında yer alan bu formulasyon Arrow'un ifadesinden farklıdır; ayrıca Arrow yapıtının daha sonraki baskılarında hatalı yerleri düzeltmiştir. Bazı kanıtlamalar P+ şeklinde yazılabilecek bir şekilde bir birlik varsayımını güçlendirmeyi gerektirirler: eğer bütün bireyler fazla belirgin olmayan bir biçimde x'i y'ye tercih ederlerse kolektif öz açısından da aynı şey söz konusu olacaktır; ve ayrıca, bireylerden en az biri x'i kesinlikle y'ye tercih ederse kolektif öz için de aynı şey söz konusu olacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki bu *Pareto güçlü koşulu* P'yi gerekli kılar. Daha sonra ele alınacak olan Pareto optimum kavramıyla ilişki kurmaya olanak verir.

Arrow formalizmi saydam bir biçimde Borda ve Condorcet'nin çoğunluk kuralı düşüncelerine bağlanır. 1781'de yayınlanan ama daha 1770'de Bilimler Akademisi'ne takdim edilen Borda'nın *Mémoire sur les élections au scrutin* adlı metni büyük olasılıkla ilk kez oy çoğunluğunun sıkıntılı bir sonucuna dikkat çekiyordu. Diyelim ki 21 seçmen, 3 aday (A, B ve C) var ve oylar şöyle dağılıyor: 8, 7, 6; A'nın o dönemdeki deyişle oy çokluğuyla seçildiği ilan edilecektir. Ama seçmenlerden aday sıralamasını *eksiksiz biçimde* açıklamaları istendiğinde A'nın azınlığa düştüğü görülebilecektir: sözgelimi eğer A'nın 8 yandaşının kafalarında A-B-C sıralaması, B'nin 7 yandaşının B-C-A sıralaması, C'nin 6 yandaşının da C-B-A sıralaması olsaydı aynı sonuç ortaya çıkardı. Gerçekten de eğer kolektif sıralama x'in y'den daha güçlü olduğu düşüncesiyle belirlenirse, x ve y'yi bu düzene göre sıralayan bir çoğunluk varsa B-C-A sıralaması elde edilir ve bu duruma göre A olası en kötü aday olur. Dolayısıyla Borda iki karar kuralı çatışmasını ortaya çıkarır: bir yanda oy çoğunluğuna dayanan normal oylama, öte yanda daha eksiksiz verilerden hareketle bir çoğunluk sınıflaması oluşturma. Kendisi, özel bir durumda toplumsal tercih fonksiyonu tanımını önceleyen bu ikinci yöntemi tercih ettiğini söylüyor.

Borda'nın çözümlemesi karşısında "paradoks"tan söz edebilmek zordur; ama Condorcet'nın *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785) adlı yapıtının çok bilinen bir bölümünde bu sorunu tekrar ele almasından sonra aynı şeyi söylemek mümkün olmaz. Borda gibi, Condorcet de sınıflandırma verilerinin bütünüyle göz önünde bulundurulması gerektiğini ve sonuçta öteki adaylarla karşılaştırıldığında sınıflandırmalar çoğunluğuna göre öne çıkan adayı galip ilan etmek gerektiğini söyler: önceki örneğe göre B'dir bu aday. Ama-ki bu Condorcet'nin yapıtında ortaya çıkan ilginç bir saptamadır-Condorcet'de böyle bir kazanan yoktur. Bu kez tercihlerini şu biçimde yapan 60 seçmen olduğunu farz edelim: 23 seçmenin tercihi A-B-C, 2 seçmenin tercihi B-A-C, 17 seçmenin tercihi B-C-A, 10 seçmenin tercihi C-A-B, 8 seçmenin tercihi C-B-A. Bu durumda A-B-C-A kolektif sınıflaması elde edilir; bu sınıflama çevrimseldir ve Condorcet kuramına göre bir kazanan göstermek zordur. Bu örnek kolektif karar kuralında bir tutarsızlık biçimini gösterir oysa kolektif karar, tek tek ele alındığında verileri kabul eder. Arrow'un kuramının özel bir önemi vardır: burada adayların tercihi konusunda üç seçim üstünde durulmuştur; her birey için bir sınıflandırma verisi, burada her seçmen bir tercih profiliyle özdeşleşmiştir; Condorcet kuramına göre bir kazanan aramak U, P, I, D koşullarına uygundu; başarılı olamaz çünkü O koşulunu da doğrulayamaz (söz konusu düşünceye göre kolektif tercihte çevrimlerin ortaya çıkması ya bütünlük koşuluyla ya da geçişlilik koşuluyla ters düşer).

Condorcet'nin önerdiği çözümlerden biri üçlü bir çevrimle ilgili olarak en büyük iki çoğunluğu gösteren iki rekabeti seçmeye dayanır: burada B ve C rekabeti (B'ye 42 oy) ve C ve A rekabeti (C'ye 35 oy); A ve B rekabeti önemli değildir (A'ya 33 oy) ve kolektif klasmanın B-C-A olduğu kabul edilir. Bu yöntem büyük ölçüde keyfidir ve belirsiz bir aday sayısıyla genelleştirildiğinde daha da keyfileşir. XIX. yüzyılda Avustralyalı Nanson ve daha çok Lewis Carroll adıyla bilinen İngiliz Dodgson gene eksik ve keyfi olan yöntemlere göre paradoksa yanıt vermeye çalışmışlardır. İlginçtir ki Borda, problemi doğru biçimde formüle ettiğini bilmeden bir çözüm önermiştir bu konuda: her seçmen m adaylarını yazar ve birinci sıraya yerleştirdiğine m-1, ikinci sıraya yerleştirdiğine m-2 vb. der, daha sonra toplam en yüksek puanı alan galip ilan edilir. *Borda yöntemi* spor turnuvalarında ve işe alma komisyonlarında yaygındır. O, P, D, U'yu kabul eder ama I'yi dışlar. Bu kesin koşulu daha iyi anlama olanağı sağlar çünkü onu iki yorumlama biçimi bağlamında ihlal eder. Bir yandan I x ve y iki seçimi arasında toplumsal tercihin üçüncü seçimlerle ilgili bireysel tercihlere değil sadece x ve y arasındaki bireysel tercihlere bağlı olmasını ister: Arrow'un *independence of irrelevant alternatives* formülünün en açık ifadesidir bu. Öte yandan da I, x ve y arasındaki toplumsal tercihin sadece ilgili bireysel seçimlerin normal yansımasına bağlı olmasını ister: dolayısıyla aynı zamanda tercihlerin yoğunluğunu dikkate alacak her kural da I'ye ters düşecektir. Borda'nın önerdiği yöntem ilk varsayıma uygun düşmez (çünkü x ve y'nin toplam puanları bireylerin z'ye verdikleri puanlardan etkilenmiştir). İkinci varsayıma da uygun düşmez çünkü toplam puanları bireysel tercihli *aralıklar* ölçüsüne bağımlı kılar ve bireyden bireye değişebilen bu aralıkları gerekli kılar (Borda bu özel durumla ilgili olarak arka arkaya gelen iki adayı ayıran tercih aralıklarına tek biçimli bir değer atfeder).

1948'de Black'in bir yazısı Arrow'un problemini önceleyen başka bir çözüm önerisi getirir ve şu kuramı öne sürer bu amaçla: eğer bireylerin tercihleri *tekbiçimli* ise ve birey sayısı tekse, oy çoğunluğuyla alınan kararlar tutarlıdır-Condorcet çevrimini göstermez bunlar. Tekbiçimlilik koşulu bu biçimde örneklendirilebilir. Seçmenlerin seçimlerini tek bir boyuta göre, sözgelimi bir sol-sağ siyasal eksenine göre yaptıklarını farz edelim. Tek ve en iyi z tercihini yapabildiğinde ve düşünülen boyuta göre x'in z'den daha az uzak olması ve y'nin olmaması durumunda x'i y'ye tercih ettiğinde bireyin tercihlerinin tekbiçimli olduğu söylenebilir; böylece seçmen merkez sol adayı ötekilere, sağ adaya tercih ettiği merkez adayı merkez sağ adaya vb. tercih edecektir. Evrensel olduğu söylenemeyecek bu koşul Amerikan *Public Choice* okulunun çalışmalarında ve ekonomik çevrimle "siyasal çevrim" denen iktidar partilerinin almaşmasını biçimlendirmek amacına yönelik çeşitli girişimlerde-kesinlikle yetersiz olan- önemli bir rol oynar. Arrow açısından Black'in getirdiği çözüm U

koşulunu feda etme anlamındadır çünkü mantıksal açıdan kavranabilir bazı tercih konfigurasyonlarını (sözgelimi uçları merkeze tercih eden seçmenlerinki) dışlar. Nihayet bu çözüm Arrow'unkinden kavramsal olarak farklı ve karşılıklı olarak tamamlayıcı bir girişimi de açıklar: burada kesinlikle söz konusu olan bir *olasılık* teoremidir. Black'in 1958 tarihli, "komiteler teorisi" üstüne yapıtı bu girişimi çok yararlı biçimde belirgin kılar.

1952'de May'in bir çalışması, çoğunluk kuralını, Arrow'un getirdiği terimlerden kısmen farklı terimlerle belirginleştirme girişimidir. f fonksiyonu, $(R_1, ..., R_n)$ $(R_1, ..., R_n)$ nin ornatması olduğunda, f, $(R'_1, ..., R'_n) = f(R_1, ..., R_n)$ olduğunda A'nın bilinmezlik koşulunu doğrular. N *nötrlük* koşuluna göre her birey x ve y'ye ve w ve z'ye benzer tercihler yaptıklarında x ve y arasındaki toplumsal tercih w ve z arasındaki toplumsal tercihle aynı olmalıdır. N I'dan sadece bir yönde farklıdır, güçlendirir. Nihayet S *artan tekdüzelik* koşuluna göre bir bireyin x ve y arasındaki tercihi x için uygunsa öteki bireylerin x ve y arasındaki tercihleri değişmez olduğundan toplumsal tercih x'e uygun olmayan biçimde gelişemez. S P Pareto birlik koşulunun bir tür dinamik versiyonudur. Çoğunluk kuralının U, A, N ve S koşulları için tatmin edici olduğu kolayca anlaşılır. May iki seçimli bütün durumunda karşılıklı öneriyi kanıtlar: bu kural dört koşulu doğrulayan tek kuraldır. Bu teorem toplumsal tercih kuramında değişmeyen *belirginleştirme*-gerekli ve yeterli koşullarla girişimini örnekler.

Arrow bireysel tercihi bir düzen ilişkisi olarak açık seçik biçimde formüle eden ilk toplumbilimciler arasında yer alır. Ancak bu fikir, görmüş olduğumuz gibi sadece oy verme analizlerinde değil XX. yüzyıl iktisadi geleneğinde de vardır. Gerçekten de bireysel tüketicinin sadece bir sıralı tercih kavramına bağlı olduğunu belirten mikroekonomik teoriyi Pareto ve ardılları Slutsky, Allen, Hicks, Samuelson geliştirmiştir. Bu iktisatçılar hiç kuşkusuz daha eski bir *yararlılık* kavramından yararlanmaktan vazgeçmiyorlardı; ama yardımcı bir işlev yüklüyorlardı bu kavrama. Buna karşılık Bentham, Mill, Jevons, Edgeworth ve Marshall'a göre yararlılık öncelikli bir zevk ve sıkıntı deneyimine gönderme yapar; psikoloji ve ekonomik tercihler arasındaki aracı bir kavram olarak bunun doğal temelini oluşturur. Pareto yanlıları bu XIX. yüzyılın karakteristik İngiliz kavramından çok zor ve çok yavaş kopabilmişlerdir. Yazılarında yararlılık işlevlerinin tekniği vardır ama bu özellik onların örtük biçimde temel bir kavram düzeyine çıkardıkları tercihin sayısal temsilinin basit bir aracı şeklinde ortaya çıkar. Öte yandan bu yazılar tam anlamıyla bir sıralı tercih kavramını yansıttıklarından Paretocuların yararlılık fonksiyonları da *sıralı* olacaktır. Bu tür fonksiyonların yaklaşık bir artan dönüşümle tanımlanma gibi bir özellikleri vardır. Sözgelimi A-B-C sınıflaması 2-1-0 sayılarının ya da 1.000-3, 14- (-1) 'in seçimiyle veya sonsuza kadar gidebilecek başka seçimlerle gösterilebilir.

Ekonomik genel çıkar teorisini sıracılığa uygun biçimde yeniden yönlendiren de Pareto olmuştur. Bir *Pareto optimumu* bir x toplumsal durumudur ve şöyle bir özelliğini doğrular: her türlü x' toplumsal durumunda, eğer bir birey kesinlikle x'nü x'e tercih ederse, x'i kesinlikle x'ne tercih eden başka bir birey vardır. Bu klasik kavram *Manuel d'économie politique* (1907) adlı yapıtın altıncı bölümünde (s. 35) biraz farklı terimlerle açıklanmış bulunur. Daha önceki güçlü birlik koşuluyla ilişkinin belirtilmesi zor değildir: P+'ya göre esas olarak her kişisel tercih profili için, getirilen kolektif tercihin sadece Pareto optimumlarıyla maksimize edilmesi gerekir. Böyle bir kavramın basit gözüken kuramsal üstünlüğü en az bilgiye ihtiyaç duymasından gelir: o kadar iyi tanımlanmıştır ki her birey bir tercih sırasıyla ya da buna eşdeğer biçimde bir sıralı yarar fonksiyonuyla saptanır dolayısıyla yaklaşık bir artma dönüşümüyle tanımlanır; bu farklı ölçüleri kendi aralarında bağlamak gerekli değildir. Açık ve belirgin kuramsal karşıt düşünce özellikle Pareto optimumları araştırmasına dayalı bir genel çıkar yaklaşımının toplumsal durumlarının sadece *kısmi* bir sınıflamasına açılmasıdır: fazla tartışılması gereken bir konu değildir bu ancak tanımı yeterince açık değildir.

Pareto kuralı gibi gösterilecek bu yaklaşımı Bentham'ın kolektif refah yaklaşımıyla karşılaştırmak yararlıdır. Bu yaklaşıma göre "bireysel yararlılıkların toplamını maksimize eden" durumların seçilmesi gerekir. Ve bu amaçla tüm toplumsal durumların eksiksiz ve tutarlı bir sınıflamasını tanımlar ve bu sınıflama Pareto kuralını

tamamlar çünkü her Pareto optimumu yararlılıkların toplamının maksimize edilmesinin özel bir durumuna denk düşer. Ama Bentham kuralına göre tartışmalı varsayımların gerçekleşmesi gerekir: kolektif özelliğin i bireyi için x devletinin yerinin, onun muhtemelen başka bir j bireyine empoze edeceği yararlılık kaybıyla bir y devleti tarafından doldurulması biçiminde temsil edilen yararlılık kazancını dengeleyebilmesini ister o. Daha teknik olarak ifade edilirse bir yararlılık fonksiyonunun *sıralı* olarak tanımlanabilmesi için bireysel tercihin sadece düzeylerini değil aralıklarını da değerlendirmesi gerekir. Böyle bir fonksiyonun yaklaşık pozitif, ince bir dönüşüm olarak tanımlanma gibi bir özelliği vardır. Sözgelimi, eğer 2-1-0 sayıları sıralı olarak A-B-C tercihini temsil ederlerse, 30-20-10 sayıları da uygun düşecektir-ama, buna karşılık sıralı bir bağlamda uygun düşen 1.000-3, 14- (-1) uygun düşmeyecektir. Bu durumda yararcı kuralın, bir yandan her bireyin yararlılıklarının sıralı olması, öte yandan da bu yararlılıkların aralarında karşılaştırılabilir olmasını gerekli kıldığı doğrulanır.

İki savaş arası dönemde iktisadi kuram araştırmaları Bentham düşüncesine kesinlikle düşman oldular ve Pareto'dan yana oldular. Bu araştırmalar iki sonuçla doruğa varmıştır büyük olasılıkla: mikro-ekonomi el kitapları bugün "refah ekonomisinin temel teoremleri" adıyla sergiliyorlar içeriklerini: her türlü genel ekonomi dengesi bir Pareto optimumudur; buna karşılık her Pareto optimumu, ilk kaynakların dağılımı doğru biçimde saptanabildiği taktirde ekonominin genel dengesi gibi kabul edilebilir. Doğrudan öneri Smith'in görünmeyen el tezini anımsatır ve kısaca söylemek gerekirse liberal ekonomileri güçlendirmiştir. Daha ince ve beklenmedik karşı öneri, bir süre Lange'in savunduğu ve Hayek'in karşı çıktığı pazar sosyalizmi tezini güçlendirmiştir. Bu sonuçlar, ideal kurumların karşılaştırılması için ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, bir ekonomik genel çıkar teorisinin içeriğini yok edemezler; çünkü iktisadi siyasetin kesin ölçüleri, sözgelimi gümrük engelinin kaldırılması, dolaylı bir verginin getirilmesi, kolektif bir donanım oluşturma üstünde de düşünce geliştirmek söz konusudur. Marshall'ın ortaya attığı ve Pigou'nun *Economics of Welfare* (1920) adlı yapıtında geliştirdiği teori bu sorunların çözümlenmesi için kavramlar ve yöntemler sağlamıştır. Ama adı 1930'a doğru konan "yeni refah ekonomisi" okulu daha önceki kuşağın getirdiği tekniklere Pareto aksiyomatiğini yok ettikleri gerekçesiyle karşı çıkacaklardır. Söz konusu okul ekonomik teorinin normatif bölümünü sadece Pareto optimum kavramından hareketle yeniden oluşturmaya çalışmıştır. Bu kavramın-sınıflamanın taraflılığı- götürdüğü kuralın önündeki en büyük engeli bir *telafi ilkesi* getirerek aşacağını iddia ediyordu: y'nin yerinin x'le doldurulması ile kazançlı çıkacak olan bireyler x'te ötekilerin tüm kayıplarını tazmin edebilirlerse ve bu arada kazançlarının bir bölümünü koruyabilirlerse bir Pareto x optimumunun sosyal olarak başka bir y'ye tercih edilebilir olduğu söylenebilir. Yazık ki ve Hicks, Kaldor ve Scitovsky'nin çabalarına rağmen telafi ilkesi her türlü kesin yapıya karşı direnmiştir. Arrow teoremi aynı zamanda bu girişimlerin mantıksal olarak niçin başarısızlığa mahkûm olduğunu açıklamıştır. Pareto ölçütü, bunu, toplumsal tercih işlevi diliyle formüle ettiğinde U, I, D ve doğal olarak da P koşullarını doğrular. Taraflı olduğu için O'yu doğrulamaz. Bu durumda teorem onu bir bütün haline getirecek her türlü kriter desteğinin zorunlu olarak geçişliliğe tecavüz edeceği gerçekliğini içerir; gerçekten de 1930'lu yıllarda, Pareto optimumlarını karşılıklı olarak karşılaştırılabilir kılmak amacıyla getirilmiş olan tüm öneriler tıpkı seçim teorisinde olduğu gibi çevrimler önerilerine açılmıştır. Arrow'un gücü burada da öncelikli olarak teker teker ele alınan güçlüklerin arkasındaki bir ilke imkânsızlığını açıklamaktır.

"Yeni refah ekonomisi" çalışmaları Robbins'in ünlü *Deneme*'sinin (1932) çarpıcı bir örneğini oluşturduğu iyi tanımlanmış bir felsefenin etkisini gösterirler. Burada ekonomiyi etikten kesin ve kalıcı biçimde ayırmak söz konusuydu. Robbins alanların bu maddi sınırlamasının ötesinde etiğin rasyonel bir tartışmaya uyamayacağını belirtiyordu. Sonuç olarak iktisat biliminin "nesnellik"inin korunması için her türlü değer yargısından uzak durmayı tavsiye ediyordu. Bu okul XIX. yüzyıl yararcılığını ve doğal olarak her türlü kişiler arası yarar karşılaştırmalarını inkâr ederken bu ilke bildirilerini yaşama geçirmeyi düşünüyordu. Pareto kuralını ve ödünleme ilkesini savunduğunda da ona uyduğuna inanıyordu. "Yeni refah ekonomisi" nin

yoğrulduğu teknik zorluklar karşısında geçmişe dönük olarak şaşkınlık duyulduğu gibi önemli bir felsefi karışıklık izleniminden de kaçılmaz. Normatif bir ekonomi idealini gerçekleştirmekten uzak ama etikten de bağımsız olan okul radikal sonuçları bir birlik etiğinden alıyordu. Pareto yaklaşımı, bireyleri yaşamlarını sürdürme konusunda karşı karşıya getiren anlaşmazlıklara hakemlik eden kolektifliktен kaçınır kesinlikle; ama kolektifliğin hakemliği reddedilirken bunun amaçları konusunda bir yargıya varıldığı da doğal gözüküyor. Arrow toplumsal tercih fonksiyonu, özellikle "değer yargıları" gibi P koşulu üstüne de mümkün varsayımlar sergilerken başka bir şey kast etmez. Buna karşılık 1951'de, hiç değilse Robbins'in tezlerinden bir başkasının yaygın etkisi kalmıştır: gerçekten de yararcılığı mahkûm eder ve daha genel olarak kişilerarası yararlılık karşılaştırmalarına ötekilerden daha zorlayıcı değer yargıları gerektirdikleri gerekçesiyle temkinli yaklaşır.

İmkânsızlık teoreminin getirdiği mantıksal ve normatif problemin tüm anlaşılabilir çözümleri incelenmiştir. Toplumsal tercih teorisinin çağdaş gelişmesi düşünüldüğünde, en önemlileri I aksiyomunun değiştirilmesiyle eşdeğerlidir ve bu da birbirlerinden çok farklı iki yolla gerçekleşebilir. P'ye karşıt olarak ama aynı S gibi, bağımsızlık koşulu farklı tercih profillerini kendi aralarında birbirlerine bağlar: $(R_1, ..., R_n)$ ve $(R'_1, ..., R'_n)$ benzerliğinin, belli bir açıdan-bu durumda, verilmiş x ve y iki seçimi sınıflandırma biçimi- birleşmiş toplumsal tercih ilişkilerinin benzerliğini aynı açıdan belirler. Kimi bilim adamları, özellikle de 1950'li yıllardan itibaren Bergson, Little, ve Samuelson kesitlerarası koşulların refah ekonomisinin işlediği sorunlara uygulanmak zorunda olmasına karşı çıkmışlardır: bu refah ekonomisi her biri kesin biçimde verilmiş bir tercih ilişkisiyle özdeşleşen bireylerle belirlenmiş bir topluluk üstüne akıl yürütür. Aynı bilim adamlarına göre şüpheli koşullar, en azından *f* fonksiyonunun formüle ettiği problem kendini kesinlikle birçok halka empoze etmesi beklenen bir *yapı*'nın ortaya çıkmasıyla ilgiliyse siyasal çözümleme için anlam taşır. Dolayısıyla eleştiri Arrow'da yardım ve oy verme yöntemlerinin özgün özdeşliğini inkâr etmekle eşdeğerlidir. "Basit profil"li bir toplumsal tercih teorisinin gelişmesini açıklar: bu, tek bir profilin verisinin imkân ya da imkânsızlık sonuçlarını, özellikle Arrow'un sonucunu elde etmeye yeterli olduğu koşulları irdeler. Bu tür araştırmalar aynı zamanda çok canlı ve özellikle U aksiyomunu zayıflatan ve verilmiş bir profil bir alt-sınıf ("kısıtlı alan") hipotezini ön plana çıkaran başka araştırmalarla etkileşirler.

Borda yönteminden söz ederken, tercihin tamamen sıralı bir tanımı karşısındaki I aksiyomunun her türlü bireylerarası yararlılık karşılaştırmasını dışladığını belirttik. Arrow'cu yaklaşımın bu temel sonucu özellikle Sen eleştirisine yol açacak ve 1970'li yıllarda son derece verimli teorik gelişmelere götürecektir. Bu çabalara katkıda bulunan bilim adamları-bizzat Sen, d'Aspremont, Gevers, Hammond, Roberts-Arrow'un 1951'de atmak istemediği adımı atmışlardır. Karşılaştırmaların kaçınılmazlığını ileri sürerek *Choix social et valeurs individuelles* adlı yapıtın bir bölümünde yer alan teoremin tanıtılmasını ters bir yol izleyerek işlemişlerdir: "bireylerarası yararlılık karşılaştırmaları olasılığını dışlarsak, bu durumda kişisel beğenilerden toplumsal tercihlere geçmenin doyurucu olabilecek ve geniş bir bireysel tercihler n-uples bütününe uygulanan tek yolu ya zorla kabul ettirmedir ya da diktatoryaldir" (V, 4). Burada yararcılığa itibarını iade etme gibi bir şey söz konusu değildir pek, söz konusu olan daha çok aynı formel çerçeve içindeki farklı olası karşılaştırmalar yöntemini sınıflandırmak ve bunun normatif değerlendirmesini hazırlamaktır. Böylece anılan bilim adamları aynı zamanda Bentham toplumsal tercih kuramını ve Rawls'ın *Adalet Teorisi* (1971) adlı yapıtında yer alan eşitlikçiliğin gelişmiş bir varyantını tanımlamayı başarmışlardır. Dahası şunu da göstermişlerdir: bazı Arrow aksiyomları kabul edildiği takdirde genel bir sıralı yararlılık karşılaştırma ilkesi ve yeni bir aksiyom-sonucu sadece soruna ilgisiz bireyleri kolektif karardan dışlamak olan-, önceki iki kural *pratik açıdan* tüm öteki teorik olasılıklardan ayrı bir alternatif oluştururlar. Bir bütün olarak ele alındıklarında, bu sonuçlar çağdaş İngiliz-Amerikan felsefesinde, sürekli canlı tutulan yararcı bir geleneğin savunucularıyla -özellikle Harsanyi'nin önderliğinde- Rawls'ın etkili yapıtında bir araya gelen yeni-eşitlikçileri karşı karşıya getiren önvarsayımları belli ölçüde, açıklığa kavuştururlar.

► ARROW K. J., *Social Choice and Individual Values*, New Haven, Yale Univ. Press, 1951, 2. baskı 1963 - ASPREMONT C. D', "Économie du bien-être et utilitarisme", GÉRARD-VARET L. A. & PASSERON J.-C., *La Méthode et l'enquête* içinde, Paris, EHESS, 1995. - BÉRAUD A. & FACCARELLO G., *Nouvelle Histoire de la pensée économique*, Paris, La Découverte, c. 1, 1992, c. 2. - BLACK D., *The Theory of Committees and Elections*, Cambridge Univ. Press, 1958. - GRANGER G.-G., *La Mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Paris, PUF, 1956 (yeni baskı, Paris, Odile Jacob, 1989). - GUILBAUD G., "Les théories de l'intérêt général et le problème logique de l'agrégation", *Économie appliquée*, c. 5, 1952, s. 501-584. - HARSANYI J. C., *Essays in Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1976. - MALINVAUD E., *Leçons de théorie microéconomique*, Paris, Dunod, 1971. - MOULIN H., *Axioms of Cooperative Decision Making*, Cambridge Univ. Press, 1988. - PARETO V., *Manuel d'économie politique*, 1907 (*Œuvres complètes*, c. VII, Cenevre, Droz, 1966). - RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Belknap, 1971 (Fr. çev., *La Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987). - SEN A. K., *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden Day, 1970. - VAN PARIJS P., *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris, Le Seuil, 1991.

Philippe MONGIN
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Ekonomi Politik; Eleştirel Rasyonalizm; Siyasal Sistem; Yararcılık.*

TOPLUM SÖZLEŞMESİ ⇨ DOĞAL DURUM VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ

TOTALİTARİZM

Totalitarizm kavramı kendi tarihinin damgasını taşır. Terim ilk kez, 1920'li yılların başında, faşist devleti "Totaliter devlet" olarak niteleyen Mussolini ve Gentile tarafından kullanılmıştır. Total devletle, diktatörlük ya da otoriter rejimle eş anlamlı olan bu kavram 1930'lu yıllarda popüler oldu (E. Jünger, C. Schmitt, G. Orwell, S. Weil, J. Maritain, A. Gide), ancak kuramsal bir temele dayandırılana kadar, siyaset biliminde ya da felsefede benimsenmedi. Özellikle anglosakson dünyada "klasik" anlamda kavramsallaştırılması (P. Hassner) 1950'li yıllara tarihlenir - kavramın muhalifleri, bunu, komünizmi gözden düşürmeye yönelik bir soğuk savaş silahı olarak gördüler. Amerikan toplumbilimlerinin henüz sırt çevirdikleri sırada, bu kavram, antitotaliter savaşımın siyaset felsefesinin yeniden keşfiyle çakıştığı Fransa'da gecikmiş bir destek buldu. Her ne kadar kavramın popülerliği, ideolojilerin keyfine göre değişiklik gösterse de, kavramın kendisini geçersiz kılmadı: yeniliği genellikle vurgulanan bir olgunun algılanabilmesi için gerekli ayırt edici özellikleri birbiriyle bağlantılandırma gayretiyle bir kavramlılık kazandırmak istenen bir siyasal bütünlüğe gönderme yapılır. Burada, çok sayıda yayın arasından kendini gösteren, özellikle dikkate değer birkaç kavramın incelenmesiyle yetinilecektir.

B. Souvarine'in Stalin (1935) ve H. Rauschning'in Hitler (*La Révolution du nihilisme*, 1938) üstüne yaptıkları açık analizler, tarihsel araştırmanın yolunu açtı. Henüz 1939'da, C. J. Hayes kendisine ait totalitarizmin ilk felsefi kuramında yığınların rolünü, iktidarın tek elde toplanmasını ve Batı kültüründen bütünüyle kopan bir sistemin yeniliğini vurguladı. F. Neumann, 1941'de kaleme alınan *Béhémoth*'da Marksist yönelimli nasyonal sosyalist totalitarizmin yorumunu sundu, bu yorum nazi iktidarının yapısının tekparçalı olmama niteliğini açığa çıkardı. Ama, bu öncüller de kavramın esas kuruculan değildiler.

Hannah Arendt'in *The Origins of Totalitarianism*'i (1951) "Aristoteles'den Montesquieu'ye ve Tocqueville'e kadar siyasal rejimleri sistematik inceleme geleneğine uygun olarak, totaliter rejimin bileşenlerini en üç noktada kavramlaştırma"yı dener (P. Ricoeur). Yapıtın üçüncü kapağında nazizm ve stalinizm'in ilk yorumunu, "ürkütücü özgünlüğü" geleneksel siyasal kategorileri bir revizyona zorlayan bir rejimin iki biçimi olarak sunar. *The Origins*, ilk bölümlerinde, totalitarizmde "belirginleşen" ögelere, ve özellikle de çağdaş antisemitizm ve emperyalizmin XIX'uncu yüzyılda yükselmesinin öne çıkardığı Ulus-Devletin siyasal biçiminin bozulmasını öne çıkarır; bu iki gelişme, her ne kadar totalitarizmi anlatmaya yetmiyorsa da, totalitarizme yolu açar; H. Arendt soybilimsel ve nedensel her tür yaklaşımı reddeder. Arendt'e göre, tam anlamıyla totaliter olanlar, 1930'dan sonra Stalinci rejim

ile 1939'dan itibaren Hitler rejimidir. Siyasetsizleştirmeyi, güçlü resmi ideoloji yokluğunu ve belli ölçüde yasadışılığı hoşgören otoriter ya da diktatör devletlerden farklı olarak, bu rejimlerin başlıca ortak noktası, terör ve ideolojiye dayalı özgün bir egemenlik kurma aygıtı sayesinde, yığınların güçlü biçimde harekete geçmesini örgütleyebilme özelliğidir. Çağcıl yığınları harekete geçirmenin amacı, halkı şekilsiz bir insan yığınına dönüştürmektir, böylece topluluk olmanın her tür boyutu dışlanmış olmaktadır. Harekete geçirme işiyle görevli egemenlik aygıtı, Rus bebekleri gibi, "şef"in çevresinde birbirini izleyen katmanlar şeklinde gelişir; istikrarlı ve farklılaşmış bir yapısı olan geleneksel devlet aygıtının tersine, sınırsız bir dinamiği, özellikle rakip kurumların (parti, bürokrasi, polis...) rekabetini örgütleyerek, yüceltmek ister; bu kurumlar arkasında gerçek iktidarın hareket ettiği bir sürü paravanlar olabilir. Totalitarizmin "eylem ilkesi" maskesini, sadece sahici muhaliflere değil, ama "nesnel düşmanlar"a da karşı yönelen terörle düşürür, bunun vardığı nokta insan çeşitliliğini iğdiş etme ve kurbanların belleğini yok etme projesinin gerçekleştiği her şeyi tek elde toplayıcı sistemin "merkezi biçimde tesisi"dir. Bu terör, "bir düşüncenin mantığı" olarak tanımlanan (sınıflar mücadelesi ya da *Volksgemeinschaft*) ideoloji adına yürütülür; bu düşünce, olayların akışını, doğa ve tarihin yasasının bildirdiği sanılan kendi dinamiğine çevirir: Olaylar ve görünüşler, "dünyaya yabancı olma" ve planlanmış "yıkım"ı en üst noktasına taşıyan bu gerçeküstü kurgunun içinde yokolur.

Arendt'in kuramına muhalif olabilecek eleştirilerin çoğu, kendi önvarsayımlarından doğar. Bu kuram, devamcı bir tarihsel girişimi derhal bir kenara atarak, toplumbilimin metodolojik yoksunluğunu reddederek, görüngübilimsel bir yaklaşım geliştirir; bu yaklaşım, çağdaş politolojiye yabancı bir felsefi kavramsallaştırmaya dayanır. Totalitarizmin reel işleyişi üstüne yapılan pek çok gözlem, ampirik incelemeyle doğrulanmıştır; diğer analizler ise, E. Voegelin, R. Aron, S. J. Whitfield ya da P. Birnbaum'da olduğu gibi, daha çok tartışma götürür; nitekim, yığınların harekete geçmesi için gerekli zemberegin, örneğin Almanya'da toplumun parçalanması olduğu oldukça kuşku götürür. Temel güçlük, olgunun sınırlarının belirlenmesi ve nasyonal-sosyalizm ile stalincilik arasındaki paralelliğin yerindeliğiyle bağlantılıdır. Zira, yapısı gereği, yorum sadece uç biçimleri karşıladığı içindir ki Arendt, stalinci dönem sonrası ile leninci dönemi dışta tutarak, tutarlı görünür, ama böylece geliştirilen kavram ise algılanma bakımından kazandığını yaygınlık bakımından yitirir. Öncü bir yapının katkılarını da kabul ederek, "özcü" bir kuramın köktenciliğini olumlamayan ve de totaliter liderlerin kişiliklerini ve onların ideolojileri arasındaki farkı önemsemeyen eleştirmenlerin sayısı hiç de az değildir. Üstelik, bu çerçeve nazi soykırımının özgünlüğünü açıklamaya kesinlikle olanak vermez. Arendt'in abartmalı analizi, kavramsal soyutlama içindeki sakınımsızlığının bedelini öder; yine de, (toplam seferberliğin, mantıksal hezeyanın ve "kökten kötülük"ün antidotları olarak dilin, çoğulluğun ya da belleğin rolünü vurgulayan) bu kavramsallık ona, daha ölçülü tanımlamaların dışında kalan ögeleri eklemleme olanağı verir.

C. Friedrich ile Z. Brzezinski'nin siyaset bilimsel yaklaşımı bu felsefi yorumlamanın karşısında yer alır; her ikisi de 1956'da yaptıkları bir analizde totalitarizmi, komünizm ve nasyonal-sosyalizmde varolan altı etmenin birleşmesinden doğan "tarihsel olarak tek ve *sui generis*" bir siyasal egemenlik biçimi olarak sundular: İnsanlığın tamamlanmasını vaadeden bir zorunlu Devlet ideolojisi; (çoğu kez bir şefin yönetimi altında) ve Devlet aygıtını kontrol eden bir tek yığın partisi; şiddet araçlarının tek bir elde olması; iletişim araçlarının kesinlikle tek bir elde olması; fiziksel ve psikolojik araçlardan yararlanan bir polis terörü; ekonominin bir merkezi yönetimi. 1969'da daha da geliştirilen, birbirlerine bağımlı bu etmenlerin tamamı, karşı karşıya kaldığı eleştirilere rağmen, siyaset biliminin bir referans modeli olma özelliğini korumaktadır. Ussallık alanında yer alan bu analizin özgünlüğü, teknik etmene verilen üstünlükten ileri gelir. Bu kuramın karşıtları, yaptıkları değerlendirmede, "totaliter" rejimlerin başlıca yeniliklerinin modern tekniğin kullanılmasına indirgenmesi durumunda, bunları yeni bir kategori içinde sıralamanın olanaksız olduğunu ileri sürüyorlar. Friedrich ve Brzezinski'nin, bir nesnel koordinatlar sisteminin kurulmasını savunan girişimi, her tür modelleştirme, ya da hatta tarihte kavramsallaştırma tipinin geçerliğine ilişkin, içinden çıkılması

güç şu soruyu da ortaya atar: Bir görgül gerçeğe, kendi incelenmesinden çıkan bir dizi ölçüt nasıl uygulanacaktır?

Arendt ile Friedrich'in incelemelerinin izi, R. Aron'un araştırmalarında da görülür; ancak, R. Aron, kopma ve bulgulama kategorilerine karşı ölçülü olan daha tarihsel ve "Weberci" bir yöntem benimsemiştir (L. Ferry). 1939 ile 1983 yılları arasında sıralanan bu araştırmaların çoğu "L'avenir des religions séculières"de (Seküler Dinlerin Geleceği) [1944], *Le Grand Schisme*'de (1948) ve özellikle de *Démocratie et totalitarisme* (Demokrasi ve Totalitarizm) başlıklı ders notlarında (1957-1958) geliştirilmiştir. R. Aron burada totalitarizmi, bir araya getirildiğinde kavrama "mükemmelliğini" kazandıran şu beş ögeyle (Friedrich ile Brzezinski'den alınan) ayırt eder: Siyasal etkinlik tekelini kendine ayıran bir parti, resmi doğru payesi verilen bir ideoloji, şiddet ve ikna araçları üstündeki ikili tekel, ekonomik etkinliklerin çoğunun üstlenilmesi ve bunların ideolojiye bağlı kılınması, nihayet hem polisiye hem ideolojik bir terör. Bu ögelerin bir tutarlılığı vardır ve bunların arasındaki bağlantı, en azından stalincilik durumunda, "anlaşılabilir"dir, hatta hiç gerekli olmasa bile. Aron, Sovyet totalitarizmi ile nasyonal-sosyalist rejim totalitarizmi arasında tartışmasız ve rastlantısal olmayan benzerlikler olduğunu belirtir; ama "esin kaynağı, düşünceler, hedefler arasındaki belirgin farklılık iki rejim arasındaki temel yakınlığın kayıtsız şekilde kabulüne izin vermez". İlk farklılık, nazi rejiminin "sovyet rejiminin tersine, gelişmek için zamanının olmaması"ndan kaynaklanır, dolayısıyla karşılaştırma her zaman yanlış olacaktır. İkinci farklılık: Almanya'da sivil toplumun devlet tarafından içerilmesi gerçekleşmemiştir. Ancak temel farklılık, bu iki girişimi yöneten düşüncelerle ilgilidir: Bir yanda yeni bir toplumun inşasını öngören bir "insancıl ülkü", diğer yanda "bir sözde ırk yaratma peşindeki tamamen şeytanî bir istenç (Hitler ve Stalin, her ikisi de birer canavardı, biri işlediği suçlarla düşüncelerine ihanet ederken, diğeri kendi düşüncelerini uyguluyordu", deniyordu *Clausewitz*'de). Aron'a göre, tamamlanmış olan totalitarizm 1934-1938 ile 1948-1952 dönemlerinde iş başındadır, ve "kökensel nedeni" devrimci partinin varlığında aranmalıdır (ideal tekelci-parti tipi yöntemine başvurma, nasyonal-sosyalist partinin "eksikliklerini" bu açıdan da vurgulamaya olanak verir). Üstelik, Aron'un Marksistliği, ikircillikleri ile marksçı-leninci uzantılarını ne denli özenle çözümlediği de bilinir. Partinin rolü üstünde ısrarlı olma araştırmayı sadece "ideokrasi"nin değil, ama aynı zamanda sovyet rejiminin, kendini meşrulaştırmak için sahiplendiği idelojinin içeriğinin de -bu ideoloji, yaptığı uygulamayı belirlemese de- önemi ve amacını vurgulamaya çağırır haklı olarak. "Niyetler, nedenler ve rastlantılar"ın (P. Ricoeur) birbirine girdiği bir olayın tüm boyutlarına karşı duyarlı olan Aron bunu bir konsepte göre düzenlemektense, toplumbilimin, tarihsel incelemenin ve ideolojik çözümlemenin ışığında anlaşılır kılmakla uğraşır. Böylece, Friedrich'in sendromunu derinleştirirken, SSCB'nin "dünyevi gerçekliğini" bir sistemin mantığına kurban etmez.

Bu anlaşılırlık istenci, tüm kendi sınırlarına karşın, özellikle de şu sorunun yanıtlanması söz konusu olduğunda itirafta bulunur: "Savaş kazanıldığına göre, niçin temizlik?" Akılcı açıklamanın kaynakları harekete geçirilse bile (demokratik merkeziyetçiliğin dejenere edilmesi, insan Stalin'in öncelikli rolü), yine de stalinci terörün "tamamen akıl dışı" olduğu ortaya çıkar, aynen Yahudiler'in nasyonal-sosyalizm içinde yok edilmesi gibi: Eşi benzeri olmayan bu olgular kendilerini anlayıştan gizlerler. Aydınlatmanın kapsamı da öncelleri tarafından sınırlanır. Bir siyasal rejimler kuramının genel çerçevesinde, sanayi toplumunun bir olası "üstyapısı"na olduğu gibi sovyet rejimine bağlanır, ve bu saint-simoncu bu arka plan totaliter özgünlüğü zayıflatır. Yine de, ""tarihsel dünyanın içinde varolan çoğulculuğa" duyarlı bu yorum, tarih ile kavramın birbirinden ayrılmasını, benzeşmezin sentezi de gizleyememiştir; Aron yumuşatılmış ve hatta "yanıltıcı" bir tipolojiyi bulunması olanaksız bir arendtci öze ya da anlaşılırlığın kilit erdeminin güçlü bir belirtisine tercih etmiştir. Çözümlemeye getirilen daha sonraki düzeltmeler, tarihsel gözlemin gereklerinden kaçılmamasına ilişkin bu kaygıyı ortaya koyar. Nitekim, *Mémoires*, sovyet rejiminin, 1958'de olası görülen ve görece bir demokratikleşmeye yol açabilecek bir ekonomik rasyonalizasyonu hoş görmediğini belirtir. Aynı şekilde, sınıfın mesihçiliği ile ırkın mesihçiliği arasındaki daha

önce temel olan ayrım artık yazarın gözünde inandırıcı değildir. Sonuç olarak, Aron'a göre totalitarizm kavramının açık kusurlarını temel bir eksiklikle karıştırmamak gerekir. Sorguladığı diğer yorumlara (örneğin A. Besançon'unki) saygılı, (geçmişe dönük yanılsamalar, *covering laws'lar* ve hatta kendisi hakkında) bilinçlice kuşkucu ve dışa vurmada cimri, Montesquieu'nun izinden yürüyen Riche'in, kuramdan çok incelemeye güven duyan çözümlemesi, totalitarizm kavramına sonunda sadece "betimsel ve kuramsal olmayan" bir değer atfeder.

Claude Lefort'un çalışmaları yeni bir açılımda bulunur. Sovyet rejimi düzeneği ile ideolojisinin Soljenitsin'in yapıtlarından hareketle incelendiği *Un homme en trop*'da ve *L'invention démocratique*'in ilk bölümünde, totaliter görüngüsü "zamanımızın önemli olgusu" olarak ortaya çıkar; bunun yorumlanması, bütünsel insan varlığının çeşitli biçimlerine ilişkin ilkenin özünde yer alan bir "siyasal kalıba" ayrıcalık tanınmasını gerektirir. Modern toplumlarda erkin simgesel doğası üstünde düşünmenin genel çerçevesi içinde, Lefort erk ile toplumsal olanın bir eklemlenme biçimi arasında belli bir uygunluk olduğunu açıklamaya çalışır; tarihsel değişimlere ilişkin basit bir betimleme, özgünlüğü ancak siyasetin açıklayıcı dışsal bir ilkeye (sanayi toplumu, sermaye, teknik...) bağlanmasıyla ortadan kalkan bu uygunluğa erişilmesine olanak veremez.

Totalitarizme hangi "proje" can verir? Totalitarizm esasen bölünmemenin bir *temsil*ine boyun eğer: "Model, bölünmeleri dışlayarak kurulacak, kendi organizasyonunun yönetimini elinde bulunduracak, tüm parçalarıyla birlikte kendisiyle uyumlu olacak, sosyalizmin inşasını amaçlayan aynı projeni, içinde yer alacak bir toplumu gerektirir." Lefort, benzeri olmayan bu tarihsel örneğin özlemini duyduğu düşsel idealin biçimlendiği temsiliyetler sistemini incelikle ortaya çıkarır. Devlet, "bir parti-devlet" olana kadar toplumla karışır; bu "parti-devlet tüm toplumsal faaliyetlerin odağında ve halkla yek vücut olmasına aynı anda ortaya çıkar". Devletin içinde ve devlet ile toplum arasında her tür sınır yıkılmıştır, erk yerinin "fiili sahiplenilmesi" ve toplum içinde her tür bölünmenin yadsınması vardır. Böylece hiçbir ayrışıklığın parçalayamayacağı, zıtlıklardan ve başkasılıktan arınmış bir toplumsal bütünlük imajı savlanmış olur. Bir başka ayrılmaz özellik ise totalitarizmin özgünlüğünü açıkça ortaya koyar: "Erk ilkesi, yasa ilkesi ve bilme ilkesi arasında gerçekleşen yoğunlaşma". Hukuk ya da bilmeye ilişkin bir dıştalığı kabul etmeyen bir mutlakiyet ya da despotluk olmayacağına göre, totaliter erk kendine yeterli olma mantığını, adil ve doğrunun ölçütlerini kendine tabi kılarak sonuna kadar götürür. Bu sistemin anahtarını veren ideolojik kalıp önce "Tek-iktidar" ve "Tek-halk"ın kombine görünümlerine dayanır; bu görünümler, yönetim organı, Soljenitsin'in, toplumsal erki özetleyen insan simgesi olarak adlandırdığı *Egocrate* olan büyük komünist "biz"i oluştururlar. Yön verici imaj bedenin imajıdır; bu imaj, bedenin her parçasını denetler ve yabancı her unsuru tasfiye ederek bütünlüğünü sağlar. Ancak, totalitarizm sadece kendi içinde bütünleştirme değildir. Aynı anda, amacı toplumun kendi kendini yaratması, bütünüyle bizzat kendine katılan bir topluluğun kendi saydamlığının temsil edilmesi olan toplumsalı örgütleme düşlemidir de.

Lefort'un kuramının esas özgünlüğü, totalitarizmde yer alan karmaşık temsiliyetler oyununu çözmesine olanak veren ustalıktan kaynaklanır. Lenin döneminden Gorbaçov reformlarına kadar, olayların içinde, komünist sistemi hırpalayan muhalefetler ve çatışmalar bilerek araştırma kapsamı dışında bırakılmışlardır. Aslında, bu araştırmanın biçimlenmesi, totalitarizmin karmaşık bir ilişki sürdürdüğü demokrasi üstüne düşünme eylemiyle çelişik bir şekilde olmuştur: Böylece, tarihsel kopuşmanın ve reel olanın bütünsel anlaşılırlığı totaliter temsiliyetleri, demokrasiden ödünç alınmış temsiliyetlerin kökenindedir; ama, demokratik modernliğe muhalefet, "bedeni yeniden yapmak" (O. Mongin), toplumu eylem alanı olmadan ve çatışmayı simgeselleştirmeden biçimlendirmek düşüncesinde kendini gösterir; bu toplum içinde "birinin diğeriyle ilişkisi, bulunduğu kendi yerinden itibaren "ben" demeye olanak veren bir ilke tarafından artık dolaylılaştırılmaz", Nihayet, totalitarizm, birinin yanılsamasına boyun eğen ve toplumsal bölünme ve tarihsel belirsizlik sınavını göğüsleme yeteneğinden yoksun, demokrasinin bir zıddı gibi görünür.

Başka önemli kuramlardan da söz edilebilir (özellikle, J. L. Talmon'un ya da K. Popper'in, totalitarizmin düşünsel kökenlerine bağlanan

kuramları; Adorno'nun otoriter kişilik üstüne kuramı; Dumont'un modern demokratik gelişime muhalif tepkiler üstüne kuramı; Wittfogel'in ünlü "Doğu despotluğu" üstüne kuramı). Ama, totalitarizm sözcüğünün analizi açıklayıcı gücünü yitirir; inceleme, esasen siyasal olan bir olgunun yeniliğini vurgulamak suretiyle kendini sadece görece ani durumlarla sınırladığında, analizin bu gücü zaten kabul görmemiştir. Nitekim, tarihsel araştırma, nasyonal sosyalizm ile stalincilik arasındaki paralelliğin meşruluğunu uzun zaman önce tartışma konusu yaparken, özellikle de nazi soykırımın özgünlüğünü ve daha genel olarak, birbirlerini andırsalar da aynı soydan gelmeyen rejimlerin tekilliğini vurgular (bu konuda, Nolte'nin öne sürdüğü, Rus Devrimi'nin yokedici eylemlerinden esinlenen bir nazi ideoloji varsayımının daha çok kendi propagandacılarının kafasını karıştırmışır).

Onların metodolojik bir disipline tabi tutulmaları hiç de öyle olanaklı olmasa da, totalitarizm kuramları ancak çok kucak açıcı bir eklektizm ile benzersiz bir dogmatizm arasında gidip gelerek kendi geçerliliğini koruyabilirler. Her yerde varolan önsezilerin haklı olarak güvensizlik ve kuşku uyandırması için yeterince bulanık bir totalitarizm kavramının tersinde olduğu gibi, uçlara doğru ilerledikçe kendisini tüketen, çarpıcı ama içi boş bir totalitarizm kavramı. Bunun dışında bir daha asla kavram, tarihin tuhaflıklarıyla örtüşmeyecek ve bir nesnel koordoneler sistemi bunun sınırlarını belirlemeyecektir. Kendi kökeninden itibaren anlam belirsizliğinin damgasını yiyen, tarih araştırmalarındaki ilerlemelere (örneğin, öyle geliyor ki, birçok kuramcının abartığı "toplumsal edilgenlik" konusu üstüne) göre birçok yeniden düzenlenmeye açıkça aday olan zatiyet yetersizliklerine karşın kurtarılmayı hak eder. Belki de, P. Hassner ve D. Peschanski'yle birlikte, terimin sadece siyaset felsefesiyle sınırlanması konusunda uzlaşma sağlanabilecektir; belki de totalitarizm sadece, şaşırtıcı durumlar ve ara biçimlere ilişkin saygıdeğer açıklayıcı varsayımların içine oturtulacağı "çerçeve kuram"nın (U. Backes) sınırlı statüsünden yararlanmalıdır. Totalitarizmden ister tekil ister çoğul olarak söz edilsin, iktidar ve toplumu farksızlaştırmaya yönelen, zorunlu bir ideoloji tesis eden ve bu yüzyıla kadar bilinmeyen ölçekte terörden yararlanan egemenlik sistemlerini anlamak için bu anlaşılırlık aracından vazgeçebilmek kolayca hayal bile edilemez. Hatta her şey, bugün, bir tür içsel gerekliliklle bağlı bir kavrama ulaşan çok katı bir biçimlendirmeden vazgeçmek gerektiğini gösterse bile -benzeri totaliter bir denklemi nihâ, düşünce olarak kullanmamak şartıyla-, kavramı dayatmış olan bütünsel yorumlamalar, dikkati bu yüzyılın önemli olgularına yeniden yönlendirmede belirleyici olan, en azından açıklayıcı bir yeteneği korumaktadırlar.

► ARENDT H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace, 1951 (Fr. çev., *Sur l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1973); *L'Impérialisme*, Paris, Fayard, 1982; *Le Système totalitaire*, Paris, Le Seuil, 1972. - ARON R., "L'essence du totalitarisme", *Critique*, X/80, ocak 1954; *Démocratie et Totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965. - BUCHHEIM H., *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale*, Münih, Kösel, 1962. - FERRY L. & PISIER-KOUCHNER E., "Théorie du totalitarisme", *Traité de science politique*, ed. M. Grawitz & J. Leca, Paris, PUF, 1985. - FRIEDRICH C. J. & BRZEZINSKI Z., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New York, Harper & Row, 1956. - HERMET G. ed., *Totalitarismes*, Paris, Economica, 1984. - HOWE I. ed., *1984 Revisited. Totalitarianism in our Century*, New York, Harper & Row, 1984. - LEFORT C., *Un homme en trop*, Paris, Le Seuil, 1976; *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981. - NEUMANN F., *Béhémoth. Structure et pratique du national-socialisme*, Paris, Payot, 1987. - SCHAPIRO L., *Totalitarianism*, Londra, Pall Mall Press, 1972. - THANASSEKOS Y. & WISMANN H. ed., *Révision de l'histoire*, Paris, Le Cerf, 1990.

André ENEGRÉN
Çev. Hüsnü Dilli

➪ *Çin; Demokrasi; Devlet ve Sivil Toplum; Hukuk ve Siyaset; Olağanüstü Hal; Otorite; Rejimler; Tiranlık ve Despotluk.*

TUTKULAR VE ÇIKARLAR

Tutkular ve çıkarları karşıtlaştıran öğretinin en güzel örneğini Montesquieu verir: "İnsanlar için, tutkuları, kötülük düşüncesi açıklarken, çıkarlarının kötülükte olmamaması bir şanstır" (*Kanunların Ruhu*, XXI, 20; bkz. Hirschman, 1977). Akılla ilişkileri içinde kavranan bu iki kavram, ikisi de akılaltı olmalarına rağmen, kar-

şılıklı olarak çelişkili gibi sunulurlar. Çıkarlar insanları, dikkatlerini karışıklık dolu bir tartışma içinde tutarak ve aklın çoğu zaman etkisini yitirdiği yerde kötülük eğilimleriyle mücadele ederken sadece akıldan daha güvenli biçimde yönlendirirler. Tutku ve çıkarlar öğretisinde akıl kendi adına konuşma hakkından vazgeçer ve rakiplerine karşı akılaltı müttefiklerinin desteğinden yararlanır.

Bu öğreti özel bir biçimde moderndir ve kaynağını yeni bir tutku anlayışından alır. İşte Descartes'ın *Ruhun Tutkuları*'nın (1649) ilk cümlesi: "Eskilerden devraldığımız bilimlerin tutkularla ilgili söyledikleri şeylerin yetersizliğini hoş gösterebilecek hiçbir şey yoktur." Eskiler tutkuları pasif ve boyun eğilebilen şeyler olarak değerlendirirken yanıldılar; dolayısıyla Aristoteles tutkuları *Ethica*'sında değil bunların aklın inandırıcılığı altında gözükebileceğini ve insanların kendi tercihlerine göre davranabileceklerini belirttiği *Retorik*'inde işlemiştir. Descartes'a göre ise bu iddia hiçbir yere götüremez. Modern öğretinin, eylemin tercihler yapabilme olasılığına dayandığı bir etiğin yerini aldığı söylenebilir. Descartes'a göre tutkular, bedenin etki ettiği ve ruhun tepki gösterdiği, farklı açıdan görülen eylemlerden başka bir şey değildir. Dolayısıyla irade tutkuları doğrudan değil, dolaylı biçimde, bazı tutkular aracılığıyla ve başka tutkulara direnmek için yönetir.

En ilkel tutkuların bile bu dolaylı yöntemle işlenebilen yararlı bir tarafı vardır. Ruh, Eskilerin sandığı gibi, uyumlu bir hiyerarşi içinde kendi kendini yönetemez; gücün egemenliğindeki bir savaş alanıdır. Descartes'ın tutkularının biliminin konusu etiğe, erdemi daha anlaşılır ve daha güvenilir kılan yeni bir itici güç vermektir. Erdem artık Eskilerin vadetmekten başka bir şey yapmadıkları o ender rastlanan kutsallık ya da kaçınamadıkları bir otodisipline doğru gerilemesi olmayacaktır. Tüm modern filozofların tutkular ve çıkarlar öğretisine katkıda bulunması olgusu-ve aslında bu öğretinin modern ahlak felsefesini tanımladığı iddia edilebilir-nedeniyle biz onun, Makyavel'deki kökenlerinden Montesquieu'deki doruk noktasına ve Rousseau eleştirisinin etkisiyle gerilemesine kadar yörüngesini betimlemekle yetineceğiz. Bu bakımdan çıkar kavramının, çağdaş kullanımı için her zaman geçerli olan belli başlı özelliklerinin taslakları çizilebilecektir.

Descartes'ın bilimi düşsel ütopyaları reddeden Makyavel'in gerçekçiliğine doğru yönelir (*Hükümdar*, 15) ve etiği gerekliliğin disiplini altına yerleştirir. Gereklilik Hükümdarların açgözlülüğünü doğrular ve ahlaksal erdemi eski fatihlerin yaptıklarından esinlenen ve eski filozofların söylediklerıyle ters düşen yeni bir *erdem*'e dönüştürür. Makyavel çıkar sözcüğünü kullanmamışsa ama her iktidarın elinde bulunan *cure principali*'den söz ettiğinde kesinlikle bu düşünce söz konusudur (*Hükümdar*, 11). Francesco Guicciardini *lo intresso proprio*'dan insanları yönetmesi ama aristokratik, şan ve şöhret arayışı anlamında dolayısıyla Makyavel'in gerekliliği gibi zorla ya da kendiliğinden olmaksızın yönetmesi gereken bir rehber gibi söz ediyordu (*Ricordi*, 1528, s. 218). Modern anlamda çıkar sözcüğünün ilk kullanımını "Tacitusçular" (Tacitus adı altında Makyavel'in etkisini yayanlar), Giovanni Botero ve Trajano Boccalini'de aramak gerekir. Botero, Makyavel'in kişisel *stato*'sunu, meşru çıkarıyla (*Della ragion di Stato*, 1589) özdeşleştirilebilecek bir *ragion di stato* içinde geliştirmiştir. Boccalini'ye (1556-1613) göre çıkar "zorbaların ve de kesinlikle zorba olmayan hükümdarların ruhundaki gerçek zorba"dır ve böylece çıkar kavramı içindeki zorbalığın Makyavelci unsurunu açıklar (*La Bilancia politica*, 1678, I, s. 91). Çıkarın zorbalığa boyun eğmesinin nedeni din karşısında yansızlık elde etmektir; herkesin çıkarı, her şeyden önce dindışı bir kaygıdır: bu çıkarın bağlı olmadığı dinsel çatışmalardan sıyrılmak. Zorbalığa ya da mutlak iktidara karşı itirazlar bu amaca feda edilmelidir. Dolayısıyla çıkar kavramı *Politika* için çekiciydi (Bodin, Richelieu ve Rohan için o kadar değil). Ama tam anlamıyla gelişmesini ancak XVIII. yüzyıl düşünürleriyle gerçekleştirebilmiştir; söz konusu düşünürler sistematik bir bilime dayanarak bu kavramı, başlangıçtaki siyasal-dinsel bağlamının üstüne çıkarmayı başarmışlardır. Bu kavram, bu bilim olmadan sadece La Rochefoucauld'nun sistematik olmayan yargısına varabilirdi: "Bütün suçlanmız gibi gösterilen çıkar, çoğu zaman doğru eylemlerimiz olarak övülmeyi de hakeder" (*Özdeyişler*, 1678, s. 305).

Descartes ve çağdaşları bir tutkular bilimini benimsemişlerdir ve bu bilim Makyavel'den esinlenmiş olmasına rağmen onun koşullar

mantığını bir kurallar sistemine dönüştürüyordu. Hobbes'la birlikte sistem siyasal olur çünkü bu bağlamda adalet Descartes'ın dikkat çektiği iradenin ya da soyluluğun bireysel gücünün yerini alıyordu. Hobbes'a göre adalet, hükümdar gücünü, bir toplumsal sözleşmeden aldığında genel ya da özel bir çıkar kavramını mümkün kılar. Sözleşme tutkular krallığı ve akıl krallığı arasında bir geçişe hizmet ederek insanları doğal durumdan-adaletin etkili olmadığı savaş durumu-kurtarır (Hobbes, *De cive*, 1642, X, 1). Adalet akılla uyuşur ama akıl tarafından üretilmemiştir; insanların çoğunda bunu başaramayacak kadar zayıftır akıl. Tutkular ve özellikle çok acımasız ölüm korkusu adalet özlemi doğuran çok güçlü bir gerekçedir. Korku, "güvenilebilecek tutku" (*Leviathan*, 1651, 14) gururun ya da insanları doğal durumda yöneten iktidar düşkünlüğünün yenilmesine yarayabilir. Böylece tutkular krallığına ve kısmen de bu krallığın kendisine karşı bir ilaçtır.

Hobbes, siyasal sorunu doğal durumun temeline göre anladığından Montesquieu ve Adam Smith'in tutkular ve çıkarlar öğretisinin yetkinlik düzeyine ulaşamayacaktır asla. Hobbes da ahlak ve siyasetin doğal duruma dayandırılması konusunda kendisiyle aynı doğrultuda düşünen Spinoza ve Locke gibi çıkarı tutkuyla özdeşleştirmeyi sürdürür ve onu tutkuyu disipline etmeye yönelik bir ilaç gibi görmez. Locke düşüncesinde, özellikle bir kimsenin çıkarı kendi içinde meşru değildir ve bu sözcük olumlu olmaktan çok olumsuz anlamda ortaya çıkar. Bu bilim adamlarına göre çıkar bireylere yarar sağlar, doğal gücünden bir şey yitirmeden doğal durumdan sivil topluma atlayan ve yeni hedeflerin rastlaşmasından güçlü bir enerji alan bir gerekçedir. Dolayısıyla toplumda da kişisel çıkar doğaldır ve uzlaşmalara bağlı değildir. Ama sözleşme aracılığıyla doğal durumdan sivil topluma geçiş çok belirleyici bir olgu olma özelliğini sürdürür; ve çıkarın kendi kendine işlediği sanılmamalıdır. Özel çıkarın hükümdarın ortak gücünün sağladığı genel çıkara gereksinimi vardır. Hobbes monarşinin öteki yönetimler aleyhine tercih edilmesini sağlayan bir argüman olarak şu tespiti yapar: "genel ve özel çıkarlar çok sıkı biçimde birbirlerine bağlı olduklarında genel olan daha ileridedir" (*Leviathan*, 1651, 19). Burada genel çıkarın özel çıkarı desteklemesi varsayımsaldır, oysa özel çıkarın genel çıkarın hizmetinde olduğu kabul edilmiş bir gerçeklıktir.

Bununla birlikte David Hume ve Montesquieu'de doğal durum ikinci planda kalır ve Smith'te ise tamamen ortadan kalkar: XVIII. yüzyılın belirgin özelliğidir bu. Hume'e göre çıkar doğal bir zorunluktur ve toplumsal ve yapay özellikli ahlaksal bir zorunluk değildir (*A Treatise of Human Nature*, 1739, III, 2-8). Çıkarın yapay bir hükümdarın korumasına ihtiyacı yoktur. Aynı şekilde Monsetesquieu'ye göre de çıkar doğal olarak etkin olur-yani "şiddetli olmayan bir biçimde". Montesquieu tutkulara karşı çıkarı yüceltirken (*EL*, XXI, 20) Makyavelciliğin git gide şiddetlenen yıpranışını ve "güçlü otoriteler"e bağımlılığını bildirmekle sınırlar kendini. Öte yandan Hobbes'un, hükümdarın şahsında güçlü otorite yaratılması konusundaki ısrarcılığını da temel alabilir. Her şey Hobbesçu hükümdarın barışı, çıkar kavramınca tamamen kabul edilmeksizin özümsenmiş gibi olup biter, öyle ki çıkar, kendi içinde hoşgörüye götüren bir güç olsun... Süreç içinde etkisi azalan yumuşaklık korkunun yerini alır ve çıkar siyasi olmaktan çok iktisadi olur. Montesquieu'ye göre, zamanının hükümdarları çıkarları peşinde koşarlarken ticaretin barışçı gerekliliklerine boyun eğmelidirler.

Adam Smith'e göre "her bireyin açık seçik çıkarı", "kendi uyumuyla kurulan tam bir doğal özgürlük sistemi"nin "çok güçlü ilke"si olur (*Wealth of Nations [W. N.]*, 1776, II, 3; IV, 9). Bu sistem genel çıkara doğru yönlendirilmiştir ve bu yönlendirmeyi yapan, müdahaleleri genel olarak bilgisizce ve kötü niyetli olan hükümdar değil o ünlü görünmez eldir. Bireyler özel çıkarlar peşinde olduklarında genel çıkardan yana hareket etmeyi düşünmezler ama böyle bir şeye de gereksinimleri yoktur. Durumlarını düzeltmek için gösterdikleri çabalar doğaldır ve dolayısıyla güvenilirdir. Sistem, plansız ve rehbersiz olarak genel çıkara doğru götürür. Smith'in anladığı anlamda "tutkular" çoğu zaman çıkarlarla birleşir ve kimi zaman da, sözgelimi "doğrudan zevk tutkusu" "durumumuzu düzeltme arzusu"yla karşıtlaşınca zıtlaşır (*W. N.*, II, 3). Bir ulusun gerçek çıkarından herkesin çıkarı gibi söz edilebilir. Smith'in kamu anlayışı, Hobbes'da olduğu gibi sisteminde yer alır ama gö-

zükmez. Smith'in, toplum içinde kendi kendine işleyen doğal özgürlük sistemi, Hobbes'un tersine, egemen bir otorite gerektiren, şiddetli bir doğal durumun yerini alır. İnsanlar doğaya karşı düşmanca çıkarlar içinde olmak yerine, artık doğayı kendi haline bırakarak kendi çıkarlarının peşine düşüyorlar.

Rousseau tüm öteki modern öğretiler için yaptığı gibi, tutkular ve çıkarlar öğretisini tersine çevirmiştir. O, bireyi tutkuların ve çıkarların arkasından incelemiş ve tüm ötekilerin-Makyavel'den Adam Smith'e kadar - sandıklarının tersine bunun doğal olmadığını görmüştür. Tutkular ve çıkarlar, kesin biçimde tanımlanmış bir bireyin nitelikleri değildir kesinlikle ve yaratılmışlardır; çünkü bireyin kendisi insanın gelişme sürecinde bir dizi olayla yaratılmıştır. Çünkü bu gelişme insanı hem yetkinleştirir hem bozar, kişisel çıkar hem şiddetli tutkulara karşı bir ilaçtır hem de sivilize olmuş nezaket için bir kusurdur. Kant Rousseau'nun çıkar eleştirisini geliştirmiş ama karşıt anlamlılığına son vermiştir. Ona göre sadece gerçek, kesin ahlak ampirik ya da maddi çıkarları aşar. Ahlak ancak bu durumda özgürleşir; ve güzellik de özgür bir doyum sağlar çünkü çıkar gerektirmeden zevk verir. Kant "aklın çıkarı"nın tam ve eksiksiz gerçek yararı konusunda da kuşkularını açıklayabilmiştir (*Salt Ahlın Eleştirisi*, B 825). Hegel ve Marx Rousseaucu eleştiriyi de paylaşırlar. Hegel, Kant özgürlüğünü daha somut hale getirebilmek amacıyla akla, tarih aracılığıyla yürüyüşünde amacına ulaşması için her bunalımın zıt tutkularından yararlanma olanağı sağlar: "aklın kurnazlığı"dır bu. Marx, aynı amaçla, aklın, maddi çıkarlar arasındaki tarihsel çelişkilerin gelişmesi aracılığıyla gerçekleşebileceğini savunur.

Rousseau öğretiye anlam belirsizliği eklerken, Tocqueville premodern bir karmaşıklık boyutu getirir. Bu öğretiyi prepolitik değil, modern demokratik devrimin merkezinde politik bir bağlam içinde görür. Bu öğreti haklar öğretisiyle ittifak içindedir ve aristokratik erdeme karşıttır. Ama kişisel çıkar insanları soylu tutkulardan vazgeçirirken, maddi refah tutkusu olan özel bir tutku esinler. Dahası, bir demokraside çıkar, insanlara kişisiz güçlere boyun eğdiklerini ve kendi çıkarlarının ötesinde bir çıkar yaratamayacaklarını söyleyen kişisel çıkar öğretisinden olumsuz biçimde etkilenmiştir. Sonuç "bireycilik" adını alır ve zayıflıklarının bilincinde olan insanların kendi kaygıları içine kapandıkları ve genel çıkar meselesini yönetime yükledikleri bir durumdur bu. Dolayısıyla çıkar bağları yönetime bağımlılığa götürür ve kişisel çıkar özgür yurttaşların etkinliğine ve birliğine temel oluşturmayı başaramaz. Bireycilik yumuşak bir despotizm biçiminde yerleşir. Ve tutkuları egemenlik altına almayı hedefleyen her modern girişim insanlık düşüncesinin yitimine yol açabileceğinden Tocqueville korkar ondan. Özgün teorinin getirdiği kadar güvenli olmayan çaresi "iyi anlaşılan çıkar öğretisi"dir (deyim Helvetius ve Condillac tarafından kullanılmıştır). Bu biçimiyle çıkar, yeni bir özgürlük bilimine hizmet etmek amacıyla eski karşıtlarının yararlarıyla, aristokratik onur, soyluluk ve dinle donatmak ister kendini. İnsanların, demokratik eşitliğin ve aşağılayıcı bir felsefenin ürünü bu zayıf bireyin üstünde güçlenmeleri için kendi çıkarlarına dahil olduğu kabul edilen bir yücelme anlayışına gereksinimleri vardır.

XIX. yüzyılda tutkular ve çıkarlar öğretisi, bu öğretiyi mekanik biçimde yönetim yapılarına uygulayan yararcı Jeremy Bentham ve James Mill'le gelişmiştir. Bugün bu öğretiler, iktisatta ve siyaset biliminde "rasyonel tercih" teorisinde, etkileri azalmış da olsa, güçlerini sürdürmeye devam ederler. Çıkar, kavram olarak, yararsız tutkulara engel olma olasılığı sağlayan yararla bağlantısını yitirmiştir. Belirli, tanımlanmış ve doğal bir bireyden kopan her bireyin çıkarı artık sadece davranışla açığa çıkan tercihler bütünü gibi anlaşılmıştır. Onun davranışla tanımlanmasının belirgin nesnelliği gizli, öteki, otantik olmayan öteki bireyselliklerle uygunluğunu yitirmiş ya da yeni bir şey yaratmak amacıyla yabanıllıkla mücadele eden Nietzschevari bir bireyselliğin öznelliğini gizler.

Tarihten çözümlemeye geçmek için, çıkar kavramının uğradığı radikal basitleştirmeye ilgi duymakla başlanabilir işe. Platon ve Platon'un izinden gidenler için aklın yanında, ruh, açıkça çatışma halinde iki unsuru açığa çıkarır: mistik ya da nefrete dayalı tutku ve arzu iştahı. Birincisi, ötekilere ruhu yasaklar; ikincisi açar. Bununla birlikte çıkar iki unsurun parçasıdır. Kendi içine kapalıdır çünkü herkesin özel çıkarı, çıkar karşıtlıklarını doğrular ve açıktır çünkü görülebilir ve başkalarının çıkarlarını da değerlendire-

bilir. Dolayısıyla kavram karşıtlık ve uyumu ya da galipler ve mağluplar arasında kalkış noktası olan yarışmayı gerekli kılar ve sonunda her iki tarafa da yararlı olur. Çıkarlar arasındaki rekabet sevgi ve barış arasında yer alır çünkü âşık olmanın da sinirlenmenin de çıkarla ilgisi yoktur (sinirlenmek ya da âşık olmak bir çıkar sağlayabilse de). Çıkar peşinde koşmak yaşamın komplikasyonlarından kurtulma olanağı verir. Mantıklı biri kabul edilmeseniz de aklın yararlarını sunar size.

Bu basitleştirici anlayışın on dört belirgin özelliği vardır:

1) Çıkarınız *soyut*'tur. Kavram "gerekçe"yi belirginleştirmez ve tanımlanabilen ve tamamlanmış tutkuları sonsuz ve tartışılabilir amaçlarından soyutlayan bir çözümleme çerçevesi içinde doğmuştur (Descartes ve Hobbes'ta). Araştırılması gereken ya da insan için doğru olan soru çıkar söz konusu olduğunda bir kenara atılır ve gözden kaçırılır.

2) Çıkar her bireyin yararından ayrı olduğundan bir yığın çıkar bulunabilir. Bu tür çıkarlar birbirleriyle yarışabilir ama çoğullukları, sınırlı bir sorumlulukla, kısmen bir girişime angaje olmayı mümkün kılar. Hiç kimsenin tüm ruhunu iyileştirebilecek bir çıkarı yoktur; böylesi bir kült olurdu.

3) Sizin çıkarınız olan şey *düşünce* ya da *kanıtlama*'ya bağımlı değildir. "Her zaman inandırıcı olan hatipler sadece tutkulardır" (La Rochefoucauld. *Özdeyişler*, 1678, 8). Hobbes'un tercihinin monarşiden yana olduğu belirtilmiştir çünkü hükümdarların özel çıkarı hatiplerin etkisini ortadan kaldırır. Çıkarın etkisi her zaman bir karşı-inandırıcılığa elverişli olan inandırıcılığa bağlı değildir. Çıkarlar kendi kendilerine tanımlanamazlar. Öyle ki birbirleriyle anlaşamayanların çıkarları karşılıklı suçlama karışıklığı aracılığıyla belirginleştirilebilir.

4) Çıkarınız düşsel değil gerçektir. Hume çıkar ve ilke partilerini ayırır birbirinden; ona göre ilke partileri dinsel nitelikleri dolayısıyla ölçüsüz ve çılgınca davranabilirler (*Denemeler*, 1741, 8). Ona göre din adamları açısından bu tür partiler gerçekten çıkarların yönlendirdiği hiziplerdir. Çıkar imgelemi doğru boyuta, anlaşılabilir boyuta indirger. Sağlam erdemleri kibirli ya da iyimser özlemlere yeğler. Çıkar *veritu effettuale*'den çok şey alır ama gerçek değerinin tadını erdemin alçakgönüllüğüyle çıkarır. Çıkar kahramanlıktan çok büyük ölçüde yoksundur.

5) Çıkar ondan yararlanmasına rağmen *erdemin yerine*, amaçlar düzeninde de ruhun selametine *geçer*. "Karnımızı doyurmak için kasabın, biracının ya da fırıncının cömertliğine değil, onların kendi çıkarlarıyla ilgili kaygılarına güveniyoruz" (Smith, *W. N.*, I, 2). Çıkar açısından (ama kendi çıkarı açısından değil) erdem "ilgisiz" gözükür. Francis Hutcheson'a göre cömertlik çıkardan kaynaklanamaz ama kendisine yönelmesi dolayısıyla sıkıntı çekmez (*An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1735, II, 2). Dolayısıyla "ilgisizlik" özelliği, erdemi sözcüğün olumsuz anlamında "ilgili" olma ithamından kurtarır; ama bunun karşılığında herkesin erdemli olmaktan sağladığı çıkar gizlenir. Çıkar daha yüksek bir gerekçeyi gizlemeye ya da gözden düşürmeye yarayabilir. Bunun örneği icra gücü çıkarının, en soylu ruhlarda saygınlık sevgisi yarattığı, hatta belki de onu gerekli kıldığı *Le Fédéraliste*'te (1787-1788) vardır (*F.*, 51, 71, 72).

6) Çıkarınız kişisel özellikte değil ortalama içinde yer alan bir tavır gerektirir. Normal, güvenilir ve kestirilebilir bir tavır. Birçok şey yapmaya hakkınız olabilse de çıkarınız daha kısıtlıdır; haklarınızdan nasıl yararlanmanız gerektiği talimatını verir. Çıkar, haklara dayalı bir toplumun disiplinini sağlar.

7) Akıl, çıkarınızın doğasını değiştiremese de çıkarınız *hesaplanabilir*'dir. Çıkarınızın peşine düşmek fiat/kâr bilançosu anlamında rasyonel bir tavırdır. Burada bir problem ortaya çıkar. Normal olarak sadece kısa vadeyi hesaplayabilirsiniz ama gerçek çıkarınızın uzun vadeli çıkar olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla bir sistemin dış etkisi ya da denetiminiz altında olmayan bir anlaşma aracılığıyla bir kısa vadeli hesaptan gerçek çıkarınızı araştırma yönüne gitmeniz gerekir. Olayların doğal akışı, ödüller ve otomatik cezalandırmalar aracılığıyla doğru yolda, doğal biçimde etkin olur. Sizin gerçek çıkarınız doğaya-bu şekilde tanımlanmış-karşı haksız çıkmakta ve hesaplarınızın sizi götürdüğü bu yönde kısa vadeli eğilimlere karşı çıkmakta değildir.

8) Çıkarlar birbirleriyle ters düşerler ama kişisel özellik bir yana bırakılırsa, benzeşirler. Bir kasabın çıkarı çelişkili olsa da başka bir kasabın

çıkarıyla aynıdır. Bu benzerlik karşıt çıkarların, bir bütün olarak ele alındığında grup, etni ya da ulus özelliklerini soyutlayan bir sistem içinde mücadele etmesine yol açar. Bu sistemin dayandığı öncül örtük bir uyum öncülüdür.

9) Çıkarınız kendini size empoze eden gerekliliğinizdir. Dolayısıyla çıkar anti erotiktir. Sizi bir amaca doğru iten bir gerekçedir bu ve amacın içinde yatan bir çekim değildir. Buna "kendini sevme" ya da "çıkar aşkı" denebilir ama çıkar sevgi değildir. Çıkar doymak bilmez çünkü sürekli daha fazlasına sahip olmaktır çıkarınız; ama ait olduğu bireyden hoşnuttur. Çıkar sevenin sevilene karşı hiçbir olumsuzluğunu ve tutarsızlığını barındırmaz içinde. Sevginiz değişebilir ama çıkarınız kendisine sadıktır.

10) Çıkar *iğrençtir*. Bütün riskleri düşülmüştür hesaptan. Çıkar adil de değildir ama adaletin, onun yoluna çıkmaması kendi yararınadır. Çıkar soylu ya da iğrenç olmaktan çok bağışlanabilirdir. Çünkü benim çıkarım empoze edilmiştir bana, sizin çıkarınıza bir noktada karşı oluşumu bağışlar. Mandeville'in dediği gibi özel kusurlar genel erdemlerdir, bağışlanabilirler. Çıkar israfı sevmez. Smith'in dediği gibi konuksever olmaktan çok yetingendir.

11) Çıkar *öğretilmez*. Tam tersine sizi eğitir. Çıkarınızı onu izleyerek öğrenirsiniz. Çıkarlarına en fazla duyarlı olan kimseler, sözgelimi tüccarlar ya da avukatlar çıkarlarının doğasıyla böyle olmayı öğrenmişlerdir.

12) Çıkarınızı araştırdığınızda *daha az temkinli* olmaya ihtiyaç duyarsınız. Rohan dükü "asla eksik olmayan sadece çıkardır" der. Hobbes ise "Basit bir aile babası kendi ailesinin işlerinde başka birinin işlerini takip eden bir *privy councillor*'dan daha dikkatlidir" (*Lev.*, 8). Çıkar, ihtiyatı demokratikleştirir.

13) Bir paraya eklenen faiz oranı fikrinin esinlediği gibi çıkarınız kendi durumunuzu sürekli iyileştirmelidir. Olduğunuz yerde kalmak aleyhinize dönebilecek olan talihi cüretlendirir. İnsani olayların devinimine göre etkin olmayı sürdürmek gereklidir. Smith'e göre "olabildiğince rahat yaşamak her insanın çıkarıdır" (*W. N.*, V. 1. F). Bu gelecekteki bir rahatlık yararına etkin olması ya da şimdi içinde dinlenmesi anlamına mı gelir? Biriktirmek ya da harcamak insanın çıkarı mıdır? Bu ikilem bir ilgisizlik örneği ya da Max Weber'in kapitalizmin ruhunu gördüğü din dışı bir çileciliktir. Güçlük ne kadar gerçek olursa olsun, hem genel bir büyüme hem özel bir rahatlık sağlayan kapitalizmin çıkarınıza olduğu bir gerçektir.

14) Çıkar *apolitik*'tir. Çıkarınız partizan farklılıkları dikkate almadan iş yapmaktır. Çıkarların serbestçe dolaştığı (etkin olabilmek için) sistemin, siyaset üstünde, yandaşlarına, siyasetlerinin, pazarın acımasız eleştirisine karşı koymaları gerektiğini hatırlatan apolitik bir etkisi vardır. Pazar, tatlı sözlerden, ideolojiden ya da başarısızlıklara karşı bahanelerden etkilenmez. Pazar bütün problemlerin tartışılabilmesi gerektiğini, her şeyin satılabileceğini dolayısıyla bütün çıkarların seferber edilebileceğini varsayar. Montesquieu'nün görmüş olduğu gibi çıkarınız bonolardan oluşur. Soylular gayri menkul *(landed interest)* çıkarı adıyla anılmaya başlayınca etkisini yitirmişti artık.

Tutkular ve çıkarlar öğretisi ruhun özlemlerine bir üst tavan belirler ve ruhu kişisel çıkarından başka bir şey düşünmeyen bir bireye dönüştürür. Ama bu burjuva birey kendisi için asla rahatsız edici değildir. Saygınlık kazanmak amacıyla her zaman geri çekilmeye hazırdır çünkü gururun fiyatı çok pahalıdır. Asla sinirlenmemeniz gerektiği gibi mücadele etmek de asla çıkarınız değildir sizin: her şeyi kaybedebilirsiniz. Bununla birlikte kendinizi savunamamanız dolayısıyla sizi savunanlara bağımlı kalırsınız. Tutkular ve çıkarlar öğretisi kişisel çıkarda kişiyi unutur. Kişi kendi kimliğini koruma kaygısıyla bağımsız olmak zorunda değil midir? Aksi takdirde, bedelin adil olmasını kabul ederek köle olarak satılmak bir insanın çıkarı olabilir. Ama kölelik, bir kimsenin kişisel çıkarı değilse ya da olamazsa, bu durumda gurur ve çıkarı düzenlemek gerekir. Gururunuzun çıkarlarınızla çelişkili olduğunu göstermek sadece kötü değildir, yetersizdir. Gurur ve çıkar arasındaki ilişki bu öğretinin temel zorluğudur. Tocqueville öğretinin hem içinde hem dışında gördüğü bu nokayı en iyi anlayanlardan biridir.

► GUNN J. A. W., *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1969. - HIRSCHMANN A. O., *The Passions and the Interests*, Princeton (NJ), Univ. Press, 1977. - KRAILSHEIMER A. J., *Studies in Self Interest from Descartes to La Bruyère*, Oxford, Clarendon Press, 1962. - ME-

INECKE F., *Die Idee der Staatsräson*, Berlin, 1924. - LIYTER E., "What Publius says about interest", *The Political Science Reviewer*, XIX, 1990, s. 11-48. - MÜNKLER H., *In Namen des Staates. Begrundung der Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Francfort, 1987. - NEUENDORFF H., *Der Begriff des Interesse*, Frankfurt, 1963.

Harvey C. MANSFIELD JR
İngilizce'den çeviren Denis Baranger
Türkçe'ye çeviren İsmail Yerguz

⇨ *Hobbes; Hume; Liberalizm; Machiavelli; Toplumsal Tercih; Yararcılık.*

TUTUCULUK

Tanımlar

Tutuculuğu [Muhafazakârlık] nasıl tanımlamak gerekir? Bu terim bir bakıma anlamsal bulanıklık içerir ve tanımı tartışmaya yol açar. Siyasal anlamıyla *tutucu* sözcüğü XIX. yüzyılın ilk otuz yıllık diliminde Batı dillerinde ortaya çıkmış ve çeşitli ülkelerde değişik biçimde oluşan farklı yazgısı birçok yananlamla, çoğu kez de bulanık bir anlamsal bir yükle donanmasına neden olmuştur. Tam anlamıyla oturmuş olmasa da, kuşkusuz akademik söylemdeki anlamı siyasal söylemdekinden daha az karmaşıktır. Batı tarihinde genellikle "tutucu" bir düşünsel ve siyasal hareket ya da akımdan söz edilir. Ancak, yapılan tüm çalışmalarda "tutuculuğun" farklı kökeni, farklı temsilcileri vardır.

Bu tür güçlükler olsa da, tutuculuk sözcüğü saygınlığını yitirmez. Sınırlarını kesinlemek her zaman kolay olmasa da, *tutuculuk* tarihsel bir gerçekliktir. Bu terimle liberal ve sosyalist toplulukla karşıtlaşan, doktrinal birlik ve özerkliğe sahip, belirli bir tarihte, belirli bir uzamda gelişen düşünce topluluğunu belirtmek olanaklıdır.

Önerilen tanım şudur: tutuculuk modern çağın düşünsel ve siyasal hareketidir. Bu akım modern çağa karşı olduğuna göre modern çağda oluşmuştur. Avrupa uluslarının geleneksel siyasal ve toplumsal düzenlerini savunmak amacıyla oluşan doktrin, modern siyaset projesini destekleyen Fransız Devrimi'nin tersine "bilinçle sürdürülen gelenekçilik"tir (Karl Mannheim).

Tutucu doktrin

Tutucu doktrin olayların kızıdır. Fransız Devrimine tepki olarak doğan bu akıl almaz olaya Avrupa tarihinin dokusunda bir parçalanma olarak Burke ve izleyicilerinde rastlanır. Tutuculuğa ilişkin ilk yazılar, koşullara ilişkin yazılardan, devrimci fırtınanın yok ettiği kesintisiz gelenek yetkisinden çıkar sağlayanların yararı için yazılmış savaşım yazılarından oluşur.

Görüldüğü gibi, tutucu doktrin devrim karşıtı olarak doğmuştur. Bu niteleme bir anlamda köktenci özelliğiyle algılanmalıdır: tutucular (Burke, Maistre, Bonald) devrim uygulamalarını yasaklamakla kalmaz, devrim anlayışının ön gördüğü ilkeleri temelden reddeder ve bunların toplumsal ve ahlaklı insanın doğasına aykırı olduğunu ileri sürerler. Tutucu düşünce Aydınlanma felsefesine, insan haklarına, daha genel bir anlatımla modern siyasa projesine ters düşer. Burke'nin tarihin zorlamasını duyumsayıp tarihsel kalıtda yardım aramasının nedeni (*Fransa'daki Devrim Üstüne Düşünceler*, 1791) dünyanın sonu düşüncesine kapılmasıdır. Bu düşünce Burke'nin önem verdiği değerleri içerir. Düşünür, kimileyin umudunu yitirmiş vurguların çınladığı güçlü anlatımıyla Fransız devrimcilerin siyasal ideolojilerine karşı çıkar, dahası, XIX. yüzyıl toplumsal ve siyasal düşüncesinin önemli izleklerinden birisi olacak bir konuyu her yönüyle ayrıntılı olarak ele alır: geleneksel toplumsal düzenle çağdaş toplumsal düzen arasıdaki karşıtlık.

Tutuculuğun gelişimine bakıldığında karşı devrimci dönemin tutuculuk tarihinde belirleyici bir nitelik taşıdığı görülür, çünkü doktrinin temel izlekleri bu dönemde gelişip kesin olarak belirlenmiştir (bunun bir başka nedeni de bu izleklerin kendi oluşum koşullarının izlerini taşımasıdır). Bir başka deyişle, karşı devrimci düşünce tutucu düşüncenin modernizme (çağcıllığa) sürekli yönelteceği üç temel eleştirinin tanımlanmasını sağlamıştır: *1) Bilgikuramsal bir eleştiri*: Doğru akıl bireyin dışındadır. İnsan yeteneği sınırlıdır, ancak kimi özel ve somut alanlarda yeterlidir. Çağcıl Akılın savları anlamsız bir gururun dışavurumundan başka bir şey değildir. Bilgelik alçakgönüllülüğü, Tanrı isteklerine ve / ya da geçen yüzyılların bize bıraktıklarına boyun eğmeyi öğütler. "Birey aptal (...) an-

cak türü bilgedir." (Burke). 2) *Siyasal bir eleştiri:* Doğru iktidar bireylerin dışındadır. Demokrasi, insan tutkularına egemen olması gereken gerçek siyasal otoriteyi çökertir. Ancak, demokraside siyasal otorite bunu gerçekleştiremez çünkü yasallık ilkesi demokrasiyi insan isteklerinden bağımsız kılar. Öte yandan demokrasi iktidarı özgür kılar, onu karşısına çıkan kural ve değerlerden kurtarır. Doğru iktidar her şeyden önce bir bekçidir, yaratıcı bir işlevi yoktur, kurumlara ve geleneklere yerleşmiş eski değerlerin hizmetindedir. Başka bir anlatımla, doğru iktidar aşkın bir kökene bağlanır, bununla birlikte aşkın ereklere de bağlıdır. Bu aşkınlığı yadsımak anarşiye ve/ ya da despotizme ortam hazırlamaktır. 3) *Toplumbilimsel bir eleştiri:* Gerçek bir toplum bireyler topluluğunu aşan bir bütündür, yaşayan ve düzenli bir topluluktur. Çağcıl ilkeler insan ve toplum gerçekliğinin ayrıntılarını göz ardı ederler. İnsan özerk bir birey değildir, yaşadığı topluma borçludur ve ona bağımlıdır. Doğası gereği bir mirasçı olan insanın toplumsal ve ahlaksal bir konumlanmaya gereksinimi vardır. Düzen salt çıkarlara dayanarak sağlanamaz. Doğal aşamaları tanıyan, duyguları bağlayan, doğru yolu gösteren toplumsal bağlar düzenin sağlanması için gerekli başlıca öğelerdir. İnsanın tinsel gereksinimlere sahip olması, yanılabilir ve günahkâr olması, gelenekler, Kilise, geleneksel kurumlarca desteklenmesini, korunmasını zorunlu kılar. Çağcıl bireycilik anlayışıyla sağlam bir toplum kurulamaz, bu anlayış insanların bağlantısız ve yönlerini belirleyemeden yaşamalarına yol açar.

Çağcıl projeye karşı çıkan bu düşüncelerin temelinde insanın kendisini aşan bir şeyin öğesi olduğu inancı yatar. Yine bu anlayışa göre insan içinde yer aldığı bütünün düzenine ve tarihin bilgeliğine boyun eğmek zorundadır. Toplumu, dünyayı bireyden yola çıkarak düşünmek, insan koşullarının dışında kalmaktır.

Çağcılık karşıtı bu düşünce büyük ölçüde klasik siyaset felsefesine bağlıdır (Platon, Aristoteles, Cicero, Aziz Tommaso). Tutucular büyük ölçüde dolaylı ya da dolaysız olarak özellikle siyasal ve toplumsal düzenin tinsel ve aristokratik anlayışını ve düzen felsefelerini benimsedikleri Eskilerin mirasçısıdırlar. Ancak, kimi noktalarda onlardan ayrılırlar. Bunun temel nedeni siyasal tepkinin düşünsel işlevlerini üstlenmiş olmalarıdır. Söz konusu tepki temelde iki biçimde gerçekleşmiştir: *1) Devrimci düşüncenin evrenselliği savına tepki.* Karşı devrimcilerin siyasetleri büyük oranda tarihe bağlı olmakla birlikte, devrimcilerin ileri sürdükleri ilkelerin evrenselliğine karşı çıkarak ortaya çıkan bir bağlılıktır söz konusu olan. Karşı devrimci düşünce bu yönüyle klasik felsefe geleneğinden ayrılır. Kuşkusuz bu gelenek sakınım gözlemlerini, özellik ve koşul incelemesini büyük ölçüde uzlaştırıyordu; öyleki Burke ve Maistre klasik bakış açısını belirliyorlardı. Ancak, kimileyin abartıları anlaşılmazlıkla sonuçlanabiliyordu. Bu eğilime Burke'den çok Maistre'de rastlanır. Her şeye karşın, Burke doğa ile sağlam bağlar kurar. Maistre ise tarihsel özellik yararına bir anlamda esneklik gösterme eğilimindedir. Bonald'ın dinsel-toplumsal evrenselciliğini göz önünde bulundurmamak koşuluyla, tutuculuk özelliklere bağlanma yolunda ilerler. *2) Devrimci düşüncenin akılcı savına tepki.* Aydınlanma felsefecilerinin projeleri bireysel akıl üzerine kurulu olduğu için devrim karşıtları insan aklına ilişkin eleştirilerinde çok ileri gittiler. Bu tutumlarıyla da klasik felsefeden ayrılıyorlardı. Aydınlanma felsefesinin klasik düşünceden ayrıldığı yön ise aklın haklarını tüm insanlara yaymasıydı. Bu felsefe bir anlamda Eskilerin aristokratik aklının yerine Çağcılların demokratik aklını koyuyordu. Başta Burke olmak üzere, devrim karşıtları bazen bu aristokratik akıla, bilgelerin aklına gönderme yaparlar; ancak devrime karşı oldukları için başlıca çabaları tüm insan aklını gözden düşürmekti. Bu eğilim insan aklını parazit bir etkinlik terimiyle niteleyecek denli küçülten Bonald'da doruk noktasındadır.

Karşı devrim devrimin karşıtı yolda ilerlediği için, tutuculuk felsefenin toplumbilim ve tarih karşısında değerinden yitirmesi için çaba harcamıştır. Bu özellik tutuculuğun, hiç değilse biçimsel olarak, var olma nedenine bağlanır: bir geleneğin savunulması. Tutucu doktrin anımış değildir. Yunan felsefecilerden farklı olarak tutucular ülkesel bir düzen tanımı yapmazlar, tarihin tehlikeye düşürdüğü herhangi bir geleneği savunurlar. Tutuculuğun genel doktrini arı bir gelenekçilik hizmetindedir. Tutuculuk sıkı sıkıya doğuş koşullarına bağlıdır, büyük ölçüde tarihsel bir dönemin, karşı devrimci dönemin ürünüdür.

Devrim sonrası tutuculuk

Devrim sonrası tutuculuğun tarihi özde, karşı devrimci düşüncenin mirasçılarının tarihidir. Tutuculuğun siyasal ya da toplumsal olması taşıdığı özellikilerin farklılaşmasıyla sonuçlanır. Siyasal tutuculuk tarihsel olaylara ve ulusal geleneklere bağlı olarak gelişmiştir. Örneğin, İngiliz karşı devrimciliği (Burke) ile Fransız karşı devrimciliği (Maistre, Bonald) çok farklı tutucu siyasal geleneklerin oluşmasına yol açmışlardır. XIX. yüzyıldaki en önemli temsilcisi Disraeli olan İngiliz tutuculuğu liberal ve pragmatiktir, sınırlı ve parlamenter mutlakiyetle sonuçlanan liberal bir bileşeni olan ulusal bir geleneğe bağlıdır. Önce aşırı ırkçı, ardından meşrutiyetçi olan Fransız tutuculuğu tepkicidir, uzlaşmazdır, 1789'da Fransız geleneğine son verir ve liberalizme karşı çıkar.

Toplumsal tutuculuğun en önemli temsilcisi olan Carlyle evrime karşı çıkanlar arasında birlik oluşturur. Bu evrim ona çeşitli yasaklama konusu vermekten başka bir şey sağlamamıştır: sanayi devrimi, kentleşme, kitle uygarlıkları. Her iki durumda tutuculuğun düğümü çağcıl olmayan eleştiridir, yazgısında geleneksel düzenin yokoluşunu önleyemeyen güçsüzlüğü vardır. Tarih geri çekilmiştir.

Gerçekte gelenekçilik tutuculuğun büyük güçsüzlüğü olmuştur. Tutucular bağlı oldukları gelenek sürekli kesintilere uğradıktan sonra çelişkilere yöneltilmiştir. Bu geleneğin yerini tutucu olmayan başka gelenekler alıyordu. Bu gelenekçilik bir dönem onlara büyük güç sağladı-tutucular tarihi saptıranlara karşı uzun bir tarihe dayanabiliyorlardı-ancak, tarihin akışı yeni bir yönde ilerlemeye başlayınca dayanacak hiçbir destekleri kalmamıştı. Tarihe karşı tarih nasıl savunulur? Çağcıl düzende oluşup gelişen gelenekleri yadsıyarak nasıl gelenekçi olunabilir? Özellikle Fransa'da zaman geçtikçe tarihin sürekliliğine başvurma ile Krallığın yeniden düzenlenmesi arasındaki çelişki giderek belirginleşiyordu. Tutucular tarihi saptırmaya, geleneği dondurmaya yöneltildiler.

Bu çelişkiler biraz olsun tutucu siyasal düşüncenin (özellikle Fransa'da) yazgıcılıkla kökten reformculuk, sınırlı bir devletin kuralıyla güçlü bir devlete çağrı arasındaki gidiş gelişleri açıklar. İlkece, tutucuların devleti gelenek karşısında saygılı olmayı görev bilmelidir. Ayrıca tutucuların devleti "özgürlüklerle donanmış" (Maurras) birlikçi bir düzene bağlıdır. Böyle bir devletin neredeyse yok olmuş toplumsal düzeni sağlayabilmek için güçlü olması zorunludur.

Ancak, doktrindeki bu güçsüzlük tutuculuğun başarısızlığının temel nedeni değildir. Tutuculuk çağcıl düşüncelerin utkusunun kurbanı olmuştur. İşte özellikle bu nedenle yeni tutuculuk gelenekselcilikten kurtulsa da varlığını uzun süre sürdürememiştir. Bugün gerçek anlamıyla tutucu olan siyasal ve toplumsal proje yoktur, olsa da düşünsel ve siyasal yaşamın çok dar ve aykırı alanlarında yer aldığı varsayılabilir.

Bu durumda tutuculuktan geriye ne kalmıştır? Özellikle siyasal ve toplumsal doktrininden kalan çağcıllığın kökten ve katı eleştirisi düşünsel etkisini yitirmemiştir ve öte yandan tam anlamıyla tutucu olmayan akımlarda eski tutuculuğun kimi izlekleri varlıklarını sürdürmektedir. Tutucu akım bugün varlığını dinsel tutuculuk biçiminde sürdürmektedir (Amerikan fondamantalistler, Fransız entegristler). Tutucu düşünce de felsefi yeni tutuculuk olarak yeni bir biçim almıştır. Tutucu düşünce temelde tarihsel ve toplumbilimseldi, günümüzdeyse felsefi ya da dinsel nitelikli felsefi özellikleriyle öne çıkmaktadır. Bugünkü biçimiyle başlıca ereği akılcılığın aşırılıklarını (M. Oakeshott) ya da öznelliğin zehirini (C. S. Lewis, R. Weaver) yadsımayı ve aşmayı amaçlar. Bu alandaki izlek belki klasik ama, uslamlama yönteminin aynı oranda klasik olduğu söylenemez: Tarihsel akılın yerini felsefi akıl almıştır. Tutuculuğun en tutarlı mirasçıları bir anlamda tarihin ihanetine tanık oldular.

● BURKE E., *Réflexions sur la Révolution de France*, Fr. çev. P. Andler, önsöz Ph. Raynaud, notlar A. Fierro & G. Liebert, Paris, Hachette, "Plurielle", 1989. - KIRK R., *The Portable Conservative Reader*, New York, 1982, (tutucu metinler seçkisi).

► AUERBACH M., *The Conservative Illusion*, New York, 1959. - BÉNÉTON., *Le conservatisme*, Paris, PUF, "Que sais-je", 1988. - GENGEMBRE G., *La Contre-Révolution ou L'histoire désespérante*, Paris, 1989. - HIRSCHMAN A. O., *Deux siècles de rhétorique réactionnaire, Paris, Fayard, 1991*. - KIRK, R., *The conservative Mind*, Chicago, 1953. - MANNHEIM, K., "Conservative thought", *Essays on sociology and Social*

Psychology, Londra, 1953, II. Bölüm. - MOLNAR, T., *La Contre-Révolution*, Fr. çev., Paris, 1972. - NISBET R., *Conservatism: Dream and reality*, M. Keynes, 1986. - OAKESHOTT M., *De la conduite humaine (1975)*, Fr. çev., Paris, PUF "Léviathan". - RIALS S., *Révolution et contre-révolution en France au XIX^e siècle*, Paris, 1987.

Philippe BÉNÉTON
Çev. Emel Ergun

⇨ *Descartes; Liberalizm; Fransız Devrimi.*

TÜZEL OLGUCULUK

Tüzel olguculuk [Hukuki pozitivizm] ve tüzel doğalcılık karşıtlığı hukuk felsefesi sözcük dağarcığının o denli doğal bir parçasıdır ki, bugün tüzel doğalcı olmayan herkes olgucu olarak tanınmaktadır ve bunun tersi de geçerlidir. Bütün öteki karşıtlıklar için geçerli olan şeyler, kuşkusuz bu karşıtlık için de geçerlidir ve olgucu olarak kabul edilen bir yazarın aslında tüzel doğalcıdan başka bir şey olmadığını, ya da tersine, bir orta yolun olanaklı olduğunu göstermek için yapılan girişimler de yok değildir. Ama hukuk felsefesinin gerçek hareketini betimlemek için hukuku olduğu gibi betimlemeyi amaçlayanlarla hukuktan olması gerektiği gibi söz edenler arasındaki ayrımın belirginliği tartışma konusu edilmez.

Buna karşılık, bu iki akım hukuk felsefesi alanının değil de siyaset felsefesi alanının bir parçası olarak gösterilmesi durumunda bu ayrımın daha belirgin olduğuna ilişkin hiçbir kesinliğe ulaşılamaz. Aslında, *siyaset felsefesi* deyimi en geniş anlamda insanların yönetimi üzerine bir düşünce olarak alınırsa, bu ayrım geçerliğini yitirir ve tüzel olgucu bir siyaset felsefesinden, *olgucu* olarak adlandıranlarla, *tüzel doğalcı* diye çağrılanların yalnızca hukuk üzerine değil, hukuk ve yetke ilişkisi üzerine de karşıt görüşleri olması koşuluyla söz edilebilir.

Birçok gerekçe nedeniyle bu durum geçerlilik taşımaz. Önce, tüzel olguculuk en azından bu terimlere yüklenen anlamlardan birisi bakımından, hukuku olduğu gibi betimleme istenciyle belirginleşir. Değer yargılarında bulunmayı ve bir tüzel hukuk önermeyi kendine yasaklar; öyle ki, bu akım içinde yer alan yazarlar, olgucu olarak ancak betimsel kuramları destekler ve buyuruculuğun her türünden sakınır. Bu anlamda, tüzel doğalcılık ile olguculuk arasında hiçbir bakışımlılık yoktur; çünkü, tüzel doğalcı doktrinler varsa da, olgucu bir siyasal doktrin, bir *contradictio in adjecto*dan* başka bir şey olmazdı. Öte yandan, genel bir hukuk anlayışıyla, betimsel kuram olarak kabul edilse bile bir yetke kuramı arasında zorunlu mantıksal bağıntı yoktur; öyle ki bunlardan birine bağlanmak, ötekinin benimsenmesi olasılığını ortadan kaldırır. Aynı hukuk kuramıyla çalışan iki olgucunun birbirlerinden tümüyle farklı yetke kuramlarına sahip olması her bakımdan olanaklıdır - kaldı ki uygulamada bu durumla oldukça sık karşılaşılır. İki tüzel doğalcı türü için de aynı şey söylenebilir. Kaldı ki, tüzel olguculuğa bağlanan herkesin aynı hukuk kuramını benimsemesi de söz konusu değildir. Demek oluyor ki, olguculların ortak bir biçimde paylaştıkları ve tüzel doğalcı bir siyaset kuramıyla karşıtlaşan bir siyaset kuramı yoktur.

Yine de, uygulamada kendilerini olgucu gibi gören ya da başkalarınca olgucu olarak görülen insanların, siyasete ilişkin savları ve hatta bazen de buyurucu savları desteklediği açıktır. Dolayısıyla sorun, bu savların ne olduğunu ve bu savlarla yazarlarının olguculuğu arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağını bilmektir. Ne olursa olsun, olgucu olarak tanımlanabilecek yazarların kimler olduğunu bilmeden önce bu sorunu ele almak olanaksızdır.

Tüzel olguculuk nedir?

Tüzel olguculuğa bağlanan yazarları belirlemedeki güçlük, bu deyimin çokanlamlı olmasından kaynaklanır. Norberto Bobbio'nun yaklaşımını benimseyerek üç anlam ayırt edebiliriz. "Olguculuk" terimiyle bazen hukuk bilimine ilişkin belli bir anlayış, bazen bir hukuk kuramı, bazen de bir ideoloji anlaşılır. Siyaset felsefesi söz konusu olduğunda, yaygın bir biçimde "tüzel olguculuk ideolojisi" olarak adlandırılan kavramı betimlemekle yetinme eğiliminden söz edilebilirdi ama böylesi bir yaklaşım baştan aşağı yanlış olurdu.

Bir yandan, tüzel olguculuğa bağlanan ideoloji türdeş olmaktan uzaktır. Söz gelimi bazen, ne olursa olsun yetkeye boyun eğilmesi gerektiğini

(*) "Ek, fazladan çelişki" - ç.n.

savunduğu bazen de kentsoylu liberal Devleti savunduğu düşünülür. Öte yandan, olguculuğun siyaset felsefesi için bir erime sahip olması yalnızca ideolojik görünüm altında değil, aynı zamanda bir hukuk kuramı da olmasındandır. Her ikisi de olgucu olarak nitelendirilen yazarlarca savunulan iki savı ele alalım: "Tüzel kurallar yalnızca insan iradesinin dile gelmesidir" ya da "tüzel kuralların üretimi ve uygulanması salt usçul bir sürece uygunluk gösterir". Açık bir siyasal erim içerirler. Birincisi tüzel kuralların Tanrı tarafından konabileceğini ya da bilimce keşfedilebileceğini dışarlar. Tüzel kuralları yaratan insanlar, bir yetkeyi uygular ve istençlerini dile getirirler. Tersine, ikincisi tüzel kuralların istenç tarafından değil de akılca üretildiğini içerir; öyle ki, hukuka saygı gösteren bir toplum ya da Devlet, aklın yönlendirdiği ve siyasetin dışarlandığı toplum ya da Devlet olurdu.

Son olarak, Bobbio olguculuğa ilişkin bu üç görünüm arasında zorunlu hiçbir bağ olmadığını yerinde bir biçimde vurgular. Bu, bir yazarın önce, ikinci ya da üçüncü görünüm söz konusu olmaksızın ilk görünüm altında olgucu olabileceği ve tersinin de geçerli olduğu anlamına gelir. Söz gelimi hukuk bilimi çerçevesinde olgucu anlayışı benimseyebilir; ama bu, "olgucu" denilen ideolojiye bağlanmasını gerektirmez. Bu, aynı zamanda, sözcüğün ilk anlamında olgucu denilen yazarların, hukuk kuramı düzleminde, bir başka deyişle kuralların niteliği ya da tüzel düzenin yapısı veya ideolojisi üzerine türdeşlikten tümüyle uzak görüşleri yaymasına açıklık getirir.

Ayrıca, olguculuğun siyaset felsefesini incelemek için, bu yazarları siyaset felsefesine yabancı kimi niteliklerle tanımlamak yerinde olur. Bir başka deyişle, bir tanım üzerinde uzlaşılması ve tüzel olguculuğa bağlılığı gösteren bir ölçüte dönüştürülecek bir niteliğin öne çıkarılması gerekir. Bu nitelik, hukuğa ilişkin bilimsel bir yaklaşımı benimseme istemine dönüşecektir. Bu böyle olunca, belirlendiği biçimiyle tüzel olguculuğa bağlananlar için hukuk kuramının ve ideolojilerinin ne olduğunu araştırmak olanak kazanacaktır. Böyle bir yaklaşım, olgucu olarak nitelendirilebilecek herkesin savlarının incelenmeyeceği anlamını taşır; inceleme konusunu, ancak bilime ilişkin olgucu anlayışı kabul eden yazarların savları oluşturacaktır.

Olgucu yaklaşım, doğa bilimleri örneğinden yola çıkılarak gerçek bir hukuk biliminin oluşturulabilmesinin yeğlenebilir ve olanaklı olduğu düşüncesiyle nitelendirilebilir; bu da birçok düşünce içerir. Bunlardan ilki, bilimi konusundan, daha açık bir söyleyişle hukuk bilimini hukuğun kendisinden ayırmak gerektiğidir. Bilim, bir dış nesnenin bilgisi olarak anlaşılır. Bu nesnenin üretimine katılmaz. Ayrıca olguculuk geleneksel tüze bilimiyle bağlarını olabildiğince açık bir biçimde koparır; tüze bilimi, ister kuramsal isterse uygulamalı olsun, hukuk üzerine olası bütün söylem biçimlerini, yasama yetkisi ya da tüzebilim gibi doktrin söylemini kapsamayı amaçlar. Bu kopuş, her şeyden önce metafiziğin yadsınmasına ve bilişselci olmayan bir üst-ahlağa dayanır. Yalnızca olgular tanınabilir. Değerler tanınamaz ve değerlerin tanınması da olguların tanınmasının bir türevi olamaz. Her ne denli değerler nesnel bir bilginin konusunu oluşturamazsa da, herhangi bir bilim temeli üzerinde ilkeler üretmek de olanaklı değildir.

Demek oluyor ki, hukuk bilimi nesnesinin tanınmasıyla sınırlanmalı ve törebilimden olabildiğince açık bir biçimde ayrılmalıdır. Max Weber'den alınan *Wertfreiheit*'in zorlamaları uyarınca, bu bilim, bütün bilimler gibi, her türlü değer yargısının dışında ancak gerçekliğe ilişkin yargılar dile getirebilir. Bu akım çerçevesinde üretilmiş temel yapıtlardan olan, Hans Kelsen'in *Hukuğun Katıksız Kuramı* böylelikle doğrulanmış olur. Bu başlık, bazen sanıldığı gibi, kuramın katıksız bir hukuğu betimleme çabası güttüğü anlamına gelmez; kuramın, her türlü değer yargısının etkisi dışında kendini saf durumda korumak zorunda olduğu anlamını taşır. Bu gereklilik adına, olguculuğun çoğu herhangi bir olgucu bir ideolojinin varlığına karşı çıkarlar; çünkü, bu gereklilik hukuk biliminin ne bir ideolojiyle karıştırılabileceğini ne de bir ideolojiyi temellendirebileceğini içerir.

Her bilim gibi hukuk bilimi de bilgiyle ulaşılabilir olanla sınırlıdır ve konusunu bu temel üzerinde belirler ya da oluşturur. Bu hukuk, ancak deneysel bir hukuk olabilir. Bu sav, bilimin nesnesi karşısındaki önceliğini dile getirir. Umberto Scarpelli'nin de vurguladığı gibi, deneysel hukukun bir bilime dönüştürülememesinin nedeni, bu deneysel hukuğa özel bir ilgi duyulması değil, deneysel hukukun, niteliklerinden ötü-

rü böyle bir bilim için olası tek konu olmasıdır. Ayrıca tüzel olguculuk adı temelde kimi yazarların deneysel hukuğu incelemesinden değil, olgucu anlayışa bağlanmalarından kaynaklanır.

Tüzel doğalcılığın yadsınması, kökenini buradan alır. Olguculuk, doğal hukuğun varlığını yadsıyacak metafizik bir doktrin olarak ortaya çıkmaz. Tüzel doğalcılığı birçok yöntembilimsel gerekçeler nedeniyle ve her şeyden önce de metafiziğin yadsınması, daha başka bir deyişle doğrulanamaz ya da çürütülemez önermelerin, en iyi durumda bilime yabancı olması, en kötü durumdaysa anlamdan tümüyle yoksun bulunmaları nedeniyle dışarlar. Oysa tüzel doğalcılık her şeyden önce deneysel hukuğun üstünde, tanınabilir olan ve deneysel hukuğun uyumlu olması gereken başka bir hukuğun yer aldığı savının öne sürülmesiyle belirginleşir. Olguculuk buna, her ne denli doğal hukuk bir değerler bütünüyse de bu değerlerin ne doğrudan tanınabilir ne de doğaya ilişkin bir bilgiden türeyebilir olmamaları nedeniyle karşı çıkar; çünkü, belirti nitelikli önermeden ne bir buyruk ne de bir değer türetilebilir. Tersine, hukuk biliminin konu olarak deneysel hukuğu almasının nedeni, deneyselliğinin, siyasal yetkelerce ortaya atılmış olmasının doğrulanabilir önermeler yardımıyla betimlenebilen görgül olgular bütünüyle özdeşleştirilebilmesini güvence altına alır. Son olarak, bu önermelerin kendileri doğa bilimlerince benimsenmiş yöntemlere benzeyen yöntemlerce, daha açık bir deyişle deneysel olarak doğrulanabilirler ya da çürütülebilirler.

Hukuk biliminin bu genel anlayışına olguculuk denirse de, bu anlayışı benimsemenin siyasal bir felsefeye bağlanmayı içerdiği öne sürülebilir mi? Bu noktada, ne olursa olsun tüzel olguculuğun felsefi olguculuğun kalıtçısı olarak ortaya çıkması durumunda bir yeni-olguculuğun söz konusu olduğu belirtilebilir. Buna karşılık, Auguste Comte'un felsefesinden köklü bir biçimde ayrılır; toplumsal yenilenme tasarısıyla birlikte, bu felsefe hukuğu olduğu gibi betimlemek yerine olması gerekeni söyler. L. Kolakowski ile birlikte, "Comte düşüncesinin birbirlerinden açık bir biçimde ayrılan iki aşamaya bölündüğü, ilkinin sözcüğün gerçek anlamında olguculuğu oluşturduğu buna karşın ikincisinin, ilkinin en azından parçasal bir olumsuzlanması olduğu" (*La Philosophie positiviste* ["Olgucu Felsefe"], Denoël/Gonthier, 1976) görüşünü paylaşabiliriz. Ayrıca, söz gelimi Duguit gibi olguculuk üzerinde hak öne süren ve olguların gözlemlenmesinden kurallar çıkardıkları savını güdenler, gerçekte tüzel doğalcılardır.

Olguculuğun siyaset felsefesi, gerek hukuk tanımı içinde, gerekse hukuk ve yetke arasında kurduğu bağ, gerekse özgül bir ideoloji içinde aranabilir.

Hukuğun tanımı

Olguculuk, Devletin koyduğu hukuk gibi genellikle olgucu hukuk olarak tanımlanır. Bu sav, olguculuğun özel yanını belirlemeye hiçbir biçimde uygun değildir. Bir yanda, deneysel hukuğun yanında ya da onun üstünde başka bir hukuğun bulunduğunu desteklemek koşuluyla deneysel hukuğu bir Devlet hukuğu gibi tanımlayabilen tüzel doğalcılar vardır. Öte yanda, çok sayıda olgucu farklı bir anlayışa sahiptir: XIX. yüzyıl İngiliz olguculan, deneysel hukuğu bir iradenin anlatımı olarak tanımlar; ama burada söz konusu olan, her zaman Devletle özdeşleşmeyen bir hükümdarın iradesidir. Kelsen'e gelince, doğrudan doğruya Devletle hukuğu özdeşleştirir; öyle ki, biri ötekinin ürünü olamaz.

Buna karşılık, hukuğun olgucu kuramı, yerinde olarak hukuk ve ahlağın ayrılmasıyla nitelendirilir. Bununla birlikte, yöntembilimsel boyutunun (*Wertfreiheit*) ötesinde, bu sav gerçekte iki farklı görünüş içerir. Öncelikle hukuk kavramını hiçbir ahlak öğesi içermeyecek biçimde tanımlamanın uygun olacağı anlamına gelir. Bu kavram, ancak kendisini dile getiren yetkece ya da onun etkinliği aracılığıyla tanımlanabilir. Böylece hukuk kavramı ahlaki ölçütleri göz önünde bulundurmaz; bunu da, bir ilkenin ya da kuralcı bir düzenin hukuğun bir parçası olup olmadığını öğrenme sorununun ahlakla ilgisi olmayan ölçütlere bağlı olup olmaması belirler. Bunların bir ahlak ya da tüze idealine uygun olup olmaması pek önemli değildir (R. Alexy ve N. Hoester, *ARSP*'de, 1990).

Tüzel olguculuk, gerçekten de kuralları, özdeksel nitelikleriyle değil, öncelikli olarak bir düzenin ya da kuralcı bir dizgenin bir parçası olmasıyla nitelendirir. Katıksız Kuram'a göre, bir buyruk ancak -ve ancak- yetkili bir otorite tarafından başka bir kural uyarınca dile getirildiğinde bir kuraldır. Bu kural da yapısını kural-

dan, "geçerliğini" daha üst kurala uygunluğundan alır ve bu durum oluşumuna değin böylece sürer. Tüzel bir kural, böylece, bir ahlak ilkesinden içeriği nedeniyle değil, yalnızca ve yalnızca basamaklanımlı bir yapıya katılımıyla, bir başka deyişle tüzel bir düzen olan bir tür kuralcı düzene bağlı olmasıyla ayrılır. Tüzel düzleme gelince, kimi ayrıcı özellikler sunar: Bir kısıtlılık düzenidir. Bir başka anlatımla, çiğneyenleri hoş olmayan sonuçlarla tehdit eden kimi kurallar içerir ve güç kulanımını buyurur.

Ama bir başka açıdan, olguculuk genellikle sanıldığı gibi hukukla ahlak arasında hiçbir bağ olmadığını ya da hukuğun yansız olabileceğini savunmaz. Tam tersine, yetkili otoriteler tüzel kurallar oluşturmak için, bunlara üst-tüzel ve özellikle ahlaki ilkelere denk düşen içerik yükler. Hukukun tanımı ahlaki bakımdan yansızdır, içeriğiyse böyle olamaz.

Hukuk ve yetke

Tüzel olguculuğun hukuk ve yetke arasında oluşturacağı bağıntı için aslında önde gelen iki olgucu okula: kuralcılığa ve gerçekçiliğe denk düşen iki farklı yorum önerilmiştir. Önce, tüzel olguculuğun hukukla siyaset arasında katı bir ayrım getirebileceği düşüncesi desteklenebilir; öyle ki, hukuk, siyasetin değil, aklın konusu olabilir. Bir ilke, bir üst ilkeye uygunluğu niteliğiyle ilke olarak kabul edildiğine göre, onun bir uygulamasından başka bir şey olmadığı düşünülebilir. Bu bakış açısından, demek oluyor ki, kurallar gerçekten üretilmiş değildir. Kelsen işi, istenç eyleminin bir olgudan başka bir şey olmadığını ve hukuk üretemeyeceğini yazmaya değin vardırır. Belli bir olguyu, örneğin bir istenç eylemini, bir alt kuralın oluşturulabilmesi için koşula dönüştürebilen, yalnızca bir üst kuraldır. Böylece, yalnızca hukuk, hukuk üretebilir. Ünlü temel kural kuramı, bu yorumu perçinler: Bir kuralın geçerliliğinin temelini ancak bir kural oluşturduğuna göre, yasanın geçerliğini kazandırabilecek niteliği edinebilmesi için anayasanın da bir kural olması gerekir. Ama tüzel düzen içinde anayasanın üstünde hiçbir kural olmadığından, hukuk bilimi anayasanın bir kural olduğunu, bir başka deyişle geçerliliğini önceden varsaymak zorundadır. Kelsen'in "temel kural" olarak adlandırdığı da bu önvarsayımdır. Sonuçta, bu şemaya göre yetkenin, kuralların üretiminde hiçbir rol oynamadığı izlenimi ortaya çıkar. Hukuk yalnızca bir uygulamadır ve siyasetle aklı karşıtlaştırırsak hukuk aklın egemenliği olarak ortaya çıkar.

Böylece yorumlanan olguculuk, eleştirilere konu olur. En canlı ve yalın saldırı, hukuğun egemen sınıfın aracı olduğunu savunan Marksistlerden gelmiştir. Onlara göre, hukuğu usçul bir süreç gibi sunan tüzel olguculuğun biçimcilik anlayışının işlevi olsa olsa sınıf özelliğini gizlemektir. Aslında bu eleştiri hedefinden sapmıştır. Bu biçimcilik, hukuğun bir biçime indirgenebileceği anlamını değil, tersine herhangi bir içerikle donanabileceği anlamını taşır. Dolayısıyla, gerçeklikte de aynı şeyin söz konusu olması durumunda, içeriğinin egemen sınıfın istencinin anlatımı olduğunu öne sürmek için hiçbir engel kalmaz.

Buna karşılık, daha ılımlı bir eleştiriye göre, hukuğun yaratımının aynı zamanda hukukun uygulanması olduğunu savunarak, olguculuk, bir yetkenin uygulanması olgusu olduğunu gözlerden gizlerdi. Vardığı noktada, oldukça iyi bilinen ve yargı, yasanın büyük önermeye olgunun da küçük önermeye denk düştüğü bir tasımdan başka bir şey olmadığı için tüzel bir yetkenin var olamayacağını savunan kuramla karşılaşılır. Olgucu kuramlar hukuğu betimlediklerinde, geçerliğinin, özgül varoluş biçiminin, doğrudan üst kurala biçimsel uygunluğuna bağlandığı kuralları betimler. Böylelikle olguculuk, toplumsal ve siyasal nedenlerin ortaya çıkışına duyarsız kalır. Hatta içeriklerine de ilgisiz kalır ve bu, söz konusu içeriğin bir üst kuralca belirlenmediği ölçüde kendini belli eder. Oysa, hukuğun biçiminde, liberal bir Devlet düzenini bir faşist ya da Marksist Devlet düzeninden ayıran hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla olgucu tutum, siyasal yetkenin kavranmasında bir engeldir.

Bununla birlikte, olgucu hukuk kuramı bambaşka bir biçimde yorumlanabilir. Gerçekte, bütün kuralların mekanik bir biçimde bir üst kuraldan çıkarsandığını hiçbir olgucu hiçbir zaman savunmamıştır. Tersine, Kelsen durağan dizgelerle devimli dizgeleri birbirlerinden ayırır. Durağan dizgelerde bir kural, eğer içeriği bir üst kuralın içeriğine uygunsa geçerlidir; devimsel dizgelerde bir üst kuraldan yetkili bir otorite tarafından kurulmuşsa ve içeriği ne olursa olsun geçerli sayılır. Durağan dizgede bile üst kural, alt

kuralın içeriğini mutlak bir biçimde belirlemez. Yalnızca bir çerçeve çizer ve bu çerçevenin içinde yetkili otorite alt kuralı koyabilmek için az çok geniş keyfi bir yetke uygulayacaktır. Sonuçta hukuk gerçek bir uygunluk bağıntısı değil; üst kuralla basit bir uygunluk bağıntısını gerektirir. Oysa gerçekçiler ve Kersen'in kendisi de yaşamının sonunda hukukun, özünde devimsel bir düzen olduğunu saptamışlardır. Dolayısıyla kurallar hiçbir biçimde birbirlerinden çıkarsanamaz. İçerikleri, yazarlarının istencini dile getirir ve bir yetkenin uygulanmasıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, hukuk bütünüyle bir yetkenin vekillendirilmesi sistemi ya da siyasal yetkenin bir uygulama biçimi olarak ortaya çıkar. Böylece, hukukla yetkenin ilişkisini yadsımaksızın, tüzel olguculuk, bu yoruma göre hukuğun betimlenmesinin, yetkenin çözümlenmesinde başvurulan bir araç olduğunu savlar.

Olgucu bir ideoloji var mıdır?

Olgucu hukuğa uymak gerektiği düşüncesi genellikle tüzel olguculuğa bağlanır ve bu, bir yakınma konusu yapılır. Bu suçlama iki farklı görünümde ortaya çıkar.

İlk olarak, olguculara göre, olgucu hukuk yalnızca adil olarak tanınan bir yetkece ortaya atıldığı için adil niteliği taşır. Bu, yorumcu okulun Fransız tüzecilerinin savıdır. Napoléon Anayasası'nın sergilenmesi yalnızca sivil hukuğun betimi değildi. Aynı zamanda yasamacının bilgeliğinin yücelümi anlamını taşımaktaydı. Bununla birlikte, böylesi bir yargı yorumcu okulun olguculuğundan kaynaklanmaz, ama aslında onun sınırlarını gösterir; çünkü, sivil anayasa, ancak, doğal hukuğun ilkelerini kendi içinde bütünleştirdiği için adildir.

Öte yandan, olgucular, içeriği ne olursa olsun, adil olsun ya da olmasın olgucu hukuğa uyulması gerektiğini savunurlardı. Almanya'da iş, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra olgucuların, *Gesetz ist Gesetz* (yasa, yasadır) ilkesi adına, ne türden olursa olsun her türlü yetkeye boyun eğilmesini öğütleyerek Nazilerin yolunu açtıklarını öne sürmeye değin vardırıldı.

Ama, aslında böyle bir tutumun tüzel olgucululukla hiçbir ilgisi yoktur. Hatta, tersine, bir önceki gibi tüzel doğalcılıktan türemiş olduğu ve sonuçta Aziz Paulus'un: "Her türlü yetke Tanrı'dan gelir" sözünü temel aldığı bile savunulabilir. Hukuğa boyun eğme (ya da itaat etmeme) zorunluluğu olgucu hukuk içinde yer almaz ve onu ancak ahlak ya da doğal hukuk içinde ortaya çıkarabiliriz. Kaldı ki, nasyonal sosyalizmin tüzel olguculuğa değil de tüzel doğalcılığa bağlanmış olması da tarihsel bir gerçektir (B. Rüthers, *Entartetes Recht*, Münih, Beck, 1988). Tersine, olguculuğun temel savı, nesnel biçimde betimlenemeyecek doğal bir hukukun olmadığıdır. Demek oluyor ki, tanımı gereği hukuğa saygı gösterilmesi için bir zorunluluğun varlığını öne sürecek olanaktan yoksundur. Bu nedenle, yaygın olarak olgucu diye nitelendirilen, ama aslında olgucu yasaya boyun eğilmesini savunan kimi yazarların "yarı olgucu" diye nitelendirilmesi gerekmektedir (bakınız Ross, 1961). Bir başka deyişle, olguculuğun ne olursa olsun yasaya boyun eğilmesini savunduğunu öne süren eleştiri, tüzel doğalcılıkla olguculuk arasındaki sürtüşmede değil, tüzel doğalcı iki akım arasındaki sürtüşmede yer alır (Bobbio).

Bu eleştirinin, özellikle Marksist bakış açısından bir değişkesi oluşturuldu ve hedef olarak da geçerlilik kavramını almaktadır: Buyurucu bir dizgenin geçerli bir tüzel düzen olduğunu öne sürmek, ona bir yasallık kazandırmaktır. Hukuğu, kurallardan oluştuğunu ve bu kuralların da zorunlu olduklarını öne sürerek betimleme savını gütmek, hukuğa boyun eğilmesi düşüncesini zorunlu kılmak anlamına gelmez mi? Bu eleştiri, gerçekte birbirleriyle birleşen iki tür kanıt aracılığıyla çürütüldü.

Kimi olgucular geçerlik kavramını tümden yadsımayı önerirler (Ross). Adalet düşüncesinin hukuk kavramının bir parçası olduğunu yalnızca tüzel doğalcılar savunur; bu da, adalet ilkelerine ters bir dizgenin hukuk olarak görülemeyeceği anlamına gelir. Ancak gücün anlatımıdır ve temel bir nitelikten, zorunluluk ya da geçerlilik niteliğinden yoksundur. Ama, olgucu bir hukuk biliminin konusu geçerli bir hukuk değil, yürürlükte olan hukuktur. Hukuğun yürürlükte olduğunu söylemek, ona boyun eğilmesi gerektiğini öne sürmek değildir; belli bir etkinlikle donandığını, böylelikle varlığı görgül bir biçimde oluşturulabilecek bir olguya indirgenebileceğini söylemektir; bu da, hukuğun varlığına ilişkin bir yargının, bu hukuğun değerine ilişkin bir yargından tümüyle bağımsız olduğunu içerir. Alf Ross'un yazdığı gibi, hoşunu-

za gitsin ya da gitmesin gerçek, gerçektir ve gerçek olarak kalacaktır.

Kelsen'e gelince, geçerlik kavramını yadsımaz, ama onu "değer"in içeriğinden ayrı bir içerikle donatır. Marksistlerin savladıklarının tersine, saf kuram, tüzel kuralların her türlü idealleştirilmesinden sakınma yönündeki eğilimle kendini gösterir. Bunları, oldukları gibi betimler. Zorunlu ya da geçerli olduklarını öne sürmek, onlara boyun eğilmesi gerektiğini savunmak değildir; bu yalnızca bir kuralın, koşulla gerçekleşmesi gereken davranış arasında kurduğu özgül bağıntıyı betimlemektir. Yalnızca geçerlik ya da zorunlu nitelik görecedir: Bir kural görecedir, çünkü üst bir kural ona uyulmasını buyurur. Kararnamenin geçerliği yasaya bağlıdır ve yasanınki de anayasaya bağlıdır. Ama, anayasanın üstünde olgucu bir kural olmadığından bu kural hiçbir biçimde zorunlu değildir. Dolayısıyla, tüzel olguculuğa göre buyurucu bir dizgeyi hukuk olarak tanımlamak hiçbir biçimde ona uyulmasını gerektirmez.

Tersine, tüzel olguculuğun tarihsel bakımdan liberalizme ve demokratik kurama bağlı olduğu geçerli bir biçimde savunulabilmiştir. Liberalizm söz konusu olduğunda, bağ açıkça dile getirilebilir: Eğer buyruklar geçerli kurallar olarak kabul edilirse bireysel özgürlük ve tüzel güvencenin varlığı daha bir sağlama bağlanmış olur; bunun nedeni, bunların adil ya da kimi değerlere bağlı olarak değerlendirilmeleri değil, üst ve daha genel bir kural uyarınca dile getirilmiş olmalarıdır (Shklar, Bobbio, Raynaud).

Demokrasiye gelince, en azından XX. yüzyılda en etkili olguculann demokratlar olduğu bir gerçektir. Kelsen, Ross, Hart, Bobbio, Scarpelli (hatta Squella) bu durumu örneklendirir. Burada da ilişki iki biçimde kolaylıkla açıklanabilir. Her şeyden önce, tüzel doğalcılık konusundaki eleştirilerinde, olgucular, olgucu hukuğun doğal hukuğa uygun olması gerektiği savının, kimi değerlerin sürekliliğini savunmakla aynı anlama geleceğini seve seve vurgularlar. Dolayısıyla tüzel doğalcılık tutucu bir ideoloji olarak algılanır. Tüzel olguculuğun görevi, Viyana Çevresi'nin mantıksal görgülcülüğü gibi bu tutucu doktrinlerin temelinde yatan metafizik yanılgıları ortadan kaldırmaktır. Öte yandan, olguculuk karşı-bilişselci ve çoşkucu bir üst-ahlak üzerine kurulmuştur. Mutlak ve tanınabilir değerler var olsaydı, yetkenin doğal olarak bunları bilenlere bırakılması gerekirdi. Ama eğer değerler, bunları dile getirenlerin coşkularının anlatımından başka bir şey değilse bu durumda değer çatışmalarına ilişkin hiçbir usçul çözüm yoktur. Ayrıca, insanların ancak kendi değerlerine, bir başka deyişle kendi kendilerine koydukları kurallara boyun eğmeleri gerekir. Ahlaki görececilik böylece bir özerklik doktrinine yol açar ve demokrasi de bu doktrine en yakın siyasal düzendir.

► BOBBIO N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Di Comunità Yay., 1972. - GRZEGRORCZYK C., MICHAUT F. & TROPER M. yayıncılar, *Le Positivisme juridique*, Paris, LGDJ, 1993. - KELSEN H., *La Démocratie; sa nature, sa valeur*, yeniden basım, Paris, Economica, 1988; *General Theory of Law and State*, New York, Russel & Russel, 1945, yeniden basım 1961 (Fr. çev. C. Eisenmann, *Théorie pure du droit*, Paris, Dalloz, 1962). - KERVEGAN J.-F., "Raison philosophique et positivisme juridique. L'exemple allemand", *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 1988, 13, s. 47-68. - RADBRUCH G., "Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht", *Rechtsphilosophie*, 4. basım, 1950. - RAYNAUD Ph., "Droit naturel et souveraineté nationale dans la pensée juridique française. Remarques sur la théorie de l'État chez Carré de Malberg", *Commentaire*, 22, 1983, s. 384 ve dvm. - ROSS A., "Validity and the conflict between legal positivism and natural law", *Revista Juridica de Buenos Aires*, IV, 1961, s. 46 ve dvm. - SCARPELLI U., *Cos'è il positivismo giuridico*, Milano, di Comunità Yay., 1965. - SHKLAR J., *Legalism*, Cambridge (Mass.), Harvard Üniv. Yay., 1964. - SQUELLA A., "Legal positivism and democracy in the twentieth century", *Ratio Juris*, 1990, s. 407-414. - TROPER M., *Pour une théorie juridique de l'État*, Paris, PUF, 1994. - VILLA V., *La Science du droit*, Paris/Bruxelles, LGDJ-Story Scientia, 1990. - Kol.: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP)*, 37. Defter, Rechtspositivismus und Wertbezug des Rechts, 1990.

Michel TROPER
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *Adalet; Anayasa ve Anayasacılık; Devlet ve Sivil Toplum; Hukuk; Liberalizm; Yasa; Yasaların Derlenmesi.*

U

ULUS

Başlangıçta, kan, dil, ve kültür bağıyla bağlı ve *zorunlu* olmasa da, genellikle aynı toprağı paylaşan insan topluluğunu belirten ulus kavramı (Latince *natio, natus*) XVIII. yüzyılda, daha doğrusu Fransız devrimi sırasında kökten bir değişikliğe uğramıştır. Birçok ulusun aynı devlet uzamında birlikte yaşayabildiği devrim öncesi benimsenen anlayışın tersine, ulus devletle özdeşleşti: Bu, ulus devletin doğuşudur. Bu açıklama Fransız Devriminin kavramın tarihinde neden bir dönüm noktası oluşturduğunu, ulus kavramına ilişkin incelemelerin büyük oranda 1789 düşün dünyasına bağlı olduğunu ortaya koymakta (F. Meinecke, 1907; B. Willms, 1986). Öyle ki, genellikle ulus tanımının iki mantığının olduğunu söylemek gelenek olmuştur: Aydınlanma döneminden gelen çağdaş anlayış ve romantik [coşumcu] dönemin anlayışı (A. Renaut, S. Goyard - Fabre, 1988, s. 9- 21). Bir yazardan diğerine önemli ayrımlar olsa da romantik anlayış, Alman felsefesi çerçevesinde gelişmiştir.

Çağdaş anlamında, ulus düşüncesi her şeyden önce, aynı yasalara bağlı olarak yaşamak istediklerini belirten ve sözleşme bağlarıyla birlikte olan insanlar birliğini belirtir. Böyle düşünüldüğünde, ulus, ilk anlamıyla, bir başka deyişle, doğum, kan bağı, ırk, etni, toprak ya da kavramın tarihiyle değil, tersine, *istenç*, bir siyasal topluluğun ilkelerine *özgür katılım* düşüncesiyle tanımlanır. Bu nedenle, tanımın istençci ve yapıcı nitelikleriyle anılması çok yerindedir. (A. Renaut, *a.g.y.*, s. 13). "Burada ulus, aralarında sözleşme yapan ve erki genel istence bırakmayı kararlaştıran vatandaşlar topluluğunu belirtir." Siyasal alanda bunun karşılığı, "*İnsan Hakları Bildirgesi*'ndekiler gibi, kamunun benimsediği ilkelere bağlanma biçimiyle tanımlanan" demokratik toplumdur.

Ulusun tam anlamıyla çağdaş anlayışını, çok yerinde bir terimle, ulus devlet terimiyle adlandıran önce Sieyès, ardından Renan olmuştur. Sieyes, "devrim döneminde halk tam bir ulus örneği oluşturuyordu" (PUF, 1982, s. 28) der. Ona göre, "Halkın dışındakilerin ulus için bir yük oluşturduğunu söylemek doğru olmaz, çünkü bunlar ulusa ait olamazlar" (*a.g.y.*, s. 31). Bunun nedeni, ulus teriminin "aynı yasama erkinin temsil ettiği, aynı yasaya bağlı olarak yaşayan bireyler birliği" kavramının karşılığı olmasıdır. Bu birliğin temel özelliği istemli ve özgür katılımdır, bu da ulusun tanıdığı tek sınırdır. İstemli ve özgür katılım, ulusun önüne belirsiz bir ufuk açar. İnsan bir ulusa ait olarak doğmaz. Bir ulusun üyesi olmak için o ulusun ilkelerine uyma istemi gereklidir. Aynı biçimde, insan bir ulusun üyesi olmaktan vazgeçebilir, bu durumda ulus olmak istediğini, üyelerinin istemini göstermiş olur. Bu nedenle, "bir ulusun varlığı kamuoyu yoklamasıdır" olumlaması yapılmıştır (E. Renan, 1882, s. 27). Çünkü, tam anlamıyla devrimci bakış açısına göre, her vatandaşın uyruğunu, benimsediği ilkeleri yadsıma hakkı vardır: uyruk belirlemesi özgür bir seçim olduğuna göre, her an sonlanabilecek bir bağlantıya dayalıdır. Bu sonlanma karşı taraftan da gelebilir, bir başka deyişle, ulusal topluluğun ilkelerine uymayan tüm vatandaşlar o ulusun vatandaşlığından çıkartılabilirler (A. Renaut, s. 14 ve devamı).

Tam anlamıyla, devrim projesi gerçekleşirken belirginleşen çağdaş ulus anlayışı romantik ulus düşüncesiyle karşıtlaşır. Bu ikinci anlayışın belirgin özelliği kendi içinde, organik ve doğal bağlarla kesin olarak belirlenmiş, neredeyse ka-

palı kimliğidir. Bir başka deyişle bu bağlar, aynı dili konuşan, aynı kökten gelen ya da her şeyden önce farklılığını gösteren bir toplulukta yaşayan insanlar arasında tarih boyu oluşagelmiş bağlardır. Bu nedenle romantik ulus anlayışı, kolektif ruhlu düzen-ulus düşüncesini çağrıştırmaktadır. Bu düşünceyi oluşturan öğeler dizisi kuşkusuz, ulus teriminin tanımını yalınlaştırmaktadır. (A. Renaut, 1988, s. 15). Bununla birlikte, romantik dönem düşünürlerinin herbirinde, ulus kavramının özünü oluşturan öğelerin kesin çizgilerle belirlenmiş olması kavramın tanımını daha güçleştirdi; çünkü, ulus, sadece dönemin düşünsel, özellikle de yazınsal yaşamından, siyasal olaylarından, özellikle Almanya'nınkilerden ayrı düşünülemeyen fikirler bütünüyle birlikte var oldu.. Söz konusu güçlüğe karşın, romantik anlayışın başat düşüncesinin, birlik, bireysellik, kişilik üçlemine dayalı olduğu söylenebilir. Üstelik, her tür yaşam belirimi birey- üstülük biçiminde algılandı. Bundan anlaşıldığı gibi, söz konusu sorun, ulusu, bireysel bir bütün, bireysellik çoğulculuğundan oluşmuş bir bütün olarak düşünmekte, özellikle de ulus ile birey arasındaki gizemli dahası söylencesel bağıntıyı izlekselleştirmek, başka bir anlatımla, iki bireyselliği düşümdeştirmektir. Örneğin, Novalis için, üyeler ya da bireyler ne denli tinsel ve canlı olursa, devlet o denli canlı ve kişisel olur. Dinsel bir toplulukta Tanrı kişinin binbir biçim alması gibi, her vatandaş devletin düzenini oluşturur (buradaki düzen kuşkusuz terimin düzenci anlamıyla ulusu belirtir) [*Schriften*,, II, s. 543]. Ulus olmadan insan ancak bireysellik biçiminde oluşabilir. Bu nedenle, amacı, insanı mutlak güçsüz değil, mutlak güçlü kılarak, yaşamını kolaylaştırmak olan devleti doğru düzene yöneltecek kişiler gereklidir (*a.g.y.*, s. 528). Kendi üstüne kapalı bireysellik olarak görülen Ulus devlet her tür yapıcılık ve usçuluk biçiminden uzaklaşır ve doğal, tarihsel bir sürecin bileşeni olarak tanımlanır. Romantik ulus anlayışını bütünlemek için, Novalis'in bu karşıtusçu, tarihe dayalı ulus anlayışına şu öğeleri de eklemek gerekir: Alman devletlerinin eleştirisi, ve kendilerinde büyük ve eşsiz ulus-Devlet, bir başka deyişle, her şeyden önce, üstün kültürlü devlet olma gibi bir ayrıcalık görmeye eğilimli olmaları; 2) Alman özelliğinin mutlaklaştırılması ya da evrenselleştirilmesi. Çünkü Alman özelliği bu anlayışta bir anlamda insan özelliğine dönüşüyor. Bu nedenle, "germanité" (*Deutschheit*) güçlü bir bireysellikle karışmış evrendeşcilik biçiminde tanımlanabilmiştir. Fransızlar Devrimle bir parça *germanité* elde etmişlerdir" (*a.g.y.*, s. 15); 3) Bir ulusun, özellikle Alman ulusunun üstünlüğünün göstergesi olarak, ayırıcı im olarak dil; 4) gerçek anlamda ulus oluşturan öğelerin algılanması, Almanyanın Avrupa kültürüne katkısının abartılması üstüne kurulmuş bir üstünlük. Bu izleklerin tümü, romantik ulus anlayışının oluşmasına şu ya da bu biçimde katkıda bulunan Novalis, Schlegel, Arndt, Müller ve Fichte gibi yazarlarca işlenmiştir

Alman romantizminde devlet

Önceleri kantçı olan F. Schlegel, bir ulusun özgünlüğünün dil birliği, kan ve töre arılığı ve saflığı, topluluğun bu öğelere gösterdiği bağlılıkla sağlanabileceği görüşünü savunmuştur. (*Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806*, "ed. von Windischmann, 1837 - 1838, II, s. 385). Ulus kavramındaki arılık, saflık A. Müller ve Arndt'da görüldüğü gibi gerçek bir saplantı görünümünü almıştır: "Başkalarının düşündüğü, düşlediği, özlediği benim hoşuma gitmiyor: evrensel bir krallık ve sürekli yücelim ve insanlaşmanın eşlik ettiği halk karışımı. Bu karışımdan son derece tiksiniyorum çünkü, bir ayrışmayı, farklı ulusların siyasal ve ahlaksal ölümünü belirtiyor" (E. M. Arndt, *Germanien und Europa*, 1803). Törelerin arılığı ve konusu olan bağlılık ancak, ulusun doğal görünüşünü temsil eden düzenlerin, öğelerinin asla ayrılmayan ama çözümsel olarak ayrışabildiği kendilikler olarak tarihsel ve organik biçimlerini korudukları yerde güvence altındadır Çünkü, her devlet özerk olarak var olan bireydir, zorunlu olarak kendi hükümdarıdır, kendine özgü karakteri vardır, ve kendine özgü yasalara, törelere, alışkanlıklara bağlı kalarak kendini yönetir. (*Vorlesungen*, *a.g.y.*, II, s. 382) Bu nedenle, doğal bir hakkı her ulusun pozitif hakkından ayırmak istemenin anlamı yoktur çünkü, "pozitif hakkı alan tüm yerellikler doğadan kaynaklanır" (A. Müller, *Elemente der Staatskunst*, I, s. 75). Bunun bir başka nedeni, Devletin "geçmiş ve gelecek kuşaklar arasında bağlaşım"dan başka bir şey olmamasıdır (*a.g.y.*, 84). Öyle ki, bu bağla-

şımla birey sınırlarını bulamaz, kendi kimliği tümüyle ulusunkine kaymıştır. Ulus, "tümü birbirine bağlı, çok uzun geçmiş, güncel ve gelecek kuşakların soylu bir topluluğudur". Müller'in neden bireyin özel yaşamıyla ulusun gözler önündeki yaşamı arasındaki ayrıma karşı çıktığı anlaşılıyor. "Devlet ve vatandaş iki efendi için çalıştıkça, yürekler içten bölünmüştür; özel yaşam ulus yaşamının aşağıdan görülmüş biçimidir, toplum yaşamı da, aslında, aynı ulus yaşamının yukarıdan görülmüş biçiminden başka bir şey değildir" (A. Müller, *Über Friedrich II*, s. 37, 45). Farklılıklarına karşın, Müller de Fichte gibi kamu yaşamıyla özel yaşam arasındaki bölünmenin üstesinden gelebilmek için Alman eğitim modeli önerir. Her şeyden önce, bir totalite, bir başka deyişle, doğa bilimleri ile düşün bilimleri arasında bir ayrım görmeyen bir bilim biçiminde tasarlanan ulusal bir Alman bilimi ulusal yaşamın tüm öğelerini uzlaştırmayı hedeflemelidir (A. Müller, *Vorlesung über Deutsche Kunst und Wissenschaft, Elemente der Staatskunst*, s. 64; ayrıca, bkz. A. Renaut ve L. K. Sosoe, *Philosophie du droit*, s. 326 - 335).

Çağdaş anlayışıyla karşılaştırıldığında, romantik dönemin ulus düşüncesinin XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, özellikle Almanya'da çeşitli biçimler, farklı eklemlenişlerle geliştiği görülmekte. Bu gelişimde bir yandan, Justus Möser, Herder ve özellikle E. Burke, A. W. Rehberg gibi yazarların, bir yandan da Devrim dönemindeki terörün, Napolyon'un ordularının Almanyayı istila etmesinin etkisi vardır. Ancak, Almanya'nın siyasal konumu klasik Alman felsefesini hiçbir başka ulusal düşüncenin yapamadığı kadar, ulus kavramını sürekli olarak sorgulamaya yöneltmiştir. Şimdi bu sorgulamanın önemli dönüm noktalarını sunmaya çalışacağız.

Herder'in *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* (Fr. çev.) başlıklı yapıtı ulus kavramının Alman düşüncesinde oluşumunun önemli bir noktasını oluşturur. Yapıtın önemi, kavramın devrimci anlayışıyla romantik anlayışının bireşimini yapmış olmasından kaynaklanır. Ne ait oldukları ulustan utanç duyanlara, ne de ait oldukları ulustan gurur duyacaklara hak veren Herder (*Mektuplar*, IV, 42) insanlığın genelde her topluluğa, her ulusa özgü özellikler bütünü çerçevesinde gerçekleşebileceği düşüncesini savunur. Karakterlerini değiştirebilen coğrafi ve görgül niteliklerin ötesinde, her ulus üstünde etkili olan tek bir ilke vardır: insanların usu; çünkü "her ulus kendinde, yetkinliğinin ve erdemlerinin başkalarınınkiyle karşılaştırılamayan uyumunu barındırır" (*Idées*, XV, 3). Kendi üstüne kapalı bir kendilik olan "her ulus, kendine ait özelliklere karşın, insanlığın somut bir dönemini oluşturarak onun temsilcisidir, dahası insanlığın bir parçasıdır, bu parçayı gerçeklik düzleminde bütünlemek de ulusa düşer.

Herder'in ulus düşüncesinin özgünlüğü, örneğin bir Justus Möser'in kökten tarihçiliğiyle karşılaştırıldığında tam anlamıyla ortaya çıkar. Möser'e göre ulus görgül düzlemde var olan toplumsal, tarihsel, siyasal özelliklerin toplamının ne bir eksiği ne de bir fazlasıdır: "Wann und wie mag eine Nation ihre Konstitution verändern" (1791) özellikle de "An einem jungen Staatsmann" (1791). Ayrıca Herder'in anlayışını, ulusu "hükümdar ve aristokrasi" biçiminde tanımlayan (*Lettres et Opuscules inédits*, 1861, cilt I, s. 448) ve devrim karşıtı düşüncenin temsilcisi olan bir Joseph de Maistre'inkiyle karşılaştırmak gerekir. Bu durumda, Herder'in *Volksgeist* anlayışında, somut gerçekleşimlerinde evrenseli (insanlık) düşünme girişiminden çok (kültür - ulus) romantik düşünürlerin yazgısını oluşturacakları (A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, s. 14 ve devamı) yeni bir ulus kavramının oluşmaya başladığını görmek ilginçtir. Yine de Romantik düşünce Herder'de ulus kavramının çok daha ayrıcalıklı bir kaynağını bulacak ve herderci ulus düşüncesinin alımlanmasını etkili bir biçimde sağlayacaktır. Herder'in ulus kavramı Wilhelm von Humbold'unkiyle birlikte ele alındığında daha kesin çizgilerle belirginleşir. Humbold'un ulus kavramını bir proje olarak algıladığı bilinir. Ancak, çok sayıdaki özelliklerini saptamak amacıyla, insanı ve insanlığı anlamanın "tüm dönemlerin tüm uluslarının karşılaştırmalı antropolojik bir incelemesine dayanarak" olanaklı olmadığını da belirtmek gerekir. (*Plan einer vergleichenden Anthropologie (1795)*, *Geschichtliche Schriften* içinde, cilt I, s. 384, II, s. 71 ve devamı)

Romantik ulus anlayışının belirginleşmesinde Herder'in etkisinin büyük olduğunu söylemek, düşünürün bu alanda tek olduğu anlamına gelmez. Gerçekte, Edmund Burke'nin başlattığı Devrim eleştirisine (*Reflections on the French*

Revolution) yanıt olarak, çok sayıda Alman düşünür, dahası Devrimin ilk dönemlerindeki coşkulu devrimciler sonunda, sakınca doğurabilecek düşünceler benimsediler. Buna örnek olarak Gentz'i ve özgün bir ulus düşüncesi olan Fichte'yi verebiliriz. Fichte'nin özgünlüğü, romantik savları benimsememekle birlikte, ulus kavramını *Aufklärung* sonunda ortaya çıkan düşüncelere karşı olarak kullanmasıdır

Fichte'nin ulus anlayışı özellikle *Alman Ulusuna Söylev* başlıklı yapıtında belirgin bir biçimde görüldüğü gibi, iki karşıt ucun eleştirel bireşimi niteliğindedir. Başlangıçta, birçok yorumcu bu bireşimde sadece Fichte'nin siyasal konumundaki kökten değişikliği algıladılar; bu aydınlanma düşüncesinin romantizme doğru eğilim gösteren bir biçimi olarak tanımlanabilir. (Lasson, *Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat*, 1863, s. 200; B. Barret Kriegel, *L'État et les esclaves*, 1979, s. 159) Fichte'nin, vatan aşkı için (*Vaterlandsliebe)* Aydınlanma düşünürlerinden çıkan soğuk kozmopolitizmi, hesapçı usu ve vatanseverliğin tüm insanlığın ilerleyişi olarak düşünülemeyeceğini yadsıdığı göz önünde bulundurulursa böyle bir yorumun tümü kucaklamadığı gözden kaçabilir.

Alman ulusuna ve Almanlara, daha doğru bir deyişle, "tümüyle Alman olanlara" seslenen Fichte aynı vatanı paylaştığı insanların bencilliğini dile getirir: ulusal bilinç eksiklikleri "hesapçı usun doğuşundan kaynaklanır Bu us, dinin yarattığı şimdiki yaşam ile gelecek yaşam arasındaki bağı koparmış, utku aşkı, ulusal onur gibi öbür ahlaksal kavramları aldatıcı yanılsamalar biçimiyle sergileyerek yok etmiştir." (*İlk Söylemler*). Fichte bütün Almanları üyeleri "aynı amaçlar peşinde koşacak" (*a.g.y.*) büyük bir toplulukta birleştirebilmek amacıyla yeni bir eğitim kuramı geliştirmek ister. Alman ulusunun dili yaşamsal önem taşıyan amaçların başında gelir; çünkü, ulus ses aygıtı aynı biçimde işleyen ve üyelerinin aralarındaki iletişim aracılığıyla, sürekli bir biçimde dillerini geliştirdiği insan topluluğundan başka bir şey değildir. Bu durumda dil, ulusun deneyimini, bilgisini dile getirmesini sağlayan bir araç değil, bilginin aracı olur, bir başka deyişle bilgi onunla gerçekleşir (*Dördüncü Söylem*). Böylece, Fichte'nin neden "Almanları Germen kökenli öbür topluluklardan ayıran temel özelliğin araştırmasını" ilke edindiği anlaşılmakta. Fichte'ye göre temel özellik "ilkel ırkın ilk dallanmalarında konumlanmakta". Almanca her zaman kökensel kaynağın gücünü kullanır, oysa Fransızca sadece "yüzeyde yaşar, kökleri ölmüştür" (*Dördüncü Söylem*). Fichte'nin romantik izlekler bütününde Ortaçağ'ın aşırı yüceltimini de saymak gerekir. Bu çağda Almanlar tüm erdemlere sahiptiler, ayrıca, Reforma götüren düşünceleri, kültürel yaşamın çok verimli olduğu kentleri de oluşturdular. (*Altıncı Söylem*)

Çağdaş dönemde ulus ve ulusal özellik

Çağdaş dönemde ulusal özellik (uyruk) sorununun üç biçimi her şeyden önce, daha sınırlı uzamsal düzlemde önem sırasına göre şöyledir: 1) Ulusal Alman kimliği sorusu; 2) Ayrılmadan kaynaklanan parçalanma; Eski Sovyetler Birliğinin ve Doğu Avrupa ülkelerinin toplumsal, siyasal, kültürel alanlarda yaşadıkları parçalanma sorunları; 3) uluslarüstü bütünlerin oluşumu; bunların egemen ulusdevletlerin yerini aldığı düşünülür. İlk iki biçim yeni değildir: Almanya her zaman ulus ve ulusal kimlik kavramları çevresinde çatışma sahnesi olmuştur, belirimleri *neredeyse* her zaman büyük sömürge imparatorluklarının sonuyla çakışan ayrılma sorunu da tarih boyu rastlanan bir sorun olmuştur. Üçüncüsü ise, bütün ülkelerde, hiç değilse Avrupa Birliği ülkelerinde hükümdarlık, ya da en azından vatandaşlık kavramının getirdiği sorunların tüm biçimlerini içerir.

I / Alman ulusallık sorununun yeniden ortaya çıkmasının belirgin özelliği ya da bu soruna yeni bir biçim veren olay, İkinci Dünya Savaşı ve sonuçlarıdır. 1) Almanların tarihlerini, ulusal kültürlerini, özellikle savaş ve savaş sonrası dönemin kültürünü değerlendirmeleri, 2) Bölünmüş bir ulus olmanın getirdiği jeopolitik konum. Böyle bir ulus Batı ülkeleriyle Doğu Avrupa Ülkeleri arasında sınır çizgisi oluşturur. Bu konum da, Alman ulusal kimliği sorusunu kaçınılmaz kılar ve sorunun çözümüne Alman uluskültürünü zorunlu olarak birçok devlete ayıran günümüz jeopolitik bağlamında ulaşmak güçleşmektedir. Böyle düşünüldüğünde, sorun, Almanya'da tarihçilerin savaşımı (*Historikerstreit*) adıyla bilinen tartışmanın boyutlarının çok daha ötesine taşıyor. Tarihçilerin savaşımı, nazi rejiminin Yahudileri yok etmesinin benzersizliği

sorusuyla sınırlandırılamaz kuşkusuz. Ulusal Alman kimliğinden söz etmek, bir yandan Alman kültürüyle yaşayan halkların tümü biçiminde tanımlanan bir kültür - ulusun kimliği sorununu ortaya atmak (iki Almanya'nın yeniden birleşmesinin çözemediği bir sorun) (J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, 1990, s. 149 - 155) bir yandan da, kimlik sorununu Almanya'nın (yeni birleşimden önceki Batı Almanya) gurur duyabileceği demokratik deneyime yöneltmektir.

Kanımızca, bu deneyimin içinde saklı belirli bir karşıtlar birliği var. Bunun bir değer olduğunu ileri sürmek, 1945 galiplerinin siyasal emperyalizminin yönetimi biçiminde de algılanabilir. Bu 1945 mirası Alman ulusal kimlik arayışının öneminin azalmasına yol açar. Bu deneyimi göz ardı etmek de anlamsız olur, Alman halkının tarihsel yaşamında iz bırakmış bir olgu yok sayılamaz. Stürmer bir ikilemden yararlanarak bu deneyimi herkesten daha iyi açıklamıştır: "Almanlar kimliklerini bölünmüş Almanya'nın gerçekliğinde aramalıdırlar, çünkü bu kimlik bundan böyle Ulusal Devlet çerçevesinde oluşturulamaz. Ancak, ulus olmadan kimlik oluşturmaya da olanak yoktur." (*Devant l'histoire*, 1988, s. 54).

Ulusal Alman kimliği sorunu 1945'den sonra birçok yolun birleştiği noktada yer alır. "Toplumsal bir Darwincilikle" sonuçlanması nedeniyle, Hitler'in konumunu, Alman ulusununkini temsil etmediği için 1945 galiplerininkini de benimseyemeyen ya da benimsemek istemeyen Alman tarihçi savaş sonrası dönemin tarihini oluşturmaya çalışırken tek seçenekle karşı karşıyadır: Doğu'daki Alman nüfusunun somut yazgısıyla ve diğer Alman halklarının boyun eğdiği umutsuz çabalarla özdeşleşme (A. Hillgruber, *Weierlei Untergang [İki Yokoluş]*, Münih, 1986, s. 24 ve devamı). Felsefe alanında B. Willms yaklaşık aynı şeyleri dile getirir. "Alman felsefesini ulusal bir yazgı" biçiminde algılamalıyız. (...) Sadece felsefe alanında kalırsak, hem kendimizce, hem de başkalarının gözünde Kant'ın, Fichte'nin ve Hegel'in mirasçıları olarak görülürüz. Doğru olan da budur; istesek de istemesek de, felsefemiz bu gelenekte yer alır": "ulus kavramının tanımına gelince, konumumuzu görmezlikten gelemeyiz; bu durum, bu konum, Almanya'nınkidir" (*Die Deutsche Nation*, 1982, s. 61 ve devamı). Böylelikle Willms Alman felsefesinin geleneksel kaynaklarına dönüş yapmakta. Burada yer alan izlekler bütünü Fichte'nin *Söylemler*'de geliştirdiklerini andırır. Romantik düşüncenin yakından tanıdığı bu izlekleri, kimi ayrımlarla da olsa, kuşkusuz başka çağdaş düşünürler de ele alacaklardır. Bu ulusal Alman nitelığı eleştiricilerin tepkisine yol açacaktır. Örneğin Habermas için oluşsal vatanseverlik ulusal Alman kimliğinin benimseyebileceği tek yoldur çünkü Almanya hiçbir zaman Ulus - devlet biçiminde oluşamamıştır. "Bizim için federal Almanya'da oluşsal vatanseverlik, bir hukuk devletinde düzeni sağlayabilmek için faşizmin üstesinden gelmekten duyduğumuz gururu da dile getirir." Habermas'a göre bunun nedeni, böyle bir vatanseverliğin Almanya'da demokrasinin ancak Auschwitz'den (*Die nachholende Revolution*, s. 152 ve devamı) sonra kurulabildiğini göz ardı edememesidir. Bu durumda, ne denli demokratik olursa olsun, sadece oluşumla özdeşleştirme ulusal Alman kimliği sorununu çözebilir mi? "Ulusalcılık sapmalarına karşı tek care cumhuriyetçi oluşumla özdeşleşme değildir, çünkü bu şu soruyu göz ardı eder: böyle bir oluşum hangi sınırlarda, hangi ortak deneyim alanında oluşturulmuş ve uygulanmıştır?" (D. Henrich, *Eine Republik Deutschland*, 1990, s. 27). Bütün bunlara Almanya'nın Avrupa topluluğu üyesi olması ve topluluğun yazgısını paylaşmak istemesi eklenince Alman kimliği sorununun çözümlenmesi şöyle dursun, durum daha da karmaşıklaşmaktadır. Almanya'nın özel durumlu eğilimi, *Sonderweg* sorunu da bundan kaynaklanır.

II / Birlikten ayrılma sorunu yeni olmasa da, bugünkü yoğunluğu dünyanın jeopolitik dengesini korumayı güçleştiren ağır sonuçları gündeme getirmektedir. Bu sonuçlar eski Doğu ülkelerini, özellikle eski Sovyetler Birliği'ni de yakından ilgilendirmektedir. Ayrıca, söz konusu parçalanmaların yoğunluğu, İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminde Batı'nın siyasal üstünlüğünü yitirip eski Asya ve Afrika sömürgelerinin bağımsızlığıyla sonuçlanan büyük sömürge imparatorluklarının yazgısını anımsatmaktadır. Halkın kendine sahip olma hakkı gibi, - bu hakkın sınırları yeterince tanımlanmamış, yakın bir döneme değin de terim, bağımsızlık için yapılan hareketleri, ve ulusçu hareketleri desteklemek için kullanılmıştır- bağımsızlık hareketlerini yönlen-

diren ilkelerin tersine, bugün siyaset ve hukuk felsefesinin karşı karşıya bulunduğu sorun hangi koşullarda sıralanan soruların gündeme gelebileceğini belirlemektir: 1) Ayrılma hukuku, 2) Bu hakkın anayasada yer alabileceği durumlar, 3) Devletlerde uygulanma koşulları, 4) böyle bir hakkın özel nitelikleri, 5) Bir devletin topraklarının bütünlüğüne yasal olarak koruması (A. Buchnan, *Secession*, 1991; W Kymlycka, *Liberalism, Community and Culture*, 1989; L. Brilmayer, "Secession and self- determination: a territorialist reinterpretation", *Yale Journal of International Law*, 16, 1991, s. 177 - 202). Çeşitli güncel bakış açıları ayrılma sorununa halkın otodeterminasyon hakkını aşan bir yorum getirmeye olanak tanıyor. Ancak bu bakış açıları şu soruyu da gündeme getiriyor: Bu hakkın liberal demokratik devlet kuramı çerçevesinde ele alınması. Kimilerine göre (topluluk üyeleri ve diğerleri) liberal demokratik kuramın varsaydığı insanın soyut ve benzeşikleşmiş özelliği kuramın, ayrılmanın doğrulanma sorununu ortaya atmasını engeller. Üstelik, var olan siyaset ve hukuk felsefesi kuramlarının çoğu devletin kabul edilme girişimi niteliği taşıyor. Bu kuramlar çerçevesinde, herhangi bir azınlığın, kimileyin de çoğunluğun (Québec, Korsika, Baltık Devlekleri) hangi koşullarda ayrılma hakkına sahip olabilecekleri konusunda bir araştırma yapılmaz. Kimileri de (Buchanan ve başkaları) ayrılmaya ahlaksal bir hakkı ancak demokratik liberal bir kuramın tanıyabileceğini ileri sürerler. Sorunun var olan kuramlarda ele alınmamış olması şu olguya bağlanabilir: Geleneksel devlet kuramları büyük oranda, ulusal sorunların çözümlenmesine ya da ortadan kalkmasına olanak veren kimi özgürlüklerin oluştuğu siyasal ve tarihsel bağlamdan kaynaklanmıştır. Yine de Buchmann'a göre, ayrılma hakkının var olması ve gelişmesi için demokratik bir kuramın, demokratik olmayan anlayışlara oranla, çok daha elverişlidir, çünkü demokratik kuram sözleşmeye dayalıdır.

III / Kuşkusuz, Avrupa Topluluğu'nun ortaya çıkardığı uluslarüstülük sorusu ile ayrılma sorunu arasında benzerlikler bulunmakta çünkü, topluluğun kimi seçimleri doğrudan her ulusun yönetim biçimini ilgilendirmekte. İşleyiş biçimi henüz kesinlik kazanmamış Avrupa Parlamentosu'nun yararı için, ister ortak para söz konusu olsun, ister Topluluk dışı ülkelerin vatandaşlarının oturma hakkı ya da dış politika, ortak savunma stratejileri söz konusu olsun, her ülke egemenliğinin büyük bir bölümünü aktarmak ya da tümüyle bundan vazgeçmek zorunda kalacaktır. Bundan böyle hukuk ve siyaset felsefesinin konusu, geleneksel egemenlik ve ulusallık kavramlarının (vatandaşlık terimini kullanmamak için) bu yeni gelişmeleri açıklamaya yeterli olup olmadıklarını ya da bu kavramlara yeni içerikler vermenin zorunlu olup olmadığını sorgulamaktır. Geleneksel federalizm kuramlarını sorgulamak belki de her zamankinden daha güncel bir sorun; çünkü böylelikle, bu kuramların, er ya da geç Avrupa Topluluğu'nun yazgısını oluşturacak federalizmin doğasına ilişkin siyaset felsefesi düşüncesinin oluşumunu sağlayacak ufuklar açabileceği görülebilir.

► BUCHANAN, A. *Secession*, 1991. - FERRY J. - M. & THIBAUD P.; *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann - Lévy, Fondation Saint- Simon, 1992. - FICHTE J. G., *Discours à la Nation allemande (1807- 1808)* Fr. çev., Paris, Aubier - Montaigne, 1981. - GELLNER E., *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983. - GOYARD - FABRE S. ed., "État et nation", *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 14, 1988. - HERDER J. G., *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité (1784 - 1791)*, Fr. çev., Paris, Aubier, 1962. - KEDOURIE E., *Nationalism*, Londra, 1960. - MEINECKE F., *Weltbürgertum und National - staat (1907)*, 4. baskı., Münih, 1917. - MINOGUE K. R., *Nationalis*, 1967. - MÜLLER A., *Elemente der Staatskunst* (1809), yeni baskı J. Baxa, Iéna, Gustav Fischer, 1992. - RENAN E., *Qu'est - ce qu'une nation?* (1882), *Oeuvres complètes*, Paris, Calmann - Lévy. - SCHLEGEL F., *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806*, ed. Windischmann, 1837 - 1838, c. II. - SIEYÈS E., *Qu 'est - ce que le tiers état?*, Paris, PUF, 1982. - WILLMS B., *Idealismus und Nation. Zur Reconstruktion des politischen Bewusstseins der Deutschen*, Vienne, Paderborn, 1986. - *La pensée politique*, no 3, Paris, Hautes Études / Gallumard / Le Seuil, 1995, 7 - 178.

Lukas K. SOSOE
Çev. Emel Ergun

⇨ *Din; Fichte; Fransız Devrimi; Halk; Siyasal Romantizm.*

ULUSLARARASI HUKUK ⇨ DEVLETLER HUKUKU

US

Logos'un gereklerine uygun olarak siteyi yeniden düzenleme tasarısı, Platon'la ilk kez izlekleştiği sırada, siyasetin usa [akıl] çok fazla boyun eğmesinin korkunç sonuçlara yol açacağı kuşkusu baş gösteriyordu: bir "çokluk" olan siteyi "eğitim yoluyla bir topluluğa dönüştürmek" isteyebiliriz ancak içindeki her türlü farklılık titreşimlerini yok edecek -bir birleşme sürecini zorunlu kılarak onu yıkıntıya sürüklemiş oluruz diye uyarıyor Aristoteles -"bir senfoniyi tek bir perdeye indirmek ister gibi" (*Politika*, II, 5).

Modernlerde, usun, gerçekliğin her alanına boyun eğme eğilimi güçlendikçe, felsefe tarihi boyunca, sürekli yinelenen, yinelendikçe radikalleşen bu uyarı: "usun düşüncenin en amansız düşmanı olduğunu" görmeyi beceremeyen çağdaş bireyin, dünyaya hâkimiyetini teknolojik ve bilimsel olarak sağlamasına yol açan bu sorgulama sürecinin kaçınılmaz ufkunu, "mutlak egemenliğin" siyasal biçimleri olarak adlandırmak (M. Heidegger, *Chemins*; Fr. çev.); ya da sayesinde, usa bağlanan özgürlük umutlarının tam olarak tersine döndüğü ve "bütünüyle yönetimsel bir dünyanın" doğmasına katkıda bulunduğu "Aydınlanma diyalektiğini" totalitarizmin korkunç bir ürünü olarak görmek çağdaş felsefenin klişesi haline geldi (M. Horkheimer, *Théorie critique)* [Fr. çev. Eleştirel Kuram].

Geçen yüzyılda, Marx'ın "toplumsal süreçlerin sonuncu çelişkili biçiminin" üstesinden gelme görevini verdiği sosyalizmin trajedisi, aklın bu engin davasında, kuşkusuz çok önemli bir yer tutmuştur. Gerçekten de dosya artık kapanmış mıdır? Almanya'da (J. Habermas, K. O. Apel), Amerika'da (J. Rawls) hatta Fransa'da belli başlı girişimler, bugün büyüsü bozulmuş bu nihilizme kendilerini kaptırmayı reddediyor ve yeni çabalar uğruna, pratik usun konumunu yeniden sorgulamaya çalışıyorlar:"yeni akılcılık" da denebilir, ama akılcı bir çerçeve içinde, kendine yeniden normativite (ahlaksal, hukuksal, siyasal) ile ilgili soruları sormaya çalışmak için, aklın kimi figürlerinin tükendiğini maskelemeyi hiçbir biçimde düşünmemektedir. Böylece, rasyonalitenin geleceğiyle ilgili olarak, usun sonsuz bozumu ve eleştirel yeniden oluşumu gibi farklı yolların ayrıldığı bir kavşakta bulunuyoruz. Böyle bir bağlamda, tartışmanın terimlerini ve beklentilerini daha iyi sınırlandırmak için, iki yüzyıldır durmadan kendini değen bu us krizinin kaynaklarından birine inmek, burada en işlevsel olarak göründü- daha doğrusu: Fransız devriminin modern akılcılığa siyaset ve hukuk alanlarında kendini yeterince güçlü bir biçimde ifade etme fırsatını verdiğinden bu yana akla yönelik sakıncanın, o da kendini kuramsal ve uygulayımsal girdileri ve çıktıları dolu dolu açıklıyor duygusuna kapılsın diye...

Usun yıkımı

A. W. Rehberg, 1793'te Hannover'de, *Fransız Devrimi Üzerine Araştırmalar* adlı yapıtını yayınlar. Fransa'da gerçekleşen bu çalkantıları yeren yapıtında, her şeyden önce olgular üzerine değil de akıl üzerine kurulu bir siyaset düşüncesine saldırır, yani Alman halkının Devrim'in en çok beğendiği yönüne. Böylece F. von Gentz, Burke'yi çevirmeden önce ve karşı -devrimciler tarafına geçmeden önce, Fransa'nın "ilkeler ve birbirini tutan bir sistem üzerine kurulu bir yönetim biçimi olan tek ülke örneği" oluşturduğunu Garve'e yazarken, 1790'da aslında ülkesindeki *intelligentsia*'nın büyük çoğunluğunun görüşlerini dile getiriyordu. Rehberg'in, Devrim'deki siyaset uygulamasını, Toplumsal Sözleşme'yle özdeşleşmiş bir kuramdan çıkarımsandığını suçlayarak açıklar: karşıusçuluğa en çarpıcı ifadelerinden birini vererek, Devrimin "yalnızca usun en arı yasalarından çıkarımsanmış bir siyasal sistem" kurmayı amaçlamıştı, diye yazar; bu durumda Devrim, kendini "gerçek dünyanın" ve somut sorunlarını görmezden gelmeye adayarak, güçsüzlüğe mahkûm ediyordu. Bunun sonucunda, böylesi bir metafizik siyasetin içerdiği yanılmalar karşısında, Rehberg'e, bundan böyle, idealden gerçekliğe dönmek, uygulamayı kuramdan ayırmak ve her şeyden önce, siyaseti usun değil de "dönemin, ülkelerin ve halkın, toplumsal, tarihsel, ahlaksal, ilişkilerinin gözlemi" üzerine kurmak kaçınılmaz görünüyordu. Kısaca: siyaset usla bağları koparark, daha alçakgönüllü, ama gerçekliğe daha yakın ve kuramın gereklerine bunu feda etmede daha az aceleci bir ampirizm olmak için bir bilim gibi gelişmekten vazgeçmeliydi.

Bu saldırı tek alma özelliği taşımıyordu: Aslında, önceleri Devrime çok elverişli bir *consensus*'u bozmayı amaçlayan ve doğrudan siyasal

konum sorusunu soran bir dizi savaşımı taçlandırıyordu: 1790'dan itibaren, Justus Möser, "Fransız Devrimi'nin temeli olarak insanlık hakkı üzerine" başlıklı makalesinde ve Jacobi, La Harpe'e yazmış olduğu Fransızca mektubunda, siyasal usçuluk tasarısını, sorgulamışlardı ve "küstah usun" tehlikelerine işaret ederek, siyaseti soyutlamadan, uygulama alanına getirmeye çabalamışlardı. Bununla birlikte, Jacobi'nin birden kendini, Fransız Devrimi'nin reaksiyoner eleştirmenlerinin (Almanya'da Möser, İngiltere'de Burke) tarafında bulma biçimi, us üzerine yapılan bu siyasal tartışmanın felsefi yönünü tuhaf bir biçimde aydınlatıyor: siyasal düzeyde 1785'ten itibaren, devrimci usçuluğa karşı başlatılan saldırı, felsefi düzeyde, "panteizm kavgası" sırasında Aydınlanmaya karşı başlatılan saldırıyı, siyasal düzeyde yineler.

Bilindiği gibi, bu polemik - usun çağdaş değerlendirilmesinde ilk büyük kırılmayı oluşturduğunu iddia etmek aşırıya kaçmak olmayacaktır- o zamanlar daha çok Jacobi ve Mendelssohn'u karşı karşıya getirmişti; ilki usçu felsefeyi, yaşamı anlamayı beceremememekle eleştirir ve "varoluşu açıklayıp sırrını çözmeyi" imanda ararken, ötekî, usu ve spekülasyonu, ampirizm ve dinselliğe geri dönüşe karşı savunmaktadır. 1790'dan itibaren, Devrimin siyasal usçuluğuna yöneltilen eleştiriler, "panteizm kavgası" sırasında, rasyonalite karşıtlarınca ele alınmış olan kanıtları doğalmış gibi sürdürürler. Yineleyelim, her iki durumda da, Jacobi'nin üstlendiği rol belirleyicidir ve eğer, us siyaseti eleştirilerinde, usa siyaset arayışıyla savaşıma yarayan, tarihe duyarlı, kaçınılmaz bir ampirizme sürekli gönderme yapılıyorsa, 1787'de Jacobi'nin *David Hume* başlığı altında, Aydınlanma partizanlarıyla kavgasında kullandığı ilkeleri geliştirip, dizgeleştirdiğini anımsatmak yararlı olacaktır.

Devrim karşıtlarınca talep edilen ampirizm, karşı usçuluğun kılık değiştirmiş bir biçimi olmuş olsun ve "panteizm kavgasında" Jacobi'nin savunduğu konuma ulaşmış olsun, en azından 1793'ten itibaren en az bir yazar onu çok iyi anlıyordu: Kant'ın *Kuram ve Uygulama* denilen küçük yapıtındaki yanıtına koşut olarak Fichte'inki (*Fransız Devrimi Üzerine Halkın Görüşünü Düzeltmeye Yönelik Katkılar*), bu açıdan bakıldığında, Rehberg'i siyasetin yüce değerini sıradanlaştırmakla ve usu bırakmakla suçlayarak büyük bir netlik göstermektedir: kısaca, *Contributions*'un yazarı için Fransız Devriminin savunulması açıkça, usun uygulanma haklarının savunulmasından geçmektedir.

Rehberg'e karşı Fichte: böylece us üzerine yapılan siyasal tartışmanın beklentileri artık çok iyi belirlenmişti. Fichte'nin zihninde, pratik usun yıkımına karşı koymak, Aydınlanma usuna geri dönmek anlamına mı geliyordu yalnızca? Eğer öyle olsaydı, karşı devrimcilerle açılan gedik (Adam Muller'e kadar romantizm akımınca da daha sonra genişletilen) çok çabuk doldurulduğu ve gerçek bir us bunalımında da genişlemiş olmazdı. Aslında, usun en ateşli savunucularının konumunu daha yakından incelersek, yöntemlerinin tuhaf bir biçi" de Aydınlanma dönemine düz bir dönüşün gerektirmeyeceği kadar karmaşık olduğu görülür.

Usun savunulması

Saydam nedenlerden ötürü, eleştiricilik böyle bir işleme en uygun felsefe çerçevesini oluşturmak durumundaydı: çünkü Kant'ın 1787'de "panteizm kavgası" sırasında (*Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*) dile getirdiği gibi, usa güven, us eleştirisinden ve metafizik yanılsamalardan ayrı tutulamadığından eleştiricilik, dogmatik usçuluğun başarısızlığından sonra, aporilerinin daha çok bilincinde olan ikinci bir çağdaşçılığın yolunu açıyordu. Daha doğrusu, eleştiricilik bağlamında, siyasal usun konumuyla ilgili en verimli olabilecek katkı, kuşkusuz Fichte'de göze çarpmaktadır.

1807'de, Fichte Machiavelli'ye ayırdığı bir yazısında, "en ince, en anlayışlı sağduyunun (*Verstand*) ve yaşamın ve şeyleri yönetmenin pratik zekasının tarihe yazmayı olanaklı kıldığı her şeyi" ayırt etme yeteneğinden ötürü onu saygıyla anar. Machiavelli'nin sözünden çıkan sonuç ise şudur: "usun (*Vernunft*) bakış açısının sonucu olan insan yaşamının ve devletin en üst perspektifleri, onun ufkunun tamamıyla dışında bulunmaktadırlar". "İdeal"e yöneltilmiş olan us siyasetlerine karşı, Machiavelli böylece, imgelenmiş bir gerçeklikten çok nesnelerin var olan gerçeklerini izlemenin daha yararlı" olduğu kanısı üzerine eksenlenmiş bir sağduyu siyaseti modeli geliştirmiş oluyordu (Fichte, *Machiavel et autres écrits*, [Fr. çev. Makyavel ve Diğer Yazılar, s. 40).

Ancak Fichte, örneğin "herhangi bir devletin sizin mi yoksa komşunuzun mu doğal müttefiği olduğu ve payınıza düşen etkinin sınırlarının nerede çizilmesi gerektiği çekişmeli sorusunun yanıtını, ender olarak akılda *(Vernunft)* bir öncül bulacağını" açıklayarak bu modeli açıkça kendine mal eder: böyle bir soru karşısında olduğu gibi eylemin onu karşı karşıya bıraktığı soruların büyük bir kısmında da siyaset için, aklın evrensel yasasını gerçekliğe kazımaktansa "fırsata" ve "zamana" açılmaktır söz konusu olan; çünkü sonuçta - Machiavelli'den alacağımız ders de budur- tek yöneten zamandır.

Fichte'nin, ne tür derin ve korkunç gelişmeler gösterdiğini bildiğimiz düşüncesi, sağduyu ve usu böylece karşı karşıya getirerek, bu tür bir Makyavelleştirme aracılığıyla 1793'te Rehberg'e karşı olarak kabul edilen meta-ampirik ilkelerden esinlenmiş otantik uşçu olan bu siyasetten, tarihsel olarak değişken ve koşullu çıkarların karşılanmasının hangi araçların bir araya gelmesiyle sağlandığını hesaplamaya indirgenmiş, uşçuluğun tamamen bir araç olarak kavranmaya doğru kaydığı anlamına mı gelmektedir?

Yorumcuları her zaman Fichte'ci iki politikayı karşıt algıladılar. Bunların birincisi Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ne (1793), İnsan Hakları Bildirgesine, bir başka deyişle Aydınlanma çağının getirdiği siyasal uşçuluğa, diğeri de Makyavelci gerçekliğe gönderme yapar. Aslında, Fichte'nin siyasal düşüncesinin içeriği kökten yeniden düzenlemeler geçirmekle birlikte, hiçbir şey siyasetin konumundaki kopukluğun bu denli derin olduğunu göstermez: daha doğrusu, Rousseau'dan Machiavelli'ye geçişin siyasal uşçuluğun özelliğini yakalamak için harcanan aynı çabanın sürekliliğini gizlediği düşünülebilir, bu da siyasal uşçulluğu metafizik us ve ampirizmden aynı uzaklıkta konumlandırmaktır.

1807'de Machiavelli esinlenen Fichte ustan kaynaklanan siyasetleri sorgular ve siyasal anlığın değerini yükseltir. Devrim karşıtlarının 1793'de sert bir biçimde eleştirdikleri ampirizmden öylesi uzaktır ki, *Dialogues patriotiques*'lerin birincisinde "olgulara" kapanmayı eleştirir: 1806'da da Fichte devletlerin "deneyim ve görenekle" yönetilmesine karşı çıkığını açık bir dille belirtir. Siyasal eylemin "kimi becerilere" indirgenmesine, "benzer durumlarda bizden önceki bilgelerin neler yaptığını" gözlemlemek amacıyla günlük tarih yazılarının sürekli bir biçimde incelenmesine şiddetle karşı çıkar. Aslında, "tarih yazılarını incelemek hiçbir işe yaramaz, bugüne dek de bir yarar sağladığı görülmemiştir" gibi bir yargısı vardır: "Çünkü, tarih aynı biçimde iki kez yaşanmaz, bir dönemin koşulları için son derece uygun olan herhangi bir önlem, başka bir dönemde o denli elverişsiz olabilir (...) bu da dönemlerin koşullarının zorunlu olarak farklı olmalarından kaynaklanır" (*Machiavel et autres écrits*, s. 100). 1807'de Machiavelli'yi yorumlarken şu soru üzerinde durur. Siyasal soruları doğru olarak yargılamak ve her koşulda geçerli en uygun önlemleri bulgulayabilmek için ne gereklidir? Kuşkusuz, bunu yanıtlarken "dünya tarihi bugüne kadar hangi özellikleri barındırdı?", "insanların yeterince tanınması", "genel olarak siyasal yönetim yasalarının ayrıntılı biçimde incelenmesi"- bu da düşüncesinin konusunu soyut düzlemde kavrayabilen ve hiçbir bulanıklığa yer vermeden parçalara ayırıp özüne girebilecek nitelikte sağlam ve becerikli bir anlık gerektirir- gibi noktaları göz önünde bulundurur: Fichte'nin kendisi bile böyle bir anlığa ancak "şimdinin ve görünürün ötesine bakmaya alışmış bilimin (*Wissenschaft*)" sahip olduğunu belirtir (*a.g.y.*, s. 66).

Siyasal us karşısında çok karışık bir durum söz konusudur: *Machiavelli Klugheit*'ı siyasetin erdemi biçiminde ele alsaydı, yalın ustalık (ilkesiz ampirizm) anlamında değil, Aristotelesçi ihtiyat olarak tanımlardı. Aristoteles bu kavramı şöyle tanımlıyordu: zamanın gerekliliklerine açılma ve "hiçbir insan anlığının öngöremediği ve zorunlu olmayan herhangi bir koşulun" ortaya çıkabileceğini göz önünde bulundurma yetisi (*a.g.y.*, s. 83). Başka bir anlatımla: anlık siyaseti, Devrimin reaksiyoner eleştiricilerinin düşlediği yalın deneycilikten bambaşka nitelikler taşır; insan usunun zamanı yönetemeyeceğini bilir ve ihtiyati bir boyut, bir başka deyişle, "bilgi" (*Wissenschaft*) üzerine kurulu olması zorunluluğunu yadsımadan "zamana" açılım düşüncesini barındırır. Görüldüğü gibi, 1807'de Fichte'ci us siyasetleri eleştirisi siyasal uşçulluğa karşı çıkışı destekleyen perspektifte gerçekleşmez.1790'dan sonra Alman *intelligentsia*'sının bir kısmı siyasal uşçuluktan yola çıkarak ampirizmin erdemlerini savunmuştu.

Burada tarihçinin göz ardı etmemesi gereken

ancak felsefeciyi koşullu olarak heyecenlandıran bir saptama söz konusudur: siyasetin konumunu kavramak için, bir yandan Jacobi'nin Fransız devrimcilerde "salt usla yönetilme biçimi"nin arayışı olarak gösterdikleriyle, Fichte'nin itiraf edilmeyen bir usdışılığı kötü bir biçimde örten sözde bir ampirizm savunucularında tanıladığı usun bir kenara bırakılmasını karşıtlaştıran çatışkının hiçbir biçimde çözümlenemediği zaman felsefeci için şaşırtıcı bir durum oluşur. Kendisini izleyen birçok düşünür gibi siyaseti anlık, us kavramlarıyla düşünen Fichte, devlet adamı eyleminin "us çerçevesindeki tek kalkış noktasını" *önsel olarak* konumlandırılamayacağını, siyasal anlıkta "usçul bakış açısının" değiştirilemeyeceğini göstermiştir. Çünkü, siyasal sorunların "usta öncüller bulabileceği" (*a.g.y.*, s. 58) düşüncesini kesinlikle yadsıyan Fichteci eleştiri hiç değilse siyasal anlık kurallarının belirlenmesi söz konusu olduğunda "usun bakış açısını" kabul eder: bu kurallar hükümdarın halkı ve tüm insanlıkla olan ilişkisinin gözlemlenmesi ve usa dayalı bakış açısıyla onaylanır, güçlendirilir ve kutsal görev düzlemine yerleştirilir" (*a.g.y.*, s. 61).

Usu, "kalkış noktası"ndan "bakış açısı"na dönüştürmek: işte bu, bitimlilik siyaseti olarak, eleştirel siyasetin özgüllüğüdür. Kaldı ki, Fichte bu dönüşümü, siyasetin us karşısındaki konumu üstüne düşündüğü yazılarda izlekleştirmiştir. Bu nedenle, 1796-1797deki *Fondement du droit naturel*'i (Fr. çev.) ele alalım: hukuk kavramının ve bu kavrama uygun anayasa kavramının (cumhuriyet anayasası) ardışık tümdengelimli çıkarsayımlarından sonra son bölümde açık seçik dile getirilmiş bir saptama görürüz: "Konusu, olumsal (görgül) özelliklerle belirlenen belirli bir devlet olan ve bu alanda hukuk yasasını gerçekleştirmek için en tutarlı yolu araştıran bilim dalına siyaset adı verilir. Bundan kaynaklanan soruların bizim bilimimizle, tümüyle *önsel* olan hukuk öğretisiyle hiçbir bağıntısı yoktur, bu bilim siyaset sorunlarını dışlamaya özen göstermelidir." Fichte, bir de, salt us ürünü olan hukuk bilimi ile siyasetin ayrım çizgisini şu örnekle kesin bir biçimde belirtir: "Hukuka uygun olan tek anayasanın belirlenmesine ilişkin soruların tümü bu tür özellikler içerir. İşte nedeni: sunduğumuz anayasa kavramı salt us sorununun çözümünü sonlandırır: duyumsanır dünyada hukuk kavramının gerçekleşimi nasıl olanaklı olur? Demek ki, bu kavramla bilim kapalıdır. Böylelikle de anayasa *önsel* olarak belirlenir. Bugün daha iyi belirlenebilmesinin nedeni görgül verilerdir" (Fichte, *Fondement*, [Fr. çev.] s. 295).

Görüldüğü gibi, bu biçimde hukuk bilimine benzetilen siyaset hukuk öğretisi ilkelerini *önsel olarak* tarihsel yapaylığa uygular: bu anlamda salt bir ampirizm söz konusu değildir, dahası, Fichte, *État commercial fermé* (Fr. çev., Kapalı Ticaret Devleti) başlıklı yapıtta usçul bir siyasetin "spekülatif bir felsefecinin" işi olduğunu söyler; çünkü, salt siyaset hukukunun tanımladığı evrensel kuraldan daha somut bir belirleme peşinde olan böyle bir siyaset, felsefecinin belirlediği ilkelerle işlerlik kazanırdı; ancak bu "işin içindeyken" felsefeci, somut durumu, salt felsefi (*ex principiis*) değil, aynı zamanda tarihsel bilgiden (*ex datis*) kaynaklanan verilerle kavramalıdır. Demek ki, siyaset, felsefeyi usun sınırlarına getirir, dahası, terim yerindeyse, kendinden dışarı çıkmasına yol açar: bu durumda da sorularının çözüm yeri "felsefi hukuk bilimi" değildir. Fichte us siyasetlerine inanmadığı için, *Fondement du droit naturel*'in (Fr. çev., Doğal Hukukun Temeli) son bölümünün kimi siyasal soruları (hükümet biçimi, temsilciler, vergiler, vb.) içermesi son derece anlamlıdır. Tümüyle felsefi usçuluğun ürünü olan hukuk dizgesi böylece, tanımı gereği son gelişimlerini yakalayamadığı uygulama sorunsalının en üst düzeyi olan siyasete açılmasıyla sonlanır: felsefi bir seçim çerçevesinde başka türlü nasıl olabilir? Uzamsal-süremsel verinin dışlalığını içeren ve bir tür sonluluk düşüncesi olan eleştirici seçim ilkece "uçuk" tümdengelim projesiyle, uzamsal ve süremsel olarak koşullandırılmış siyasetin hukuk kavramıyla bağdaşamaz. Doğruyu söylemek gerekirse, ancak, sınırlarının bilincinde olmayan ve metafiziği tanımlayan bitimliliğin unutulmasıyla biçimlenen bir us böyle bir yanılsamaya destek olur.

Burada yanılsama kavramının eleştirici felsefe bağlamındaki anlamı söz konusudur: us siyaseti özü bakımından aşkın yanılsamayı andırırken, anlık siyaseti yanılsamasız us figüründe yerini alır, bu, eleştirici us figürüdür.

Anlık siyaseti, Us siyaseti

Fichte'nin belirlediği ayrım başka bir tarihsel bağlamda karşımıza çıkar, ancak bir etkileme ya da yineleme söz konusu değildir. 1938'de R.

Aron anlık siyasetçisiyle us siyasetçisini karşıtlaştırır (*Introduction*, s. 414):

Anlık siyasetçisi "belirli bir düzen olmadan ard arda gelen ve her an yenilenen koşullarda barış, özgürlük gibi kimi değerleri korumaya ya da tek bir hedefe, ulusun büyüklüğüne ulaşmaya çalışır", o, "gideceği limanı bilmeden gemisini götüren kaptan" gibidir ve "onun için her dakika birbirinden farklıdır": Aron bu anlayışı açıklamak için Alain örneğini verir ve "anlık siyaseti" terimini ondan aldığını belirtir. Bir başka örnek de siyaset adamının "mantıksal olarak belirli bir anda karar çıkarsayamayacağını" öne süren Max Weber'dir. Bu olanaksızlığın nedeni "topludurumun [konjonktür] her zaman tek olması" ve "her şeyin evriminin hiç durmadan yenilenen bütünlere yol açmasıdır".

Us siyasetçisi tersine, "evrimin sonunu öngörür", örneğin "Marksist birisi kapitalizmin kaçınılmaz sonunu önceden görür" ve "tek sorun" olarak "taktiği stratejiye uyarlama" ve yürürlükteki rejimin gelecekteki rejimle uyum sağlaması zorunluluğunu tanır.

Kısaca, bir yandan "siyaset adamı geleceği bilmez, gerçekliği tanır ve bunu en iyi biçimde yönlendirmeye çalışır"; öte yandan "geleceği bildiğini iddia eder" ve "öngördüğüne ve egemen olduğuna inandığı tarihsel evrim gereğince siyasal kararlar alır": eylem "tarihin genel bir öngörüsüne" dayanır".

Bu ayrımın iki ucundaki özelliklere gelince, kimi bütünleyici bilgiler ilk bakışta belirli bir duraksamanın göstergesi olabilir. Aron'nun son metinlerinde, anlık siyasetiyle us siyaseti birbirlerine göre konumlanırlar. Bu da, yanlışın gerçekliğe göre tanımlanmasına benzer: Düşünür, *Le Spectateur engagé* başlıklı yapıtında "Benim siyaset anlayışım anlıksal siyaset niteliği taşır" der. Aron'a göre bunun nedeni "sınıf ve ulusların savaşımının her zaman sosyalist topluma ulaşmakla sonuçlandığını ileri sürmenin" olanaksızlığıdır. Aslında bu savaşların sonunda nereye ulaşılacağı da önceden kestirilemez. Bu gözlemler Aron'un eleştiri anlayışını bilen okur için şaşırtıcı değildir: Aron, kuramsal usun "tarihin tüm bilimlerini" ve özellikle siyasal usun tüm seçimlerini tarih yasaları çerçevesinde kavramasını eleştirir.

Ancak, 1938'deki *Introduction*'a dönersek, iki terimin "gerçeklikte bağdaşmayan düşüncel türler" olarak sunulduğunu görürüz.. Bunlar, iki uç tutumu belirtir. Birincisi, anlık siyaseti "boyun eğme nedeniyle", öbürü de, us siyaseti, "düşüncesizce yapılan uygulamalar nedeniyle bozulma sakıncası taşır". "Tarihe güvenmek birincisinin güçsüzleşmesine, unutulmak da ikincisinin güçsüzleşmesine yol açar. Birincisi bilge, ikincisi de kahramansıdır". Bu iki siyaset birbirlerinin bozulma mantıklarını ancak birbirlerini düzelterek önceden sezebilirler: öyle ki, anlık siyasetiyle us siyasetini karşıtlaştırmaktan çok birlikte ele almak gerekir. Aron 1938'de şu sonuca varıyordu: "Aslında her tür siyaset birbirini içerir", çünkü, "hiçbir eylem uzak gibi görünen bir sorunu gözönünde bulundurmayacak denli ani değildir, tikel fırsatların peşinde koşmayan Tanrı sırdaşı olmadığı gibi": kısaca, "siyaset, dönüşü olmayan seçimler yapma ve kısa sürede değiştirilemeyecek yazgıları belirleme sanatıysa, kâhinle deneycinin özellikleri bağdaşmalıdır". Demek ki, bu bakış açısıyla, us siyaseti yanılsamalı bir *praxis (edim)* biçiminde algılanamaz. Us siyasetiyle anlık siyaseti arasındaki bağıntılar daha karmaşık yapıdadır kuşkusuz. Doğru biçimde anlaşılan anlık siyaseti de (Aron'un kendi siyasetini anlık siyaseti olarak tanımladığı zaman belirttiği anlamda) her şeye karşın önseziye eğilim gösteren usa vereceği işlevle salt deneycilikten ayrılır: bu bir tür ılımlı us ya da usun bilgeliğidir.

Fichte'de olduğu gibi burada da, anlık siyasetiyle us siyaseti arasındaki ayrım, üzerinde düşünülmesi gereken bir ayrımdır kanımızca. Bu ayrım üzerinde düşünmemiz siyasette usun yeri konusunda aydınlanmamızı sağlar - ilk bakıştaki anlaşılmazlık us siyasetinin niteliklerini içerir (yanılsama, ya da kimi koşullarda tümleyicilik öğesi söz konusudur).

Gerçekte, Aron'un anladığı anlamda, anlık siyaseti ile us siyaseti arasındaki ayrımı olanaklı kılan nedir? Bu ayrımın usun niteliklerine yöneltilecek eleştiride, buna bağlı olarak da bitimlilik izlekçesinde yer aldığı kolaylıkla anlaşılmaktadır. Burada bu ayrımın dolaysız sonucu olduğunu düşündüğümüz, bize son derece önemli gelen iki noktayı belirtmekle yetineceğiz:

1) Usun niteliğinin yeniden belirlenmesine dayanan ayrım her şeyden önce, toplum dönüştürümlerinin *şimdi ve burada* benimseyeceği yönelimleri tarihte var olan bilimsel usçuluk kuramından çıkarsadığını ileri süren siyaset anlayış-

larına eleştirel düzlemde çok şey kazandırır. Tarihsel ve toplumsal bütünlüğün anlamı ve bunların geleceğini belirleyen yasalar usla belirlenebilir. Bu düşünceye dayanan ve Staline'in "Marksist-Leninist bilimin önderleri" biçiminde andığı önderlerin mutlak hâkimiyeti de tümüyle felsefi bir nitelik taşır: dogmacı usçuluğun aşkın yanılsaması söz konusudur.

2) Us siyasetlerinin içerdiği bağnazlıkların ötesinde, önerilen ayrım us gerekliliklerini ve anlığın işini siyasal olarak birleştirmeye ya da siyasal usa olumlu bir nitelik vermeye davet eder. Bir başka deyişle, *Salt Usun (Aklın) Eleştirisi* kuramsal usu anlığa feda etmediği gibi, siyasal us eleştirisi de usun içkin gerekliliklerinin verimliliğini göz ardı edemez. Bu gereklilikler gerçek siyaset ortamında ya da siyasal uygulamalarda kendi nitelikleriyle (bir başka deyişle düzenleyici ülkü ya da "düşlemsel merkez olarak) etkin olabilirler ve olmalıdırlar: mutluluk ya da toplumsal adalet düşüncesinin usun idealarından başka bir şey olmamaları, bu durumda da gerçeklikte somutlaşamamaları Marksist sosyalizmin göz önüne almadığı bir olgudur ve "her yönüyle yönetilen bir dünyanın" oluşumunda ortaya çıkan sözde us uzlaşımıyla bağlantılıdır. Ancak, siyasal usun simetrik yanılsaması (deneycilik ya da kuşkuculuğunki) belirli bir liberalizm anlayışı kimileyin toplumsal adaletin düşüncesini bile yok eder. Parlak gelecek yanılsamalarından kaynaklanan, tarihin metafizik görüşlerinden arınmış usun bir işlevi vardır: bunu görmezlikten gelmek isteyen birçok siyaset anlık siyasetini tanımlayan bir olguyu da göz ardı etmiş olur. Bu, anlık siyasetine devingenliğini kazandıran bir özelliktir: usun geçerli gerekliliklerine açılabilmek.

▶ ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, Flammarion "GF", 1990.- ARON R., *Introduction à la politique de la philosophiede l'histoire*, eleştirel. bas., Paris, Gallimard, 1986.- FICHTE J. G., *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques*, Paris, Payot, 1981; *Fondement du droit naturel*, Paris, PUF, 1984. - HEIDEGGER M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962. - HORKHEIMER M., *Théorie critique*, Paris, Payot, 1978.

Alain RENAUT
Çev. Emel Ergun

⇨ *Devlet Çıkarı; Fichte; Fransız Devrimi; İhtiyat; İrade; Nesnellik; Rasyonalizasyon; Siyaset Felsefesi.*

UYGAR OLMA VE UYGARLIK *(Civilité et Civilisation)*

James Boswell, *Doktor Johnson'ın Yaşamı* adlı yapıtında "23 Mart'ta [1772], kendisini in-folio *Sözlük*'ünün dördüncü baskısını hazırlama meşguliyeti içinde bulduğunu" yazar. O ise, bilim adamına duyduğu büyük saygıyla, iki anlamlı tek bir sözcük yerine, her anlam için ayrı bir sözcük kullanılmasının daha doğru olduğu düşüncesiyle *civilization*'un (*to civilize*'den) *barbarity*'nin karşıtı olarak *civility*'den daha iyi olduğunu düşünür ki bu bağlamdaki kullanımın konusu da budur.

Lucien Febvre (*Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*) ve Émile Benveniste (*Civilisation, Contribution à l'histoire d'un mot*), ünlü iki makalede bu bölümü anarlar çünkü İngilizce *civilisation* sözcüğünün (Benveniste bu sözcüğü, 1767'de Adam Ferguson'da, 1771'de de John Millar'da bulmuştur) ilk kullanımlarının tanığıdır bu bölüm: *civilisation* sözcüğünün yaratılması ya da her halükârda ilk kullanımının onuru Mirabeau markisinindir (1757; *Ami des hommes ou Traité de la population*). Ama Johnson'ın, İngiliz dili sözlüğünde yeni *civilization* sözcüğünü niçin kabul etmediğini sormazlar kendilerine. Olsa olsa, Benveniste, XVIII. yüzyıl ortasında, *ité*'li sözcüklere göre *isation*'lu sözcüklerin ender görüldüğünün altını çizdikten sonra (bu gözlem İngilizce için de Fransızca için de geçerlidir) *civilisation* sözcüğünün ortaya çıkışının geleneksel insan anlayışı bağlamında getirdiği değişiklikler üstünde durur. Şöyle der: "İlk barbarlık döneminden toplum içinde yaşayan insanın mevcut durumuna, evrensel bir derecelenme, yavaş bir eğitim ve incelik süreci görülmekteydi, kısaca söylemek gerekirse statik bir sözcük olan *civilité* düzleminde sürekli bir gelişme, açıklama için yeterli değildi ve bu kavramın anlamını ve sürekliliğini ifade edebilmek için kesinlikle *civilisation* sözcüğünün kullanılması gerekliydi." Önemli bir noktaya parmak basmaktır bu: *civilité* sözcüğünün içerdiği ve çekimiyle de ortaya çıkan statik özellik ve biçimiyle eylem ve dinamizm içeren *civilisation*. Ama Benveniste *civilisation*'un doğal olarak *civilité*'nin nöbetini devralmasının kendiliğinden gerçekleştiğini kabul eder gibidir çünkü ona göre bu sözcük, bir durum belirterek sadece üstü

örtülü biçimde anlatan eski sözcükten daha iyi anlatır *süreç* fikrini. Bu düşünceyi Jean Starobinski *civilisation* sözcüğü incelemesinde daha belirgin biçimde açıklar. Ona göre bu sözcük, daha önce farklı ve çeşitli biçimlerde formüle edilmiş bir kavramı açıklamak amacıyla üretilmiş "sentetik bir sözcük"tür ve *civilité* bu formülasyonlardan biridir. "civilisation sözcüğünden tüm bu anlamları birleştirecek beklentilerin kısmi öncelemelerinden biridir".

Mirabeau markisinin yeni bulduğu sözcüğü çok kolay biçimde benimseyen XVIII. yüzyılın son çeyreğinde yaşayan insanlar hiç kuşkusuz sözcük bağlamında bu nöbet değiştirme işinin temelinin çok sağlam olduğuna inanmışlardı. Ama böyle bir nöbet değişikliği Hegel'in *Aufhebung*'u gibi aştığı şeyin özünü koruyor muydu? Bir başka deyişle, ortak bir etimolojiye bağlı biçimsel yakınlıklarına rağmen ve *civilisation*'un gerçekten *civilité*'nin mirasının büyük bölümüne sahip olmasına rağmen bu yeni sözcük tarihin ortaya çıkarmayı üstleneceği ve "dinamik" sözcüğü, "statik" eşinden, karşıt anlamını dile getirme riski taşıma noktasına kadar, git gide uzaklaştıran olabilirlikler barındırmaz mı içinde? Dr. Johnson'ın belli belirsiz sezdiği ve korktuğu da bu değil midir?

Bütün bunlara basit "sözcük tarihleri" denebilir. Ve hiç kuşkusuz sözcükler ait oldukları dile, onun iç mantığına, kendine özgü dehasına, tarihinin ve kendini bu dille ifade eden toplumun tarihinin rastlantılarına bağlıdır. Sonuçta *civilité ve civilisation*'un, Fransızcanın ayırdığı şeyleri belirtmek için sadece *civiltà* sözcüğünü kullanan İtalyanca'da çok az ayırıcı özelliği olduğu anlaşılıyor. Almancaya gelince *Hoflichkeit* ve *Kultur*'un ortak köke sahip olmamaları bu iki kavramın karşılaştırmalı incelemesini son derece yapay kılacaktır. Diller arasında, bu noktada, niçin bu tür sapmaların bulunduğunu sormak gerekiyor (zaten sorun *civilisation* ve *Kultur* bağlamında çok fazla işlenmiştir). Ama kabul etmek gerekir ki sözcük çeşitliliğinin arkasında mükemmel biçimde tanımlanmış kavramların birliği değilse de ortak tarihsel deneyimlerin birliği vardır ve getirdiği sinonimler, paronimler ve antonimlerle, *civilité* ve *civilisation* sözcüklerinin ikiliğini kabul eden Fransız dili bizi Batı hümanitesinin kendini tanıma ve kendi yazgısı üstünde düşünme biçimine götürme ayrıcalığına sahiptir. Benveniste'in dediği gibi *civilisation* "tüm modern düşünce tarihinin ve Batı dünyasındaki entelektüel kültürün temel başarılarının" bağlı olduğu yaratıcı ve yönlendirici terimlerden biridir. Bu "modern düşünce"nin neye bağlı olabileceğini anlamak ve XVIII. yüzyıldan beri köklerini bulduğu geleneğe ne kadar bağlı olduğunu anlamak için *civilité*'yi eklemek yeter.

Simgesel açıdan Dr. Johnson'ın himayesi altında gösterilen tartışmanın amaçlarının açık seçik ortaya çıkmamasının nedeni bugün neredeyse hiç kullanılmayan *civilité* sözcüğünün, XVIII. yüzyılda, Boswell'in işaret ettiği gibi "iki anlamlı tek bir sözcük" olmasıydı. İlk anlamı, XIV. yüzyılda, Fransızcada Nicole Oresme'in, Aristoteles'ten yaptığı *Ethiques* adlı çeviride görülür; burada civilité sözcüğü "bir sitenin ya da topluluğun şekli, düzenlenişi ve yönetimi" olarak tanımlanmıştır. Bu anlam açık seçik bir biçimde Latince, civis, yurttaş, siyasal yaşam, Devlet'le ilgili her şeyi belirten *civilis*, *civilitas*'tan gelir. İlkinden, Grekçe ve Latincede ve de siyasal ve sivil modern dillerde, ayni aileden bütün sözcüklerde görülen ve çok hızlı bir kaymayla ortaya çıkan ikinci anlam ahlaksal ve psikolojiktir: bir topluluğun üyeleri arasındaki ilişkilerin hafifliğini ve basitliğini yansıtır. Robert Estienne'e göre, "adap bilen herkes" "uygar"dır (civil). Furetière uygar olmayı (civilité) "onurlu, hoş ve kibar bir davranış biçimi, birlikte konuşma biçimi" olarak tanımlıyor ve bir yüzyıl sonra, Diderot ve d'Alembert'in *Ansiklopedi*'sine göre "uygar olma ve kibarlık tavırlarda ve konuşmada hoşa giden, ötekilere karşı saygı ve sevgi belirtisi belli bir adaptır". Uygar olma ve kibarlık böylelikle, ahlakçıların inceltmekten hoşlandıkları nüanslarla birlikte neredeyse eş anlamlı sözcükler olmuştur.

Bu şekilde anlaşılan *civilité* ve *civilisation* arasında, *civilisation*'un içerdiği yan anlamların yoğunluğu ve zenginliğiyle ilişkinin belli belirsiz olduğu sanılabilir; özellikle Erasmus'un Avrupa'da büyük ilgi gören, birçok kez basılan ve taklit edilen *De civilitate morum puerilium* (1530) adlı yapıtının *uygar olma*'ya kalıcı bir *çocuksuluk* anlamı yüklemesi daha da belirginleştirir bu durumu: uygar olma, çocuklara ve de yetişkinlere "çocuksu ve onurlu uygarlık"ın basmakalıp kitaplarında öğretilen "kibarlık", yemek yeme adabı, vb'dir (ve bunlar Roger

Chartier tarafından *La Civilité et ses livres* adlı incelemesinde çok etkili biçimde gösterilmiştir). Ayrıca şunu da düşünmek mümkündür ki Norbert Élias, Erasmus'un ince kitabına çok özel bir önem vererek ve dolayısıyla da uygar olmanın çok kısıtlı bir tanımını vererek, ünlü *Prozess der Zivilisation* adlı yapıtında savunduğu son derece yenilikçi tezleri zayıflatmıştır. Biliyoruz ki ona göre "uygarlık süreci" yüksek bir sınıfın (Ortaçağ'da feodal şövalyelik, sonra, Rönesanstan itibaren yeni bir mutlakiyetçi saray sınıfı) modern devletin gelişmesiyle ortaya çıkan bireyler arasındaki artan karşılıklı bağımlılık gereklerine yanıt olarak, içgüdülerine ve duygusal belirtilerine daha etkin biçimde egemen olma, daha etkin bir kendi kendini denetleme anlamında kendi üstündeki etkinliğiyle ortaya çıkar. Kendi üstündeki bu etkinliğin sonucu davranışın psikolojikleşmesi ve rasyonalizasyonu, hareketlerin ve sözlerin denetimi, akılcı davranış stratejileri geliştirmektir. Günlük yaşayan savaşçı-şövalyeler şiddeti, psikolojik ve ahlaksal zorlama biçimi altında kendilerine çevirerek marjinalleştirmeyi öğrenirler. Bir şövalye kuşağının dalkavuklar kuşağına dönüşmesi sarayda gerçekleşir: özellikle Fransa'da önce feodal senyörlerin, daha sonra Kralın sarayında... ve Batı toplumunu git gide daha yoğun biçimde kuşatarak, XI. yüzyılda başlayıp, XVII. ve XVIII. yüzyılda sona eren "savaşçıların dindarlaşması" süreci modern devletin ortaya çıkışının ve olumlanmasının koşuludur. Élias'ın en önemli niteliklerinden biri Fransız devriminden önceki Avrupa toplumunun incelenmesinde uygar olmanın önemini ortaya çıkarmış olmasıdır ama, neredeyse sadece bazı Ortaçağ Alman metinlerine ve Erasmus'un *çocuk uygarlığı*'na dayanarak Avrupa elitlerinin, esas olarak doğal işlevlere egemen olma durumuna götürerek teslim olduklarını kendine egemen olma etkinliğinin çok basitleştirilmiş bir vizyonunu verir. Ve özellikle de, daha sonra ele alınacak olan ve ham belgeler, basit nezaket kuralları el kitapları halinde işlediği XVI. yüzyıl İtalyan yapıtları söz konusu olduğunda yararlandığı metinleri destekleyen entelektüel, "hümanist" boyutu görmezlikten gelmeyi yeğler, oysa bu belgeler Batı'nın en eski ahlak ve uygarlık geleneğinin taşıyıcılarıdır.

Johnson'ın umutsuzca sarıldığı toplumsal adap kodu olarak uygar olma durumu değildir; o, Nicole Oresme'in tanımladığı ve Bossuet'nin *Discours sur l'histoire universelle* adlı yapıtında unutmadığı görüşe sarılır: "uygar olma sadece Greklerde, insanları toplumsal varlıklar yapan inceliği ve karşılıklı saygıyı ifade etmiyordu; uygar insan sadece kendisini Devletin bireyi gibi gören, yasalara uyan ve yasalarla birlikte kamu yararına komplo düzenleyen ve bu arada kimseye de saldırmayan iyi bir yurttaştı".

Latin ve Grek etimolojilerinin ortaya çıkardıkları bu "sivil" ve "siyasal" boyuta tutunarak düşünüldüğünde uygar olmanın değerli, ayrıcalıklı bir yaşam biçimine gönderme yaptığı görülür: bu yaşam biçimi insanın sitelerde, "site" sözcüğünün alabileceği fizik (kent) ve sosyopolitik (özel biçimde örgütlenmiş bir insan topluluğu) anlamda sürdüğü yaşam biçimidir. Uygar olmayı özellikle insani bir karakter haline getirmek, onda insanı hayvandan, uygar insanı vahşi, kaba insandan, barbardan ayıran ayırıcı faktörü görmek en azından XVIII. yüzyıl sonundan bu yana gelen Batı toplumlarının en eski ve en sürekli geleneğini oluşturur. Başlangıcından bu yana bu geleneği izlemek Batı'nın ve kültürünün tarihini yazmak demektir. Bu tarihin en belirleyici dönemlerinin anılmasıyla yetinilecektir: başlangıcından beri Grek dönemi, Roma dönemi, "yeniden doğan" ve "barok" dönem.

Grekler kökenlerden, sadece mitin söz edebileceğini biliyorlardı. Dolayısıyla Platon'un aynı adlı diyalogunda anlattığı şekliyle Protagoras mitine uygarlığın kökeni sorulacaktır. Öngörüden yoksun Epimetheos her şeyi hayvanlara dağıtmıştır ve insan yaşaması için gerekli niteliklerden yoksun kalmıştır. Prometheus, bu şekilde çaresiz kalan insan soyunu kurtarabilmek için Hephaistos ve Athena'dan teknik beceriyi ve ateşi çalar. İnsanlar o zaman "yaşam için gerekli tüm zenginliklere sahip olurlar" ama Prometheus'un onlara veremediği, Zeus'un büyük bir kıskançlıkla kendisine sakladığı "siyaset sanatı"dır. Dolayısıyla Prometheus'un bağışları yararsız kalır: "Siteler yoktu" ve dağınık durumda yaşayan insanlar hayvanlara yem oluyorlardı. Siyaset sanatına sahip olamadıklarından birleşme ve kendilerini koruma amacıyla siteler kurma çabaları boştu, "birbirlerine zarar veriyor, dağılıyor ve ölüyorlardı". O zaman, insan soyunun kaybolacağından endişeye düşen Zeus insanlara, "sitelerde bir düzen ve yaratıcı dostluk

ilişkileri kurmaları amacıyla" utanma (*aidos*) ve adalet (*dike*) götürmek üzere Hermes'i gönderir. Ve Zeus Hermes'e şunu söyler kesin bir dille: öteki sanatlar kısıtlı bir biçimde dağıtılabilir (hekimlik sanatı içindeki birçok cahil yerine tek bir hekim yeter) ama utanma duygusu ve adalet herkese bölüştürülmelidir, "çünkü utanma ve adalet duygusundan yoksun her insanın, siteye hastalık bulaştırabilecek biri gibi görülüp öldürülmesine rağmen, öteki sanatlarda olduğu gibi bu özellikler sadece birkaç tanesinde bulunursa siteler yaşayamazdı".

Bu mit, günümüzde insanlara Prometheus'un, lanetli bir hırsızlık ve Zeus'un utanma ve adalet biçimi altında gönderdiği uygar olma durumu pahasına sağladığı "maddi uygarlık" denen şeyi açık seçik biçimde ayırır. Prometheus'un sunduğu sanatlar doğaya karşı kazanılan zaferleri temsil ederler ama insanları, hayvanların doğal olarak sahip oldukları şeylerle yapay olarak donatırlar sadece. Siyaset sanatı sadece Zeus'a aittir ve oraya dahil olmak insanı hayvandan uzaklaştırır ve tanrılara yaklaştırır.

Utanma önde gelir. Bu kavramı yansıtan sözcük ("saygı" ya da "onur duygusu") Grekçe çok eski *aidos* sözcüğü anlam bakımından çok zengindir. Her anlamda bir utanma duygusunu belirtir: onur duygusu, utanma, korku, başkalarına saygı, değer verme, bakış ya da tavırlarla yansıyan alçakgönüllülük, merhamet, bağışlayıcılık. Kantçı anlamda "saygı" da akla gelebilir ama *aidos* tamamen "siyasal", kolektif bir içeriğe sahiptir: her şeyden önce kamuoyuna saygıyı ifade eder ve yaptırımı *nemesis*'tir: toplumun ayıplaması ya da mahkûm etmesi. *Aidos*'u olmayan, her yurttaşın öteki yurttaşların kendisi hakkındaki düşüncelerini hesaba katmadan yaşadığı bir site düşünülemez. Özellikle siyasal bu iki nitelik aynı zamanda bir *astu* (kentyaban ve dağınık yaşamdan kopmuş, yerleşik bireylerin oluşturduğu topluluk; bunlar duvar diplerinde, evlerde, sokaklarda, meydanlarda, pazarlarda ve tapınaklarda yaşarlar) ve *polis* (yaşamları kurumlar ve *politeia* tarafından yönetilen yurttaşlardan oluşan sivil topluluk) olan sitenin yaşamını mümkün kılar.

Din, mitoloji, sanat, edebiyat Greklerde her zaman görülmüş olan ve atalarının hayvani yaşamdan, ilkel vahşetten kurtulmak için verdikleri korkunç mücadele nedeniyle mussallat olmuş takıntıya tanıklık ederler. Yarı tanrı, yarı insan kurucu "kahramanlar"ı Theseus, Herakles, Ulyssus, Oidupus, Minotauros, Kentauroslar, Kyklopes ya da Sfinks gibi yarı hayvan yarı insan melez biçimi yabanıl yaratıkları yenmek zorunda kalmışlardır. Theseus özellikle siyasal kahramandır: Giritli canavarı yenilgiye uğratmış, Pirithus'a at ve insan karışımı Kentaurosları, Kentauroslar ve Lapithes savaşında (bütün savaşlar içinde en simgeseli olan bu savaş sahnesi Olympos tapınağı alınlığında ve Bassae ve Parthenon tapınakları metopelerinde yer alır) yenilgiye uğratmasında yardım etmiş ve Synoikia ve Panatheneia şenlikleriyle kutlanan Synoikismos sayesinde Atina'nın siyasal birliğini sağlamıştır.

Dolayısıyla site, her zaman tehlikeli, alt sınırı olan yaban dünya (*therioedes/agroikos*) ve girilmesi mümkün olmayan üst sınırı olan ilahi dünya arasında bütünüyle insani alanı temsil eder. Aristoteles'in söylediği gibi insan "siyasal" doğasını, kendine yeterliğini, kendi yasalarını kendine uygulama yeteneğini onda gerçekleştirir. Jacqueline de Romilly'nin *Douceur et civilisation dans la Grèce ancienne* adlı incelemesinde civilisation (uygarlık) [civilité demek daha uygun olurdu] kavramına en uygun sözcüğün hayvan bağlamında "iyi, yumuşak", "evcil" anlamında *hemeros* sıfatının ısrarlı biçimde kullanılmasında ortaya çıktığı biçimiyle "tatlılık, iyilik, hoşluk" olduğunu ileri sürmesi anlaşılır bir şeydir. Greklere göre bu insanı hayvandan gerçekten ayıran özelliktir ve teknik buluşlardan daha ayırıcıdır bu özellik: Homeros'a göre Kyklopeslerin vahşi canavarlar olmalarının nedeni seyahat etmemeleri ve çift sürmemeleri değildir; konuksever olmamalarıdır neden.

Bu anlamda utanma ve adalet iyiliğin biçimleridir. Şiddeti ve kabalığı dışlarlar ve Grekler bu özellikleriyle barbarlardan üstün hissederler kendilerini; Atinalılar da yasaları olan ama sevimli ve hoş olma kavramlarını bilmeyen Ispartalılardan üstün hissederler kendilerini. Perikles Thukydides'in aktardığı *Cenaze Söylevi*'nde şu olgu üstünde durur: Atinalıları öteki Greklere üstün kılan sadece yasalara saygılı olmaları değildir, onların, aynı zamanda ve özellikle günlük yaşamda gösterdikleri iyilik, kibarlık ve insanseverlik nitelikleridir. Ona göre bu nitelikleri sayesinde Atinalılar çeşitli etkinlikleri, sanat-

ları, şenlikleri, "yaşamı güzelleştiren" bilgelik arayışlarını geliştirmişlerdir. Ve şöyle devam ediyor: "bana öyle geliyor ki, bizde aynı insan çok doğal bir biçimde ve çok hoş bir biçimde, neredeyse her alanda tam bir kişiliği (kendine yeterli) temsil eder. Burada hoş (*charis*) sözcüğünün altını çizmek gerekir: iyiliğin, güzelliğin en yüce ifadesi, moral, estetik, toplumsal ve siyasal bir sözcük; Christian Meier'in *La Politique et la Grâce* adlı yapıtında gösterdiği gibi bu sözcük Greklerde arkaik dönemin soyluluk ideallerinin mirasıdır ve demokrasi içinde evrenselleşerek tutunmuştur. "İnsan insan olunca ne kadar hoştur!" (Menandros).

Mitolojide Charis, İyilik, Peitho'nun, razı etmenin arkadaşıdır. Razı etmenin, ikna etmenin aracı sözdür. Gerçekten de yurttaşları birleştiren bağ sözden geçer ve Aristoteles insanı hem "siyasal" niteliğiyle hem de "logos"a sahip olmasıyla tanımlar. Protagoras miti, bize insanların, daha Zeus'tan önce eklemli söz yeteneğine sahip olduklarını ama bu yeteneğin kalıcı siteler kurabilmeleri için yeterli olmadığını hatırlatır. Gerçekten de siteler güzel ve doğru olan, sessiz kuvvetle (*Bia*) değil ikna yoluyla etkili olan "siyasal" söze dayanırlar.

"Retorik hümanizma" adı verilen şeyin belirtisi kesinlikle Isokrates'in dile getirdiği (*Nicocles, Değiş-tokuş* üstüne) "söz övgüsü"dür. Burada insan uygarlığıyla, siteler yaratma ve bu sitelerde siyasal bir yaşam kurma gücüyle özdeşleşmiş konuşma yeteneğiyle tanımlanmıştır: "Öteki belirgin özelliklerimizden hiçbiri hayvanlardan ayırmaz bizi. Hatta çeviklik, güç, başka eylem kolaylıkları açısından insan birçok hayvandan aşağıdır. Ama insanlar, karşılıklı olarak birbirlerini ikna etme yeteneğine sahip olduklarından ve kararlarının objesini kendilerine açık seçik biçimde gösterebildiklerinden sadece yaban yaşamdan kurtulmakla kalmamışlar, siteler kurmak amacıyla bir araya gelmişlerdir; insanlar yasalar yapmışlardır; sanatları keşfetmişlerdir; ve insanların neredeyse bütün icatlarının doğru sonuçlara varmasını sağlayan söz olmuştur. Adalet ve adaletsizlik, kötülük ve iyilik arasındaki meşru sınırları belirleyen sözdür; bu ayrım yapılmamış olsaydı, birlikte yaşamamız mümkün olamazdı.

Aristoteles'te "*logos*'u olan" ya da "siyasal hayvan" olarak tanımlanmış bu insan anlayışının temel unsurlarının felsefi çözümlemesi bulunur. *Retorik*, siyasal toplantılarda, mahkemelerde ve site yaşamının önemli olaylarının kutlanmasında tanık olunduğu biçimiyle ikna konuşması sanatını irdeler. Üslup özellikleri, değişkeleriyle, özellikle de "kent" (*asteios*) konuşmasının inceliği, güzelliği, hoş bir şekilde etkileme gücüyle ilgilenir. Gülme de aslında insana özgüdür ve güldürmek için kullanılan olanakların niteliği de "ayırıcı" bir unsurdur ve kentli, kentte yaşayan insanı kaba saba insandan (*agroikos*) ayıran özellik de budur. *Politika* yurttaşlar arasındaki ilişkileri kurumlarla belirleyen farklı *politeiai*'lere, farklı modalitelere bağlanır: zorbalık hayvanlığın sitenin içine girme aşamasını temsil eder (Zorba kurda dönüşmüş insandır, der Platon). *Nikomakhos'a Ahlak Dersleri*'nin V. Kitabında erdemler, adalet irdelenir, IV. Kitabında "birlikte yaşama" (*suzen*), "söz ve eylem alışverişi", VIII. ve IX. Kitaplarda ise insanlar arasındaki ilişkilerin en güçlü ve en saf biçimi olan ve bütün sitenin dayandığı bağı oluşturan dostluk irdelenir.

Uygarlığın ikinci büyük dönemi Roma'dır. Cicero Greklerden retorik hümanizma dersi alır ve bunu cumhuriyetçi *civitas* çerçevesine adapte eder. *De Oratore* adlı yapıtında kendisine göre siyasal insan ve filozof karışımı ideal insanı temsil eden *orator plenus et perfectus* figürünü tanımlar. Panetios'tan sonra, *De Officiis*'te insana "aklı aracılığıyla öteki insanlarla bir dil ve yaşam topluluğu kurma amacına" yönelik uzlaşma fırsatı veren "sosyal" karakterini gerçekleştirme olanağı sağlayan *institutio vitae communis* kavramını işler. Ona göre gerçekten de "sadece insanda bir düzen, uygunluk (*decorum*), eylemlerde ve sözlerde uygun ölçü kavramı gelişmiştir." Toplum yaşamının erdemi *decorum*'a saygılı olmada ve toplum bireyleri arasında adapte olmuş ve düzenli bireylerden oluşan bir toplumda doğan iyiliğe benzer bir üretici uyum (*lepos*) gerçekleştirmede yatar. Dolayısıyla insanlara belli bir saygı (*reverentia*) göstermek gerekir: "Aslında her insanın kendisi hakındaki düşüncelerine aldırmamak gerekir, bu sadece kibir değil, tam bir sapkınlıktır." Burada Grek *aidos* kavramı çıkar karşımıza.

Romalıların ve de genellikle insanların Greklere, özellikle de Atinalılara borçlu oldukları ifade etmeye yönelik *Humanitas* kavramını yaratan

Cicero'dur: "*Humanitas*, bilgi, din, dünya nimetleri, hukuk, yasalar" (*Pro Flacco*). Ama Cicero *humanitas*'ı, insanın ideal, formasyon verici eğitiminin ifade edildiği ve dolayısıyla kalkış noktasında yer alan Grek *paideia*'sından farklı olarak, çocukluk varış noktasını, gelişmesini tamamlamış insanı belirtir. İnsan, varması gereken noktaya ancak zahmetli Cicero eğretilemesi olan ama aslında bildiğimiz kültür ve başarıdan ibaret olan bir *cultura animi*, ruh kültürü çalışmasıyla ulaşabilir. Ve bu bilgelik, eğitim aynı zamanda da görgü, nezaket, kibarlık, iyilik, *urbanitas* ideali aynı zamanda evrenselleştirilebilir haktır. Dünyaya barışçı bir fetihle yayılabilir (Yenilgiye uğrayan Yunanistan onu muzaffer Roma'ya aktarmıştır; Roma onu kabul etmiş, benimsemiştir ve bu onun belki de en büyük zaferidir). Ancak insanın, doğasının verdiği şeylere ulaşabilmek amacıyla kendisindeki vahşete getirdiği *immanitas*, *feritas* ölçüsünde kazandığı zaferle elde edilebilir. Sonuç olarak söz konusu olan, daha sonra Petrarca'nın dediği gibi *humanitatem induere, feritatemque deponere* (insanlığı giydirmek, vahşeti soymak).

Gerçekten de, Ortaçağ'da hiç kaybolmayan bu ideal (Hıristiyan ahlakına hatta siyasetine çok erken dönemde girdiği kanıtlanabilir) Rönesansın, en önemli siması Petrarca olan ve Batı uygarlığının üçüncü büyük dönemini temsil eden İtalyan hümanizmasıyla canlılık kazanır. Ama yeni bir çerçeve içinde kendini gösterir. Doğum yeri hem *urbs* hem *civitas* olan antik siteydi. On dördüncü ve XV. yüzyıl İtalyası, bağımsız cumhuriyetleriyle yeni bir gelişmeye uygun siyasal entelektüel koşulları sağlar ona. Floransa cumhuriyeti hümanist şansölyeleri Bruni ve Salutati'nin yapıtları Antikitenin önemli metinleriyle büyük buluşmaların, filologların basit işleri olmadığını ve "insan olmak için nasıl çaba harcamak gerekir?" sorusuna yanıt verirken Cicero bağlamında *studia humanitatis*'in yeniden ele alındığını gösterir.

Ama site-devletin yanında başka bir uygarlık gelişir ve bu uygarlık XVI. yüzyıldan itibaren sarayla egemen olur. Provence saray geleneği ve retorik hümanizma geleneği burada birleşir. Bu "dinileşme" "sivil" idealin aristokratik karakteri (eski *paideia* ve *humanitas*'ın da bulunduğu bir karakter) ve onun siyasal anlamının bütünüyle zayıflamasıyla dikkat çeker. Uygarlık özellikle toplumsal bir yaşam idealini belirtir ve özellikle tavır, davranış ve "konuşma" alanında yoğunlaşır. Ama XVI. yüzyılın büyük İtalyan yapıtları, Castiglione'nin *Cortegiano*'su (1528), Della Casa'nın *Galateia*'sı, Guazzo'nun *Conversation civile*'i (1574) sadece basit görgü kuralları, el kitapları değildir. "Nasıl yaşamalı", "insani" bir yaşam nasıl yaşanır konusundaki düşüncelerin tüm amaçlarını hatırlatırlar. Cicero'nun *Hatip*'inin modern bir dengi olma amacındaki Castigliano'nun Saraylı figürü hem aristokratik hem de güçlü biçimde estetize edilmiş hümanist (Rönesans anlamında) toplumsal ve ahlaksal bir ideali açıklar. Castigliano, Aristoteles, Cicero ve Quintilianus'un, kendisine Saraylı ve Prens arasındaki bir diyaloga indirgenmiş olsa da siyasal boyutu dışlanmayan bir retorik ve davranış ve konuşma stilistiği geliştirme amacıyla sağladıkları enstrümanlardan yararlanır. Della Casa ve Guazzo ile saraylı modelinin evrenselleşmesinin ve çeşitlenmesinin taslağı çizilir ve bu arada insanlar arasındaki ilişkilere, "iletişim"e, son sözü herkese koşulları, yeri ve zamanı, "uygun durumu" göz önünde bulundurmaya bırakan kesin talimatlı bir kod sayesinde kolay ve engelsiz bir oyun içinde uygulanma alanı sağlayan amaç aynıdır. Belli başlı bütün dillere çevrilen, taklitleri yazılan, farklı dönemlere, cinsiyetlere, toplumsal koşullara, mesleklere uyarlanan Castiglione'nin, Della Casa'nın ve Guazzo'nun yapıtları, en iyi öğrencisi İtalya'dan sonra Versailles sarayının prestiji sayesinde Avrupa uygarlığının merkezi durumuna gelen Fransa olan Eski Rejim toplumuna "yaşamayı öğretmiştir.

Yavanlaşan hatta karikatüre dönüşen bu uygarlık kavramının, XVIII. yüzyılda niçin o Batı halklarını "insani toplumlar" gibi gören büyük geleneğin yoksul ama otantik mirasçısı olarak kaldığı daha iyi anlaşılmaktadır. Geriye uygarlık kavramının nöbeti gerçekten ne ölçüde devralabildiğini ve ne ölçüde uygarlığın sadece belirtileri olan şeylerin bir zenginleşmesi ve genelleşmesi gibi düşünülebileceğini anlamak kalıyor. Bu soruya cevap verebilmek için, iki yüzyılı aşkın bir süredir filozofların, ahlakçıların, tarihçilerin, psikanalistlerin, sosyologların ve antropologların uygarlık üstüne, uygarlığı yüceltmek ya da lanetlemek amacıyla, modern insanın uygarlık içinde dünyaya sundukları iyi ve kötü şeyleri görmek amacıyla yazdıklarını anımsatmak ge-

rekli değildir-her halükârda burada girişilmeyecektir böyle bir şeye.

Uygar olma ve uygarlığın, biçimsel olarak yakın iki kavramın çözümlenmesi amacıyla, Guizot'dan sonra, uygarlık kavramını en iyi biçimde niteleyen iki kavramı belirtmekle yetineceğiz. Guizot'ya göre, uygarlık her şeyden önce bir *olgu*'dur: "herhangi bir olgu, irdelenmeye, tanımlanmaya, anlatılmaya elverişli olgu". Ve öte yandan da bu olgu "bir *ilerleme*, gelişme olgusudur". Ona göre ilerleme, gelişme olgusu uygarlık sözcüğü altında barınan temel bir düşüncedir" (*Histoire de la civilisation en Europe*, 1828).

İşte en önemli ayrımın yattığı yer. Uygar olma bir olgu değildir, işlevi, özellikle karşılıklı ilişkiler alanında insanların davranışlarını yönlendirmek olan bir normdur. Ya da şöyle de söylenebilir: insan ve doğası üstüne belli bir düşünce içeren bir değeri, değerler bütününü gösterir. Bu anlamda bireylerin ve halkların davranışları arasında siyasal, ahlaksal ve estetik ayrımlar yapan bir ilkedir. "Uygar" olan ve olmayanı, yabanıl, barbar, kaba, ilkel, uygarlaşmamışı tanımayı sağlar. Eğer durum buysa uygarlık bir olgu olamaz. Hiç kuşkusuz kurumlarda ve belli belirsiz biçimde yaşama, davranış ve konuşma biçimlerinde ortaya çıkar ama bunlarla karışmaz, sadece onları niteler, onların sadece insani değerlerini ve anlamlarını verir ve tüm talimatlarında aynı kendine sahip olma, içgüdüleri, sadece hayvan doğası ve fiziksel anlamda doğallığı denetleme ideali ifade edilir.

Dolayısıyla bireyler ve siteler az ya da çok uygar olabilirler ama Cicero uygarlığı ya da hümanitesi bir ilerleme sözcüğüne az ya da çok elverişli değildir, ayrıca adalet ve utanma da değildir bunlar. Onlarda, teknik buluşların ve maddi kazanımların (sözgelimi Aiskhylos'un *Prometheus*'u) modern ilerleme düşüncesinin belirtilerini bulabilmek amacında olanlar tarafından sık sık anılan V. yüzyılın tüm Grek metinlerinde bu ileri doğru gidişin sonsuza kadar sürüp sürmeyeceği düşüncesine asla rastlanmaması çarpıcıdır. Ateş, tarım, yolculuk doğa üstünde gittikçe artan bir egemenliğin vaadleri değildir, bunlar sadece mümkün olabilecek bir adalet ve utanmayla belirlenmiş "siyasal" bir yaşamın gerekli ve yeterli maddi koşullarını temsil ederler.

Tersine, "uygarlık" ve "gelişme"nin çağdaş biçimde ortaya çıkmış kavramları içinde-ve rastlantı değildir bu-modern bilimin ve teknik uygulamalarının insana, sonsuzca değişme olanağı sağlayarak sadece maddi yaşam koşullarını değil aynı zamanda toplumsal ilişkilerini ve sonuç olarak insani doğasını da değiştirme olanağı sağlayan sınırsız bir güç bilinci vardır. Eski gelenekten miras kalmış değerleri kazanımlara ve özellikle de modernliğin kazanım vaadlerine bağlayan uygarlık olgu ve değeri "tarihsel süreç" kategorisiyle yani tarihe bu özdeşleştirme işlevini yükleyerek özdeşleştirir. Uygarlık, zaman içinde belirtilerinin toplamıyla özdeşleştirilebilen ve aynı zamanda da mutlak bir değer görülen bir olgu gibi düşünülür. Dolayısıyla sürekli biriken eleştirilere konu olur. Burada aynı zamanda mutlaklaşmak ve tarihselleşmek yoluyla başından beri önemli olan çelişkileri ele veren ölümcül bir diyalektik içine girmesini belirtmek yeterlidir. Bu çelişkilerin en belirgin olanı, sürekli üstünde durulması gereken dil tarihi erken dönemde onu ortaya çıkarmayı üstlenmiştir. Gerçekten de daha 1819 yılında Ballanche eski uygarlıklardan söz eder. Böylece aynı sözcük aynı zamanda genel ve üniter bir sözcüğü ve bu sürecin "durumlar"ını belirtir. Bu durumlar öncelikli olarak kendilerini süreç içindeki en ileri durumlardan ayıran mesafeyle yani en aydın Batı uluslarının bulunduğu yerden ayıran durumlarla tanımlanmış ve nitelendirilmiştir. Ama basit bir gecikmenin söz konusu olduğunun kabul edilmesiyle daha az ilerlemiş durumlar belli bir pozitiflik kazanırlar, uygarlığın belli bir evresini temsil ederler, dahası özerk, bağımsız bir değer kazanırlar ve Lucien Lefebvre'in belirttiği gibi uygarlıklardan söz edilir ve Tupi-Guaraniler'in uygarlığından ya da Hunların uygarlığından söz edilmez. Önce uygarlaştırıcı misyonları ve daha sonra da uygarlaşmış durumları söz konusu olduğunda rölativizm kurdu girer Batılıların vicdanına. O döneme kadar sahiplendikleri maddi ve manevi üstünlüğün temelinden kuşkulanmaya başlarlar. Mutlak bir kavram olan uygarlık çelişkiler, vahşilik, barbarlık, kabalık da gerektirmekteydi. Genel bir süreç olarak uygarlık ayrımları hatta farklılıkları ortadan kaldırır. *Uygarlık* ve *gelişme* sözcüklerinin yaratıcıları Aydınlanma yüzyılı bireylerinin inanç bildirisi olan Bilimsel ilerlemenin ve ahlaksal ilerlemenin birlikte yürümeleri tehlikeli bir hayal gibi gözükür artık. "Kaba söz-

cükler" haline gelen bu büyük sözcükleri kullanmaya cesaret edemez artık insanlar. Antropolojik rölativizm Cicero'ya özgü "ruhun kültürü"nden çok uzaklaşmış bir anlamda, tekil ve çoğul olarak *kültür*'den söz etmeyi yeğler. Ve sözgelimi ekonomi gibi bazı alanlarda, artılı eksili terimlerle söz etmeye devam etmek gerekir kesinlikle, ilerlemenin yerini tüm örtmecelere izin veren aksiyolojik olarak daha nötr "gelişme" kavramı alır. Sözlüklerde "*Civilité*. Eski" gibi ifadelere rastlanabilir. "Civilisation. Eski" gibi bir ifadeye de rastlayabiliriz yakında sözlüklerde. Ve belki her ikisinin de en eskimiş olanı düşündüğümüz olmayacaktır.

► BENVENISTE E., "Civilisation: contribution à l'histoire d'un mot", *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, 1979. - CHARTIER R., "Distinction et divulgation: la civilité et ses livres", *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Le Seuil, 1987. - ÉLIAS N., *La Civilisation des mœurs*, Fr. çev., Paris, Calmann-Lévy, 1969; *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974; *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975. - FEBVRE L., "Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées", *Civilisation. Le mot et l'idée*, Première semaine internationale de synthèse, 2e fascicule, Paris, 1930. - FREUD S., *Malaise dans la civilisation*, Fr. çev., Paris, PUF, 1971. - GUIZOT F., *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette "Pluriel", 1985. - JAEGER W., *Paideia. La formation de l'homme grec*, Fr. çev., Paris, Gallimard, 1964. - MEIER C., *La Politique et la grâce. Anthropologie politique de la beauté grecque*, Fr. çev., Paris, Le Seuil, 1987. - PAPARELLI G., *Feritas, Humanitas, Divinitas. L'essenza umanistica del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1973. - ROMILLY J. DE, "Douceur et civilisation dans la Grèce ancienne", *Diogène*, no. 110, 1980. - STAROBINSKI J., "Le mot Civilisation", *Le Temps de la réflexion, 1983*, Paris, Gallimard, 1983 (uygarlık konusunu ele alan sayı).

Alain PONS
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Aristoteles; Aydınlanma; Cicero; Devlet ve Sivil Toplum; İhtiyat; İlerleme; Montesquieu; Site.*

Ü

ÜTOPYA

Ütopyayı tanımlamadaki güçlük, bir ölçüde bu kavramın oldukça farklı biçimlerde tanımlanabilmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında, çok yanlı kültürel ve zihinsel bir olgu söz konusudur. Ütopya kavramının, örnek olmayı amaçlayan biçimler altında, toplumların, gerek tamamlanmış ve kusursuz gerekse bitmemiş ama geleceği parlak esin ya da düşlerini dile getiren dü şünsel üretimler bütününü kapsadığı gözleminden yola çıkılacaktır. Ütopyacı anlatımlar içinde, dinsel izlekler toplumsal görüşlere, felsefi ya da ideolojik inançlar yenileştirmeci ve siyasal izlencelere karışır. Kaldı ki, ütopya anlayışı ve sorunları da, ne bir parçası oldukları uygarlığın kimi anlıksal değişmezlerinden ne de az çok örgensel bir biçimde içine katıldıkları farklı bağlamlardan ayrılırlar.

Her ütopya bir tarih felsefesi ve topluma ilişkin genel bir bakışı varsayar; öte yandan kökene ilişkin bir mutluluk durumunun çağrıştırılmasıyla, toplum yaşamı ve mutlu bir gelecek özleminin yol açtığı gereksinimlerin zamandan bağımsız çözümü arasında bocalar. Bir bakıma, ütopyalar, siyasal sistemlerin ya da geleceği söylenen yeni zamanların beklentisi kadar söylencelerin [mit] de temelini oluşturur. Son derece zengin çeşitliliğinin ötesinde, genel olarak ütopyalar, kendilerini ortak bir düşünsel bir yaratım ya da oluşturum tipi içine kolayca katabilecek anlıksal ve yazınsal biçimleri üstlenirler. Bu da, ütopyaların seyrek olarak ya da yalnızca parçasal bir biçimde de olsa kâhin işi olmasına engel oluşturmaz; çünkü, çoğu zaman kendilerine çeşitli oldukları denli görece bir kesinlik içeren, hatta somut kültürel, toplumsal ya da siyasal hedefler belirlerler.

Kuşkusuz, bunları belirten sözcüğün anlamı ve ütopyaların ortak biçimde algılanmasını sağlayan ışık, ütopyaların gerçekleştirilemez projelerin eşdeğerlisi ya da varolmayan toplumların görüntüsü durumuna getirirlerdi. Burada temel ve en azından kısmen bu türden bütün üretimlere içkin bir nitelendirme söz konusudur. Ama anlamlarındaki bulanıklık, tam olarak ütopyaların dolaysız ve yerleşik gerçekliklerden ancak, bazen son derece farklı bir toplumu hedefleyen, bazen de egemen olan ütopyanın köklü bir biçimde yenilenmesini veya devrimci dönüşümünü hedefleyen eğilimleri daha belirgin bir biçimde dile getirmek için uzaklaştıkları olgusu içinde yer alır. *Utopia* başlıklı ünlü yapıtın yazarı Thomas More (1478-1535) ütopik olmaktan çok, sözcüğün yaygın anlamında ütopyacı olarak nitelendirilebilecek tutumu olağanüstü bir biçimde örneklendirmiştir. More bu kavrama anlambilimci damgasını vurmuştur; bunu da, hiçbir yerde var olmayan ideal bir toplumu *Ütopya* gibi sunarak gerçekleştirmiştir, ama yapıtının birinci bölümü, kendisini çağının İngiltere'sinin toplumsal sistemini köklü bir biçimde tartışma konusu yapmaya iten güdüleri geniş bir biçimde sergiler.

Demek ki ütopik yapıtların özgül niteliği, az çok açık bir biçimde, örnek bir uzgörüşle kınanabilir değerlendirilen ortak durumları törel ya da dinsel, toplumsal ya da siyasal düzlemde yan yana getirmektir. Gerçekleşebilirle gerçekleşemez arasındaki karşıtlık, bu türden düşünsel oluşturumları ancak kısmen temellendirir. Ütopyacı, ideal toplumu kendi gözünde dilediğince biçimlendirdiğinde kendine pek az sınır koyacağı kesindir, ama öte yandan yaklaşımı neredeyse hiçbir zaman mantıksız ya da oyunsu değildir. Ütopyacı yaklaşımın özü, sanki önem-

li olan bunları en titiz ve ve kesin biçimde tasarlamakmış gibi, önerilen çözümleri köktenleştirmek ve ille de yapılabilirliklerini göz önünde bulundurmaya çalışmamaktır. Yine de, bir meslek ahlakını öne çıkarmak ve değerlendirmek gereği hiçbir zaman gözden yitmemiştir. Ütopyacı az çok dolaysız bir biçimde güdümlü bir yazardır; bu güdümlülük gerek kültürel, dinsel ve düşünsel, gerekse toplumsal ve sözcüğün kesin anlamında siyasal düzlemde ortaya çıkar.

Ütopyacı yaklaşımların çeşitliliği, ve bunları öteki düşünce biçimlerinden kolayca ayırabilmenin güçlüğü de buradan kaynaklanır. Öteki düşünce biçimleri: dinsel ya da siyasal yenileştirmecilerin, yalvaçların ve hatta medyum ya da düş kuranların ya da ütopyayı zaman zaman acı olay, yergi ve çelişkiyle birleşen bir edebiyat türü olarak kullanan yazarların düşünme biçimleridir. Birçok yapıtta bu öğelerin ortaya çıktığı tartışma götürmez; ama ütopya üretiminin iki temel biçimini birbirinden ayıran şeye dikkat etmek gerekir. İlki, bir eleştiri ya da, özellikle toplumsal ve siyasal bir güdülenme işlevini kendinde somutlaştırır; bunu da, şimdiki duruma uygun ve toplumun dışına çıkan bir örneğin oluşturulması ve neredeyse dizgeli bir biçimde sunulması sayesinde gerçekleştirir. Ama bu dolaysız ve düşünsel bakımdan iyi oluşturulmuş ütopya yönteminin yanısıra bir dizi dolaylı ya da henüz tamamlanmamış, ütopyaya ancak parçasal ya da kıyısından köşesinden bağlanan yöntem vardır; bunların ütopyaya, getirdikleri sorun ya da izlekler aracılığıyla bağlanmasına karşın bu durum geçerlidir. İşte böylece, kentbilimci olarak Leonardo da Vinci, Jonathan Swift, Restif de la Bretonne, Aldous Huxley ve daha birçokları farklı niteliklerle, ütopyanın yollarıyla özdeşleştirebileceğimiz yolları benimsemiştir. İkinci türden ütopyaların etkileri ya da sonuçları bazen ilk türden ütopyalardan daha önemli olsa bile ilk tür ütopyaların çokluğu ve ağırlığı bizi ikinci türden ütopyalara çok daha az yer ayırmaya yönlendirecektir.

Yapısal görünümler

Birçok ütopya metninin biçimsel sunuluşuna belirgin özellik kazandıran gerçekten kaçışın, sonunda, bunların temel öğesi olduğuna ya da böyle algılanmalarına yol açtığını vurguladık. Oysa incelenen olayın içinde temel bir çelişkinin bulunduğu tartışma götürmez. Gerçeklerden neredeyse kararlı bir biçimde sapan ya da bunlara karşı çıkan yaklaşımların bir arada bulunmasından ya da iç içe geçmesinden kaynaklanır; burada amaç, bunlar üstünde egemenlik kurmak, bunları biçimlendirmek ya da yine bu ütopik yol aracılığıyla altüst etmektir. Bu son yöntem, yinelenen ve örneksemeli kültürel araca olduğu denli zihinsel desteklere de baş vurarak oldukça sık bir biçimde benzeri yollara sapmıştır. Bu değişmezler, ütopyaları benzersiz bir biçimde nitelendirir ve kuram düzleminde olduğu kadar, işlevsellik ve uygulama düzleminde de tüm güçlerini hem de zayıflıklarını gün ışığına çıkarırlar.

Ütopyanın genel olarak üstlendiği örnek biçim, usçul olmayı savlayan ve genellikle doktrine dayalı olan bir görüntüyle ortaya çıkar. İşleyişindeki önemli bozukluklar da buradan kaynaklanır. Çünkü, ütopyaların gereci ve dayanağı, söylenceler ya da düşlerce, törel ya da pek fazla usçul olmayan eğilimlerce, saymacalığa varan bakış açıları ya da izlencelerce oluşturulmuştur; ve de, aynı zamanda us burada mutlak bir egemenlik sürer. Önerilen tasarıların ya da toplumsal-kültürel ve siyasal düzenlemelerin benzersiz esin kaynağı olarak kendini gösterir. Ama bu akıl yürütmenin, değiştirilemez ve tartışmasız ölçüt durumuna gelmek için gündelik yaşamın gerçekliğini ve gereklerini dikkate almaması nedeniyle, izlediği yol bir soyutlama durumuna düşer. Öyle ki, genellikle ne zaman ve nasıl somutlaşabileceğinden başka bir şeyin peşinde koşmaz. Özellikle Antik Dönem ve Rönesans ütopyaları bu durumu örneklendirir. Bununla birlikte, ütopya töreler ve yaşam koşullarını somut biçimde dönüştürebilme yetisine daha fazla güven duysa bile, yakın ve ışıklı bir geleceğe duyulan inanç burada daha kesinleşmiş olduğunda, doktriner yanı gerek dinsel düzlemde gerekse siyasal düzlemde kendini gösterir. Ütopyanın hak ileri sürmek -bir başka deyişle usdışının egemen olduğu bir gereç- kadar özlem ve beklentileri yönlendirip işletmesi nedeniyle, kavramsal ve çözümsel kesinliğini sağladığı ya da deneyimsel sağlamasını ortaya çıkaran programlama etkinliği içinde en azından kısmen eksikliğini duyurur.

Bu durum, kuram düzleminde ütopyaların ne türden olduğu belirginlik taşımasa da varlığı kesinleşmiş bir zayıflığını dile getirir; bu, dü-

şüncelerin belirginliği ve olgular üzerinde bilimsel ya da uygulayımsal bir etki yapma konusundaki bir yeterlik koşulunun kurama dayatılması durumunda geçerlidir. Ütopya alanında karşılaşılan neredeyse bütün kavramlar, daha çok belirsiz, ortak duyguları ve ahlaki güçleri bölük pörçük değilse bile genellikle basmakalıp bir biçimde anıştırır. Bu türden kavramsal yetersizlik, özellikle ütopyalar dinsel duyguları ve sözcüğün geniş anlamında ahlak gereksinmelerini kapsadığında kitleleri çekmedeki etkisizlik ya da yetersizliklerini zorunlu olarak gündeme getirmez -tam tersi geçerlidir. Ne olursa olsun, eleştirel incelemelerden pek az, deneysel ya da tarihsel saglamalardansa daha da az kaygı duyan usçullaşmanın ütopyacı tipinin yaklaşık, hatta baştan savma niteliklerini vurgulamak, gerekli gibi görünmektedir. Bir başka deyişle, ütopyacı yöntem dogmatik bir eğilim barındırır; çünkü, derinlemesine ele alındığında, hazır kavramlar ya da bilinçlerin özerk olmasından çok, toplu duyarlılıktan destek alır.

Ütopyacı yaklaşımın bu karakterinin ilk ve temel gösterimi, insanların doğasını kavrama biçimidir. Neredeyse bütün ütopyalar eğitimin kendilerini yalnızca biçimlendirmekle kalmayacağını, aynı zamanda bunları en kökleşmiş hatta en zararlı eğilimlerinden kurtarmaya da yarayacağını düşünür. Böylelikle, çok sayıda ütopyacı, çocukların eğitimini aileden alıp daha titiz ve bütün haklarıyla birlikte bir Devlet okuluna verme gereğini değerlendirme konusunda duraksamamıştır. Çok daha iyi ve neredeyse kusursuz bir toplumun yetkili yorumcusu konumuna yerleşerek, okul yeni insanlar, daha açık bir söyleyişle aynı kalıptan çıkmış, uysal, kendilerini yalnızca kamu çıkarına adamış ve düşünme ve karşı çıkma özgürlüğü bakımından nerdeyse yetersiz bireyler yetiştirebilir. Modern ve çağdaş ütopyalarca önerilen eğitimcilerin neredeyse tümünün laik olmalarına karşın, Hıristiyanlığın ve Ortaçağ'ın din adamları insanların en azından bir bölümünün dünyasal tutkularından el etek çekmeleri ve ilahi topluma girmeleri beklentisi içindeydi. Kültürel güdümcülükle dogmatik eğitimin aslında Ortaçağ toplumları üzerinde olduğu gibi doktrin çabalarını bir sonuca ulaştırmak için bütün medya biçimlerini elinde bulunduran modern toplumlarda da büyük bir ağırlığı olduğunu vurgulamak gereksizdir.

İnsan doğasına ve bunu biçimlendirebilme olanaklarına ilişkin bu yaklaşım, içerdiği düşüncenin her zaman belli belirsiz ve varsayımsal kalması oranında ütopyacılarca kolaylıkla benimsenmiştir. İyi tanımlanmış, bireylerinden her birinin doğallık içinde boyun eğip kendini adamaktan başka elinden bir şey gelmediği bir gerçeklik söz konusuymuşcasına kullandıkları toplum kavramı söz konusu olduğunda ütopyacılar katılıklarını yitirirler. Bunu bir toplumdan çok, çıkarları düzenli ve mutlak bir biçimde bireylerin çıkarlarının üstünde geldiği cemaat gibi görürler. Ütopyaların çoğunun karşı-bireysel tutumu, Hıristiyanlar için tartışmalı görünmekle birlikte, bunların temel karakterlerinden birisidir. Gerçekten de, cennet toplumunda artık bireyler değil, etten kemikten bedenlerini yitirmiş, "tensel" hazların bile tinselleştiği ve yenilenmiş ruhların artık Tanrı'yla ilişki dışında bir şey istemediği varlıklar söz konusudur. Bunun bir mutlak olması gibi, çok sayıdaki ütopyacının dünya toplumu da bir mutlağı temsil eder: Bunun bir parçası olmak, arı ve kusursuz olmayı başaran bireyler için de mutlak bir hazdır.

Hıristiyan bakış açısının ütopyacı özellikleriyle XIX. ve XX. yüzyıl kitlelerinin ütopyalarının dinsel temeli arasındaki yadsınamaz benzerlikler doğal olarak bunlar arasındaki ayrımları maskeleyemezdi. Ama kimi Hıristiyan ana örnekler ya da izleklerle Batı ütopyalarının birçoğunda yeniden kendini gösterenler arasındaki yakınlık kendini hemen ele verir. Kuşkusuz Yunan Antik Çağı -Platon'dan Euemenos'a- yasa koyucu ya da örnek toplumların kurucusu olan tanrılaştırılmış hükümdar kişiliğini bilmekteydi; öyle ki, bazen antik geleneklerinkilerle Musa'nın ve İsa'nın etkileri arasında bir ayrım yapmak sorunlara yol açabilir. Kutsal Kitap ya da İncil'den karşılaştırma kaynaklarıyla birlikte, dolaysız ya da dolaylı biçimde XIX. yüzyılın ortalarına değin kendini hissetiren derin etki yine de tartışmasızdır. Ve, yine ütopyacıların büyük bir bölümünün cennetsi toplumun hazlarının bakış açısıyla bizlere daha yakın kuşaklara söz verilen ışıklı yazgının bakış açısı arasındaki geçişi temsil ettikleri daha kesindir. Bu bakış açısından, Claude Henri de Saint-Simon'un (1760-1825) *Nouveau Christianisme*'indeki ("Yeni Hıristiyanlık") geniş ütopyacı yanlarla Constantin Pecqueur'ün (1801-1887)

"Tanrı'nın Cumhuriyeti"nin ütopyacı yanlarını anmak yeterli olabilir.

Yine de, ilk Hıristiyan geleneğinkiyle sonrakilerin bakış açıları arasında son derece önemli bir sapma bulunur. Gerçekten de, sonuncular, XII. yüzyıldan başlayarak yalnızca öbür dünyada değil, yeryüzünde de bulabilecekleri bir mutluluk sözünü giderek artan bir oranda ileri sürerler. Böylelikle, ütopyacı yöntem binyılcılık yöntemini izlemiş ve özellikle onunla birlikte ortaya çıkmıştır. Binyılcılık yaklaşımı, ilk dönemlerin Hıristiyan ufuklarına ilişkin önemli bir çarpıtma üzerine kuruludur; çünkü, son mutluluk öncesinde, yeryüzünde toplu yaşamdan daha mutlu bir evrenin beklentisini ve hatta gerçekleştirilmesini önermiştir. Her ne denli binyılcılık gerçek anlamda bir ütopya değilse de, buna oldukça yaklaşır. Kusursuz bir toplum örneği sunmaz ama Hıristiyan dindarların ya da laik kitlelerin gözleri önüne çekici bir görüntü, mutluluğa, ortaya çıkmakta gecikmeyecek gönence yakın bir evre sergiler.

Binyılcılıktan -bilinçli ilk belirimleri Joachim de Flore'a (~1130-1204) değin uzanan- önce, kökene ilişkin bir altın çağ söylencesi, Batı uygarlığının gelişimi boyunca birleştiği bir ütopyaya oldukça yaklaşmıştır. Yine de bulanık, değerlendirilmesi oldukça güç bir çekicilik gücüyle donanmış bir anıştırma söz konusu olduğundan, ütopyacı bileşen görevi ancak son derece kısıtlı bir biçimde hesaplanabilir. Ütopya içinde güçlü bir etki bırakmış olan ve onu bir kurucuya ya da bir yasa koyucuya başvurmaktan daha fazla nitelendiren yapısal öğe söz konusu olduğunda durum bambaşka bir nitelik edinir. Her ne denli altın çağ düşü ütopyanın ufkunda sık sık kendini gösterirse de, ütopya, programlama ve planlama gereğini aralıksız doyurmaktan ve değerlendirmekten geri kalmaz. Insanları aynı kalıba dökme düşüncesi de bu dayanılmaz isteğin ve ütopyanın, bütün toplumsal etkinlikleri kurala bağlama eğiliminin görünümlerinden ancak birisidir. Bu da, ütopyacıların bireysel ya da kişisel olan her şey karşısındaki alerjilerinin ya da ilgisizliğin bir başka kanıtıdır. Onlara göre planlamak, biçimlendirilebilen ya da daha önceden biçimlendirilmiş olarak kabul ettikleri yurttaşlar karşısında bulunmaları ölçüsünde kendiliğinden (aynı zamanda zorunlu) olarak kabul edilir. Programlamak, ütopyacı bir gereklilikliktir: ekonomik bağıntılara olduğu denli cinsel ilişkilere, giyinme, beslenme, ya da oyun oynama biçimi... gibi kültürel ya da sanatsal üretimlere uygulanır. Kuşkusuz bu alanların her birinde bir yazardan ötekine birçok değişiklik olur, ama hiçbir zaman eksik olmayan şey, gündelik yaşama ilişkin her olguda sistematik bir kamu müdahalesidir.

Demek oluyor ki, yönetmelik olmadan örnek toplumdan söz edilemez; çünkü, yalnızca doğanın ve aklın buyurduğu yasaların toplumun bireylerinin mutluluğunu güvence altına alacağı tartışılamazdı. Ütopyacı bunun yetkili yorumcusu ve bütün öğretilerini insanların boyun eğmekten başka bir şey yapamayacakları temel değerlere bağladığı için bu öğretilerin değiştirilmeleri olanaksız bakanıdır. Aydın olarak bu biçimde davranır; nesneler ve bireylerin, kendi aklının koyduğu ilkelere benzerlerinin iyiliği için boyun eğmek zorunda olduklarına inanmıştır. Ütopya, mutlağın araştırısıdır ve bu niteliğiyle, bir dönemden ötekine hazırlamış olduğu planlara kolayca indirgenemeyen şeyle karşılaştığında bocalamaktan başka bir şey gelmez elinden. Bununla birlikte, gerçeğe ve bireysele bu direniş, XV. yüzyıl Tabor Bohemya'sından XVII. ve XVIII. yüzyıl Paraguay'ına ve XX. yüzyılın komünist devletlerine dünyanın geniş bölgelerinde ütopyanın daha uzun bir süre için yerleşmesine engel olamamıştır. Daha küçük ölçeklerde, özellikle XIX. yüzyılda, Charles Fourier'nin etkisiyle (1772-1837), her biri sırasıyla Amerika Birleşik Devletleri'nde başarısızlığa uğramaktan kurtulamayan "örnek" yerleşim birimleri kuran Étienne Cabet (1788-1856) ya da Robert Owen'ın (1771-1858) etkisiyle birçok ütopya toplumu girişimlerinde bulunulmuştur.

Bununla birlikte kişisel özgürlükleri ve özellikle de teknik alanlarda ve özdeksel olarak yararlanılabilecek buluşlarda yaratıcılığı savunan belli sayıda ütopyacı ortaya çıkmıştır. Programlamanın en göze batan yadsınması, yine de XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başı anarşistlerinin yadsıması olmuştur: Bunlara göre, insanın özgürlüğe duyduğu özlem, mutluluk özleminden çok daha güçlüydü. Ama, her ne denli Kropotkin'e (1842-1921) göre anarşi, bütün güçlerin ve bütün görüş ayrıntılarının özgürce dile getirilmesi, kişinin olguların denetimini elinde bulundurarak düşüncelerine ve yüreğinin sesine

göre davranması biçiminde aktarılmak durumundadır; kaldı ki, Kropotkin'e göre de ortak çıkarları hiçbir zaman gözden yitirmemek gerekmektedir ve amaç da olabildiğinde hızlı bir biçimde kurumlarda bir değişimi gerçekleştirmektir. Bu anarşi, aslında bir felsefe ve toplumsal ilişkiler doktrini olarak kendini gösterir. Ortak gereksinimlerin incelenmesine yönelik bir eğitim sistemine baş vurur; bunun sayesinde maddi bolluğu sağlamak için on beş yıl yeterli olacaktır. Bu koşullar altında, bu toplumu, en azından bu evrede katı bir biçimde güdümlü olmanın dışında nasıl düşünebiliriz; hele bu işe Devleti yıkmaya, yasalarını ve yürürlükteki bütün otoriteleri yıkmakla başlamak gerektiği düşünülürse.

Ütopyacı yinelemeler ve topludurumlar

Her ne denli utopyanın düşünsel temelinde genel olarak doktrinci eğilim, dogmatizm ve tümleyici plancılık yer almaktaysa da, benimsenmiş çözümlerin birçoğunu bir dizi etik ve ekonomik tutum biçimlendirmiştir. Akla ve doğaya, ama aynı zamanda tanıklık ettikleri artık göze batacak denli belirli haksızlıklara gönderme yaparak çok sayıda ütopyacı bütün insanların eşit kabul edilmeleri ve dolayısıyla toplumsal eşitsizliklerin kökenlerini ortadan kaldırmak gerektiği sonucuna varmışlardır. Platon'dan komünistlere ve XIX. yüzyıl anarşistlerine değin, özel mülkiyet bu bakımdan haksızlıkların, toplumsal olduğu denli bireysel yozlaşmaların da kaynağı olan ayrıcalıklı bir hedefi durumuna gelmiştir.

Kuşkusuz Fransız Devrimi sırasında büyük bir paylaşım söz konusu olmuştur: O ana değin hiçbir ya da da hemen hemen hemen hiçbir ütopyacı ekonomik eşitliği yaratmak için şiddete dayalı eylemi önermemişti; daha sonraları, birçoğu bu yolu benimsedi. Bu, Babeuf (1760-1797) ve onun *Manifeste des égaux*'sundan ("Eşitlerin Manifestosu") sonra her ütopyanın devrimci dayatmayı birincil düzleme yerleştirdiği anlamına gelmez; ama devrime başvurma bu dönemde geçer akçe olmuştur. Yine de yüzyıllar öncesinden kimi binyılcıların -özellikle 1419'dan başlayarak Bohemya'da Taborlular'ın ve 1525 ile 1535 arasında Almanya'da Anabatistler- ideal toplumlarını kurmak için şiddet içeren yöntemlere onay vermişlerdi.

Her ne denli özel mülkiyetin yok olması, hatta değerli metallerin para olarak kullanımının kaldırılmasında birçok ütopyacı elbirliği etmişlerse de bunları harekete geçiren nedenler aynı değildir. Genellikle orantısızlıklar gösterirler. Platon cumhuriyetinin bekçilerinin yoksul oldukları ve siteyi daha iyi savunmak için paradan kaçtıkları düşünülmektedir; böylece, Yunanlı felsefeciye göre yurttaşların yaşam düzeyinin, bütün toplumun ortak çıkarı doğrultusunda belirlenmesi gerekiyordu. İlk Hıristiyanların ideal törelerine ilişkin söylence uzun süre boyunca, XIX. yüzyıla değin bunların mülkiyet toplumunun uygulayımını edinmelerini sağladı ve Ortaçağ manastır örgütleri, bireysel mülkiyet dışında örgütlenmiş benzeri bir varoluş biçimi sunmaya katkıda bulundular. XVI. yüzyıldan başlayarak dinsel çekiciliğin azalmasıyla sefalet karşısında oluşan başkaldırı duygusu daha da güçlendi ve endüstri çağının başlamasıyla birlikte makinaların kullanılması bu duyguyu daha da perçinledi. Böylece, XIX. ve XX. yüzyılın birçok ütopyacısında, toplumun, bütün zenginlikleri ve bireylerin sahiplendiği üretim araçlarını elinde bulundurması gerektiği düşüncesine tanık olunur: Bunlar arasında, doktrinini çevreleyen bilimsel önlemlere karşın, Karl Marx'ı (1818-1883) anmak, kuşkusuz zorunludur.

Mülkiyet, ütopyacıların birçoğunca nasıl olumsuz bir değer, kötünün eşanlamlısı gibi görülmüşse, çalışma da doktrinlerinde aynı derecede değer kazanmıştır. Özellikle Thomas More ile birlikte her türlü asalaklıktan kurtulmak için bütün çalışma biçimlerinin zorunlu olması gerektiği vurgulanmıştır. XVI. yüzyıldan başlayarak XIX. yüzyıla değin neredeyse bütün yazarlar her şeye karşın el emeği gerektirmeyen etkinliklerin gereğine inanmışlardır; öyle ki, toplumun papazlığa ilişkin işlevlere yüklediği, eğitbilimsel ya da bilimsel görevler genellikle bunların dışında sayılmaktaydı. Söz gelimi 1823'teki *Catéchisme des industriels*'inde ("Sanayi Adamlarının Din Öğretisi") Saint-Simon üyelerinin kamunun eğitiminde temel görevi yapacak genel doktrini biçimlendirip yetkinleştirdiği düşünülen bir yüksek bilim kolejinin kurulması önerisinde bulunur. *Nova Atlantis*'inde ("Yeni Atlantis") Francis Bacon (1561-1626) yönetimi "Süleyman'ın Evi"ni oluşturan bir bilim adamı topluluğuna bırakıyordu. Neredeyse her zaman eşitlikçi toplumun yönetici topluluğu, ayrıca-

lıklarla ve XX. yüzyılın "nomanklatura"larına değin giderek daha fazla güçlenen özel bir konumla donanmıştı.

Modern ve çağdaş zamanların ütopya doktrinleri arasında kimileri, uzun çalışma saatlerinden kurtulmuş bir toplumun haberciliğini yapmaktaydı; çalışma bazen günde dört saatin altına hatta daha aza inmekteydi. Sanayi devriminden önce aynı amaca ulaşmak için ütopyacılar, doğanın gizli kolaylıklarıyla yenilenmiş bir toplumsal düzenin olumlu yanlarıyla rekabet içindeki insan buluşlarının inceliğine güveniyordu. Daha sonraları, makinaların ortaya çıkmasının doğurduğu olumlu sonuçlara duyulan inanç, Étienne Cabet'ye olduğu kadar Pierre-Joseph Prudhon'a (1809-1865) ya da William Morris'e (1834-1896) en ışıltılı bakış açıları sağladı. Morris başka birçok sosyalist, komünist ve anarşist tarafından düşlenen geleceğe ilişkin kestirimleri aşmayı bile denedi. Marx ve Engels üretim güçlerinin en iyi biçimde kullanılması sayesinde ortak zenginlik kaynaklarının her taraftan fışkıracağı kestiriminde bulunurlarken, *News from Nowhere*'da ("Olmayan Yerden Haberler") Morris insanlığın bu bolluğu ve özgürlükle karşısına çıkacak boş zamanları nasıl değerlendirebileceğini öngörmeyi dener. XVII. ve XVIII. yüzyılın öteki ütopyacıları bu konuda ona öncülük etmişlerdir.

Aslında, XVI. yüzyıldan başlayarak örgütlenmenin olumlu sonuçlarının ve işbölümünün mantıksal dağılımının yüceltilmesinin estirdiği rüzgâr içinde ütopya -o zamana değin yaptığı gibi- artık yalnızca adaletsizliğin kaldırılması ve örnek bir ortak rejim kurulmasını savunmakla yetinmemiştir; giderek daha fazla ilerleme söylencesine açılmıştır. İma edilen ya da dolaylı bir biçimde arzulanan şey -yeni bir toplumun doğuşu- mutluluğa doğru durdurulamaz yürüyüşe duyulan inanç kendini kabul ettirirken aşamalı ve zaman içinde gerçekleşmesinde giderek daha büyük bir yer tutmaya başladı. Kusursuz biçimler olarak, ütopya toplumları ilk başlarda zaman dışında ortaya çıkmışlardır; bunların yaratıcıları hem bu ütopyaların gerçekleşmesinde ortaya çıkacak güçlüklerin bilincindeydiler hem de ütopyaya değinmelerinin bile ortaya çıkarabileceği canlandırıcı etkiye güvenmekteydiler. Daha sonraları, doğmakta olan bilimsel ilerlemenin etkisiyle açılan bakış açılarını benimseyerek, ütopya ilerici, hem ekonomik hem de toplumsal ve siyasal yenilenmenin doğuracağı somut olanaklar konusundaki beklentisini perçinledi. XVII. yüzyıldan başlayarak, uluslararası, barışı sağlayabilecek ve savaşları ortadan kaldırabilecek düzenleyici kurumların düşünü kurmaya başladılar. Sık sık önerilen sınıf savaşlarının şiddet içermesine karşın, sanayi devrimi ve Fransız Devrimi bu beklentileri daha da güçlendirdi.

Ütopyanın rolü

Böylece, özellikle Batı uygarlığı içinde ve bu uygarlıktan geniş ölçüde esinlenen ya da etkilenen uygarlıklarda ütopya giderek yayılmıştır. Hiçbir zaman çok kesin bir spekülatif doktrini temsil etmemiş, zihinsel bir yönteme ve yinelenen bir izlekler bütününe bağlanmaya yatkınlık göstermiştir. Daha baştan belirlemiş olduğumuz gibi, XIX. ile XX. yüzyıl arasında tanık olunan kimi ender durumlar dışında işlemsel ilkelere egemen bir çekirdeğe bile sahip olmamıştır. Sonuçta ütopya, evrensel gerçekleri ya da kavramsal olarak geliştirilmiş sezgileri çok fazla gözler önüne sergilemeksizin kendine özgü, felsefe ve siyaset arasında yer alan bir zihinsel uzam içine çekilmiştir. En azından dönüşümleri, yetkinleşmesi ve sonuç olarak geri dönebilmesi amacıyla toplum üzerinde bir etki uyandırmayı yeğlemiştir.

Benimsenmiş olan çerçeve ne olursa olsun, ütopya toplumlarının birbiri ardına geliştirilen görünümleri birçok kereler öncü bakışlarla ortaya çıkmışlardır. Çalışma süresinin kısaltılması ve doğal kaynakların, sanayi kaynaklarının ya da teknolojik yöntemlerin toplumsal bakımdan örgütlü bir biçimde kullanılmasının yanısıra, bu toplumlar dinsel hoşgörü, kadınların özgürleşmesi, boşanma, ötanazi sorunlarını ele almışlardır; başlangıçta düşsel olan ama er ya da geç gerçekleşecek bir dizi buluşun habercisi olmuşlardır. Ekonomi ve törelerin en azından kimi ülkelerde sonunda birbirine benzediği (ütopik bir düşten başka bir şey değil gibi gözüken) daha kesin bir toplumsal-siyasal düzlemde rolleri oldukça benzerlikler taşır.

Çağlar boyunca ütopya, kesintisiz biçimde yeryüzünde mutluluk özleminin temel biçimlerinden birisini -belki de en tipik olanı- ve bunu gerçekleştirebilecek yolları kendinde somutlaştırmıştır. Hem temelde yer alan hem de bulanıklık içeren bu bakış açısı yine de giderek daha

çok siyasal niteliğe bürünen çeşitli çözümlerin geliştirilmesinde tükenmez bir kaynak oluşturmuştur ve son çözümde hem toplumsal hem de bireysel bir hak gibi görülmüştür. Hiç kuşku yok ki, burada da iki büyük evreyi: statik bir örneği yücelten Antik Çağ ve Orta Çağ evresiyle gönenç sitesine daha dinamik bir yaklaşım anlayışına yer veren modern ve çağdaş evreyi birbirinden ayırmak gerekir. Bu da, aşamalı bir biçimde ütopyaların donmuş görüntülerinden daha fazla sıyrılmalarına daha devimsel, ve özellikle de daha politik olmalarına açıklık getirir. Kuşkusuz bu evrimin dayanağı ve eşlikçisi Batı'nın anlayış ve düşüncelerinin bir bütün olarak gelişmesi ve bir o denli de uygarlığındaki yeni ekonomik ve teknolojik örgütlenmedir.

Genellikle, yeryüzünün şu ya da bu bölgesine uygulanamayacak denli gerçeklikten uzak görüntülerin söz konusu olmasına karşın, öyle görünüyor ki birçok önemli ütopya konusu, içgüdüsel bir biçimde zamanımızın Batılı toplumlarının beslediği gelecekçi bakışlara karışmaktadır. İleri uygarlıkların örgütlenmesinde bir tür kalıcı bir harca dönüşen ütopya, geleceği kapsayan ve onu biçimlendiren ütopyalar bütünü içinde çözülmekte olabilir ve belki de anlam değiştirebilir. Aslında, her ne denli XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, Louis-Sébastien Mercier'nin (1740-1814) *L'An deux mille quatre cent quarante*'ında ("İki Bin Dört Yüz Kırk Yılı") sergilediği tablonun da gösterdiği gibi, geleceğin imgesel ya da düşsel toplum görüntüsü, XIX. yüzyılda baştan aşağı iyimserlikle doluydu, daha o dönemlerde düşsel ütopya gibi görünen şeyden kuşku duyuluyordu. XX. yüzyılın ortasında, gelecekte olumsuz ya da kaygı uyandıran toplumların betimlenmesi yapıldı. Bu konuda, Aldous Huxley'in (1894-1963) *Brave New World*'u ("Cesur Yeni Dünya") ve George Orwell'ın (1903-1950) *1984*'ü anımsatılabilir. Geleceğe yönelik bu eleştirel ya da karamsar sunuşlar, böylelikle ütopyanın, tersine ütopyalar olarak en yeni biçimlerini bir uyum içinde yansıtır.

Siyaset felsefesi açısından, ütopya böylece farklı paradigmalar içinden yansıyan ya da yansıtılan, birçoğunun ortak bir yöntemle tanındığı ve birbirlerine benzeyen ya da yinelenen izleklerden beslenen bir düşler galaksisi gibi ortaya çıkar. Verdiğimiz örneğin ve anımsattığımız kültürel başvuru kaynaklarının yanısıra, özellikle toplumbilimsel, psikanalitik ve hatta gudümlü siyasetin bakış açılarından başka yorumlama denemeleri de yapıldı. Ütopyanın genellikle kalıplaşma eğilimi göstermesine ya da ideal toplum imge ve örneklerini zamanın dışında sunmasına karşın, içinde büyük bir gelişme gösterdiği Batı uygarlığının evrelerine ve büyük kavşak noktalarına duyarsız kalamazdı. Ama, aynı zamanda ütopyacı anlatım, sanki kusurların ve çeşitliliklerin ötesinde insan ve arzuları temelde aynıymışcasına, kalıcı düşlerin, vazgeçilemez evrensel özlemlerin yorumcusu olmayı denemiştir. Ama hedeflediği insan, özellikle toplumun bireyi, tek bir kalıba indirgenemez bireyden çok, bir bütünün öğesi olmuştur.

Bir başka ütopyacılar kuşağı özel bir ilgi uyandırmaktadır. Miletoslu Hippodamos'un siteleri işlevleri ve oluşumları bakımından olduğu gibi kentbilim anlayışı bakımından da yeniden biçimlendirmek isteyen mimarlar kuşağının başında geldiği tartışma götürmez. Bu Yunanlı, dünya şemasıyla uyum içinde olan bir toplu varoluş planı çizmeyi amaçlıyordu; bununla da, kökenlerin arılığına yaklaştırmayı hedefliyordu. Antik Çağ'dan bu yana akıp gitmiş olan yüzyıllara karşın, Ortaçağ'ın ütopyacı mimarları, XV. yüzyılın ortalarına doğru Antik Çağ düzeyinin ötesine hemen hemen geçememişlerdi. Filarete denilen Antonio Averulino'nun (1400-1465) yapıtı *-Sforzinda*'sında ideal bir sitenin kurulması aşamalarını baştan sona anlatan- bu durumu kanıtlar. Ütopyanın kent ya da doğa uzamlarının düzenlenmesine duyduğu ilgiyi toplumsal karşı çıkmaya kaydıran yine Thomas More oldu. Bundan sonra kentler, özellikle topluluklarının bir araya gelmesinde kalıplaşmış bir uzlaşım alanları olarak ütopya düşüncesi içinde hep önemli bir rol oynadılar; yine de, kimi durumlarda (özellikle XIX. yüzyılda) ütopya, tersine, kentli çevrelerle kırsal kesim arasındaki geleneksel karşıtlığın aşılmasını savunmuş olsa bile bu durum geçerlidir.

► AHRBECK R. M., *Morus, Campanella, Bacon. Frühe Utopisten*, Leipzig, 1977. - BACZKO B., *Lumières de l'utopie*, Paris, 1987; *Les Imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs*, Paris, 1984. - BERNARDI W., *Morelly e Dom Deschamps. Utopia e ideologia nel secolo dei Lumi*, Floransa, 1979. - BERSIER G., *Wunschbild und Wirklichkeit: deutsche Utopien im XVIII. Jahrhundert*,

Heidelberg, 1981. - BUER M., *Pfade in Utopia*, Heidelberg, 1950. - CHOAY F., *L'Urbanisme: utopies et réalités*, Paris, 1965; *La Règle et le modèle. Sur la théorie de l'architecture et de l'urbanisme*, Paris, 1980. - DAVIS J. C., *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing: 1516-1700*, Cambridge Üniv. yay., 1981. - FOGARTY R. S., *Dictionary of American Communal and Utopian History*, Londra, 1980. - FORTUNATI V., *La Letteratura utopica inglese: morfologia e grammatica di un genere letterario*, Ravenna, 1979. - GILSON E., *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain/Paris, 1952. - GILSON J., *The Soviet Image of Utopia*, Baltimor/Londra, 1975. - GODWIN B., *The Politics of Utopia; a Study in Theory and Practice*, Londra, 1982. - LACROIX B., *L'Utopie communautaire: histoire sociale d'une révolte*, Paris, 1981. -LICHTENBERGER A., *Le socialisme utopique*, Paris, 1898; *Le Socialisme au XVIII^e siècle: étude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIII^e siècle avant la Révolution*, Paris, 1895. - MACHOVCOVA M., & MACHIVEC M., *Utopie blouzniven a sektáru*, Prag, 1960. - MANNHEIM K., *Ideology und Utopia*, Londra, 1960. - MANUEL F. E., & PRIGOHRY MANUEL F., *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge (Mass.), 1979. - MOREAU P.-G., *Le Récit utopique: droit naturel et roman d'État*, Paris, PUF, 1982. - MUCCHIELLI R., *Le Mythe de la cité idéale*, Paris, 1960; *Studi sull'utopica*, yayıncı L. Firpo, Floransa, 1977. - NEGLEY G., *Utopian Literature: a Bibliography with a Supplementary Listing of Works in Utopian Thought*, Lawrence (Kansas), 1977. - OLSON T., *Millenialism, Utopianism and Progress*, 1982. - PARRINGTON Y. L., *American Dreams. A Study of American Utopias*, Providence, 1947. - POLAK F. L., *The Image of the Future*, Londra, 1961. - REYBAUD L., *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, Cenevre, 1979. - ROSSO C., *Mythe de l'égalité et rayonnement des Lumières*, Piza, 1980. - RUYER R., *L'Utopie et les Utopies*, Paris, 1950. - TAFURI M., *Projet et utopie: de l'avant-garde à la métropole*, Paris, 1979. - VAN WIJNGAARDEN N., *Les Odyssées phiolosophiques en France entre 1616 et 1789*, yeniden basım Cenevre, 1982. - WALICKI A., *Una utopia conservatrice. Storia degli slavo fili* (Lehçe'den çeviri), Torino, 1973. - WINTER M., *Compendium Utopiarum. Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*, Stuttgart, 1978. - WUNENBURGER J.-J., *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, 1979. - YARDENI M., *Utopie et révolte sous Louis XIV*, Paris, 1980.

Alberto TENENTI
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Anarşizm; Comte; Mit; Sosyalizm.*

W

WOLFF Christian, 1679-1754

24 Ocak 1679'da Breslau'da doğan, 9 nisan 1754'de Halle'da ölen Alman hukuk felsefecisi ve matematikçisi. Protestan bir zanaatçı aileden gelen Wolff doğduğu kentteki Gymnasium'da okuduktan sonra lena Üniversitesinde teoloji, felsefe ve matematik öğrenimi gördü ama bu öğrenimi sırasında hukukla hemen hemen hiç ilgilenmedi. Gymasium'dan başlayarak Hıristiyanlık ilkeleriyle uyumlu ve mantığı kabul edilebilir bir pratik felsefe "metodu" düşlemişti. Özellikle filozof Ehrenfried Walther von Tschirnhaus'un (1651-1708) etkisiyle çabaları somutlaştı ve 1703'de üniversitede *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta* başlıklı bir tez hazırladı. Aynı yıl lena üniversitesinden Leipzig üniversitesine geçti ve orada önce matematik, daha sonra mantık, fizik, metafizik, ahlak ve siyaset dersleri verdi ve bir yandan da kentin kiliselerinde vaazlar verdi. 1706'da Leibniz'in tavsiyesiyle matematik profesörü olarak Halle'e atandı. Ama orada aynı zamanda felsefe, mantık, ahlak ve metafizik dersleri verdi. Bir Protestan meslektaşlar toplantısından sonra Friedrich-Wilhelm 1723'de kendisinden derhal kenti terk etmesini istedi ve aksi takdirde asılacağını söyledi. Bu olay Avrupa'da büyük yankı uyandırdı ve bundan böyle ilerleme ve rasyonel bilimin kurbanı ilan edilen Wolff Marburg (Hesse) üniversitesine sığındı ve kısa sürede bu kurumun en saygın profesörü oldu. 1740'da yönetime gelen Friedrich II'nin ilk resmi icraatlarından biri Wolff'u geri çağırmak oldu ve Wolff ölünceye kadar Halle üniversitesinde ders verdi.

Wolff'un yapıtları kesinlikle Doğu Avrupa'nın özellikle de Silezya'nın XVII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak iktisadi ve siyasal gelişmesiyle açıklanır. Ama bu yapıtlarda aynı zamanda ve çok belirgin biçimde Cizvit tarikatı ön planda olmak üzere Katolik Karşı Reformu'nun etkileri de görülür. Protestan neoskolastiğinin en yeni disiplinleri ve kuramları Breslau Gymnasium'unda öğretilmiştir ve bunlar genç Wolff'a, Breslau'daki okullarında Cizvit misyonerler tarafından öğretilen diyalektik ve Yeni Tommasoculuk kadar yakındır. Wolff Gymasium'dan başlayarak Descartes, Weigel, Tschirnhaus, Locke ve özellikle 1704'ten 1716 yılında ölümüne kadar mektuplaştığı G. W. Leibniz'den öğrendiklerini uzlaştırmaya ve birleştirmeye çalışmıştır.

Wolff yaklaşık 350 yapıt yayınlamıştır ve bunların 40'ı kalın in-quarto ciltlir. Başlıkları genellikle *Vernünftige Gedanken... (Rasyonel Düşünceler)* olan Almanca yapıtlarını 1728'de *Philosophia rationalis sive Logica* ile başlayan Latin dizisi yapıtlarından ayırmak gerekir; Almanca yapıtlarının neredeyse tümü Latincelere göre eksiktir ve açıklamalı değildir. Wolff bütün bilimleri pratik siyaset felsefesinin hizmetine doğru yönlendirme mantığına uygun olarak sistemini inatla ve azgın bir çabayla geliştirir ve bu çalışmalar *Jus naturae, Jus gentium* ve *Philosophia moralis sive ethica* (1753) ile noktalanır. Birçok kez yazacağını söylediği Latince bir *Politika* asla gerçekleşmemiştir.

Yapıtları (Özellikle "Araştırma ve İncelemeleri"; a=Almanca, l=Latince

I. *Teorik felsefe*

1. *Mantık ya da Philosophia rationalis* (1713a, 1728 l)
2. *Metafizik*
   a) Ontoloji (1720, 24, 27a, 1730 l)

b) Genel kozmoloji (1720, 24, 27a, 1731 l)
c) Psikoloji
- Ampirik (1720, 24, 27a, 1731 l)
- Rasyonel (1720, 24, 27a, 1734 l)

d) Doğal teoloji (1720, 24, 27a, 1736, 1737 l)

3. *Fizik*
a) Deneysel (1721a, 1752 l)
b) Dogmatik (1721a, 1768 l=Hanow tamamlamıştır)
- dinamik (1723a)
- teleolojik (1724a, 1725a)

II. *Pratik felsefe*

1. *Evrensel pratik felsefe* (1703 l, 1720a, 1738-1739 l)
2. *Özel pratik felsefe*
a) Etik ya da ahlak (1720a, 1750-1753 l)
b) Sivil pratik felsefe
- Ev ekonomisi (1721a, 1755 l=Hanow)
- Politika (1721a, 1756-1759 l=Hanow)

3. *Doğal hukuk* (1740-1750, 1754 l)

Wolff düşüncesinin yorumlanmasındaki sıkıntı bu düşüncenin *Latince yapıtların tümünden desteh almadan* doğru dürüst anlaşılamayacağı yaygın görüşünden kaynaklanır. Aynı şekilde sadece *Institutiones juris naturae et gentium*'e çoğu tanıtlamaları mantıksal olarak "sistem"den önceki yirmi ya da otuz ciltte geliştirilmiş tanımlar ya da kıyaslama sonuçlarını yineleyen *Jus naturae*'nin in-quarto dokuz kalın ciltinin çok kısa özeti -ve sadece *Institutiones*'in bir çevirisine dayanarak da Wolff'un siyasal ve hukuksal düşüncesini ciddi biçimde anlayabilmek mümkün değildir.

Wolff, Grotius, Pufendorf ve Leibniz'in hiçbir zaman gerçekleştiremedikleri ya da çok eksik bir biçimde hayata geçirebildikleri tutkusunu gerçekleştirmek istiyordu: Modernitenin bir *pratik felsefesi*'nin eksiksiz ve mantıksal olarak çürütülemeyen bir "sistem"ini vermek.

Son tahlilde, özgün bir metafizik anlayış Wolff'un XVIII. yüzyıl hatta XIX. yüzyıl Avrupa'sında evrensel sayılabilecek başarısını açıklar. Wolff "maddi olguların incelenmesini metafizikle birleştirerek" (Jean École, *La Métaphysique de Christian Wolff*, s. 78), ampirizm tekniklerini "vahiy teolojisinin vesayetinden kurtulmuş bir Tanrı metafiziği"nin hizmetine vermiştir" (École, s. 420). Metafiziği ampirik bir bilim yapmıştır çünkü son derece pratik disiplinler olan siyaset ve hukukun tanıtlanmamaları sırasında "spekülatif" bir bilim olan metafiziğin tekniklerinden ve saygınlığından yararlanmayı (aşırıya kaçarak) uygun bulmuştur. Wolff'un ampirik gözlem teknikleriyle, duyulur gerçeklikten *a posteriori* olarak, çıkardığı tartışılmaz kıyaslamalı sonuçlar böylelikle yaratıcısı olduğu *tanıtlayıcı yöntem*'in rasyonel ve "metafizik" saygınlıkları sayesinde bir "gerçeklik" düzeyi kazanırlar ve bu gerçeklik onun birçok çağdaşını büyüledikten sonra her zaman bazı güncel felsefelerin temelini oluşturmuştur. 1789'dan çok önce, 1789 bildirisi gibi doğal hukuka dayalı insan ve yurttaş haklarının en "bilimsel" ve en eksiksiz öğretisini gerçekleştirmiştir.

Wolff'un siyaset felsefesi çok sıkı biçimde onun doğal hukuk ve ahlak konusundaki özgün anlayışına bağlıdır.

Her varlık, dolayısıyla insan doğal olarak *son*'uyla, gelişmesiyle, olası en büyük mutluluk olarak hissettiği mükemmelleşmesiyle ilgilidir: *felicitas* mükemmelliğe doğru giderken duyulan zevkten başka bir şey değildir (*sensus perfectionis*). İnsanın kendi *doğa*'sının (aynı zamanda *öz*'ü olan) gelişmesine katılabilmesi için bazı koşullar gereklidir; insanın, bu amaçları gerçekleştirebilmesi için doğanın ve hakların yaratıcısı olan Tanrı'nın iradesi aracılığıyla bunlardan yararlanabilmesi gerekir. *İnsanın doğuştan sahip olduğu bu haklar* (*jura connata*) *akıl* tarafından tanınır ve onaylanır ve bu *akl*ın mantık ve matematik ilkelerine dayanan Leibniz-Wolff okulunun bilimsel ve rasyonel yöntemiyle aydınlatılması ve güçlendirilmesi daha da belirginleştirir bu durumu. Bu haklar sonsuzdur ve gerektiğinde şiddet kullanılarak elde edilebilir ve hiçbir dünyevi yönetimin bunları tanımama hakkı yoktur. Aksi takdirde *aktif bir direniş hakkı* tanınmış olur. Çünkü doğal hukuk *norm*'dur çünkü hukuksal bir düzenlemenin ya da siyasal bir kararın gerçekten "adil" olabilmesi için *rectitudo actionis*'i tatmin etmesi gerekir yani doğal hukuk normuyla uyumunu mantıksal olarak doğrulaması gerekir. Wolff bu gereklilik aracılığıyla sadık bir sürdürücüsü ya da yorumcusu olmamakla birlikte Aquinolu Tommaso öğretisiyle birleşir.

Devlet her vatandaşın *mükemmelliğine* doğru gelişmesini sağlamak zorundadır: bu Wolff'un

"bilimsel bir biçimde" ortaya koyduğu toplum sözleşmesinin amacı ve varlık nedenidir.

Nihayet *uluslararası hukuk* henüz örgütlenmemiş olduğundan insan ve nesnelerin doğasından gelen rasyonel norm doğrudan doğruya pozitifleştirilebilir bu bağlamda: bu *jus gentium*'un amacı ve konusudur.

On sekizinci ve XIX. yüzyıllarda, Voltaire örneğindeki gibi, Wolff'un çalışmalarından çıkarılan tanıtlamalar çoğu zaman, çok az tanınan Leibniz'e mal edilmiştir; Leibniz sistemini geliştirmemiş, dahası yayımlamamıştır, sadece ilkelerini ve bazı hassas noktalarını öğrencisi Wolff'la yazışmalarında anlatmıştır. Oysa sistemleştirme ve en ince ayrıntılarına kadar mantıksal doğrulama Wolff okulunun en belirgin özelliğidir. Bu okul çoğu zaman, özellikle Voltaire tarafından şiddetle eleştirilmiştir ama bilimsel olarak hemen hemen hiç karşı çıkıldığı olmamıştır: bu *dogmatizm*'e karşı mücadele Kant'ın "kritik" döneminde üstlendiği bir misyon olmuştur. Ama Kantçı devrimi kabul etmeyenler nezdinde Wolff saygınlığını sürdürüyordu. Katolik bölgelerde, etkisinin XVIII. yüzyılın ötesine uzanmasının en önemli açıklaması da budur kesinlikle.

Birkaç yıldan beri Wolff ve okulunun Avrupa'daki etkisinin şaşırtıcı yanları yavaş yavaş keşfedilmeye başlamıştır. Fransa'da tezleri ve tanıtlamaları Diderot'nun *Ansiklopedi*'sinin birçok maddesinde yinelenmiştir. Ama bunlar özellikle siyasal pratikte Wolff'un ideallerinin benimsenmesini çok isteyen kıta Avrupa'sının gizli topluluklarının çok etkili Arcanum'unu oluşturmuştur. Bu bağlamda şunları sayabiliriz: *1)* Örgütlü bir plana göre genç Friedrich'i eğitecek olan ve onu Voltaire'in aleyhine, bir Wolff tutkunu haline getirecek olan *Aletophiles* (1736); 2) genellikle Avrupa'daki Almanca konuşan entelektüellerin katıldığı ve kurucusu Wolffçu filozof Adam Wieshaupt olan gizli *Illuminaten* tarikatı (azılı düşmanları *Illuministes*'le karıştırmamak gerekir). Jozef II'nin fikirleri ve reformları geleceğin imparatorunun ve yakın çevresinin eğitimini hedefleyen eylemlerinin meyveleridir; 3) Strasbourg ve Paris'te ödül ve yardımlarla rahip Grégoire ya da Mirabeau'yu teşvik eden *Philanthropes* (1775-1789).

Bu ortak çabalardan sonra ve 1789'dan çok önce Avrupa'nın (Fransa-Strasbourg üniversitesi hariç- ve İngiltere önemli istisnalardır büyük bir bölümündeki *üniversite eğitimi* Wolffçular tarafından sağlanmıştır.

Wolff'un *jus gentium* adıyla yayımladığı çalışma öğrencisi Emer de Vattel tarafından çevrilmiş ve daha da güzelleştirilmiştir (*Devletler Hukuku*, 1758): "aynen yinelenen Wolff sistemi" (P. Guggenheim): bu yapıt yaklaşık elli kez basılmış ve uluslararası hukuku düzenleyen hakemlik mahkemeleri tarafından diplomatik ve ticari pozitif hukuk kaynağı olarak kullanılmıştır.

Aynı şekilde ve yaklaşık 1770'ten başlayarak pozitif hukuk yasaları açıkça Wolff ve insan haklarına dayanır. Mirabeau ve onun "Devrim Hocası" İsviçreli Du Roveray tarafından takdim edilen 1789 İnsan Hakları Bildirgesi'nin önsözü bu rasyonalist doğal hukuk alanı içinde yer alır.

Wolff öğretisi özellikle Avusturya-Macaristan, Piemonte, Toscana ya da Napoli'de birçok üniversitede resmen okutulduğundan Protestan ülkeler ondan vazgeçip Kant'a döndüklerinde bile Wolff'un rasyonalist saygınlıklarına kalıcı biçimde ilgi gösterecek olan Katolik Avrupa'dır (Fransa hariç). "1770'e doğru Wolff Katolik üniversitelerin neredeyse tek hâkimidir ve onun doğal hukuku Pufendorf ve Thomasius'unkini bütünüyle saf dışı etmiştir" (R. Haas). Önemli özel sonuçları olan ve günümüze kadar süren olgu skolastiklerin ve Aquinolu Tommaso'nun öğretisini yinelediğini ama bilimin kazanımları ve mantık ve matematik alanlarındaki gelişmeler sayesinde "modern" bir giysi içinde sunduğunu iddia eden bu öğretinin özgünlüğüyle açıklanır.

Önemli bir tespit: birçok Katolik eğitim tarikatından sonra Cizvit tarikatı da bazı duraksamalardan sonra Wolff'un "tanıtlayıcı yöntemi"ni kabul etmeye karar verir. Dolayısıyla XIX. yüzyılda Napoli Cizvitlerinden Luigi Taparelli d'Azeglio'nun (1793-1862) bir *Kuramsal Doğal Hukuk Çalışması*'nda Wolff'un tezlerini ve yöntemlerini yinelemesi bir rastlantı değildir. Leo XIII adıyla papa olan ve *Aeterni Patris*'te (1879) Aquinolu Tommaso öğretisi için Taparelli'yi salık veren öğrencisi Gioacchino Pecci aracılığıyla Wolffçu "sistematik" yapı içinde taşınan rasyonalist argümanlar günümüzde Hıristiyan Katolikliğinin toplumsal ve siyasal felsefesinin temelini oluştururlar büyük ölçüde.

► Fransızcada: THOMANN M., *Cristian Wolff, aspects de sa pensée morale et juridique*, hukuk tezi, 2 c. dakt., Strasbourg, 1963; ayrıca aynı yazar tarafından kaleme alınan giriş yazıları ve dergi makaleleri. Almancada: SCHNEIDERS W. tarafından derlenen incelemeler: *Christian Wolff, 1679-1754 - Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg F. Meiner Verlag, 1983; THOMANN M., "Der rationalistische Einfluss auf die katholische Soziallehre", in A. F. UTZ ed. *Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung*, Trier, Paulinus-Verlag, 1991, s. 110-163.

Marcel THOMANN
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Aquinolu Tommaso; Devletler Hukuku; Grotius; Kant; Pufendorf.*

Y

YAHUDİLİK
Yunan-Latin Antikitesinden Ortaçağ Yahudi siyaset düşüncesine

Paradoksal bir siyaset felsefesi mi?

Antik Çağ'da ve genel olarak Ortaçağ'da "siyaset" ve "felsefe" sözcüklerinin anlamı farklıdır. Bir yandan felsefe matematik ve fizik bilimlerini de içerir. Öte yandan siyaset genel olarak yönetim sanatı biçiminde anlaşılır ve kendi içinde alt bölümlere ayrılır bu yönetim: 1) kendini yönetmek ("ahlaksal"); 2) evi yönetmek: ocak, "aile" anlamında, koca ve karı, baba ve çocuklar, köle ve efendiler ("ekonomi") arasındaki ilişkiler; 3) site yönetimi; 4) dinsel toplum ya da "ulus" yönetimi. Sadece son iki alt bölüm bizim "siyaset" dediğimiz şeye denk düşerler az ya da çok.

Özellikle yahudilik bağlamında, siyasetin ve felsefenin varlığı sorunsaldır.

Siyaset bağlamında sorunsal: Yahudiler dağınık ve devletsiz yaşarlardı dolayısıyla siyasal güçleri yoktu. Sahip olabildikleri devlet denebilecek şeyleri, özel durumlarda, coğrafi olarak ve/ya da kısa süreli olması dolayısıyla biraz sınırda kalmış oluşumlardır: a) VI. yüzyılda Yemen'de Du Nuvas hanedanı (bkz. H. Z. Hirschberg, "Yusuf Es'ar Ya'thar Du Nuvas", *Encyclopaedia Judaica*, c. 16, 897-900); b) Kırım çevresindeki Hazar krallığı (VII. - XI. yüzyıl); Hazarların elit kesimi Yahudiliği (kuşkusuz yüzeysel bir Yahudilikti bu) benimsemişti (bkz. D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton Univ. Press, 1954); c) belki Karolenjler döneminde Narbonne bölgesi (bkz. A. J. Zuckerman'ın tartışmaya açık yapıtı: *A Jewish Princedom in Feudal France*, 768-900, Columbia Univ. Press, 1972). Öte yandan Yahudilerde sadece bireysel bir siyasal iktidar uygulaması vardır: topluluklarını temsil ederler ya da öteki dinlerin önderlerinin çeşitli düzeyde görevlileridir. Dolayısıyla Yahudilik "hor görülen din"dir (bkz. Saadia Gaon, *Les Croyances et les Convictions [CC]*, III, 10, yay. Qualîh, Kudüs/New York, 1970, s. 148 ve Yuda Ha-Levi'nin *Kuzari* başlıklı yazısı). Siyasal iktidar Yahudinin yaşadığı ülkenin siyasal iktidarıdır. Yaşadığı yerde Talmud yasasına göre sivil yasaya itaat eder: "Ülkenin sivil yasası yasa gücündedir" (*dina de-malkuta dina*) ve buyurgan bir gereklilik içerir bu bağlamda: bu yasa olmasa "insanlar birbirlerini canlı canlı yerlerdi" (*Aboth*, III, 2).

Felsefe bağlamında sorunsal. Kutsal kitapta yoktur; Talmud tanır felsefeyi ama çekinir ondan. Temel felsefi kavramlar eksiktir, doğanınkiler de... Yahudilik felsefeyle tanıştığında Yahudiler sürgündüler. Ve Ortaçağ Yahudi ve Müslüman dünyasında egemen olan felsefe apolitiktir: Aristotelesçiliktir ama bu Aristotelesçilik'te *Politika* çevrilmemiştir ve Yeni-Platonculuk yani siyasal boyutu olmayan bir Platonculuk vardır biraz bu felsefede.

Öte yandan Yahudi vahyi "halk" ya da "ittifak" gibi siyasal boyutu da olan kavramlarda bulur ifadesini. Özellikle de bir inançtan çok yasa niteliğindedir. Torah'ın amacı muhtemelen bir süre yürürlükte olduğu bir ülke halkının yaşamını düzenlemektir. Ortaçağ Yahudiliği özellikle Tesniye bağlamında (bkz. Abraham bar Hiyya, *Hegyon han-nefesh*, IV, Kudüs, 1971, s. 140) bu olgunun bilincindedir ve Torah'ın gerektiğinde siyasal etkisine yeniden kavuşacağı düşüncesinden vazgeçmez. Meymun belki de bir Yahudi devletine anayasa oluşturmak amacıyla yazmıştır yapıtlarını (bkz. S. Zeitlin, *Maimonides. A. Biography*, New York, 1935, s. 83-88); her halükârda yöneticiler ilgili kurallar vermiştir (*Misneh*

Torah, XIV). Salaheddin döneminde Filistin'e dönüş fikri vardı ve Joseph Ibn Caspi (bkz. S. Pinès "La probabilité de la restauration d'un État juif selon Ibn Caspi et Spinoza, *Beyn maksevet Israel le-maksevet ha-ammim*, Kudüs, 1977, s. 277-305 içinde) XIV. yüzyıl başlarında bunun gerçekleşme şanslarını irdeleyecektir.

Vahyedilen yasa, doğal yasa, rasyonel yasa

Öte yandan Torah'ın siyasetin yerini tuttuğu ve Yunan filozoflarının siyasetle ilgili kitaplarını geçersiz kıldığı kabul edilir (bkz. *aşağıda* Maimonide, *L*, böl. 14). Yahudi apolojisi sürekli bunu dile getirir: Torah mükemmel yasadır ve insanı sadece gerçeğe götürmez, insan yaşamının tüm boyutlarını en iyi biçimde düzenler. Daha sonra yasa olarak nitelenen her şeyin siyasal bir boyutu vardır. Ve Yahudilik ve felsefe diyaloğu uzun ve karmaşıktır. Bununla birlikte bu bağlam içinde yer alan ve bizim bugün kabul ettiğimiz anlamda bir siyaset felsefesi genellikle marjinal kalır.

Roma döneminde siyaset felsefesi sadece Philon'da görülür. Hıristiyan dünyasının tanıdığı bir isim olan Philon'un Rönesanstan önce Yahudilikte temsilcisi olmamıştır. Onun siyasetinin belirgin özelliği Helenizmdir: felsefenin siyasal yaşama katılımıyla ilgili yargısı bedensel yaşamın hor görülmesine götüren sinik bir kozmopolitizm ve bu ideali gerçekleştirme amacına yönelik Platoncu bir girişim arasında duraksar. Temel düşüncesi Stoacı doğa yasasına ve Yeni Pythagorasçı, halkının babası ve çobanı, yasalara uyarak yaşayan iyi kral idealine dayanır. Enkarnasyon ve ilahi bilgelik bağlamında aynı şey söz konusudur. Dolayısıyla bu düşünce yeniden düzenleyebileceği mevcut yasaların üstündedir. Ideal kral tüm yasaların arketipi olan Tanrı'dır. Ama doğa yasasının gerçek anlamda düzenleniş biçimi sadece ve sadece Yahudi yasasıdır. Bununla birlikte Musa dini bir sitede geçerli kılınamamış, çölde hâkim kılınmaya çalışılmıştır. Belki de bir Mesihin beklendiği sitede ideal rejim monarşidir ve Philon bu monarşiye kimi zaman Roma imparatorluğu hayali bağlamında "demokrasi" der. Dünyevi kral bir tanrı işlevi görür ama tanrısal bir kimliğe sahip olduğu iddiasını ileri süremez-tüm Ortaçağ Hıristiyanlığında egemen olacak bir ayrımdır bu.

Talmud dönemin popüler felsefesi (Epikurosçuluk, kinizm, stoacılık) dışında bir felsefe tanımadığından ve bu felsefeye sadece siyaset dışında baş vurduğundan felsefenin, Yahudilik içinde yeniden ortaya çıkması için Geonim dönemini (IX. yüzyıl) beklemek gerekecektir. Felsefe onlara Yahudi kaynaklarından gelmez, Yunanistan'dan ithal edilir. Ve İslam aracılığıyla. Oysa İslami bağlam siyasal problemin kesin biçimde ortaya konmasını zorunlu kılar. İslam birbirlerinden ayrılmaz biçimde "din" ve "toplum"dur. Böylelikle siyasal alana, bize göre siyasete bağlı olmayan boyutlar girer. Bu her şeyden önce vahiydir ve vahyedilen din kavramıdır: vahyedilen dinin işlevi de ideal toplumu mümkün kılmaktır. Aynı şekilde, geleceğin dünyası da "ideal yönetim"dir (bkz. el-Mukami, *Ishrun maquala*, XV, 30, yay. S. Stroumsa, Leyden, 1989, s. 291).

Rasyonel buyrukların varlığı üstüne tartışmada Müslüman etkisi açık gibidir. Talmud'da, Stoacılık ve daha sonra Roma hukukunda olduğu gibi "doğal yasa" yoktur çünkü Nuh'a gelen ve bütün insanlar için geçerli olan emirler (Tekvin, 9) pozitif yasadır. Bununla birlikte Mutezile *Kelam*'ından argümanlar alan Saadia Geon (Rassag denir, 882-942) iyilik ve kötülüğün, gerçeğin ve gerçek olmayanın ölçütü bir düşüncenin oluşması için yeterli emirler bulunduğunu gösterir (Eyyub üstüne, 1, 6). Böylece bilgelik cinayetin, zinanın, hırsızlığın ve yalanın yasaklanmasını gerekli kılar (*CC*, III, 2, s. 119); akıl bir gün tatil yapmanın, bazı kimseleri ötekilerden daha önemli ve değerli bulmanın, bazı etleri yememenin, bazı topluluklara katılmamanın, temiz ve temiz olmayanı birbirinden ayırmanın yararını kavrayabilir (*a.g.y.*, s. 121 ve devamı). Ama Saadia iyi bir toplumsal düzen için gerekli olduğunu göstererek vahiy gerekliliğini doğrular: hangi evliliklerin meşru olduğunu, nasıl mülkiyet edinilebileceğini ya da kötülerin nasıl cezalandırılacağını sadece o belirginleştirebilir (III, 3, s. 122 ve devamı).

Spiritüalite ile ilgili yapıtı *Devoirs des coeurs*'de (yay. A. S. Yahuda, Leyden, 1912) Bahya Ibni Pakuda Tanrı'nın dininin ve yasasının bilimine doğru açtığı üç kapı arasında kutsal kitap ve gelenekler arasında "kusurlardan arınmış, sağlıklı ve özgür bir anlık"ı da sayar (giriş, s. 5, 11). Dış görevlerin yarısı "Kutsal kitap zorunlu kılmasa da anlığın empoze ettiği görevlerdir" (s.

5, 16 ve devamı), "insanın iç dünyasıyla ilgili görevlere gelince bunların kökenlerinin tümü entelektüeldir" (s. 6, 2 ve devamı). Bahya'ya göre hatta "anlıkta bulunan ve insanın doğuştan getirdiği" (III, 3, s. 133, 6 ve devamı) bir tür Tanrı'ya itaat vardır ve "anlığın içgüdüsünden ve bir kanıtlama yönteminden gelen" itaat Tanrı'ya daha yakındır ve bu itaat biçimi Tanrı katında dinden gelen itaate göre daha makbuldür (*a.g.y.*, s. 133, 9 ve devamı).

Yuda Ha-Levi de (~1075-1141) "kutsal yasanın (*şeriat*) giriş ve önsözü olan rasyonel yasaların (*namus*) varlığını tanır ve bunların doğanın ve zamanın düzeni içinde önde geldiklerini kabul eder. Nasıl olursa olsun tüm insan toplumları için gereklidir bunlar, öyle ki aralarındaki bir haydut çetesi bile adalete angaje olmadan yapamaz aksi takdirde birliklerini sürdürmeleri mümkün değildir" (*Kuzari*, II, 48, 48, yay. D. Baneth, Kudüs, 1977, s. 68, 13-16). "Din kuralları (*şeriat*) ancak adalete ve Tanrı'nın nimetlerine minnete zorlayan siyasal ve rasyonel kurallar (*şeriat*) mükemmel olursa mükemmel olabilir" (*a.g.y.*, s. 69, 2 ve devamı). İlahi yasa rasyonel yasaya eklenir ve ancak açınlandığı takdirde tanınır. Dahası "siyasal ve rasyonel yasaların, nitelikleri bilinse de dereceleri bilinmez" öyle ki sözgelimi Saadia için "onların sınırlarını saptamak ve tanımlamak herkesin refahı dikkate alındığında Tanrı'nın işidir" (III, 7, s. 95, 18 ve devamı ve 96, 3). Bununla birlikte Ha-Levi "filozofların düzenledikleri rasyonel yasaları da (*namus*)" aynı şekilde adlandırır (I, 1, s. 5, 16 ve devamı). Bu rasyonel yasalar (sıfat sadece İbrani dilinde vardır) "nesneleri en mükemmel biçimde düzenlemiş olan Tanrı"yı taklit etme arzuları içinde yarattıkları zorlayıcı olmayan siyasetlerdir (IV, 19, s. 170, 12).

Musa bin Meymun (1135-1204)

Ortaçağ yahudiliğinin en büyük filozofu, aynı zamanda da en büyük siyasi düşünürüdür. Bu toplum içinde siyasal sorumluluklar da üstlenmiştir ve bunu resmen kayda geçirmiş olmasa da kesinlikle bir siyaset felsefesi vardır onun. Bu siyaset felsefesi de çok büyük ölçüde İslamiyetten etkilenmiştir ama *Kelam*'dan değil Helenist felsefeden, mantık ve felsefede ise Aristotelesçilikten... Etik ve siyasette ise Farabi'nin temsil ettiği biçimde güçlü Platoncu etkiler görülür onda.

Musa bin Meymun ilk yapıtından başlayarak "siyaset bilimi"ni tanımlar. Ona göre siyaset bilimi bireyin, ailenin, sitenin, nihayet tek ya birçok büyük dinsel topluluğun (*ümmet*) rejimi biçiminde ortaya çıkar. "Sitenin rejimi bir bilimdir: sakinlerine gerçek mutluluğu tanıtan ve bu mutluluğa ulaşma arzusu veren, gerçek mutsuzluğu tanıtan ve ondan korunma arzusu veren bir bilim; bu bilim hayali mutlulukların (bu tür mutluluklardan zevk almamaları ve bunlara karşı tutku duymamaları gerekir) reddedilmesi amacıyla sakinlerin geleneksel, görenekleriyle yaşamalarını ister ve onlara acı çekmemeleri ve korkmamaları için hayali mutsuzlukları anlatır. Aynı şekilde birlikte düzenli yaşamaları için doğru kurallar (*kanun*) getirir. Eski din bilginleri (*mila*) her insanın mükemmelliğe ulaşması için kralların yönetimleri için yararlanacakları rejimler ve kurallar getiriyorlardı; ve bunlara yasalar (*namus*) diyorlardı, dinsel topluluklar da bu yasalara göre yönetiliyorlardı. Bütün bu konularla ilgili olarak filozofların elinde Arapçaya çevrilmiş çok sayıda kitap vardır ve çevrilmemiş yapıtların sayısı da belki de çevrilenlerden daha fazladır. Bu dönemde bütün bunlara yani yönetimlere ve yasalara ihtiyaç yoktur ve insanlar Tanrı'nın emirlerine göre yönetirler kendilerini" (*L*, böl. 14, s. 41, 4-16).

Siyaset biliminin en önemli amacı iktidar değil, Farabi'de gördüğümüz gibi gerçek mutluluktur. İnsan için bu gerçek mutluluğu elde etmek ona karakterinin verdiği nihai amaca ulaşmaktır. Dolayısıyla siyaset bir antropolojiye dayanır. Bir yandan, insan doğası gereği siyasal bir hayvandır (*G*, II, 40, s. 270, 5/306; III, 27, s. 372, 6/212). İnsanın önce ihtiyaçlarını giderebilmek, daha sonra bir uzlaşma aracılığıyla aşırı doğal farklılığını maskelemek amacıyla bir topluma gereksinimi vardır (*G*, II, 40, s. 270, 7-22/306 ve devamı). Böylelikle din tümüyle toplumsal yaşamın bir işlevi olur: kültün de siyasal bir kaynağı vardır (*CM*, *Aboda Zara*, IV, 7, s. 27, 4-11). Ve siyasal sonuçları da vardır: Meymun sürgünle-nedeni her şeyden önce bir fetişizm olan İsrail'in günahıdır- ilgili geleneksel öğretiyi doğalcı biçimde formüle eder: astrolojik incelemelere dalan İsrail savaş sanatını ve egemenliğini ihmal etmiştir (*LA*, s. 7, s. 350, 24 ve devamı). Bununla birlikte siyaset doğadan hareket eder ama öte yandan da doğaya ulaşır: mükem-

mel yasa doğaya göre yaşamın mükemmelliğine götürür (*HC*, IV, s. 11, 21-24). Bu mükemmel yaşamı sağlayan din doğal olmamakla birlikte doğaya etki eden bir unsurdur (*G*, II, 40, s. 270, 22 ve devamı/308).

İnsanlar arasındaki en büyük fark ve dolayısıyla toplumu bölen temel unsur kitle ve eliti karşı karşıya getirir (bkz. *R*, s. 32, s. 22, 10). Halk yüksek zümrenin yanında bulunmak, ona eşlik etmek için yaratılmıştır; evrenin varlığının nihai amacı mükemmel insandan başka bir şey değildir (*CM*, giriş, Pococke içinde; *Porta Mosis*, s. 104). Pratik felsefe her şeyden önce söylemle kitle arasındaki uyumu sağlamaktır (*CM*, giriş, *Heleq*). Emirlerini halkın kabul edebileceği şeye uyarlayan Tanrı'nın siyasetidir ve halkı zorluklara alıştırmak amacıyla Mısır'dan Filistin'e daha uzun ve dolaylı yoldan götüren de Tanrı'dır (*G*, III, 32, s. 386, 4-7/253; *R*, s. 47, s. 32, 16). Toplumdan sorumlu biri olarak Meymun'un yaptığı da budur: Mesih'in gelişi konusunda, halkın hiçbir biçimde cesaretini yitirmemesi için yakın bir tarih veren Saadia Gaon'un amacını anlar (*Y*, III, s. 64, 8) ve kendisi de böyle bir şey önerir (*a.g.y.*, s. 84, 4). Toplumun, bir ödül umudu ve bir ceza korkusuyla emirleri kendi kendine uygulayabileceğini anlar (*CM*, *Heleq*).

Meymun ideal site üstüne düşüncelerden hareketle vahyi yeniden ele alır ve Yahudilikte, bunu ilk gerçekleştiren kişinin peygamber olduğunu görmüştür. Mükemmel site, bir peygamberin getirdiği mükemmel din kurallarıyla yönetilecektir. Entelektüel ve ahlaksal mükemmelliği (*MT*, *Dinin Temelleri*, VII, 1) üstüne kendi öteki ben'ine yayan etkin anlıkla ilişkiye geçiren bir insan peygamberdir (*CM*, *Heleq*, 6.ilke; *G*, II, 36, s. 260, 20 ve devamı/281). Filozof mükemmel bir kavrayışa sahiptir ama fikirlerini kitleye yansıtmasını engelleyen sınırlı bir hayal gücü vardır, devlet adamının etkili bir hayal gücü, sınırlı bir zekâsı vardır (*G*, II, 37, s. 264, 17 ve devamı/291), filozof ise iki mükemmelliği birleştirir kendisinde ve spekülatif gerçekliği düşsel bir dile dönüştürür.

Sadece en büyük olan Musa'nın kendi hayal gücünden yararlanmaması ya da hayal gücünü bütünüyle engellemesi algılanan açınlamayı tam anlamıyla yansıtabilir. Onunla birlikte çok özel olan ve sadece bireyin mükemmelliğini hedefleyen vahiy düzenleyen ve savunan, kural koyucu bir etkinlik haline gelir (*G*, I, 63, s. 105, 27 ve devamı/281; II, 39, s. 268/301). Onun mükemmel yasalarında hem gerçek inançlar hem de toplumun iyi yönetilmesi için gerekli inançlar vardır (*G*, III, 28, s. 373, 12 ve 374, 15-18/214, 216 ve devamı). Bazı emirler kesin biçimde kanıtlanabilir, bazılarının da böyle olmamakla birlikte nedenleri vardır. Dolayısıyla Saadia ve *Kelam*'dan etkilenenlerle birlikte "rasyonel emirler"in (*HC*, VI, s. 22, 5 ve devamı) rasyonel olmayan emirlerden ayırt edilmesi mümkün olamaz. Onun dininin, koşullara uyarlanılabilir olmasına rağmen değişmez kuralları vardır (*G*, III, 41, s. 412, 14-413, 1/324 ve devamı).

Ama insanın özü siyasal boyutu içinde yok olmaz: gerçek insan bireydir (bkz. *G*, giriş, s. 11, 4/25 ve *R*, s. 26, s. 18, 18) kitle değildir; ve yüce mükemmellik teoriktir, onu düzenleyen pratik ve ahlak ikincil niteliklidir (*G*, III, 27, s. 372, 9 ve devamı/212). Kavranabilir kavramları (gerçek ve sahte) ve ahlaksal değerleri (soylu ya da utanç verici) karıştırmamak gerekir. Bunlar herkesin kabul ettiği fikirlerden (Aristoteles'in *endoxa*'ları [*Topiques*; *G*, I, 2, s. 16, 17 ve devamı/39]) başka bir şey değildir ve bizim doğal adalet duygumuz bunları kabul etmeye zorlar (*G*, III, 17, s. 339, 23/127).

Oysa tüm yasalar, doğa gibi geneldir ve ayrıntıları ihmal ederler (*G*, III, 34, s. 391, 3.10 ve devamı, 17 ve devamı/265-268). Dolayısıyla elit bireylerin hakkını teslim eden ve onlara radikal anlamda siyasal olmayan pasif bir yaşam olanağı veren bir toplum bulmak gerekir. Mükemmel yasa iki mükemmelliği kesinler (*Y*, s. 28, 2-6): bedenin ve ruhun mükemmelliği. Aşağıda yer alan bedenin mükemmelliği önce gelmelidir; yüce niteliklere sahip ikincisi ise sağlıklı bir siyasal rejimin sağladığı bedenin mükemmelliğiyle sağlanır. Kitleye huzur veren mükemmel yasa bir yandan da gerçeğin araştırılmasının toplumsal çerçevesini oluşturur. Dolayısıyla ahlak sorunlarını ayrıntılı biçimde irdeler. Öte yandan sadece teorik sorunların genel ilkelerini içerse de (*G*, III, 28, s. 373, 7 ve devamı/214) değişik imalarla çözümler aramaya yöneltiği elitin dikkatini çeker (*G*, giriş, s. 3, 20 ve devamı/10). Siyasetin mükemmelliğini ve aynı zamanda da *Aufhebung*'unu sağlayan yasa da gene Musa'nın dinidir. Gerçekten de insan toplumlarının düzelmesini sağlayan bir dış anlamı ve gerçeğe gö-

türen bir iç anlamı vardır onun (*G.* giriş, s. 8, 1/19; s. 5, 2/13).

Meymun'un Mesih anlayışı da buradan alır kaynağını; Mesih sadece bir insan, siyasal bir önderdir ve askeri zaferi İsrail'i kurtarır ve ideal toplumun ve özellikle Dinin kolay bir yolla ve tam anlamıyla uygulanmasının gerçekleşmesine olanak verir (*MT, Conversion*, IX, 2; *Rois*, XII, 4). Siyaset Tanrı'nın ve uyumlu bir toplum aracılığıyla dünyayı yönetişinin taklit edilmesini amaçlar (*G*, I, 54, s. 85, 2. 36, 1 ve devamı, 87, 7/219, 221, 224). Ama aynı zamanda da İbni Bacce'nin (Avempace) dediği gibi bir "münzevi siyaseti"dir (bkz. Shem Tov, III, 54... insanları "hem evcil hayvanlar hem de mükemmel ve yalnız insanın, ilişkide bulunduğu takdirde sadece kendisine verebileceği zarar açısından ve herhangi bir gereklilik durumunda kendisine sağlayabileceği yarar açısından düşünebileceği vahşi hayvanlar gibi" düşünmek gerekir (*G*, II, 36, s. 262, 22-27/286).

Meymun'dan sonra

Yahudi entelektüel çevreleri Müslüman dünyasından Hıristiyan dünyasına geçince hava değişir: doğal yasa gibi bazı kavramlar önem kazanır ve vahyin siyasal boyutu gibi bazı kavramlar da önemlerini yitirir.

Sözgelimi Joseph Albo (öl.1444) Yahudiliğe doğal yasa düşüncesini getirmiştir. Toplumsal uzlaşmalara dayanan yasa bağımsızdır ve insanlarla ilgili sorunların düzenlenmesi için yeterlidir (I, 10, s. 48). Din siyasal topluluğu motive eder, güçlendirir ve mükemmelleştirir (I, 7). Musa'nın dini tek kutsal din değildir: Tanrı birdir ama benimseyenlerin karakterleri ve yaşadıkları ortam farklılaştırır bu dini: dolayısıyla din kuralları temel ilkeleri açısından değil, ayrıntıları bağlamında değişir ve aynı zamanda Musa'nın ve de Nuh'un dinsel kuralları geçerli olabilir (I, 25, s. 196 ve devamı). Aynı din kuralları içinde bu dini kabul eden açısından bir değişiklik mümkündür, tıpkı bir hekimin, iyileştiği takdirde hastanın rejimini değiştirmesi gibi (III, 13, s. 113 ve devamı)... Dolayısıyla Tanrı izin verdiği şeyi yasaklayarak ya da yasaklamanın nedeni ortadan kalkmışsa tersini yaparak, eklemeler getirebilir Musa'nın dinine (III, 16, s. 147 ve devamı).

İspanya kralının hizmetinde bulunmuş olan Isaac Abravanel (1437-1509) sadece ideal toplumlar konusunda değil, döneminin somut siyaseti konusunda da düşünceler geliştirmiştir. Monarşi eleştirisini yeniden ele alır ve İtalyan aristokratik cumhuriyetlerini savunur. "Bir halk için bir kralın varlığı gerekli değildir hatta çok da zararlıdır ve çok büyük bir tehlike oluşturabilir" (Samuel, 9, s. 206*a*). İsrail'de krallığın kuruluşuyla ilgili kutsal kitap metinlerinin yorumlanması bu krallığın ilahi bir emirle kurulmadığını ve bir imtiyaz olduğunu gösterir. Gersonide'de görüldüğü gibi Tanrı ancak İsrail'in bir kral istemesi durumunda (kaçınılması gereken hatta istenmeyen durum) yasa indirir (*a.g.y.*, s. 208*a*). Toplum insan için gerekli değildir genel olarak. İnsanın Tufandan önceki, Tanrı'nın doğrudan yönetimindeki basit ve pasif yaşamdan vazgeçtiği günahın sonucudur (Tekvin üstüne, 11, 1-9). Buna karşılık vahiy toplumun sıradan gerçekleriyle ilgilenmez sadece spekülasyondur onu ilgilendiren (Krallar üstüne, 3, 6, s. 490). Musa pagan Jethro'nun siyasetine bağlıdır (Göç, 18, 13-27). Abravanel'de vahyin siyasal alanın dışına atılması siyasal alanın Makyavel tarafından "doğal" bir temele oturtulmasıyla çağdaştır.

● MAİMONIDE, *Logique [L]*, ed. I. Efros, *PAAJR* 34, 1966 (1-34); *Commentaire à la Mishnah [CM]*; *Huit Chapitres [HC]*, ed. M. Wolff, Leyde, 1903; *Lettre au Yémen [Y]*, ed. A. S. Halkin & B. Cohen, New York, 1952; *Mishneh Torah [MT]*; *Guide des égarés [G]*, ed. I. Joël, Jérusalem, 1931; Fr. çev. S. Munk, 3 c., Paris, 1970 (= 1856-1866); *Lettre sur l'astrologie [LA]*, ed. A. Marx, *HUCA*, 1926, s. 349-358; *Traité de la résurrection [R]*, ed. J. Finkel, *PAAJR*, 9, 1939 (1-38).

► ALBO J., *Book of Principles*, ed. et İng. çev. I. Husik, 5 c., Philadelphia, 1929 ve d. - BERMAN L., "The political interpretation of God", *Studia Islamica*, 15, 1961, s. 53-61; "A re-examination of Maimonides' 'Statement on political science'", *JAOS*, 89, 1969, s. 106-111; "Maimonides on political leadership", ELAZAR D. J. ed., s. 113-125. - BLIDSTEIN G., *Political Concepts in Maimonidean Halakha* (ibr.), Bar Ilan, 1983. - ELAZAR D. J. ed., *Kinship and Consent: The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses*, Ramat Gan ve d., 1981 (*von vidi*). - ELAZAR D. J. & COHEN S. A., *Jewish Political Organization. The Jewish Polity from Biblical Times to the Present*, Bloomington, 1985. - FAUR J., "La doctrina de la ley natural en el pensamiento judío del medioevo", *Sefarad*, 27, 1967, s. 239-268. - GOODENOUGH E. R., *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory [...]*, Yale Univ. Press, 1938. - HAR-

VEY W. Z., "Philosophie politique et halakha chez Maïmonide" (ibr.), *Iyyun*, 29, 1980, s. 198-212. - LERNER R. & MAHDI M. ed., *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*, Glencoe (Ill.), 1963. s. 188-270; LERNER R., "Natural law in Albo's Book of Roots", J. CROPSEY ed., *Ancients and Moderns* içinde, New York, 1964, s. 132-147; "Moses Maimonides", STRAUSS L. & CROPSEY J. ed., *History of Political Philosophy* içinde, 2. baskı, Chicago, 1972, s. 203-222. - NETANYAHU B. Z., *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Philadelphiea, 1953, 3. baskı 1972. - ROSENTHAL E., "Maimonides's conception of State and society", EPSTEIN I. ed., *Moses Maimonides, 1135-1204 [...]*, Londra, 1935, s. 191-206; "Political ideas in Moshe Narboni's Commentary on Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzān", NAHON G. & TOUATI C. ed., *Hommage à Georges Vajda* içinde, Louvain, 1980, s. 227-234. - SCHWARZFUCHS S.-R., "Les lois royales de Maïmonide", *REJ*, 111, 1951-1952, s. 63-86. - STRAUSS L., "On Abravanel's philosophical tendency and political teaching", TREND J. B. & LOEWE H. ed., *Isaac Abravanel. Six Lectures* içinde, Cambridge, 1937, s. 95-129; *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952; *Maïmonide*, Fr. çev. R. Brague, Paris, 1973, s. 520-527. - URBACH E. E., "Die Staatsauffassung des don Isaak Abravanel", *MGWJ*, LXXXI, 1937, s. 257-270. - WOLFSON H. A., *Philosophical Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 4. baskı, Harvard Univ. Press, 1968, s. 322-438.

Rémi BRAGUE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *İslam; Modern Yahudilik.*

YAPISALCILIK

Yapısalcılık sözcüğü, bilimsel bir yöntemi nitelendirmek için ya da 1960 sonrası Fransız düşün yaşamına kısa bir süre egemen olan bir düşünsel akımı adlandırmada kullanılabilir. Bilimsel yöntem olarak yapısalcılığın siyaset kuramına ya da düşüncesine neler getirdiği sorgulanabilir. Düşünce akımı olarak yapısalcılığın siyasal bir ideoloji olgusu oluşturup oluşturmadığı sorgulanabilir. Bu son nokta, tanısını bizim de benimsediğimiz F. Furet (1967) tarafından incelendi: Genellikle komünist cephede siyasal çatışmalara ve soğuk savaşın polemiklerine yoğun bir biçimde katıldıktan sonra, birçok Fransız aydını 1956'dan (Macar ayaklanması) ve 1958'den (Fransa bunalımı) sonra geri çekilme arzusuna kapıldı. Esin kaynaklarını, etnoloji ya da dilbilimden ödünç alınan düşüncelerin yinelenmesinde buldular. Etnoloji, tam anlamıyla oluşmuş toplumların var olduğunu, kendilerini tek çizgili evrensel bir tarihin bakış açısına göre tasarlanmaya bırakmadıkları düşüncesini ortaya koyar. Dilbilime, bir dilin, "eşsüremli" bir açıklamadan kaynaklanan özerk bir kuram olduğu düşüncesini desteklemek için baş vurulur. Bu türden düşüncelerde, tarihin aşamalı görüşünden kaçmanın bir yolu aranır. Daha eklemli felsefi çevrimlerde (Foucault, 1966; Althusser, 1965) bu yapısalcılık varoluşçuluğun rakibi olarak algılanacak, sonuçta "kötü inanç"a ilişkin Sartrecı çözümlemeler yerine ideolojilerin işleyiş kuramını önerecektir.

Bu bağlamda, "ideoloji" teriminin iki anlamı arasında duraksadığı gözlemlenecektir. Bunlardan birisinin kökeninde Marx'ın felsefesi (söz gelimi Marx'a göre "Alman ideolojisi", Alman toplumunun bütüncül bir ideolojisi değil, bu ülkenin egemen sınıfına özgü ideolojidir) yer alır. Bir toplumun gösterim düzenleri için kullanılan öteki anlam, G. Dumézil'in yapıtlarında ortaya çıkar (söz gelimi, üç işlevli Hint ya da Roma ideolojilerinden söz edilecektir). Oysa "ideoloji" terimine ilişkin bu duraksama, kamuoyunda yaygınlaşmış yapısalcılığı dinler tarihinde (G. Dumézil, 1949, s. 29-39) ya da toplumsal antropolojide (özellikle bakınız C. Lévi-Strauss, 1950; L. Dumont, 1966, s. 53-63) uygulanan yöntemden ayıran uçurumu gösterir. Bu sözcüğün göstermiş olacağı üzere, bir inceleme alanına yönelik yapısalcı yaklaşım, burada örgütlü bir bütün aramaya dayanır. Bir başka deyişle, yapısalcılığın ilk ilkesi, aynı zamanda "holizm" (bütün, parçaların toplamından daha büyüktür) olarak adlandırılan şeydir. "İdeoloji" sözcüğünün iyi bir yapısalcı yöntem içinde kabul edilebilir olan tek anlamı düşünce ve değerler dizgesini toplumun bütününe bağlayan anlamdır. Öyle olunca, tarihsel özdekçilik savlarına dayanan çözümlemeyle gerçek yapısalcı çözümleme arasında köklü bir uyumsuzluk ortaya çıkar. Yerleşik düşünceleri altüst ederek, L. Dumont ne denli "toplumcu" olursa olsun Marx'ın düşüncesinin modern toplumların ideolojisinin özgünlüğünü oluşturan bireyciliğe tam anlamıyla katıldığını göstermiştir (L. Dumont, 1977 ve 1983).

Yapı ve anlam

Yapısal çözümlemenin varsaydığı holizm, toplumsala ilişkin örgenlikçi bir anlayışla (bir toplum içinde toptan bir birey, birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı parçalardan oluşan işlevsel bir düzen) karıştırılmamalıdır. Çünkü, burada ele alınması gereken anlamda yapı, tekil öğeler arasında *görgül* bağıntılar dizgesine dayanmaz; bu öğeler, olası farklı bileşimleri içinde ele alınmadan önce kendileri için tanımlanabilir. Yapı, *ideal* ya da kavramsal bağıntılar dizgesidir; söz gelimi ayırıcı karşıtlık bağıntıları (sağ ve sol, çiğ ve pişmiş, vd.) gibi. Böylece, yapılaşmış bir bütünün parçaları, değiştirilemez bir biçimde tanımlanmış öğeler değildir; bunlar, *iç ayrımlaşma* süreci tarafından, belli bir düzeyde ayırıcı bir karşıtlığın uygulanmasıyla ortaya konan öğelerdir. Bu öğeler de sırası geldiğinde alt düzeyden parçalara kesitlenebilir.

Böylece ele alınan yapısalcılıkta, yapı olgusu Dumézil'in dediği gibi ister ayin, isterse mitoloji ya da toplumsal kurumlar söz konusu olsun, düzenlenmiş bir alan içinde *anlam*ın ortaya çıkışını açıklar. Dizge, gerçekliği *yansıtmaz*, onu *düzenler*. Anlamın yapısal koşullarına ilişkin bu buyurucu, düşünsel boyut genelde felsefecilerce yanlış anlaşılmıştır (bununla birlikte, bakınız Ortigues'in olağanüstü sunuşu, 1962). Levi-Strauss'un yapıtlarında, "yapılar"ın her zaman net bir konumda bulunmadığı doğrudur ve "aklın yasaları" adı altında bilinçdışı düzeneklerin işleyiviyle (varsayımsal) uygulamayı yönlendiren kuralların işlevleri arasında gidip gelirler. Kaldı ki bu karışıklık, Lévi-Strauss'un, oldukları biçimiyle bireysel bilince indirgenemeyen toplumsal yaşam kurallarının ortak kurumlar olması olgusuyla Freudcu ruhçözümcülerin sözünü ettiği bilinçdışı, ruhsal baskının ürünü olarak tanımlanan bir "bilinçdışı" arasında bir bağıntı olduğunu anımsattığında karmaşa daha da büyüdü (Lévi-Strauss, 1950). Kuşkusuz "bilinçdışı" sözcüğünün iki kullanımı arasında hiçbir yakınlık yoktur. Yapısal ruhçözüm olgusu (Lacan'ın deyişiyle: "bilinçaltı da dil gibi yapılaşmıştır") bir yanlış anlamadan kaynaklanır.

Kaldı ki, yapısalcılık modası gerçek anlamda yapısalcı çözümlemelerin oluşturduğu modayla özdeşleşmez. Dilin, toplumsal ve tarihsel yaşamın görgül sürtüşmelere aşkın olduğu düşüncesi çevresinde gelişen çeşitli izlekler "yapısalcı" olarak adlandırılmıştır. "Simgeselin özerkliği" anlatımı bu düşünceyi özetler. Bu, "simgesel dizgeleri" (akrabalık kuralları, hukuk, mitolojiler, dinler, ve öncelikle de dillerin kendileri gibi), "altyapılar" ya da toplumsal üretimin koşullarıyla açıklamanın olanaksız olduğu düşüncesidir. Bütün başarılı çözümler gibi, simgesel olanın özerkliğine ilişkin çözümleme de en çeşitli anlamları içinde ele alınmıştır; bunlardan hiçbiri yöntemsel bakımdan gerçek anlamda "yapısalcı" olmamıştır. Beklenildiği üzere burada *Logos*'un felsefi doktriniyle, dilin egemenliğinin şiirsel doktriniyle, yazın metninin estetik törebilimiyle, sesbirimlerin (ya da "anlam zincirlerinin") anlıksal yaşam üzerine etkisini konu alan bir ruhbilimle karşılaşılır. Bütün bu doktrinlere ilişkin ortak bir sonuç: 1945'den sonra siyasal çatışmalar alanını ortaya çıkaran birçok aydına başvuru kaynağı görevini yapan tarihsel özdekçiliğin dışarlanması söz konusu olmasaydı bütün bunlara değinmek gerekmeyecekti. Artık "üstyapılar" değil de "simgesel dizgeler" denilmesi, ideolojilerin bütün özdeksel kuramının yıkılması anlamına geliyordu. Komünist felsefeyle insan bilimlerinde ortaya çıkan yeni düşünceleri bağdaştırmak için Althusser bir girişimde bulunacaktır. Bununla birlikte, yazılarında "yapı" sözcüğü kesin olarak ve bütün toplumsal biçimler: ekonomik temel, hukuk bağıntıları, Devlet gereci, ideoloji için tanımlanmış öğelerin birleşiminden ya da birbirlerine göre karşılıklı olarak konumlanmasından başka bir anlam taşımaz. Dolayısıyla bu öğeler, gerçek bir bütün içinde iç ayrımlaşma aracılığıyla hiçbir yapısal tanım kabul etmezler.

Toplumbilim ya da toplumsal antropoloji içinde yapısalcı yönelimin, ikili bağıntılar (holizm) ve anlamlar düzeni (anlıkçılık) aracılığıyla tanımlandığını belirtelim. Genel olarak bir "yapı", karşıtlıklardan oluşan bağıntılar dizgesidir; bu dizge aracılığıyla, herhangi bir gereç kullanılarak bir *anlamlı bütün* (ya da "simgesel dizge") oluşturulabilir. Yapısalcı çözümlemenin incelediği bütünlerin yalnızca gerçek anlamda var olması değil, aynı zamanda anlamlı olmaları gerektiği olgusuna, dilbilimin toplum bilimleri ailesi içinde oynayacağı öncü bilim rolünü anımsatmak için sık sık baş vurulmuştur. Ne yazık ki ortada bir "dilbilim serabı"ndan (T. Pavel,

1988) başka bir şey yoktu. Aslında, yapısalcı kuralın çözümlemeyi anlam üreten bir bütüne yönlendirme konusundaki gerçek amacı, toplumsal yaşamın incelenmesine, anlamın bütün *ilgililerin kendilerince*, düşüncelerinde, ulamlarında ve değerlerinde *başlanması* gerektiğidir.

Siyasal felsefe ve yapısalcılık

Yapısalcı esin taşıyan toplumsal antropoloji bir siyaset felsefesi için öğretiler içerir mi? Bu öğretiler vardır ve bir siyaset felsefecisinin, konusunu sıradan bir biçimde tanımlaması biçimini tartışma konusu yapması bakımından *radikal*dirler.

Lévi-Strauss'un bilimsel çalışmalarında siyasal olguların yeri kısaca, ama kararlı bir biçimde tanımlanmıştır. Yapısalcı programı sunan bir makalede, Lévi-Strauss iki yapı türü ayırt eder: bir "toplumsal statik"in konusunu oluşturan "iletişim yapıları" ve bir "toplumsal dinamik"in konusunu oluşturan "bağımlılık yapıları" (1958, bölüm 15). Toplumsal yaşam göndericiler ve alıcılar arasında "gösterge"lerin dolaştırımı gibi sunulur. Toplumsal statik alanında üç çözümleme düzeyi ayırt edilir: Akrabalık dizgesinin kurallara bağladığı kadın alışverişi, dil dizgesinin kurallara bağladığı söz alışverişi, ekonomik dizgenin kurallara bağladığı zenginliğin dolaşımı. Burada yapısal olan, aynı düşünsel şemanın: "karşılıklılık ilkesinin" (1974, V. bölüm) bu dizgelerin oluşumunda işlerlik taşımasıdır. Eğer toplumsal yaşam, tümüyle, iletişime katılanlar arasında alışveriş işlemlerine dayansaydı toplumsal dinamik oluşamazdı. Bununla birlikte, Lévi-Strauss "bir toplumsal yapının içbir zaman akrabalık ilişkisine indirgenemeyeceğini" vurgular. Bakışımsız (karşılıklı olmayan) bağıntılar da düzen ya da bağımlılık yapılarını (kuşaklar, statüler, kastlar, vd. arasında) düzenlemek için birlikte ortaya çıkar. Dolayısıyla, toplumsal bilimin bu "dinamik" kesiminin gerçek konusu siyasal alandır. Bununla birlikte, *karşılılık* ve *bağımlılık* arasındaki çelişki, bu makalede daha derinlemesine işlenmemiştir. Burada bütün dikkat alışverişlere yönlendirilmiştir; oysa hiyerarşik düzen ve farklılık olguları, tarihsel rastlantıların bir sonucudur. Karşılılık (Lévi-Strauss'da katılımcılar arasında bir *eşitlik* içerdiği izlenimi uyandıran) ve düzen (ya da *hiyerarşi*) çelişkisi, tersine L. Dumont'nun düşüncesinin merkezinde yer alacaktır.

Lévi-Strauss'un siyaset felsefesine en önemli katkısı *Tristes Tropiques*'de ("Hüzünlü Dönenceler", 1955, bölüm 29) yer alır. Bu çalışmasında Nambikwara (Batı Brezilya'da yaşayan yarı göçebe bir halk) Yerlileri'nin siyasete ilişkin anlayış ve alışkanlıklarını aktarır. Düşünülebilecek en ilkel toplum biçimi diye yazdığı bu yerlilerden siyasal yetkenin niteliği ve temeli üzerine bir felsefe dersi çıkarmalarını ister. Burada çifte ders söz konusudur. Lévi-Strauss, ilk olarak, toplumun üzerinde bir hükümdarı savunan klasik öğretileri bir kenara bırakır. Nambikwaralar'da yetke, seçim ya da kalıtsal aktarım yoluyla bir önndere *bırakılmaz*. Çünkü Nambikwara toplumu daha çok, bir önderin çevresinde oluşmuş bir çete yapısı sunmaktadır; bu çetenin boyutu ve nitelikleri bu çeteyi her bakımdan büyütmekle yükümlü önderin yetenekleriyle orantılıdır. Dolayısıyla Lévi-Strauss bu örnek aracılığıyla ikili sözleşme kuramını yadsımış olur. Öncelikle, topluluğun oluşması (birleşme antlaşması), daha sonra da barış gereksinmelerini (boyun eğme antlaşması) karşılamakla yükümlü bir hükümdarın atanması diye bir şey söz konusu değildir. Gerçekten de, bu önderin elinde pek az yetke bulunmaktadır ve zorlayıcı hiçbir olanağa sahip değildir. Topluluğun bireyleriyle durmaksızın pazarlık yapmak ve becerisi ya da yücegönüllülüğüyle gerekli uzlaşmayı sağlamak durumundadır. Lévi-Strauss, Hobbes'unkini olduğu denli Locke'un çözümünü de bir kenara atar. Önder olmaksızın topluluk varlığını sürdüremez; aynı biçimde tek tek bireyler ve önder arasında bir dizi bağlılık sözleşmesiyle oluşmuş bir topluluk da yoktur. Aslında, hiçbir boyun eğme sözleşmesi yoktur; *önderle, bir bütün olarak algılanan topluluk arasında bir bütünleyicilik bağıntısı* oluşturulması söz konusudur. Bir yanda, önder, kendi payına düşen ağır yükümlülükleri (öncelikle de cömertlik yükümlülüğü) yerine getirmeye razı gelir. Öte yandan, (tek tek bireylerin her biri değil de) topluluk, önderin "çokeşlilik ayrıcalığı"na sahip olmasına onay verir.

Bu tutkulu betimleme okunduğunda, okurun aklına Lévi-Strauss'un alışveriş (iletişim) kavramından biraz hızlı bir biçimde karşılıklılık kavramına geçip geçmediği sorusu gelir. Topluluk ve önder arasındaki alışverişten, bunların ilişkileri arasındaki bakışımsız görüntünün ortadan kalktığı sonucunu çıkarır. Bu sonucu çı-

karmak, bir alışverişin *karşılıklı* (eşit taraflar arasında aynı şeylerin alışverişi) ya da *eşit olmayan* (eşit olmayabilen takas edilmiş şeyler arasındaki tamamlayıcılık) nitelik edinebileceğini gözardı etmek anlamına gelirdi.

Lévi-Strauss'un yanıtlamadan bıraktığı, son derece ilkel toplumların bağımlılık ilişkileri içerip içermediği sorusu P. Clastres tarafından yeniden ele alınmıştır (1974; 1980). Eğer toplumsalın özü alışverişle tanımlanırsa, düzen ilişkileri toplumsallık karşıtı olarak kabul edilebilir mi? Bağımlılık, toplumsal bütünün bölünmesini ve uç noktada bir ayrımcılığı ortaya çıkarır mı? Clastres da Lévi-Strauss gibi alışveriş ve karşılıklılığı tanımladığı için yerli önderin betimlenmesine karşı çıktığını düşünür. Ona göre, önderin toplulukla olan ilişkisi, karşılıklı alışveriş ilişkisi değildir. Önderin üstün bir konumu ("çokeşlilik ayrıcalığı") vardır. Ama topluluk bu önderin kendini Devlet başkanı, toplumdan ayrı bir yetke konumuna taşımasına engel olur. Önder, cömert olma yükümlülüğüne boyun eğer. "Yetke ilişkisinin merkezinde, bir borç ilişkisi ortaya çıkar" (1980, s. 140). İlkel toplum, yetke ilişkisinin tekyanlı olmasına izin vermemesi bakımından "Devlet karşıtı"dır.

Bu "siyaset antropolojisi", yetke konusundaki birçok yerleşik düşüncenin yeniden gözden geçirilmesine yol açar. Bununla birlikte, klasik siyaset felsefesinin kavramlarını kullanmayı sürdürür. Siyasal yan, bu antropoloji için güçler dengesi alanı olmayı sürdürür. Bu ilişkiler, gerçek anlamda toplumsal ilişkilerin, "sivil toplum"un karşılıklı ilişkilerinin üzerine çıkma "eğilimi" içindedir. Bununla birlikte, iyi bir yapısalcı yöntemde, alanlar her keresinde özel bir bütün içinde, kişilerin ideolojisi içinde olduğu gibi sunulan bir iç ayrımlaşma ile tanımlanmış olmaları gerekirdi.

Louis Dumont'a göre, yapısal bir antropoloji, ne sağduyumuzun siyaset alanına verdiği tanımı kendi üzerine alabilir ne de hangi alanda olursa olsun, etnografın, ilgili kişilerce böyle oldukları kabul edilen siyasal ve ekonomik olgularla (biçim değiştirme bile söz konusu olsa) rastlantıyla karşılaşacağını varsayar. Bu gerekçeyle, modern siyaset anlayışının özgün yanları (ulusal değişkeleriyle birlikte) bir soruşturu konusu niteliğine bürünürler ve bu soruşturuya antropolojik bir bakış açısı kazandırmada yarar vardır. Burada dikkatimizi çeken şey, *bizlerin* anladığımız anlamda siyaset alanının, tarihimiz boyunca bu nitelik içinde oluşmasıdır. Siyasette modern anlayışa (ulusal Devlet) ulaşabilmek için, her şeyden önce eskil hükümdarlık biçiminin (evrensel bir işlev gibi görülen) iki niteliğinin birbirlerinden ayrılması gerekir: Rahip-kraldan, kamu düzeninden sorumlu yüksek rütbeli görevliye ve bir kurumun genel çıkarlarına yönelmek gerekir. Ama, aynı zamanda siyaset alanının, değerlerin bir bölümünü, koptuğu evrensel (dinsel) alandan alması gerekir. Buradan da, siyaset adamının tam anlamıyla laikleşmesi, dolayısıyla yalın olgu düzeyine indirgenmesi bir yana, bir tür mutlağa dönüşebilir; çünkü, öteki halklar ve özel çıkarların çeşitliliği (bölünmez bir alanda uygulanan genel irade ve ulusal egemenlik kavramları) karşısında toplumsal bir yapının *birliğini* tasarlayabilecektir. Bu arada, siyaset anlayışımız iki konum arasında kararsız kalır: toplumsal yaşamın bir *parçasının* konumu (bu, sivil toplumdan farklı, onun üzerine çıkma savını güden bir Devlet kavramıdır) ve bir toplumsal *bütün* konumudur (bu da, özgür yurttaşların iradesine dayanan ulusal Devlet düşüncesidir). Özerk değerleri öne sürdüğü için, modern bir toplum içinde siyaset alanı durmaksızın bir tarihe *içkin mutlak* tasarlama eğilimindedir. Modern devrimleri ve savaşları rastlantısal gibi görme eğilimi bir yana bırakılırsa, her zaman tehdit dolu bu mutlaklaştırmanın gerekçelerini anlamak son derece önemli bir soruna dönüşür. Kendisinin geliştirdiği antropolojik bakış açısından, klasikleri siyaset felsefesine bağlamaya yönlendiren şey de budur. Toplumbilimci için anlamlı bir çelişki, toplumsal gerçekliğe ilgisiz kalan düşünürlerle bireyci olmalarına karşın bu gerçekliği yadsımamış olanlar arasında ortaya çıkar; bu yadsımayı da ancak siyasal bakımdan gerçekleştirmeyi başarırlar. "Liberallerde siyaset alanı soyut ölçütlere uyan ve toplumsal genel alanla ilişkisi dizgeli bir araştırmanın konusunu oluşturmayan özel bir alanken tersine, Hobbes, Rousseau ve Hegel bütün toplumu siyaset dili -bir başka deyişle, toplumsala karşılık, modern bireyin dili- içinde düşünürler" (Dumont, 1966, s. 301).

► ALTHUSSER L., *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965. - CLASTRES P., *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974; *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Le Se-

uil, 1980. - DUMÉZIL G., *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard, 1949. - DUMONT L., *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966 (geliştirilmiş 2. basım, "Tel" dizisi, 1980), *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977; *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983. - FESSARD G., *La Dialectique des exercices spirituels de saint Ignace, III. Symbolisme et historicité*, Paris, Lethielleux, 1984 (Lévi-Strauss'un yazarla bir yazışmasını içermektedir). - FOUCAULT M., *Les Mots et les choses. Une archéologie de sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966. - FURET F., "Les intellectuels français et le structuralisme" (1967), *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982. - LÉVI-STRAUSS C., *Les Structures élémentaires de la parenté* (1974), 2. basım, Paris, Mouton, 1967; *Introduction à l'œuvre de Mauss*, MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, s. IX-LII; *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1958. - ORTIGUES E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962. - PAVEL T., *Le Mirage linguistique*, Paris, Minuit, 1988.

Vincent DESCOMBES
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

➪ *İletişim ve İntersübjektivite; Toplumbilim.*

YARARCILIK

Genel olarak ilkesel ahlaksal farklılıklar iki düşman aileye ayrılır: bazı eylemlerin kendi içlerinde iyi ya da kötü olduklarını kabul eden mutlakçı (ya da deontolojik) ahlaklar ve eylemlerin sadece sonuçlarına göre değerlendirilmeleri gerektiğini savunan sonuççu ahlaklar. Bu ikinci grupta "olabildiğince çok insanın olabildiğince mutlu olması"nı amaç edinen yararcılık öğretisi önemlidir ve hatta bir arketiptir çünkü söz konusu öğretiyi Anglosakson dünyadaki tüm ahlak teorileri içinde en çok tartışılan teori yapmıştır.

Bu öğretiyi burada tarihsel bir perspektiften hareketle ve iki önemli teorisyeni çerçevesi içinde irdeleyeceğiz: Jeremy Bentham (1748-1842; *Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, 1780, yay. 1789; *The Rationale of Reward*, 1791; *Constitutional Code*, 1830) ve John Stuart Mill (1806-1873; *System of Logic*, 1843; *On liberty*, 1859; *Utilitarianism*, 1861; bu bağlamda tematik bir sunuş için bkz. "Utilitarisme" *Encyclopédie philosophique universelle*, c. II, Paris, PUF, 1991).

Yararcılığın öncüleri

Bütün büyük öğretiler gibi yararcılık'ta da iki eğilim görülür: felsefi okullar ya da hareketler arasında baş gösteren ayrılıkları çözüme kavuşturmak ve tarihte bu sentezin öncülerini aramak.

"*Antik yararcılık*"*ın problemi*-Yararcılık çoğu zaman *eudaimonia* çözümlemesi Bentham'ın ilgi alanlarıyla (bkz. Sève, Gérard ve Ost, 1987, *içinde*, s. 255-277) kesişen Grek felsefesine, özellikle *Protagoras*'a (bkz. Mill, *L'Utilitarisme*, c. 1; Sidgwick ve Grote, "Plato's utilitarianism", *Classical Rewiew*, 1889) ve Epikurosçuluğa dayanır. Sokrates'in söz konusu diyalogda iyilik ve kötülük bilimini hoş olan ve hoş olmayan, büyük ve küçük, yakın ve uzak şeyler aritmetiğine (353b ve devamı) dayandırdığını ve Epikurosçuluğun da zevki tek iyilik, acıyı da tek kötülük olarak değerlendirdiğini biliriz. Siyasal düzlemde, doğruyu ortak yarar olarak tanımlayan Aristoteles'ten (*Politika*, III, 1) sonra Epikuros insanlara her durumda yararlı olanla belli bir dönemde bir ülkenin özelliğine uyarlanmış değişken doğru ayrımı yapar (*Max. Cap.*, XXXVI-XXXVIII).

Doğalcı ya da nesnel bir zevkler ve acılar anlayışına dayandıkları düşünülerek bu tavırların yararcılık tavırlarından ayrılması gerektiği düşünülebilir. Epikuros'un tavrı çok anlamlıdır: zenginlik ya da şan, şöhretle gelen zevkler kaçınılmaz bir biçimde kötülüklerin kaynağıdır ve bizi bunları aramaya iten arzular doğal ve gerekli değildir (bkz. Platon, *Devlet*, 583 b devamı). Philebos'tan önce, *Protagoras*'da Platon'a göre iyilikler ve kötülükler ölçüsü biliminin herkes için geçerli sonuçlara ulaşmış olduğu açıktır; bu sonuçlara göre sözgelimi savaşa gitmek (yasalara uygun olduğu kabul edilen) iyi ve doğru bir eylemdir (360a). Aynı şekilde ortak yarar Aristoteles'te erdemleri olabildiğince yüceltmek ve Epikuros'ta da bilge kişiye huzur vermektir

Böylelikle Bentham'ın öteki eşdeğerlilerin (sözgelimi *politics*'in *pushpin* ya da *friendship*'in *poetry* yerine geçtiği) matrisi kabul edilen ünlü formülü "*pushpin is as good as poetry*" (*R. R., Works*, c.2, s. 253) kesinlikle ve bilinçli olarak antiGrek'tir (bkz. Sève, *a.g.y.*) (ve öte yandan da bireyin kendisine ve başkalarına zarar veren zevklerle ilgili özel birtakım güçlüklerin kayna-

gıdır). Bununla birlikte Antikite'de ve teleolojik doğalcılığında Bentham öğretisinin bir esin kaynağını ve Epikurosçu gelenekte de özellikle bir öncüler topluluğu ve önceleyici formüller bulmak da mümkündür. Ne var ki önerilen ayrım kabul edildiği takdirde yararcılık esasen bir modernite öğretisi gibi düşünülür ve ortaya çıkışının koşullarını şöyle özetleyebiliriz:

Bentham'dan önce yararcılık. Yararcılık doğal yasayı insanın doğaüstü amaçlarından özerkleştirirken mutlu olmayı en yüce norm durumuna getiren modern doğal hukuk okulu içinde gerçekleştirilen laikleşme hareketinden çıkmıştır (bkz. *Sève*, 1989; Renault ve Sosoe, *Philosophie du droit*, Paris, 1990, s. 300-301). Yararcılık toplumsal yaşamın bazı kazanımlarına saygılı olunmasını ister ama aynı zamanda da, bunlar dikkate alındığında, Protestan bakış açısıyla, yaşam tiplerini onların liyakatlerine ya da insan doğasının nesnel potansiyellerine göre gerçekleştirme kapasitesini hiyerarşize eden özsel bir etiği de saf dışı eder. Bir başka deyişle duyulan zevkler ve acılar, toplumsal düzenin gelişebileceği bireysel tercihlerin gerecini sağlar.

Bu genel esinleme modern pratik felsefenin temellerinden birini oluşturur, bununla birlikte yararcılık tarihi neden sonuç ilişkisi doğrultusunda Fransız (Diderot, d'Holbach, Helvétius, La Mettrie) ve İtalyan (Beccaria; *Dei delitti e delle pene*'nin (1764) İngilizce çevirisi "the greatest happiness of the greatest number" deyimini içerir) dallanmalarıyla birlikte Bentham'a götüren bu Anglosakson dalı ön plana çıkarmak ve Leibniz'ten (bkz. Höffding, Sève, 1989) Wolff'a ve Christian Thomasius'a kadar Germenlerin adlandırılmamış yararcılığını belirtmekle yetinmek zorunda kalır.

Böylece vaktinden önce kısıtlanan yararcılık Hobbes'un ampirist ve bireyci felsefesi temelinde, Hobbes'un konvansiyonalizmi denebilecek kavramı (bkz. Austin'ci Hobbes okuması) saf dışı etme kaygısında olan ama ahlaksal anlamda bir felsefeye başvurmayan bir düşünce akımı gibi ortaya çıkar ve bu çözümlemenin doğal olarak *a posteriori* yapılmış olması ve onu ayrıntılarıyla incelemek amacıyla özellikle Hutcheson'un *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty ant Virtue*'de (1725) "the greatest happiness of the greatest numbers" ifadesini kullanmış olması (III, 8) ve bireysel hakları ortak yarardan çıkarması (VII, 6) durumu değiştirmez. Her halükârda Bentham'ın öncülleri için, somut anlamda Hobbes'tan, rasyonel dinle uyuşabilen özellikleri korumak söz konusudur. Cumberland da geriye dönük olarak "teolojik yararcılık" diyebileceğimiz akımın kökeni gibi kabul edilebilecek *De legibus naturae disquisitio philosophica* (1672) adlı yapıtında bu amaca yönelmiştir. Cumberland'a göre, sadece, her bireyin kendi mutluluğunu da içeren "hangi insani eylemlerin, insanların, özellikle rasyonel ortak çıkarına götürdüğünü" saptamakla yetinilmemeli (*D.L.N.*, *I*, 2) aynı zamanda bu özel ve genel mutluluk çakışmasının eksiksiz olduğu da gösterilmelidir, bu da ancak ilahi yaptırımların (ceza ve mükâfat) varlığıyla mümkün olabilir (I, 26).

Aynı teolojik hazcılık en keskin formülasyonları açık seçik biçimde, gerçek anlamda yararcılığın kaynağı olan bir düşünce akımını da besleyecektir. John Gay, King'in *De origine mali* (1702) adlı yapıtının İngilizce çevirisi'ne yazdığı önsözde (*Concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality; 1731*) ahlaksal zorunluluğu "bir eylemi mutlu olacak biçimde yapma ya da yapmama gerekliliği", erdemi de, ölçütü, "insanlığın iyiliği" olan şey olarak tanımlar: insanlığın iyiliği ise Tanrı'nın yaratıcılığının biricik amacıdır, dinsel yaptırımlar doğal, toplumsal ve sivil yaptırımları tamamlarlar (Locke'un *Deneme*'sinden esinlenen ve Bentham'ın yararlandığı bir dörtlü dağılıma göre) ve erdemi her durumda erdem sahibinin mutluluğuna uygun duruma getirirler (sect. II). J. Gay'den sonra John Brown gelir; Brown *Essays on the Characteristics of Lord of Shaftesbury* (1751) adlı yapıtında "the greatest public happiness"i (II, 3) bir anayasa kabul eder; onu Abraham Tucker (*The Light of Nature Pursued*, 1768) izler. Bentham'ın yaşadığı dönemde bile bu akımın en ünlü temsilcisi William Paley (*The Principles of Moral and Political Philosophy*, 1785) olmuştur. Ona göre "herhangi bir ahlak kuralının yararlılığı onu zorunlu kılan tek şeydir" ve dolayısıyla "whatever is expedient is right" (II, 6). Tanrı insanlığın mutluluğunu istediğine göre iradesi sadece "özel mutluluk"la motive edilmiş bir insan etkinliğinin yönlendirilme biçimi olabilir (II, 3). İhtiyat ve ödev arasındaki fark şudur: ihtiyat sadece bu dünyadaki

kazanç ve kayıpları düşünür, ödevse gelecekteki dünyanın kazanç ve kayıplarını düşünür.

Dolayısıyla teolojik hazcılığın büyük ölçüde Bentham felsefesine bir alan hazırladığı görülür, şu farkla ki Hutcheson'dan (III, 8) sonra Tucker (I, 22) ya da Paley (II, 6) gibi yazarlara ya da Berkeley'e (*Pasif Itaat Incelemesi*) göre öğreti genel ahlakı hiçbir biçimde sarsmaz çünkü genel olarak ortak çıkarı (dolayısıyla "kuralların yararcılığı") oluşturan kurallara saygılı olunmasını gerekli kılar. Bu açıdan bakıldığında Bentham'ın eylemlerinin yararcılığı, ilk bakışta düşüncesine yeni bir boyut ekler. Buna karşılık sistemin temel direği Tanrı'nın yokluğu bu bağlamda doldurulamayan bir boşluk oluşturabilir ve genel yarar görüş açısının kimsenin görüş açısı olmadığı eleştirilerini doğrular.

Klasik yararcılık

Yararcılığın tarihi, reformcu akımın tarihine ve daha genel olarak da XIX. yüzyılın ilk yarısında İngiltere ve kıtadaki iktisadi ve toplumsal düşüncenin (Ricardo ve Malthus) yenilikçi unsurlarına bağlıdır (bkz. Halévy). Aşağıda kurucularının düşüncesinin bazı tipik özellikleri anımsanacaktır.

Bentham. Bentham'da şematik olarak şu unsurları önemlidir:

- "Herhangi bir eylemi, çıkarı söz konusu olan tarafın (*Giriş*, c.1) sonuç olarak olabildiğince çok insanın mutluluğunu artırma' ya da azaltma eğilimine göre onaylayan ya da onaylamayan ilkenin", yararlılık ilkesinin, değişkeleri olan formülasyon (Mille her şeyi "the whole sentient creation" hesabında birleştirmeyi düşünür (*Ut.*, c.1);
- Özel zevklerden ve acılardan hareketle bireysel mutluluk ve kolektif mutluluğun bilimsel ölçütü düşüncesi;
- Zevklerin ve acıların yoğunluk, süre, olasılık, mesafe, verimlilik ve saflığına bağlı olarak tercihleri açıklayan son derece açık seçik bir tipoloji;
- Bu unsurların ceza hukukuna ama aynı zamanda sivil hukuka ve anayasa hukukuna uygulanması;
- Metafiziğin kurgularının çok sistematik ampirist bir eleştirisi ve ahlaksal kavramların (ödev, mükellefiyet...) zevklere ve acılara indirgenmesinden hareketle tasarlanması (bu konularla ilgili olarak bkz. M. El Shakankiri, *La pensée juridique de Jeremy Bentham*, Paris, 1970);
- Blackstone'ın savunduğu ve Fransız Devriminin örnek olduğu insan hakları öğretisinin çok özel bir eleştirisi: Bentham'ın kurumlar tasarılarında (özellikle genel seçim, verasetlerin empoze edilmesi yoluyla yeniden dağılımı) mevcut duruma göre ama aynı zamanda yararcı nedenlerle de (bu, başkasıyla paylaşılan tezlere kendi doğrulamalarını verme konusunda yararcı eğilimi örnekler) bireysel, siyasal, sivil ve "toplumsal" haklar güvence altına alınmış ve geliştirilmiştir. Bentham'ın öğrencisi J. Austin'in metodolojik versiyonuna göre modern hukuk pozitivizminin ortaya çıkışı bu bireyci doğal hukuk eleştirisine bağlıdır.

Mill. J. S. Mill yararcılığın sosyal açıdan yenilikçi çeşitli yanlarını geliştirmiştir: seçme hakkı (kadınlar da dahil olmak üzere), eğitim hakkı, özel yaşam hakkı vb. Bununla birlikte onun yararcı düşünceye getirisinin iki noktada yoğunlaştığını söylemek mümkündür:

– Bir yandan, Bentham, zevkleri ve acıları bireylerde, kendi beğeni ve kültürlerine göre, olduğu şekliyle (bu konuyla ilgili olarak bkz. *Of the Influence of Time and Place in Matter of Legislation*), mevcut eğilimleri onaylama riskiyle ele alırken Mill mutluluk sorusunu bireylerin onu tasarladıkları ya da hedefledikleri biçimde değil mutluluğun olası en güçlü tatmini sağlayabileceğini göz önünde bulundurarak ya da insanın en çok değer verdiği tatminleri dikkate alarak ifade eder (*Ut.*, c.2); varolan eğilimlerin basit uzantısının değil onun kendisinin tanımladığı toplumsal düzlemde bir ilerlemeyi (ilk planda eğitim) gerçekleştiren nitelikli zevkler, geniş anlamıyla düşünce zevkleri anlayışı buradan gelir (bkz. *On Liberty*'de kitlelerin "eleştirisi", c.3).

– Öte yandan, yaptırımcı bir Tanrı inancını kesinlikle bir inanç öğretisi olarak değil bir olgu gibi anmasına rağmen Bentham'ın özel ve genel çıkar uyumunun cevabını hukuksal ve sosyal örgütlenmenin mükemmelliğinde aradığı düşünülebilirken, birincisiyle süreklilik içindeki Mill onu insanlığın toplumsal ve ahlaksal duygularının gelişmesi içine yerleştirir (*Ut.*, c. 3, Comte'a göndermeyle birlikte). Bu, "klasik" denen son

yararcının, Henry Sidgwick'in eleştirisine (*Method of Ethics*, III, 13) yol açmıştır; bu eleştiriye göre "genel yararın bir bölümüne yönelmiş arzular her bireyde bulunan genel iyilik arzusunu oluşturamaz", böylece bencil hazcılığın zıddında yer alan evrensel bir hazcılık olarak yararcılık "pratik aklımızın ikilemi"ni yansıtır (Giriş) ve dolayısıyla tam bir kanıt oluşturmaz. Mill'in kesin buyrukla gizli kuralların yararcılığını savunan Kant'a karşı kanıtlamaları kendisine döner dolayısıyla ve Sidgwick'in eleştirisi bir temele dayanıyorsa genel yarar ilkesi muhtemelen "saf" bir ahlak ilkesi gerektirir.

Çağdaş yararcılık

Aşağıda, öğretiye yöneltilmiş eleştirilerden ve ilişkili savunma olanaklarından hareketle çağdaş yararcılığın bazı özelliklerini veriyoruz (gene bu bağlamda bkz. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris, 1991). Kolaylık açısından teknik ve etik engeller ayırt edilecektir.

Uygulanabilirlik sorunu. Yararı zevkle tanımlamaktan kaçınılsa da (bkz. Sözgelimi Nozick tarafından belirtilen güçlükler, *Anarchie...*, PUF, 1974, s. 42) birey düzeyinde bazı güçlükler getiren tercih kavramına (geçişsiz, kısmi, değişen tercihler...) başvurma çoğul (ve tekil) düzlemde tercihlerin yoğunluğu ölçüsü sorununu ortada bırakır, oysa eğer amaç onların toplamını artırmaksa çözülmesi gerekir bunun. Yararların karşılaştırılmasından vazgeçme Pareto ölçütüyle sınırlı bir optimalite (ya da etkinlik) ölçüsüne başvurmayı gerektirir. Oysa tanımladığı denge kapasitelerin başlangıçtaki dağılımına bağlı olduğundan bire bir gerçek bir toplumsal refah (kimilerine göre düşsel) ölçüsüne de, eşitlik kazanımlarına da denk düşmez. Aynı şekilde toplumsal düzenler sınıflandırması yöntemleri Pareto ölçütüyle desteklenen birlikten ayrıldığından ve çoğunluk (nitelikli, basit ya da göreli) ilkelerine baş vurduğundan Arrow tarafından açıklanan çelişkilere ulaşabilirler ya da fazla ilgili olmayan bir çoğunluk bundan çok fazla etkilenen bir azınlığa bir karar empoze ettiğinde toplumsal refahın yararcı sezgisiyle karşıtlaşabilirler.

Bu durumda tercihlerin karşılaştırılmazlığı sakıncalarından kaçılmasını öngören iki çözümden söz edilebilir.

1) Birincisi nesnel bir yaklaşım için ihtiyaçlardan hareketle tercihlere dayanan sübjektivist yaklaşımı terk etmektir (Joel Feinberg'e göre burada, özellikle ihtiyaçlar, hak konusuysa eğer, yararcılığın deontoloji adına terk edilmesi söz konusudur).

Girişimin zorlukları ihtiyaçların belirlenmesi ve tanımında, uyuşabilirliklerinde, ve kişilere uyarlanmalarında yatar (bireysel tercihlerin göz önünde bulundurulması ve otoriter pederşahilikten kaçmak için). T. M. Scanlon ("Rights, goals and fairness", S. Hampshire, *Public and Private Morality* içinde, Cambridge, 1978) böylece ihtiyaçları çatışmaları bitirebilen ve özel durumlara uyarlanabilen bir aciliyet göstergesiyle dengelemeyi önerir. Bu durumda James Griffin'le birlikte aciliyetin göz önüne alınması aslında tercihin yeniden gündeme getirilmesi, bir rasyonel tercihler, dolayısıyla öğretinin uygulanabilirliğinin sağlanması amacıyla *a priori* ve *a posteriori* olarak seçilmiş tercihler yararcılığı sunma girişiminin tümüdür (bu sözgelimi pahalı zevkler ya da sözgelimi ne kendisine ne başkasına zarar olabilecek bir davranış nedeniyle şoke olmuş bir bireyin tercihleri gibi "dış tercihler" problemini dışlar; bkz. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, böl. 9).

Teorik düzlemde bu konumun belki doyurucu olmayan karakterine rağmen bir tür kamusal kararlarla uygulandığı şekliyle yaygın yararcılığa denk düştüğü söylenebilir.

2) İkinci çözüm kişiler arası karşılaştırmalar yapma olanağı verir ve John Harsanyi'nin (*Essays in Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Dordrecht, 1976) önerdiği yararcılık biçimine bağlıdır. Mantığını şöyle özetlemek mümkündür.

– Bireysel tercihlerin ilkeleştirilmesi saymaca değerler uç tercihlere (yani en çok istenen ve en az istenen) uydurulduğunda, öteki tercihler de kendi olasılıklarını devreye sokarak bunlara göre değerlendirildiklerinde mümkündür. Sözgelimi en değerli tercih A 10 değerinde olduğunda ve en değersiz tercih Z 0 değerinde olduğunda B bu biçimde değerlendirilebilir: eğer eyleyen belli bir B ve A olasılıklı A ya da Z kopukluğu alternatifi karşısında kayıtsızsa, bu durumda B=5 olur, B'yi tercih ederse, o zaman B>5 veya B<5 olur. Gerekiyorsa eğer kopukluk olasılığı değiştirilerek B'nin değeri belirtilecektir (eğer A ise ve B tercih edilmişse bu durumda B>7,5 vb.'dir).

– Eğer bu birinci etap bir "hazölçer"in yokluğunda yararcılık-karşıtı bir ironiden kaçma olanağı verse de temel bireysel yarar ölçüsü ve kişilerarası karşılaştırmalar arasındaki geçiş sorunu eksik olmaz çünkü bir bireyin seçimlerinin sayısal değerleri saymaca bir ölçüye dayanır (standart bir ölçü benimsemek yukarıdaki çözüm 1'e yaklaştırır).

Harsanyi herhangi bir durumda ahlaksal ya da sosyal bir boyutu olan bir tercih kavramına başvurmayı önerir. Her bireyin kişisel tercihlerini ama aynı zamanda bir başkasının olanaklarına sahip olma durumundaki tercihleri yapacak durumda farz edilir. Sözgelimi et ya da balık temeline dayanan kolektif bir rejim arasında bir tercih varsayalım; eğer Paul hafifçe balık lehinde bir eğilim gösterirse ama Marie ondan tiksinirse Paul sonuç olarak eti tercih edebilir. Daha genel olarak her birey bu biçimde yaygınlık kazanmış tercihlerini açıklama durumunda olduğundan kolektif olarak en iyi tercih en iyi olanaktan yararlanacak tercih olacaktır. Ama bu durumda, her halükârda kolektif bir çözüme ulaşabilmek amacıyla bireylerin bu seçimlerden birinin yararını kesişen bir biçimde değerlendirmeleri gerekir; dolayısıyla bireylerin, aynı tercih koşullarında olsalardı (nesnel ya da öznel) aynı tercihleri yapacakları bir benzerlik postulatına başvurma (modern anlamda belli bir doğalcılık getiren) durumu ortaya çıkar.

Harsanyi'nin projesi yararcılığa Rawls tavrıyla karşılaştırılması gereken (eskilik düşüncelerine girmeden) ampirik-ötesi (bkz. *supra*, Mill) bir özellik verir ya da yeniden verir. İnsanın kendini yakınının ya da başka birinin yerine koyması bağlamında insani (ahlaksal) bir kapasiteye başvurma onları çok genel düzlemde yakınlaştırır. Özgürlük ve şans eşitliği ilkelerine tanınan Rawls'çı öncelik (bu öncelik, yararcı bir Rawls okumasına göre bireylerin ortak tercihine dayanabilir) onları bir yandan ayırır, öte yandan da ve daha genel olarak şöyle bir sonuç verir: Rawls'ta tercihler sınıflandırması ortalamaya en yüksek değerini kazandıran Harsanyi'nin yararcılığından farklı olarak en olumsuz koşullarda olanın kaderini iyileştirme gerekliliğini barındıran bireysel yararların sıralı bir karşılaştırmasına dayandığından en önemli iyilikler olarak değerlendirilir. Bireysel tercih düzleminde X'in Y'den ne kadar kötü durumda olduğunu söylemek mümkün değilse de Y olmak umuduyla X olma riskini almanın bir anlamı yoktur. Bireylerarası sıralı karşılaştırmalar yapmayı reddetmek hiç kuşkusuz teknik ama daha derinlemesine olarak da felsefi nedenlere dayanır ve bu nedenlere göre birey her şeyden önce özgür bir yaşam özlemi içinde olmalıdır. Bu tip ayrılık, dolayısıyla bizi yararcılığa yönelmiş etik eleştiriler düşünmek zorunda bırakır.

Etik eleştiriler. Bireyciliğin (geniş anlamda) dışında kalma bir yana bırakılırsa tüm yararcılık eleştirileri, bu öğretinin insanın temel haklarını gözetmediği düşüncesinde yoğunlaşır. Rawls sentetik biçimde yararcılığın, bireyler arasındaki yararları tek bir kişinin içindeki yararlar gibi bir araya getirirken "insanlar arasındaki ayrımdan" habersiz olduğunu düşünür. Uygunluk gerekçeleriyle, eşitlik karşısında yararcı tavırla ve haklar karşısında yararcı tavırlar konusunda eleştiriler ayrımı yapılacaktır.

1) Yararcılık ve eşitlik. Yararcılık sadece global, kabul edilmiş değerine bağlı toplumsal bir konum düşündüğünden tüm dağılımcı iç ölçütü ihmal eder. Çok zengin ama çok eşitsiz bir toplum da onurlu bir sosyal demokrasiye tercih edilebilir böylelikle. Eleştiriyi reddetmeye yönelik belli sayıda ikincil argüman anılabilir: sözgelimi uzun süreli bir eşitsizlik düşünüldüğünde, bu, kazanç ve birikimlerin korunması gerekliliği dikkate alınarak ya da daha az *ad hominem* bir tavır içinde arzu ve yoksunluk kaynağı eşitsizliğe özel bir yararsızlık mal ederek dolayısıyla eşitliği düzeltici bir biçimde destekleyerek çok eşitlikçi öğretilere de ilkelerini daha ılımlı hale getirmeyi empoze eder (bu durum bireylerin yok edilmesi mümkün olmayan yararcılık dışı ahlaksal çözümler barındırmalarını gerekli kılar).

Bununla birlikte Bentham ve Mill tarafından kullanılan temel argüman marjinal yararın azalmasından ("insan ne kadar çok yerse o kadar az acıkır" ilkesine göre) *caeteris paribus* eşitliği destekleyen bir dağılım gerekliliğinin çıkarılmasıyla ilişkilidir çünkü kesin biçimde belirlenmiş bir pay çoğa sahip olandan çok, aza sahip olana daha büyük bir tatmin sağlar (somut uygulamalarla ilgili olarak bkz. Sève, 1985). A. Sen (*On Economic Inequality*, New York, 1973) bu tavrın benzer bireysel yararlılık işlevleri gerektirmesini eleştirmiştir. Tersine, bir kimse belirlenmiş bir

paydan bir başkasına göre daha az pay alırsa genel yarar, birincisinden daha iyi durumda olsa da ikincisinin genellikle daha fazla almasını gerekli kılar (bu fizik bir handikap nedeniyle "kötü bir işlev" olduğunda daha çarpıcıdır, ahlaksal bir handikap-titiz, tatmin olmayan karakter- ya da sosyal bir handikap-pahalı zevkler- söz konusu olduğunda daha az çarpıcı olur). Eşitsizliğe doğru yokuş, probleme, diakronik bir görüş açısından bakıldığında daha da dik hale gelir: uyarlanabilecek tercihler kavramı yeniden dağıtıcı bir mekanizmadan yararlananların özlem düzeylerinin arttığını dolayısıyla yararlılık işlevlerinin bozulduğunu görmelerini gerektirir. Dolayısıyla Sen klasik yararcı tavrın düzenlenmesini önerir: "weak equity axiom". Buna göre eğer x'in refah düzeyi y'den aşağıysa dağıtım sırasında ona daha çok vermek gerekir (x'in y'nin düzeyine çıkarılmasını isteyen birine karşıt olarak "zayıf" ilke). Bu sorunun daha derinlemesine incelenmesi farklı çağdaş sosyal adalet öğretileri düşünmeye götürür. Biz sadece şunu söyleyelim ki Sen yararcılığın klasik bir versiyonunu önerir: bu versiyon hiçbir *a priori* yeniden dağıtım anahtarı ve minimum belirli yaşamsal bir gereklilikle sınırlı bir liberalizm empoze etmez, en olumsuz koşullarda yaşayanların kaderini düzelten bir tür dinamik "güvenlik ağı" tanımlar.

2) Yararcılık ve bireyin haklarına saygı. Bu tema yararcılığa en sert eleştirileri yapar, sosyal adalet konusundaki tavrı gerçekten övgüye değerdir ya da tersine hatalarla doludur ama ötekilerle karşılaştırıldığında daha fazla değildir bu hatalar (bkz. Nozick). Daha serinkanlı bir yaklaşımla önce yararcılığın uygulama sorunlarıyla karşı karşıya olduğunu ve karşısındaki durumların, çoğu zaman bilinçsiz bir şekilde, çağdaş problemlere uyarlanmış klasik bir kazüistiğe gönderme yaptıklarını görmek gerekir. Böylelikle yararcılık linç arzularıyla gözü dönmüş bir kitlenin tahrikiyle oluşabilecek cinayetleri (değişke, ötekilerin yaşamını kurtarabilmek için bir rehineyi kurban etmek) engelleyebilmek amacıyla bir masumu kurban etmeyi, bir savaşın süresini kısaltabilmek amacıyla terör bombardımanları yapmayı hatta caydırıcı kitle misillemeleri tehditlerini tercih etmekle ya da o kadar trajik olmayan bir tavır içinde sosyal açıdan yararlı bir amaca ulaşabilmek için yaygın meşruiyet ve ahlaka indirilen darbeleri haklı çıkarmakla itham edilir.

Daha önce söz konusu ettiğimiz ilk global yanıt bir eylemler (ya da durumlar) yararcılığını tercih edilen kurallar yararcılığından ayırmakla ilgilidir: "Eylemler yararcılığının bakış açısına göre bir eylemin uygunluğu ya da uygunsuzluğu eylemin kendisinin iyi ya da kötü sonuçlarına göre değerlendirilmelidir. Kurallar yararcılığının bakış açısına göre eylemlerin uygunluğu ya da uygunsuzluğu herkesin eylemini aynı koşullarda gerçekleştirmesi gerekliliğini ifade eden kuralın sonuçlarının iyiliği ya da kötülüğüne göre değerlendirilmelidir" (J. J. C. Smart, "An outline of a System of utilitarian ethics", Smart ve Williams *içinde*). Kurallar yararcılığının kurallara saygı empoze eden birçok değişkesi olabilir:

- bireyin, ahlaksal yapısına bağlı olarak, içinde yaşamak istediği toplum için tercih edeceği, ya da
- herkes tarafından kabul edilmiş olsaydı nesnel anlamda en iyi olacak olan ya da
- ahlakın veya mevcut toplumun hukukuna ait olan (özellikle *kabaca* genel yarara uygun oldukları takdirde).

Bu olasılıkların her biri, farklı oranlarda mutlakiyete benzer bir sertliği destekleyebilirler ve dolayısıyla da onun gibi sezgisellik karşıtı ya da gerçekdışı olabilirler (bkz. Singer, "Is act-utilitarianism self-defeating?", *Philosophical Review*, 1972; Sen, "Rights and agency", *Philosophy and Public Affairs*, 1982).

Dolayısıyla kuralların yararcılığının bazı yumuşatmalara (tarihsel açıdan mutlakıyetçiliğin yararlandıkları türden) ihtiyacı vardır büyük olasılıkla ve şunları sayabiliriz bunlar arasında: daha önemli bir hakkı kurtarabilmek için bir hakkın feda edilebileceğini söyleyen Sen'in (*a.g.y.*) tavrı (bu "haklar yararcılığı" görüş açısını niteleyen Nozick'in eleştirisi, *a.g.y.*); genel kuralın öncelemeli istisnaları olabileceğini düşünen ("x yapmak, sırf...") Lyons'ın tavrı (*Forms and Limits of Utilitarianism*); ve "herkes her durumda x'i yapmalıdır" mantıklı alternatifinin x'in her zaman zorunlu gibi düşünülmemesini ama genellikle yapılması gerektiğini söyleyen Smart'ın (*a.g.y.*) tavrı.

İkinci bütüncül yanıt kabul edilebilir ve güvenilir bir içerik kazandırmak amacıyla yararcılığı bir kez daha gözden geçirmektir: tuhaf so-

nuçlar getirmediğini göstererek kabul edilebilir, her eylemiyle insanlığın yararını en üst dereceye çıkarmaya çalışan, sürekli hesap kitap yapan bir birey istemeyişiyle güvenilir. Bu tavrın sadece üç değişkesinin altını çiziyoruz.

Birincisi psikolojiktir: Adam ("Motive utilitarianism", *The Journal of Philosophy*, 76, 1976, s. 467-481) bu açıdan genellikle en yararlı (tavırların, doğrudan doğruya kurallara başvurmadan istikrara kavuşturulmasına olanak veren), en yararlı eylemler üretmeyi hedefleyen gerekçelerden farklı gerekçeleri geliştirmek ve onlara dayanmak gerektiğini öne süren bir yararcılık önerir. Dolayısıyla yararcılık daha az "ahlak dışı" eylemler yaratacaktır çünkü yoksul bir akıllıya vermek amacıyla aptal bir zenginin parası çalınmayacaktır.

İkincisi mantıksaldır: Hare (*Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Oxford, 1981) aslında iki düzlem önerir: eğitim konusu ve insanların normal davranışlarını düzenleyen, kurallar düzlemi ve "kuralları uygun bir özgüllük düzeyine ulaşan bir kurallar yararcılığının eşdeğeri gibi" düşünülen eylemler yararcılığının geliştiği rahat vicdan düşüncesi ("leisured moral thought"). Alışılmış durum yararcılığının tersine "leisured moral thought"un mümkün olmadığı acil durumlarda normal kurallara baş vurulur burada.

Üçüncüsü intersübjektiftir: Regan'ın dayanışmacı yararcılığı (*Utilitarianism and Cooperation*, Oxford, 1980) eylemler yararcılığının "çoğu zaman" geçerli kurallar konumunu dışlamadığı düşüncesine dayanır ama kurallar yararcılığından (ya da mutlakıyetçilikten) farklı olarak bu kuralların başkalarıyla her türlü iletişimden bağımsız olarak uygulanmamaları gerektiğini düşünür; bir başka deyişle nasıl genel kurallar bir tür saymacaysa istisnalar da uzlaşmaya dayanmalıdır. Başkaldırı ya da rehineler durumunda çözüm sadece basit eyleyen ve kural ilişkisi biçiminde düşünülmemeli, ilgili kişiler (rehinelerin tamamı ya da kitlenin potansiyel kurbanları) arasındaki "tartışma"da görülmelidir.

Kısacası, yararcılığın bu iki önemli versiyonu uyuşma taktikleri geliştirir: kurallar yararcılığı zor durumlar için uyarlamalar önerirken, eylemler yararcılığı rölatif boyutlu kurallara başvurur.

Sonuç olarak metindeki unsurların temelde belirleyici olduklarını düşünerek yararcılığın çekici bir öğreti olduğu düşünülebilir çünkü genel ya da özel akıl yürütmelerimizin çoğuna denk düşer ama teorik derinleştirme ya da özel uygulamaların incelenmesinde yetersiz kalır. Buna karşılık yararcılığın, teorik düzlemde ve buna bağlı olarak da ahlaksal ikilemlerimizi uygun biçimde çözme kapasiteleri bağlamında öteki öğretilerin yararcı olmayan özellikleriyle ilgili kuşku tohumları ektiği gözlemlenebilir.

● BENTHAM J., *The Works of Jeremy Bentham*, ed., Bowring, Edimburgh 1843.'- MILL J. S., *The Collected Works of John Stuart Mill*, Londra/Toronto, 1962.

► AUSTIN J., *The Province of Jurisprudence determined* (1832), Londra, 1954. - BERLIN I., "John Stuart Mill and the ends of life" *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969. - GÉRARD P., OST F. & VAN DE KERCHOVE M., *Actualité de la pensée juridique de Jeremy Bentham*, Bruxelles, 1987. - GRIFFIN J., *Well Being: its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, 1986. - GRIFFIN-COLLARD E., *Égalité et justice dans l'utilitarisme*, Bruxelles, 1974. - HALÉVY E., *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 c., Paris, 1901-1904 (yeni baskı. PUF, 1996). - HOFFDING, *A History of Modern Philosophy*, 2 c., Londra, 1900. - HÖFFE O., "Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus", *Ethik und Politik*, Frankfurt, 1979, s. 120-159. - SEN A. & WILLIAMS B., *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, 1982. - SÈVE R., "L'utilitarisme et l'égalité", *L'Égalité*, Caen, 1985, s. 149-164; "La théorite du droit de J. Austin", *Du positivisme juridique*, Caen, 1988; *Leibniz et l'École moderne du droit naturel*, Paris, 1989. - SIDGWICK H., *The Methods of Ethics*, 7. baskı Londra, 1907; *The Principles of Political Economy*, 3. baskı Londra, 1924. - SMART J. J. C. & WILLIAMS B., *Utilitarianism for and against*, Cambridge, 1973. - WOLF J. C., *John Stuart Mills "Utilitarismus"*, Münih, 1992.

René SÈVE
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Ahlak Felsefesi; Ekonomi Politik; Etik; Toplumsal Tercih.*

YARGIÇ

Yargılamaların gücünün artması ve çağdaş siyaset düşüncesi içinde yararlandıkları saygınlık, XX. yüzyılın sonuna damgasını vuran en önemli evrimler arasında yer alır. Bu bakımdan demokratik düşüncenin uzun bir süre izlediği Aydınlanma felsefesi *yasayı*, hem usdışılık hem de tutuculuk konusunda kuşkular barındıran tüzenin üzerine yerleştirerek kutsallaştırmıştı; XIX. ve XX. yüzyıllarda modern devletin gelişmesi kuşkusuz yasanın saygınlığını göreceleştirme sonucunu doğurmuştu, ama bu göreceleşme, uzun bir süre, esnekliği sayesinde Auguste Comte'un olumlu çağın temel özelliği -"toplumsal etkinliğin amaçlarının çoğalması"- gibi gördüğü şeyi kendinde somutlaşıracak gibi görünen *yürütme erki* adına sürdü; benzeri büyüklükte bir değişimin bugün de gerçekleşmesi olanaksız değildir. Bu değişim, uluslararası ilişkilerde olduğu gibi demokrasilerin anayasal uygulamalarında da yargılama yetkisinin ve "yargılama işlevi" (*Droits*, no. 9, 1989) için siyaset felsefesinin kazandığı yeni önemle dile gelir. Bununla birlikte, bu gelişmeyi, modern "tüzemerkezcilik"in uzun süre geçerliliğini ortadan kaldırdığı hukuğun gerçek anlayışına geri dönüş gibi, ya da tersine yalın ve katıksız bir tüzel "ilerleme"nin meyvası gibi görmek çok basit olurdu; bir Aristoteles'in tasarladığı biçimiyle eski doğal yasa, her zaman yargıca ayrıcalıklar tanımaz ve tüze konusunda Yeniler'den (Hobbes'dan Beccaria'ya ve onun da ötesinde Hegel'e) birçoğunun koyduğu çekinceler usçuluğun, sağlam dayanakları olan bir hukuk felsefesinin savunmaya dalmamak kaydıyla kolaylıkla gözardı edemeyeceği temel gereksinimlerini dile getirir. Yargıca ilişkin çağdaş kuramları incelemeden önce, tüzenin anlamı üzerine geliştirilmiş önceki tartışmaları yeniden oluşturmamız gerekecektir.

Antik doğal hukuk içindeki yargıç ve toplum

Hukukun egemenliğinin ve yargıcın varlığının gerekli bağları sürdürmesi, yalın tüzel sürecin incelenmesi içinde algılanabilir: Hukuk, ancak tarafsız bir hakem, tarafların dışında ve davayla ilgili olmayan bir "üçüncü kişi" tarafından "adil" bir biçimde karara bağlanabileceği düşünülen bir anlaşmazlık söz konusu olduğunda "dile getirilir". Antık felsefe içinde, Aristoteles'in doktrini, iyeliklerin doğal olmakla birlikte belli ölçüde de değişkenlik gösteren bir düzen uyarınca "adil" dağılımını amaçlayan hukuğun bu "tüzel" niteliğini ayrıcalıklı bir biçimde dile getirir. Belli oranda, aynı esinlenimle, tüzecinin asıl görevinin hukuğu "ortaya çıkarmak", bir başka deyişle bir anlaşmazlıkta herkesin payına düşeni vermek (*suum cuique tribuere*) olduğu Roma'da da karşılaşılır. Dolayısıyla, Yeniler'in "yasalcı" pozitivizmine karşı çıkan belli bir hukuk felsefesi geleneği içinde, bütününde yargıcın yetkesine elverişli olan eski doğal hukuk anlayışının genellikle yüceltilmesi kolaylıkla anlaşılır. Her ne denli hukuğun amacı adil olanın "ortaya çıkarılması" ise de ve de her ne denli bu amaç sitenin yapısı ve boyutu doğrultusunda değişkenlik gösteriyorsa da yasama birçok hukuk kaynağından ancak bir tanesidir; yargıcın görevi yalnızca yasayı uygulamak olamaz, ve hukuk bir bilim olmaktan çok, olasının sanatı biçiminde ortaya çıkar; Aristoteles'in felsefesi böylelikle modern "yasamerkezcilik" içinde güçlü bir araç olarak kullanılacaktır. Uygulama geleneğinin gösterdiği gibi, Roma hukukuna da bu amaçla baş vurulabilir. Roma hukuku, hukuk kurallarına yasanın ötesinde, hatta ona karşı başvuran bir tüzeyi -Romalı "pretor"un anısına- *pretoryen* diye adlandırır.

Bununla birlikte, Aristoteles'in kendisinde de "hukuk" felsefesinin ("doğaya" ya da "yasaya" göre doğru olan), ancak bir *siyaset* felsefesi içinde anlamı vardır; burada yargıç kuşkusuz önemli ama egemen olmayan bir işlev taşır. Mahkemeler, sitenin hakemliğini gerektiren her türlü anlaşmazlık üzerinde karar verirler (bu da, aile toplumunu dışarlar) ve avukatlar her türden kanıtı kullanabilirler; yargıçların görevi de karşılarındaki farklı türden kanıtlar arasında ayrım yapmaktır. Bu anlamda, yargıç her zaman pozitif yasayı her özel durum için geçerli kılmak zorunda değildir; çünkü, -gelenekten, tüzeden ya da eşitliğin gözlemlenmesinden kaynaklanan- başka kurallar pozitif yasanın erimini kısıtlayabilir; yine de öte yandan atama biçimi (seçim, kura çekmek, vd.), yargıcın yeri ve yetkelerinin kapsamı "site" rejiminden kaynaklanır (*Politikos*, IV, 14-16) ve site de genelde "yasa"dan kaynaklanan hakkın, özel anlaşmazlıkların çözümüyle sınırlı kalmak durumunda olan yargıçların kararının üstünde olduğunu gözlemler. Öyle görünü-

yor ki Aristoteles'in kendisi de yasa koyucuyu yargıcın üstünde görmektedir: Yasalar, der, "ancak uzun incelemelerden sonra oluşturulur. Buna karşılık yargılar hemen yargı anında verilir" ve özellikle "yasa koyucunun yargısı kişiseli değil de, geleceği ve genel olanı ilgilendirirken meclis üyesi ve yargıç, güncel ve belirli davalarda anında karar vermek durumundadırlar" (*Tekhne rhetorike* ["Konuşma Sanatı"] I, 1, 1354 *a-b*). Ama bu kararların kendileri de yasaya ve akla katı sınırlar getiren bütünlük anlayışı çerçevesinde değiştirilmelidir: Doğru yasa, eşitliğin altında yer alır ("eşit, doğru gibi görünür, ama doğru, yazılı yasayı aşar", *Tekhne Rhetorike*, I, 13, 1374 *a*; bkz *Ethika Nicomakheia* ["Nikomakhos'a Etik"] V, 10) ve benzer şeylerin alanı, kendilerinin de yasalaştırıcı etkinlikten daha vurgulanan "seçkinci" bir boyutu olan sakınımlılık ve olasının sanatlarının (sözbilim, diyalektik) alanıdır; aynı zamanda insan aklının sınırları olan yasal doğrunun sınırlarını belirleyerek, Aristoteles tüze için önemli bir alanı ortaya çıkarır.

Demek oluyor ki Aristoteles'in felsefesi yalnızca "tüzenin siyasal yetkesi" (*Archives de philosophie du droit*'da Vuillerme, 1985) üzerinde temellenmez; yargıç ve onun yasayla ilişkisi konusundaki her türlü felsefi sorgulamanın bir çözüm getirebileceği temel sorunları gün ışığına çıkarır. Bu felsefe, görünürdeki üstünlüğünü genel olmasından ve kamusal kararlar içinde kök salmasından alır -ama, çok katı kurallardan kurtulmak gerektiği ve özellikle de davanın bağlandığı kuralın niteliğinin belirsiz olduğu durumlar da söz konusudur: "Doğru"nun ötesinde yasalı bulmak yargıca düşebilir; bir yanda, sitenin rejimi içinde mahkemelerin yeri sitenin "genel" anayasasına ve, yasal yetkilerinin, kökenlerinin ve atanmalarının demokratik olması ölçüsünde kısıtlandığı yargıçların seçim biçimine bağlıdır (bkz. *Politikos*, IV, 16).

Tüzenin modern eleştirmenleri

Burada, kuşkusuz, yargıçların ve tüzenin doğası ve işlevleri üzerine yapılan tartışmaların bütününü yeniden oluşturmak söz konusu olamaz. Olsa olsa, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda (geleneğin bekçisi gibi görülen) yargıç kişiliğinin değerinde bir düşüşün modern felsefenin gelişimiyle birlikte ortaya çıktığı öne sürülebilir; sanki, "Akıl", ancak geçmişin yöntemli bir biçimde yadsınmasıyla kendini geçerli kılacakmış gibidir. Yargıçların yetkesi bu durumda üç gerekçeden dolayı tartışma konusu edilir: Hükümdarın birlik ve gücünü tehlikeye atar, içkin bir biçimde usa aykırıdır ve tekil kararları akıldan kaynaklanan ve yasa içinde dile getirilen genel kuralların yerine koyarak saymaca niteliğine katkıda bulunur.

İlk kanıt, öteki noktalarda olduğu gibi bu noktada da kurucu bir rol oynayan Hobbes tarafından bütün ayrıntılarıyla dile getirilmiştir. *Leviathan*'ın* yazarının felsefesi yine de hukuk felsefesi olmayı amaçlamaktadır ve, insanlar arasında hukuksal bir bağ oluşturmanın ve kararları taraflarca tartışmasız kabul edilen, taraflar dışında bir "üçüncü kişi" atamanın gerekliliği her şeyden çok vurgulanır. Ama, bu "üçüncü kişi" bir *hükümdar*dan başka bir şey olamaz: Bu kişi, yetkeler arasında yalnızca en güçlü olan değildir; yasa koyucu olarak kendi yetkesinin çiğnemesine hiçbir hoşgörü göstermeksizin öteki kurumların bağımlı yetkelerini de belirler. Bu çerçeve içinde, yargıcın, hükümdarın kendisine verdiğinin dışında hiçbir yetkesi yoktur ve ilk çabası yasa koyucunun amacını izleyerek yasaları uygulamaktır; *Common Law*'da olduğu gibi, yargıcın gelenekten esinlenmesi ya da hukuğu kendi kendine uygulaması, ancak hükümdarın bunu önceden ortaya koyması, *tersine yasa olmadıkça* gelenek ya da tüze kurallarının yasal güce sahip olmaları durumunda olanaklıdır (*Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* ["Bir Filozof ile İngiliz Gelenek Hukuku Öğrencisi Arasında Diyalog"]). Dolayısıyla, doktrin farklı hukuk sistemleriyle uyuşabilecek esnekliği gösterebilecek yeterliktedir; bu sistemlerden kimileri, herhangi bir yargıcın (fani dünyadan olan) hükümdarı denetlemesini kökten dışarlayarak, tüzelere önemli görevler yükleyebilir.

Bu yasamacı "pozitivizm"in erimi, Hobbes'un klasik felsefeye karşı sürdürdüğü polemiğin iki yanına denk düşen iki biçimde yorumlanabilir. Birincisi, siyasal bağın doğallığını savunan Aristotelesçi sava karşı oluşturulmuştur. Aristoteles'e göre, yargıçlar ve mahkemeler, *daha baştan* siya-

(*) *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil* ("Leviathan ya da bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Gücü") - ç.n.

sal bir nitelik taşıyan *topluluklar* içinde ortaya çıkan sürtüşmeleri çözmek durumundaydılar: Bu nedenle de, bir yandan siyasal yetkelerin işlevi, temelde sürtüşmelerin aşılmasına değil ("iyi yaşamaya") dayanıyordu, ve de öte yandan yargıçlar düzenleyici ve onarıcı etkinlikleri içinde kendilerine belli bir özerklik tanıyabilirlerdi; Hobbes'a göre, tersine, siyaset düzeni, işlevi, ayrıcalıklı bir biçimde barışı sağlamak olan hükümdarlık kurumuyla karıştırılabilirdi: Şiddetli sürtüşmeleri ("herkesin herkesle savaşması") toplumun kökenine yerleştirerek, Hobbes hukuğu yüceltir, ama bu hukuğun temellerini tümüyle hükümdarın koyduğu yasa üzerine oturtur. Daha az bilinen ikinci kanıt, hem klasik felsefeye hem de Hıristiyan dininin egemen biçimlerine karşı yönlendirilmiştir; sivil yetkeyi "gerçek"e boyun eğdirmeyi savlayan çeşitli doktrinler altında hükümdarlığa ilişkin örtük bir hak istemini ortaya çıkarmaya dayanır: Ne ilahi adalet ne de doğal yasa bir yorum getirilmeksizin tanınamayacağından, yetkeyi gerçeklik adına denetleme hakkını kendilerinde görenler, aslında, yorumlarını kabul ettirmek için egemenliğin kendisini istemektedirler (Hobbes'un, "yasayı gerçeklik değil, yetke yapar" biçimindeki ve modern Devleti köklü bir kuşkuculuk biçimi üzerinde temellendiren ünlü formülünün anlamı da buradan kaynaklanır); bu bağlamda, "tüzecilerin" ya da "doğal yasa" adına karar veren yargıçların derlediği ya da ortaya çıkardığı hukuğa değer veren geleneksel doktrinler Platon yanlısı felsefecilerinki ya da din fanatiklerininkiyle aynı türden safsata gibi görülebilir. Kimi inançları dayatığında bile, usçul olarak barıştan ve siyaset örgütünün güvenliğinden başka bir şeyi aramayan siyaset yetkesinin gerçek doğasını gizlerler.

Hobbes'cu anlayış içinde, yasa koyucunun mutlak üstünlüğü, Leviathan'ın tebasına verdiği güvenliğin karşılığıdır. Ama, yasanın önceliği, modern bağlamda liberal esinli kanıtlara da dayanabilir. Bu konuda en dikkat çeken yazar, kuşkusuz, *Dei delitti e delle pene* ("Suçlar ve Cezalar", 1764) başlıklı incelemesi Aydınlanma felsefecilerinin hukuk düşüncesine temel kaynak oluşturan ve ceza hukukuna ilişkin kökten yenilikçi bir kuramın yanısıra yasayla yargıç arasındaki ilişkilerin yeniden açıklığa kavuşturulmasını öneren, İtalyan Cesare Beccaria'dır. Burada en önemli düşünce, yasanın üstünlüğünün, hükümdarın yetkesinin güçlenmesi ve özgürlüğün korunmasına dayanan iki modern gerekliliğin uzlaştırılması sorununa getirilecek gerçek çözüm olduğudur: Genel kural olarak, yasa her türlü keyfi müdahaleden sakınır, ama aynı zamanda, özel çıkarların çarpışmasından doğan itirazların dışında da kalabilen buyurucu bir kuraldır; demek ki yasaya, yurttaşların (yalnızca güvenliklerinin değil) özgürlüklerinin güvencesi gibi görmeleri ölçüsünde daha kolay boyun eğilmektedir. Oysa, modernliğin "mutlakiyetçi" ve "liberal" iki öğesi arasındaki bu bireşimde yargıç en çok kaybedendir; çünkü tüze ya da yasaların yorumlanması, hükümdarı güçten düşürmek ve keyfiliğe yol açmaktan oluşan iki sonuç doğurur; yasaların yorumlanması çabası yasamacının kendisine bırakılmalıdır, ve yargıç da ancak tasım biçiminde "kusursuz bir uslamlama" uyarınca hareket edebilir: "İlk öneri, genel yasadır; ikincisi yasaya uygun ya da ters eylemi dile getirir; sonuç, suçlunun aklanması ya da cezalandırılmasıdır" (*Dei delitti e delle pene*, IV. Bölüm).

Beccaria'nın yargılama kurumlarına duyduğu düşmanlık, yargıçların yetkesini toplumu geçmiş uzlaşmalara boyun eğdirmenin bir yolu gibi gören, buna karşılık hükümdarın, tersine, "herkesin iradesinin güncel sonucunun yasal mutemeti" (metinde geçtiği gibi, *a. g.y.*) gibi kabul edildiği akılcı ve karşı-akılcı bir felsefe üzerine kurulmuştur. Bu öğreti, uzun bir dönem boyunca, "aydın zorba"dan Fransız Devrimi'ne, ardından XIX. yüzyılın büyük düzenlemelerine kıta Avrupası'nın hukuk ve siyasal düşüncesine damgasını vuracak köklü eğilimleri güçlü bir biçimde dile getirir; bu zayıflıklar ne olursa olsun, yargıcın etkinliğini mekanikleştirecek eğilimin (Max Weber'in sözünü edeceği *Paragraphen-Automat*) kökenleri eskiye uzanır ve kısmen liberaldir. XIX. yüzyılın ortalarına değin, tüzebilimin gözden düşmesi akılcı düşünce içinde kural olmayı sürdürür; yargıcın rolüyse, tersine "romantik" akımlar içinde sık sık yüceltilmiştir. Burada Hegel örneği; Aydınlanma'nın "soyut" anlayışının eleştirisi anlamlıdır, yine de Hegel, yargıcın yetkelerinin artırılmasını hoş karşılamaz: Tüzebilim onda, yasama ve tüzel işlevler arasında bir karışıklık taşıdığı izlenimi uyandırır (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* ["Hukuk Felsefesinin İlkeleri"], s. 211) ve ceza düzeni içinde *jüri*nin atanması ona göre sivil toplumun üyelerini yargıçla-

rın "vesayetinden" (metinde geçtiği gibi, *a.g.y.*, s. 228) kurtarmak durumundadır. Dolayısıyla "tüzel" tekniğin amacı, "yasanın özel bir duruma uygulanması" koşullarını belirlemektir (metinde geçtiği gibi, *a.g.y.*, s. 225); bu anlayış, kuşkusuz yargıcın sanatına ilişkin Beccaria'dakinden daha incelikli bir anlayışı içerir, ama Aydınlanma'nın yasama konusundaki akılcılığına bağlılığını sürdürür (bu konuda bkz. Fornacciori-Terré, *Archives de philosophie du droit*'da ["Hukuk Felsefesi Arşivleri"], cilt 30, 73-82).

Aydınlanma'dan günümüze: yargı erkinin iyileştirilmesi

Bugün yargıcın "yaratıcı" ya da "buyurucu" yetkisi, aynen, yasama sürecinde ve daha genel olarak siyasal süreçteki müdahalesinde olduğu gibi yasal görünümünü koruduğu sürece, kanıtların gücü ne olursa olsun, Hobbes'un ya da Beccaria'nın savlarının, günümüz tüzebilimcilerinin çoğunu inandırma şansı pek fazla olmazdı. Ama onların savları, bugünkü durumun, temel kanıtların geri çevrildiği ya da savuşturulduğu ve sonucunun da kimi *ilke* güçlükleri sunmayı sürdürdüğü karmaşık bir evrimin ürünü olduğunu anlamamızı sağlar.

Yasanın üstünlüğüne kayıtsız güvenine karşın, liberal modernlik yargıcın etkinliğinin *içtihad* boyutunu tümüyle gözardı etmemiştir. Liberal modernlik, daha Montesquieu'de ortaya çıkar; bununla ilgili olarak da son derece kısa bir formül korunmuştur ("yargılama gücü"nün, "görünmez ve bir hiç olduğu söylenebilir", *De l'Esprit des lois*, 1. XI, Bölüm VI); bu formülün İngiliz rejimi *cumhuriyetçiler*inin özelliklerine bağlı bir durumu betimlediği gözardı edilir. Bordeaux'lu bu yüksek memura göre, yargıcın yasa metnine bağlılığı tekbiçimli bir yasamadan ve halkın siyaset erkine katılması olgusundan ("halk, kesinlikle tüzeci değildir") [*E. L.*, 1, VI, Bölüm IV] kaynaklanır; dolayısıyla yargılama kurullarının yetkileri değişkendir ve bu değişkenlik bir tutarlılık sunar: "hükümet cumhuriyete yaklaştığı ölçüde yargılama biçimi değişmezlik kazanır" (*E. L.*, 1, VI, Bölüm III). Hukuğun yasaya indirgenmesi hem gerekli hem de ulaşılamaz bir ideal olmayı sürdürse bile, geleneksel Fransız monarşisininki gibi rejimleri yasal olarak kabul etmek gereği vardır. Bu rejim içinde geleneklerin çeşitliliği ve ayrıcalıkların varlığı, despotluğun tüzel keyfiliğiyle cumhuriyetçi ya da yarı cumhuriyetçi rejimlere belirgin niteliğini kazandıran yargı kurullarının zayıflığı arasında geçici bir durum oluşturur (tüm bu konular için, bkz. Raynaud, *Archives de philosophie du droit*, cilt 30, 60-72).

Montesquieu'nün bakış açısından, yargılama kurullarının yetkesi yine de liberal düzenin tamamlanmamışlığına bağlı kalmayı sürdürür; bunu modernliğin bir sonucu gibi görmek de onu izleyenlere kalıyordu. Modern düşüncenin bu evrimi öncelikle liberal rejimlerin siyasal deneyimine, ve özellikle de Anglo-Sakson gelenekten kaynaklanan rejimlere bağlıdır. İçkin mantığı (Blackstone'un ortaya koyduğu biçimiyle) çerçevesinde, yargıç "*checks and balances*" düzeneği içinde önemli bir rol oynar: Öteki iki yetkenin birbirlerinin alanlarına girmesi karşısında kendi alanını koruma olanaklarına sahip olmalıdır ve özellikle yasama çalışmalarının yetkinleştirilmesi için işbirliği bir zorunluluktur; çünkü, yasayı yorumlayarak ruhunu ortaya çıkaracak olan yargıçtır. Amerikan devrimi ve bundan kaynaklanan anayasal gelenek, hem temsiliyetin gücül zorbalığına ilişkin eleştiriye (yerleşimciler, kendilerini "temsil" ettiği varsayılan Parlamento'nun kurbanı olmuşlardır), hem federal yapının farklı düzeyleri arasında bir hakemliğin gereğine, hem de yazılı, sıradan yasadan üstün bir *anayasanın* öz mantığına bağlı kalan yargılamanın yeni bir atılımına yol açabilirdi. Bu bakımdan, on üç bağımsız koloniden kaynaklanan Devletlerin, 1787 Anayasasının yetkilerini sınırlandıran *İnsan Hakları Bildirgesi*'nin kabul edilmesi ve onun da ötesinde Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi'nde federal yasaların anayasaya uygunluğunu denetlemeye (Marbury kararnamesi karşısında Madison, 1803) değin uzanan evrim, tartışmasız bir mantığa boyun eğer. Bununla birlikte, *Federalist*'in (özellikle n° 78'e bakınız) yazarlarının daha önceden dikkat çektiği gibi, yasa metinlerini geçersiz olarak ilan etmek üzere bir mahkemeye verilen yetki ancak Anayasanın üstünlüğü, bir başka deyişle halk egemenliği ("yasalarda anlatımını bulan yasa koyucunun iradesi, Anayasada ilan edilmiş halkın iradesiyle karşıtlaştığında, yargıçlar yasa koyucunun iradesine değil, halkın iradesine uymak zorundadır" (*a. g. yapıt, a. g. yer*). Tocqueville'in daha o zamanlar dikka-

tini çeken Amerika Birleşik Devletleri'ndeki adalet erkinin gücü, karmaşık, ama yine de liberal demokrasinin doğası içine kazınmış bir evrimin ürünüdür: Kişi haklarının korunması, yasanın göreceleştirilmesini de beraberinde getirir, ama halk egemenliği anayasal düzenin kalıcı temeli olmayı sürdürür ve yargıcın görevi, hukuğu "yaratmak"tan çok, yasayı *yorumlama* becerisinden kaynaklanır.

Yargıcın görevini tartışma konusu yapan (söz gelimi bkz. *Droits*, no. 9, 1989; Dworkin yayımcı, 1990; Bouretz, yayımcı, 1991) ve özellikle demokrasilerin siyasal yaşamının düzenlenmesi, toplumsal siyasaların tanımı ve uluslararası ilişkiler içinde mahkemelerin oynadığı yeni rolden kaynaklanan tüm tartışmaları burada özetlemek anlamsız olurdu. Burada yalnızca, "tüzel" işlevin doğası sorununa bağlı hukuğun yorumu sorununun, çağdaş sorunsala her zamankinden daha güçlü bir biçimde egemen olduğuna dikkat çekilecektir. Yargıçlık kavramı çerçevesinde, yargıcın işi öncelikle Kant'ın "yorumlama yetisi" olarak adlandırdığı şeye bağlanır: Yargıcın amacı kurallar koymak değil, "kurallar altında bir araya getirmek" ve özel bir durumun hangi kural altına yerleştirilebileceğini ortaya çıkarmaktır ve farklı kaynaklarla düzeylerden gelen kurallara başvurabilme yetisi de buradan kaynaklanır. Ama, yorumun kendisi de, içinde kuralın gerçek anlamını bulduğu üst düzey olarak ortaya çıkmasıyla birlikte, bu en küçük tanım, yargıcın çağdaş demokrasilerin siyasal süreci içindeki yerine açıklık getirmeye yeterli değildir. Hukuk felsefesi içinde yorumbilimsel sorunun kazandığı önem buradan kaynaklanır; burada hem eleştiri ve gelenek arasındaki çağdaş tartışmanın eşdeğerlisiyle karşılaşılır (bkz. Rials, *Droits*'da, no. 9, 3-20); özellikle de karşıt olmakla birlikte günümüzde yargıcın gücünü yüceltmeye katkıda bulunan köklü kanıtların başarısı buradan kaynaklanır. Uzaktan uzağa Nietzsche'ye özgü bir köken taşıyan ilk kanıt, yorum ve irade arasındaki nihai kimliği gündeme getirir (yasayı ya da anayasayı yorumlayarak, yargıç hukuğu "yaratır"). Dworkin'in çalışmalarının parlak bir örneğini oluşturduğu ikinci kanıt, tersine uşçuldur; çünkü, yargıcı hukuğun birliğinin garantörü yaparak "tüzel aşırılıkçılık" suçlamasından kaçınır. Yargıç, farklı kurallardan aşamalı bir biçimde adalete ve eşitliğe ilişkin tutarlı bir anlayış çıkarır ve özgürlüğü ne olursa olsun, her durumda bir "doğru yanıt"ın var olduğunu örtük olarak kabul eder (bkz. özellikle Dworkin, 1987). Bu akımlar, çağdaş yargılama etkinliğinin kimi yanlarını üstün bir beceriyle betimlerler, ama öyle görünüyor ki klasik güçlükleri aşmada yeterli değildirler. Gerçekten de, her ne denli yargıcın işlevi yorum aracılığıyla hukuğu yaratmaksa da, yasa koyucuyla arasındaki fark ortadan kalkma eğilimi gösterir; anayasa yargıcının çok daha kesin olan durumunda, sözde yargıç sonunda yasa koyucunun yardımcısı gibi ortaya çıkar (Troper, *Le Débat*, no. 64, 1991); eğer tersine Dworkin'in öğretisi kabul edilirse, sorun, toplumun kimliğini tanımlamanın neden öncelikle (karar mercilerine ya da kurucu erkin kendisine değil de) *yargıç*'a düştüğünü açıklamak gerekir (Rials, *Le Débat*'da, a.g.y., 168-169).

Modernliğin kendi mantığından doğan çağdaş düşünce, bizi Aristoteles ile Hobbes arasındaki klasik olarak dile getirilen temel seçeneğe yönlendirir: ya yargıç hukuğu söylemek, bir başka deyişle anlaşmazlıkları çözümlemek üzere toplumca atanmış organdır ve bu durumda görevi, siyasal bir toplumun önceden kabul edilmiş varlığını varsaymaktır; yargıcın kendisi de bu toplumun yapısı ve sınırlarını kendi başına tanımlayamaz; ya da tüzel düzen toplumun kendisiyle aynı anda ortaya çıkar ve yargıç hukuğu dile getirmeye egemenin organı ya da görevlisi olarak katkıda bulunabilir.

► BOURETZ P. yayıncı, *La Force du droit*, Paris, Esprit, 1991. - DWORKIN R., *Law's Empire*, Cambridge (MA)/Londra, Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1986; (yayımcı), *The Philosophy of Law*, Oxford Univ. Press, 1990; *Prendre les droits au sérieux*, Fr. çev., Paris, PUF, 1995. - OST F. & VAN DE KERCHOVE M., *Le Système juridique entre ordre et désordre*, Bruxelles/Paris, PUF, 1988. - RIALS S., *Le Juge administratif et la technique du standard*, Paris, LGDJ, 1980. - Koleksiyon: *Archives de philosophie du droit*, cilt 30, *La Jurisprudence*, Paris, Sirey, 1985. - *Le Débat*, no. 64, Mart-Nisan 1991, Paris, Gallimard, 1991. - *Droits*, no. 9, *La Fonction de juger*, Paris, PUF, 1989.

Philippe RAYNAUD
Çev. Necmettin Kâmil Sevil

⇨ *Amerikan Devrimi; Common Law; Hobbes; Hukuk; Yasaların Derlenmesi.*

YASA

Yasa sözcüğü fizik, etik, siyasal-hukuksal kullanımında görüldüğü şekilde bir anlam belirsizliğiyle kuşatılmıştır. Yasa, fizik bilimlerde, doğanın duyulur verilerini anlaşılır hale getirirken ve bunlar arasında matematik diliyle ifade ettiği ilişkiler kurarken, insan bilimlerinde yönlendirici ve düzenleyici bir işleve sahiptir. Hukuksal normlar hiyerarşisinde, tüm pozitif hukuk kuralları gibi bir emir ilkesi olarak yerini alır: yasa insan davranışlarını düzenlemek ve onlara doğal olarak sahip olmadıkları bir düzen vermek amacıyla talimat verir, yasaklar ya da izin verir.

Biz burada yasanın ikinci figürünü irdeleyeceğiz: *sivil ya da siyasal yasa*. Yasanın bu biçimde anlaşılmasının tarihi, sitelerin oluşumu sırasında, yani yaklaşık İ.Ö. VIII. yüzyılda yasanın ortaya çıkışına denk düşer; dolayısıyla da siyasetin doğuşuyla eşzamanlıdır. Bu oluşumlarla birlikte yazının bulunuşu sayesinde yasa nispeten esnek olan geleneksel ve töresel kuralların yerini almış ve daha sonra gelen içerik ve biçim açısından daha açık seçik ve belirgin kurallara "yasalar" (*thesmoi*/daha sonra da *nomoi*) denmiştir. Büyük Yunan sitelerinde, sözgelimi Isparta'da Lykurgos, Catania'da Kharondas, Atina'da Drakon ve Solon gibi "yasa koyucuların" çalışmaları da bu doğrultuda olmuştur. Onlar *Polis*'in "ortak yaşam"ını keyfi olmayan bir biçimde düzenlemek istemişlerdir.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki uygar bir yaşamın ideali olarak yasalar karışık ve tartışmalı bir ortamda ortaya çıkmıştır. Sophokles'in Antigone'si güçlü bir sembolizm aracılığıyla yazılı ve yazılı olmayan yasa ikilemi üstünde durur. Dolayısıyla yasa kavramı ortaya çıktığı ilk andan beri bir sorunsal da getirmiştir beraberinde ve bu sorunsal hem temel hem ilkeseldir çünkü sitenin yazılı yasasıyla ilişkili olduğundan bir insan yasa koyucu tarafından alelacele verilmiş bir karara dayanıyordu ve öte yandan da yazılı olmayan bir yasayla ilişkili olduğundan, etik bir yananlamla ebedi düzeni ve Tanrı'nın istediği evrensel değerleri belirtiyordu. İ.Ö. V. yüzyılda Sofistler bu anlam kargaşasına, yansımaları yüzyıllara yayılan antitetik *physis* ve *nomos* şemasını eklediler. Onlara göre *nomoi*'ler insanların kurduğu ve evrensel bir otoriteye ilişkin hiçbir referans içermeyen yapma bir düzeni tanımlarlar. Bu, doğal düzenden (bu düzende insan müdahalesi yoktur) farklı, saymaca ve yapay düzen ancak rölativist bir çoğulculuğun simgesi olabilir. Dolayısıyla *nomoi*'lerin farklılığı karşısında kaçınılmaz bir soru vardı ve düşünce tarihinde ısrarla gündeme getirilen bu soru, içinde yer aldığı öncüllerin dışında bir yanıt bulamamıştır. Bu soru şudur: yasalar doğal bir gerekliliğe mi uyarlar-bu durumda mutlak bir değerler statüsü söz konusudur ve bu değerler yasaların içinde yer alırlar-yoksa insanların kendine yeterli kararnamelerle getirdikleri kurallar mıdır-bu durumda da ancak meşru olan yani sözleşmeyle tanımlanan ve belirgin özelliği rölativite olan doğrudur. "Natüralizm" ve "pozitivizm" sekülер ve sonu gelmeyen bir tartışma kaynağı olan sabit noktalarını bulurlar burada.

Bu tartışmanın ortaya çıkardığı çelişki en azından yasa kavramına bağlı en önemli felsefi sorunun *temel*'e ilişkin bir sorun olduğunu anlamamızı sağlar. Ama bu temel sorunun en belirgin formülasyonu yüzyıllar boyunca, ikircikli tavırlarla ifade edilmiş ısrarlı yanlışlıklara tutsak kalmış bir yasa felsefesiyle zorlaştırılmıştır. Dolayısıyla yüzyılların çıkmazından kaçan yasa kavramının yeni bir sorunsallaştırılmasını açıklayabilmek amacıyla çok uzun süreli öğretisel bir çabanın nedenini kavramaya çalışmak uygun olur.

Geleneksel öğretinin ikiciliği

Yasa, geleneksel sorunsala göre temelini *ya* eşyanın tabiatında *ya da* insan doğasının rasyonel kararında bulur. Aslında felsefe yasa kavramını sırasıyla *kozmolojik*, *teolojik* ve *antropolojik* bir mevzuata taşımıştır.

Antik natüralizme göre nesneler düzeninin ideal ya da kriteriolojik bir boyutu vardır. Sözgelimi Platon sitesinin filozof-kralı koyduğu yasaların gerçek ölçüsünü sadece *cosmos*'u baştan başa yönlendiren uyum ve denge ilkesinde bulabilir. Devlet'te yasaların işlevi, doğal yasalar sivil yasaların modeli olacak şekilde evrensel düzeni yinelemektir. Evrenin birliği sitelerin anayasal ve yasal temelinin paradigmasıdır. Dolayısıyla kozmik düzende armoni ya da ontolojik düzende birlik neyse siyasal düzende yasalar da odur. Meşru adalet, aşkın modelini ölçü ve dengenin oluşturduğu doğal gerçek referansı olmadan mümkün değildir (*Devlet*, III ve IV). Bu ne-

denle yasalar korpüsü Devlette hiyerarşik bir düzen kurar ve bu düzende Aristoteles'in çok güzel işaret ettiği gibi adalet kesinlikle yükümlülük ve sorumluluk özellikleri taşımaz, dağıtıcı bir işlev üstlenmiştir; bu durum sitenin örgütleyici ve bütünleştirici amaçları doğrultusunda yasaya göre koşulların eşitlenmesi ve hak eşitliği gibi bir kavramı gerekli kılmaz kesinlikle; burada söz konusu olan farklılıklar ve tamamlayıcılıklardır yani nasıl kozmik evrende bir varlıklar ve değerler ölçüsü varsa burada da bir değerler ve işlevsel eşitsizlikler ölçüsü vardır. Böylece antik sitede yasa yapma, onu oluşturan ve hukuküstü ve aşkın olması dolayısıyla kozmolojik bir perspektife yerleştiren *ontolojik* ve *aksiyolojik* ölçüye tanıklık eder. Bir başka deyişle pozitif yasalar (sitede yasa koyucunun getirdiği ya da kurumsallaştırdığı) kavranabilir düzlemde ideası norm olan ve gerekliliği belirten dünya düzenine uygun siyasal bir düzen kurarlar. İnsan yasa koyucunun yasaları kozmik düzenin temel ve kurallara bağlı ilkesine dayanmasalardı keyfiliğe tabi olacaklardı ve yapay bir kırılganlıktan kurtulamayacaklardı.

Bu doğalcılık stocılık ve özellikle de Hıristiyanlığın etkisiyle dönüşüm geçirmiştir. Doğal yasa, bu yeni öğretilerle tüm gücünü, dengesini ve model olma özelliğini korumuştur ama yaratıcı Tanrı'nın eseri gibi kabul edilmiştir: doğal yasa ve ilahi yasa az çok karışmıştır birbirine ve sivil yasaların kozmolojik referansı teolojik bir referansa dönüşmüştür. Tanrı bir tür İdealar dünyasına dönüşmüştür. Böylece Romalıların hukuksal-felsefi eklektizmi içinde doğal yasa düşüncesi bir açıklık kazanır ve bu bağlamda Cicero'nun *De legibus*'u ve *De re publica*'sı en yetkin örneklerdir. Doğal yasa ebedi ve değişmezdir, yok edilemez, düzeltilemez, zamanda ve mekânda değişmez, ilahi yasadır, bağışlayıcı ve cezalandırıcı "tek bir Tanrı tarafından" herkes için indirilmiştir. Dolayısıyla, diye devam eder Cicero, sivil yasa koymak için, bu yüce ilahi yasadan hareket etmek gerekir: bu yasa kaçınılmaz biçimde Tanrı'nın istediği düzen içinde yer alır ve Tanrı tarafından yaratılmıştır, sitenin yazılı bütün kurallarından eski ve üstündür. Roma'nın verdiği mesaj çok güçlüdür: Hıristiyan kilise babalarından Bodin'e, daha sonra İspanyol skolastiğine ve Domat'nın Augustinusçu Janseniusçuluğuna ve Pufendorf, Locke ve Montesqieu'nün doğalcı esasa dayanan tezlerine kadar, dünyayı Tanrı'nın arzusuna göre yöneten ve insan toplumuna hükmeden ilahi ebedi yasa *res publica* yasalarının tek paradigmasıdır. Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu* adlı yapıtının başında söylediği gibi sivil yasalar ancak "büyük Jupiter"le dünyayı yöneten evrensel meşruiyete indirgenebildiklerinde anlam kazanabilirler: "Yasalar yapılmadan önce olası adalet ilişkileri vardı." Pozitif yasalar, getirdikleri yükümlülüklerle ilahi eserin düzenini yansıtırlar insanlara.

Ama, Montesquieu, "modernler"in dünyasında kaybolmuş "eskilerden biri" gibi Hobbes'un *Leviathan* adlı yapıtında sergilediği yasa anlayışını mahkûm eder: "Pozitif yasaları düzenleyenlerde doğru ya da yanlış bir şey olmadığını söylemek, daire çizmeden önce bütün ışınların eşit olduğunu söylemekle eş anlamlıdır. Dolayısıyla pozitif yasadan önce onları oluşturan eski eşitlik ilişkilerinin bulunduğunu itiraf etmek gerekir." Aslında Montesquieu bu satırları yazarken yasanın, onu rasyonellik ve laiklikle yoğuran antropolojizasyonu yürürlükteydi: yasa, temelini insan aklında bulacaktır bundan böyle.

Karmaşık ve son derece ayrıntılı olan *antropolojist* yasa anlayışı ilk teorikleşmesini Hobbes felsefesinde bulur. Sözleşmeden doğan Leviathan-Devlet aslında onu "tek yasa koyucu"ya dönüştüren egemen bir güçtür. Özellikle merkezileştirici ve muktedir bir devlet tarafından getirilen sivil yasa zorlayıcı yöntemlerle kamu düzenini ve güvenliğini sağlayabilen insan aklının zaferlerini kanıtlar. Sivil yasanın, böyle olabilmek için öğüt ve tavsiyeden farklı olması gerekir: kendi içinde, istediği itaatin nedenlerini taşıyan bir emirdir. Bu nitelikleriyle değerinin temelini ilk düzlemde onu yayınlayan kamu gücünde, ikinci ve daha derin bir düzlemde ise yaratıcı kaynağı olan rasyonalitede bulur. Spekülatif ve hesaplayıcı olan insan aklı, toplumsal anlaşmadan doğan egemenlik aracılığıyla yasanın mükellefiyetçi ve yaptırımcı temelini kurar.

Hobbes'un yasa teorisinde, onun ilk felsefesinin yerini dikkate almayan abartılı bir basitleştirmeyle *Leviathan*'ın sergilediği yasa koyucu devlet şeması içinde, iki yüzyıl sonra, "hukuksal-pozitivizm" adı verilecek kavramın öncülleri bulunabilir. Bu arada şunu da ısrarla belirtmek gerekir ki Hobbes'a göre sivil yasaların ve doğa yasalarının "iç içe geçmiş olduklarını"

unutmak demektir bu. Şu da var ki Hobbes, yasa anlayışıyla kozmoteolojik doğalcılığı tahtından indirmiştir. Tam anlamıyla yararlanılmış olmasa da bir devrimdir bu: bundan böyle pozitif yasaların kurallara bağlı olması doğal ya da tanrısal temellerini dışlar onların. Dinsellikten arınmaya çok yakın bir dünyada, XVIII. yüzyılın insan aklının ön plana çıkardığı özerklik potansiyelinin sadece gerçek bir "yasaseverlik"i değil aynı zamanda Aydınlanmanın rasyonel iyimserliğine denk düşen bir yasa yapma enflasyonu da doğurduğunu açıklar bu durum.

Her halükârda yasanın antropo-rasyonalist temeli, gerçek yeri olan "pozitivist" öğretilerde bulmak zorundaydı kendisini. Böylece Hegel, 1802 yılında şu sözleri söylemiştir: sadece sözü edilebilen yasalar yani devletin ampirik varoluşları içinde "getirdiği" yasalar pozitif yasalardır (*Gesetze*). Dolayısıyla Hegel doğalcılık ilkesine dayalı teorilerin boşluğunu ifşa eder, bunların eski öğretiler gibi eşyanın tabiatıyla ya da modern öğretiler gibi insan doğasıyla ilgili olduklarını söyler; sadece kamusal güçlerin yasa koyma güçlerini değil yasama aygıtının sistematikliğini ve tümdengelimciliğini de tanımayan *common law*'ı eleştirir. Yasanın özünü sadece kodların rasyonalizmini ve kuralların formalizmini evrensellikte buluşturan devletçi merkeziyetçilik verir.

Öte yandan geleneksel yasa felsefelerinin de, tarih içinde, nasıl bir dogmatik cendere içine hapsolduklarını görmek de mümkündür. Doğalcılığın eleştirisi rasyonalizme götürmüştür ve pozitivizmi mahkûm etmek için sık sık doğalcılığa dönüşe tanık oluruz. Mücadelenin sonuçsuz kalacağı kesindir. Yasanın temel sorununu belirginleştirmek istiyorsak ona başka bir formülasyon vermek gereklidir.

Başka bir bakış: Meşruiyetçilikten yasanın meşrulaştırılmasına

Modern doğalcılığın paradoksları XVIII. yüzyıl sonundan başlayarak bir yasama patlamasına yol açan rasyonalist aşırı büyümeye götürmüştür. Hangi plüralizm yolunu tutmuş olursa olsun pozitivizm bu meşruiyetçi zaferde kolayca rol almıştır. Başlangıçta yöntembilimsel bir tavır içinde olmuş, kısa sürede yasa öğretisi geliştirme amacına yönelmiştir: yasayı asla *de lege ferenda* gibi kabul etmeyen ve her zaman *de lege lata* gibi görerek yasa koyucunun niyetlerine hiçbir zaman karışmamış ve yasanın amaçlarını sorgulamama iddiasında olmuştur.

Bu epistemolojik perspektifte (sözgelimi K. Bergbohm ya da J. Austin'in perspektifi) yasa pozitif yasanın *bildiri*'siyle karışır; yasa metninin tüm pozitivistötesi ya da aksiyolojik yorumu reddedilmiştir. Bu tür bir girişim bir bilimsellik iradesine denk düşer; yazarları yasanın biçimsel yanı ve dolayısıyla yürürlüğe girme süreci ve pozitif hukuksal düzen içinde biçimsel geçerliliği üstünde durmaya götürür. G. Jellinek bu tavrı kesin bir formülle özetliyor: "Yasanın biçimi özellikle devlete ayrılmıştır." R. Carré de Malberg tüm yasaların içinde yer aldığı anayasacı çerçevenin öncelikli önemi üstünde durarak aynı anlayış içinde olduğunu belirtir: "yasa pozitif devlet olgusudur. Yasanın tüm özellikleri bu temel özellikten gelir, yani: merkeziyetçi devletçilik, yasa koyma kurallarının tümdengelimci düzeni ve anayasadaki alt yasama kuralları, hukuksal meşruiyet ve ahlaksal meşruiyetin ayrılması, kurallarıyla her türlü referanstan bir değer alanına geçmesi gereken yasanın özerkleşmesi. Pozitivist yasa anlayışının özünü oluşturan rasyonelin gücü Max Weber'in hukuksal *corpus*'ün "aksiyolojik yansızlığı" dediği kavramla atbaşı gider.

Oysa pozitivist meşruiyetçiliğin indirgemeci girişiminin yol açtığı "dram"ın düğümlendiği yer burasıdır. Gerçekten de insanların yasalarına, bir "sibernetik meşruiyet" deneyiminin- ABD ve Rusya'da denenen - önerdiği şekilde, temel aksiyonları üstünde tanımlanmış aynı çerçeve içinde az ya da çok sayıda parametreyi çeşitlendirerek tümdengelimci bir girişim mevzuatına göre geliştirilmiş teknikler gibi bakılamaz. Dolayısıyla XVIII. yüzyıldan beri sivil yasaların ve onların sistemleştirilmesinin temeli olduğu sanılan rasyonalitenin azgınlaşması yasayı kendi düzeninden koparan talihsiz bir kargaşaya yol açmıştır. Bunun doğasını kavramak hukuk yasalarını yerleştirme ve eyleme geçirme tekniklerini rasyonelleştirmekle olmaz: hukuk yasaları bilimsel yasalar gibi ele alınamaz çünkü insan, doğanın kendisine vermediği amaçlar edindiğinden doğallığa indirgenemez. Pozitivist bir bağlamda kamusal güçlerin getirdiği kurallar yapısı içinde yasanın yeri konusunda ısrar etmekle kendisini sınırlayan dogmatik bilgilerle ilgilenen bilim adamının, labora-

tuvarında doğal olguları düzenleyen yasayı arayan fizikçiyle aynı kriterlere başvurması doğru değildir. Hukuksal anlamda yasayla bilimsel anlamda yasayı bir tutmak mümkün değildir. Dolayısıyla pozitivizmlerin indirgemeciliği ağır bir epistemolojik ve teorik yanılgıdır. Bu *yasa* teriminin müthiş karışık bir kavram olduğunu kesinlikle gösterir. Ama özellikle de pozitivizmin zararlı bir biçim bozucu aynı rolü üstlendiğini gösterir: yasayı düzeninin dışına yerleştirmek, anlamını saptırmaktır.

Böylelikle yasa anlayışından tüm temel ve teleolojik düşüncelerini atan pozitivist meşruiyetçiliğin çok sert temel eleştirilere maruz kalması açıklanmış olur. Yasanın biçimsel olarak mevcut hükümetin meşrulaştırdığı otoriteden gelen bir karar olduğunu -bu durumda yasa ancak "yürürlüğe konmuş" ya da pozitif bir yasa olabilir- ve yürürlükteki kural olduğu ölçüde bir gerçeklik olduğunu ileri sürmek yasanın özünü boşaltan iradeci bir şemadır. Oysa geniş ve karmaşık yasalar evreninde temel sorunların anlam ve değerleri atlanamaz. Bu soruları marjinalleştirmek ya da bilmemek pozitivizmi insani gerçeklikleri küçümsemeye götürür. Bu olgu o kadar önemlidir ki totaliter rejimlere dayanak noktası oluşturabilir: sözgelimi bazı Nazi hukukçuları yurttaşların kayıtsız şartsız itaatlerini haklı çıkarmak için yasanın biçimciliğine dayanmışlardır. Üstelik pozitivist zaferlerin tasarlandığı yönetim perspektifi içinde körlüğe mahkûm olan bürokratik ve teknokratik aygıt enflasyonuna sürüklediğini görmemek mümkün müdür onun? Dolayısıyla positivist meşruiyetçiliğin önünde üç büyük zorluk vardır: felsefi olmama iddiası; rasyonalist azgınlık; kuralcılığı reddetme. Yasa metni akılcılıktan yoksun olamayacağından, anayasacılığın rasyonel gereklilikleri onun anlam ve değerini yok edemeyeceğinden, nihayet meşruiyetçi-pozitif öğretiler imkânsız bir nesnellik özlemi içinde olduklarından sadece kendi sıradışılığına dayanan bir yasa teorisinin kendine yeterliği, kendisinin bile yerine getiremeyeceği bir iddiadır. Aklın özerkliğini öne süren böyle bir teori, yasanın varlığının her türlü yasa değeri düşüncesini gereksiz kıldığını ileri sürerek yazarına göre az ya çok belirtik biçimde *varlık* ve *ödev olarak varlık* arasındaki kopukluğun tam, kesin ve yok edilemez olduğunu belirtir. Dolayısıyla iddia ettiği şan şöhret de *rasyonalizasyon sınırlarının unutulması*'ndan gelir.

Bununla birlikte bu sınırlar belirgindir. Bir yandan yasaların teorik rasyonalite alanı spekülatif hayal görünümündedir: gerçekten de yasalar zincirinin kesin ve ideal yapısından onların gerçekliği çıkarılamaz; varlık ve ödev olarak varlık arasındaki kopukluk aşılamıyorsa eğer kesin ideallikten yasaların gerçekliğine, olmuş olandan olması gerekene de gidilemez. Dolayısıyla pozitivist meşruiyetçilik tehlikesi sosyal dünyaya, yaşanan dünyayı ancak yapma parmaklıklar arkasından algılayabilen ya da bir başka deyişle gerçek yaşamla örtüşmeyen tablolar ve kategoriler yerleştirmektir. Bu acizlerin sonuçları ağırdır: böyle bir yeteneksizliği üstlenen bir teori Max Weber'in deyimiyle "pratik aklın mümkün olmadığını" belirtir. Öte yandan yasama aygıtının rasyonalizasyonu asla *ex nihilo* olamaz: tümdengelimci atılımını, meşruiyetçi pozitivizmin temel önemini görmezlikten gelme yanlışına düştüğü rasyonel olmayan bir kaynaktan alır. Kendisini oluşturduğu temelin seçimleri olasılığını sessizce geçiştirir. Rasyonalist gurur aklın kendi potansiyellerini ancak kendi sınırları içinde bulabileceğinin bilinmemesinden ibarettir.

Weber'in 1922'lerde getirdiği bu eleştiri (*Économie et Société*, Fr. çev., böl. VII) haklı olarak pozitivist meşruiyetçiliğin rasyonalist çılgınlık içinde çifte bir yanlışlık içine düştüğünü vurguluyor: yasayı bütün hukukun deprem merkezi haline getirmekle kalmamış, meşruiyeti de, rasyonel olduğu gerekçesiyle haklılığın ve serbestliğin ölçütü haline getirmiştir. Yasanın işlevinin insanların somut koşullarını düzenlemek olduğunu bilmezlikten gelerek pratik aklı askıya almış, yasadaki tüm etkinlik ve anlam potansiyelini ortadan kaldırmıştır. Yasaları deney ve olasılığa bağlı şeylerden arındırıldığında ortaya çıkacak olan kesin bir meşruiyetçilik, meşruiyete sadece kesin tekno-yönetici özellikler verecektir. Yasayı pratik yaratıcılıktan yoksun bırakarak, bütün olarak bakıldığında bir düşünce ve yasa krizi olan bir krize yol açar. Dolayısıyla rasyonalist hümanizmanın hukuksal iyimserliği çok sert bir yalanlamayla ve bir başarısızlık tespitiyle karşı karşıya kalır.

Sonuçta, bir kriz yasayı kuşkuculukla kuşatarak sarsarken, sorunsalı yeniden formüle etmek ve temel girişimleri yeniden irdelemek

amacıyla eleştirel bir bakış gerekli olur. Yasa yapan aklı kendi mahkemesine tabi kılan felsefenin amacı meşruiyetçiliğin iddialarında ortaya çıkan boşluklardan ders çıkarmaktır.

Yasama sıkıntısının güncel belirtileri üstünde durmayacağız. Çok iyi biliniyor bunlar ve tümü de yasama korpüsü temellerinin günümüzde rasyonalite ya da mantıksal biçimcilik bağlamında açıklanamayacağını gösterirler. Heidegger'ci bir perspektiften bakarak, "anayasal örgütlenme"nin nihilizm dalgası içinde yer aldığını ve yasa yapmanın, modernliğin yönlendirici devletinde Batı'nın ölümünün öncü bir belirtisi olduğunu söyleme noktasına kadar gitmeden, yasama aygıtının rasyonel önermeci tutumunun güncel sosyal dünyanın taleplerine denk düşmediğini kesinlikle teslim etmek gerekir.

L. Strauss ve M. Villey'nin -aslında yasadan çok hukukla ilgilenmişlerdir- öngördükleri gibi bu "yer değiştirme"nin klasik doğalcılık alanıyla, dolayısıyla "Eskiler"e geri dönmeyle ilişkili olduğunu söylemek "gerici" bir tavırdır. Kesin antipozitivizmi içinde gerçek anlamda yapıcı değildir ve zamanımıza uyarlanamama riski taşır. Bu yer değiştirme, çok daha farklı bir bağlamda, H. Hart'ın söylediği gibi (*The Concept of Law*) pratik rasyonaliteyi J. Rawls'ın önerdiği gibi yaşam dünyasının açıklandığı (*The Theory of Justice*) "kesişme aracılığıyla gerçekleşen bir konsensüs"le ve *dictamina*'yla tamamlayarak rölativize etme pahasına da olsa mantıksal rasyonaliteyi ve pratik rasyonaliteyi birbirinden ayırmakla ilişkili olabilir. Kesinlikle "felsefenin dönüşümü"nün işareti olan bu girişimin yasayı bir *akılcılık* mantığı içine dahil etme gibi bir yararı vardır; bu akılcılık mantığı Ch. Parelman'ın işaret ettiği gibi kendisini ortaya atan edimin ötesinde her an gözden geçirilebilecek motivasyonlara ve yorumlara olanak verir. Bununla birlikte bu yasa felsefesi yasaların nedeninden yani yasaların uygulanabilirliğinin varlık ve değerinin nedeninden çok yasaların kesin uygulanabilirliğini sorgular.

Yasaların doğrulayıcı temeli sorunu *kritik* bir sorundur: yasanın meşruiyeti, bir başka deyişle yasanın bildirisi ve etkilerinin değeri olgusu üstünde yoğunlaşır. Esas mesele yasama aygıtının maddi oluşumunu ya da biçimsel yapısını açıklamak değil, yasanın kuralcı bir beklenti getirmesi ölçüsünde yasama kurallarının hukuk açısından niçin geçerli sonuçlar doğurduğunu söyleyebilmektir. Dolayısıyla yasanın kavranabilirlik ilkelerinin araştırılması önemlidir ve bu da yasa yapan pratik akıl için kendi yasa yapma gücü konusunda bir tür özeleştiriyi gerekli kılar. Bu Kant'ın deyimiyle yasanın "aşkın tümdengelimi"yle eşdeğerdir. Aşkın tümdengelim bir hukuk düzeninde-onun temel olasılığına denk düşer bu -yasamanın oluşturucu yapısının ötesinde *meşruiyetinin kuralcı temelinin* kavranmasını sağlar- onun geçerliliği sorununa denk düşer bu da.

Kant'ın kendi hukuk anlayışıyla getirdiği entelektüel devrimi değerlendirebilmeyi başaran Kelsen *Rechtslehre* (1796) tezlerini olgunlaştırır ve *Reine Rechtslehre*'de (1934) yasanın temelini sorgulamaya devam eder. Saf hukuk bilimi anlayışıyla her türlü hukukötesi düşünceyi kesinlikle reddeder ve özellikle doğalcılık gerçeği üstünde durur. Ama onun, çok sık dile getirildiği gibi, bir pozitivist olabileceği anlamına gelmez bu kesinlikle. Kritik *Quid juris?* biçimi sorusunu yeniden ele alarak hukukun temeli ve özellikle de hukuk düzeninin temel direklerinden biri olan yasanın temeli sorunsalının "katıksız kuramın temel normu belirlediği hipotezi"ne ya da "varsayımı"na götürdüğünü gösterir. Bu "kuralcı öneri" (*Soll-Satz*) ne pozitif hukuksal bir normdur ne de bir pozitif hukuksal norm belirlemeye yarayan hukuksal bir öneridir: hukuksal normları ve bunları tanımlayan önerileri *mümkün* ya da *düşünülebilir* kılan şeydir. Dolayısıyla devletin anayasası içinde yer alan yasanın, pozitif içeriği ya da sosyal-ampirik kesinliğiyle "temel bir norm"a baş vurularak belirlendiğini sanmak bir yanılgıdır. Bu *Grundnorm* yasanın kendi kendisini üretmesini meşru kılar, dolayısıyla hukuk düzeni piramidi içinde yasaya, yasanın kendi düzeyine taşıyıcısı olduğu normatifliği verir. Kant'ın dediği gibi "Aklın kendisine kavranılabilir gelen şeyi *tasarlamaya* ihtiyacı vardır."

Dolayısıyla ısrarla "Kelsen formalizmi" denen şey bir mantıkçılık değildir: yasa sadece onu anayasa içinde olmakla sınırlayan varsayımsal-tümdengelimli bir girişimden oluşmamıştır; tüm hukuk kuralları gibi sadece kendi kurumunu işleten rasyonel gerekliliği göz önünde bulunduran "aşkın mantıksal bir hipotez"e itaat eder. Dolayısıyla yasa normatif bir

alandır ya da bir başka deyişle, Kant'ın deyişiyle "*aklın ideası*"nın "temsil"inin ifadesini bulduğu deneyimin normatif bir yapılanmasıdır. "Temel norm" insanların dünyasında olası tüm yasama düzenlerinin denge merkezidir. Kelsen'in son yapıtı *Allgemeine Theorie der Normen*'de (1979) işaret ettiği gibi önemli olan, düşüncenin, bu denge merkezini bulabilmek için kendi dışına çıkmamasıdır. "Düzen ve düzensizlik arasında" tüm pozitif yasalar özellikle zihnin aşkın işlevi olan sentetik ilişki gücü gösterirler. Bilimci pozitivist girişimlere ve kaçınılmaz biçimde dogmatik olan hukuk ötesi girişimlere, doğalcılıklara, yasanın tümdengelimine karşı çıkan Kelsen Kant kritisizminin en özgün ve en verimli yanına dönmüş olur: yasanın meşruiyetini-olanaklılığını ve geçerliliğini -anlamak için temel düzenleyici ilke olarak bir akıl İdeası'na baş vurur.

Kelsen'e birçok eleştiri yöneltilmiştir. Ama bunlar genellikle *Grundnorm*'un anlaşılmamasından kaynaklanırlar: *Grundnorm* ne yasaların ontolojik temeli ne de işlemsel değeri olan bir etkinlik hipotezidir; hukuksal yapı içinde yasaların meşruiyetini dikkate alan saf İdea'dır. Bu meşruiyeti, ona düşüncenin *a priori* aşkın kaynaklarında temel ve kurucu alanını vererek haklı çıkarır. Bu entelektüel güzergâh ilginçtir: tezler ve antitezler oyununa batmış tüm dogmatizmlere karşı, yasa kavramının kök saldığı yeri bulamadan, pozitif yasaları aklın mahkemesine tabi kılar ve bir aşkın mantık perspektifi içinde onlara meşruiyet kazandıran bir geçerlilik ve anlam yönü bulur. Böylece yasanın kararcı teorileri ya da sitüasyonist açıklamaları ortadan kaldırılmış olur.

Yasanın felsefi sorunu hukukun temeli sorusuna gönderme yapar. Bir yandan yasa, en genel anlamıyla, içinde yer aldığı hukuksal düzende, tüm hukuk kuralları gibi insan davranışlarının düzenlenmesine yönelik bir hukuk kuralı gibi ortaya çıkar. Öte yandan da normlar hiyerarşisi içinde yasa devletin hukuk düzeni içinde önemli bir yer işgal eder: anayasal norma doğrudan ve dolaysız biçimde bağlı normlar olarak yasaların anayasallığının gerekliliği yasama kurallarının öneminin belirtilmesi için yeterlidir.- Yasamanın altındaki kurallara (onları özelleştirerek yasalardan başka bir şey olmayan normlar uygulayan) bir uyum ve değer empoze ettiklerinden bu kuralların önemi daha da artar. Bu koşullarda ne hukuktan ne de yasadan vazgeçebilen bir devletin meşru normların üretim biçimine çok dikkat etmesi gereklidir. Gerçekten de bu üretim biçimi sadece iki şekilde olabilir: ya otokratiktir ve siyasal heteronomiyi gerekli kılar çünkü siyasal önderin ürettiği normlar uyruk-vatandaşa cezai yaptırımlarla mükelleftiyetler yükler; ya da demokratiktir ve bir siyasal otonomi gerektirir çünkü norm yaratıcıları-yasama gücü-aynı zamanda muhataplarıdır onun. Dolayısıyla yasa düşüncesi içinde hukuksal anlamla siyasal anlamı birbirinden ayırmak mümkün değildir: yasama üretim biçimi, tek başına bir halkın siyasal yazgısının işareti olabilir.

► BATIT M., *Naissance de la loi moderne*, Paris, PUF, 1990. - GOYARD-FABRE S., *Les Fondements de l'ordre juridique*, Paris, PUF, 1992. - HART H., *The Concept of Law* (1961), Fr. çev., Bruxelles, 1976. - KELSEN H., *Théorie pure du droit*, Fr. çev. C. Eisenmann, Paris, Sirey, 1963. - ROMILLY J. DE, *La Loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1971. - VILLEY M., *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1975. - WALINE M., "Positivisme juridique et sociologique", *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, Sirey, 1933. - Coll.: "La loi", *Archives de philosophie du droit*, c. XXV, Paris, Sirey, 1980. - "La loi civile", *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° XII, Caen, 1988.

Simone GOYARD-FABRE
Çev. İsmail Yerguz

➪ *Anayasa ve Anayasacılık; Cicero; Common Law; Egemenlik; Hobbes; Hukuk; Montesquieu; Site; Tüzel Olguculuk; Yasaların Derlenmesi.*

YASALARIN DERLENMESİ

Her yasa derlemesi kendine özgü bir felsefe içerir. Bunu kesinlemenin en iyi yolu, Avrupa'da XVIII. yüzyıldan bu yana dalga dalga birbirlerinin yerini alan medeni hukuk yasalarındaki düzenlemelere bakmaktır. Bu dalgaların ilkini - Fransızlar'ın Bonaparte'ın yüzünün akı gibi gösterdikleri ama aynı zamanda Prusya'nın *Allgemeine Landrecht*'ini ve Avusturyalı Joseph yanlılarının metinlerini de sarmalayan- felsefe olarak Aydınlanma ideolojisine bağlamak bir gelenek olmuştur (kimi durumlarda hızını kesmek de-

şında). İkinci dalga, XX. yüzyılla başlayan ve İsviçre yasalarında, 1942 İtalyan yasasında (önceden var olmasına karşın) ve belki de Fransa'da bir sonuca ulaşamamakla birlikte 1945'deki yeniden düzenleme girişiminde varlığını sürdüren *BGB*'dir (Alman *Bürgerliche Gesetzbuch*). Felsefesi nedir? Jhering'den devralınan gerçekçilik temeli üzerinde -etiketlemeye karşı durmak için ılımlı ilericilik yönünde kendini kanıtlamaktan geri durmayan- idealizmin, yeni Kantçı liberalizm yansımaları. Son dalga Sovyet kökenli oldu; ve her ne denli bugün kısa sürmüş gibi görünse de, Avrupa kıtasının yarısını etkisi altına alabilmiştir. Felsefesinin Marksist olmasına da şaşırmamak gerekir. Böylece, yasaların derlenmesi etkinliklerini tek tek, okulların çeşitliliği üzerinde konumlandırabiliriz. Ama bunu yaparken, soyut, türsel bir nitelik taşıyan yasaların derlemesinin ne olduğuna ilişkin hiçbir şey söylemeyeceğiz.

Yasa derlemenin bir felsefesi olduğu, yasalar bütününün, yasaların basitçe birbirlerine eklemlenmesinin ötesinde başka bir şey olması durumunda söylenebilir. Böyle bir ayrımın bulunmaması durumunda yasaların derlenmesi felsefesi, çoğaltılmış bir yasama felsefesi olmaktan öteye geçemeyecektir. Bununla birlikte, birçok hukukçu şu indirgemeci anlayışı benimsemiştir: Kitapla içli dışlı olmaları, onu gözlerinde sıradanlaştırmakta. 1896'da yükselmesi beklenen Charles Beudant farklılığı niceliğin sınırları içine taşımıştır: "Bir mevzuat, ötekilerden ancak genişliğiyle ve önemiyle ayrılan bir yasadır." Çağdaşı Glason aynı derecede görgül, uygulayıcıların rahatlığını göz önünde bulunduran bir ölçüt önerir: "Yasa derlemenin amacı, yasalara belli bir biçim kazandırmak ve onları araştırmayı kolaylaştıracak bir biçimde öbeklendirmektir." Bir ciltte bir araya getirilmiş yasalar. Yasa derleme gerçekten de bunu dışında bir anlam taşımaz mı?

Çağımıza özgü bir başka olay da, yayılarak, yasa derleme düşüncesinin alçakgönüllü sınırlar içinde kalmasına katkıda bulundu: Bu olay, idari mevzuatın aşırı artmasıdır. Emekli Sandığı mevzuatı, Sivil ve Askeri Ödenekler mevzuatı, Kamulaştırma mevzuatı, vd. -bunlar bugün devşirme, yasama konusundaki enflasyonu daha da görünür kılan çocuklardır. Sürecin kuralları kesin bir biçimde belirlenmiştir: Bir komisyon, belli bir konuya ilişkin az çok dağınık olan metinleri derlemek, düzene koymak, gerekirse, bir değişiklik yapmaksızın biçimini düzeltmekle yükümlüdür. Bir araya getirilmiş metinlerin her biri, yeniden oluşan çerçeveye ilk baştaki gücünün dışında yeni bir güç (yasa ya da yönetmelik bakımından) katmaz. Yasa derleme-derleme kavramını tanımlayan da tam olarak bu yasa yaratmaya ilişkin yasaktır. Kâtiplerin yaptığı türden bir kopyalama, daha doğrusu güzel yazı çalışmasını andırır bir iş söz konusudur; yararcılık dışında bir esin kaynağı yoktur, ortaya çıkan sonuç da bir düşünce izi aramanın boşuna olacağı bir *yamalı bohçadır*. Bu, yasa derlemenin çeşitli sonuçlara ulaşmayacağı, toplumsal ruhbilim açısından yoz etkiler doğurmayacağı anlamına gelmez. Böylesi bir derleme yasayla donanmış bir yönetim birimi içinde mini-yasaların her biri birlik tepkilerini güçlendirir, artık ortak yasaya boyun eğmek durumunda olmayan özerk bir hukuk yanılsamasına yol açar. Bütün kötü yorumlanmış hukuki çoğulculuk anlayışı buradan kaynaklanır.

Bir ayna görevi yapabilir ve karşıtlaştırma yoluyla yaratıcı, *gerçek*, bazen denildiği gibi derleme-yasaların *biçimsel* yasa derlemesiyle karşılaştırarak adlandırıldığı biçimiyle yasa derlemenin özgünlüğünü ortaya çıkarabilirdi. Bununla birlikte, Fransa hukukunda bir başka veri hâlâ kavram karışıklığına yol açmaktadır. Klasik yasa derlemelerle yönetimsel derlemeler arasında karma bir tür bulunur. Metinler yasama yolunu seçmiştir, bir hukuk istemini yansıtmaktadır; ama -ve bu da işin öteki yüzüdür-, sürekli bu metinleri izleyen ve onları, gereksinimlerine göre yenileyen bir yönetimden kaynaklanan bu metinler, yönetimin dilini kullanırlar. Bu türün ana örneğini Fransa'daki Genel Vergi Mevzuatı oluşturur. Bu mevzuatta, kesinlikle, yasaya ters düşen hiçbir şey bulunmamaktadır. Yine de, maddelerin sınırsızca uzatılıp çoğaltılması, eklerin aşırı uzaması, bir türlü tamamlanmayan Barok çatısı sorun olmaktadır -içindeki her şey zorlu bürokratik çabayı anlamaya olanak tanımaktadır. Bununla birlikte, yasalardan oluşan az çok yapay bir derleme değil, bir mevzuat söz konusudur. Yıllık maliye yasalarının kısır döngüsü arasından, yılların ötesine sızan bir yapıt ortaya konabilmiştir. En başarılı mevzuatlarda olduğu denli bu saygınlık örtüsünün dışında

kalan yasa derleme olayında da ortaya konması gereken bir amaçsallık bulunmaktadır.

Yasa derlemek yasa yapmak anlamına gelmez. Bu konuda tarih yanılmaz: Devletin her gün üstlendiği işlev olan yasamanın bildik dokusu üzerinde yasa derlemeyi giderek belirginleştirir, onu olağanüstü bir olay gibi öne sürer. Eğer rastlantılar yapıtın ününün, adını yapıta veren yazarın (ya da sözde yazarın) ünüyle karıştırılmasına yol açarsa -Hammurabi ya da Gratien, Napoleon ya da Théodose-, daha sağlam bir gönderim kaynağı oluşturur. Ama, ister imzalı isterse anonim olsun, tarihe damgasını vuran ve onu birçok somut reformdan daha kesin bir biçimde sınırlayan bu yasa derlemeleri, tarih karşılaştırma noktaları olarak her türlü içerik çalışmasından önce bir içeren etkisiyle bunları güvenilir olarak kabul etmiştir. Roma tarihine XII Tablet damgasını vurmuştur; o derece ki, öğrenciler anlamadan bile bunları durmaksızın yineliyorlardı: hiçbir lex ("yasa") bu denli yaygınlaşamayacaktır. Daha da şaşkınlık uyandıran bir başka örnek, şanssız Michau Mevzuatı'dır. Bu alay niyeti taşıyan bir takma ad, trajik bir başarısızlıktır: yine de bir yasa derleme, bir yasa derleme isteği, istemidir -bu sonuçsuz çabaya, XIII. Louis'nin başarılı şu ya da bu buyrultusunda boşu boşuna aranan bir önem yüklemek için yeterliydi. Son olarak Charles Quint'in ölümcül buyrultusu Caroline'ı gerçek bir ceza mevzuatı olarak anmak gerekir mi? XIX. yüzyılın hemen başında ozan Johann Peter Hebel onu katil -çıkrıkta yün eğiren kanlı dikici-, anısıyla liberalizm reformlarını tehdit eden bir kız gibi sunmaktaydı: Sanki metinlerin bir mevzuat içinde bir araya getirilmesi bunlara insan biçimli büyülü bir güç yüklüyormuş gibi. Her şey mevzuatın sonucuna bağlıdır!

Gény, sorunu doğrudan sorma akıllılığını göstermiştir. Şunu yazar: "Yasa derleme olgusunun, gerçek anlamda yasamaya birşeyler katıp katmadığı sorgulanabilir" (*Méthodes d'interprétation et sources en droit privé positif*, ["Özel Pozitif Hukukta Yorum Yöntemleri ve Kaynaklar"] I, no. 51-53). Alışkanlığı gereği kendini Yorum'dan ve yasamacının amacından sıyırmakta güçlük çeker: Bu nedenle araştırması tıkanır, çünkü her şeyden önce, "biçimsel bir bakış açısından yasalarımızın ancak ve ancak 'normal yasalar' olarak sunulduğunu" kabul etmek zorunda olduğunu düşünür. Biçimsel (Anayasal?) bakış açısından, hızlı bir biçimde; ama siyasal bakımdan bu, Konsüllüğe çok az tutku taşıdığını varsaymak anlamına gelir. Burdan, Gény'nin, kuramın yanına geçip yasa derlemeyi ulusal olgu dışında kucaklaması düşüncesinin daha perçinlenmesi anlamı çıkarılmamalı. Olsa olsa bundan belli belirsiz bir genelleme çıkarabilir - bu, yönteme ilişkin olacaktır: Eğer uzamsal ve zamansal boyutu ölçülerek, uzamda ve zamanda zihinsel olarak konumlandırılarak (hukukun uzam ve zamanı) işe başlanırsa, olay, *ultra-yasa* olarak özgünlüğünü daha iyi gösterecektir.

Herhangi bir yasa derlemeyi, olduğu gibi, çıplak, resmî olarak ilan edilir edilmez incelediğimizde ilk izlenimimiz iç uzamında bir dizgenin bir yapının bulunduğudur. Çağdaş felsefe içinde bu sözcükler iddialı anlamlar yüklenmiştir. Ama yalın yorumlarla yetinmek de olasıdır. Özdeksel bakımdan, bir yasa derleme en azından bir iç düzenlenim, düzen, plan varsayar. On Emir, bir dizge oluşturan iki tabloda yer aldıklarından bir yasa oluştururlar. Medeni kanunun da tam bir iç çatısı vardır; kitaplar, başlıklar, bölümler, vd. onun direk ve merteklerini oluştururlar; bu, onun yapısıdır. Bununla birlikte düşünsel düzlemde daha titiz davranılabilir: Bir yasa derleme bir bileşim birimini, bununla bağlantılı olarak bir tutarlılık varsayar. Hukukçular, hukuk felsefecileri çağımızda tutarlılık öngerçeği üzerinde çok durmaktadır; buradan da -çalışmasında çelişkileri dışarlamak zorunda olan- mevzuatlaşma yapanlara öneriler denli yorumculara da öğretiler çıkarırlar; kural, düzen ya da yapının her parçasının bütünle ilişkisi içinde ele alınmasıdır. Mantığın hukuk içinde bir yerinin olmasının nedeninin, mevzuatların mantığı içinde kullanılabileceği verimli alanlar sağlaması olduğu bir gerçektir. Yine de bu, mantığın alanlarının sıradan yasalaşma içinde daha önceden var olmadığı anlamını mı taşır? Birçok hüküm içermeye başlar başlamaz, her yasa bir plan izlemeye indirgenir ve kendi kendisiyle ters düşmeme eğilimi ortaya koyar. Dolayısıyla büyük yasalar, minyatür mevzuatlardan başka bir şey değildir denilebilir mi? Yasa derlemenin özü, yine gözlerden yitmektedir.

Uzam yalnızca bir içerik değildir, aynı zamanda bir yayılımdır. Bir dizge dışardan, kendine sınırlar çizerek örgütlenir: İçinde yalnızca

gerecin barınmasına olanak tanır, dışarladığı şeyler kendisine yabancı olduğu düşünülen şeylerdir. Gereci konusunda her yasa derleme bir ayrıcalık, bir egemenlik, bir tekel üstlenir -pozitif hukukta, ortak hukukun üstünlüğü. Yasa derlemenin etkisi burada eşanlı bir biçimde hem bütünleyicilik hem de bütünsellik etkisi olarak kendini gösterir: Bütün hukuk mevzuata aktarılmıştır ve mevzuat da bütün yetkileri taşır. En azından bunda hak iddia eder, buna eğilim gösterir. Ve eğer birçok mevzuat varsa bunun nedeni, her birinin hukuğun bir kesimi üzerinde bütünleştirici bir sav gütmesidir. Bunu başlığında toplar. Ortada salt dilsel bir sorun bulunmamaktadır. Sıradan yasaların başlığı, anayasa hukukunda yaygın olan bir görüş uyarınca yasayla bütünleşmediği için hukuki erimden yoksunken bir mevzuatın başlığı, bir kitabın başlığı gibi felsefi bir değer taşır; çünkü yasa metinleriyle gerçek -fizik, toplumsal, insan gerçeğinin bir parçası- arasındaki bağların açık bir bütünüdür. Orman ya da kent, iş ya da ceza kendini göstermeye başlar. Peki *Fransız Medeni Yasası*'nın (ana başlık) gerisinde ne görmekteyiz? Yurttaşı, özel yaşamının her anında temel Fransız kişiliğini. Başlıklardaki sapmalara değin her şey bir anlam taşır. Sovyet rejimi, medeni yasadan farklı bir aile yasası çıkardığında -hukuğu yalnızca iyeliğin gerekli kıldığını söyleyen Marx'ın savına göre -, aile ilişkilerinde artık hukuk değil töreler söz konusuydu. Bunun karşısına Fransa'daki eşdeğerlisi olan Aile Yasası ve *Toplumsal Yardım*'ı ekleyin yerleştirin: Aşırı titiz bir yönetmelik aileyi etkiler; töreler silinir hukuk geri gelir.

Dizge kavramının son bir yansıması olan şeyle daha bir aydınlanmış mı oluyoruz? Yansıma bir görünüp bir kaybolabilir: Yasa derleme, aynı konuda düzenlenmiş yeni yasa derlemelerin ortaya çıkışını hiçbir zaman engellememiştir. Bu bir çarpışmaya yol açabilir. Bununla birlikte, hukuk mantığının metinler arasında, istisna -istisna, ters düşmek demek değil, kabullenmektir- düzeneğiyle, *generalia* ve *specialia* işleyişiyle ortadan kaldırılamayacağı uyumsuzluk, yasa derlemenin kenarda bırakacağı yasalara, (kilise hukukçularının deyişiyle) *dışarda kalmış olana* bağlanmayan özel karine yoktur. Dışarda kalmış olan, yasa derleme içinde disiplin çabasını değerlendiren bir özgürlük göstergesidir. Yine de, yasa derlemenin özüne ulaşmada, metinlerin rastlantısal psikolojisinin çevresinde dolaşmak gerekli olmayabilir. Daha keskin bir yaklaşım, zamanın dikeyliği içinde yasaların birbirlerinin yerlerine konmasına -onceleri ve sonralarına- dayanabilir. Peki ama yasaların zamanı var mıdır?

Gerçek şu ki, yasa derleme *proles sine matre creatadır*.* En dolaysız geçmişi bile, ona bir yarar sağlamaz çünkü yeni bir çağı temellendirir. Medeni Kanun'u kaleme alanlar, hazırlık çalışmalarını şöyle bir göstermeye onay verdiklerinde her halde beyaz sayfalar üzerine doğaçlama yaptıklarının bilincinde değildiler. Yasa derleme siyasal bir eylem olduğundan, kendisiyle birlikte yaratıcılığın mutlak gücünü de beraberinde taşımak -ya da hiçten yaratıyormuş gibi yapmak- durumundadır. Mevzuat'ın başlığı olarak sunulan XII. yılın 30 ventôse** yasasının 7. maddesini bu anlayış içinde yeniden (gözüpek bir biçimde Portalis'in tersinden) okumak gerekir. Bütün yasaların peşine eklenen yürürlükten kaldırmaya yarayan bir hüküm değildir bu; bir yasak, yeni hukuk içinde öncekileri varsaymayı yasaklayan bir hükümdür. Değerini kendi kendisinden alır: Yasallığını tarihsel bakımdan kanıtlamak gerekmediği gibi doğal hukuğun ya da mantık aracılığıyla da kanıtlamak söz konusu değildir. Yasa derleme, hukuk değerbilimini yapmak demektir.

Öyle görünüyor ki benzeri bir anlayış Hegel'de de ortaya çıkmakta (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* ["Hukuk Felsefesinin Prensipleri"], s. 211). Önemli bir geçiş söz konusudur. Yasalar arasında nitelik farkı bulunduğu gözlemine dayanır. "Eğer geleneklere dayalı hukuklar bir araya gelip öbeklendirilebilirse, ki bunun gerçekleştirilmesi yakındır, halkın yeterli bir kültür düzeyine ulaşması koşuluyla bu biçimde derlenmiş bütün, bir mevzuat oluşturacaktır. Bu kanunun basit bir derleme olması nedeniyle gevşek, belirsiz, boşluklar içeren niteliğiyle dikkat çektiği bir gerçektir." Peki ama gerçek kanunlarla farklılığı nerede yer alacaktır? Farklılık, "özellikle gerçek kanunların, hukuğun ilkelerini düşünsel bakımdan genellikleri

(*) "Kendisini dünyaya getirecek bir annesi olmayan çocuk" - ç.n.

(**) Fransız devrim takviminde 19 şubat-20 mart arasına denk düşen altıncı ay - ç.n.

(ya da evrensellikleri) içinde yakalamalarında ve bunu kesin dille aktarmalarında yatar". *Allgemeinheit** iki biçimde yorumlanır: Birinci yorumda ilkelere genel nitelendirmesi yapılır; bu ise onların ilke niteliklerine yeni bir şey katmaz ve yasa derleme, ilkeler eksenine dayalı bir metinler ağı biçiminde betimlenebilecektir; bu da, modern üretim içinde sıradan yasaların kendilerine, zaman zaman ana başlıklara özgü ilkeler yüklemesine karşın ("Barınma hakkı, temel bir haktır", kiracılık ilişkileri konusunda 6 Temmuz 1989 tarihli yasa, I. madde türünden), büyük ölçüde *plerumque fite*** denk düşer. Ama eğer ikinci yorum yeğlenirse -bu çevrim, gözle görünür bir biçimde daha büyük amaçlar içermektedir- yasa derlemeyi evrensel ilkelerin varlığı tanımlayacaktır. Oysa evrenseller *more geometrico**** olmaksızın nasıl bu niteliklerini edinebilirler? Belitler- ya da hemen hemen benzerleri- olmaksızın.

Yasa derlemede belitsel anlayışın varlığı, zamanın akışının karşısına getirdiği direnişe yeterince açıklık getirir. Kanunların zamanla oluştuğunu söyleyen ünlü özdeyiş, tüze bilimini haber vermekteydi; ama Portalis günün birinde bir kanunun kendisininkinin yerini alabileceğini herhalde hoşgörüyle karşılamazdı. Yasa derlemeler içinde bilinçaltında kıskançlığın izleri vardır. Kendini bir tür kalıtsal hırçınlık biçiminde ele verir; kimileri bu hırçınlığı, çevrelerinde dolaştıklarına tanık oldukları kaçınılmaz yorumculara karşı göstermişlerdir (*Digeste*'i**** doğrulayan *Tanta* anayasasının kuşkularla dolu s. 21'ine bakınız). Ya da, daha eskil bir biçimde yapıya dokunma cesareti gösterecek herkesi lanete bulamak söz konusuydu (söz gelimi, *Thora*'yı savunmak için, Deutéronome azarlıyordu, 4, 2; ve 12, 32).

Kanunlar yine de ölür. Bu bir gerçektir; hukuk, kanunlar ölmemek, sonsuzluk ereği taşıyan kalıcı bir hukuk getirmek amacıyla, *leges [...] in omne aevum valituras*,***** doğarlar; Justinianus bunu yüksek sesle dile getirmiştir (bundan böyle *Tanta* anayasasında s. 23). Günümüzde şu biçim yeğlenmekte -ve çelişkili olarak bu biçim daha çoşku uyandırmakta: Bin yıl geçerli olacak yasalar yapıyorum. Ama bu abartıya kim inanır? Belki Almanlar; çünkü, onlarda yasamacılar bu aşamanın ötesine geçmişlerdi. Her şeye karşın, ortada gözlemlenebilir bir deneyim bulunmakta: Her türlü yasa derleme, tutucu bir etki yapar; hukuki dönüşümleri yavaşlatır. Bu yola başvuran hükümetler yasama siyasalarının belirsizliği içinde bunu hiçbir biçimde gözardı etmezler: Bir kanun devrim yapmış olsa bile bunu dondurur. Devrim'e özlem duyanlar, Napoleon Anayasasının bir sınır olmasından uzüntü duyarlar; Vatikan II özlemi taşıyanlar da 1983'teki *Codex juris canonici** için daha şimdiden benzeri bir özlem içindedirler. Aralıksız bir biçimde tarihin akışını izleyecek açık, hareketli bir kanun oluşturma çabasına girilebilir (özellikle kilise hukuku konusunda Albert Ortscheid bu çaba içindedir: *Essai concernant la nature de la codification* ["Yasa derlemenin Yapısına İlişkin Deneme"], hukuk tezi, Paris, 1922). Ama yasa derlemenin özü böyle değildir.

Tam tersine, buzlaşma etkisi öteki hukuk kaynaklarına yayılabilir: gelenek kış uykusuna yatabilir, doktrin açımlamaların içine kaçıp sığınabilir. Fransa'da, sivil hukuk XIX. yüzyılın büyük bir bölümünde bu ölü mevsimi yaşamıştır; ve 1804 yasasında bundan yakınılması gereksiz değildir. Savigny tehlikeyi sezmişti: eğer ünlü yergisinde Fransız usûlü bir Alman yasa derlemesini şiddetle yadsımışsa, bunun nedeni *Volksrecht* için olduğu denli *pandectæ*nin** bilgisi için de bir kısırlık tehlikesi görmüş olduğu içindir. Aynı eleştirel düzlemde, Renan, yasa derlemenin her zaman kültürel, ahlaki çöküş dönemleriyle çakıştığı düşüncesini öne sürebileceği inancını taşıyordu. Görünüşe bakılırsa büyük hukukçuların yaratıcı zekasını Severuslar dönemi yargıçlarının zekasıyla, bürokratik tumturaklı sözlerle, Bizans yasalarının zorba yönetmelikleriyle karşılaştırmaktaydı. Ve Napoléon yasası hakkında da olumlu düşünceler içinde değildi.

Bir karşı kanıt bulunabilir mi? Bir mevzuat kaldırımı süreci gözlerimizin önünde yavaşça,

(*) Almanca "genellik", "genele ilişkin" anlamında - ç.n.

(**) "Sık sık olan" - ç.n.

(***) "Geometrik zaman" - ç.n.

(****) Eski Roma hukukunda yasalar dergisi - ç.n.

(*****) "Yasaların gücü sonsuza uzanır" - ç.n.

(*) "Kilise Yasaları Kitabı" - ç.n.

(**) Romalı yargıçlar - ç.n.

YASA

Yasa sözcüğü fizik, etik, siyasal-hukuksal kullanımında görüldüğü şekilde bir anlam belirsizliğiyle kuşatılmıştır. Yasa, fizik bilimlerde, doğanın duyulur verilerini anlaşılır hale getirirken ve bunlar arasında matematik diliyle ifade ettiği ilişkiler kurarken, insan bilimlerinde yönlendirici ve düzenleyici bir işleve sahiptir. Hukuksal normlar hiyerarşisinde, tüm pozitif hukuk kuralları gibi bir emir ilkesi olarak yerini alır: yasa insan davranışlarını düzenlemek ve onlara doğal olarak sahip olmadıkları bir düzen vermek amacıyla talimat verir, yasaklar ya da izin verir.

Biz burada yasanın ikinci figürünü irdeleyeceğiz: *sivil ya da siyasal yasa*. Yasanın bu biçimde anlaşılmasının tarihi, sitelerin oluşumu sırasında, yani yaklaşık İ.Ö. VIII. yüzyılda yasanın ortaya çıkışına denk düşer; dolayısıyla da siyasetin doğuşuyla eşzamanlıdır. Bu oluşumlarla birlikte yazının bulunuşu sayesinde yasa nispeten esnek olan geleneksel ve töresel kuralların yerini almış ve daha sonra gelen içerik ve biçim açısından daha açık seçik ve belirgin kurallara "yasalar" (*thesmoi*/daha sonra da *nomoi*) denmiştir. Büyük Yunan sitelerinde, sözgelimi Isparta'da Lykurgos, Catania'da Kharondas, Atina'da Drakon ve Solon gibi "yasa koyucuların" çalışmaları da bu doğrultuda olmuştur. Onlar *Polis*'in "ortak yaşam"ını keyfi olmayan bir biçimde düzenlemek istemişlerdir.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki uygar bir yaşamın ideali olarak yasalar karışık ve tartışmalı bir ortamda ortaya çıkmıştır. Sophokles'in Antigone'si güçlü bir sembolizm aracılığıyla yazılı ve yazılı olmayan yasa ikilemi üstünde durur. Dolayısıyla yasa kavramı ortaya çıktığı ilk andan beri bir sorunsal da getirmiştir beraberinde ve bu sorunsal hem temel hem ilkeseldir çünkü sitenin yazılı yasasıyla ilişkili olduğundan bir insan yasa koyucu tarafından alelacele verilmiş bir karara dayanıyordu ve öte yandan da yazılı olmayan bir yasayla ilişkili olduğundan, etik bir yananlamla ebedi düzeni ve Tanrı'nın istediği evrensel değerleri belirtiyordu. İ.Ö. V. yüzyılda Sofistler bu anlam kargaşasına, yansımaları yüzyıllara yayılan antitetik *physis* ve *nomos* şemasını eklediler. Onlara göre *nomoi*'ler insanların kurduğu ve evrensel bir otoriteye ilişkin hiçbir referans içermeyen yapma bir düzeni tanımlarlar. Bu, doğal düzenden (bu düzende insan müdahalesi yoktur) farklı, saymaca ve yapay düzen ancak rölativist bir çoğulculuğun simgesi olabilir. Dolayısıyla *nomoi*'lerin farklılığı karşısında kaçınılmaz bir soru vardı ve düşünce tarihinde ısrarla gündeme getirilen bu soru, içinde yer aldığı öncüllerin dışında bir yanıt bulamamıştır. Bu soru şudur: yasalar doğal bir gerekliliğe mi uyarlar-bu durumda mutlak bir değerler statüsü söz konusudur ve bu değerler yasaların içinde yer alırlar-yoksa insanların kendine yeterli kararnamelerle getirdikleri kurallar mıdır-bu durumda da ancak meşru olan yani sözleşmeyle tanımlanan ve belirgin özelliği rölativite olan doğrudur. "Natüralizm" ve "pozitivizm" seküler ve sonu gelmeyen bir tartışma kaynağı olan sabit noktalarını bulurlar burada.

Bu tartışmanın ortaya çıkardığı çelişki en azından yasa kavramına bağlı en önemli felsefi sorunun *temel*'e ilişkin bir sorun olduğunu anlamamızı sağlar. Ama bu temel sorunun en belirgin formülasyonu yüzyıllar boyunca, ikircikli tavırlarla ifade edilmiş ısrarlı yanlışlıklara tutsak kalmış bir yasa felsefesiyle zorlaştırılmıştır. Dolayısıyla yüzyılların çıkmazından kaçan yasa kavramının yeni bir sorunsallaştırılmasını açıklayabilmek amacıyla çok uzun süreli öğretisel bir çabanın nedenini kavramaya çalışmak uygun olur.

Geleneksel öğretinin ikiciliği

Yasa, geleneksel sorunsala göre temelini *ya* eşyanın tabiatında *ya da* insan doğasının rasyonel kararında bulur. Aslında felsefe yasa kavramını sırasıyla *kozmolojik*, *teolojik* ve *antropolojik* bir mevzuata taşımıştır.

Antik natüralizme göre nesneler düzeninin ideal ya da kriteriolojik bir boyutu vardır. Sözgelimi Platon sitesinin filozof-kralı koyduğu yasaların gerçek ölçüsünü sadece *cosmos*'u baştan başa yönlendiren uyum ve denge ilkesinde bulabilir. Devlet'te yasaların işlevi, doğal yasalar sivil yasaların modeli olacak şekilde evrensel düzeni yinelemektir. Evrenin birliği sitelerin anayasal ve yasal temelinin paradigmasıdır. Dolayısıyla kozmik düzende armoni ya da ontolojik düzende birlik neyse siyasal düzende yasalar da odur. Meşru adalet, aşkın modelini ölçü ve dengenin oluşturduğu doğal gerçek referansı olmadan mümkün değildir (*Devlet*, III ve IV). Bu ne-

denle yasalar korpüsü Devlette hiyerarşik bir düzen kurar ve bu düzende Aristoteles'in çok güzel işaret ettiği gibi adalet kesinlikle yükümlülük ve sorumluluk özellikleri taşımaz, dağıtıcı bir işlev üstlenmiştir; bu durum sitenin örgütleyici ve bütünleştirici amaçları doğrultusunda yasaya göre koşulların eşitlenmesi ve hak eşitliği gibi bir kavramı gerekli kılmaz kesinlikle; burada söz konusu olan farklılıklar ve tamamlayıcılıklardır yani nasıl kozmik evrende bir varlıklar ve değerler ölçüsü varsa burada da bir değerler ve işlevsel eşitsizlikler ölçüsü vardır. Böylece antik sitede yasa yapma, onu oluşturan ve hukuküstü ve aşkın olması dolayısıyla kozmolojik bir perspektife yerleştiren *ontolojik* ve *aksiyolojik* ölçüye tanıklık eder. Bir başka deyişle pozitif yasalar (sitede yasa koyucunun getirdiği ya da kurumsallaştırdığı) kavranabilir düzlemde Ideası norm olan ve gerekliliği belirten dünya düzenine uygun siyasal bir düzen kurarlar. İnsan yasa koyucunun yasaları kozmik düzenin temel ve kurallara bağlı ilkesine dayanmasalardı keyfiliğe tabi olacaklardı ve yapay bir kırılganlıktan kurtulamayacaklardı.

Bu doğalcılık stocılık ve özellikle de Hıristiyanlığın etkisiyle dönüşüm geçirmiştir. Doğal yasa, bu yeni öğretilerle tüm gücünü, dengesini ve model olma özelliğini korumuştur ama yaratıcı Tanrı'nın eseri gibi kabul edilmiştir: doğal yasa ve ilahi yasa az çok karışmıştır birbirine ve sivil yasaların kozmolojik referansı teolojik bir referansa dönüşmüştür. Tanrı bir tür Idealar dünyasına dönüşmüştür. Böylece Romalıların hukuksal-felsefi eklektizmi içinde doğal yasa düşüncesi bir açıklık kazanır ve bu bağlamda Cicero'nun *De legibus*'u ve *De re publica*'sı en yetkin örneklerdir. Doğal yasa ebedi ve değişmezdir, yok edilemez, düzeltilemez, zamanda ve mekânda değişmez, ilahi yasadır, bağışlayıcı ve cezalandırıcı "tek bir Tanrı tarafından" herkes için indirilmiştir. Dolayısıyla, diye devam eder Cicero, sivil yasa koymak için, bu yüce ilahi yasadan hareket etmek gerekir: bu yasa kaçınılmaz biçimde Tanrı'nın istediği düzen içinde yer alır ve Tanrı tarafından yaratılmıştır, sitenin yazılı bütün kurallarından eski ve üstündür. Roma'nın verdiği mesaj çok güçlüdür: Hıristiyan kilise babalarından Bodin'e, daha sonra İspanyol skolastiğine ve Domat'nın Augustinusçu Janseniusçuluğuna ve Pufendorf, Locke ve Montesqieu'nün doğalcı esasa dayanan tezlerine kadar, dünyayı Tanrı'nın arzusuna göre yöneten ve insan toplumuna hükmeden ilahi ebedi yasa *res publica* yasalarının tek paradigmasıdır. Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu* adlı yapıtının başında söylediği gibi sivil yasalar ancak "büyük Jupiter"le dünyayı yöneten evrensel meşruiyete indirgenebildiklerinde anlam kazanabilirler: "Yasalar yapılmadan önce olası adalet ilişkileri vardı." Pozitif yasalar, getirdikleri yükümlülüklerle ilahi eserin düzenini yansıtırlar insanlara.

Ama, Montesquieu, "modernler"in dünyasında kaybolmuş "eskilerden biri" gibi Hobbes'un *Leviathan* adlı yapıtında sergilediği yasa anlayışını mahkûm eder: "Pozitif yasaları düzenleyenlerde doğru ya da yanlış bir şey olmadığını söylemek, daire çizmeden önce bütün ışınların eşit olduğunu söylemekle eş anlamlıdır. Dolayısıyla pozitif yasadan önce onları oluşturan eski eşitlik ilişkilerinin bulunduğunu itiraf etmek gerekir." Aslında Montesquieu bu satırları yazarken yasanın, onu rasyonellik ve laiklikle yoğuran antropolojizasyonu yürürlükteydi: yasa, temelini insan aklında bulacaktır bundan böyle.

Karmaşık ve son derece ayrıntılı olan *antropolojist* yasa anlayışı ilk teorikleşmesini Hobbes felsefesinde bulur. Sözleşmeden doğan Leviathan-Devlet aslında onu "tek yasa koyucu"ya dönüştüren egemen bir güçtür. Özellikle merkezileştirici ve muktedir bir devlet tarafından getirilen sivil yasa zorlayıcı yöntemlerle kamu düzenini ve güvenliğini sağlayabilen insan aklının zaferlerini kanıtlar. Sivil yasanın, böyle olabilmek için öğüt ve tavsiyeden farklı olması gerekir: kendi içinde, istediği itaatin nedenlerini taşıyan bir emirdir. Bu nitelikleriyle değerinin temelini ilk düzlemde onu yayınlayan kamu gücünde, ikinci ve daha derin bir düzlemde ise yaratıcı kaynağı olan rasyonalitede bulur. Spekülatif ve hesaplayıcı olan insan aklı, toplumsal anlaşmadan doğan egemenlik aracılığıyla yasanın mükellefiyetçi ve yaptırımcı temelini kurar.

Hobbes'un yasa teorisinde, onun ilk felsefesinin yerini dikkate almayan abartılı bir basitleştirmeyle *Leviathan*'ın sergilediği yasa koyucu devlet şeması içinde, iki yüzyıl sonra, "hukuksal-pozitivizm" adı verilecek kavramın öncülleri bulunabilir. Bu arada şunu da ısrarla belirtmek gerekir ki Hobbes'a göre sivil yasaların ve doğa yasalarının "iç içe geçmiş olduklarını"

bir şekilde anlamını tersine çevirmek amacıyla Hobbes'un getirdiği bazı önerileri kurguluyordu; savaş durumu Cenevre Manüskrisi'nde ve *Toplumsal Sözleşme*'nin satır aralarında ortaya çıkar: insan cinsinin, yaşama biçimini değiştirmediği takdirde tükeneceği o "ilkel durum" söz konusudur (I, 6) ya da onu korumaya yarayan yaşam pahasına girilen kaçınılmaz savaşlarda "doğal durum tehlikesinden" kaçmak söz konusudur (II, 4). Dolayısıyla doğal durumun genelleşmiş bir savaşta (özellikle mülk için) bitmiş olması gerçektir ama sözleşmenin getirdiği dönüşüm radikal olacaktır ve "Hobbes"çuluğu püskürtecektir. Çünkü, "bir yabancılaşma yerine, [insanlar] sadece yararlı bir değiş-tokuş yapmışlardır" ve şiddet bile değişmiştir: "Gerektiğinde herkesin vatan için dövüşmek zorunda olduğu doğrudur; ama hiç kimse de asla kendisi için dövüşmek zorunda değildir" (*a.g.y.*). Ayrıca insan mükemmelliğini keşfeder ve "[...] aptal ve düşüncesiz bir hayvanlıktan akıllı bir insanlığa geçtiği mutlu anlarını sürekli kutsayabilir" (I, 8). Bu mutlu an "herkesle birleşen herkesin sadece kendisine itaat ettiği ve eskisi kadar özgür olduğu" (I, 6) andır. Sözleşmeyle *yurttaş* yani sadece kendine itaat eden varlık doğmuştur: düşünen bir varlık olarak, muhakeme eyleminde evrenselliğe uygun bir varlık olarak kendisini tabi kıldığı yasaya. Bununla birlikte düşünen varlık sözleşmenin ve toplumsallaşmanın bir *sonucu*'dur; "genel irade"ye uygun uygar yargılama olasılığını oluşturmak zorunda olan düşünen ve doğru insan bir uygar yaşam varlığıdır: burada, aynı zamanda, aynı dönemde yayınlanan *Toplumsal Sözleşme* ve *Émile* arasındaki derin ayrılıkları ortaya çıkaran nedensel bir belirsizlik vardır. Ama "Ekonomi politik" maddesindeki tartışma da dikkate alınmalıdır: "Yurttaşlar yetiştirirseniz her şeye sahip olursunuz" ama öte yandan "insanları yöneten biri onların doğası dışında, onlara uygun olmayan bir mükemmellik aramamalıdır". Bununla birlikte halkın birliğini yaratmak gerekir" der Rousseau: "Sözgelimi eğer insanlar erken yaşta, bireyselliklerine, ancak Devletle ilişkileri açısından bakmaya alıştırlarsa ve kendi yaşamlarını neredeyse sadece kendilerinin bir parçası gibi görürlerse, sonunda, o büyük bütünle birleşmeyi, her yalnız insanın sadece kendisine ait olan o olağanüstü duyguyu sevmeyi başarırlar [...] ve böylece bütün kötülüklerin doğduğu tehlikeli durumu yüce bir erdeme dönüştürebilirler."

Rousseau'nun yurttaşı hiç kuşkusuz Egemenin bir üyesidir ama böyle bir yurttaşın yaratılabilmesi için insanın "doğasını değiştirmek" ve onu yeniden yaratmak gerekir. Üstelik, toplumların içinde bulunduğu dekadans içinde gerçekleşmesi zor bir durumdur bu (Philonenko, 1984) ve geri gelmesi mümkün olmayan antik siteyi gerektirir. Bu acı bir umut ve düş kırıklığı karışımı Locke'un iyimserliğine ters düşer; Locke'a göre insanın yozlaşmasına ve ahlaksal kırılganlığına rağmen yurttaşlık neredeyse elimizin altındadır-yeter ki insan yaşamının (doğal yasa) tüm insanlararası ilişkilerin (anlaşma) meşru temelini anlayabilelim. En önemli nokta manevi bir varlık olan, *capable of law* (Polin, 1960, s. 25) olduğu için kendi kendisini kanıtlayabilen insanın doğal durumda olmasıdır; gerçekten de Tanrı'nın dikte ettiği ve aklın tanıdığı (*Essais sur la loi de nature*) ya da insan aklının kendisi olan (*İki Sivil Hükümet Araştırması*) "doğal yasa" ödevlerimizi gösterir bize. Bu açıdan bakıldığında toplumsal anlaşma (*compact*) rölativize edilmelidir: bu da ötekiler arasında bir angajmandan başka bir şey değildir: "Öteki angajmanlar ve uzlaşmaları [*promises and compacts*] insanlar kendi aralarında gerçekleştirebilirler ve gene de doğal durumda bulunabilirler [...] çünkü verilmiş inancının gerçeği ve saygısı toplumun üyesi olan insana değil insan olan insana aittir" (*İki Sivil Hükümet Araştırması*, ... 14).

Kaldı ki evlilik toplumu da (...82) bir *voluntary compact*'tır ve doğa durumunda yapılabilir; ve paranın kendisi de doğal durumda, ikili bir uzlaşmanın nesnesidir: değer ve kullanım (...50). Aslında doğal yaşam tam anlamıyla tarihsel ya da ampirik bir başlangıç değildir. Öyle anlaşılıyor ki, onu, bireyselliğin doğal yasanın etkisi altında gelişmesi biçiminde anlamak gerekir ve bu arada da ortak bir Arabulucu ve bu arabulucuya çağrıda bulunma yeteneği eksiktir. Doğal durumu düşlemekten daha kolay bir şey yoktur: mutlak keyfi anarşi *yurttaş*'a bağımsız bir adalete çağrı yapma hakkını yasaklayarak oraya götürür bizi. Bizi sözleşmeyle yurttaşlar yapan şeyi anlayabilmek için öncelikli olarak doğal yasadan bizi "insan olarak insan" şeklinde karakterize eden şeyi çıkarmak gerekir; yani *İki Sivil Hükümet* Araştırması'na (s. 87) göre: *1)*

insanın kendisini koruma gücü, bizi kendimizin ve kendimizle ilgili şeylerin sahibi yapan güç (daha sonra göreceğimiz gibi çalışarak edindiğim kazanımlar benim bir parçamı oluşturur); 2) doğal yasayı ihlal ettiklerine "ötekileri yargılama ve cezalandırma gücü ya da "yaptırım gücü" yani yasaya göre ceza uygulaması. Burada dikkat çeken şudur ki bu iki güç, kendini koruma ve yaptırım güçleri *kendini yönetme* hak ve gücü geleneksel kavramını-Hobbes ve Rousseau'da çok önemli olan- içlerine almazlar ((Derathé, 1970, s. 250). Gerçekten de Filmer gibi, insanın doğal olarak hoşuna giden her şeyi yapmaya hakkı olduğuna ya da özgürlüğün sadece engelsizlikte yattığına inanmamak gerekir (Hobbes): doğal özgürlük bizim koruduğumuz şeylere ama aynı zamanda da insan cinsinin özgürlüğüne ve doğal yasaya saygıya uygun düşen şeyleri yapma özgürlüğüdür (s. 6 ve *değişik yerler*). İnsan özgürlüğü, evrensele açılma, yurttaşın özgürlüğünü besleyecektir dolayısıyla: yurttaş, insan olarak *capable of law* olduğu gibi *capable of a majority*'dir (s. 99), yeter ki bu çoğunluk doğru ve mantıklı olana saygılı olsun. Çünkü toplumsal anlaşma olan bu *compact*'da bireyin kendi yargısını gerçekleştirme hakkı verilmiştir ama *yargılama* hakkı-başkasına devredilemeyen yetenek- ve de bu yargıyı açıklama hakkı verilmemiştir. Dahası, nasıl ki bireyin kendi üstündeki ve kendindeki doğal güç nasıl keyfi değilse (s. 135), "toplum"a, daha sonra yasama gücüne aktarılmışsa, siyasal güç de keyfi olamaz-ya da, olsa bile kabul edilemez.

Hobbes ve Rousseau gibi, insanın "yönetilme hakkı"nın ne ölçülerde aktarılabilir olduğunu düşünme yerine, onun, hangi modalitelere göre insan için söyleyebildiklerini yurttaş için söylemeye devam edebileceğini araştırır: bireyin, kaybolmaz olan "bir hakkını yargılama özgürlüğü" vardır; bu hakkın aklın genel tekeli için geri dönüşü olmayan aktarımı da, değişimi de gerekli değildir çünkü toplumsal durum insanın doğal koşulunu, ona, kötülere karşı adil Yargıcı ekleyerek uzatır. Daha sonra göreceğimiz gibi, Locke'çu bakış açısından Temsilci ya da genel İrade doğal yasaya göre yargılama bağlamında bireysel yeteneğin de uzantısı olmalıdır. Bu niteliklere sahip yurttaş-insan karşısında temsili bir iktidarın-*pace* Rousseau- kopması tehlikeli değildir ve ayrıca Hobbes'un istediği gibi egemenliğinin de "direnilmez" olması zararlıdır. Nihayet Filmer'in istediği gibi bunları sözde doğal ve pederşahi bir siyasal iktidardan çıkarsamak son derece anlamsız olur. Bireyin doğal rızasının belirleyici olduğu ve etkisini her zaman gösterdiği bir sözleşme olmuştur kesinlikle. Kaldı ki her kuşakta, kurulmuş olan herhangi bir hükümete "razı olma", erişkin çocuğun "toplumun bir bireyi olması" için gereklidir (s. 117). Aristotelesçi gelenek içinde yer alan Locke, yurttaşlığı, aklı, dili ve bilgisi olan insanın yetkinliğinin gelişmesi biçiminde anlar; Pufendorf geleneği doğrultusunda yurttaşlığı hakların ve ödevlerin yapay olmayan bir uygulaması gibi görür: sözgelimi *İnsanın ve Yurttaşın Görevleri* (I, II, 16) adlı yapıtta doğal yasanın tanımı. Pufendorf'a göre bu yasa sadece "doğal aklın ışığı" altında anlaşılabilir ve pozitif yasa ve doğal yasa arasındaki karşıtlık doğal yasanın yaratıcısı gibi kabul edilen Tanrı'yla karşılaştırıldığında bir anlam kazanabilir sadece. Gerçek ve meşru olan pozitif yasalar doğal yasayı yansıtmaktan başka bir şey yapmazlar. Locke'un, Pufendorf'tan farklı olarak, doğal yasa üstünde ısrarcı olmasının nedeni (Macpherson, 1971) "egemen bireycilik"in buradan çıkarılamamasıdır çünkü her birey meşru haklarını ancak doğal yasanın evrenselliğine saygı duyarak isteyebilir. Hobbes'ta görülen yasa-hak ayrımından bambaşka bir anlam çıkarır, oysa doğa yasasının zayıflaması (bkz. Rousseau) ancak anarşist bir bireycilikten çıkabilir; ve bu işin içinden de ancak hiç taviz vermeyen bir genel irade, "katıksız bir demokrasi", "bilge bir yasa koyucu"yla vb. çıkılabilir ancak. 1793 Jakobenlerinin kendilerini Locke'un *İki Sivil Hükümet Araştırması*'nda değil de *Toplum Sözleşmesi*'nde bulduklarını sanmalarının nedeni budur: karamsar önerilere güçlü iktidar. Aslında entrikaların yarattığı sıkıntılara karşı tek, birleşik bir halk oluşturmak isteyen devrimci yönetimi değerlendirmek Leviathan'a düşer (Jaume, 1989 *a*).

Bireysellik ve egemenlik

Doğal durum sorunu bırakılıp, bireysellik ve egemenlik arasındaki ilişkiler ele alındığında *Toplum Sözleşmesi*'nin ve *Leviathan*'ın temel aktörünün yurttaş değil egemen olduğu anlaşılmalıdır; bir durumda halk, başka bir durumda çoğunluğun temsilcisi olabilir. Buna karşılık

Locke çekindiği egemenlik terimini hemen hemen hiç kullanmaz. Filmer ve Hobbes gibi, bu terimin, kendisinin sıcak bakmadığı bireysel yargının bir yana atılması olgusunu çağrıştırabileceğini çok iyi biliyordu. Gerçekten de Hobbes'ta egemen temsilci yasaların tek yargıcı ve tek kaynağı kamusal düşünceden başka bir şey değildir; doğa yasaları ve "düşünce teoremleri" (*Lev.*, böl. 15) insani düşünce ve hesaplama yeteneğinin bir sonucu olmakla birlikte özel yargılar anarşisine dönüşmüştür. Sonuç şudur: "herkesin, kendisinin yaptığı ya da yaptırdığı şeyin sahibi olarak itiraf etmesi ve tanıması [...] böylelikle kişiliğini üstlenmesi" gerekir; ve "herkesin kendi iradesini ve yargısını bir kimsenin ya da bir meclisin iradesine ya da yargısına teslim etmesi" gerekir (böl. 7). Bu yargı aktarımının, genel savaş çıkabileceği gerekçesiyle geri dönüşü yoktur. Şu bir gerçek ki, eğer hayatta kalma hakkı tehlikeye düşerse başkaldırı yasak olmaktan çıkar, ihtimal dahiline girer: birey riskleri ve tehlikeleriyle yargıcıdır bunun. Eğer daha önce bir başkaldırı olmuşsa buna katılmak bir hak olabilir: "Hayatlarını korumaktan başka bir şey yapmıyorlar, bu işi suçlu biri de yapabilir, suçsuz biri de yapabilir" (böl. 21). Her şey çok önemli şu olgudan kaynaklanır: temsil anlaşmasıyla ben "bir insana ya da bir meclise yetki veriyorum ve kendi kendimi yönetme hakkımı bırakıyorum", bu amaçla başkaları da böyle davrandıkları takdirde hayatım gerçekten garanti altına alınmış olur.

Locke'ta sözleşme çok farklıdır: öncelikli olarak yetki verdiğim "toplum"dur ve dolayısıyla bu toplum "yüce güç"tür (egemenliği adlandırma biçimi); ayrıca bu toplumda herkes için konuşabilecek olan *çoğunluk*'tur: güçlü bir Leviathan (ironik anıştırma) oluşturmak için uzlaşma kaçınılmazdır ve yurttaşın "eskiden doğal durumda olduğu gibi eylemlerinde son derece özgür olmasından başka bir şey düşünülmez" (s. 97). Bununla birlikte çoğunluğun bu rızası "oybirliğine eşdeğer olmaktan başka bir şey değildir" ve dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Nihayet, *trust*, ya da *fiduciary trust* (güven sözleşmesi) gereği toplumun rızası temsilcilere yani yasama organına bırakılan "yüce güç" kuşatır (s. 134). Özetle, birey seçmen çoğunluğu aracılığıyla yetkiyi yasamaya, şu ya da bu temsilciye veren (s. 158) "toplum"a yetki verir çünkü ve bu nedenle güven zinciri kopmamıştır. Locke şöyle özetler durumu: "içinde yer aldığımız toplum daha önce buna kendiliğinden razı olduysa, bu rızayı, aynı evrensel uzlaşma adına toplumdan talep etmediyse yönetilmeyi gerçekten kabul ederiz" (s. 134, Locke'un notu). Ama bu, birey kabul ettiği (aksi takdirde ülkesini terk edecektir) bu rızayı her kuşakta yenilediği (bkz. yukarıda) ve yöneticiler (yasama ve icra) doğal yasayı kabul ettiği takdirde geçerlidir ancak: aksi durumda "Tanrı'ya sesleniş", halkın devrimci başkaldırısı gündeme gelir. "Sanıyorum bu durumda, en uygun hakemlik tüm halkın *[the body of the people]*". Bununla birlikte Locke *her yurttaş*'ın yargıç olması gerekmediğini anlatabilmek için formülleri çoğaltır: "Dünyada hiç yargıç kalmadığında, yukarıdaki Tanrı'ya başvurmak gerekir [...] Tüm bu olaylar konusunda tek yargıç, vicdanımla baş başa, benim" (s. 21). Locke bireysel girişim hakkı konusunda tam anlamıyla açık değilse de çoğunluğun temelde şaşmaz olmadığını, icraya tanınan ayrıcalığın keyfi bir hak olmadığını teslim eder: anlaşılabilir bir durumdur bu çünkü yasalar bireysel yargılama gücünün uzantısından başka bir şey değildir; yasama bunun kompozisyonunu sağlar, icra gerçekleşmesini denetler, adliye ise çok özel durumlarda uygulanmasıyla ilgilenir. Birey ve yurttaşın, kesinlikle ve vazgeçilmez biçimde ya da sınırsız olarak verilmiş olmayan "rıza"sı-Locke siyasetinin anahtar sözcüğü-tam anlamıyla uygulanır: sözgelimi bağımlı yüksek devlet görevlilerinin "a positive grant and commission"u, yani sınırlı bir vekaletleri vardır. Sınırsız yetki ayrıcalığı vardır (s. 164) ama Locke'a göre bu yetki *1) "yasanın suskunluğu"* durumunda; *2)* halkın "onayı" ile; *3)* gizli rıza kabul ettiği sürece uygulanır. Görüldüğü gibi "John Locke'un siyasal ahlakı" (R. Polin'in deyişiyle) liberal bir yurttaşlık yani minimal bir egemenlik getirir. Hiç kuşkusuz, Locke'un "mülkiyet" dediği şeye önem vermesi nedeniyle her zaman iyi anlaşılamamıştır. Mülkiyete dayalı siyasal liberalizm bireysel bencilliği harekete geçiriyor gibiydi. Locke'ta kesinlikle böyle değilir durum, ona göre mülkiyet bir *bireyselleşme süreci* unsurudur ve bu özelliğiyle doğal duruma bağlıdır. İnsan doğal yasa aracılığıyla önce manevi, sonra da çalışan (emeğiyle doğanın nimetlerine sahip olur) bir varlıktır, yurttaşlığı bunların arkasından ge-

lir. Filmer'e karşı mülkün bireyselleşmesini açıklamak amacıyla Locke, dolayısıyla insan varlığının bireyselleşmesini de açıklar: "İnsan [burada birey] mülkiyetin güçlü temelini kendisinde taşıyordu çünkü kendisinin efendisiydi ve kendi kişiliğinin sahibiydi" (s. 44). İnsanın Tanrı'nın, bağışları ve emirleriyle biçimlendirdiği şey ("Tanrı onlara çalışmayı emrediyordu ve ihtiyaçlar da çalışmaya zorluyordu onları") kendi damgasını taşır ve onun bir parçasıdır öyle ki yaşam ve özgürlük, maddi zenginliklerle bu global *property* içine girer ve bireyin "bir özelliği"dir bu. Bu anlamda, toplumun ve hükümetin amacının "mülkiyetin korunması"olduğu yönünde bir anlam çıkarılır; çok daha basit tezlerden, sözgelimi Holbach'ın "yurttaşı oluşturan mülkiyettir" (*Encyclopédie*, "Représentants" [Temsilciler] maddesi) tezinden uzağız burada.

Bireyselliğin bu biçimde kök salmış olması, Locke'un yurttaşının niçin sınırlandırılması gereken bir egemenlik karşısında her zaman savunması gereken bir şeyi olduğunu anlamamızı sağlar. Bireyselliğin temeli reddedilmez biçimde dinseldir (Tanrı'nın doğal yasası) ama bu anlayışın amacı siyaset kaynaklıdır. Locke mülkiyeti (bireyin kendi üstündeki ve nesneler üstündeki) toplumsal sözleşmenin önüne koyarken Rousseau'nun tercih ettiği yoldan ayrılır; Rousseau yürürlükteki egemenliğin doğruluğunun denetimini "erdem"e ve erdemin "genel irade"yle uygunluğuna bağlar. Rousseau'nun karşısına Cenevre Manüskrisi bildirisinin çıkması anlamlıdır: yurttaşta, bir "doğru olma ilgisi" nasıl uyandırılabilir (Jaume, 1986, s. 215)? Bu, bireyselliği ve evrenselliği uzlaştırma zorluğunun sayısız izi vardır *Toplum* Sözleşmesi'nde: "Bu *herkes* sözcüğü sahiplenen kimse olmadığına göre ve herkes herkes için oy verirken sadece kendini düşündüğüne göre genel irade niçin doğrudur?" (II, 4). Locke'a gelince, o, genel iradenin yanılabileceğini düşünür-nedeni de yeniden "herkesin iradesi" olabilmesi değil her türlü çoğunluğun sadece gerçeğin ve doğrunun olabilirliği olmasıdır. Sonuçta ortaya çıkan durum şudur:toplumsal ve siyasal kurumun temel ve açık amacı "mülkiyetin korunması" ise, *İki Sivil Hükümet Araştırması* adlı yapıtta görülen gizli amaç bir doğru yargı uygulamasıdır. Yurttaşın yöneticilerinden beklediği bu uygulamadır, vicdanında denetlediği şey bunun sonucundan başka bir şey değildir. Locke'un yurttaşı, evrenselliğe açılmayla çatışmayan, bireysellik belirtisi bir ben kaygısı taşır: biri ötekini besler.

► DERATHÉ R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970. - GOYARD-FABRE S., *Philosophie politique, XVe-XXe siècle*, Paris, PUF, 1987. - JAUME L., *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986; *Le Discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989a; "Représentation et factions: de la théorie de Hobbes à l'expérience de la Revolution française", *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique*, no. 8, 1989b, III; *Les Déclarations des droits de l'homme*, Paris, Flammarion "GF", 1989c. - MACPHERSON C. B., *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris Gallimard 1971. - PHILONENKO A., *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984. - POLIN R., *La Politique morale de John Locke*, Paris, PUF, 1960. - PUFENDORF S., *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, trad. Barbeyrac, Ed. Université de Caen, 1984. - RAPACZYNSKI A., *Nature and Politics: Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*, New York, Cornell Univ. Press, 1987. - RIALS S., *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette "Pluriel", 1988. - SPITZ J.-F., "Le concept d'état de nature chez Locke et chez Pufendorf", *Archives de philosophie*, defter 3, temmuz-eylül 1986.

Lucien JAUME
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Devlet ve Sivil Toplum; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Hobbes; İnsan Hakları; Locke; Rousseau; Ulus; Uygar Olma ve Uygarlık.*

YURTTAŞLIK HÜMANİZMASI

İtalyan rönesansı döneminde hümanistler (Coluccio Salutati, Leonardo Bruni) daha sonra siyaset düşünürleri (Makyavel, Guichardin) tarafından geliştirilen yurttaşlık hümanizması insanı esasen doğası sadece yurttaşlık statüsü ve erdemli bir devlette kamu yaşamına etkin katılım içindeki siyasal bir varlık gibi tanımlayan antropolojik bir kavramdır. Bu anlayış, insanın kendi enerjisiyle gerçekleşmesinin aracı olacak olan siyasal bir düzen kurma yeteneği üstünde durması nedeniyle bir *hümanizmdir*; böyle bir şeyin ancak kolektif bir yaşamda ve insanların kaderlerinin ve tutkularının sahipleri olduğu bir öz-

gürlük alanı yaratılmasıyla mümkün olabileceğinin altını çizdiğinden temel olarak *yurttaşlıkla ilgilidir* bu kavram: insan ancak kendisini rastlantının elinden kurtaran ve yaşamına egemen olmasını sağlayan bir devlet yurttaşı olduğunda olması gereken insandır.

Problem: zamana nasıl karşı çıkılır?

İtalya'da XIV. yüzyılın ikinci yarısında gelişen bu yurttaşlığa ve devlete özgü kavramın özelliklerini anlayabilmek için belli bir entelektüel Ortaçağ düşüncesinden hareket etmek gerekir: tekliğin ve tarihsel olanın, değişken, hareketli olanın, zaman içinde kök salmış olanın özellikleri.

Ortaçağ düşüncesi global olarak iki farklı tutum geliştirir: birincisinde sadece mutlak biçimde istikrarlı evrensel olan rasyonel ve anlaşılabilirdir ve pasif kalarak ebedi hiyerarşilerin ne olduklarını keşfeden akıl insana bu düzeni sürdürme ve bu düzen içinde kendisine düşen yeri alma gerekliliğini getirir. Bu açıdan bakıldığında özel olan her şey, geçici olan ve zamana kök salan her şey mutlaka irrasyoneldir: dolayısıyla yüzyıl içinde eyleyen insan belirsizlik içinde etkin olmaya adanmıştır. Hiç kuşkusuz Hıristiyanlar bu kaotik ve değişken süreklilik içinde rasyonel bir düzen olduğuna inanmak zorundadırlar ve bu inanç teselli verir onlara ama özel olanın düzenleyici rasyonalitesinin kavranması Tanrı'nın ayrıcalığıdır: Yaradanıyla birlikte örgütlü, kurtarıcı bir tarih vizyonunu paylaşamayan günahkâr insanın yeteneklerini aşar bu.

Dolayısıyla dünya yaşamında ve tarihte eylem boştur: insanın kendisini ondan soyutlaması mutlaka uygun bir tavır değilse de olası bir kurtuluş yeri gibi görmeyerek karışmak gerekir bu alana. Orada görünmek ve üstümüze düşen görevleri (siyasal da olsa) yerine getirmek gerekir çünkü Tanrı böyle istemiştir; ama sitelerin yaşamına en küçük evrensel değeri sokmanın mümkün olduğunu düşünmemek gerekir.

Bu ilk tavırda insan hümanitesinin gerçekleşmesi evrenin düzeninin sadece seyredilmesinden ve kendine düşen yeri belirleme yeteneğinden geçer: bu yer itaat ve olayları olduğu gibi kabul etme yeridir. Hiçbir biçimde değerli bir insani düzeni getirme amacıyla tarih ve siyaset dünyasını düzensizlikten düzene geçirme girişiminden geçmez. İkinci tavır gelenek görenek aracılığıyla tekil olanla ilişkilidir: her olay, daha önce olup bitmiş olanın tekrarı gibi ele alınır ve o anın özelliğinin belirlenebilmesi amacıyla deneyime baş vurulur. Deney ve gelenek görenek ilginç olaylar için reçeteler verirler ama bu olayların nedenlerini anlayabilmemiz için hiçbir ipucu vermezler; bu durumda rasyonalite eksikliği postulatını ortadan kaldırmayan pragmatik bir tavır söz konusudur. Üstelik bu bağlamda, geçmişte olup biten hiçbir şeye benzemeyen mutlak biçimde özel olanın entegre edilmesi kesinlikle mümkün değildir; bu bağlamda gelenek görenek suskundur ve site mutlak biçimde yepyeni olan bu olguyu yönetebilmek için gizemli ve hükümdarın esinlediği (*arcana imperii*) bilgeliğe güvenir. Bu anlamda gelenek, görenek düşüncesi insanın tarihteki aktif ve yaratıcı rolü anlayışına olanak tanımaz pek.

Her iki durumda da insana özgü erdem yaratıcılıkta ve aktif müdahalede (Tanrı'nın amaçlarının tersine) değil Tanrı lütfu yasalarına pasif itaattedir. Dolayısıyla özel kesinlikle meşru olamaz ve tarih içinde eylem de doğrulanamaz: siteler ve siyaset dünyası evrensel bir değer yaratma yeri değildir. Öte yandan Hıristiyan, tarihin olası ve özel olaylarının akışı içinde kutsal bir lütufun gerçekleştiğini kesinlikle görse de bu, insanın aydınlatamayacağı birtakım yollar aracılığıyla gerçekleşir. Bununla birlikte sekülerleşmenin başlamasıyla ya da daha basit şekilde kutsal bir planın varlığı şüpheli gelmeye başlayınca Lütuf ters yüz olur ve antik Rastlantı kavramına dönüşür: zamanın ve tarihin dünyası, sitelerin özel durumunun ve potansiyelliğinin dünyası hiçbir tanrısal ya da rasyonel güç tarafından yönetilmez; kör bir süreçtir bu, talihin irrasyonel ve dirençsiz çarkıdır. Bu durumda tarih saçmalığın alanı, mutlak olasılığın boyutudur ve rastlantı özelin dünyasının mutlak açıklanmazlığını yansıtır.

Aktif yaşamı saygınlığına kavuşturma

XIV. yüzyılda hümanizm Ortaçağ'da bu şekilde oluşmuş düşünce dünyasından kopuk bir dizi felsefi görüş geliştirir. Bu kopuşun belirgin özelliği pasif yaşam değerinin aktif yaşama doğru yer değiştirmesidir: birey, özünün gerçekleşmesi sadece doğal bir düzen içinde işgal ettiği yerin belirlenmesiyle ilgili olan, doğal olarak hiyerarşize olmuş bir dünya içinde görülmemeye başlar yavaş yavaş. Sitenin, siyasal mikrokoz-

mos ölçeğinde, makrokozmosda var olduğu biçimde, hiyerarşik biçimde örgütlenmiş doğal bir düzen üretmesi gerektiğini daha az düşünür; dolayısıyla siyaset insanların, içinde yaşadıkları düzeni yaratacakları özerk bir alan olur ve bu alan doğal düzeni taklit eden bir yapı değil değeri olan insani bir yapıdır. Bu anlamda siyaset sekülerleşir ve doğal düzenden bağımsızlaşır: dünya sitesi insanların eseridir, zamana egemen olma çabası içinde yararlandıkları bir enstrümandır, rastlantının ve yazgının oyuncakları olacaklarına onlara egemen ve sahip olma özlemlerini mümkün kılacak bir etkinliktir.

Pasif yaşama karşı aktif yaşamın saygınlığına kavuşturulmasının anlamı şudur: insanın amacı ve soyluluğu artık istikrarlı bir düzeni seyretmesinde yatmaz, *istikrarsız bir dünyada eylem içinde olmalıdır insan*, bu istikrarsızlığın sonuçlarına egemen olabileceği siyasal bir düzen yaratmalıdır. İnsan ancak bu eylemle soylu olabilir: bireyin ahlaksal ve rasyonel doğasını gerçekleştirebileceği perspektif bundan böyle kendi yerini belirleme amacıyla tümellerin değişmez düzenini seyretme özelliğine değil bir düzen yaratma, biçim ve değer verme amacıyla özelle mücadele edebilme kapasitesine bağlıdır; dolayısıyla bu perspektif zamanı düzenleyebilme, biçimsiz ve öngörülemeyen olana egemen olma, potansiyele gereklilik biçimi verebilme kapasitesinden geçer: ne olduğu anlaşılamayacak olan bir lütufun yasalarına sessizce boyun eğmek söz konusu değildir artık, yazgıya egemen olacaktır insan.

Aktif yaşamın saygınlığına kavuşturulmasının nedenleri tartışmalıdır ama kesinlikle Ortaçağ sonu İtalyan sitelerinin imparatorluk vesayetine karşı gösterdikleri ve git gide daha belirgin hale gelen karşıtlıklarına bağlıdır: imparatorluğun zayıflaması değişmez bir doğa düzeni düşüncesini bozar ve sitelerin yaşamlarının ve kurumlarının insanların çabalarıyla, dışarıda bağımsızlıklarını ve içeride özgürlüklerini gerçekleştirebilme bağlamında çifte bir kapasiteye sahip siyasal bir form oluşturabilmek amacıyla tarih içindeki angajmanlarıyla yaratılmış realiteler gibi düşünülmesini ister.

Karma oluşum

Bu koşullarda yeniden doğan hümanist, bir ikilemle karşı karşıyadır: bir yandan insanın, rastlantıyı yenme ve ona egemen olma kapasitesine sahip bir dünya sitesi oluşturarak siyasal etkinlik içinde tamamlandığını düşünür; öte yandan da siyaset dünyasına, potansiyel olaylara, irrasyonel bir zaman içinde özel realitelerin hücumuna karşı koyabilmek amacıyla yararlandığı entelektüel araçlar yetersiz kalır.

Bu ikilemin cevabı hümanistlerin zamanın, rastlantının ve potansiyelin olası egemenliği hakkında fikir yürütebilecekleri amacıyla kavramsal araç gereç bulacakları Aristoteles'in ve Polybhos'un Devlet ve karma yapıyla ilgili fikirlerine yeniden sahip çıkmaktır. Bu araç gereç klasiktir ama sorun moderndir çünkü pasif yaşama karşı aktif yaşamı yeniden değerlendirir ve düzenli bir evrenin yerini aşılması hiç kuşkusuz insana düşen rastlantı ve olasılığın egemen olduğu gayri meşru ve irrasyonel tarihseli insani bir evrene bıraktığı bir bağlamda ortaya çıkar. Amaç, akıp giden zaman içinde değer açısından bir evrensel yani bütün insanlara aradıkları tüm değerleri gerçekleştirebilme olanağı verecek siyasal bir form yaratmak ve bunu özelin güçlerine karşı sürdürebilmektir; bu siyasal form aynı zamanda siyasal otoritenin dağılımını ve işleyişini de sağlayabilmelidir öyle ki bu etkinlik içinde olan herkes kendilerini orada tamamlasınlar...

Yurttaşlık hümanizmasına göre bu tür bir evrenselin gerçekleşmesi zaman içinde insanların eylemi sayesinde mümkündür. Bu evrenselin modelini oluşturan Aristoteles'in *polis*'idir: İtalyan Rönesansı hümanistleri tarafından okunan Aristoteles gerçekten de *polis*'i tüm özel toplulukların özel amaçlar peşinde oldukları kolektif bir realite olarak tanımlar; *polis* içinde birleşme ve yönetimine katılma olgusu, dolayısıyla bir hayır ve iyilik aracı gibi (çünkü herkese, özlemini çektiği değerleri gerçekleştirme olanağı verir) ve de tüm olası değerlerin gerçekleşmesine çok uygun bir yapı olduğundan kendi içinde bir iyilik ve hayır gibi ortaya çıkar. Bu durumda site içinde otoritenin dağılımı sorunu gündeme gelir: her şeyden önce mevcut farklı değerleri, daha sonra bunların taşıyıcılarını ve nihayet siyasal toplumun yönü sürecinde olası farklı rolleri (tartışma, karar) saptamak gerekir. Daha sonra yapıyı, her gruba düşen rol, ona taşıyıcısı olduğu değerleri gerçekleştirme olanağı verecek biçimde oluşturarak rollerin çeşitli gruplar arasında dağıtılması gerekir.

Bu şekilde anlaşılan *polis* herkesin, kendi değerlerini en iyi biçimde gerçekleştirmesine olanak veren işlevleri yerine getirerek, katıldığı organize bir bütün oluşturur: herkes bütün değerler gerçekleşecek şekilde katıldığı takdirde site gerçekten eksiksiz olur. Bununla birlikte İtalyan hümanistlerinin tasarladıkları şekilde Aristotelesvari tipte *polis*'te sitenin tüm bireylerinin aynı değerler peşinde olması gerektiği söylenemez. Kesinlikle tektanrıcılık yoktur ve tek bir ölçüye göre amaçların hiyerarşize olması gibi bir şey yoktur; tam tersine, değerleri çoğulluğu içinde izlemeyi mümkün kılma gerekliliği olgusuna dayalı bir yapıdır: tek ortak değer tüm değerlerin gerçekleşmesini sağlayan bir siyasal formun geliştirilmesidir ve bu ortak değer gerçekten sonuçta mümkün kılacağı tüm özel değerlerden önce gelir.

Bu bağlamda erdemin doğrudan doğruya siyasal olmasını açıklar bu durum: özel bir değere bağlanma değildir, bütün değerlerin hep bir arada gerçekleşmesini sağlayan siyasal ve kurumsal forma bağlanmadır. Erdem sahibi olmak her şeyden önce aranan özel değere göre evrensel siyasal form tercihini belli etmektir. Üstelik, bu siyasal form olmadan hiçbir değerin aranamayacağını herkes bilir çünkü değer gelişmek için hiçbir alandan yararlanmaz: istikrarlı bir siyasal düzenin yaratılması herhangi bir değer değil, insani etkinliklerin gelişmesinin bir koşulu ve aynı zamanda da insanların rastlantının oyuncağı olmaktan kurtularak kolektif biçimde kaderlerine sahip oldukları bir yaşam biçimine geçmelerini sağlayan bir koşuldur.

Her bireyin moral niteliğinin tüm sitenin moral niteliğine dayanması da bu anlamdadır; eğer site bütün değerlerin gerçekleşmesine izin veren bir erdem alanı değilse değerlerden biri ötekileri bastıracaktır; egemenliğe yol açan bu özelleşme herkesin amaçlarını gerçekleştirmesini sağladığından herkesin savunmaya hazır olduğu kurumsal gerçeklik olan genel çıkarları yok eder; siyasetin esas amacı olan rastlantıya egemen olma olasılığını da yok eder. Eşitlik olmadığı takdirde ve her bireyin özlemleri tanınmadıkça siyasal düzen lekelenir ve iktidar mücadelesine giren zıt taraflara bölünür, site zayıflar, rastlantılara ve komşu sitelerin fetih girişimlerine teslim olur. Dolayısıyla sitenin temel amacı değerlerin uyumunu ve bireylerin özerkliğini örgütlemek, her bireyin, başkasına bağlı olmadığından kendi değerlerini gerçekleştirebileceği koşulları yaratmaktır. Özerklik, yurttaş hümanizması siyasal vokabülerinin anahtar sözcüğüdür.

Erdemin kurumsal örgütlenmesinin pratik modalitelerini oluşturan Aristoteles ve Polybhos'un karma anayasasıdır. Böyle bir anayasada üç rejim biçimi ve üç değer bir araya gelir: halkın taşıyıcısı olduğu ve bir parça *demokrasi* gerektiren özgürlük; en iyiler elitinin temsil ettiği, *aristokratik* boyuta yer verilmesini isteyen bilgelik; nihayet tek bir kişinin yönetiminde ya da *monarşik* ilkede ifadesini bulan otorite. Site yaşamı öbür ikisi dışlanarak bu ilkelerden birine göre örgütlenirse tek bir değer gerçekleşir ve evrensellik diye bir şey söz konusu olamaz artık. Ayrıca ilkelerden biri ötekileri dışladığında ya da onlara egemen olduğunda, onun ağırlığını dengeleyebilecek bir şey olmadığı anlamına gelir bu; ölçüsüz biçimde şişer, her yana egemen olur ve sonunda kendi aşırılıkları içinde yozlaşır: demokrasi her şeyin serbest olduğu bir özgürlük davası için düzenlenmiş popüler bir rejime dönüşür; aristokrasi oligarşiye dönüşür ve monarşi de zorbalığa doğru kayar (Polybios, *Histoires*, VI; Fr. çev.). Bu üç sapmadan her biri aynı zamanda, zamanın değişkenliklerine karşı koyabilmek için istikrarlı bir düzen yaratmak olan siyasetin amacına da zıttır: değerlerden birinin ötekilere baskın çıkmasını örgütleyen her bir sapma insanlara aralarındaki birlikle olasılık güçlerine karşı mücadele olanağı veren ortak çıkarlar dayanışmasını bozar.

Dolayısıyla karma bir rejim yaratmak ve üç rejim biçimi kompozisyonu gerçekleştirmek gerekir: bunların her birinin yapı içinde bir yeri olduğuna ve bunlardan birini ifade eden değerlerin göz önüne alındığına ve entegre edildiğine inanmak öyle ki her toplumsal grup taşıyıcısı olduğu değerin gerçekleşmesini sağlayan işlevi gerçekten yerine getirsin... Bu amaçla her grubun en uygun biçimde peşinde olduğu değere katılması gerekir: özgürlük, halk, devlet görevlisi gibi davranma ve bütün sorunları doğrudan doğruya çözme hakkına değil, yasalarla ilgili olarak karar verebilme gücüne sahipse gerçekleşir; aristokrasi, bir yandan haklarının herkes tarafından teslim edilmesi dışındaki yollarla büyüklük ve önem sağlamaları engellenirken, ken-

dilerine düşen yöneticilik rolü elitlere verilebilirse gerçekleşir; aynı şekilde monarşik ilkenin var olması gerekir ama bu düzenin sahiplerinin yasa yapma işine karışmamaları gerekir. Öteki tüm kurumsal örgütlenmeler özel çıkar egemenliğini ön plana çıkarır, devleti iç savaş tehlikesiyle karşı karşıya bırakır, rastlantılara ve özel durumlara teslim eder.

Yurttaşlık alanı ve herkesin katılımı: Devletçi özgürlük

Böylelikle devletin herkesin yönetim ve karar alma konusunda aktif katılımına dayanması gerekir ve bu, bütün görevlerin doğuştan soylulara ya da zenginlere değil hak edenlere ya da yeteneklilere verilmesini gerekli kılar; aynı zamanda olabildiğince çok sayıda insanın gerçek katılımının sağlanabilmesi için bireylerin çeşitli görevleri dönüşümlü olarak yapmalarını da gerekli kılar (bu emperatifin devlet görevlilerinin olabildiğince uzun süre görevde kalmaları için ve seçmenlerinin gözünde sürekli yer değiştiren insanlar gibi görülmemeleri gerektiğinden, gerçekten bağımsız olmaları kaygısıyla yetenek gerekliliğiyle dengelenmesi gereklidir). Herkesin bu aktif katılımı yapıyı güçlendirir çünkü herkes gerçekten herkesin olan bir siteyi savunmaya hazırdır; bireylerin tüm bilgeliklerini ve yeteneklerini devreye sokan kolektif bir tartışmadan çıkan kararların rasyonelliğini artırır. Az sayıda insan tarafından yönetilen bir devlet kesinlikle rasyonel olmayan kararlar alır çünkü özel çıkarlara dayanır bu kararlar ve devletin gücünün kökenindeki dayanışmayı ortadan kaldırır.

Bu yapı aynı zamanda temsilin reddedilmesini de gerekli kılar çünkü yönetenler ve yönetilenler arasında bir kopukluğa neden olur: sadece uyruk temsil edilir ve yurttaşlar temsil edilmez. Hümanist ve yurttaşlığa özgü vokabüler temsil fikrini reddeder çünkü bu anlayışa göre temsil edilmek aktör olarak ve siyasal karar alma bağlamında özerk bir unsur olarak kaybolmaktır: temsilde temsil edilenin yerine konuşan ve hareket eden vekildir; bu açıdan temsilcinin yetkili olması ve gücünün kabul edilmesi çok önemli değildir çünkü temsilcinin işlevi yurttaşları ortadan kaldırmak ve uyruk ortaya çıkarmaktır. Ayrıca bu yapı bir kuvvetler ayrılığı ilkesini ya da daha çok farklı işlevlerin farklı uygulamasını düşündürür; karma anayasada her makamı ötekilerin kısıtlanması ve denetlenmesi durumuna getirerek iktidara karşı birey hakları güvencesini artırmak söz konusu değildir, amaç devletin bir değerin ya da herhangi bir makamın ötekiler üstündeki özel baskısının sonucu olabilecek ayrıntılar ve dekadans içinde kaybolmamasını sağlamaktır.

Bu siyasal yapının amacı herkesin birlik içinde özerkliğini sağlamak olduğundan iki temel koşul eklemek gerekir: herkes her şeyden önce toprak mülkiyeti figürü biçimindeki bağımsızlığının maddi olanaklarına sahip olmalıdır. Mülkiyetin amacı ekonomik ya da dinsel değildir, siyasaldır: yurttaşın bağımsızlığını sağlamalıdır ve meclislerdeki tavrının maddi bağımlılık ilişkileriyle dikte edilmemesini güvence altına almaktır. Dolayısıyla mülkiyet siyaset için vardır-yurttaşlığın gerekli temelidir-ve tersi söz konusu değildir. İkinci koşul halkın kendisini dış düşmana karşı savunamama gibi bir tehlike dolayısıyla silah taşıma yükümlülüğü altında olmasıdır. Profesyonel ve sürekli orduların kabul edilmemesi yurttaş hümanizmasının temel bir özelliğidir: bu ordular her zaman, onları besleyenlerin elinde baskı araçlarıdır. Üstelik yurttaş, yurttaşlık mesleği eğitimini de askerlik yaşamında yapar, toplumun yazgısının kendi yazgısının önüne geçtiğini ve onu belirlediğini askerlik yaşamında öğrenir; ya da daha doğrusu kendi yaşamının ait olduğu topluma bağlı olduğunu orada öğrenir. Dolayısıyla sadece yurttaş iyi askerdir çünkü ortak çıkarlar için savaşırken aynı zamanda kendisi için savaşır; ve sadece asker iyi bir yurttaş olabilir çünkü genel çıkarın özel çıkardan önemli olduğunu sadece o bilir.

Böylece yurttaş hümanizması devletçi bir özgürlük anlayışını eklemler: insan siyasal bir hayvandır ve öyle bir karaktere sahiptir ki ancak *vita activa* ve *vivere civile* içinde siyasal kararlara etkin katılımıyla kendini kanıtlar ve tamamlar. Sadece bu yaşam biçimi, insanlara, başkalarının iradesine boyun eğme ya da talihin elinde oyuncak olma yerine kendi iradelerini ortaya koyma olanağı vererek gerçekten özgürleştirir onları. Özgürlük insanın, yasaların himayesi altında haklarından yararlanması değil, sivil yaşamda engellerle karşılaşmamasıdır. Guichardin'e göre sadece bu tür bir katılım sistemi yönetimin insanlar üstünde şiddetli bir baskı biçimi olmasını isteyen genel kuralda bir istisna

oluşturur. Bu açıdan bakıldığında yurttaşın iktidar karşısında hakları olabileceği düşüncesi saçmadır çünkü iktidar kendisidir zaten; bu anlamda tüm yurttaşların elindeki *imperium*'un yapamayacağı bir şey yoktur. Bu özgürlük anlayışının özgünlüğü, yurttaşın, içinde yaşadığı toplumun tüm sorunlarına etkin biçimde katılmaya razı olmadığı takdirde kendi amaçlarını gerçekleştirmesinin ne kadar olduğunu göstermesinin altını çizmesidir: eğer otorite uygulaması yurttaşların kendilerinin etkinliği değilse, kaçınılmaz biçimde dışlananlara egemen olan özel hiziplerin ve özel değerlerin eline geçer; ve bu tür bir siyasal rejimde hiçbir hak olamaz.

Dolayısıyla yurttaş hümanizması yurttaşları erdeme yani ortak çıkara bağlılığa ve her şeyden önce herkesin özgürlüğünü ve bağımsızlığını sağlayan, herkesin siyasal etkinlik içinde insanlık misyonlarını gerçekleştirmelerini sağlayan siyasal formu koruma iradesine davet eder. Bu ortak çıkar kavramı çok önemlidir: bizim doğamızın gerçekleşmesinin yurttaşlık etkinliğinden geçtiği ve en değerli ve önemli zenginliğin bu olduğu anlamına gelir; ama aynı zamanda da herkes katılmadığı takdirde yani herkes siyasal etkinliğe katılım yoluyla insanlığını gerçekleşebilecek durumda olmadığı takdirde kimsenin bunu başaramayacağı anlamına gelir; ancak bir *polis*'e katıldığım takdirde insan olabilirim ve bu da herkesin katılımını gerektirir, ayrıca ben yönettiğimde özgür insanlar üstünde bir iktidar uygulaması gerçekleştirmiş olurum ve bu insanlar da kendi iktidarlarını uygulamaları için özendirilirler; bu anlamda ben ancak ötekiler de insan oldukları takdirde insan olurum yani evrensel değeri olan bir sitede yaşadığımız takdirde insan olabilirim.

Dolayısıyla özgürlük hem yöneten hem yönetilen olmakla ilgili eşitlik ilişkileri uygulamasına çağrı yapar: rastlantıya bir biçim empoze etmek amacıyla zamana meydan okuma ve evrensel değer olarak bir siyasal site yaratmak sadece kolektif bir değer olabilir ve insan kendini bu egemenlikle tamamladığından özü yurttaş olmaktır.

Önemli bir noktanın daha altını çizmek gerekiyor: böyle bir bağlamda eşitlik ve adalet sorunları dağılım sorunları değildir; herkese siyasal karar sürecinde uygun düşen yer verilince yani bireylerin çeşitli görevlere gerçek anlamda dağılımları sağlanınca, herkesin eşit ve tamamen eşdeğerli oldukları bir görünüm ortaya çıkar: herkesin katılımı. Bu açıdan bakıldığında bireyler (birbirlerinin yerini doldurmasalar da) siyasal alanda kesinlikle eşittirler. Hepsi ortak bir yurttaş kimliğini paylaşırlar, hepsinin zaman ve rastlantıyla mücadele için evrensel bir değer oluşturmaktan ibaret girişime aktif katılımı olgusuyla tanımlanmış insani bir kimliği vardır.

Bozulma

Bozulma özellikle asla dağıtılmaması gereken şey yani tüm yurttaşların bir ortak çıkara katılımı aracılığıyla temel eşitliği dağıtılmaya başlayınca ortaya çıkar. Devlet gerçekten irrasyonellik, zamanın rastlantısallığı, özel olaylar anarşisine karşı kazanılmış bir zaferdir; *virtü* ile talihi karşı karşıya getiren büyük çatışmada bir zaferdir; dolayısıyla insanlar kolektif biçimde uyguladıkları yurttaşlık erdemi sayesinde yazgılarına egemen olurlar ve bu da tam anlamıyla özgürlüğün tanımıdır. Bununla birlikte zaman içinde bu tür bir devleti kurmak ve sürdürmek mümkündür ama bu devlet sürekli bir bozulma ve çürüme tehlikesiyle karşı karşıyadır: özellikle de zengin yurttaşların ötekileri egemenlikleri altına almasına (gerçekten ya da hukuken) yol açan maddi koşulların eşitsizliğinin gelişmesiyle. Bağımsızlık yitirilince en iyi yasalar bile etkisiz kalır: oyların satın alınabilmesi ve görevlilerin yoldan çıkarılması mümkün olunca, evrensel olan yerini baskın çıkan özel çıkarlara bırakır. Cumhuriyet aynı zamanda ortak çıkar ve vatan sevgisinin kaybolması, bireylerin özelleşmesi tehlikesiyle karşı karşıya kalır ve bu durum insanların devletin çıkarını değil özel çıkarlarını tercih etmeleri sonucunu doğurur; oysa bu durum kaçınılmaz biçimde refah ve zenginleşmenin baskısıyla, bunların getirdiği özel zevk fırsatlarının çoğalmasıyla gerçekleşir. Bu bakımdan koşulların eşitsizliğinin olası kaynaklarının sürekli denetlenmesi bir gerekliliktir çünkü bu eşitsizlik siyasal süreçte rollerin eşitsizliğini getirir: savurganlığı önleme ve tarım yasaları ve sürekli tutumlu olmaya, gözetime, *sansür* yoluyla gelenek göreneklerin öğretilmesinin istenmesi yurttaşlık hümanizması modeli içinde yer alan gerekliliklerdir.

Yozlaşmaya bağlı sorunlar bağlamında olası bir hukuksal iyileştirme mümkün değildir: or-

tak çıkar sevgisi katı bir erdem eğitimine ve bunun uygulanmasını sağlayan bir dine dayanır; bu gevşeyince kurumsal bir ilaç yoktur. Aynı şekilde bağımsızlık yitirilince kurumsal mekanizmaların değişmesi gerekmeksizin bozulma hızlanır: yurttaşlar yönetime katılmazlar artık ve temsil edilmiş olmak yeter onlara; silah taşımazlar artık ve onları tuttukları paralı askerler korur.

Kesinlikle ancak çok nazik koşullarda değen devletin paradoksal durumu nedeniyle bozulma kaçınılmazdır: ilke olarak sadece iyi yasalar insanları erdemli kılabilirler ama öte yandan da sadece erdemli insanlar iyi yasalar yapabilirler. Bu koşullarda erdemli bir site nasıl doğabilir? Roma örneği iyi bir örnektir bu bağlamda: dolayısıyla mükemmel bir anayasa çıkarabilecek kutsal bir yasa yapıcı yoktur ama tarihsel bir gerçek vardır ve bu gerçek içinde dengesizliklere çare bulmaya yönelik deneme ve yoklamalarla yasalar ve anayasayı daha adil ve rol dağıtımında daha doğru hale getirmek yavaş yavaş başarılmış ve böylelikle insanlar erdemli olmaya teşvik edilmiş, karşılığında da yasalar daha erdemli ve daha doğru hale gelmiştir. Ama insan ham maddesi her zaman o ilk bozulma durumuna düşme, her bireyi kendi özel çıkarını genel çıkara bağlamaya zorlayan siyasal mekanizmaların denetiminden kaçma tehlikesi içindedir.

Devletin bozulması demek rastlantının egemen olması demektir: bölünen ve birbirlerine düşman olan yurttaşlar hasım hizipler halinde kavgaya tutuşurlar; etki savaşlarıyla, hiziplerle, egemen olma ve dışlama, genel çıkarı özel çıkara bağlama iştah ve çıkarlarıyla sarsılan yurttaşlar herkese kendi amacını gerçekleştirebileceği bir alan veren birleşmiş bir toplum oluşturmaktan uzaklaşırlar: özgürlükleri biter çünkü yaşamlarına kolektif biçimde egemen olacakları yerde tutkularının ve özel çıkarlarının oyuncağı olmuşlardır.

Yurttaş hümanizmasının yazgısı

Yurttaş hümanizması İtalyan sitelerinin bağımsızlıklarının son bulmasıyla bitmemiştir: yenilenmiş biçimlerle, "modernlikle kavga"da yepyeni bir biçim alarak Amerikan ve Fransız devrimlerine kadar, Avrupa siyasal düşüncesini derinlemesine etkilemiştir: alışveriş ve zenginliğin gelişmesi ilk liberalleri fetihçi iyimserliğe teşvik ederken, bu düşünce, tersine, modern toplumların gelişmesinin, alışveriş kafileleriyle, yeni ve hayali mülkiyet biçimleriyle, bireylerin özelleşmesiyle insanın yurttaşlık özünü ne kadar tehdit ettiğini ve insanı, kendisini siyasal bir hayvandan çok tüccar ve üretici bir hayvan olarak tanımlamaya zorladığının altını çiziyordu. Aynı zamanda temsil mekanizmalarının ve onlara eşlik eden olguların (yönetenler ve yönetilenler arasındaki kesiklik, iktidarın yurttaşların denetiminden kaçması, böyle "serbest kalmış" bir iktidarın kaçınılmaz biçimde bu iktidarı elinde bulunduranların çıkarlarına hizmet etmesi) insanların yaşamlarının ve gerçek anlamda özgür olmalarının koşullarına egemen olma olasılığını tehdit etmesinin de altını çizer.

Yurttaşlık hümanizması, modern toplumların doğuşu tartışmasının temel bir unsuru olarak önce İngiltere'de ortaya çıkmıştır: sözgelimi Harrington, özgür bir toplumun oluşumunda erdem ve katılımın gerekliliğini göstermek için Makyavel'i referans gösterirken bir yandan da mülkiyet dağılımının iktidar dağılımının belirleyici bir faktörü olduğunun altını çizer; yurttaşlar özgür olmak istiyorlarsa bağımsızlıklarının özellikle toprak konusunda bağımsızlıklarının maddi koşullarının da sahipleri olmaları gerekir. XVIII. yüzyılda Harrington'ın mirasçıları (Moyle, Trenchard, Gordon ve de Bolingbroke) ise modern toplumların gelişmesinin siyasal özgürlük üstündeki çeşitli tehditleri üstünde durmuşlardır: sürekli ordular aynı zamanda egemenlik araçlarıdır, kredi ve para dolaşımı insanları hayalin gerçeğe ağır bastığı karşılıklı bağımlılık altına sokar, siyasetin profesyonelleşmesi pasiflik ve büyük kitle ve insanlıkları için gerekli yurttaş etkinlikleri uygulaması arasında kopma doğurur; özellikle yönetici bir kastın oluşması bu kasttan dışlananları özel çıkarların egemenliği altına sokar: bozulma kamusal görevlerin özel çıkarlar için kullanılması ve ücret ve makam, mevki dağıtımıyla ilkeleri Harrington'ın öğrencilerine göre karmalık fikrinden doğmuş olan o ünlü İngiliz anayasasının dengesini bozan bir klientalizmin devreye girmesi biçiminde ortaya çıkar.

Ama yurttaşlık hümanizmasının XVIII.yüzyıl Fransa'sında da temsilcileri vardır: Rousseau'nun uygarlığın yozlaştırıcı etkilerine ilişkin eleştirisinde izleri görülür bunun, öte yandan

rahip de Mably de erdem, özgürlük ve maddi bağımsızlık arasında ilişki düşüncesini geliştirir ve işi en irrasyonel arzulardan başka sınır tanımayan özel bir sahiplenmenin sorgulanmasına kadar götürür. Rousseau'da da Mably'de de eşitlik, uygarlık, vatan sevgisi, siyasal karar özerkliği ve maddi bağımsızlık özgürlüğün gerekli koşullarıdır: eğitim, din ve gelenek göreneklerin bastırılması her bireyi kendi yazgısına sahip duruma getiren siyasal bir formun korunması yolunda meşru olanaklardır.

Böylece, modern toplumların karmaşıklığının sürekli artmasının insanları ahlaksal otantiklikten uzaklaştırabileceği anlamında tarih ve değer arasında bir ayrılık olabileceği düşüncesini destekleyen XVIII. yüzyıl yurttaşlık hümanizması, daha sonraki yüzyılın, gelişmiş toplumların insanı çalışma koşullarına egemenliğinden koparak insanilikten uzaklaştırdığı yolundaki eleştirisinin habercisi olmuştur.

► POCOCK J., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975; *Virtue, Commerce and History*, Cambirdge, 1985; "Civic humanism and its role in english political thought", *Politics, Language and Time*, Chicago, 1989. - SKINNER Q., *Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978. - SPITZ J.-F., "Droit et vertu chez Mably", *Corpus*, no. 14-15, 1990; *La Liberté politique*, Paris, PUF, 1995.

Jean-Fabien SPITZ
Çev. İsmail Yerguz

⇨ *Erdem; Eskiler ve Yeniler; Machiavelli; Roma Antikitesi; Site; Uygar Olma ve Uygarlık.*

Ad Dizini

Abravenel Isaac, Portekiz asıllı kutsal kitap yorumcusu ve filozof, 1437-1509: Yahudilik.

Adams John, ABD'nin ikinci başkanı, 1735-1826: Amerikan Devrimi*.

Adorno Theodor Wiesengrund, Alman filozof, müzikolog, estetikçi ve epistemolog, Institut für Sozialforschung üyesi (1938) ve Frankfurt Okulu temsilcisi, 1903-1969: İletişim ve İntersübjektivite; Sübjektivite; Eleştirel Kuram*.

Aelius Aristide, Yunan hatibi, ikinci sofistik edebi ve sosyal hareketi temsilcisi, 117-180: Roma Antikitesi; Sofistler.

Aenesidemes, Yeni Akademi Yunan filozofu, sonra Pyrron'cu, İ.Ö. I. yüzyıl: Eski Kuşkuculuk.

Aiskhines, Atinalı hatip, İ.Ö. ~390-~314: Rejimler.

Aiskhines, Yunan trajedi şairi, İ.Ö. 525-~456: İlerleme.

Alain (Émile-Auguste Chartier, *denir*), Fransız filozof ve edebiyat eleştirmeni, Jules Lagneau'nun öğrencisi, 1868-1951: Descartes.

Albert de Saxe (ya da Albert de Helmstedt ya da Ricmestorp), Latince yazan filozof ve bilim adamı, Jean Buridan'ın öğrencisi, Paris ve Viyana üniversiteleri rektörü, Halberstadt piskoposu, *via moderna*'yı ve nominalizmi yaymıştır, ~1306-1390: Siyasal Adcılık.

Albertus Magnus (Büyük Albert, Alman Albert, Albertus Theutonicus, aziz), bilim adamı, "Aristotelesçi filozof", dinbilimci, Schwabe kökenli ve Latince yazan dominiken, Aristoteles, Denys ve Pierre Lombart yorumcusu, Aquinolu Tommasso'nun hocası, 1193?-1280: Aquinolu Tommasso.

Albo Joseph, filozof, İbranice yazan İspanyol Yahudisi dinbilimci ve vaiz, 1830-1844: Yahudilik: Modern Yahudilik.

Alcuin de York, Anglosakson dinbilimci ve bilgin, Saint-Martin-de-Tours rahibi, saray okulunu yeniden düzenlemiştir; Karolenj Rönesansı'nın önemli isimlerinden, 730/735-804: Modern Stoacılık.

Alembert Jean le Rond d', Fransız filozof, Newton fizikçisi, matematikçi, müzikolog ve filolog, Diderot ile birlikte başlıca yazarlarından biri olduğu *Ansiklopedi*'nin yayanlanmasına en önemli katkıyı yapmıştır, 1717-1783: Descartes: Doğa; İlerleme; Teknik.

Büyük İskender, Makedonya kralı, İ.Ö. 356-323: İmparatorluk.

Althusius Johannes, Alman hukukçu, doğal hukuk kuramcısı ve halk egemenliği savunucusu, ~1556-~1637: Direnme Hakkı.

Althusser Louis, Fransız Marksist filozof, 1918-1990: Yapısalcılık.

Ambrosius, Milano'lu (Aurelius Ambrosius, aziz), Roma kökenli dinbilimci, Milano piskoposu, Ariusçuluk karşıtı, 339/340-397: Erdem.

Antiphon, Atinalı, Yunan hatip, İ.Ö. V. yüzyıl: Sofistler.

Apel Karl Otto, Alman filozof, aşkın pragmatizm yanlısı, 1922 doğumlu: Komünote ve Komünotarizm; İletişim ve İntersübjektivite; Etik; Dil; Sübjektivite*; Eleştirel Kuram.

Arkesilaos, Pitane'li, Anadolu'lu Yunan filozofu, kuşkuculuk yanlısı düşünür ve tartışmacı, Krates'in yerine Akademi'nin başına geçmiştir, İ.Ö. 316-241: Antik Kuşkuculuk.

Arkhytas, Tarentum'lu, Sicilyalı Yunan Pythagorasçı filozofu, İ.Ö. V. yüzyıl.-IV. yüzyıl ortası; Bodin; Platon.

Arendt Hannah, Alman asıllı Amerikalı filozof, 1906-1975: Eskiler ve Yeniler*; Roma Antikitesi; Site*; İnsan Hakları; Savaş ve Barış; Kötülük; Siyasal Fenomenoloji; Sofistler; Totalitarizm*.

Aristoteles, Yunan filozofu, Lise'nin kurucusu, İ.Ö. 384-322: Mutlakiyetçilik; Eskiler ve Yeniler; Aristokrasi; Aristoteles*; Augustinus; Bodin; Cicero; Site; Uygar Olma ve Uygarlık*; Komünote ve Komünotarizm; Komünote ve Toplum*; Anayasa ve Anayasacılık; Demokrasi*; Hukuk*; Ceza Hukuku*; Siyasi İktisat; Eşitlik*; Ampirizm; Kölelik*; Devlet ve Sivil Toplum; Ahlak*; Grotius; Barış ve Savaş; Yurttaşlık Hümanizması; İslam; Yargıç*; Özgürlük; Yasa; Marsilio, Padovalı; Monarşi; Montesquieu; Do-

ğa ve Tarih*; Siyasal Adçılık; Tutkular ve Çıkarlar; Halk; Siyasal Fenomenoloji; Ahlak Felsefesi*; Siyaset Felsefesi*; *İhtiyat**; Rejimler; Rousseau; Modern Kuşkuculuk; Sofistler; Sempati*; Teodise; Aquinolu Tommasso; Tiranlık ve Despotizm; Erdem; İrade*.

Arius Didymos, İskenderiyeli filozof ve doksograf, büyük olasılıkla stoacı, İ.Ö. 1. yüzyıl: Roma Antikitesi.

Arndt Ernst Moritz, Alman şair, tarihçi ve siyaset adamı, Napoléon sistemine karşı propaganda yapmıştır, 1769-1860: Ulus; Siyasal Romantizm.

Arnim Achim von, Alman nesir yazarı, Luther mezhebinden, 1781-1831: Siyasal Romantizm.

Aron Raymond, Fransız tarih felsefecisi, sosyolog ve siyaset yazarı, 1905-1983: Seçkin; Barış ve Savaş; Liberalizm; Montesquieu; Us*; Totalitarizm*.

Arrow Kenneth Joseph, Amerikan iktisatçısı, 1921 doğumlu: Toplumsal Tercih*.

Atkinson William Stephen, Hindistan'da yaşayan böcekbilim uzmanı, 1820-1876: Psikanaliz.

Aubigné *Théodore Agrippa d'*, Fransız asker-şair ve Kalvinci, Protestanlık savunucusu, 1552-1630: Hukuk ve Siyaset*.

Audiffrent Georges, Fransız pozitivist hekim ve filozof, Katoliklerle yakınlaşma için çaba harcamıştır, 1823-1909: Comte.

Augustinus (Aurelius Augustinus, aziz), Kuzey Afrika kökenli Hıristiyan dinbilimci, Hippo Regius (Hippone, Numidia) piskoposu, vaiz, Pelagius'çuluğa, Donatizm'e ve Manikeizm'e karşıydı, bilinen ilk Batı manastır kurallarının yazarıdır, Latin kilise babası ve bilgini, 354-430: Augustinus*; Otorite; Site; Ceza Hukuku*; Eşitlik; Kilise; Kölelik; Savaş ve Barış; Paulus; İlerleme; *İhtiyat*; *Cumhuriyet*; *Teodise**; *Dinsel Siyasal Sorun*; İrade*.

Austin John, İngiliz hukukçu, pozitif hukuk kuramcısı, 1790-1859: Common Law; Hukuk; Yasa.

Austin John Longshaw, İngiliz filozof ve dilbilimci, 1911-1960: Dil*.

Baader Franz von, Alman doğa felsefecisi, laik teozof ve dinbilimci, 1765-1841: Siyasal Romantizm.

Babeuf Gracchus (François-Noël, Camille *denir*), Fransız devrimci, mutlak eşitlik düşüncesi öncülerinden, 1760-1797: Sosyalizm.

Bacon Francis, İngiliz devlet adamı, hukukçu ve filozof, 1561-1626: Teknik; Ütopya.

Balde, Bartole okulu İtalyan hukukçusu: Mutlakiyetçilik.

Ballanche Pierre Simon, Fransız düşünür, insanın düşkünlüğü ve kurtuluşu konularında yoğunlaşmıştır, Madam Récamier çevresine yakındı, 1776-1847: Uygar Olma ve Uygarlık.

Barbeyrac Jean de, Fransız hukuk felsefecisi, Protestan, Fransa'da doğal hukuk ve devletler hukuku tezlerini yaygınlaştırmışır, 1674-1744: Komünote ve Toplum: Pufendorf; Rejimler; Modern Kuşkuculuk.

Barni Jules, Jules Simon'la birlikte Özgür Düşünceliler Derneği'nin kurucusudur, Kant ve Fichte çevirmeni, 1818-1878: Cumhuriyet.

Barth Karl, İsviçreli Kalvinci dinbilimci, diyalektik dinbilimin önemli isimlerinden, 1886-1968: Paulus.

Barthes Roland, Fransız edebiyat eleştirmeni, denemeci ve anlambilimci, 1915-1980: İletişim ve İntersübjektivite.

Bartole (Bartolo de Sassoferrato), İtalyan hukukçu, Bologna hukuk okulu yorumcularından, 1314-1357: Mutlakiyetçilik.

Basin Thomas, Fransız papaz ve kronikçi, XI. Louis tarafından halkın yararına çalışmalar yaptığı gerekçesiyle sürgün edilmiştir, 1412-1491: Mutlakiyetçilik.

Bataille Georges, Fransız denemeci, *Critique* dergisinin kurucusu, 1897-1962: Söylence*; Sempati.

Baudelaire Charles, Fransız şair ve sanat, edebiyat eleştirmeni, Poe çevirmeni, 1821-1867: İlerleme.

Baumgarten Alexander Gottlieb, Alman filozof, "estetik"i bağımsız bir bilim yapmıştır, 1714-1742: Estetik*.

Bayle Pierre, Fransız Protestan tarihçi, filozof ve eleştirmen, 1647-1706: Aydınlanma; Montesquieu; Hoşgörü.

Beccaria Cesare Bonesana de, İtalyan hukukçu ve iktisatçı, suç ve ceza ayrımı kuramcısı, 1738-1794: Ceza Hukuku; Yargıç*; Aydınlanma; Fransız Devrimi.

Bellarmin Robert, Poscane kökenli cizvit ve papaz, Papa VIII. Clemantius'un dinbilimcisi, Sixtine vulgata'sı denetleyicisi, Giordano Bruno'yu yakılmaya mahkûm etmiştir, 1542-1621: Otorite; Kilise; Skolastik (İkinci).

Benjamin Walter, Alman filozof ve estetikçi, Proust ve Baudelaire çevirmeni, 1892-1940: Söylence.

Bentham Jeremy, İngiliz filozof ve hukukçu, yararcılığın kurucusu, 1748-1832: Toplumsal Tercih, Common Law; Ceza hukuku*; Aydınlanma; Tutkular ve Çıkarlar; Ahlak Felsefesi*; Yararcılık*.

Benveniste Émile, Fransız dilbilimci, Hint- Avrupa dilleri uzmanı ve söylem kuramı yaratıcısı, 1902-1976: Uygar Olma ve Uygarlık; İletişim ve İntersübjektivite.

Bergson Henri, Fransız filozof, pozitif bir metafizik geliştirmiştir, 1859-1941: Din.

Berlin Isaiah, Letonyalı fikir tarihçisi, İngiltere'ye göç etmiştir, 1909 doğumlu: Erdem.

Bernard de Clairvaux (aziz), Latince yazan Hıristiyan dinbilimci, Clairvaux benedikten manastırının kurucusu ve ilk papazı, dine diyalektiğin girmesine karşı çıkmıştır, 1090-1153: Augustinus; Dinsel Siyasal Sorun.

Bernardin de Saint-Pierre Jacques-Henri, Fransız nesir yazarı, Rousseau'nun öğrencisi, Aydınlanma'nın eleştirmen mirasçılarından, 1737-1814: Kant.

Bernardino Tommassini (Ochino denir), İtalyan Protestan vaizi, fransisken daha sonra Fransesko tarikatı mensubu ve Calvinci (1538), Katolikliğe karşı mücadele etmiştir, 1487-1564: Siyasi İktisat.

Bèze Théodore de, Fransız Protestan hümanist, edebiyatçı ve dinbilimci, Fransa'da Din savaşları döneminin başında Protestanlar mücadelesinin öncülerinden, Calvin'in yerine Cenevre kilisesinin başına geçmiştir, 1519-1605: Direnme Hakkı.

Black Duncan: Toplumsal Tercih*.

Blackstone William, İngiliz hukukçu, 1723-1780: Common Law; Yargıç.

Blanc Louis, Korsika asıllı Fransız ihtilalı tarihçisi, gazeteci ve cumhuriyetçi kamu hukuku uzmanı, "demokratik sosyalizm"in kurucularından biri kabul edilir, 1811-1882: Comte.

Blossius de Cumes, Campania Yunan stoacı filozofu, yoksullar yararına bir tarım reformunu düşüncesini savunmuştur, I.Ö. II. yüzyıl: Antik Stoacılık.

Bobbio Norberto: Komünote ve Toplum; Anayasa ve Anayasacılık; Tüzel Olguculuk.

Boccaccio Giovanni, İtalyan şair ve yazarı, prehümanizmanın önemli isimlerinden, 1313-1375: Roma Antikitesi.

Boccalini Trajano, İtalyan siyaset düşünürü, ahlakçı ve satirist, Hikmet-i hükümet kavramı kuramcısı, 1556-1613: Tutkular ve Çıkarlar.

Bodin Jean, Fransız kraliyet monarşisi iktisatçı, hukukçu, filozof ve kuramcısı, 1529/1530-1596: Mutlakiyetçilik*; Bodin*; Site; Devletler Hukuku*; Siyasi İktisat; Kölelik; Devlet ve Sivil Toplum; Olağanüstü Hal; Grotius; Monarşi*, Montesquieu; Cumhuriyet; Rousseau; Egemenlik*; Tiranlık ve Despotluk; İrade*.

Boetius (Anicius Manlius Severinus Boethius), Romalı filozof, mantıkçı, Katolik dinbilimci, şair ve devlet adamı, "Yeni Platoncu Aristoteles yorumcusu, Pythagoras geleneği temsilcisidir, Yeni Platonculuğu Batı dünyasına tanıtmıştır, ~480-524: Sübjektivite.

Böhme Jakob, Luther mezhebinden Alman mistikçi, 1575-1624: Karşı-Aydınlanma*.

Boileau-Despréaux Nicolas, Fransız şair ve eleştirmen, 1636-1711: Estetik.

Boisguilbert Pierre le Pesant de, Fransız iktisatçı, 1646-1714: Siyasi İktisat.

Bolingbroke Henri Saint John, İngiliz siyaset adamı (tory), hatip ve denemeci, 1678-1751: Anayasa ve Anayasacılık*; Yurttaşlık Hümanizması; Hume; Partiler.

Bonald Louis Gabriel Ambroise, vikont, Fransız siyaset adamı ve hukukçu, Karşı-Devrim düşünürlerinden, 1754-1840; Otorite; Tutuculuk*; Ahlak Felsefesi.

Börne Ludwig, Alman kamu hukukçusu ve polemikçi, Genç Almanya temsilcisi, Fransa'da sürgünde yaşayan Alman demokratlarının sözcüsü, 1786-1837: Modern Yahudilik.

Bossuet Jacques-Bénigne, Fransız papaz, vaiz, dinbilimci ve tarihçi, kralların ilahi yasası kuramcısı, 1627-1704: Mutlakiyetçilik*; Augustinus*; Uygar Olma ve Uygarlık; Descartes; Kilise; Monarşi; Doğa ve Tarih.

Botero Giovanni (Benisius *denir*), İtalyan yazar, örnek şiirler ve bir hikmet-i hükümet kavramı el kitabı yazmıştır, Makyavel kuramları eleştirmeni, 1540-1617: Siyasi İktisat; Tutkular ve Çıkarlar; Devlet Çıkarı*.

Boulainvilliers Henri de, Fransız tarihçi, Frank soyluluğu kuramcısı, 1658-1722: Montesquieu.

Brady Robert, Ingiliz tarihçi, XVII. yüzyıl: Common Law.

Brandes Ernst, 1758-1810: Fransız Devrimi*.

Brentano Clemens, Alman ikinci romantik kuşak şairi, 1778-1842: Siyasal Romantizm.

Breton André, gerçeküstücü hareketin öncüsü, 1896-1966: Şiddet.

Brissot Jacques Pierre (Brissot de Warville *denir*) Fransız polemikçi ve siyaset adamı, Girondin hareketinin öncülerinden, Ami des Noirs derneğinin kurucusu, 1754-1793: Amerikan Devrimi.

Brown John, ingiliz filozof, whig ilkelerinin savunucusu, 1715-1766: Yararcılık.

Bruni Leonardo (Leonardo Aretino *denir*), Italyan hümanist, Floransa şansölyesi, Platon ve Aristoteles'i Latinceye çevirmiştir, halk dilinin edebi sadeliğini savunmuştur, ~1374-1444: Roma Antikitesi; Uygar Olma ve Uygarlık; Yurttaşlık Hümanizması.

Bucer ya da Butzer (Martin Kuhhorn, *denir*), Alman Lutherci reformcu, 1491-1551: Protestan Reformu.

Buchez Philippe, Valon tarih felsefecisi ve sosyal reformcu, aynı zamanda Katolik ve Saint-Simon'cu, 1796-1865: Comte; Eşitlik.

Budé Guillaume, Fransız hümanist, filolog, Fransa'da Yunanca çalışmalarının yaygınlaşmasını sağlamıştır, 1467-1540: Mutlakiyetçilik.

Buffon Georges Louis Leclerc, kont, Fransız doğalcı, 1707-1788: Doğa.

Burckhardt Jacob, Almanca yazan Isviçreli sanat tarihçisi, Nietzsche'nin yakın çalışma arkadaşı ve dostu, 1818-1897: Ilerleme.

Burke Edmund Irlanda asıllı Ingiliz siyaset adamı (whig), hatip, denemeci ve polemikçi, Fransız devrimi karşıtı, 1729-1797: Common Law; Komünote ve Komünotarizm; Tutuculuk*; Anayasa ve Anayasacılık; Insan Hakları; Ampirizm; Devlet ve Sivil Toplum; Liberalizm*; Aydınlanma; Ulus; Siyaset Felsefesi; Ihtiyat; Us; Amerikan Devrimi; Fransız Devrimi*.

Burlamaqui Jean-Jacques, Isviçreli hukukçu, doğal hukuk okulu temsilcisi, 1694-1748: Rejimler; Tiranlık ve Despotizm.

Cabet Étienne, Fransız avukat, Carbonnerie üyesi, *Le Populaire* gazetesi editörü ve ütopik komünizm savunucusu, 1788-1856: Comte; Ütopya.

Cagliostro (Giuseppe Balsamo, Alexandre denir, kont), Italyan maceracı, 1743-1795: Aydınlanma.

Caillois Röger, Fransız denemeci, Sosyoloji Koleji kurucu üyesi, 1913-1978: Söylence.

Calvin Jean, Fransız dinbilimci, Batı kilisesi reformcusu, 1509-1564: Direnme Hakkı; Kilise; Grotius; Protestan Reformu*; Modern Stoacılık.

Campion Henri de, Fransız asker ve tarihçi, 1613-1663: Modern Stoacılık.

Caraccioli Domenico, Napoli'li diplomat ve iktisatçı, Sicilya kral naibi (1780), Ansiklopedicilerle yakınlık kurmuştur, 1715-1789: Aydınlanma.

Carlyle Thomas, Iskoçya asıllı ingiliz tarihçi ve yazar, "kahramanca" bir muhafazakârlığı savunmuştur, 1785-1881: Tutuculuk.

Karneades, Kyrene'li, Yunan septiği, son derece yetenekli bir hatip ve Yeni Akademi'nin kurucusu Khyrisippos hayranı, I.Ö. 214/213-129/128: Grotius; Ahlak Felsefesi; Eski Kuşkuculuk; Modern Kuşkuculuk.

Carré de Malberg Raymond, Fransız hukukçu, anayasa hukuku uzmanı ve Fransa'da genel Alman devlet teorisi yorumcusu (*Allgemeine Staatslehre*), 1861-1935: Yasa.

Carroll Lewis (Charles Lutwidge Dodgson, *denir*) Ingiliz matematikçi, mantıkçı, denemeci ve yazar, 1832-1898: Toplumsal Tercih.

Castel Charles-Irénée, Fransız siyaset düşünürü ve ahlakçı,monarşi yönetimini eleştirmiştir, Saint-Pierre rahibi, 1658-1743: Anarşizm; Aydınlanma; Rousseau.

Castiglione Baldassare, Italyan papalık temsilcisi ve şair, "iyi hükümdar" eğiticisi ve "iyi saraylı" kuramcısı, 1478-1529: Uygar Olma ve Uygarlık.

Castoriadis Cornelius: Site*.

Cato (Marcius Porcius Cato), Romalı siyaset adamı, I.Ö. 234-149: Roma Antikitesi; Erdem.

Chamberlain Joseph, Ingiliz siyaset adamı, birlikçi liberal hareketin önderi, 1836-1914: Partiler.

Charron Pierre, Fransız hukukçu, din adamı, vaiz, ahlakçı ve siyaset kuramcısı, özerk bir ahlak düşüncesini savunmuştur, 1541-1603: Modern Kuşkuculuk*; Modern Stoacılık.

Child Josiah, Ingiliz girişimci ve iktisatçı, 1630-1699: Siyasi Iktisat.

Chomsky Noam, Amerikan dilbilimci, 1928 doğumlu: Söylence.

Cicero (Marcus Tulius Cicero), Latin siyaset adamı, filozof ve hatip, İ.Ö. 106-43: Roma Antikitesi*; Augustinus*; Cicero*; Uygar Olma ve Uygarlık*; Hukuk; Devletler Hukuku; Birey; Yasa, Doğa ve Tarih; Halk; Ahlak Felsefesi; İhtiyat*; Cumhuriyet*; Modern Stoacılık; Erdem.

Clapmar Arnold, Alman devlet çıkarı (hikmet-i hükümet) düşünürü, XVII. yüzyıl: Devlet Çıkarı.

Clastres Pierre, Fransız etnolog, 1934-1977: Yapısalcılık.

Clausewitz Karl von, Prusyalı general ve askeri kuramcı, 1780-1831: Savaş ve Barış*.

Clavière Étienne, İsviçre kökenli maliyeci ve siyaset adamı, 1735-1793: Amerikan Devrimi.

Cohen Hermann, Alman Yeni Kantçı filozof, 1842-1918; İnsan Hakları.

Coke Edward, İngiliz hukukçu, Common Law'un krallık mevzuatına üstünlüğünü savunmuştur, 1552-1634: Common Law.

Comte Auguste, pozitif felsefenin ve Fransız sosyolojisinin öncüsü, 1798-1857: Comte*; Descartes; Özdekçilik; Tüzel Olguculuk; İlerleme; Din; Sosyoloji Toplumbilim; Sempati; Şiddet.

Condillac Étienne Bonnot de, Fransız Aydınlanmasının tipik temsilcisi, Locke'un öğrencisi, bir dil felsefesi ve "duyumculuk"un öncüsü, ideologların kaynağı, 1714-1796: Aydınlanma.

Condorcet Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, markî, Fransız matematikçi, iktisatçı, filozof, ansiklopedici ve siyaset adamı, fizyokratların öğrencisi ve cumhuriyetçi okulun kuramcısı, 1743-1794: Toplumsal Tercih*; Anayasa ve Anayasacılık; Descartes; Liberalizm; Locke; Aydınlanma; İlerleme; Rasyonalizasyon; Amerikan Devrimi; Teknik.

Congreve Richard, İngiltere'de pozitivist öğretinin yaygınlaşmasını sağlamuşur, 1818-1899: Comte.

Constant de Rebecque Benjamin, Rus asıllı Fransız siyaset adamı (liberal), kamu hukuku uzmanı ve romancı, 1767-1830: Eskiler ve Yeniler; Otorite*; Site*; Anayasa ve Anayasacılık*; Olağanüstü Hal; Birey ve Bireycilik; Liberalizm*; Aydınlanma.

Coquille Guy, Fransız hukukçu, Nevers düklüğü savcısı, kralın papaya karşı bağımsızlığını savunmuştur, 1523-1603: Mutlakiyetçilik.

Corneille Pierre, Fransız oyun yazarı, 1606-1684: Modern Stoacılık.

Corra Émile, Fransız pozitivist, uluslararası yeni pozitivist dernek başkanı, 1848-1934: Comte.

Court de Gébelin Antoine, Fransız bilim adamı ve edebiyatçı, papaz, Protestan kiliseleri Paris temsilcisi, 1725-1784: Aydınlanma.

Cousin Victor, Fransız siyaset adamı ve felsefe tarihçisi, Fransa'da Alman düşüncesini tanıtmış ve felsefe eğitimini organize etmiştir, 1792-1867: Descartes.

Cujas Jacques, Fransız hukukçu, "tarihsel" denen hukuk okulu temsilcisi, 1522-1590: Mutlakiyetçilik.

Culpeper Thomas, İngiliz iktisatçı, *Contre l'usure* (*Fr. Çev.*) adlı bir yapıtı vardır, XVII. yüzyıl başı: Siyasi İktisat.

Cumberland Richard, İngiliz doğal yasalar düşünürü, Hobbes'un rakibi, 1631-1718: Yararcılık.

Dahlmann F. C., Alman tarihçi, 1785-1860: Tarihsel Hukuk Okulu; Siyasal Romantizm.

Dante (Durante Alighieri), İtalyan şair, imparatorun hakları kuramcısı, 1265-1321: Roma Antikitesi; Barış ve Savaş; Marsilio, Padovalı; Monarşi; Doğa ve Tarih; Dinsel Siyasal Sorun.

Darwin Charles, İngiliz doğalcı, biyolojik evrim kuramcısının kurucusu, 1809-1882; Psikanaliz.

Davanzati Bernardo, İtalyan bilgin, Tacitus çevirmeni, *Leçons sur la monnaie* (Fr. çev.) adlı bir yapıt yazmışur, 1529-1606: Siyasi İktisat.

Della Casa Giovanni, İtalyan lirik şairi, Venedik'te papalık elçisi, davranış kuralları üstüne pedagojik bir inceleme yazmıştır, 1503-1556: Uygar Olma ve Uygarlık.

Demokritos, Trakya kökenli, Abdera okulu Yunan atomcu filozofu, İ.Ö. V. yüzyıl: Epikurosçuluk; Birey ve Bireycilik; Doğa ve Tarih; İhtiyat.

Demosthenes, Atinalı hatip, İ.Ö. 384-322: Rejimler.

Dionysios, Halikarnossoslu, Roma'nın kökenleri tarihçisi ve Yunanca yazan edebiyat eleştirmeni, İ.Ö. I. yüzyıl: Roma Antikitesi.

Dionysios, yaşlı, Siracusa tiranı, İ.Ö. 430-367: Platon.

Dionysios, genç, yaşlı Dionysios'un oğlu ve halefi, İ.Ö. ~397-344: Platon.

Descartes René, Fransız filozof ve bilgin, 1596-1650: Eskiler ve Yeniler: Descartes*; Hukuk; Estetik; Birey ve Bireycilik; Özgürlük; Doğa; Doğa ve Tarih; Kamuoyu; Tutkular ve Çıkarlar; Siya-

sal Fenomenoloji; İhtiyat*; Modern Stoacılık; Sübjektivite*; Teodise.

Diderot Denis, Fransız denemeci, filozof, dramaturg, romancı, sanat eleştirmeni ve ansiklopedici. 1713-1783: Ceza Hukuku; Aydınlanma*; Özdekçilik; Rousseau; Teknik.

Diyojen, Anadolu kökenli Epikurosçu Yunan filozofu, II. yüzyıl: Epikurosçuluk.

Dion Kassios, Yunan Roma tarihçisi, ~155-~235: Roma Antikitesi.

Dion Khrysostomos, Bythnia kökenli, Roma'ya yerleşen ve Yunan kültürüyle yetişmiş kinik eğilimli hatip ve filozof; İkinci Sofistik'in öncülerinden biri, ~40-~112: Roma Antikitesi.

Dion, Syrakusai'li, Yunanlı siyaset adamı, İ.Ö. 409-354: Platon.

Disraeli Benjamin, İngiliz siyaset adamı ve yazar, İngiliz muhafazakârlığı temsilcisidir, 1804-1881: Tutuculuk; Monarşi.

Dohm Christian Wilhelm von, Alman iktisatçı ve devlet adamı, 1751-1829: Modern Yahudilik.

Dolivier Pierre, dinsel inancını koruyan "kızıl papaz", XVIII. yüzyıl sonu: Sosyalizm*.

Domat Jean, Fransız hukukçu, Janseniusçu ve Pascal'in dostu, 1625-1696: Siyasi İktisat; Aydınlanma.

Doneau Hughes, Fransız hukukçu, Protestan ve siyasal yergi yazarı, 1527-1591: Modern Stoacılık.

Du Plessis-Mornay (Philippe de Mornay, Plessis-Marly senyörü, *denir*), Fransız Protestanlarının önderlerinden, ilk Protestan akademisinin kurucusu (1599), Hubert Languet ile birlikte *Vindiciae contre tyrannos* adlı yapıtı yazmıştır, 1549-1623: Modern Stoacılık.

Du Vair Guillaume, Fransız devlet adamı, hatip ve ahlakçı, yeni stoacı geleneğin temsilcisi, 1556-1621: Modern Stoacılık.

Dumézil Georges, Fransız din tarihçisi; Hint-Avrupa mitolojisi uzmanı, 1898-1986: Yapısalcılık.

Dumont Louis, 1911 doğumlu Fransız antropolog: Savaş ve barış; Özgürlük; Yapısalcılık.

Dumoulin Charles, Fransız hukukçu, papalık otoritesi eleştirmeni, 1500-1566: Mutlakiyetçilik.

Durkheim Émile, Fransız sosyolog, 1858-1917: Toplumbilim*; Sempati*.

Dworkin Ronald Myles, Amerikalı hukuk felsefecisi, hukuksal pozitivizm eleştirmeni ve etik liberalizm savunucusu, 1931 doğumlu: Komünote ve Komünotarizm; Yargıç.

Edgeworth Francis Ysidro, İngiliz iktisatçı ve istatistikçi, 1845-1926: Toplumsal Tercih.

Edward, aziz, İngiltere kralı, ~1002-1066: Common Law.

Eichhorn C.F., Cermen hukuku tarihçisi, 1781-1854: Tarihsel Hukuk Okulu.

Eliade Mircea, Romen din tarihçisi, antropolog ve romancı, 1907-1986: Söylence.

Elias Norbert, Alman kökenli sosyolog, 1897-1990: Uygar Olma ve Uygarlık.

Ellul Jacques, Fransız Protestan düşünürü, denemeci ve sosyolog, 1912-1994: Teknik.

Enfantin Prosper, Fransız Saint-Simon'cu, 1796-1864: Sosyalizm.

Engels Friedrich, Alman siyaset adamı ve kuramcısı, Marxçılığın kurucularından, 1820-1895: Demokrasi; Marx; Özdekçilik; Kamuoyu; Sosyalizm; Ütopya.

Epiktetos, Phyrgia kökenli Stoacı filozof, ~50-125 ya da 130: İhtiyat; Antik Stoacılık; İrade.

Epikuros, Yunan filozofu, Atina'da Bahçe Okulu kurucusu, İ.Ö. 341-271: Epikurosçuluk*; Birey; Özdekçilik*; Doğa ve Tarih; İhtiyat*; Teodise; Yararcılık.

Erasmus, Rotterdamlı (Desiderius Erasmus Roterodamus), Hıristiyan hümanizması üçlüsünden biri (Budé ve Vives'le birlikte), Latince yazan Hollandalı siyaset felsefecisi, dinbilimci, kutsal kitap yorumcusu, pedagog, filolog, filozof ve şair, ~1467-1538: Mutlakiyetçilik; Uygar Olma ve Uygarlık; Grotius; Modern Stoacılık.

Espinas Alfred, Fransa'da sosyolojinin öncüsü, 1844-1922: Descartes.

Estienne Robert, Fransız hümanist ve basımcı, 1503?-1559: Uygar Olma ve Uygarlık.

Eudoksos, Knidos'lu, Yunanlı astronom ve matematikçi, Platon'un dostu ve çalışma arkadaşı, İ.Ö. ~406-~355: Bodin.

Euripides, Yunan trajedi şairi, Sophokles'in rakibi, İ.Ö. 484-406: Sofistler.

Eusebios, Caesarea'lı, Filistin asıllı Hıristiyan dinbilimci ve övgü yazarı, ilk Kilise arşivcisi ve kronikçisi, Caesarea piskopusu, ~263-339/340: İmparatorluk.

Evrart de Trémaugon, hukukçu, Charles V'in danışmanı, *Songe du Vergier* adlı yapıtın yazarı, XIV. yüzyıl ortası: Dinsel Siyasal Sorun.

Farabi Ebu Nars Muhammed bin Tarhan el, Türkistan kökenli Arap filozof ve mantıkçı, Platon ve Aristoteles yorumcusu, 873-950: İslam*.

Fénelon François-Armand de Salignac de la Mothe, Fransız rahip, hatip ve yazar, 1651-1715: Aristoteles.

Ferguson Adam, İskoçyalı tarihçi ve filozof, 1723-1816: Eskiler ve Yeniler; Devlet ve Sivil Toplum; Aydınlanma; Rasyonalizasyon; Toplumbilim.

Ferri Enrico, İtalyan kriminolog ve siyaset adamı, 1856-1929: Ceza Hukuku.

Ferry Jules François Camille, Fransız avukat ve siyaset adamı, cumhuriyetçi, pozitivist ve kilise karşıtı, 1832-1893: Comte.

Feuerbach Ludwig, Alman filozof, 1804-1872: Özdekçilik.

Fichte Johann Gottlieb, Alman filozof, 1762-1814: İletişim ve İntersübjektivite; Hukuk ve Siyaset; Ceza Hukuku; Eğitim*; Devlet ve Sivil Toplum; Etik; Fichte*; Kant; Dil; Ulus*; Cumhuriyet; Fransız Devrimi*; Siyasal Romantizm; Sübjektivite.

Filangieri Gaetano, İtalyan hukukçu, 1753-1788: Aydınlanma.

Filarete (Antonoio Averulino, *denir*), İtalyan heykeltraş ve mimar, 1400-1465: Ütopya.

Filmer Robert, İngiliz siyaset felsefecisi, din hukuku mutlak monarşisi savunucusu, 1589-1653: Mutlakiyetçilik; Yurttaşlık; Common Law; Locke; Monarşi; Mülkiyet; Temsil.

Finance Isidore, Pozitivist proleterler çevresi kurucusu, XIX. yüzyıl sonu: Comte.

Fontenelle Bernard Le Bovier de, Fransız filozof, 1657-1757: Descartes; İlerleme.

Forbonnais François-Louis Véron de, maliye müfettişi ve Metz parlamento danışmanı, 1722-1800: Siyasi İktisat.

Fortescue John, İngiliz hukukçu, İngiliz meşruti monarşi savunucusu, ~1385--1476: Common Law.

Foucault Michel, Fransız filozof, 1926-1984: İrade.

Fougeret de Montbron, Fransız öykücü, ?-1761: Aydınlanma.

Fouillée Alfred, Fransız filozof, spritüalist pozitivizm temsilcisi, 1838-1912: Descartes.

Fourier Charles, Fransız falanster örgütü kuramcısı, 1772-1837: Hukuk ve Siyaset; Sosyalizm; Ütopya.

Franklin Benjamin, Amerikalı siyaset adamı, polemikçi, fizikçi ve mucit, Amerikan Felsefe Derneği'nin ve Philadelphia Akademisi'nin kurucusu, Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'ni kaleme alanlardan, 1706-1790: Eğitim.

Friedrich II Büyük, Prusya kralı, 1712-1786: Aydınlanma*; Dinsel Siyasal Sorun.

Frege Gottlob, Alman matematikçi, mantıkçı ve filozof, 1848-1925: Dil; Sübjektivite.

Freud Sigmund, Avusturyalı nörolog ve psikiyatr, psikanalizin kurucusu, 1856-1939: Söylence; Psikanaliz*; Sempati.

Frisch Karl von, Avusturyalı zooloji bilgini, modern etolojinin kurucularından biri, 1886-1982: İletişim ve İntersübjektivite.

Furetière Antoine, Fransız rahip, şair ve sözlükçü, 1619-1688: Uygar Olma ve Uygarlık.

Fustel de Coulanges Numa Denis, Fransız tarihçi, 1830-1889: Site*; Din.

Gadamer Hans-Georg, Alman filozof, çağdaş yorum felsefesinin başlıca temsilcilerinden, 1900 doğumlu: Komünote ve Komünotarizm; Dil*; Sübjekivite.

Gaius, Romalı hukukçu, 110-180: Devletler Hukuku.

Galile (Galileo Galilei, *denir*) İtalyan fizikçi ve astronom, 1564-1642: Doğa.

Garve Christian, Alman psikolog, ahlakçı ve hukukçu, *Aufklärung* "popüler felsefesinin temsilcisi, 1742-1798: Aydınlanma.

Gaulle Charles de, Fransız devlet adamı ve general, 1890-1970: Partiler.

Gay John, Cambridge'li dinbilimci, teolojik versiyonu yararcılığın kökeni kabul edilen bir çalışması vardır, 1699-1745: Yararcılık.

Gelasius I, 49. Papa (492-496): Augustinus; Otorite; Kilise; Dinsel Siyasal Sorun.

Gentz Frédéric de: Ulus; Us; Siyasal Romantizm.

Gény François, Fransız hukukçu, meşruiyetçi pozitivizm eleştirmeni ve kutsal metin yorumlama karşıtı, 1861-1926: Yasaların Derlenmesi.

Gerson (Jean le Charlier, *denir*), Fransız Hıristiyan dinbilimcisi, skolastik ve mistiği uyuşturmaya çalışmıştır, 1363-1429: Siyasal Adçılık*; Dinsel Siyasal Sorun.

Gersonide (Levi ben Gerson, *denir*), Yahudi kökenli fizolof, matematikçi, astronom, hekım ve kutsal metin yorumcusu, 1288-1344: Yahudilik.

Gierke Otto von, Alman hukukçu, XIX. yüzyıl: Komünote ve Toplum; Siyasal Romantizm.

Gilles de Rome, Latince yazan İtalyan dinbilimci ve metafizikçi, Augustinus'çuların ilk üstadı, papanın mutlak egemenliği kuramcısı ve İbni Rüşt karşıtı eleştirmen, 1243/1247-1316: Augustinus; Dinsel Siyasal Sorun.

Gilson Étienne, Fransız filozof, bir "Hıristiyan felsefesi düşüncesini savunmuştur, 1884-1978: Augustinus.

Girard René: Savaş ve barış; Söylence*.

Glotz Gustave, Fransız helenist ve ahlak düşünceleri tarihçisi, 1862-1935: Site.

Gobineau Joseph Arthur, kont, Fransız diplomat, denemeci ve öykücü, 1816-1882: Tocqueville.

Goeffrin (Marie-Thérèse Rodet, Mme de), Fransız mesen, 1699-1977: Aydınlanma.

Goethe Johann Wolfgang von, Alman şair, dramaturg, romancı, eleştirmen, fizikçi ve biyolojist, 1749-1832: Aydınlanma.

Gordon Thomas, İskoçya asıllı İngiliz whig polemikçisi ve serbest düşünce yanlısı, Tacitus çevirmeni, John Trenchard'la birlikte *Cato's letters*'ı kaleme almıştır, 1691?-1750: Yurttaşlık Hümanizması; Amerikan Devrimi.

Gorgias, birinci kuşak Yunan sofisti, İ.Ö. ~485-~: Sofistler*.

Görres Johann Joseph von, Alman kamu hukukçusu ve yazar, Heidelberg romantik grubuna yakındır, 1776-1848: Siyasal Romantizm.

Gregorius, Rimini'li, Latince yazan Augustinusçu dinbilimci, Aziz Augustinus münzeviler tarikatı önderi ve "eleştirel-tarihsel adcılık"ın kurucusu, ~1300-1358: Siyasal Adcılık.

Gregorius I, Büyük (aziz), 64, papa, liturji reformcusu, hajiyograf ve kutsal kitap yorumcusu, Roma doğumlu, 540-604: Augustinus.

Grice Paul, Amerikalı filozof, 1913-1988: İletişim ve İntersübjektivite*.

Grimm Jakob, Alman germanist ve yazar, Alman filolojisinin kurucusu, 1785-1863: Tarihsel Hukuk Okulu; Aydınlanma; Siyasal Romantizm.

Grotius (Hugo de Groot, *denir*), Latince yazan Hollandalı hukukçu, filozof, filolog ve diplomat, doğal hukuk ve devletler hukuku uzmanı, 1583-1645: Mutlakiyetçilik; Descartes; Hukuk*; Direnme Hakkı*; Devletler Hukuku*; Ceza Hukuku; Kölelik; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi*; Grotius*; Savaş ve Barış; Kant; Montesquieu; Ahlak Felsefesi*; Mülkiyet; Pufendorf; Rejimler; Rousseau; Modern Kuşkuculuk.

Grünberg Carl, Viyana'lı hukukçu ve siyasetbilimci, Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün ilk yönetücisi (1924), Avusturya Marksizmini esinlemiştir, 1861-1940: Eleştirel Kuram.

Guez de Balzac Jean Louis, Fransız denemeci ve mektupçu, 1597-1654: Mutlakiyetçilik.

Guicciardini Francesco, İtalyan hukukçu, siyaset adamı ve tarihçi, 1483-1540: Yurttaşlık Hümanizması; İhtiyat*.

Guillaume de Moerbeke, Flandre kökenli dominiken, Korinthos Latin başpiskoposu, Aristoteles ve Proclus çevirmeni, ~1215-1286: Tiranlık ve Despotizm.

Guizot François, Fransız siyaset adamı ve tarihçi, 1787-1874: Uygar Olma ve Uygarlık; Descartes; Partiler; Tocqueville.

Gundissalinus (Dominicus Gundisalvi), Latince yazan İspanyol filozofu, Segovia başdiyakosu, Arapçadan çeviriler yapmışır, Latin İbni Sinacılığının öncüsü, Yeni Platoncu Hıristiyanlığın temsilcisidir, ?-1151: Aristoteles.

Habermas Jürgen, 1929 doğumlu Alman filozof ve sosyologu: Komünote ve Komünotarizm; İletişim ve İntersübjektivite*; İnsan Hakları*; Etik; Dil; Liberalizm; Ulus; Rasyonalizasyon; Sübjektivite*; Eleştirel Kuram; İrade*.

Hadot Pierre, 1922 doğumlu Fransız helenist filozof: Epikurosçuluk.

Hale Matthew, İngiliz yargıç ve hukukçu, 1609-1676: Common Law.

Halévy Élie, Fransız filozof, siyaset yazarı ve tarihçi, 1870-1937: Sosyalizm.

Haller Carl Ludwig von, Almanca yazan İsviçreli karşıdevrimci düşünür, Hegel'in özellikle eleştirdiği *Restauration des sciences de l'Etat* (Fr. Çev.) adlı bir yapıt yazmıştır, 1768-1854: Devlet ve Sivil Toplum; Hegel.

Hamann Johann Georg, Alman filozof, yazar ve kutsal metin yorumcusu, polemikçi (*Aufklärer*), 1730-1788: Karşı-Aydınlanma*.

Hamilton Alexander, Amerikalı siyaset adamı, federalist parti lideri, 1757-1804: Demokrasi; Amerikan Devrimi*; Tocqueville.

Han Fei, Çinli düşünür, yasacı akımın temsilcisi, İ.Ö. 280?-234: Çin.

Hare Richard Mervyn, 1919 doğumlu İngiliz filozof, preskriptivist: Yararcılık.

Harrington James, İngiliz tarih felsefecisi ve cumhuriyetçi düşünür: Yurttaşlık Hümanizması; Hume; Cumhuriyet.

Harsanyi John: Yararcılık*.

Hart Herbert Lionel Adelphus, 1907 doğumlu İngiliz hukuk felsefecisi: Yasa.

Hayek Friedrich August von, Avusturyalı neoliberal iktisatçı ve filozof, 1899-1992: Anarşizm; Otorite; Liberalizm; Eleştirel Usçuluk.

Hebel Johann Peter, Alman şair ve yazar, 1760-1826: Yasaların Derlenmesi.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, Alman filozof, 1770-1831: Eskiler ve Yeniler*; Karşı-Aydınlanma; Roma Antikitesi; Otorite*; İhtiyaç*; Yasaların Derlenmesi*; İletişim ve İntersübjektivite*; Anayasa ve Anayasacılık*; Demokrasi*; Hukuk*; Devletler Hukuku*; Hukuk ve Siyaset; İnsan Hakları, Estetik*; Devlet ve Sivil Toplum*; Olağanüstü Hal; Etik; Savaş ve Barış*; Hegel*; Birey ve Bireycilik; Yargıç; Kant; Dil*; Yasa; Aydınlanma; Kötülük*; Marx*; Doğa ve Tarih; Tutkular ve Çıkarlar; Siyaset Felsefesi; İlerleme; İhtiyat; Rasyonalizasyon*; Protestan Reformu*; Temsil*; Fransız Devrimi*; Sosyalizm; Sübjektivite*; Sempati; Teknik*; Teodise; Tocqueville; Şiddet; İrade*.

Heidegger Martin, Alman filozof, 1889-1976: Eskiler ve Yeniler*; İletişim ve İntersübjektivite; Birey; Özgürlük; Doğa ve Tarih; Siyasal Fenomenoloji*; Sübjektivite; Teknik*.

Heine Heinrich, Alman lirik şairi ve kamu hukukçusu, 1797-1856: Modern Yahudilik.

Helvétius Claude-Adrien, Fransız materyalist ve duyumcu filozof, *Ansiklopedi*'ye katkıda bulunmuştur, 1715-1771: Aydınlanma; Özdekçilik.

Henry de Bracton, ingiliz din adamı, ilk ingiliz hukuku çalışmasının yaratıcısıdır, ~1216-1268: Common Law.

Herakleitos, Ephesos'lu, "presokratik filozof", İ.Ö. ~540-480: İhtiyat; Şiddet.

Herder Johann Gottfried von, Alman dinbilimci, vaiz ve filozof, 1744-1803: Karşı-Aydınlanma*; Mutlakiyetçilik; Anarşizm; Eskiler ve Yeniler; Otorite; Aydınlanma, Ulus*; Halk; Siyasal Romantizm.

Hermarkhos, Epikuros'un ilk halefi, ~325-~250: Epikurosçuluk; Özdekçilik.

Herodotos, Yunanlı tarihçi, İ.Ö. ~484-425: Site, Savaş ve Barış; Monarşi; Rejimler.

Herzl Theodor, Macar Yahudi kamu hukukçusu, siyonizmin kurucusu, 1860-1904: Modern Yahudilik.

Hesiodos, Yunan didaktik epik şairi, İ.Ö. VIII. yüzyıl sonu-VII. yüzyıl başı: İhtiyat

Hildebert de Lavardin ya da du Mans, Latince yazan Fransız dinbilimci ve şair, Breton kilise reformcusu, ~1055-1133: Modern Stoacılık.

Hippodamos Milet'li, Yunan mimar ve şehirci, Rodos'un kurucusu, Pythagorasçılıktan etkilenmiş siyasal yenilikçi, İ.Ö. V. yüzyıl: Ütopya.

Hobbes Thomas, ingiliz filozof, 1588-1679: Yurttaşlık*; Common Law*; Komünote ve Toplum*; Demokrasi*; Direnme Hakkı*; Devletler Hukuku*; Hukuk ve Siyaset*; Ceza Hukuku*; Eşitlik*; Devlet ve Sivil Toplum; Olağanüstü Hal; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi*; Grotius; Savaş ve Barış; Hobbes*; Yargıç*; Dil*; Liberalizm*; Locke; Yasa; Özdekçilik; Monarşi*; Montesquieu*; Doğa ve Tarih*; Doğa*; Tutkular ve Çıkarlar; Halk*; Ahlak Felsefesi*; Pufendorf; Rejimler*; Temsil*; Rousseau; Modern Kuşkuculuk; Egemenlik*; Spinoza*; Tiranlık ve Despotluk; Şiddet; İrade*.

Holbach Paul Henri, baron d', Fransız materyalist ve tanrıtanımaz filozof, *Ansiklopedi* çalışmalarına katılmıştır, 1723-1789: Ceza Hukuku; Aydınlanma; Özdekçilik.

Homeros, Yunan epik şairi, İ.Ö. ~VIII. yüzyıl: Aristokrasi; Monarşi.

Horkheimer Max, Alman filozof, Institut für Sozialforschung'un kuruluşuna katılmıştır, Frankfurt Okulu kurucusu, 1895-1973: İletişim ve İntersübjektivite; Toplumbilim; Eleştirel Kuram*.

Hotman François, Cermen kökenli Fransız hukukçu ve Protestan, monarkomak, mutlakiyetçiliğe karşı polemikleri kaleme almışır, 1524-1590: Mutlakiyetçilik; Direnme Hakkı.

Hugo Gustav, Roma hukuku ve medeni hukuk uzmanı Alman hukukçu, 1764-1831: Tarihsel Hukuk Okulu.

Humboldt Wilhelm von, Alman filolog, dil felsefecisi ve diplomat, 1767-1835: Hukuk ve Siyaset; Ulus.

Hume David, ampirik eğilimli İngiliz filozof ve tarihçi, 1711-1776: Karşı-Aydınlanma; İhtiyaç*; Ampirizm*; Hume*; Liberalizm; Aydınlanma; Monarşi; Doğa; Partiler; Tutkular ve Çıkarlar; Siyaset Felsefesi; Sempati*; Erdem.

Hus Jan, Çek rahip ve din reformcusu, papanın meşruiyetinin seçilmesiyle değil icraatı ve eserleriyle kabul görebileceği tezi nedeniyle aforoz edilmiştir, 1371-1415: Kilise.

Husserl Edmond, Alman filozof, fenomenolojinin kurucusu, 1859-1938: Siyasal Fenomenoloji*; Sübjektivite*.

Hutcheson Francis, İrlandalı sezgici filozof, santimantalist, 1694-1746: Eskiler ve Yeniler; Tutkular ve Çıkarlar; Yararcılık.

Huxley Aldous, İngiliz şair, denemeci ve romancı, 1894-1963: Ütopya.

İbn el-Mukaffa Abdullah, İran kökenli Arap alimi, ahlakçı, siyaset düşünürü, İslam öncesi İran kurumlarıyla ilgili yapıtları Farsçadan Arapçaya çevirmiştir: İslam.

İbn Bacce, İspanya Arap-İslam filozof ve hekimi, Aristoteles yorumcusu, 1085-1138: İslam*.

İbn Caspi Jozef, İbranice yazan Yahudi Aristotelesçi filozof, gramerci ve kutsal metin yorumcusu, ~1279-1340: Yahudilik.

İbni Haldun Muhammed bin Abdurrahman, Tunuslu tarihçi, 1332-1406: İslam.

İbni Meymun (Musa bin Meymun) İbranice ve Arapça yazan filozof, hekim ve haham, 1135-1204: Yahudilik*; Modern Yahudilik.

İbni Pakuda Behya ben Jozef, Saragossa kökenli Yahudi şair ve ahlakçı, Arapça ve İbranice yazmıştır, XI. Yüzyıl sonu-XII. yüzyıl başı: Yahudilik.

İbni Rüşt (Ebu el-Velid Muhammed bin Ahmed bin Muhammed İbni Rüşd), İspanya müslümanı ve Arapca yazan hekim, filozof, hukukçu, bilgin, ve din adamı, Aristoteles yorumcusu (Latinler aracılığıyla yorumladığı kabul edilir)1126-1198: İslam*; Marsilio, Podava'lı.

İbni Sina (Ebu Ali Hüseyin bin Abdullah İbni Sina), İran asıllı Arap-İslam hekim, filozof ve mistiği, Aristoteles yorumcusu ve "yeni platoncu" Aristotelesçiliğin temsilcisi, 980-1037: İslam*.

İbn Tufeyl, Ebu Bekir Muhammed, Arap matematikçi, astronom, hekim ve şair, 1110-1185: İslam*.

İdomeneus, Lapseki'li, Yunan siyaset adamı, biyografik yapıtlar yazarı ve Yunan kökenleri çalışmaları meseni, İ.Ö. IV. yüzyıl sonu-III. Yüzyıl başı: Epikurosçuluk.

İnnocentius III (Giovanni Lotario), İtalyan dinbilimci ve hukukçu, 174. papa, 1160-1216: Kilise; Dinsel Siyasal Sorun.

İoannes Khrysosostomos, Antakya kökenli çileci ve vaiz, Bizans patriği, ~349-470: Kilise.

İsa: Paulus; İhtiyat.

İrene, Lyon'lu (aziz), Anadolu kökenli dinsel övgüler yazarı ve dinbilimci, gnostiklere karşı papalık geleneğini savunmuştur, Kilise babası, ~130--202: Kilise.

İsidoro de Sevilla, İspanya kilisesi örgütleyicisi, Sevilla piskoposu ve ansiklopedici, ~560-636: Augustinus; Kölelik.

İsokrates, İlk Yunanlı düzyazı yazarlarından, retorik hocası ve Yunan hitabet sanatı kuramcısı, İ.Ö. ~436--338: Uygar Olma ve Uygarlık; Demokrasi; İhtiyat; Rejimler.

Jacobi Friedrich Heinrich, Alman filozof, rasyonalizm eleştirmeni, 1743-1819: Karşı-Aydınlanma*; Us; Fransız Devrimi.

Jacques Francis, 1934 doğumlu Fransız dilbilimci: Dil.

Jaeger Werner, ABD'ne yerleşen Alman filozof ve helenist, 1888-1961: Eğitim.

Jakobson Roman, Rus kökenli Amerikalı dilbilimci, 1896-1982: İletişim ve İntersübjektivite*.

Jaurès Jean, Fransız siyaset adamı (sosyalist) ve tarihçi, 1859-1914: Sosyalizm*.

Jay John Amerikalı siyaset adamı ve diplomat, 1745-1829: Amerikan Devrimi*; Tocqueville.

Jean Buridon, Latince yazan Fransız mantıkçı ve filozof, Paris Üniversitesi rektörü, Aristoteles yorumcusu, *via moderna* propagandacısı, ~1298-1358'den sonra: Siyasi İktisat; Siyasal Adcılık.

Jean de Jandun, İbni Rüşt'çü filozof, Paris Üniversitesi'nde çalışmıştır, Aristoteles yorumcusu, 1285/1289-1328: Marsilio, Padovalı.

Jean de Paris (Jean Quidort), Latince yazan dominiken dinbilimci ve ve siyaset felsefecisi, Gilles De Rome eleştirmeni, ~1250/1260-1306: Monarşi; Doğa ve Tarih; Mülkiyet; Dinsel Siyasal Sorun.

Jean de Ripa ya da de la Marche, Latince yazan Scotius okulu felsefecisi ve fransisken dinbilimci, XIV. yüzyıl ortası: Siyasal Adcılık.

Jean de Salisbury, İngiltere'de doğan dinbilimci ve siyaset felsefecisi, Chartres piskoposu, Üçüncü Chartres kuşağı temsilcisi, ~1125-1180: Direnme Hakkı; Devlet Çıkarı; Dinsel Siyasal Sorun; İrade.

Jean Duns Scot, Latince yazan İskoçyalı filozof ve dinbilimci, Paris Fransiskenler naibi, 1265-1308: Eşitlik; Siyasal Adcılık*; İrade*.

Jean Wyclif, İngiliz dinbilimci ve din reformcusu, Papalık karşıtı hareketin örgütleyicilerinden, devlet ve kilise ayrılığı yanlısı, ~1320-1384: Kilise.

Jefferson Thomas, siyaset yazarı, hukukçu ve ABD'nin üçüncü başkanı, 1743-1826: Amerikan Devrimi.

Jellinek Georg, Alman hukukçu, 1851-1911: Yasa; Siyasal Romantizm.

Jevons William Stanley, İngiliz iktisatçı ve mantıkçı, 1835-1882: Toplumsal Tercih.

Jhering Rudolp von, Alman hukukçu, 1818-1892: Hukuk.

Joachim de Flore, Latince yazan Calabria'lı mistik, kâhin ve dinbilimci, Citeaux tarikatı rahibi, daha sonra Flore tarikatını (benedikten manastırı Protestan kolu) kurmuştur, 1130/1145-1202: Ütopya.

Jozef II, Germen imparatoru, 1741-1790: Aydınlanma.

Juda Ha-Levi, İspanya Yahudisi şair, filozof, hekim ve dinbilimci, Arapça ve İbranice yazmıştır, 1075-1141: Yahudilik.

Jung Carl Gustav, İsviçreli psikiyatr ve psikolog, 1875-1961: Söylence.

Iustinianos I, Doğu Roma imparatoru, 482-565: Yasaların Derlenmesi, Devletler Hukuku.

Juvénal des Ursins Guillaume, Fransız asker ve devlet adamı, Fransa şansölyesi, 1401-1472: Mutlakiyetçilik.

Kant Emmanuel, eleştirel felsefenin kurucusu Alman filozof, 1724-1804: Karşı-Aydınlanma; İletişim ve İntersübjektivite*; Demokrasi; Hukuk*, Devletler Hukuku*; Hukuk ve Siyaset*, Ceza hukuku*; Eğitim*; Kölelik; Estetik*; Devlet ve Sivil Toplum; Etik*; Fichte; Savaş ve Barış*; Modern Yahudilik; Kant*; Dil; Özgürlük; Yasa; Aydınlanma; Kötülük; Doğa; Kamuoyu; Tutkular ve Çıkarlar; Ahlak Felsefesi*; İlerleme; İhtiyat; Us; Protestan Reformu; Cumhuriyet; Fransız Devrimi*; Sübjektivite*; İrade*.

Kaunitz Wenzel Anton, Avusturyalı siyaset adamı, Jozef II'nin şansölyesi, 1711-1794: Aydınlanma.

Kautsky Karl, Alman Marksist, 1854-1938: Marx; Sosyalizm.

Kelsen Hans, Avusturya kökenli Amerikan hukuk felsefecisi, Devlet ve hukukun özdeşliği kuramcısı, 1881-1973: Anayasa ve Anayasacılık*; Hukuk; Devletler Hukuku; Olağanüstü Hal; Adalet, Yasa*; Hukuki Pozitivizm*.

Kepler Johannes, Alman astronom, Tycho Brahe'nin öğrencisi, 1571-1630: Bodin.

Khyrisippos Tarsus'lu, Yunan filozofu, stoacılığı canlandırmışır, Stoacılığın temel direği kabul edilir, İ.Ö. ~278-206: Antik Stoacılık.

Kindî Ebu Yusuf bin (el-), Arap-İslam filozofu, ~796--873: İslam.

King William, İrlandalı dinbilimci, Whig yanlısı, 1650-1729: Yararcılık.

Klages Ludwig, Alman grafolog ve psikolog, 1872-1956: Söylence.

Kleanthes, Assos'lu, Anadolu kökenli stoacı Yunan filozofu, Stoacılık'ta Zenon'un halefi ve Khrysippos'un selefi, İ.Ö. ~331-230: Antik Stoacılık.

Klishene, Atinalı siyasal reformcu, Solon yasalarından esinlenmiştir, İ.Ö. VI. yüzyılın ikinci yarısı: Demokrasi; Kilise; Halk.

Kojève Alexandre, Rus asıllı Fransız filozof ve Hegelci, 1902-1968: Devletler Hukuku; Savaş ve Barış.

Konfüçyüs, Çinli filozof, İ.Ö. 551-479: Çin*; İhtiyat*.

Kopernik Nikola, Polonyalı astronom, 1473-1543: Bodin.

Korsch Karl, Alman Marksist, 1886-1961: Eleştirel Kuram.

Koyré Alexandre, Rus asıllı Fransız bilim felsefecisi, 1892-1964: Sübjektivite.

Krates, Tebai'li Yunanlı kinik filozof ve dramaturg, İ.Ö. 368/365-288/285: Antik Stoacılık.

Kritias, Atina'lı otuz tirandan biri, sofist, Sokrates'in öğrencisi ve Platon'un kuzeni, İ.Ö. ~455-403: Sofistler.

Kropotkin Pyotr Alekseyeviç, Rus coğrafyacı, anarşi kuramcısı ve devrimci, 1842-1921: Ütopya.

Ksenofon Atina'lı, Sokrates'in öğrencisi, Atina demokrasisini eleştirmiştir, İ.Ö. ~426-~355: Bodin; Siyasi İktisat; Eşitlik; Monarşi*; İhtiyat; Tiranlık ve Despotizm.

L'Hôpital Michel de, Fransız siyaset adamı, Fransa şansölyesi, dinsel özgürlük üstüne çalışmalar yapmışur, ~1504-1573: Mutlakiyetçilik.

La Boétie Étienne de, Fransız devlet adamı ve şair, filolog, helenist, zorbalık karşıtı bir metin kaleme almıştır, 1530-1563: Siyasi İktisat; Modern Stoacılık.

La Mettrie Julien Offray de, Fransız maddeci hekim ve düşünür, 1709-1951: Ceza Hukuku; Aydınlanma; Özdekçilik.

La Mothe Le Vayer François de (takma adı Orasius Tubero), bilgece bir libertenliğin temsilcisi olmuştur, Fransa tarihçisi ve Devlet danışmanı, 1588-1672: Modern Kuşkuculuk*.

La Noue Odet de, Fransız Calvin'ci asker ve siyaset düşünürü, ~1560-1618: Modern Stoacılık.

La Peyrère Isaac de, Fransız Calvin'ci, *Ademden Önce Yaratılmış İlk İnsanlar* üstüne bir çalışması vardır, 1594-1676: Modern Kuşkuculuk.

La Rochefoucauld François, dük, Fransız ahlakçı, 1613-1680: Tutkular ve Çıkarlar.

Laffitte Pierre, matematikçi, ortodoks pozitivizmin öncülerinden, 1823-1903: Comte*.

Lambert Johann Heinrich, Alman filozof, astronom ve matematikçi, 1728-1777: Estetik.

Lamennais Félicité Robert de, Fransız denemeci, liberal Hıristiyanlık ve demokratik insancıllık yanlısı, 1782-1854: Siyasal Romantizm.

Lanson Gustave, Fransız edebiyat tarihçisi, 1857-1934: Descartes.

Lassalle Ferdinand, Alman radikal demokrat ve sosyalist, 1825-1864: Anayasa ve Anayasacılık*.

Lazarsfeld Paul-Felix, Avusturyalı sosyolog, 1901-1976: Toplumbilim.

Le Bret Pierre Cardin, Fransız hukukçu, Kardinal de Richelieu'nün hukuk danışmanı, kraliyet otoritesi kuramcısı, 1558-1655: Mutlakiyetçilik; Cumhuriyet.

Le Chapelier Isaac René Guy, Fransız siyaset adamı, Jakobenler kulübü kurucularından, 1754-1794; Partiler.

Le Play Frédéric, Fransız siyaset adamı, mühendis ve iktisatçı, pozitif bir sosyal bilim düşüncesinin öncüsüdür, 1806-1882: Toplumbilim.

Leclerc Jean-Théophile (Leclerc d'Oze *denir*), Paris Enragés (Kudurmuşlar) grubunun önemli isimlerinden, 1771-?: Sosyalizm.

Lefèvre d'Étaples Jacques (Jacolus Faber Stapulensis), Fransız "dinci" hümanist, Aristoteles ve kutsal metinler yorumcusu, Yeni Ahit çevirmeni, Paulus, Lulle ve Ruysbroeck editörü, Cercle de Meaux ile yakın ilişkiler içinde olmuştur ve *devotio moderna* yanlısı bir tavrı benimsemiştir, hümanist Aristotelesçiliğin önde gelen isimlerindendir, ~1460-1536: Siyasi İktisat.

Leibniz Gottfried Wilhelm, Alman filozof ve matematikçi, 1646-1716: Karşı-Aydınlanma*; Descartes; Ceza Hukuku; Estetik; Birey*; Kötülük*; Rasyonalizasyon; Teodise*; Tiranlık ve Despotizm; Wolf.

Lenin (Vladimir İliç Ulyanov, *denir*), Rus siyaset adamı ve devrimci kuramcı, 1870-1924: Marx*; Sosyalizm.

Leo XIII (Gioacchino Pecci), 254. papa, 1810-1913: Wolff.

Leroux Pierre, Fransız kamu hukukçusu ve siyaset adamı (sosyalist), 1797-1871: Comte; Descartes; Eşitlik; Sosyalizm.

Lessing Gotthold Ephraim, Alman dramaturg ve eleştirmen, 1729-1781: Karşı-Aydınlanma.

Lessing Theodor, Alman denemeci, 1872-1933: Modern Yahudilik.

Lévi-Strauss Claude, 1908 doğumlu Fransız antropolog: Yapısalcılık*.

Levinas Emmanuel, Fransız filozof, 1905-1995: Özgürlük.

Lipse Juste, Latince yazan, Hollandalı hümanist, siyaset felsefecisi, filolog, Tacitus yayıncısı, Stoa felsefesi tarihçisi ve stoacılığın yenilenmesi çalışmalarının önemli isimlerinden, 1547-1606: Modern Kuşkuculuk; Modern Stoacılık.

Littré Maximilien Paul Émile, Fransız filolog, söz-

lükçü, pozitivist epistemolog, kamu hukukçusu ve siyaset adamı, 1801-1881: Comte*; Din.

Livet Pierre: İletişim ve İntersübjektivite*.

Locke John, İngiliz filozof, hekim ve siyaset adamı, anglosakson ampirizminin öncüsü, 1632-1704: Otorite; Mutlakiyetçilik; Yurttaşlık*; Anayasa ve Anayasacılık*; Hukuk; Direnme Hakkı*; Ceza Hukuku*; İnsan Hakları; Siyasi İktisat; Eğitim; Kölelik; Devlet ve Sivil Toplum; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Dil; Liberalizm*; Locke*; Doğa; Mülkiyet; İhtiyat; Pufendorf; Rejimler; Temsil*; Rousseau; Egemenlik; Hoşgörü; Tiranlık ve Zorbalık.

Lombroso Cesare, İtalyan psikiyatr ve kriminolog, 1835-1909: Ceza Hukuku.

Loyseau Charles, Fransız hukukçu, *Traité des seigneuries* adlı bir yapıt yazmıştır, 1566-1627: Mutlakiyetçilik; Bodin; Cumhuriyet.

Lucretius (Titus Lucretius Carus) Epikurosçu fizik, felsefe ve ahlak üstüne didaktik şiirin Latin yazarı, İ.Ö. ~98-55: Epikurosçuluk; Özdekçilik.

Lukács Georg, Almanca yazan Macar Marksist filozof, 1885-1971: Rasyonalizasyon*; Eleştirel Kuram.

Luther Martin, Alman rahip, yorumcu ve dinbilimci, Reformun öncüsü, Katolik kilisesi tarafından aforoz edilmiştir, 1483-1546: Augustinus*; Otorite; Direnme Hakkı; Eşitlik; Kilise; Nietzsche; Protestan Reformu*; Sosyalizm.

Luxemburg Rosa, Polonya kökenli Alman devrimci sosyalist, 1870-1919: Modern Yahudilik.

Lykurghos, Atinalı siyaset adamı ve hatip, İ.Ö. ~390-324: Roma antikitesi; Aydınlanma; Montesquieu.

Mabillon Jean, Fransız benedikten ve bilge, *De re diplomatica* adlı bir yapıtı vardır, 1632-1707: Ceza Hukuku.

Mably Gabriel Bonnot de, Fransız tarihçi ve siyaset düşünürü, fizyokratlara karşı çıkmıştır, 1709-1785: Yurttaşlık Hümanizması; Aydınlanma.

Makyavel (Niccolo Machiavelli), İtalyan siyaset adamı, filozof, tarihçi, şair ve dramaturg, 1469-1527: Site*; Mutlakiyetçilik*; Eskiler ve Yeniler; Roma Antikitesi*; Devletler Hukuku; Eğitim; Savaş ve Barış; Yurttaşlık Hümanizması; Locke; Machiavelli*; Montesquieu; Tutkular ve Çıkarlar; İhtiyat*; Us; Devlet Çıkarı*; Cumhuriyet; Rousseau; Modern Kuşkuculuk*; Erdem; İrade*.

Machon Louis, Richelieu'nün sekreteri, XVII. yüzyıl: Modern Kuşkuculuk.

MacIntyre Alasdair Chalmers: Otorite, Komünote ve komünotarizm*; Ahlak Felsefesi

Macrobius (Aurelius Ambrosius Macrobius Theodosius), Latince yazan gramerci, bilge ve yeni platoncu, Hıristiyanlığa karşı pagan inancını sürdürdü, V. yüzyıl başı: Erdem.

Madison James, ABD'nin dördüncü başkanı, 1751-1836: Amerikan Devrimi*; Tocqueville*.

Magnin Fabien, Pozitivist proleterler çevresinin kurucusu, 1810-1884: Comte.

Maistre Joseph de, Fransız filozof ve yazar, Devrim ve ideologlarına karşı çıkmıştır, 1753-1821: Tutuculuk*; Ceza Hukuku; Ulus; Ahlak Felsefesi; İlerleme.

Malebranche Nicolas, Fransız hatip, dinbilimci, filozof ve ahlakçı, 1628-1715: Karşı-Aydınlanma*; Doğa ve Tarih; Rousseau; Teodise; Erdem.

Mallet du Pan Jacques, Cenevreli siyaset gazetecisi ve polemikçi, Fransız devrimine karşı çıkmıştır, 1749-1800: Partiler.

Mandeville Bernard, Londra'ya yerleşen Hollandalı psikiyatr hekim ve filozof, 1670-1733: Siyasi İktisat; Birey; Montesquieu; Tutkular ve Çıkarlar; Rousseau; Teknik.

Mannheim Karl, Macar kökenli Alman sosyolog ve Marksist, 1893-1947: Seçkin; Sübjektivite.

Mao Çe Tung, Çinli siyaset adamı, 1893-1976: Marx.

Marcus Aurelius (Marcus Aurelius Antoninus Augustus), Roma imparatoru ve stoacı filozof, 121-180: Antik Stoacılık.

Marcuse Herbert, Alman asıllı Amerikalı filozof, 1898-1979: Eleştirel Kuram.

Maréchal Pierre Sylvain, Fransız devlet karşıtı tanrıtanımaz ve komünist, Eşitler Manifestosu'nu kaleme almıştır, 1750-1803: Sosyalizm.

Mariana de la Reina Juan, İspanyol cizvit dinbilimci ve tarihçi, zorba katlini haklı görmüştür, 1536-1624: Kilise.

Marmontel Jean-François, Fransız şair, dramaturg, öykücü, tarihçi, *Ansiklopedi*'ye katkıda bulunmuştur, 1723-1789: Aydınlanma.

Marshall Alfred, İngiliz iktisatçı, 1842-1924: Toplumsal Tercih.

Marsile, Inghen'li, Hollandalı filozof ve dinbilimci, ?-1396: Siyasal Adcılık.

Marsilio, Padovalı, İtalyan kuramcı, imparatorluğun kaldırılmasını istemiştir, İbni Rüşt yanlısı Jean de Jandun'ün siyasal yoldaşı, 1275/1280-1343: Augustinus*; Kilise; Savaş ve Barış; Marsilio, Padovalı; Monarşi; Doğa ve Tarih; Siyasal Adçılık; Dinsel Siyasal Sorun.

Marx Karl, Alman siyasal kuramcı, 1818-1883: Anarşizm*; Otorite*; İhtiyaç*; Demokrasi; İnsan Hakları*; Tarihsel Hukuk Okulu; Devlet; Savaş ve Barış; Marx*; Özdekçilik*; Tutkular ve Çıkarlar; İlerleme; Rasyonalizasyon; Sosyalizm*; Sosyoloji*; Yapısalcılık; Teknik*; Eleştirel Kuram*; Ütopya; Şiddet.

Maurras Charles, Fransız siyaset adamı ve yazar, Action Française hareketinin önde gelen ismi, 1868-1952; Tutuculuk.

Mauss Marcel, Fransız sosyolog ve etnolog, 1873-1950: Sempati.

Mead George Herbert, Amerikalı filozof, 1863-1931: Sübjektivite.

Meinecke Friedrich, Alman devlet kavramı tarihçisi, 1862-1954: Devlet Çıkarı.

Melon Jean-François, Fransız iktisatçı, John Law'ın sekreteri, 1675-1738: Rousseau.

Mencius (Mengzi), Çinli Konfüçyüsçü düşünür, İ.Ö. ~371-289: Çin*.

Mendelssohn Moses, Alman Yahudi filozof, edebiyat eleştirmeni, Mezamirleri ve Kutsal Kitap'ı Almancaya çevirmiştir; Berlin *Aufklärung*'unun önemli ismi, 1729-1786: Modern Yahudilik; Aydınlanma; Us.

Menger Carl, Avusturyalı iktisatçı, "marjinal ilke" kuramcısı ve Viyana marjinalist okulu kurucusu, 1840-1921: Komünote ve Toplum.

Mercier Louis-Sébastien, Fransız oyun yazarı, romancı ve denemeci, 1740-1814: Aydınlanma; Ütopya.

Mersenne Marin, Minimes tarikatından Fransız filozof ve bilim adamı, 1588-1648: Bodin; Grotius; Modern Kuşkuculuk.

Merton Robert King, 1910 doğumlu Amerikalı sosyolog: Toplumbilim.

Metrodoros, Lampaskos'lu, Yunanlı filozof, Epikuros'un öğrencisi ve dostu, İ.Ö. 330-277: Özdekçilik.

Michels Robert, Alman kökenli İtalyan sosyolog, 1876-1936: Seçkin; Partiler.

Mill John Stuart, İngiliz yararcı filozof ve iktisatçı, Utilitarian Society'nin kurucusu, 1806-1873: Comte; Tutkular ve Çıkarlar; Ahlak Felsefesi*; Temsil; Yararcılık*.

Millar John, İskoçyalı hukukçu ve tarihçi, Whig eğilimli, 1735-1801: Rasyonalizasyon.

Milton John, İngiliz şair, denemeci ve polemikçi, 1608-1674: Cumhuriyet.

Mirabeau Victor Riquetti de, Fransız siyaset adamı, hatip ve iktisatçı, kamu hukukçusu, 1715-1789: Uygar Olma ve Uygarlık: Aydınlanma; Wolff.

Monnerot Jules, 1909 doğumlu Fransız sosyolog ve eleştirmen: Söylence.

Montaigne Michel Eyquem de, Fransız denemeci, 1533-1592: İhtiyat; Modern Kuşkuculuk*; Modern Stoacılık.

Montalembert Charles Forbes de, Fransız kamu hukukçusu ve siyaset adamı, 1810-1870: Temsil.

Montchrétien Antoine de, Fransız oyun yazarı ve iktisatçı, ~1575-1621: Siyasi İktisat; Rousseau.

Montesquieu Charles Louis de Secondat, Fransız ahlakçı, hukukçu, siyaset düşünürü ve filozof, 1689-1755: Mutlakiyetçilik; Karşı-Aydınlanma*; Aristokrasi; Otorite; Site*; Anayasa ve Anayasacılık; Descartes*; Ampirizm; Kölelik; Savaş ve Barış; Yargıç*; Kant; Liberalizm; Yasa; Aydınlanma; Monarşi; Montesquieu*; Doğa ve Tarih; Partiler; Tutkular ve Çıkarlar; Halk; İhtiyat; Rejimler*; Cumhuriyet; Toplumbilim; Egemenlik; Tiranlık ve Despotizm*; Erdem.

More Thomas, İngiliz devlet adamı ve ütopya düşünürü, 1477-1535: Ütopya.

Morris William, ingiliz şair ve ressam: Ütopya.

Mosca Gaetano, İtalyan sosyolog, 1858-1941: Seçkin*.

Möser Justus, Alman siyaset adamı, hukukçu ve tarihçi, germanistükle ilgilenmiştir, 1720-1794: Ulus; Us.

Mounier Emmanuel, Fransız personalist filozof, *Esprit* dergisine katkıda bulunmuştur, 1905-1950: Hukuk.

Mounier Jean-Joseph, Fransız avukat, mutlakiyetçiliğe karşı mücadele eden tiers état önderlerinden, 1758-1866: Fransız Devrimi.

Muhammed (Hz.): İslam*.

Müller Adam Heinrich, Alman siyaset kuramcısı, Romantiklere yakındı, konferansçı, 1779-1829: Ulus; Siyasal Romantizm*.

Mun Thomas, İngiliz girişimci, ticaret dengesi üstüne bir yapıt yazmıştır (yay.1664), XVII. yüzyıl başı: Siyasi İktisat.

Nasıriddin Tusi İranlı filozof, matematikçi ve astronom, 1201-1274: İslam.

Naudé Gabriel, Fransız siyaset düşünürü, hekim ve filozof, 1600-1653: Mutlakiyetçilik; Modern Kuşkuculuk*.

Nicolas d'Autrecourt, Latince yazan Fransız adcı filozof ve dinbilimci, ~1300-1350: Siyasal Adcılık.

Nicole Oresme, Fransız matematikçi, filozof, dinbilimci ve din adamı, Aristoteles çevirmeni, ~1325-1382: Uygar Olma ve Uygarlık; Siyasi İktisat; Tiranlık ve Despotizm.

Nicole Pierre, Fransız ahlakçı ve Janseniusçu, Granges de Port-Royal keşişi, 1625-1695: Siyasi İktisat.

Niebuhr Barthold Georg, Prusyalı tarihçi, diplomat ve devlet adamı, 1776-1831; Tarihsel Hukuk Okulu; Siyasal Romantizm.

Nietzsche Friedrich, Alman filozof, 1844-1900: Eskiler ve Yeniler; Aristokrasi*; Estetik*; Savaş ve Barış; İslam; Özgürlük; Machiavelli; Söylence; Nietzsche*; İlerleme; Rasyonalizasyon*; Temsil; Sübjektivite; Şiddet; İrade*.

Novalis Friedrich, Alman şair, 1772-1801: Ulus; Siyasal Romantizm*.

Nozick Robert: Anarşizm*; Komünote ve Komünotarizm.

Orwell George (Eric Arthur Blair, *denir*) İngiliz denemeci ve romancı, totalitarizmleri eleştirmiştir, 1903-1950: Anarşizm; Ütopya.

Ostrogorski Moiseu: Partiler*.

Othon de Freising, Latince yazan Alman tarih felsefecisi, Citeaux tarikatı üyesi ve din adamı, ~1111-1158: Augustinus.

Owen Robert, İngiliz sosyal reformcusu, 1771-1858: Eşitlik; Sosyalizm; Ütopya.

Paine Thomas, Amerikalı siyaset adamı ve polemikçi, 1737-1809: Common Law: Anayasa ve Anayasacılık*; Demokrasi*; Liberalizm*: Amerikan Devrimi*; Fransız Devrimi*.

Paley William, İngiliz din adamı, dinbilimci ve filozof, Hıristiyanlaştırılmış bir yararcılığı savunmuştur, 1743-1805: Yararcılık.

Panetius Rodos'lu. Yunanlı stoacı filozof, Scipio'lar çevresine girmiştir, Stoa'nın yönlendirilmesinde Antipatros'un halefi, İ.Ö. ~185-~105; Antik Stoacılık.

Pareto Vilfredo, İtalyan iktisatçı ve sosyolog, 1848-1923: Toplumsal Tercih*; Seçkin*; Toplumbilim*.

Parmenides, Elea'lı, "presokratik" filozof, İ.Ö. VI. yüzyıl: Sofistler.

Parsons Talcott, Amerikalı sosyolog, 1902-1979: Rasyonalizasyon; Toplumbilim.

Pascal Blaise, Fransız matematikçi, fizikçi ve filozof, 1623-1662: Augustinus*; Doğa; İlerleme; Modern Kuşkuculuk; Modern Stoacılık.

Paulus (aziz), havari, Kilikya kökenli, ~10-~67: Kilise; Dil; Paulus*; Din; Skolastik (İkinci); Dinsel Siyasal Sorun.

Peirce Charles Sanders, Amerikalı filozof ve mantıkçı, semiyotikin kurucusu, 1839-1914: Sübjektivite.

Penn William, İngiliz quaker, 1644-1718: Aydınlanma; Montesquieu.

Perikles, Atinalı siyaset adamı, ~ İ.Ö. 495-429: Demokritos; Montesquieu; Doğa ve Tarih.

Petrarca (Francesco di Ser Petracco), İtalyan hümanist ve şair, 1304-1374: Roma Antikitesi; Uygar Olma ve Uygarlık.

Petty William, İngiliz ekonomist ve istatistikçi, 1623-1687: Siyasi İktisat; Rousseau.

Philippe de Beaumanoir, Fransız şair, soylu çevrelerin şairi olarak tanınır, Senlis bailli'si; kurumlar ve feodal toplum hukuku üstüne bir yapıt yazmışur, ~1250-1296: Mutlakiyetçilik.

Philon, İskenderiye'li, Helenleşmiş Yahudi filozof, Kutsal kitap yorumcusu, İ.S. ?-40: Yahudilik*.

Pibrac Guy du Four de, Fransız diplomat ve şair, 1529-1584: Mutlakiyetçilik.

Petrus (aziz), havari: Kilise.

Pierre d'Ailly, Latince yazan Fransız dinbilimci ve din adamı, Paris üniversitesi şansölyesi, ılımlı adcılığın (Ockham'cı denen) temsilcisi, 1350-1420/1421: Augustinus*; Siyasal Adcılık*.

Pierre d'Espagne (Papa XXI. Jean), İspanyol yazar, ~1226-1277: Siyasal Adcılık.

Pierre Lombard, Latince yazan dinbilimci, "Özdeyiş ustası" ve Paris piskoposu, ~1095-1164: Otorite.

Pietro d'Abano (Petrus de Apono), İtalyan hekim ve filozof, ~1257-1315: Marsilio, Padovalı.

Pigou Arthur Cecil, İngiliz iktisatçı, 1877-1959: Toplumsal Tercih.

Pindaros, Yunanlı lirik şair, İ.Ö. 518-438: İhtiyat; Şiddet.

Pithou Pierre, Fransız hukukçu, Cujas'ın öğrencisi, Galikan kilisesi yanlısı, 1539-1596: Mutlakiyetçilik.

Platon, Yunanlı filozof, Atina'da Akademi'nin kurucusu, İ.Ö. 428-348: Eskiler ve Yeniler; Aristokrasi*; Aristoteles*; Augustinus; Bodin*; Cicero; Site; Demokrasi; Hukuk; Ceza Hukuku*; Siyasi İktisat; Eğitim*; Eşitlik*; Epikuros; Kölelik*; Savaş ve Barış; İslam*; Adalet; Yasa; Monarşi; Montesquieu; Söylence; Doğa ve Tarih*; Nietzsche; Tutkular ve Çıkarlar; Halk; Siyasal Fenomenoloji; Ahlak Felsefesi*; Siyaset Felsefesi; Ahlak Felsefesi*; Platon*; İhtiyat; Rejimler; Cumhuriyet*; Sofistler; Sübjektivite*; Teodise*; Tiranlık ve Despotizm; Yararcılık; Erdem.

Plotinos, Yunanca yazan Mısır kökenli yeni platoncu filozof, Roma'da Platoncu bir felsefe okulu kurmuştur, 205-270: Augustinus; Erdem.

Plutarkhos, Khaironeia'lı, Yunanlı platoncu ahlakçı, tarihçi ve filozof, Epikurosçuluğa ve Stoacılığa karşı çıkmıştır, Khaironeia arkontu, Delphoi'de Apollon rahibi, ~45-120/125?: Roma Antikitesi; Eğitim.

Pogge (Gian Francesco Poggio Bracciolini), İtalyan hümanist, 1380-1459: Roma Antikitesi.

Pollock Friedrich, Alman iktisatçı, 1894-1970: Eleştirel Kuram.

Polybios, Yunanlı tarihçi, İ.Ö. 205-125: Roma antikitesi*; Cicero; Site; Yurttaşlık Hümanizması; Halk; İlerleme; Rejimler.

Popper Karl Raimund, Alman filozof, eleştirel rasyonalizmin temsilcisi, 1902 doğumlu: İhtiyat; Eleştirel Usçuluk*.

Portalis Jean Étienne Marie, Fransız siyaset adamı ve hukukçu, Medeni hukukun yazımına katılmıştır: Yasaların Derlenmesi*; Mülkiyet.

Pot Philippe, Tours États généraux'sunda Bourgogne soylularını temsil etmiştir (1484); Mutlakiyetçilik.

Price Richard, Galler ülkesi kökenli ünitarizm yanlısı vaiz; kamu hukukçusu, ahlakçı, sezgici filozof ve din kuramcısı, 1723-1791; Amerikan Devrimi; Fransız Devrimi.

Protagoras, Abdera'lı, Yunanlı sofist, Thurioi sitesinin yasalarını ortaya koymuştur (İ.Ö. 444): Site; Ceza yasası; Eşitlik; Epikurosçuluk; Ahlak Felsefesi; Eleştirel Usçuluk; Sofistler*; Sübjektivite.

Proudhon Pierre-Joseph, Fransız devrimci ve anarşist, 1809-1865: Anarşizm*; Ütopya.

Pufendorf Samuel von, Alman hukukçu, siyaset felsefecisi ve tarihçi, doğal hukuk ve devletler hukuku okulu temsilcisi, 1632-1694: Yurttaşlık; Komünote ve Toplum; Descartes; Hukuk; Direnme Hakkı*; Devletler Hukuku; Kölelik; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi; Savaş ve Barış; Kant; Montesquieu; Pufendorf*; Rejimler; Rousseau; Modern Kuşkuculuk; Wolff.

Pyrrhon, Elis'li, Yunanlı filozof, Anarksarkes'in öğrencisi ve kuşkucu okulun kurucusu, İ.Ö. ~365-~275: İhtiyat; Antik Kuşkuculuk*.

Pythagoras, Yunanlı matematikçi ve reformcu, İ.Ö. VI. yüzyıl: Bodin.

Quesnay François, Fransız hekim ve iktisatçı, fizyokratlar okulunun kurucusu, 1696-1774: Siyasi İktisat.

Quételet Adolphe, Belçikalı matematikçi, astronom, istatistikçi ve demograf, 1796-1874: Toplumbilim.

Rabaut Saint-Étienne Jean-Paul, Fransız siyaset adamı ve papaz, 1743-1793: Doğa ve Tarih; Amerikan Devrimi.

Radbruch Gustav, Alman hukuk felsefecisi, Luther'ci, 1878-1949: Hukuk.

Ranke Leopold von, Alman tarihçi, 1795-1886: Siyasal Romantizm.

Raoul de Presles, Kral V. Charles'ın avukatı, *Tanrı Sitesi* adlı yapıtı Fransızcaya çevirmiştir, XIV. yüzyıl: Augustinus.

Rathenau Walther, Yahudi kökenli Alman siyaset adamı, 1867-1922: Modern Yahudilik.

Rawls John, 1921 doğumlu Amerikalı hukuk ve siyaset felsefecisi: Toplumsal Tercih; Komünote ve Komünotarizm*; İnsan Hakları*; Etik; Yasa; Ahlak Felsefesi; Yararcılık.

Raynal Guillaume Thomas (rahip), Fransız tarihçi ve filozof, Eski Rejim'i eleştirmiştir, 1713-1796: Aydınlanma.

Rehberg August Wilhelm, Hannover'li kamu hukukçusu, 1757-1836: Tarihsel Hukuk Okulu; Devlet ve Sivil Toplum; Us; Fransız Devrimi*.

Reich Wilhelm, Avusturya kökenli Amerikalı psikiyatr, 1897-1957: Şiddet.

Rémusat Charles François Marie de, Fransız siyaset adamı (liberal), edebiyat eleştirmeni ve kronikçi, 1797-1875: Descartes.

Renan Ernest, Fransız tarihçi, filolog ve filozof, 1823-1892: Yasaların Derlenmesi; Ulus.

Reynaud Jean, Fransız filozof, Saint-Simon'cu, cumhuriyetçi militan, Pierre Leroux ile birlikte *Encyclopédie nouvelle*'in kurucusu, 1806-1863: Comte.

Razi (Ebubekir Muhammed bin Zekeriya el-Razi), İran kökenli ve Arapça yazan hekim ve simyacı, 865-925: İslam.

Richelieu Armand Jean du Plessis, Fransız kardinal, papaz ve siyaset adamı, 1585-1642: Modern Stoacılık.

Ricoeur Paul, 1913 doğumlu Fransız filozof: İletişim ve İntersübjektivite; Dil; Söylence.

Robespierre Maximilien Marie Isidore de, Fransız siyaset adamı, 1758-1794: Demokritos; Partiler; Temsil; Erdem.

Roederer Pierre Louis, Fransız siyaset adamı, 1754-1835: Partiler.

Roger Bacon, Latince yazan İngiliz fransisken ve filozof, Aristoteles'in bilimsel yapıtlarını yorumlamıştır, skolastiğe karşıdır, 1212/1220-1292: Cumhuriyet; Modern Stoacılık.

Rollin Charles, Fransız eğitim reformcusu, Jansenistiusçu ve Roma tarihçisi, 1661-1741: Site.

Rorty Richard McKay, 1931 doğumlu Amerikalı filozof: Komünote ve Komünotarizm.

Rosmini Serbati Antonio, İtalyan filozof, personalizmin öncüsü, 1797-1855: Hukuk*.

Ross Alf Niels, 1899 doğumlu İsveçli filozof, deontik mantık uzmanı: Tüzel Olguculuk.

Rousseau Jean-Jacques, Cenevreli filozof, yazar, 1712-1778: Anarşizm; Mutlakiyetçilik; Karşı-Aydınlanma*; Otorite; Site*; Yurttaşlık*; Demokrasi*; Descartes; Devletler Hukuku*; Hukuk ve Siyaset*; Ceza Hukuku*; Siyasi İktisat; Eğitim*; Eşitlik; Kölelik; Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi*; Etik; Savaş ve Barış*; Hobbes; Yurttaşlık Hümanizması; Kant; Dil*; Liberalizm*; Özgürlük; Aydınlanma; Doğa ve Tarih; Tutkular ve Çıkarlar; Halk; Ahlak Felsefesi; Siyaset Felsefesi; Us; Rejimler; Temsil*; Cumhuriyet; Rousseau*; Egemenlik*; Teknik; Teodise; Tiranlık ve Despotluk; İrade*.

Roux Jacques, Fransız devrimci, papaz, Enragés (Kudurmuşlar) hareketinin önderi, 1752-1794: Sosyalizm.

Saadya bin Yusuf, el-fayyum, Mısır kökenli Babil'li haham ve ve Talmud'çu, Kutsal Kitap'ı Arapça'ya çevirmiş, İbranice bir sözlük hazırlamıştır, Yahudi Doğu Diasporası'nın (*gaon*) ruhani önderi, 882-942: Yahudilik.

Sade Donatien Alphonse François de, Fransız romancı ve denemeci, tam bir materyalist ve tanrıtanımaz, 1740-1814: Şiddet.

Saint-Just Louis Antoine Léon, Fransız siyaset adamı, 1767-1794: Sosyalizm.

Saint-Martin Louis Claude de, Fransız teozof, Fransa'da Swedenborg İlluminizminin öncüsüdür, 1743-1803: Aydınlanma.

Saint-Simon Claude Henri de Rouvray, Fransız kont, iktisatçı, 1760-1825: Comte*; Eşitlik; İlerleme; Sosyalizm; Sempati; Ütopya.

Salluste (C.Sallustius Crispus), Latin tarihçi, halk tabakalarının temsilcisi, 50'de ahlaksızlık yaptığı gerekçesiyle senatodan ihraç edilmiştir, İ.Ö. 87/86?-36/35?: Augustinus.

Salutati Coluccio Lino, Floransa'lı şansöyle ve siyaset yazarı, 1331-1406: Uygar Olma ve Uygarlık; Yurttaşlık Hümanizması.

Sandel Michael: Komünote ve Komünotarizm; İnsan Hakları.

Sartre Jean-Paul, Fransız filozof, denemeci, oyun yazarı ve romancı, 1905-1980: Hukuk; Epikurosçuluk; Marx; Özdekçilik.

Savigny Friedrich Karl von, Alman hukukçu, Roma hukuku tarihçisi ve siyaset adamı, tarihsel hukuk okulunun kurucusu, 1779-1861: Yasaların Derlenmesi: Komünote ve Toplum; Tarihsel Hukuk Okulu*; Hegel.

Say Jean-Baptiste, Fransız iktisatçı ve sanayici, 1767-1832: Siyasi İktisat.

Scanion Thomas M.: Yararcılık.

Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, Alman filozof, 1775-1854: Hukuk.

Schiller Friedrich, Alman lirik şair, tarihçi ve dramaturg, 1759-1805: Sempati.

Schlegel Friedrich, Alman edebiyat eleştirmeni ve filolog, 1772-1829: Ulus; Siyasal Romantizm*; Sübjektivite.

Schleiermacher Friedrich, Alman filozof, dinbilimci, vaiz ve din adamı, 1768-1834: Siyasal Romantizm.

Schlözer August Ludwig, Alman tarihçi, XVIII. yüzyıl: Devlet ve Sivil Toplum.

Schmitt Carl, Alman siyaset düşünürü, kuramcı ve anayasa hukuku ve uluslararası hukuk eleştirmeni, 1888-1985: Anarşizm; Anayasa ve Anayasacılık*; Hukuk; Olağanüstü Hal*; Savaş ve Barış*; Söylence; Rasyonalizasyon*; Eleştirel Uçuluk; Siyasal Romantizm*; İrade*.

Schopenhauer Arthur, Alman filozof, 1788-1860: Nietzsche; İlerleme; İrade*.

Sen Amartya K.: Toplumsal Tercih; Yararcılık.

Seneca (Lucius Annaeus Seneca), Latin stoacı filozof, ahlakçı ve yazar, imparator Neron'un hocası ve daha sonra danışmanı, İ.Ö. 4-İ.S. 65: Bodin; Ceza Hukuku; Antik Stoacılık; Modern Stoacılık.

Sextus Empiricus, kesinlikle ampirik okuldan gelen Yunanlı hekim, kuşkucu okulun önderlerinden, II.-III. yüzyıl: Eski Kuşkuculuk*; Modern Kuşkuculuk.

Seyssel Claude de, Fransız siyaset adamı ve papaz, monarşi yanlısı, 1450?-1520: Mutlakiyetçilik; Bodin.

Shaftesbury Anthony Ashley, ingiliz kont, ahlakçı, 1671-1713: Karşı-Aydınlanma; Aydınlanma.

Şang Yang, Çinli hukukçu, İ.Ö. IV. yüzyıl: Çin.

Shannon Claude Elwood, 1916 doğumlu Amerikalı matematikçi, Warren Weawer'la birlikte enformasyon matematiği kuramını oluşturmuştur; İletişim ve İntersübjektivite.

Sidgwick Henry, İngiliz filozof, Kant ve John Stuart Mill'in öğrencisi, 1838-1900: Etik; Ahlak Felsefesi; Yararcılık.

Sidney Algernon, İngiliz cumhuriyetçi, Filmer'in mutlakçı tezlerini eleştirmiştir, 1622?-1683: Cumhuriyet.

Sieyès Emmanuel Joseph, Fransız rahip ve siyaset adamı, 1748-1836: Anayasa ve Anayasacılık*; Demokrasi*; Olağanüstü Hal; Ulus; Halk; Rejimler; Temsil; Egemenlik.

Simon Jules, Fransız Kantçı filozof ve devlet adamı, 1814-1896: Descartes.

Simonides, Keos'lu, Yunanlı lirik şair, ~556-~467: Erdem.

Smith Adam, İskoçyalı filozof ve liberal iktisatçı, 1723-1790: Toplumsal Tercih; Siyasi İktisat; Devlet ve Sivil Toplum; Liberalizm; Aydınlanma; Tutkular ve Çıkarlar; Rasyonalizasyon; Rousseau; Sempati; Teknik.

Sokrates, Yunanlı filozof, İ.Ö. ~469-399: Eğitim; Eşitlik; İslam; Monarşi; Doğa ve Tarih; Siyasal Fenomenoloji; Ahlak Felsefesi; Siyaset Felsefesi*; Platon*; İhtiyat; Rejimler; Sofistler; Sübjektivite; Teodise; Yararcılık; Erdem.

Soljenitsin, Aleksandr Isayeviç, 1918 doğumlu Rus romancı ve Sovyet ayrımcı: Totalitarizm.

Solon, Atinalı övgü şairi ve hukukçu, İ.Ö. ~640-~560: Demokrasi; Hukuk; Aydınlanma; İhtiyat.

Sophokles, Yunanlı trajedi şairi, İ.Ö. 497-405: Yasa; İhtiyat.

Sorbière Samuel, Thomas More ve Hobbes'u Fransızcaya çevirmiştir, ~1615-1670: Modern Kuşkuculuk.

Sorel Georges Fransız devrimci sendikacılık kuramcısı, 1847-1922: Söylence*; Şiddet.

Sorge Richard: Eleştirel Kuram.

Soto Domingo de, İspanyol dominiken, kutsal metin yorumcusu, övgü yazarı, hukukçu, fizikçi ve dogma kuramcısı, 1494-1560: Skolastik (ikinci).

Spelman Henry, İngiliz tarihçi, 1564?-1641: Common Law.

Spencer Herbert, İngiliz filozof ve bilgin, 1820-1903: İlerleme; Toplumbilim.

Sperber Dan: İletişim ve İntersübjektivite.

Spairos, Yunanlı stoa filozofu, İ.Ö. III. yüzyıl: Antik Stoacılık.

Spinoza (Baruch d'Espinoza, Benedictus de Spinoza *denir*), Hollandalı filozof, rasyonel kutsal kitap eleştirisini başlatmıştır, 1632-1677: Demokrasi*; Devletler Hukuku*; Etik*; Özdekçilik; Din; Spinoza*; Sempati; İrade.

Staël Mme de (Germaine Necker) Fransız kadın yazar, romancı, eleştirmen ve siyaset düşünürü, 1766-1817: Liberalizm.

Stahl F.J, Kamu hukuku uzmanı ve hukuk felsefecisi, 1802-1861: Tarihsel Hukuk Okulu.

Starabonski Jean, 1920 doğumlu İsviçreli edebiyat eleştirmeni tıp tarihçisi ve filozof: Uygar Olma ve Uygarlık.

Stewart Dugald, İskoçyalı filozof, sağduyu konusunda uzmanlaşmıştır, 1753-1808: Doğa.

Stirner Max (Johann Gaspar Schmidt, *denir*), Alman sol Hegelci, radikal anarşizm kuramcısı, 1806-1856: Anarşizm.

Strauss Leo, Alman asıllı Amerikalı Yahudi filozof, 1899-1973: Eskiler ve Yeniler*; Otorite; Olağanüstü Hal; Savaş ve Barış; Yasa; Siyaset Felsefesi; Rejimler.

Suárez Francisco, Latince yazan İspanyol cizvit dinbilimci, hukukçu ve filozof, Karşı-Reform hareketi içinde skolastiğin temsilcisi, 1548-1617: Hukuk; Direnme Hakkı; Devletler Hukuku*; Kilise; Grotius; Pufendorf; Cumhuriyet; Skolastik (ikinci).

Swedenborg Emanuel, İsveçli bilgin ve teozof, 1688-1772: Aydınlanma.

Tacitus (Publius Cornelius Tacitus), Latin tarihçi, ~55-~120: Roma Antikitesi; Site; Grotius; Marx.

Taine Hippolyte, Fransız pozitivist filozof ve tarihçi, 1828-1893: Descartes.

Taparelli d'Azeglio Luigi, Napoli Cizvitleri mensubu, 1793-1862: Wolff.

Tarde Gabriel, Fransız sosyolog, hukukçu ve kriminolog, 1843-1904: Kamuoyu; Sempati.

Taylor Charles. Komünote ve Komünotarizm.

Thom René, 1923 doğumlu Fransız matematikçi ve filozof: Söylence.

Aquinolu Tommasso (aziz) Latince yazan dominiken filozof ve dinbilimci; kutsal kitap ve Aristoteles yorumcusu, 1224/1225-1274: Mutlakiyetçilik; Otorite*; Hukuk*; Direnme Hakkı; Devletler Hukuku; Ceza Hukuku*; Eşitlik; Kilise; Devlet ve Sivil Toplum; Monarşi*; Doğa ve Tarih; Siyasal Adcılık; Ahlak Felsefesi*; İhtiyat; Din; Cumhuriyet; Rousseau; Aquinolu Tommasso*; Şiddet.

Thomasius Christian, Alman filozof ve kamu hukukçusu, Pufendorf'a yakınlık duymuş ve Locke sansüalizmini vülgarize etmiştir, 1655-1728: Wolff.

Thrasymakhos, Kadıköylü, Yunan retorikçi, "ılımlı üslup"un örneklerini vermiştir, İ.Ö. V. yüzyıl: İslam; Platon.

Thukydides, Yunan Peloponnessos savaşı tarihçisi, İ.Ö. ~460-~396: Savaş ve Barış; İhtiyat.

Timon Yunanlı septik, Pyrrhon'un öğrencisi, İ.Ö. 320-230: Antik Kuşkuculuk.

Titus-Livius, Romalı Latin tarihçisi, İ.Ö. ~64-İ.S. ~10: Bodin; Site.

Tocqueville Charles Alexis Clérel de, Fransız tarihçi ve siyaset adamı, modern demokrasi filozofu, 1805-1859: Komünote ve Komünotarizm; Anayasa ve Anayasacılık; Demokrasi*; Eşitlik; Savaş ve Barış; Birey; Kamuoyu; Tutkular ve Çıkarlar; Siyaset Felsefesi; İlerleme; İhtiyat; Din*; Temsil; Siyasal Sistem; Tocqueville*.

Tönnies Ferdinand, Alman sosyolog, 1855-1936: Komünote ve toplum; Eşitlik; Toplumbilim.

Treitschke Heinrich Gotthard von, Alman tarihçi, Ulusal liberal parti üyesi, 1834-1896: Devlet ve Sivil Toplum.

Trembley Abraham, Fransız doğalcı, 1710-1784: Hukuk.

Trenchard John, İngiliz Whig eğilimli kamu hukukçusu ve polemikçi, Gordon'la birlikte *Cato's Letters*'ı kaleme almıştır, 1662-1723: Yurttaşlık Hümanizması; Amerikan Devrimi.

Troeltsch Ernst, Alman Protestan dinbilimci ve filozof, 1865-1923: Din.

Troçki (Lev Davidoviç Bronştayn-*denir*) Rus devrimci, 1879-1940: Modern Yahudilik.

Tucker Abraham, İngiliz hukukçu ve filozof, 1705-1774: Yararcılık.

Turgot Anne-Robert-Jacques, Fransız baronu, siyaset adamı ve liberal iktisatçı, 1727-1781: Siyasi İktisat*; Liberalizm; Aydınlanma; İlerleme; Amerikan Devrimi*; Fransız Devrimi.

Uhland Ludwig, Alman şair ve siyaset adamı, parlamenter demokrasiyi savunmuştur, 1787-1862: Siyasal Romantizm.

Ulpianus (Domitius) Romalı hukukçu, ?-228: Mutlakiyetçilik; Devletler Hukuku.

Varlet Jean, sankülot, polemikçi, devrimci solun lideri, 1764-1830'dan sonra: Sosyalizm.

Varron (Marcus Terentius Varro) Latin gramerci, yazar, bilgilerin kolayca halka yayılması için çalışmıştır, İ.Ö.116-27: Augustinus; Cicero.

Vattel Émer ya da Émeric, İsviçreli hukukçu, uluslararası hukukun kurucularından biridir, 1714-1767: Devletler Hukuku; Kölelik; Savaş ve Barış; Aydınlanma; Wolff.

Vernant Jean-Pierre: Site.

Vico Giambattista, İtalyan filozof ve hukukçu, 1668-1744: Eskiler ve Yeniler*; Karşı-Aydınlanma*; Descartes; Locke; Aydınlanma; Doğa ve Tarih; İhtiyat.

Villey Michel, Fransız filozof ve hukuk tarihçisi, 1914-1988: Otorite; Kant; Yasa; Doğa ve tarih.

Vergilius (Publius Vergilius Maro), Latin şair, Roma Epikurosçuluğuna yakındır, İ.Ö. 70-19: Roma Antikitesi.

Vitoria Francisco de, İspanyol dominiken filozof ve dinbilimci, İkinci Skolastiğin kurucusu ve uluslararası hukuk düşünürü, 1492-1546: Hukuk; Cumhuriyet; Skolastik (İkinci)*.

Voltaire (François-Marie Arouet-*denir*), Fransız tarihçi, oyun yazarı, şair, öykücü ve filozof, 1694-1778: Descartes; Ceza Hukuku; Aydınlanma*; Monarşi; Doğa ve Tarih; Teodise; Erdem; Wolff.

Walpole Horace, İngiliz mektupçu, romancı, dramaturg, eleştirmen ve siyaset adamı, 1717-1797: Aydınlanma.

Walzer Michael: Komünote ve Komünotarizm; İnsan Hakları.

Weber Max, Alman sosyolog, 1864-1920: Otorite; Yasa; İhtiyat; Rasyonalizasyon*; Sosyalizm; Sosyoloji*.

Weidhaupt Adam, Kilise hukuku ve pratik felsefe profesörü, Bavyera Vahye Ermişler Derneği'nin kurucusu, 1748-1830: Wolff.

Weininger Otto, Avusturyalı denemeci, 1880-1913: Modern Yahudilik.

William Ockham'lı, Latince yazan ingiliz fransisken dinbilimci, mantıkçı, filozof ve siyaset kuramcısı, Aristoteles yorumcusu ve nominalizmin öncüsü, ~1285-1349: Augustinus*; Otorite; Eşitlik; Kilise; Birey; Dil; Marsilio, Padovalı; Siyasal Adcılık*; İrade*.

Wilson Deidre: İletişim ve intersübjektivite*.

Wittgenstein Ludwig Josef, Avusturya asıllı ingiliz mantıkçı ve filozof, 1889-1951: Dil.

Wolff Christian, Alman filozof ve matematikçi. Kant'a göre rasyonalist dogmatizmin en ünlü temsilcisidir, 1694-1754: Devletler Hukuku*; Devlet ve Sivil Toplum; Savaş ve Barış; Modern Yahudilik; Aydınlanma; Doğa ve Tarih; Wolff*.

Yekaterina II, Büyük, Rusya İmparatoriçesi, 1729-1796: Aydınlanma*.

Zenon, Yunanlı stoacı filozof, Thebai'li Krates'in öğrencisi, Stoacılığın kurucusu: İ.Ö. ~334-262: Antik Stoacılık*.

Zwingli Ulrich, Latince yazan İsviçreli dinbilimci, 1484-1531: Augustinus; Protestan Reformu.

Bu sözlük, Otorite kavramından Hoşgörüye, Makyavel'den Fransız Devrimi'ne, Hobbes'dan Ütopyaya, Çin'den İslam'a, Yahudilikten Reforma, Antik Roma'dan Anarşizme, Cicero'dan Yararcılığa, Hikmet-i Hükümetten Egemenliğe, Platon'dan Hegel'e, Rousseau'dan Marx'a 140 makaleden oluşan geniş bir yelpaze içinde, siyaset felsefesinin belli başlı kavram ve düşünürlerini siyasal ve düşünsel boyutlarıyla inceliyor.

Siyaset Felsefesi Sözlüğü, siyaset felsefesinin siyaset ve düşün dünyalarıyla kurduğu özel ilişki nedeniyle, siyasal kavramların, düşünürlerin ve eserlerin alfabetik sunumu yerine, bunların etrafında oluşan geleneksel ve güncel tartışmalara ışık tutmayı amaçlıyor. Doğa ve Tarih, Egemenlik, Güç, Özgürlük ve Özerklik, Cemaat ve Cemaatçilik, Evrensellik ve Görelilik gibi kavramların günümüz siyasal düşününde işgal ettikleri başat yeri uzun bir siyasal düşün geleneği içine yerleştirerek sunuyor.

Bu sözlüğü oluşturan yazıların ışığında, bilimsel disiplinler ve ideolojiler arasındaki bazı yapay ayrımları aşmak ve insanların kendi siyasal örgütlenme ve eylemlerini anlamlandırma çabalarını tüm derinliği içinde kavramak mümkün olacaktır.

İLETİŞİM 962
SÖZLÜK DİZİSİ 4

ISBN 975-05-0206-X
9 789750 502064