KRİTİK VE KRİZ

Burjuva Dünyanın Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı

Reinhart Koselleck

Çeviren:
Eylem Yolsal Murteza



otonom politika

KRİTİK VE KRİZ

Reinhart Koselleck

otonom

KRİTİK VE KRİZ

Reinhart Koselleck

Otonom 40

Politika Dizisi 11

Kritik ve Kriz
Burjuva Dünyanın Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı

ISBN 978-975-6056-42-4
1. Basım 2012, İstanbul (1000 adet)

Kitabın Özgün Adı
Kritik und Krise
Ein Beitrag Zur Pathogenese Der Bürgerlichen Welt
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München, 1959
© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2008

Bu kitap Almanya Dışişleri Bakanlığı destekli
Goethe-Institut'un katkılarıyla yayımlanmıştır.

Çeviren
Eylem Yolsal Murteza

Yayıma Hazırlayan
Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım
Mert İnan

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık Sanayi Tic. Ltd. Şti.
Tel (0212) 576 01 36



Yayınevi Sertifika no: 11821

Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2
Beyoğlu - İSTANBUL
Tel 0 212 244 87 09
Faks 0 212 244 87 88
e-posta: iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

KRİTİK VE KRİZ

Burjuva Dünyanın Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı

Reinhart Koselleck

Çeviren
Eylem Yolsal Murteza

otonom politika

anneme ve babama...

İÇİNDEKİLER

Teşekkürler 11

Giriş 13

I Kısım Aydınlanma'nın Önkoşulu Olarak Mutlakıyetçiliğin Politik Yapısı 23

I. Dini iç savaş durumundan Mutlakıyetçi Devletin doğuşu / Vicdanın dini otoritesinin politik olmayan bir içsel alana indirgenmesi yoluyla, egemen bir iktidar alanının ortaya çıkışı (Barclay, D'Aubigné) / Egemen devletin zamanla sınırlı meşruiyeti olarak ahlakın politikaya tabi kılınması 23

II. Hobbes: Aklın mezheplerin çoğalmasına karşı cevabı / Dini kargaşadan akıl yoluyla egemenlik kavramının türetilmesi / Dini iç savaşın bir mirası ve aynı zamanda Mutlakıyetçi yasa ve devlet düzeni kavramının bir önkoşulu olarak insanların "insan" ve "uyruk" olarak bölünmesi / Aydınlanma'nın saldırı noktası olarak Devlet içindeki politik olmayan içsel alan 35

III. Vattel: Uluslararası düzenin yapısal ilkesi olarak doğal hak ahlakının politikadan ihracı / İç savaşın sona ermesi ve ahlaki ilerlemenin politik koşulu olarak savaşın devletler arası savaş biçiminde daralması 59

II. Kısım Aydınlanma Düşünürlerinin Mutlakıyetçi Devlet İçindeki Durumlarına Bir Yanıt Olarak Kendilerine Dair Kavrayışları 75

I. Locke: Devlet dışı ahlaki yargı alanı (Kişisel yargı yasası), bunun burjuvazi için kurucu önemi ve dolaylı politik etkililiği 75

87 II. Dolaylı güçlerin oluşumu: Mutlakıyetçi Devlette burjuva toplumun ortaya çıkışı / Bunun örgütlenmeleri (Club de l'Entresol ve Mason locaları) / Locaların gizinin koruyucu işlevi / Ahlak ve politika arasındaki sınır çizgisi olarak sır: iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesinin bir önkoşulu

107 III. Dolaylı güçlerin gelişimi: Locaların gizinin bütünleştirici işlevi / Özerk bir hâkimiyet düzeninin kuruluşu / Devlete dolaylı tehdit / Ahlaki yargı alanı ve bunun devlete genişlemesi / İktidarın dolaylı olarak üstlenilmesinin bir ifadesi olarak ahlak ve politikanın bölünmesi

123 IV. Devlete gizlice kayış: Locaların gizinin politik işlevi (Lessing) / İktidarı üstlenmenin gizli planlaması (Illuminati), ahlak ve politika ikiciliği yoluyla bunun politik öneminin gizlenmesi

141 V. Kritisizm süreci: Burjuva kritisizmin bir önkoşulu ve uygulaması olarak ahlak ve politikanın ayrılması (Schiller) / Politikleşmenin aşamaları; Devlette İncil kritisizmi (Simon) / Politik olmayan Edebiyat Cumhuriyeti'nin Devlet içindeki mutlak özgürlüğü, herkesin herkesle bir savaşı (Bayle) / Kritisizmin devlete görünüşte politik olmayan genişlemesi (Voltaire) / Aydınlanmış kritisizmin diyalektiği (Ansiklopedi, Diderot) / Kritisizmin takiye kuruntusu / Devletin kritik aklın mahkemesine tabi kılınması

175 III. Kısım Kriz ve Tarih Felsefesi

175 I. İlerleme felsefesi ve Devrim öncesi Almanya'da devrim öngörüleri: Politik cephelerin oluşumu / Gizli topluluklar ve Devlet / Masonların tarih felsefesi (Illuminati), planlama ve tarihin

özdeşleştirilmesi / Dolaylı bir politik güç olarak tarih felsefesi / Gizlenmesi yüzünden kritik durumun şiddetlenmesi / Illuminati'nin tarih felsefesinin politik özüne indirgenmesi (Göchhausen) / Devrim öngörüsü

II. Turgot: Fransa'daki kritik durumun teşhisi / Devrim öngörüleri / Krizi yönetme girişimi / Turgot'nun politik ikiciliği / Bunun politik işlevi: Mutlak egemenliğin çözülüşü ve bu sürecin gizlenmesi / Politik anonimlik / İnsan ve prens arasındaki diyalektik / Politik Mutlakıyetçiliğe karşı ahlaki bütünlük / Turgot'nun başarısızlığı / İç savaşın dolaylı meşrulaştırılması 189

III. Kriz: İlerleme felsefesinin henüz bir terimi olmayan, politik ve ahlaki bir kavram olarak kriz / Kavramın ortaya çıkışı (Rousseau) / Edebiyat Cumhuriyeti'nin Devlete genişlemesi / Sürekli devrim / Aydınlanma'nın niyetini aşan sonucu olarak total devlet, terörizm, ideoloji, diktatörlük ve bunların anonim egemenliği / Krizin ikici bir bilinçle belirlenmesi (Diderot) / İkici öngörüler / Krizin gizlenmesinin onu şiddetlendirmesi / Burjuva tarih felsefesinin süreç niteliği (Raynal) / Global tarihin kuruluşundaki ahlaki antitez / Atlantik fark / Ahlaki mahkeme olarak iç savaş / "Kriz" (Paine) / Süreç olarak tarih: Kriz ve tarih felsefesinin birliği 215

Bibliyografya 253

Teşekkürler

Elinizdeki çalışma 1954'te Heidelberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi tarafından kabul edilen bir doktora tezinden hareketle ortaya çıktı. Bana verdiği teşvik ve tavsiyelerden dolayı sayın Prof. Dr. Johannes Kühn'e müteşekkirim. Ayrıca sohbetlerimizde soru sormama ve cevaplar bulmama yardımcı olmaya çalışan sayın Prof. Dr. Carl Schmitt'e ve son olarak bu çalışmaya katkı sunan uyarıları ve yardımları için babama ve arkadaşlarıma, özellikle de Dr. Gerhard Hergt, Dr. Hanno Kesting ve Dr. Nicolaus Sombart'a çok teşekkür ederim.

Reinhart Koselleck

Heidelberg, Mart 1959

Otonom Yayıncılık olarak bizler de bu çok dilli metnin çevirisinde yardımlarını ve katkılarını esirgemeyen sevgili Nejat Ağırnaslı, Yusuf Yıldırım ve M. İkbal Bakır'a çok teşekkür ederiz...

Giriş

Devrim alevleri içinde, kin ve nefret hâkim olmuş ve egemen güç bölünmüşken, tarih yazmak çok zordur.
Rivarol

Tarihsel bir bakış açısından iki süper güç, ABD ve SSCB arasındaki mevcut gerilim, Avrupa tarihinin bir sonucudur. Avrupa tarihi sınırlarını genişletti; bir dünya tarihi halini aldı ve tüm dünyanın kalıcı bir krize sürüklenmesine izin vererek, akışını da bir dünya tarihi olarak sürdürecek. Yerküreyi kuşatan ilk burjuva toplum olduğu için, mevcut kriz, tarih felsefecilerinin kendilerini temel olarak Ütopyacı kavrayışlarından kaynaklanmaktadır; ütopyacı, çünkü modern insanın kaderi kendini her yerde evinde hissetmek ya da hiçbir yerde böyle hissetmemektir. Tarih, geleneğin çektiği setlerden taşmış ve tüm sınırları su altında bırakmıştır. Yerkürenin sonsuz yüzeyindeki iletişim teknolojileri, tüm güçleri birbirine tabi kılarak bunları her yerde her zaman mevcut hale getirmiştir. Aynı sırada, pekâlâ kendi kendini başlatan bir öz-yıkım süreciyle insan-

lığın infilakına neden olabilecek olsa da, gezegenler arası bir uzayın açılışına tanık oluyoruz.

Bu iki fenomen birlikte tarihsel olarak aslında bir tanedir. Bunlar, eğer gerçekten bir kriz ise bir kararı gerektirecek olan politik krizi oluşturur. Tarih felsefeleri bu krize karşılık gelir ve bizler onların adına kararı önceden görme, etkileme, yönlendirme ya da bir felaket olarak engelleme arayışı içine gireriz. Bu felsefelerin ortak kökü on sekizinci yüzyıla uzanır ve bu da bugünkü durum tarafından belirlenen soruların yönünü gösterir.

On sekizinci yüzyıl, tüm dünya üzerinde entelektüel bir hak iddia ederek ve aynı anda eskisini yadsıyarak, kendini yeni dünya olarak gören burjuva toplumun* gelişimine tanıklık etti. Burjuva toplum, Avrupa devletlerinin topraklarından çıktı ve bu süreçle uyumlu olarak ilerlemeci bir felsefe geliştirdi. Bu felsefenin öznesi, kendi Avrupa merkezinden itibaren birleştirilmiş ve barışçıl bir şekilde daha iyi bir geleceğe yönlendirilmiş olan tüm insanlıktı. Bugün onun faaliyet alanı olan tek bir küresel dünyaya, benzer tarih felsefeleri adına sahip çıkılmaya çalışılıyor, ama şimdi bu aynı anda iki güç tarafından yapılıyor. Tarihsel-felsefi terimlerle konuşmak gerekirse, bugünün dünyasının birliği –ki onun kurgusal niteliğini görünür kılan da budur- politik olarak iki parçalı bir birliğe dönüşmüştür. Öteki gibi ilerlemeye ant içmiş bir yarım, bu öteki yarımın varsayılan gericiliğinden geçiniyor. Her iki yarım da birbirlerinin yolunu tıkıyor, ama onlara kimliklerini veren şey tam da budur. Her ikisi de var olmayan bir birlik yalanını devam ettirmek için, kendisini diğerinden ayırıyor. Bu yüzden onların öne sürdükle-

* *[Bürgerlichen gesellschaft]* Bürger sözcüğü hem "yurttaş" hem de "burjuva" anlamlarını barındırdığı için, çeviride bağlama uygun olarak bu iki anlam arasında tercih yapmak gerekti. Bkz. Reinhart Koselleck'in bu sözcüğün çok anlamlılığını gözler önüne serdiği kavram-tarihsel çalışması Begriffsgeschichten Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. [Türkçede Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği Üzerine Araştırmalar, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, 2009] [Çevirmen notları yıldız işaretiyle dipnot olarak, metnin orijinal notları ise her bölümün bitiminde sonnot olarak verilecektir.]

ri kanıtlar, terör ve korkunun kanıtlarıdır. Dünyanın Ütopyacı birliği kendi bölünüşünü yeniden üretiyor.

On sekizinci yüzyılda, Ütopyacı gelecek tasarımının kendine özgü, geçici bir tarihsel işlevi vardı. Avrupa burjuvazisi tüm dünyayı dıştan sarmalarken ve böyle yaparken de tek bir insanlık koyutlarken, aynı uslamlama adına, içeriden Mutlakıyetçi düzeni yok etmeye koyuluyordu. O dönemin burjuvazisinin yükselişini ve oynadığı rolü meşrulaştıran kavramları, tarih felsefecileri hazırlıyor ve ortaya koyuyorlardı. On sekizinci yüzyıl, devrimci sürecin genişleyerek tüm dünyaya ve yoğunlaşarak tüm insanlığa yayılmasıyla birlikte, gerilimleri Fransız Devrimi'nden bu yana artarak şiddetlenen kendi çağımıza bir giriş olarak görülebilir. Bu kitap, bu girişi aydınlatmaya çalışıyor. Burada kendimize modern tarih felsefesinin kökleri ile 1789'dan bu yana öncelikle Avrupa'daki politik gelişmeleri belirleyen krizin başlangıcı arasındaki bağlantıyı konu edineceğiz.

Buradaki soruşturma tarzımızı şu şekilde daralttık ve tarihsel olarak kesinleştirdik: Ne geçmiş tarih felsefelerinin içeriklerini ne onların Ütopyacı amaçlarını sorgulayacağız, ne de bunların ideolojik yapısını, örneğin burjuvazinin o dönemlerdeki ekonomik yükselişiyle ölçmeye çalışacağız. Bunun yerine, politik krizin başlangıcı ile kökensel bağlantısını aydınlatmak amacıyla, tarihin felsefi anlamını burjuvazinin Mutlakıyetçi Devlet içindeki politik durumunu araştırarak kavramaya çalışacağız. Tarih felsefelerinin kendileri, birkaç istisna örnek dışında, bir kenara bırakılacaktır; incelememiz burjuva düşüncenin ve çabanın Mutlakıyetçilik çerçevesinde verdiği hizmetin politik işlevine odaklanacaktır. Aydınlanma'nın politik önemini ayrıntılandırmak için, Mutlakıyetçi Devletin yapısına bakmak zorundayız, çünkü bu Devlet büyük Devrimin ilk kurbanıdır ve Ütopyacı bir modernizmin ortaya çıkmasına olanak tanıyan şey, onun ortadan kalkışı olmuştur. Mutlakıyetçiliği temel olarak anlamak ise daha da gerilere, egemen prens Devletinin mükemmelleştirildiği on yedinci yüzyıla bakmamızı

gerektirir. Bu geriye dönük bakışın amacı, nedensellikleri çözümlemek değildir; bunlar bizi ancak tarih öncesi dönemlere ve başlangıçla ilgili sorunlara, kısacası ideolojinin ötesine geçen, bir *regressus in infinitum*'un* sözde açıklamalarını kesinlikle dışarıda bırakan bir tarih biliminin temelini hazırlamak amacıyla tarihsel gerçekliğe başvuran bir tarih felsefesiyle ilgili sorulara geri götürür. Böyle bir tarihsel *regressus* tersine bir ilerlemeden, yani tam da şüphe etmekle yükümlü olduğumuz şeyden başka bir şey değildir.

Çözümlemelerimiz geçip gitmiş olan şimdiye yoğunlaşacaktır, yoksa onun geçmişine değil. Daha önceki geçmiş sadece on sekizinci yüzyıl hakkındaki sorularımızla ilgili koşulları barındırdığı ölçüde dikkate alınacaktır. Konumuz, tarihsel olarak belirli işlevsel bir bağlam, yani on sekizinci yüzyıl bağlamında Ütopyacılığın oluşumu olacaktır. Dolayısıyla politik tarihe, Mutlakıyetçi sistemdeki yurttaşlık bilincinin değerini belirlemek için gerekli olduğu ölçüde başvuracağız. Bu aynı zamanda araştırmamızın tam tersini, yani ortaya çıkmakta olan politik krizi görmemize de olanak sağlar. Aydınlanmacıların tarihsel-felsefi öz-bilinçleri, ancak Mutlakıyetçi politikalara -kasten ya da değil- bir tepki olarak alındıklarında politik bir anlama sahip olabilir. Sanki Devlet bir cevap istemiş ve bu cevap da bulunmuş gibidir. Düşünce tarihinden türetilmiş fikirlere kasıtlı olarak yer verilmemiştir. Düşünce mirası, çoktan Aydınlanmacıların emrinde olmak üzere, özel bir durum ortaya çıkıncaya ve bu durum tarih felsefesi açısından yorumlanıncaya kadar, ki yenilik de buydu zaten, kabul görmemiştir. Soruşturmamızı tarihsel durumlarla daraltırken, elbette o günün insanlarına karşı herhangi bir ahlaki ithamda bulunmaya, onları öyle ya da böyle suçlu bulmaya çalışıyor değiliz. Tarihsel bir varlık oluşuyla insan her zaman istedikleri kadar istemediklerinden de, hatta belki birincisinden çok ikincisinden sorumlu olduğu için, bu kendi kendini men etmektir.

* [Lat.] sonsuz gerileme.

Dolayısıyla kullanılan yöntem, düşünce tarihi analizleriyle sosyolojik analizlerin bir bileşimidir. Düşünce hareketlerini, sadece politik vurgularını görünür kılacak kadar kendimize örnek alıyor ve düşüncelerin içinde düşünüldükleri ve tepki verdikleri durumları, bu fikirlerde politik olarak apaçık olanı çekip çıkarabileceğimiz ölçüde aydınlığa kavuşturmak istiyoruz. Ne kendi başına olayların politik seyrini ne de fikirlerin salt fikirler olarak çöküşünü gösteriyoruz. Aydınlanma'nın içinden ortaya çıktığı ve tepki verdiği genel koşullar on sekizinci yüzyıl boyunca değişmedi. Sadece bazı özel koşullar değişti ki bu değişim de Mutlakıyetçi sistemin temel sıkıntılarına çok daha keskin bir rahatlama getirecek tarzda meydana geldi. Fransız Devleti, her şeyden öte, güç ve prestij kaybetti; burjuva refahın artmasıyla giderek daha fazla borca gömüldü, görünür başarılar elde edemez oldu, savaşları ve kolonilerini kaybetti, ta ki Aydınlanma Devletin temsilcilerinin kendilerine de yayılana kadar. Aydınlanma "uygun bir müttefik" haline geldi. Bizatihi politik öncüllere gelince, şüphesiz Devletin kendi yapısı değişmeden kaldı. Egemenin karar verme yetkisi monarkın elinde kalmaya devam etti; savaş ve barış kararını o veriyor; keyfi isterse parlamentoyu feshediyor, tüm sorumluluklarını görmezden gelerek kendi hükümdarlığının standartlarını sürdürüyordu. Bu durum, XVI. Louis'nin egemenliği üzerinde daha ısrarcı oldukça, etkin kararlar alabilme kudretini daha çok yitirmesine değin sürdü. Devlet değişmişti; yozlaşmıştı, ama sadece Mutlakıyetçi kaldığı için. Mutlakıyetçi sistem, burjuva Aydınlanma'nın bu kalkış noktası, Devrimin patlak vermesine kadar iktidarını sürdürdü. Bu aynı zamanda sorgulamamızın, bir örnekler çeşitliliğiyle birlikte, Aydınlanma'nın politik gelişimini ardı sıra ölçebilmemizi sağlayan mihengini, tek sabit öğesini de oluşturuyor. Aydınlanma, sonunda politik koşullarından biri haline gelen, bir eğilim geliştirdi. Mutlakıyetçilik Aydınlanma'nın oluşumunu gerektirmişti ve Aydınlanma da

Fransız Devrimi'nin oluşumunun koşullarını sağladı. İşte bu kitap, kabaca söylersek, bu iki savın arasında hareket ediyor.

Bu kitapta sadece 1789 öncesindeki döneme ait kaynaklardan alıntı yapılacaktır. Yazarlar hakkında kişisel görüşlere yer verebilmek için tanıklıklara başvurulmayacaktır. Tek tek olaylara ve belirli yazılara her zaman gönderme yapılmakla birlikte, bunlar asla ana temayı oluşturmamaktadır. Konumuz yine Mutlakıyetçi Devlet içinde meydana geldiği şekliyle, Aydınlanma'nın birliği olarak kalacaktır. Her bir eylem ve her bir düşünce edimi bizi bu olaya doğru yönlendirmelidir. Araştırmamız açısından, tüm yazarlar birbirlerinin yerini alabilmektedir. Tüm alıntılar ve olaylar, soruşturmanın gidişatını etkilemeyecek şekilde birbirleriyle kolayca yer değiştirebilmektedir. Dipnotlar, üst üste sunulan belgeler tezin kendisini geliştirmeye yaramasa bile, birbirine paralel alıntılar içermektedir. Büyük düşünürlere ve anonim yazarlara aynı ölçüde yer verilmektedir; anonimliğin ve politik anlamın genellikle çakıştığı, Aydınlanmanın oluşumundaki birliği gösteren, tam da bu yazarların ortak noktalarıdır. Sadece birkaç belge, olayların baştan sona akışı içinde özgünlüğünü koruyacak kadar açık bir şekilde -Hobbes ve Diderot örneklerinde olduğu gibi- bir kişiliğin damgasını taşımaktadır; ancak bunların benzersizlikleri bile bir kez odağa alındıktan sonra tipik olanı ortaya çıkarmaya yaramaktadır.

Ütopyacı tarih felsefesi ile 1789'dan itibaren zincirlerinden boşalan devrim arasındaki bağlantıyı aydınlığa kavuşturmayı amaçlayan bu höristik kavrayış, kritik* ve kriz arasında önvarsayılan ilişkide yatar. Bu kavrayış kendini kanıtlayacaktır. On sekizinci yüzyılın, gerçekleştirdiği kritik ile belli belirsiz görünen kriz arasında herhangi bir ilişkiyi fark etmekteki başarısızlığı

* *Krise* (kriz) sözcüğü ile arasındaki kök ortaklığını çeviride koruyabilmek amacıyla, eleştiri sözcüğüyle de karşılanabilecek *Kritik* sözcüğü, Türkçede de "kritik" ile karşılanmıştır. Bu sözcüğün sıfat hali *Kritische* (eleştirel/ciddi) Türkçede yine ancak "kritik" sözcüğü ile karşılanabildiği için, sözcüğün bu farklı hallerini ayırt edebilmek adına çoğu zaman *Kritik*'in karşılığı olarak "kritisizm" sözcüğüne de başvurulmuştur.

-ki bu bağlantının farkındalığına dair hiçbir yazılı kanıt bulunamamıştır- tam da bu başarısızlık bizi şu savımıza götürmüştür: Aydınlanma'nın kritik süreci, krizin politik önemi kendisinden saklı kaldığı ölçüde krizi çağırmıştır da. Kriz, tarih felsefesinde üzeri örtüldüğü kadar şiddetlendirilmişti de. Asla politik olarak kavranmamış olmasıyla kriz, günün olaylarını gölgede bırakan geleceğin tarihsel-felsefi imgeleri içinde saklı kalmıştı; bu olaylar beklenmedik bir karara yönelmede daha kısıtsız hale gelmişti. Bu diyalektiğin temeli, on sekizinci yüzyılın ayrıcalık tanıdığı ve adını da ondan aldığı özgül bir kritik tarzıydı. Yükselen burjuvazinin rolü, burjuva entelijensiyanın kritik pratiği ile belirlenmiş ve yeni dünya ile kaynaştırılmıştı.

Burada tartışılan dönemin bütünü, benzersiz şekilde etkili bir sürecin bir resmini sunmaktadır. On sekizinci yüzyılda tarih bir bütün olarak, farkında olunmadan bir tür hukuki sürece dönüştürülmüştü. Modern dönemi başlatan bu olay, tarih felsefesinin doğuşuyla özdeştir. "Kritikte, tarih kendiliğinden bir tarih felsefesine dönüşür" (Ferdinand Christian Baur). Yükselen elitin kendinden emin bir şekilde doğal üyelerinin yanında yer aldığı aklın mahkemesi, gelişiminin çeşitli safhalarında her faaliyet alanına girmiştir. Teoloji, sanat, tarih, hukuk, Devlet ve politika ve sonunda da aklın kendisi, er ya da geç ifade vermek için tanık kürsüsüne çağrılmışlardır. Bu işlemler esnasında, burjuva ruhu aynı anda hem davacı, hem yüksek mahkeme –tarih felsefesi için merkezi öneminden dolayı- hem de bir taraf rolünü oynamıştır. Başından beri, süreç hep burjuva hâkimleri lehine işlemiştir. Hiçbir şey ve hiç kimse bu yeni yargı alanından kaçamamış ve eğer burjuva kritikçilerin hükmünde bir zaaf meydana gelirse, bunun telafisi suçlu bulunan aleyhine ayrımcılık yapan ve böylece de kararın infazına yardımcı olan ahlak denetçilerine bırakılmıştır. "Her kim ki bunu tanımaz / hor görülmekten kaçamaz."

Kritiğin sert sürecinde -ki bu aynı zamanda bir toplumsal mayalanma sürecidir- burjuva tarih felsefesi ortaya çıkmıştır.

Kritisizmin dokunduğu her alan bu felsefenin yükselişini ilerletmeye katkıda bulunmuştur. Öncelikle, modernler ile antikler arasındaki karşıtlaşma, geçmiş ve geleceği birbirinden koparan bir zaman anlayışı geliştiren sanat ve edebiyat kritikçileri tarafından bir edebiyat cumhuriyeti içinde dile getirilmiştir. Kritiğin saldırısının merkezi bir hedefi olan, çok çeşitli bölünmeleri içindeki Hıristiyan dini; gelecek merkezli dünya görüşü içinde kapsanmış olan kurtuluş tarihi mirasını çok çeşitli yollarla hazırlamıştır. Eskatolojiyi bir ilerleme tarihine aktaran sekülerleşme sürecini biliyoruz. Ancak aynı şekilde, bilinçli ve kasıtlı olarak, ilahi yargı ve Kıyamet Günü'nün öğeleri de, hepsinden öte şiddetlenmiş kritik durumda, tarihin kendisine uygulanmıştı. Kritiğin mayası, politik olayların doğasını da değişikliğe uğratmıştı. Öznel kendini beğenmişlik verili değerleri hesaba katmayı bırakmıştı. Tarihsel olarak verili her şey, kesinlikle tarihin kendisi de, kişisel yargı kategorileri ortaya çıkmasına yardımcı oldukları olaylara hiçbir zaman ayak uyduramadığı için, sonucu açık uçlu kalan bir sürece dönüştürülmüştü. Sonunda, onlara yetişebilmek için, daha önce nüfuz edilemez olan, ilahi kurtuluş planının kendisi de dönüştürülmüş, o da aydınlanmıştı. Yeni elit kesimin ahlaki olarak doğru ve rasyonel gelecek planlamasına dönüştürülmüştü. Din ve politikanın her ikisinde de kritik edilen alanların kendilerine özgü yanının yanlış anlaşılması, rasyonel kritiğin bir tuhaflığı olduğundan, kendine bir çıkış yolu, bugünün onun adına can vermesine vicdan rahatlığıyla izin verilebileceği bir yarın vaadi aramak zorundaydı. Kendini meşrulaştırmak adına, on sekizinci yüzyıl kritiği Ütopyacı hale gelmek zorundaydı. Bu kritiğin nihai hedefi olan Mutlakıyetçi Devlet de burjuvazi tarafından desteklenen tarihin Ütopyacı görüşünü kurması için onun yolunu açmıştı.

İncelememiz, bunlara, sürecin bu siyasi yönüne yoğunlaşıyor. Bunların uzaktan görünmekte olan krizle bağlantısını görünür kılmak, yani ikili olarak konulmuş sorunun birliğini muhafaza etmek için, burjuva tarih felsefesinin politik anlamı-

nın tespit edilebilmesine, ama aynı zamanda da Mutlakıyetçi devletin saplandığı ve ilk onu yenen üstü örtük krizi okumamıza olanak tanıyan, tarihsel saldırı noktaları gösterilecektir.

Dini savaşlar tarafından tahrip edilmiş alanları yatıştırarak yeniden kurduğu politik düzende, devlet, ahlaki bir dünyanın açılımı için gereken öncülü de yaratmıştı. Ancak inanç sınırlarına dar gelmeye başladığı andan itibaren, politik olarak güçsüz bireyler Devletle çatışacaklardır; bireyleri ahlaki özgürlüklerine kavuşturmuş olsa bile, Devlet onları özel bir alanla sınırlayarak onları sorumluluktan mahrum bırakacaktır. Kaçınılmaz olarak, yurttaşlar ahlakı politikaya tabi kılan, tamamen biçimsel bir politik alan anlayışını benimseyen ve böylece de uyruklarının özgürleşmesiyle ilgili eğilimleri göz ardı eden bir Devlet ile çatışmaya girecektir. Çünkü bunların amacı kendilerini, hem kendilerinin hem de her insanın neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmesine izin verecek ölçüde ahlaki olarak mükemmelleştirmek olacaktır. Böylece her biri, kendi aydınlanmasının izin verdiği ölçüde, kendi ahlaki özerkliği ile çatışan herhangi bir yaderk belirlenimi sınayabilme yetkisine sahip olduğunu bilen birer yargıç haline gelir. Uygulamaya konulduğunda, ahlak ve politika ayrımı da böylece Devletin aleyhine döner; Devlet, bir şey başardığı için, yani içinde hayatta kalınabilecek bir alan yaratmış olduğu için ahlaki bir mahkemenin önüne çıkmaya zorlanır.

Dini bağlarından vazgeçmiş bir insan için bir öz-güvence konumundaki Kartezyen *cogito ergo sum*'un* açılımı sırasında, eskatoloji Ütopyacılığın içine doğru çekilir. Tarihi planlamak da en az doğaya hükmetmek kadar önemli hale gelir. Tarihin planlamaya açık olduğu biçimindeki yanlış kanı, teknisist Devlet tarafından ileriye taşınır, çünkü onun politik değeri uyruklara kavratılamaz. Egemen lordunun politik olarak güçsüz bir uyruğu olarak yurttaş, kendini ahlaklı olarak düşünmüştü, var olan düzenin baskın olduğunu hissetmiş ve insanın

* [Lat.] Düşünüyorum, öyleyse varım.

sonluluk ufkunda neyin aşikâr olduğunu artık kestiremediği için onun bu ölçüde ahlaksız olduğuna hükmetmişti. Ahlak ve politika ikiliği, ahlakın politik gerçeklikten yabancılaşmasını kaçınılmaz hale getirmişti. Bu kaçınılmazlık, ahlakın politik *aporia*'nın üstünden atlamasında ifade bulur. Politika ile bütünleşememiş ahlaklı insan boşlukta durur ve zorunlu olduğu bir şeyi isteyerek yaptığı bir şeye çevirmesi gerekir. Gerçekliğin yabancısı olan insan, politik alanı kendi önünde bir engel olan, yaderk bir tanımlama olarak görür. Sonuç olarak, bu ahlak insanlara kendi kaderinin zirvelerine ulaştıkları ölçüde politik *aporia*'yı tamamen bertaraf edebileceklerini düşündürür. Aydınlanmacıların anlamadığı şey, politikanın bir kader, ama kör bir kadercilik anlamına gelmeyen bir kader olduğuydu. Onların tarih felsefesinin tarihsel olgusallığı olumsuzlamasına, politik alanı "baskı altına alması"na izin verme girişimleri, kökeninde ve doğasında Ütopyacıdır. Ahlakın tarihe karşı muamelesinin neden olduğu kriz, -tarih, felsefesi anlamında yabancılaştırıldığı sürece- kalıcı bir kriz olacaktır.

Kriz ve tarih felsefesinin karşılıklı bağımlı ve iç içe geçmiş olduğu –nihai olarak, onların özdeş olduğunu söyleyecek kadar ileri gidilmelidir- soruşturmamız amacına ulaştığında, on sekizinci yüzyılın seyri içindeki pek çok noktada görünür hale gelmelidir. Onun Ütopyacılığı, tarihin neden olduğu, ama sonra bir tarih felsefesi tarafından katılaştırılan politikayla bir ilintisizlikten ortaya çıkmıştır. Kritiğin çapraz ateşi, sadece güncel politikayı hezimete uğratmakla kalmamış, insan varoluşunun değişmez bir görevi olarak politikanın kendisi de aynı süreçte Ütopyacı gelecek tasarımları içinde çözülüp gitmiştir. Mutlakıyetçi Devletin politik yapısı ve Ütopyacılığın açılımı, günümüzün politik krizinin de başlangıcı olan karmaşık bir oluşumu gözler önüne sermektedir.

I. Kısım
Aydınlanma'nın Önkoşulu Olarak Mutlakıyetçiliğin Politik Yapısı

I

Klasik Mutlakıyetçiliğin başlangıcını ve sonunu, iki çığır açıcı olay belirler. Başlangıç noktası dini bir iç savaştı. Modern devlet dini kargaşaların arasından zahmetli bir şekilde sıyrılmış, bunların üstesinden gelmeden tam biçimine ve çizgilerine ulaşamamıştı. İkinci bir iç savaş -Fransız Devrimi- Mutlakıyetçi Devletin sonunu getirdi.

Bu her iki olaylar zincirinin güçlü bağlamı, Avrupa'yı bir bütün olarak, ancak İngiltere'nin istisnai konumu, bu adada, her iki olayın da adeta çakışması olgusuyla izah edilir. Burada, oluşum aşamasındaki Mutlakıyetçi Devlet dini bir savaş haliyle zaten sarsılmış; inanç mücadelesi zaten burjuva devriminin bir belirtisi olmuştu. Diğer yandan, Kıta'da, Mutlakıyetçi Devletin evriminin kökeni ne kadar aranırsa aransın, Reformasyon-sonrası kargaşaların zamanla sınırlı bir sonucu olarak kalır.[1] Modern Devlet iktidarı, mezhep çatışmalarının yerel olarak farklı çözümleri ve kronolojik olarak ayrı safhalar

içinde kuruldu. Onun politikaları on yedinci yüzyılın ana motifiydi ve bu politikaların rotaları, Mutlakıyetçiliğin tarihinin ana hatlarını çizmişti. Bunu izleyen dönem, her ne kadar aynı devlet biçiminin damgasını taşısa da, başka bir isim taşıyordu: "Aydınlanma". Aydınlanma, Mutlakıyetçilikten evrimleşmişti; başlangıçta onun iç sonucu, sonrasında ise diyalektik karşıtı ve hasmı olarak, kaderi Mutlakıyetçi Devletin ölümüne öncülük etmek olmuştu.

Tıpkı Aydınlanma'nın politik başlangıç noktasının Mutlakıyetçi sistemin içinde yatması gibi, Mutlakıyetçiliğinki de dini savaşlarda yatmaktadır. Mutlakıyetçiliğin biçimsel tamamlanışı ile onun sonunu bağlayan, Mutlakıyetçi Devletin sınırları içinde Aydınlanma'nın oynayabildiği rolde görünür hale gelen bir iç bağlantıdır. Aydınlanma doruk noktasına Fransa'da, tam da Mutlakıyetçi sistemin var olan dini iç çatışmaların ilk kez ve en kati surette üstesinden gelmiş olduğu ülkede ulaşmıştır.[2] XVI. Louis'nin iktidarı kötüye kullanması, uyrukların kendilerini bir yurttaş olarak keşfettikleri bu süreci hızlandırmıştır.[3] Fransa'da, bu aynı yurttaş, bir gün gelecek Bastille'e saldıracaktı. Mutlakıyetçi devletin politik yapısı, başlangıçta dini çekişmelere bir cevap niteliğindeyken, kendisini izleyen Aydınlanma tarafından artık bu şekilde anlaşılmamıştır.

Soruşturmamızdaki ilk işimiz, bu bağlantıya odaklanmak, modern devletin ilk baştaki durumunu, Aydınlanmanın ona karşı politik saldırısının amacını kavramak için zorunlu olduğu ölçüde, açıklığa kavuşturmaktır. Bunun Mutlakıyetçiliğin politik yapısı hakkındaki herhangi bir analize koyduğu yöntembilimsel sınırlama –her tür toplumsal ve ekonomik meselenin ötesinde- tarafsız bir şekilde doğrulanabilir niteliktedir. Prens devleti, ordu ve bürokrasi desteğini arkasına alarak, diğer yönlerinden farklı bir biçimde devletin politikaları tarafından belirlenen, din ötesi, rasyonel bir eylem alanı geliştirmişti. Monarşiler toplumsal olarak tamamen geleneksel feodal tabakalaşmayla sınırlı kalmışlardır, o kadar ki çoğu kez

bu tabakalaşmayı korumaya uğraşmışlardır. Bununla birlikte, politik olarak monarklar bağımsız bir temele sahip bütün kurumları yok etmeye ya da etkisizleştirmeye çabalamışlardır. Merkantilizm de politik planlamaya ve devletin kılavuzluğuna tabi bir ekonomik sistemdi; aynı şekilde, dini ve kiliseyle ilgili meseleler de, ister kurulu bir kilise isterse belli bir amaçla gösterilen bir hoşgörü çerçevesinde olsun, devletin işine yararlı olup olmamalarına göre ele alınıyorlardı. Avrupa'nın tümünü kaplayan bu politik sistemin alanı, Aydınlanma'nın içinden çıkacağı takımyıldızını oluşturuyordu.

Bu alan teorik ifadesini devlet aklı (hikmet-i hükümet) öğretisinde bulmuştu.[4] Böylece politikanın ahlaki kaygıları dikkate almadan gelişebileceği bir alan açılmaya çalışılıyordu. "Monarşilerde, politika mümkün olduğu kadar az erdemle büyük işler gördürür."[5] Montesquieu 1748'de, kendi döneminin politika tarzını tanımlamak için bu ifadeyi kullandığında, onun bu düsturu -tartışmalı içeriği bir yana- Aydınlanmacılar açısından anlaşılır olmaktan çoktan çıkmıştı. Bu düsturun tarihi kanıtı dini savaşlar döneminden devşirilmişti. Oysa 16.yüzyılda geleneksel düzen zaten dağılmıştı. Kilise birliğindeki bölünmenin bir sonucu olarak, sosyal düzenin tamamı parçalanmıştı. Eski bağlılık ve sadakatler çözülmeye uğramıştı. Vatan hainliği ve ortak iyi için mücadele, egemen grubun bakış açısına bağlı olarak, birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar haline gelmişti.[6] Genel anarşik ortam düellolara, şiddette ve cinayetlere çanak tutarken, *Ecclesia sancta*'nın [Kutsal Kilise] birden çok olması da aileler, topraklar, ülkeler, uluslar gibi bir bütün olarak kalabilmiş diğer her şeydeki bozulmayı tetikliyordu. Böylece 16.yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, geleneksel düzenin kaynaklarını aşan güçte bir sorun ortaya çıktı: eski zümrelerin hoşgörüsüz, şiddetli bir savaş halindeki ve birbirlerine zulmeden Kiliseleri ya da dini fraksiyonlarına bir çözüm bulma, bu çatışmayı önleyecek, dindirecek ya da kontrol altına alacak bir çözüm bulma ihtiyacı.[7] Barış nasıl yapılmalıydı? Kıta Avrupası'nın büyük bir bölümünde yeni bir

dönem başlatan bu soru, tarihi cevabını Mutlakıyetçi Devlette bulmuştur. Gerçekten de Devlet dini iç savaş durumuna belirli bir yanıt bulmadan kurulamazdı.[8] Peki neydi bu cevap? Monark için bu ne anlama geliyordu? Ya da uyrukları için?

Dini taraflar kendi kuvvetlerini prensin iktidar alanlarının dışından alırken, prensler dinin önceliğine meydan okumaksızın onlar üzerinde hâkimiyet kuramazlardı. Hükümdarlar için tek yol, çeşitli elebaşlarını Devletin otoritesine tabi kılmaktı. *Cuius regio eius religio* [Kimin ülkesiyse onun dini] geleneği zaten prenslerin, belirli bir inanca bağlanmış olsalar bile, hükümdar olarak kendilerini dini tarafların üstünde konumlandırmalarının bir sonucuydu. Mutlak hükümdar, politik ve tarihsel alandaki niteliklerini kendine mal etmiş olduğu Tanrıdan başka, kendinden yüksek hiçbir otorite tanımıyordu: "Hükümdar, ne daha büyük bir iktidar ne herhangi bir yasa ne de zamanın kendisi ile tanımlanabilir."[9]

John Barclay, 1621'de yayımlanan bir *roman-à-clef** olan *Argenis*'inde, mutlak monarşinin, döneminde geniş çapta bilinen ve neredeyse tüm Avrupa dillerine çevrilen bir savunusunu ortaya koymuştu. Hukuk okumuş bir hümanist olan yazar, pek çok çağdaşıyla aynı kaderi paylaşmıştı: İlk izlenimleri Lig'le çatışmalar ve Barut Komplosu'nun[10] yarattığı travmayla biçimlenmiş bir göçmen ailesinin oğluydu. Romanında bu tür olayları anıştırarak monarkı zor bir ikilemle karşı karşıya bırakır: "Ya halka özgürlüğünü geri ver ya da uğruna o özgürlükten vazgeçtikleri ülkenin huzurunu sağla".[11] Böylesi pasajların ortaya koyduğu şey, o günlerin monarşisiyle ilişkilendirilmiş tarihsel bir misyondur, bu misyon Richelieu kuşağının büyük çoğunluğunca –Lig'e, Fronde'a ya da monarkomakistlere** karşı- meşru

* Gerçek kişi ve olayların uydurma isimlerle anlatıldığı roman türü.

** Fronde, 1635 yılında başlayan Fransız-İspanyol Savaşı sırasında ortaya çıkan Fransız iç savaşıdır. Fronde iki döneme ayrılır: Birinci Fronde, Parlemento Fronde'u (1648-1649), İkinci Fronde, Soyluların Fronde'u (1650-1653). Monarkomakistler ise 16. yüzyılda, toplum sözleşmesi teorilerinin öncüsü sayılan, mutlak monarşi karşıtı Fransız teorisyenlerdir.

ilan edilmiştir.[12] Egemen sözleşmesi öğretisinden daha da çok yararlanmış olan Barclay, savaş durumundaki tüm tarafları haklarından mahrum bırakarak ve tüm bu hakları –tüm sorumlulukla birlikte- sadece egemene devrederek Mutlakıyetçi devlete meyleder. *Argenis* Richelieu'nün başucu kitaplarından biridir; kitabın kendi dönemi açısından klişe olan argümanları onun siyasi ahitinde de tekrarlanır.[13] Hoşgörü, der, sertlikten hatta zalimlikten daha tehlikelidir, çünkü merhametin sonuçları anlık bir şiddetinkinden daha kanlı ve daha yıkıcıdır. Muhalefete müsamaha gösteren bir monark kendini sorumluluktan kurtarır, ancak gösterdiği hoşgörüden dolayı ortaya çıkan rahatsızlıkların verdiği suçluluğu da yüklenmiş olur.[14] Barışı sağlama üzerinde sahip olduğu kabul edilen tekel, monarka mutlak bir sorumluluk yükler, bu onun sadece Tanrı karşısındaki sorumluluğunun zamanla sınırlı ifadesidir.

Barclay, romanında, Kralın ülkeyi huzura kavuşturmak için izlemesi gereken yolu da gösterir. Ya herkese boyun eğdirmelidir ya da hiç kimseye boyun eğdirilemeyecektir.[15] Egemenin mutlak sorumluluğu, onun tüm uyruklar üzerindeki mutlak hâkimiyetini gerektirir ve öngörür. Ancak tüm uyruklar eşit şekilde hükümdarın avucunun içindeyse onun barış ve düzenin tek sorumlusu olduğu söylenebilir. Böylece uyrukların konumunda bir yarık oluşturulmuştur. Önceden gevşek olmakla birlikte çok katmanlı bir sorumluluk yapısı içinde, kendi politik kurumlarının ya da zümrelerin feodal düzeninin çerçevesinde bir kilisenin üyeleri, bağımlı vasallar olarak belli yerlere sahiptiler. Ancak bu çoğulcu dünya anlamını iç savaşın anlamsızlığına çevirdikçe, uyruklar da Kralın kendisi gibi ikna edici bir seçenekle karşı karşıya kaldılar: "Biliniz ki neredeyse herkes şu noktaya gelmiştir: ya kendi vicdanlarıyla ya da çağın gidişatıyla ters düşeceklerdir."[16] Zulmedenlerin ve zulüm görenlerin, kurbanların ve cellâtların tüm bu geliş gidişleri arasında, ayakta kalanlar imanına dayananlar değil, barış için barış isteyenlerdi. Bunlar, ömrünü bir asi olarak ge-

çirmiş, sürgün edilmiş ve sıkı bir iman savaşçısı olan Agrippe d'Aubigné'nin, sonradan din değiştirmiş dava arkadaşı, politikacı De Sancy'nin ağzından söylettiği savlardı.[17] Vicdan ve durumun gerektirdikleri artık uzlaştırılabilir değildi; bundan dolayı –diye devam eder d'Aubigné'nin politikacısı- içsel ve dışsal olan arasında açık bir ayrım olmalıdır. Sağduyulu bir adam, kendi kendisinin yargıcı olarak kaldığı kalbinin gizli odalarının derinliklerine çekilir, fakat dışsal eylemler hükümdarın yargısına ve yetki alanına tabi olmak zorundadır. Vicdanın sesi asla su yüzüne çıkmamalıdır; dışa dönük olarak daima uykuda tutulmalıdır. Sadece dönmeler hayatta kalır. "Bunun nedenini anlamak kolaydır; ölenler vicdanlarının yaşamasına izin vermiş olanlardır ve onları öldüren de bu vicdanlarıdır."[18] İronik bir tersine dönüş, vicdana kendi yıkımının suçluluğunu yüklemiştir. Cinayet, kazara adam öldürme ve idamı birbirinden ayıran çizgiler, halen akışkan ve belirsizdi,[19] ancak politikacının zihninde bir din savaşında vahşice öldürülmek intiharla eşdeğerdi. Egemene tabi olan kişi egemen sayesinde yaşardı; tabi olmayan ise yok edilirdi, ancak suç yine kendisindeydi. Hayatta kalmak için uyruk vicdanını bastırmalıydı.

Vicdan, yani sorumluluk ve suçluluk arasındaki gerçek ilişki, kırılmaya zorlanmıştı. Her iki öğe de hükümdarın ve uyruğun kişiliklerinde yeni bir uyuma kavuşmuştu. Uyruk açısından, hükümdar tüm suçlardan muaftı, ancak tüm sorumluluğu da üzerine almıştı. Öte yandan uyruk, bütün bir politik sorumluluktan kurtulmuştu, ancak karşılığında iki yönlü bir şekilde suçluluğun tehdidi altındaydı: birincisi, dışsal olarak egemenin çıkarına –ki bunun ne olduğunu sadece egemenin kendisi belirleyebilirdi- karşı hareket etmesi ve ikincisi ise içsel olarak bir tür kimliksizlikte kendine bir sığınak bulma çabası içinde olması. Dini iç savaşların ufkundaki bu yarılma "iktidarın masumiyeti"nin de yolunu yapmıştı. Sadece prensin kendisi bu masumiyet iddiasında bulunabilirdi, ancak bu iddiasını sürdürebilmesi için bunun gerektirdiği artan sorumluluklarının da farkında olmalıydı. An-

cak o zaman, iktidarını garanti eden otoriteye sahip olabilirdi. Prens, güç kullanımıyla ilgili olanlar da dahil olmak üzere, sürekli yeni kararları çağıran bir şekilde eyleme geçme zorunluluğunu hisseder hale gelmişti; eylemsizlik de en az gücün aşırı kullanımı kadar ciddi sonuçlar doğurabilirdi. Bir risk bir diğeriyle eşleşiyor ve sürekli ona meydan okuyordu. Gerçekten de bir uçtan diğer uca düşme tehlikesi, egemenin kararlarının kanıtının tam da kaynağını oluşturuyordu.

Her şeyi kuşatan sorumluluğunu yerine getirmek için, prens eylemlerinin ölçüsünü diğer herkesin üzerinde yarattığı hesaplanabilir etkilerinde aramalıydı. Bu yüzden eylemde bulunma zorunluluğu, daha iyi bir öngörü ihtiyacını da kışkırtıyordu. Olası tüm sonuçların rasyonel bir hesaplaması ilk politik buyruk haline gelmişti.[20] Bununla birlikte, eylemlerinin bir kez işlendiklerinde insani bakımdan değiştirilebilir olmayan sonuçlarını olabildiğince kendi kontrolü altında tutmak için, prens iktidarını daha da genişletmeye yönelmiş ve bu da karşılığında, tehlikenin kaynaklarını ya da elde toplanmış iktidarı kötüye ya da yanlış kullanma, yani masumiyetinden vazgeçme risklerini artırmıştır. XIV. Louis bu mutlak sorumluluk mantığına yenik düşmüştü, yine de onun kanunlarına itaat politika sanatı haline gelmişti. İktidarın masumiyetinin kapsamı, keskin bir eylem ahlakının ana hatlarıyla dar bir şekilde sınırlı kalmıştı. Politik kurallar, hiçbir iktidara sahip olmayan uyrukların esasen yabancı kaldığı kurallar bunlardan oluşuyordu.

Hem politikacılar hem de seküler ahlakın hocaları bunda hem fikirdiler.[21] Bunlar on sekizinci yüzyıla kadar iki karşıt topluluğa ayrılmadılar; on yedinci yüzyılda hâlâ teologlara karşı ortak bir davayı savunur haldeydiler. Spinoza, yalnızca teologların, devlet adamlarının da özel bireylerle aynı dini kurallara bağlı olduğuna inandıklarını öne sürmeye devam etti.[22] "Ahlak"ın politikadan dışlanması, seküler bir ahlaka karşı değil, politik iddialar içeren dini bir ahlaka karşı yönelen bir hareketti.

Devlet aklı öğretisi öylesine tam bir manada hizipçi duruma gönderme yapıyordu ki, kendini monarşik Mutlakıyetçilikle bile sınırlamamıştı. Kıta Avrupası'nda bu öğreti genişletilmiş bir krallık geleneği içine süzülmüş, ancak parlamenter –yani cumhuriyetçi- bir yapıya sahip olan ülkelerde de aynı etki alanını kazanmıştı. O günlerde otorite ve genel olarak bağlayıcı bir mizaç kuşanma arayışı içindeki her iktidar için, din ya da feodal sadakat bağlarının üzerine dayanmakta olduğu kişisel vicdanın bu şekilde dışlanması gerekli hale gelmişti. Nitekim 1640'da İngiliz Parlamentosu, I.Charles'ın imtiyazlarını elinden almak istediğinde, hemen kralınki de dahil her vicdanın Devletin çıkarlarına boyun eğmesi gerektiği argümanına sarılmıştı. Parlamento, Kralı kendi yüksek vicdanına karşı hareket etmeye zorlayacak ölçüde toptan bir egemenlik iddiasında bulunmuştu.[23] Hollanda'da Spinoza bile, monarşik bir Mutlakıyetçiliği savunmaktan çok uzak olmakla birlikte, iyi olan her davranışa eğer ki Devlete zarar veriyorsa günahkâr bir davranış olarak bakmayı gayet makul görüyordu ve tersinden, işlenen günah ortak refaha hizmet ediyorsa bu kez de dindar bir davranış olabiliyordu.[24]

Modern devletin dini iç savaş durumundan doğuşu teorisinin bir örneği, Spinoza'nın da anmış olduğu, Hobbes'tur.

Hobbes kendisini özellikle bu doğuşun tasvirine verir, çünkü Tanrı-Kral analojisi gibi geleneksel argümanları çoktan bir kenara bırakmıştır. Tersine, bunlara bilimsel bir yöntemin temel ilkeleri ile karşılık vererek, Dilthey'in dediği gibi,[25] bu fenomenleri tüm çıplaklığıyla görünür kılmak istemiştir. Dahası onun tutarlı bir şekilde ortaya koyduğu Mutlakıyetçi Devlet teorisi, bir burjuva "yasalar yönetimi" nosyonunun nüvesini içerir. Dini savaşlar dönemine baktıktan sonra, şimdi ikinci mantıksal adım, bakışımızı on sekizinci yüzyıla çevirmektir.

Sonnotlar

1 Modern Devletlerin oluşumu için krş. Werner, Näf, *Frühformen des "modernen Staates,"* Spätmittelalter içinde, HZ 171, 1951; ders., *Die epochen der Neueren Geschichte, Stat und Staatsgemeinschaft vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, 2 Cilt, Aarau 1945, özellikle I, s. 296vd. Fritz Hartung ve Roland Mousnier'in yakın tarihli "Quelques problèmes concernant la monarchie absolue" üzerine açıklamaları, Storia, Moderna, Relazioni del X. Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Floransa 1955, Cilt IV, 1-55.

2 Krş. W. Näf, *Die Epochen....* I, s. 411vd.

3 Paul Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne*, Alm. *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939, özellikle s. 108vd; Felix Rocquain, *L'Esprit Révolutionnaire avant la Révolution 1715-1789*, Paris 1878, özellikle s. 1-34.

4 Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2 Cilt, 3. baskı, Paris 1887; Freidrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, Münih 1957, ed. W. Hofer; Carl Schmitt, *Die Diktatur*, 2. baskı, Münih, 1928 ve Meinecke ile tartışması için: *Arch. F. Soz.-Wiss. U. Soz.-Pol.*, Cilt 56, 1926.

5 Montesquieu, *Esprit des Lois*, III, 5. bölüm. [81]

6 Krş. Barclays'in Fransa Kralına şifreli uyarısı: "Erdemlere ve kötülüklere, kamuoyu bir yana artık adalet tarafından da itibar edilmediğinde, örfün, suçluların kanılarının ve bunların başarısının bu yanlışı yüceltmelerine şaşmamak gerekir. Bunu bastırmak ya da ortadan kaldırmak istiyorsanız, onları kendi doğuşlarının alçaklığına geri çağırmalısınız. Bunu gerçekten de kınayıcı bir nitelendirmeyle yapabilirsiniz: Bunları, yaygın bir şekilde yapıldığı gibi, ruhun mağrurluğu, bilgelik, toplum, ortak iyinin gözetilmesi olarak değil de hainlik, fesatçılık ya da hıyanet olarak adlandırabilirsiniz." Joannis Barclaii, *Argenis*, Editio V, Frankfurt, 1626, 245.

7 Krş. Dilthey, *Ges. Schr.*, 5. baskı, Stuttgart ve Göttingen, 1957, II. cilt, s. 95, 107, 260vd.

8 Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas*, 2. baskı, Stuttgart 1954, s. 516vd.; Roman Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionalen Brgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Betrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates* (daktilo metni)

9 Bodin, *De rep. librisex*, Aktaran Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsrason*, ed. W. Hofer, Münih, 1957, s. 72. Krş. Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2. baskı, Münih ve Leipzig 1934 ve K. Th. Buddeberg'in iki yazısı, "Descartes u. der pol. Absolutismus", Arch. f. Rechts- u. Soz.-Phil. XXX, Berlin 1936/1937 içinde ve "Gott und Souverän", Arch. d. öff. Rechts, NF. 23. cilt, 1937.

10 Krş. Richard Barnett, "Barclay," *Dictionary of National Biography*, Oxford, 1921-2.

11 John Barclay (*Ionnis Barclaii Argenis*, Editio V, Frankfurt, 1926): "*Aut*

illos in libertatem restitue, aut domesticam praesta quietem, propter quam libertatem reliquerunt."

12 Krş. G. Hanotaux tarafından listelenen çağdaşların listesi, *Histoire du Cardinal de Richelieu*, 5 cilt, Paris, 1893 vd., I, 542 vd.

13 Krş. *Argenis*, III, 4. ve 6. bölümler ve Cardinal de Richelieu, *Testament politique*, ed. Louis André, Paris, 1947, Kısım I, 5. bölüm, 2 ve Kısım II, 5. ve 8. bölümler.

14 Barclay, Argenis: "*Nam si rei non fuerunt sumptis armis, cer te tu in quem illa sumpserunt*".

15 *a.g.e.*, s.261.

16 "Ancak tam bir mutluluk imkânının olmamasından ötürü, önde gelen bilgeler kendi düşüncelerinin özgürlüğünü tartışma konusu ederler; kalbin gizlerine sığınarak. Aynı şekilde bilinciniz zamanın koşullarına uyum sağlayamıyorsa bilgelerin gizlerine sığınırsınız; kendinizi üzerinde hüküm verme hakkına sahip olduğunuz şeylerin ve bu hükmünüzü düşüren diğer şeylerin kölesi haline getirerek. Dışsal fiiller yönetenler tarafından yargılanabilir, bu fiiller bilinebildiğinden ötürü bunlara yönelik tazmin ve ceza uygulamalarına mani olmak mümkün değildir; diğer yandan, kendilerine ulaşılması mümkün olmadığından fikirler yargılanamaz. Bunları, hem sizin hem kendim için söylüyorum; böylece fikirlerimizin savaşının asla dışarı taşmadığına ve fikri öldürmek mümkün olmadığından onu uyutmak gerektiğine ikna etmeye çalışıyorum sizi. (Agrippe d'Aubigné, La confession du Sieur de Sancy, ed. Réaume et Caussade, Paris, 1877, II, 369).

17 De Sancy, hukukçu Harley ailesinin oğludur, 1597 yılında din değiştirmişti ve maliye başmüfettişi olmuştu, bu görevi sayesinde eski dindaşları arasındaki tüm fırsatçılarını Nantes Fermanını kabul etmeye teşvik edebilmişti.

18 D'Aubigné, *Sieur de Sancy*: "*La raison en est facile: ceux qui sont morts ont voulus laisser vivre conscience, et elle les a tuez.*"

19 Krş., Ranke, *Franz. Gesch.*, X. Kitap, 7. Bölüm (Meisterwerke, Münih ve Leipzig 1924, 6. Cilt, Kısım 3, s. 147vd.) ve C. J. Burckhardt, *Richelieu, Der Aufsteig zur Macht*, Münih 1935, s. 107, 242, 512vd.

20 Krş. Richelieu, *Testament politique*, II, 4. bölüm: "...şimdidense geleceği bilmek daha önemlidir." İyi politikanın gayesi, kötülükleri daha sizi şaşırtmadan öngörebilmektir.

21 Dilthey, *a.g.e.*, özellikle s.273vd.

22 Spinoza, *Tractatus Politicus* I, 2. paragraf

23 Clarendon, I. Charles'ın Parlamento'nun Strafford'a karşı verdiği hükümleri meşrulaştırmak amacıyla boyun eğmek zorunda kaldığı bu argümanlara şöyle atıfta bulunur. "İmdi, bir kişisel bir de kamu vicdanı vardı; ki kral olarak sahip olduğu kamu vicdanı, onu sadece bir insan olarak sahip olduğu kişisel vicdanından vazgeçmeye değil, aynı zamanda ona

karşı hareket etmeye de mecbur kılmış olabilir..." "Öyle ki kral vicdanen kendisini ve kendi düşüncesini parlamentonun tavsiyelerine ve vicdanına uydurmaya mecbur kılınmıştı..." Clarendon geriye dönük olarak şunu ekler: "Kendi ilahiyatçıları tarafından oluşturulmuş bu yeni öğreti, gelecekteki niyetlerini gerçekleştirmeleri için de büyük kolaylık sağlıyordu." (Clarendon, *The History of the Rebellion and Civil Wars in England*, 6 cilt, Oxford, 1888, I, 321 ve 338vd.)

24 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, 19. bölüm; dini iç savaşla bağlantısı ile ilgili olarak krş. 16. bölüm ve *Ethica* IV, 37.

25 Krş. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 5. baskı, Stuttgart ve Gottingen, 1957, II, 362.

II

Şüphesiz Hobbes'un Devlet öğretisi tarihsel bir iç savaş durumundan çıkmıştır. Fransa'da Mutlakıyetçi Devletin oluşumuna tanıklık eden, XV. Henri'ye suikast yapıldığında ve La Rochelle, Richelieu'nün ordularına teslim olduğunda da orada bulunan Hobbes için, İngiltere'de eli kulağında olduğunu gördüğü iç savaşı engellemekten ya da bir kere patlak verdikten sonra bu iç savaşa bir son vermekten daha önemli bir amaç olamazdı.[1] İleri yaşlarında bile halen bağlılık ve adalet ile ilgili olarak hiçbir şeyin son yaşanan iç savaşın anısından daha öğretici olamayacağı fikrini koruyordu.[2] Devrimci kargaşanın ortasında Hobbes, barış ve güvenliği sağlayacak bir Devletin üzerine kurulabileceği bir temel aramaya devam etti. Descartes, bitmiş bir Devlet içinde, bu tür soruları bir ilke meselesi olarak ele almaktan kaçınırken, koşullar tüm bunların Hobbes'un zihninde merkezi bir yer edinmesine neden olmuştu.[3] Ona göre, tüm teologlar, ahlak filozofları ve siyaset bilimciler başarısızlığa

uğramışlardı, çünkü öğretileri belirli tarafların iddialarını desteklemekten öteye gitmemişti; başka bir deyişle, "herhangi bir taraftan değil barıştan yana çıkma arzusuyla"[4] taraflar üstü bir yasa öğretisi geliştireceklerine, sadece iç savaşın alevlerini körüklemişlerdi. Böyle bir yasayı bulmak için Hobbes öncelikle iç savaşa neyin sebep olduğunu sorar. Bu arayışında onun temel izleği, iç savaşın ortak nedenini belirleyebilmek için öncelikle değişik bireylerin, tarafların ve kiliselerin plan ve çıkarlarının maskesinin düşürülmesi gerektiği fikridir. Zira oldukça irrasyonel görünmesine karşın anlaşılır bir şekilde, umut ve arzularının kör ettiği bir insanlık tüm kötülüklerin kaynağını görüp de tanıyamaz. "İç savaşın nedeni, savaşların ve barışın nedeninin bilinmemesidir."[5] Hobbes, savaş ve barışın nedenlerine dair bir teoriyle aynı anlama gelen kendi rasyonel doğa yasasını işte bu *causa belli civilis* etrafında oluşturur.

İç savaşın temeline inebilmek için, Hobbes değişen cephelerin artı ve eksilerinin ötesine geçer. Kendi toplumsal, politik ve dini bağlarını şüpheli görmeye başlayan bir insan doğasına denk düşen bireyci bir antropoloji geliştirir. Bu doğanın temel kavramları, *appetitus* ve *fuga*, yani arzu ve korkudur[6] ve tarihsel bir perspektiften bakıldığında bunlar bir iç savaş teorisinin öğelerini oluşturur. Ancak aynı zamanda Hobbes'un tüm sistemi öyle bir şekilde tasarlanmıştır ki bunun son ürünü olan Devlet, iç çatışma öncülünde zaten içerilmiş durumdadır. En başından itibaren, bireyler uyruk, yani egemene tabi olanlar şeklinde tasvir edilir. Bireyler, herhangi bir otoritenin dolayımı olmaksızın, Devlet düzeniyle öyle uyumludurlar ki, birey olarak özgürce gelişebilirler. Hobbes'un bireyciliği, iyi düzenlenmiş bir Devletin olduğu kadar, bireyin hiçbir şekilde sınırlanmamış gelişiminin de öncülüdür.[7]

Öncelikle, insanlık tutkunun, ancak ölünce sona erecek, güç için sürekli bir mücadelenin yönetimi altındadır.[8] Bunun sonuçları ihtilaf, savaş ve iç çatışmadır, *bellum omnium contra omnes* [herkesin herkesle savaşı]. Vahşice öldürülmekten duyu-

lan sürekli korku, insanlığa rahat nefes aldırmaz.[9] Tıpkı güç istenci gibi barış özlemi de aynı kaynaktan ortaya çıkar.[10] İnsan gücün peşinde ve barış özlemiyle daima bir o yana bir bu yana savrulur durur. Hiçbir insan bundan kaçamaz ve bunun içinde olduğu sürece, savaş vardır. "Bu durumda bulundukları anda, savaşın kötü ve dolayısıyla da barışın iyi olduğunu herkes kolayca anlayacaktır."[11] Savaş durumu insan doğasına aittir, barış ise sadece bir arzu ve umut olarak var olur.

Bu fark –yani barışın gerçekten de en yüksek iyi olarak arzulanması, ancak bunun sırf bir dilek olarak kalıcı barışı garanti etmeye yetmemesi– Hobbes'a asıl ahlaki-felsefi sorun olarak görünmüştür.[12]

Sorunu bu şekilde ortaya koyunca, Hobbes o günlerin alışıldık tarzdaki soru sorma biçimlerinden de sıyrılmış oluyordu. İngilizlerin aklını kurcalayan, Devlet Kilisesi ile mezhepler ya da Parlamento ile Kral ya da temel kanunlar ile Protector* arasındaki ilişkileri, Hobbes yüzeysel bulduğu için bir kalemde geçiveriyordu. Bizim için bulduğu çözüm iki açıdan ilginçtir. İlk olarak, vicdana ve bunun mezhep mücadelelerinde ideolojik bir değer olarak rolüne işaret eder ve böylece onu patlayıcı etkisinden mahrum bırakır. En baştan şunu da söylemeliyim ki devlet aklı öğretisinin karakteristik bir özelliği olarak ahlakın politikaya tabi kılınması, Hobbes'a göre içerik olarak anlamsız bir şeydir. Akıl bu iki alan arasındaki olası bütün farkları ortadan kaldırmaktadır.[13] Bir Devlet kurma ihtiyacı, iyi ve kötü arasındaki ahlaki seçeneği barış ve savaş arasındaki politik bir seçeneğe dönüştürür.

İkinci olarak, yine de bu ayrım konuyla ilişkili kalır. Bu yüzden, neredeyse Hobbes'un isteğine karşı gelinerek, bu ayrımlaştırmanın nasıl Mutlakıyetçiliğin anayasal hukukuna

* *Lord Protector* (Koruyucu Lord) İngiliz politik sisteminin tarihinde, özellikle 1653-1659 yılları arasındaki fetret döneminde, devletin başı Oliver ve Richard Cromwell'i nitelendiren bir unvan olarak kullanılmıştır.

damgasını vuracak şekilde ortaya çıktığını, sürecin kendi mantığını ortaya koymak suretiyle göstermek gerekmektedir. Daha önce Hıristiyan ahlak felsefesinin kaçınmış olduğu sorun, şimdi değişik bir gösterge altında, teoloji dışı bir alanda kendisini tekrar etmektedir. Bütün bir on sekizinci yüzyıl, bu sorunun hâkimiyeti altında kalmıştır.

Görünüşte, Hobbes insanın ebedi ve değişmez bir yasa içinde yerleşik olduğu konusunda kendi zamanının ahlak felsefecileriyle hem fikirdir.[14] Ahlak yasası evrensel olarak bağlayıcıdır; insanı, eylemlerini, bunların sonuçlarına göre değil, kendi niyetine bakarak, vicdanında meşru kılmaya (*in foro interno*) zorlar.[15] Ancak, diye devam eder Hobbes, istençten başka hiçbir şeyi zorunlu tutmayan, üstelik de samimi ve devamlılığı olan bir istenci zorunlu tutan yasalar "kolayca gözlemlenebilir. Bu yüzden çaba dışında bir şey gerektirmezler; onları uygulamaya çabalayan kişi onları yerine getirmiş olur ve Yasayı yerine getirmiş olan kişi, Adil olur." Saf niyetlerle doğru olmak zor bir şey değildir. Hem iç hem dış göçe katılmış iki yönlü bir göçmen olarak Hobbes'un iç savaşın taraflarının değişen doğruculuklarına tepkisindeki ihtiyatlı alaycılığı, kendi kişisel deneyiminden vicdan ile davranış arasındaki vahim diyalektiği çok iyi bilen bir düşünür için çok önemlidir. İçsel duruş ile dışsal eylem arasındaki tutarsızlık, artık gerçekten doğru olanın taraflar arasında karşılıklı olarak tamamen değişebildiği bir noktaya varacak kadar şiddetlenmiştir.[16] Hesaba katılan ruh hali miydi yoksa eylem miydi, aynı anda her ikisi de miydi yoksa ikisinden biri miydi? Hangisi daha önemliydi, ruh hali mi yoksa eylem mi? İki alan arasında hâkim olan diyalektiğin farkında olarak, Hobbes bunların karşılıklı ilişkilerini temelden yeniden incelemeye girişir ve bunu yaparken de Shakespeare'in "Çünkü o 'ayaklanma' denen söz, ruhlarını eylemi yapacak bedenlerinden ayırmıştı"[17] derken işaret ettiği olgunun aynısıyla karşılaşır.

Hobbes'un niyetini açıkça ortaya koyan ilk çabası, "vicdan" kelimesinin geleneksel kullanımını bir yana bırakmaktı. Söz-

cüğün inişli çıkışlı değerini kaldırıp yerine dini önemi olmayan bir kavram koymuştu: kanı kavramı.[18] Ona göre, vicdan aslında öznel bir inançtan, kişisel bir görüşten başka bir şey değildi.

Presbiteryenlerin ve Bağımsızların kendilerini tanrısal lütufla teolojik olarak haklı çıkarma gayreti, Hobbes'a göre sadece tutkularının bir ifadesiydi. Zira Hobbes'a göre, kendisi din dışı, tarafgirliğin ötesinde bir konum geliştirebilmiş ve bu da ona bütün tarafları birlikte, ortak bir sürecin tarafları olarak çözümleyebilme imkânı sağlamıştı.[19]

Herhangi bir yanılsamaya kapılmaksızın, Hobbes çeşitli tarafların ahlaki-teolojik amaçları ile bunları gerçekleştirmek arayışıyla girdikleri pratikler arasındaki uyumsuzluğu görmüştü. İyi niyetleri ve barış istençleri konusunda hiçbir şüphe olmasa bile, bu amaca ulaşmaya katkı sağlayabilecek ya da sağlamayabilecek yollar ve araçlar konusunda kesinlikle bir uzlaşma içinde değillerdi.[20] Üstelik eylemleriyle karşılaştırıldığında çeşitli taraflar arasında farklılaşan niyetleri, onları genel olarak bağlayıcı bir iddiaya inandırıyordu.[21] Bunun sonucu yalnızca eylemin eyleme değil, aynı zamanda niyetin niyete karşı durmasıydı. Ve ruh halleri, düşmanı sadece dışsal olarak değil içsel olarak da yok etme amacıyla, giderek daha da radikal eylemlere teşvik ediliyordu.[22] Bu bir niyetler savaşıydı ve bu savaşın onun içinde yer alanlardan bile saklı kalan yapısı Hobbes tarafından gösteriliyordu.

"Yalnız karşı çıkmak değil anlaşamamak da nefret dolu bir şeydir. Çünkü herhangi biriyle herhangi bir konuda anlaşamamak, onu bir hatadan dolayı sessizce suçlamaktır...Bundan da şu çıkar ki aynı dinin mezhepleri ya da aynı devletin tarafları arasında yürütülenden daha korkunç bir savaş yoktur."(*De Cive*, I, 5)

Hobbes'un işlediği tema iç savaştı, Rousseau da aynı şeyi yüz yıl sonra benzer çizgilerle tasvir edecekti: "...hepsi birbirlerinin düşmanı haline gelirler; hepsi her biri için, her biri de hepsi için sırayla zulmeden ve zulmedilen olur; Hobbes'un

insanı hoşgörüsüzdür, insanlığın savaşı da hoşgörüsüzlük..."[23] Barış arzusunu her ne kadar genel olarak geçerli bir ahlak ilkesi olarak kabul etse de, insan bu iç savaştan kaçamaz.[24] Çünkü vicdanlarına başvuranlar açısından daha da bağlayıcı bütünlük iddialarına kapı açan tam da insanın, eyleme geçmenin yegâne meşru zemini olarak, bu öznel saf barış istencidir. Başka bir deyişle, aslında farklı taraflarla ilgili bir mesele olduğundan, bu saf istenç barışa değil tam tersine, yani *bellum omnium contra omnes*'e götürür. Her kim vicdanına danışıyorsa, bir şey istiyordur, der Hobbes. Düşman tarafların ayrıcalıklılık iddiası, Hobbes'un tüm dini içeriği indirgediği ruh hallerine dayanır; işte bu ruh halinin herkeste ortak oluşu, iç savaşın da kaynağıdır. Böyle bir savaş isyancı öğretilerin zehrinden türer, bunlardan biri herkesin iyi ve kötü davranışları ayırt etme vasfına sahip olduğunu varsayarken, diğeri birinin kendi vicdanına karşı olarak yaptığı her şeyin günah olduğunu savunur.[25]

Reformasyon ve hemen sonrasında dini otoritede yaşanan bölünme, insanları kendi vicdanlarına dönmeye itmişti, ancak dış destekten yoksun bir vicdan, kendini beğenmişlik saplantısı içinde yozlaşır. Hiç şüphesiz savaş halindeki taraflara savaşmaya devam etmeleri için gereken cesaret ve enerjiyi aşılayan tam da bu vicdandır. Tahta çıkmaya yeltenen saf vicdan, tıpkı Hobbes'un dediği gibi,[26] iyi ve kötünün yargıcı değil, bizzat kötülüğün kaynağıdır. İç savaş ateşini tutuşturan sadece güç istenci değildi, bu iç savaş alevleri –işte Hobbes'un attığı çok önemli adım budur- aynı ölçüde dış desteği olmayan bir vicdana başvurulması yüzünden de körüklenmiştir. Bir *causa pacis* [barış nedeni] olmak yerine, vicdanın otoritesi kendi öznel çoğulluğu içinde düpedüz bir *causa belli civilis*'tir [iç savaş nedeni].

Hobbes'un kalıcı barışın öncüllerini içinde kavramaya çabaladığı ahlaki-felsefi düşünümler, onu geleneksel alanın ötesine götürmüştür. O, vicdan ile eylem arasındaki ayrımı ele almış, ama bunu sadece onları birbirleriyle yeniden uyumlulaştırmak için yapmıştır.[27] Çağdaşlarından farklı olarak, o içten dışa doğru

değil, tam tersi dıştan içe doğru akıl yürütmüştür. İç savaş sırasında açık bir şekilde neyin iyi neyin kötü olduğunu söylemenin imkânı yoktur ve barış dileği tek başına güç istencini zayıflatmaya yetecek bir şey değildir. Öyleyse herkesin her şey üzerinde hakkı olduğu en baştaki iç savaş durumundan, bu dileğin gerçeklik haline gelmesine olanak sağlayacak bir yasallığın gelişmesi nasıl mümkün olabilir? Bir doğa yasasının gerçek bir yasa haline gelebilmesi, kendisine rıza gösterileceğinin bir garantisine sahip olmasını gerektirir.[28] Doğa yasasına dayanan bir buyruğun, barış yapma buyruğunun, somut uygulama yoluyla yerine getirilebilen bir yasaya dönüştürülmesi gerekir. Böylesi bir yasallığın tasarlanması, ahlak felsefesinin asıl görevidir ve onun asıl konusu politikadır. Sonuç, Mutlakıyetçi Devletin politik yapısı içerisinde meşrulaştırılmasıdır. Sistemin kendisi tanıdıktır.

Hobbes, Devleti, kişisel düşünme tarzlarının politik etkilerinden arındırıldığı bir yapı olarak sunar.

Onun kurucu yasasında, kişisel ruh halleri yasalara uygulanmaz[29] ve yasalar da egemene uygulanmaz.[30] Kamu yararı da, ki bunun hakkında karar verme hakkı sadece egemene aittir, artık vicdanın yargısı altında değildir. Devletten yalıtılmış hale gelerek vicdan, kişisel ahlaka dönüşür. *"Auctoritas, non Veritas facit legem"*- yasaları otorite yapar, hakikat değil. Prens yasanın üstündedir, aynı zamanda yasanın kaynağıdır; neyin doğru neyin yanlış olduğuna o karar verir; o hem yasa yapıcı hem de yargıçtır.[31] Bu yasa, kurucu yasa olarak, artık esasen toplumsal çıkarlara ve dini umutlara bağlı değildir; bunun yerine kiliseler, sınıflar ve tarafların ötesinde, politik kararların alınabileceği biçimsel bir alan tayin eder. Bu alan, çıkarları ve beklentilerinden bağımsız olarak çeşitli bireyleri korumak için gereken otoriteye sahip olmaları koşuluyla, şu ya da bu güç tarafından işgal edilebilir.[32] Hükümdarın politik kararı tam da bu karar sayesinde yürürlüğe girer.[33]

Bir Devlet düzeni –yukarıdan güvenceye alındığı ölçüdeancak tarafların ve bireylerin çoğunluğu kendisini, hükümdarın

mutlak politik egemenliğini ahlaki bir zorunluluk olarak kabul eden bir ahlak içinde bulursa var olabilir. Bu ahlak, Hobbes'un akıl ahlakıdır. Geleneksel ahlaki öğretilerin karşısına, asıl konusu politik akıl olan bir ahlak koyar. Bu ahlakın yasaları Devletin kuruluşunda yerine getirilirler. Rasyonel çıkarımlar olarak bunlar, aynı zamanda iç savaşın acı gerçeklerinden elde edilmiş ampirik çıkarımlardır - *damnosum experienta*.[34] Herkesin herkese karşı savaşında her birey bir diğerinin yıkımını hedefler. Bu yüzden de böyle bir savaşta savaşan kişi, özel olarak tek bir şey ya da tek bir an değil, tüm varlığı için korku duyar; hissettiği şey ölüm korkusu, bu mutlak efendiden duyduğu korkudur.[35] Ama ölümden korkan bir kişi kaçıp Devlete sığınacaktır,[36] bu yüzden de koruma, Devletin en büyük ahlaki yükümlülüğüdür. Bununla birlikte Devlet yükümlülüğünü ancak birey olarak bütün insanlar haklarını, onları kolektif olarak temsil eden egemene bıraktığı takdirde yerine getirebilir.[37] Devlet aklın bu buyruğuna rıza gösterilmesini güvenceye almadan, akıl ahlakı yasa gücüne sahip olamayacaktır. Kişisel barış dilekleri, kendi başlarına yetersizdir; bunun "ahlaki" olabilmesi için, Devletin yaptırımı gerekir. Akıl devleti çağırır, ama Devlet var olmadan, bu akıl ahlaki olduğu kadar politik de olamaz. Hobbes'un ilk çıkış noktası, tabiri caizse, zaman içinde önceden kararlaştırılan bir sözleşmeden doğan Devlet olmuştur; şimdi ise Hobbes bu sözleşmeyi mümkün kılmak için Devleti vazetmektedir.[38] Buradaki mantıksal paradoks, Devletin varoluşunu bir sözleşmeye borçlu olması ve ondan sonra da özerk bir oluşum olarak var olmasıdır. Leviathan aynı anda kendisinin hem sebebi hem de sonucu olan bir Devlet olarak kabul edilir. Böylece Hobbes, gerçekleştirilebilir her ahlakın da esasen Devlet düzenine bağlı olduğunu izah edebilecek şekilde, manevi kişisel kararların sözüm ona önceliğini ortadan kaldırmıştır. Bir anlamı olacaksa, eski sınıflar ile yeni hükümdar ya da halk ile egemen arasındaki her tür ikiliğin tutarlı bir şekilde Mutlakıyetçi ortadan kaldırılışı, aynı zamanda ahlak yasası ile politik yasallık arasındaki tüm

ayrımları da yasaklamak zorundaydı.[39] Yaşama bir tehdit olarak deneyimlenen iç savaş Devlette dinmişti. Dünyevi bir Devlet olarak bu Devlet ölümlü bir Tanrıydı ve ölümlü bir Tanrı olarak da insanların yaşamlarını koruyor ve uzatıyordu.[40] Ancak aynı zamanda ölümlü kalıyordu, çünkü o insanın eseriydi ve her zaman doğumundaki durumuna, yani iç savaşa geri dönebilirdi.

Bunu engellemek için, Devlet kendi kökenini koşullayan aynı rasyonel kurallara göre izah edilmelidir. Rasyonel olarak çözümlenmiş Devlet, bir sonraki yüzyılın dört gözle beklediği cinsten saf bir "akıl durumu" değildi; bu, akıl insanlara ne kadar sık karşı çıkıyorsa insanların da o kadar sık akla karşı hareket ettikleri bir Devletti.[41] İç savaşı bitirecek olan aklın kendisi değildi –Hobbes bir Ütopyacı değildi- ama akıl insanlar arasında barışı sağlayacak toplumsal koşullara giden yolu göstermişti,[42] bu da Devleti akılsız insanoğlunun akıllı bir "yargıcı"na dönüştürebilirdi. Barış sadece, politik ahlak, yani insanların tüm haklarını kendilerini temsil eden egemene bırakmasını sağlayan nitelik devletin kuruluşunda itaat edilecek bir ödeve dönüşürse garanti altına alınır. Devlet gereken korumayı sağlayabilirse ve bu korumayı sağlayabilmesi için, kesin ahlaki buyruk, itaat etme ödevi olmalıdır. Bir Devleti Devlet yapan sadece prensin mutlak iktidarı değildir; korunma ve itaatin karşılıklı ilişkisidir.[43] Ancak korunma ve itaat arasında ortaya çıkan ilişki içinde, yasaların, esas olarak ne kadar farklı olursa olsunlar, sadece yasallıkları aracılığıyla barışı, güvenliği ve "memnuniyet"i temin edebildiği tarafsız bir durum gelişebilir.[44] Akıl böylece prensin istenci dışında bir yasanın olmadığı, tarafsız bir Devlet "teknoloji"si alanı yaratır. Böylesi bir Devlette ancak yasaların biçimsel meşruluğu rasyoneldir, içerikleri değil; bu yüzden akılcı olan, politik ahlakın içeriklerine bakmaksızın yasalara itaat etmeyi emreden biçimsel buyruğudur.[45] Devlet sadece ölümlü bir Tanrı değildir; o bir otomat, mükemmel bir makine haline gelir ve yasalar da, Devlet makinesinin işlemeye devam etmesi için, egemenin mutlak

istenci ile hareket ettirilen manivelalardır. Aklın aydınlattığı yol izlenerek, Devlet ancak iç savaş durumunu sona erdirerek ve sona erdirdikten sonra da bir daha yinelenmesini engelleyerek gerçekleştirilebilir. Böylece bireylerin politik ahlakı gibi, Devlet de akıl ile uyuşur.

İç savaş ya da Devlet düzeni gibi tarihsel bir seçenek karşısında kalan akıl için, "ahlak" ve "politika" çakışır. Hobbes'un sistemi, sadece iç savaş ve aklın bu iç savaşa bir son verilmesi yönündeki yüce buyruğu açısından, mantıksal olarak kesin hale gelir. Ahlak insanlara hükümdara itaat etmelerini söyler; hükümdar iç savaşı bitirir; böyle yaptığında da ahlakın yüce buyruğunu yerine getirmiş olur. Egemenin ahlaki niteliği onun politik işlevinden ibarettir; bu da düzeni sağlamak ve devam ettirmektir.

Hobbes'un böylece ahlaki-teolojik ve dini temellerde meşruluk iddiasında bulunan, iç savaşın değişik taraflarından türetilen şüphe götürmez egemenliği ile birlikte, onun prensin tarihsel konumuna verdiği yanıt, bu türetmede içerilmiştir. Tıpkı Kıta'da Devletin, dini savaşların üstesinden gelmesi ve Mutlakıyetçi biçimine kavuşması gibi, İngiltere'de bu kurucu ve ahlaki-felsefi görevi icra eden akıl olmuştu, yani Hobbes için, irrasyonel, batıl inançlı, içgüdüyle hareket eden insanların karmakarışık ağız dalaşlarından, mutlak hükümdarın uyruklarından olduğu kadar uzak olan akıl.[46] Hobbes'a göre, akıl iç savaşın sonuydu, bu aynı zamanda tarihsel anlamı açısından tersine çevrilebilecek bir çizgidir: dini iç savaşların sonu "akıl"dır. Burada kendini gösteren şey, Mutlakıyetçilik ve Rasyonalist felsefenin, henüz durumsal birleşimidir. Dini savaşın kargaşasından doğan akıl, başlangıçta bu savaş durumunun etkisi altında kalır ve Devleti kurar. Hobbes'un Aydınlanma ruhunun aklın kendisini özgürleştirmesine olanak sağladığını görememesini bu şekilde anlayacağız. Hobbes aklın kendine ait bir meyli olduğunu bilmiyordu.

Hobbes'a göre, insanın rasyonel olarak türetilmiş ras-

yonel öz-kurtuluş yazgısı, tarihsel bir yazgı olamazdı, çünkü Hobbes'un deneyimlemiş olduğu tarih iç savaşlar tarihiydi. Onun zihninde, Devletin çağrılması bir ilerleme değil, sadece iç savaşlara bir son vermenin gereğiydi. Ancak dini çatışma Devlet tarafından bastırılıp etkisiz hale getirildikten sonra, ilerlemeci akıl boş kalan yerlerde açılma şansı bulabilmişti. Hobbes'a göre tarih, iç savaş ile Devletin, Devlet ile iç savaşın sürekli yer değiştirmesiydi. İnsan insanın kurdudur, insan insanın tanrısıdır[47] –ve yalnızca bu tehditkâr ve aynı zamanda umut verici ikirciklik yok sayıldığında, yani Hobbes'un tarihsel başlangıç noktası görmezden gelindiğinde ve sistemi tarihsel olarak sabit bağlamından kopartıldığında- yalnızca o zaman bu sistemin sıkça tartışılan biçimsel olarak mantıksal zorlukları görüş alanımıza girebilir.[48]

Egemenin barışı sağlamış ve güvence altına almış olması dolayısıyla, onun her buyruğu aynı zamanda ahlaki bir buyruktur. İç savaşın tehdidi altındaki insanlar için politika ve vicdan arasında bir fark yoktur. Peki, bir kez barış güvenceye alındığında, ölüm tehdidi giderildiğinde ve yurttaş gelişmekte özgür olduğunda ne olacaktır? Yeni kurulan düzeni derhal rahatsız eden bu soru, bizi Mutlakıyetçi Devlet tarafından tanımlandığı şekliyle, ahlak ve politika arasındaki ilişkiye daha yakından bakmaya itecektir. Hobbes'un buna getirmeye çalıştığı çözümde, onun Devlet kavramını rahatsız eden şeyin aslında, onun Devlet aracılığıyla ortadan kaldırmaya çalıştığı, başka bir biçim altındaki aynı ikilik olduğu görülebilir. Dini ve politik tarafların programlarının içeriğini kasıtlı olarak görmezden gelen Hobbes, belirli bir devletin yapısının ne olacağını sormaz; o bir Devleti Devlet yapan şeyi, yani onun devletliğini soruşturur. Hukuki detaylara girmez, yasalar nedir diye sorar.[49] Onu ilgilendiren, yasaların içeriği değil, onların barışın garantisi olarak işlevleridir. Yasaların meşruluğu onların içeriksel niteliklerinde değil, yalnızca kaynaklarında, egemen gücün istencini ifade etmelerinde yatar. Yine de onları tarafsız, gruplar üstü,

dini işlere karışmayan bir tarzda hukuki kılabilmek için, Hobbes sürekli olarak, tarihsel gerçeklikten türettiği, tam da içsel eğilim ve dışsal eylem arasındaki farktan bahsedip durur; kendi analizine göre iç savaş yangınını körükleyen bu uyuşmazlığı, yalnızca kamu düzenine yararlı hale getirmek için kullanır. Hobbes egemenin hukuk kavrayışının biçimselleştirilmesi üzerine zaten düşünmüştü; yapıcı bir yeniden değerlendirme içinde bile olsa, bu kavrayış vicdan ve eylem arasındaki ayrıma dayalı kalmaya devam etti. Çünkü sadece bu farklılık, bir davranışın içeriği ile o davranışın kendisini birbirinden ayırmaya imkân veriyordu, ki bu biçimsel bir hukuk kavrayışının zorunlu öncülüydü. Başka türlü, bir yasayı ahlaki ve dini içeriğine bakmaksızın, hukuki olarak nitelendirmenin ve aynı zamanda o yasaya boyun eğmenin imkânı yoktu. Ancak uyruğun düşünce yapısı ve eyleme biçimi –ki iç savaş sırasında bu ikisi zaten birbirleriyle çelişmişti- birbirinden ayrı kalabilirse ve böylece uymak zorunda olduğu yasaların içeriğine bakmaksızın, uyruk kendi kendisiyle uyum içinde yaşayabilirse, "egemen" yasalara itaat edilebilirdi. Tarihsel iç savaş öncülü böylece Hobbes'un kendi mutlak egemenlik kavramını çıkarsayabilmesinin mantıksal olarak zorunlu bir öncülüne dönüşmüştü.

Hobbes'un düşünsel başarısı, dini yönelimli, yani irrasyonel bireyler Devlet mekanizması dışındaki bir alana gönderilmeleriyle birlikte ondan kaçınamadıkları ölçüde, vicdan ve politika arasındaki yarığı kaydırmasında yatar. Kırılma iki yerde ortaya çıkar: birincisi yasanın üstünde olan egemende ve ikincisi insan ve yurttaş olarak bölünmüş olan bireyde.[50] "Egemen güce sahip olanların eşitsiz davranabildikleri doğrudur, ama bunlar adaletsiz olamazlar..."[51] Gerçekten de mutlak hükümdar hata yapabilir, ancak asla hukuki olarak değil, sadece ahlaki bir anlamda ya da fayda ilkesini çiğneyerek. Bunu önlemek, barış öncülünü, Mutlak egemenliği hükümsüz kılmak ve böylece yeni ve daha adaletsiz eylemlerin sefaletine kapıları açmak anlamına gelir. Burada söz konusu olan kötülük, monarşi

için belirleyici bir etken değildir, insanın doğasına özgüdür.[52] Politik ahlak, prensi tüm bağlarından azat eder; prensin her şeye rağmen -zorunluluktan değil, tercihen diyelim- belirli bir hakkaniyetin hâkim olmasına müsaade edebileceği umulabilirse de, Devletin aklını kullanmayan insanların düzenleyicisi olarak iş görebilmesi için bu zorunlu değildi.[53]

Devletin barışın koruyucusu olarak işlevini sürdürebilmesi için, insan olarak uyrukların politik yasalar ile ideolojik olarak tanımlanması da gerekmemektedir.[54] Çünkü, diğer yandan, yurttaş olarak insan için, ahlak yasalarının kaynağı artık Tanrı'da aranmak zorunda değildir, onu iç savaşa son veren dünyevi iktidarda aramak kâfidir. Bu yasalar, ahlak kurallarının ebedi geçerliliğine karşılık geldikleri için ahlaki değildirler ki böyle de olabilir; bunlar ahlakidir, çünkü doğrudan politik durumdan türetilmiş bir buyruktan ortaya çıkmışlardır. Bunlar, egemenin tek başına karar verirken dayandığı politik ahlakın yasalarıdır. Bir erdemi erdem yapan, bir ruh durumu ya da doğru bir ölçü değil, onun politik temelidir.[55] Bununa birlikte bir beşer olarak insan için, ahlakın nihai kriteri kendi düşünce yapısı, kendi bireysel vicdanı olarak kalır. Bunun yönünü politik gerekliliğe göre tayin etmesi de yalnızca bir umut olarak kalır.[56]

Hobbes'un insanı özel ve kamusal olarak ikiye bölünmüştür: Eylemleri tamamen ülkenin yasalarına tabi iken, ruhu özgür kalır, "gizlilikte özgür" kalır.[57] Bundan sonra birey, kendi ruh haline göç etmekte özgürdür ve bundan sorumlu değildir. Vicdan politik dünyaya iştirak ettiği ölçüde, itaat etme ödevinin denetleyici otoritesine dönüşür. "Yasa kamu Vicdanıdır – kişisel vicdanlar...kişisel kanılardan başka bir şey değildir."[58] Yine de eğer birey Devlete ait bir yetki alanına girerse, bunun hesabını vermemesi için kendini gizemlileştirmek durumundadır.[59] İnsanın özel ve kamusal alanlara bölünmüşlüğü, bu gizemin oluşumuna özgüdür. Sonradan ruhun iç alanı Aydınlanma ile birlikte giderek genişleyecektir, ancak kamusal ala-

na dönük herhangi bir talep kaçınılmaz olarak bir gizlilik peçesinin altında üstü örtülü kalacaktır. Gizem ve aydınlanma, gizemlileştirme ve maskesini düşürme diyalektiği hâlihazırda Mutlakıyetçi Devletin köklerinden biriydi. Dini savaşların mirasının bilinçli olarak onaylanan ikiliği, onun bu Devletin ilkesine kabulünü sağlamıştır.

Yalnızca iç savaşı bitirmekle ilgilenen Akıl, ahlaki ve politik alanlar arasındaki farkla uğraşmıyordu. Var olan değişik vicdani bağların tarihsel gerçekliğini tanıyabilecek kadar rasyonel hale gelmişti. Hatta bu gerçeklik zararlı çıkmadan da tanınabilirdi, zira Mutlakıyetçi yasa kavramının biçimsel ve teknik karakteri, beraberinde kamu düzenini tehlikeye sokabilecek, vicdan ve eylem arasındaki her türlü farkın yanından dolanan bir esnekliği de getirmişti. Barış ve güvenlik böylece sağlanmış ve Devlet de politik bir ahlaksızlığın değil, ahlaki bir tarafsızlığın sahası haline gelmişti. Ahlaki açıdan tarafsız bir alan olarak, Devlet aynı zamanda gerçek bir muafiyet bölgesiydi. "İktidar muaf olduğu zaman iyidir çünkü savunmaya yarar. Güvenlik savunmadadır."[60] Yine de bu alan bile sadece insanın bölünmüşlüğü pahasına var olabilmişti ve bu bedel Hobbes'un bilinçli kabulü yüzünden tamamen yasaldı. Özel dünyasında insan özgürdü, sadece orada insandı. Bir yurttaş olarak ise o, egemenin uyruğuydu; o sadece bir uyruk olarak bir yurttaştı.

İnsanın yükümsüzleştirilmesi devletin üzerine bir yük bindirmişti. İnsanın beşerliği onun giziydi; bu haliyle o egemenin dikkatinden kaçmaya mecburdu. Bir uyruk ödevini yerine getirdiği ve itaat ettiği sürece, özel hayatı egemeni ilgilendirmezdi. İleride de göreceğimiz gibi, Aydınlanma'nın özellikle saldıracağı nokta burasıdır. Aydınlanma, Mutlakıyetçi Devletin önce iç savaşı bitirmek adına boş bıraktığı aralıkta genişlemeye başlamıştır. Kalıcı bir barışın baskısı ile Devlet, bireye, egemenin vereceği hükümlere fazlaca zararı olmayan bir manevi alan bırakmak zorunda kalmıştı. Devletin, politik biçimini muhafaza edecekse, politik olarak tarafsız kalması elzemdi.

Ahlaki tarafsızlık, egemenin hükmünün ayrıcı özelliğiydi; bu tarafsızlıktan kayması halinde Mutlakıyetçi Devlet aynı ölçüde koşullara bağlı özgül varoluşunu da kaybetti. Devlet yeni bir düzen yaratmış, ancak sonrasında –gerçek anlamda tarihsel bir tarzda- bu düzene kurban gitmişti. Hobbes'ta da apaçık olduğu gibi, Devletten koparılmış ve bir beşer olarak insan için ayrılmış ahlaki manevi alan, aslen Mutlakıyetçi sisteme özgü bir rahatsızlığın kaynağı demekti. Vicdanın otoritesi, doğal durumun fethedilememiş bir kalıntısı olarak kalmış ve biçimsel olarak mükemmelleştirilmiş Devlette adeta bir çıkıntı oluşturmuştu.

Vicdanın politika tarafından nötrleştirilmesi, ahlakın sekülerleştirilmesini desteklemiştir. Mutlakıyetçi Devletin kuruluşuna eşlik eden dini çatışmaların uzlaştırılması, doğa ve akıl temelli bir ahlaki dünya görüşünün adım adım genişlemesini kolaylaştırmıştır. Devletin yaradılışını zorunlu kılan vahye duyulan inancın parçalanması,[61] eski temaların seküler bir biçim altında tekrar etmesiyle, aynı Devletin sonunu da getirmiştir. Politikleşmeye çabalayan bir ahlak on sekizinci yüzyılın en önemli temasıdır. Başlangıçtaki durum, yani bu Devletin varlığını ve biçimini borçlu olduğu dini iç savaş durumu unutulduğu oranda, devlet aklı öğretisi düpedüz ahlaksızlığın kendisi gibi görünür olmuştu.

Dinin gerçek varisleri olarak ahlaki öğretiler, Mutlakıyetçi Devletin çerçevesi içinde politika-dışı kalmakla birlikte, bilinçli olarak bu dünyadaki yaşamı hedef almaktaydı. Gördüğümüz gibi, beşer olarak insan, kasıtlı bir şekilde devlet yapısından çıkarılmıştı; o sadece bir uyruk olarak kamusal bir niteliğe sahipti.

Aydınlanmanın ortaya koyduğu şey, o halde, insan ve uyruk arasındaki ayrımın artık anlaşılmaz olduğuydu. Kamusal olarak insan kendisini bir beşer olarak gerçekleştirecek ve bu Mutlakıyetçi Devletin çürümesi sonucunu verecekti. Hobbes, bu süreci başlatanın ve sonra da hızlandıranın, her şeyden öte,

ahlak ve politika arasındaki bölünme olduğunu öngörememişti. Burjuva hümanizmi teologlardan ve politik alanda da İncil'den şu ayeti miras almıştı: "Ruhsal kişi her konuda hüküm verebilir, ama kimse onun hakkında hüküm veremez"[62] – bu duygular hemen sonra ve beklenmedik şekilde yeniden güncel hale gelecekti.

Toparlayacak olursak, Hobbes'un bir tarihçi olmadığını söyleyebiliriz, o geçmiş ya da mevcut olayların bir toplayıcısı ya da aktarıcısı da değildi.[63] Amacı iç savaşın üstesinden gelmek olan bir tarih düşünürü olarak Hobbes, kendi başlangıç noktasının ötesinde bir yanıt bulmuştu. Çağdaşlarının da getirmiş olduğu itirazlardan biri, Hobbes'un olması gerekene, olandan yola çıkarak vardığı, iyi düzenlenmiş Devletini aslında tüm insanların birbirlerine vahşi kurtlar gibi davrandığı bir doğa durumundan türettiğiydi.[64] Dilthey'in Hobbes'un "aceleci öznelliği"ne işaret etmesine neden olan bu itiraz, aslında onun düşüncesinin tarihselliğini gösterir. Tarih, önceden verili olandan az ya da çok, ama mutlaka başka bir şeyi ortaya koyar; onu güncel yapan budur. Aslında Hobbes'un düşüncesi, doğal iç savaş durumundan biçimsel olarak kusursuz Devlete doğru mantıksal bakımdan paradoksal sıçrayışını yaparken fazlasıyla tarihseldi. Hobbes on yedinci yüzyılı ayırt eden meseleleri ortaya koymuştur. Hobbes'un düşüncesinin gücünün kanıtı, bu düşüncenin geleceği öngörebilen öğesidir.

Sonnotlar

1 *De Cive*'nin yöntemsel olarak düzenlenmiş sistematik fizik ve antropolojiden önce yayımlanmış olmasının nedeni budur; krş. *De Cive* ve *Leviathan* II. Kısım,18.bölüm. Hobbes, 3. Kısmı daha önce yayımlayabilmesini ise şöyle açıklar: "Kendine özgü ilkelere dayandığı ve tecrübenin tanıdığı bir şey olduğu için, bu bölümün kendinden önceki diğer bölümlere ihtiyaç duymadığını düşündüm." Hobbes ilk politik eseri olan, Thucydides çevirisini, Yunan örneğinin iç savaş tehdidine karşı bir uyarı görevi görmesini sağlamak amacıyla yayımlamıştı. Bu eser 1628'de çıktı, bu aynı zamanda parlamentonun kraldan Haklar Bildirisi'ni koparmayı başardığı yıldı. (*Works*, VIII)

2 Hobbes, *Behemoth* (1682), ed. Tönnies, Londra, 1889, V.

3 Dış yenilikleri bilinçli olarak reddetmesi, Descartes'ı iç bağımsızlık yoluna götürür (*Discours de la Méthode* [Yöntem Üzerine Konuşma], 2. bölüm.). Onun "geçici ahlak"ının ilk düsturu, birinin kendi ülkesinin yasa ve geleneklerine itaat etmesidir (*a.g.e.*. 3. böl.). Hobbes ise "Gelenek ve Emsal"e karşı şiddetli bir itiraz getirir (*Leviathan*, 11. böl., muhtelif yerlerde), çünkü ona göre bunlar aklı ihlal eder. Özellikle ahlak ve politika, insani müdahaleye tabi olmalıdır: "...politika ve ahlak, yani adil ve adaletsiz, eşit ve eşitsiz *a priori* tanıtlanabilir," çünkü, der Hobbes, Vico'yu önceleyerek, "adaletin sebeplerini, hiç şüphesiz yasaları ve anlaşmaları kendimiz yaptık." (*De Homine*, X, 5).

4 *De Cive*, Önsöz.

5 *a.g.e.*; *De Corpore Politico*, I, 1, 7.

6 *Leviathan*, I, 6. Bkz. ayrıca Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*, Oxford, 1936, 15 vd.

7 Hannah Arendt, Hobbes'un bireyci ilk adımlarından çıkan radikal sonuçları ustalıkla ortaya koymuştur (*The Origins of Totalitarianism* [Totalitarizmin Kaynakları] New York, 1958, 139vd.) Ancak Leviathan'ı totaliter bir toplum olarak anlamaya çalışırken, Hobbes'un tarihsel köklerini göz ardı etmektedir. Hobbes mutlak egemenliği, mülkiyetin değil "insan'ın korunması için çıkarsar; egemenlik de otoritenin sonucudur, "çoğunluk istenci"nin aracı değildir. Ancak Mutlakıyetçi Devletin koruması altında toplum, kurtlardan oluşan bir toplum olarak yeterince gelişip Devleti kendi içinde eriterek onsuz da yapabilir bir hale gelebilir. Hobbes, vardığı mantıksal sonuçlara –ve Hannah Arendt'in eşit ölçüde mantıksal eğilimine- rağmen, bu gelişmeyi öngörmemiştir, ne de bu gelişmeyi dini iç savaşın ufkunda önceden görebilmiştir.

8 *Leviathan*, I, 11.

9 *a.g.e.*, 13; *De Cive.*

10 *Leviathan*, I, 13.

11 *De Cive*, III, 31. [62] [Köşeli parantez içindeki sayılar, alıntının varsa eserin Türkçe baskısındaki sayfasını göstermektedir. Türkçede baskıların bilgileri, bibliyografya bölümünde verilmiştir. Alıntıların mevcut Türkçe çevirileri, kimi zaman olduğu gibi, kimi zamansa bazı değişikliklerle bu çeviriye dahil edilmiştir.]

12 *a.g.e.*, V, I.

13 *Raymond Polin, Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953, 129vd., muhtelif yerlerde ve Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, Münih, 1932.

14 *De Cive*, III,29; *Leviathan*, II, 26. Luke 21:33'ü tekrarlayarak şöyle der: "...yer ve gök bile gidicidir; fakat...ahlak yasası olan doğal yasa her zaman geçerli olacaktır."

15 *De Cive* III, 30; *Leviathan* I, 16. Krş. Polin, *a.g.e.*, s. 170vd.

16 "Adil, adaletsiz, adalet, adaletsizlik gibi isimler çift anlamlı olurlar ve farklı farklı şeylere işaret ederler... öyle ki adaletsizlik suç olarak ele alınırsa, eylem adaletsizdir, ama kişinin kendisi değil ve adalet suçsuzluk olarak ele alınırsa, eylemler adil olsa da kişi her zaman adil olmayabilir. Aynı şekilde adalet ve adaletsizlik ruh halleri olarak alındığında, kişi adil ya da adaletsiz olabilirse de, tüm eylemlerinin böyle olduğu söylenemez." (*The Elements of Law*, Cambridge, 1928, I. Bölüm, 16, 4). Ayrıca bkz. *De Cive*, III, 5 ve *Leviathan*, I, 4 ve 15.

17 Shakespeare, *IV. Henry*, 2. Bölüm, Perde I, Sahne I [149].

18 Hobbes, günümüz İngilizcesindeki "vicdan" [*conscience*] ve "bilinç" [*consciousness*] ayrımını bilmiyordu. *Elements of Law*'da (II, bölüm 6, 12), "vicdan" ı "bir kimsenin yerleşik yargı ve kanısından başka bir şey değildir [diye tanımlar]...Bu yüzden, insanlar vicdanlarına dayanarak bir şeyler söylediklerinde, bu yüzden söylediklerinin doğruluğunu kesinlikle bildikleri düşünülmemelidir...Vicdanı, bu yüzden, ispat kanısı olarak tanımlıyorum." (*a.g.e.*, 8). *Leviathan*'da (I, 7 [56]) bize, bu kelimeyi kullanmaktan vazgeçmeye isteksiz olduğunu doğrulayan bir etimoloji verir: "...insanın Vicdanına aykırı olarak konuşması veya başka birini buna ayartması veya zorlaması, her zaman, çok kötü bir hareket olarak bilinmiştir ve bilinecektir...Daha sonraları insanlar kendi gizli gerçeklerinin veya gizli düşüncelerinin bilgisi anlamında aynı sözcüğü mecazi olarak kullanmışlardır...Son olarak, daha saçma olması imkânsız da olsa, kendi yeni kanılarına şiddetle âşık ve onları inatla savunma eğiliminde olan insanlar da bu kanılarına o saygıdeğer adı, Vicdan adını yakıştırırlar, sanki bu kanıların değiştirilmesini veya onlar aleyhine konuşulmasını yasaklamak istermişçesine..." Tutarlı bir şekilde, Hobbes terimi kullanırken uç düzeyde sınırlamalara gider. Hatta onu en temel anlamında, örneğin "kişisel vicdan" olarak kullanırken bile, sonradan bunun yerine "kanı," "iç düşünce," "kalp" vb. gibi terimleri geçirir.

19 Krş. *De Cive*, II, 1 [33]. Burada Hobbes kendi yönteminin çok önemli ölçütü olan tarafsızlığı formüle eder. "Tanımlarla başlamak ve çokanlamlılıkları dışarıda bırakmak, geride tartışma konusu bırakmak istemeyenlerin yöntemidir."

20 Krş. *De Corpore Politico*, I, 1, 7: "İç savaş musibetinin nedeni insanların onu istemesi değildir. İrade en azından görünüşte iyi olmayanı [istemez]..." ve *De Cive*, III, 32: "Her ne kadar insanlar erdemleri isimleriyle övmek konusunda anlaşsalar da bu erdemlerin doğaları konusunda fikir ayrılığına düşüyorlar ..." Hobbes, bunda Agustinus'un şu sözlerinde işaret ettiği olgunun aynısını görmüştür: "Demek ki barış olsun diye değil, istedikleri olsun diye istemiyorlar" (*De Civitate Dei*, XIX, 12).

21 Hobbes çeşitli ahlak hocalarının öznel saflığını ve potansiyel yararlılığını yadsımaz: "Yine de onların evrensel olarak doğru ilan ettikleri, çoğu zaman evrensel olarak doğru değildir." (De Corpore Politico, I, 1,7)

22 *Elements of Law*, II, 6, 13: "Deneyimle sürekli ortadadır ki insanlar sadece vicdani özgürlük değil, eylemlerinde de özgürlük arar; sadece bu da değil, diğerlerini kendi görüşlerine ikna edebilme özgürlüğünü de ister; sadece bu da değil, çünkü her insan, egemen otoritenin kendisininkinden başka bir görüşün dile getirilmesini kabul etmemesini de ister." *De Cive*, I, 5 [27]: "...Entelektüel zıtlaşmalar da çok ciddidir, bu çeşit bir çekişme kaçınılmaz olarak en kötü anlaşmazlıkların doğmasına neden olur."

23 Dini iç savaşlarla Fransız Devrimi arasındaki gizli bağlantıyı ima eden bu ürkütücü ifade, Toplum Sözleşmesi'nin – sonraki baskılarından çıkartılmış olmakla birlikte- 4. Kitap'ının 8. bölümünde yer alır (Manuscrit de Genève, M. Halbwachs baskısından alıntılanmıştır, Paris, 1943, 448).

24 *De Cive*, III, 27.

25 *Leviathan*, II, 29; 29; krş. *Elements of Law*, II, 8, 5 ve *De Cive*, 12, 1vd.

26 *Elements of Law*, II, 7, 2; *De Cive*, 12, 1.

27 İçsel ve dışsal olanın ya da Hobbes'un dediği gibi, "dışsal fiiller" ve "içsel düşünce" ya da "eylem" ve "ruh halleri"nin (*Leviathan*, 1,15; 1, 38, 40 muhtelif yerlerde) ayrılması, Batı düşünce geleneğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bunun kökleri Hıristiyan dünya görüşüne dayanıyordu ve Augustinus'un iki-dünya öğretisi içinde de ortaçağın bir parçası haline gelmişti. Thomas Aquinas, insanın sadece dışsal fiilleri yargılayabileceğini, içsel alanın Tanrı'ya ait olduğunu düşünmüştü (*Summa Theologiae*, *Prima Secundae*, Qu. 100, Art. 9: "İnsanın yasasının koyucusu olan insan yalnızca dışsal eylemler bakımından hüküm sahibidir. Ama tanrısal yasanın koyucusu olan Tanrı iradenin içsel saiklerinin de yargılayıcısıdır.") Ancak görünür Kilise kurumu her ikisini de bir tuttuğu için, dışsal ve içsel olan birbiriyle tam bir tezat oluşturmuyordu. Kilisenin yarattığı bağın çözülmesiyle yarık büyüdü. Buna tipik bir örnek, vicdanlarını eski Kiliseden kurtarıp sonra da yüzlerini Devlete dönen Reformculardı. İçsellik ile dışsallık karşıtlığı, Luther'in Von *weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist* (1523, W.A. II, 245vd.) isimli risalesinin de esas konusunu oluşturuyordu. İçten bir dindarlığa sahip, hakiki Hıristiyanların herhangi bir yasaya ihtiyaçları yoktu, "dünyevi olanın ne kılıcına ne de hakkı"na (249) ihtiyaçları vardı. Yasa, ister Devletin isterse Eski Ahit'in yasası olsun, sadece dışsal düzene hizmet ediyordu. Her zaman Hıristiyan olmayan geniş insan kitleleri olacaktı, bu yüzden de bu dünyayı İncil'e göre yönetmek mümkün değildi. Bu nedenle, biri dünyevi kurallara tabi olmayan, tamamen ruhani, diğeri ise "dış barışı sağlayan ve şeytani amellere karşı koruyan" (252) dünyevi iki ordunun birbirinden ayrı tutulması gerekiyordu. Luther'in içsel ile dışsal olanı, ruhani alan ile ve düzeni ve adaletinden hükümdarın "dışsal" makamının sorumlu olduğu dünyayı ayırması, dolayısıyla, Hobbes'un da peşinde olduğu amaca götürüyor gibi görünmektedir. Hobbes'a göre mutlak ve bu yüzden de meşru olan egemen, Eski Ahit'in yasasının da uygulayıcısıdır, Luther'e göre de bu yasa prensler

üzerinde bağlayıcıdır. Her ikisi de içsel alanın, ister Kutsal Ruhun isterse dini ya da ahlaki bir inanışın alanı olsun, bu dünyayı yönetemeyeceği, çünkü bunun zaten mevcut olandan daha beter bir çatışmaya ve sefalete yol açacağı konusunda hem fikirdirler. Zira insan "vahşi, şeytani bir yaratıktır," - *homo homini lupus* [insan insanın kurdudur]. Dışsal barışı sağlayabilmek için bu insan yönetilmeye ve yasalara ihtiyaç duymaktadır; ancak onun iç benliği, inançları ve inanışları dokunulmadan kalacaktır. Bu açıdan Hobbes'un içsel ve dışsalı karşıtlaştırması Hıristiyan geleneğine aittir. Kurt Schilling, yakın bir zamanda özellikle bu bağlantıya işaret etmiştir ("Naturrecht, Staat und Christentum bei Hobbes," *Zeitschrift für pbilosophische Forschung*, II, 2-3, 1948, 286,292vd.)). Schilling, Hobbesçu ahlak felsefesinin içeriğine ve onun bağlayıcı vicdan görüşüne gönderme yapar. Devlet yalnızca "Tanrının, aklın ve doğal yasanın yaratıcısının yasalarına ve bunlarla özdeş olan kişisel vicdanının yasalarına göre özgürce ve açıkça" yaşamanın zorunlu koşuluydu. Hobbesçu ahlak felsefesinin gelenekle olan bu bağı ve bununla örtüşen, aynı zamanda Augustinusçu olan, dışsal barışın bir kurumu olarak Hobbesçu devlet kavramı ne kadar doğru olursa olsun, bu yorum Hobbes'un, mevcut dini ahlaki öğretilerin çeşitliliği düşünüldüğünde, vicdan olgusunu işlevselci bir açıdan yeniden yorumlamasına dayanan gerçek tarihi katkısına işaret etmeyi başaramaz. Reformcularla yapılacak üstü kapalı bir karşılaştırmanın da göstereceği gibi, inanış ve eylem arasındaki ayrımla birlikte, içsel ve dışsal olanın ayrımı, böylece tamamen yeni bir tarihsel anlam kazanmıştır. Luther'in içsel ve dışsal ayrımı, onun Vahye ilişkin mutlak bilincinden, içsel varlığının bu dünyadan ayrı olduğu konusundaki kesinliğinden kaynaklanır. Ve vicdanında nesnel bir şekilde işitebildiği Tanrının sözünü duyurmanın içsel gerekliliğinden dolayı, dışsal olanın alanına girer. Ruhani bir deneyim olarak bu ayrılık, Johannes Kühn'ün de göstermiş olduğu gibi (*Toleranz und Offenbarung*, Leipzig, 1923, 94) peygamber tarafından üstesinden gelinmiş bir şeydir. Bu sayede seküler alan, içinde vicdanın rol oynadığı ruhani alana tabi kılınır; devlet (*Gemeinwesen / Commonwealth*) "Hıristiyan ulusunun eğitim kurumu" haline gelir ve bu da "hoşgörü olmadan düşünülemez" bir şeydir. Hobbes "hoşgörüsüz"dür, ama tam tersi bir sebepten. Hobbes, Devlete tüm güçlerini, tam da Luther'in tersine, dünyevi makamı tamamen massedebileceklerine inanan o Vahiy peygamberlerine karşı koruma sağlaması amacıyla vermiştir (*Leviathan*, I, 2 muhtelif yerlerde). Böyle yaparak Hobbes, özellikle dini içsel alanı tamamıyla dışlayıp, onu politik bir etmen olarak analiz etmeyi istemektedir. Calvin de, tıpkı Luther gibi, içsel ve dışsal olanın karşıtlığını yalnızca lütuf öğretisi açısından ele almıştır. (*Institutes of the Christian Religion*, IV, 20. böl. 1-3vd.) İçsel ve dışsal olan, dışsal kurum olarak Devlet koruyucu rolünü yerine getirmeyi başardığı, yani Hıristiyan içsel alanın hâkimiyetinde olduğu sürece, mutlak olarak birbirleriyle çelişmez. İçsel ve

dışsal olan, Hıristiyan ve Hıristiyan olmayanla özdeş değildir; aslında bu lütuf öğretisinden kaynaklanan fark sadece vicdan ile Devletin Hıristiyan bir tarzda eşgüdümüyle sürdürülebilir. Yalnızca Reformasyon sırasında, içsel ve dışsal olan salt karşıtlığa indirgenmiştir: bunu yapanlar, bir yanda, kurtuluşun geleceğinden emin bir şekilde, dışsal destek olmadan da yapabileceklerine inanan Püritenlerdi, diğer yanda ise politik-dini tarafsızlığın peşinde, giderek daha çok alanı "ilgisiz şeyler" olarak görme arayışındaki politikacılardı. (Krş. R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Policy*, ed. C. Morris, Londra, 1954, Kitap 1, IX, X, Önsöz, 102: "Bu, böyleleri (püritenler gibi olanlar) ile dünyanın geri kalanı arasında ciddi bir ayrım doğurur; bunlardan birine Kardeşler, Tanrısal olanlar vs. denilirken, diğerlerine ise dünyeviler, zamaneler, Tanrıyı değil de insanı memnun etmeye uğraşanlar vs. denir".) Dolayısıyla, dini mücahitlerin içsel alanı kendi vicdanlarıyla, diğerini ise kötülükler dünyası ile bir saydıkları bir çatışma ortaya çıkmıştı. Hobbes böyle bir benlik bilincine karşı savaştı. Onun konuyu ele alışında, içsel ve dışsal olan arasındaki karşıtlık, yasaları kim olurlarsa olsun tüm insanları Devletin yasalarına tabi hale getiren psikolojik dürtüleri keşfetmek için höristik bir çaba haline gelir. Bu açıdan Hobbes, her ne kadar Lips'in göstermiş olduğu gibi (*Die Stelluung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen englischen Revolution*, Leipzig, 1927, 48vd.) Kilise-Devlet politikasıyla ilgili meselelerde Bağımsızlar'la hemfikir olsa da, onlardan da temelde ayrılır.

28 *De Cive*, III, 27-33; *Leviathan*, I, 15. Krş. F. Tönnies, *Thomas Hobbes*, Leben und Lehre, Stuttgart 1925, s. 229vd. ve L. Strauß. *a.g.e.*, s.99

29 *Leviathan*, II, 18.

30 *a.g.e.*, 26.

31 *a.g.e.*, 18.

32 Krş. Tönnies, *a.g.e.*, s.249.

33 Carl Schmitt, *Die Diktatur*, Münih 1921, s.21.

34 *De Cive*, Önsöz, III, 31.

35 Krş. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Leipzig, 1949, s.148.

36 *Leviathan*, I, 14; *De Cive*, V, 1; "Ve doğa yasasının (yani ahlak yasasının) yerleşmesi için barışı elde etmek mümkün olduğunda, onu elde etmeye zihinsel olarak hazır olmak gerekir..." Aklın yasası inanç ve eylem için eşit derecede geçerlidir: "Akıl ne barış ve savunma olan amacı, ne de bunun araçları olan ruhun erdemlerini değiştirmez. ." (*De Cive*, III, 29) Ölümün korkusundan aklın gelişimi–Hobbes'un tarihsel başlangıç noktası- için krş. F. Tönnies, *a.g.e.*, s.448 ve L. Strauß, *a.g.e.*, s.15vd.

37 *De Cive*, III, 27 n. "Kısaca, doğa durumunda adil ve adil olmayan, eylemlerden değil ama niyetlerden ve vicdanlardan hareketle değerlendirilir. Zorunlu olduğu için, barış arzusuyla ya da kendini koruma amacıyla yapılmış olan, doğru yapılmıştır." Herkesin herkesle sözleşmesi

ve eşzamanlı olarak haklarını egemene devretmeleri böylece gerçekleşir.

38 Daha önceki yazılardaki "Leviathan" kavramı için krş. Tönnies, *a.g.e.*, s.237vd.; Polin, *a.g.e.*, s.92vd.

39 Polin, *a.g.e.*, s.172vd.

40 Leviathan, II, 17. Polin'in göz önünde bulundurmadığı Hegelci Devlet kavramının çıkarsanması, C.Schmitt, Leviathan, Hamburg, 1938, s.168'de bulunabilir.

41 *Elements of Law; Leviathan*, I, 5.

42 *De cive*, I, 1.

43 *Leviathan*, II, 22 ve 30, Bir Değerlendirme ve Sonuç. Krş. C. Schmitt, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, Arch. f. Rechts-u. Soz.-Phil. XXX, 4, 1937, s.163.

44 Krş. Tönnies, *a.g.e.*, s. 222; Polin, *a.g.e.*, s.103.

45 Krş. C. Schmitt, *Leviathan*, s. 103.

46 Hobbes'un Richelieu ile ilişkisi üzerine krş. Polin, *a.g.e.*, s.75; Büyük Freidrich için bkz. R. Koser, *Die Epochen der absoluten Monarchie in der neuren Geschichte*, HZ 61, s. 279.

47 *De Cive*. Hobbes'un felsefesindeki ilerleme öğeleri, hiçbir şekilde onun tarih kavrayışını belirlemez. Doğru, Hobbes "ilerleme"ye aklın bilimsel etkinliği ve doğa üzerindeki artan egemenliği aracılığıyla ulaşır. "Hareket noktası akıldır; bilimin gelişmesi yöntem, insanlığın yararı ise amaç." (*Leviathan, I*, 5 [45]). Hobbes aynı zamanda aklın ışığına, geçmiş ve onun cehaleti ile batıl inançları üzerinde kuvvetli bir üstünlük duygusu bahşeder. Akıl ve istenç, ne bir ahiret ne de ölümsüzlük olmaksızın geleceğe, bu dünyanın geleceğine yöneltilmiştir (*Leviathan*, III, 38). Oysa mutluluk, bu dünyada elde edilebilecek bir şey değildir; "hep daha ötedeki amaçlara doğru mümkün olduğunca az engele takılarak ilerleme" en yüksek iyidir (*De Homine*, 11, 15). Hobbes ilerlemenin deneyim yoluyla daha da ileri taşınmasını daimi ve sonsuz bir ilerleme süreci olarak görür. Eğer insan amacına ulaşabilirse, mutlu olur, "ve duyumsamamak yaşamamaktır". Aklın geliştirilmesi insanın görevlerinden biridir ve içgüdüsel doğasından çıkmakla birlikte, bu sadece duyusal ve duygulanımsal bir doğanın düzenlenmesi ile gerçekleştirilebilir. Üniversitelerde verilecek rasyonel bir eğitimin, ki Hobbes üniversite reformunu destekliyordu, ya da yargı yetkisini aydınlanmış bir tarzda, insanları eğitmek için kullanan bir monarkın da yardımı olabilirdi. Ancak insanın akla dayanan ilerleme ile ilgili bu görevi, rasyonel tarih değil, Devlet tarafından belirlenir. Yine de Devlet, eninde sonunda, kendi oluşumunun doğal koşulunun, ondan uzaklaştığı ölçüde, tehdidi altındadır. "Çünkü hayat sürekli bir harekettir, ileri götürülmediği zaman, dairesel bir harekete dönüşür." (*De Homine*, 11, 15). Rosenstock, Hobbes'un *Behemoth*'ta, 1640'dan 1660'a kadar olan yılları, aslında I. Charles'ın egemenliğinden başlayıp tahtı ele geçiren iki gaspçıdan sonra II. Charles'ın egemenliğine kadar devam eden bir "devrim,"

"döngüsel bir hareket" olarak gördüğüne işaret eder ("Revolution als politischer Begriff der Neuzeit," *Abhandlungen der Schlesischen Gesellschaft für vaterlandische Literatur*, Series H. 5, Wroclaw, 1931, 90 vd.)

48 Bir yandan Hobbes Devletin yaptırımı olmadan geçerli olan ahlaki yasaları tanır (*De Cive*, III, 28 vd.). Doğa durumu içinde yaşayan devletler bu yasalarla bağlıdırlar (*De Cive*, XIV, 4; *Leviathan*, II, 21). Üstelik bunlar bireye, Devletin bu konuda başarısız olması halinde, temel bir insan hakkı, yani kendini koruma hakkını tanır (*Leviathan*, II, 21). Bu devlet-öncesi yasalar düşünüldüğünde, Devlet aynı zamanda doğal yasaların yerine getirilmesini himaye eden büyük bir mekanizma olarak hareket eder. Hobbes'un liberal geleneğinin temeli budur. Öte yandan o, tutarlı bir şekilde, hukuki kavramı egemenin istencinin ifadesi biçiminde daraltır, böylece doğal yasalar –bir kez Devlet bunlar tarafından kurulduktan sonra- benzersizliklerini kaybeder (*De Cive*, III, 33; *De Homine*, XIII, 9; *Leviathan*, I, 15; II, 27). Bu Otto Gierke'nin Hobbes'un "doğal yasayı doğal yasa yoluyla geçersiz kılması"ndan bahsetmesine yol açmıştır (*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrecht-lichen Staatstheorien*, 3. baskı, Wroclaw 1913). Mutlakıyetçi Devletin teorisyenleri kendilerini, doğal yasanın hukuki-politik alan tarafından bu şekilde massedilmesine dayandırır. Hobbes, vicdan ile buyruk arasındaki her çatışmayı –"bir buyruğa itaatin mi itaatsizliğin mi günah olduğu" sorununu (*De Cive*, XII, 2)- buyruk lehine çözer. Ancak Hobbes'a göre, biçimsel buyruk, sadece hukuki değil, aynı zamanda ahlaki bir niteliğe de sahiptir. Pek çok istencin birliği aracılığıyla, bireysel istençlerin çokluğunu barış vaat eden tek bir istence yükseltir (*a.g.e.*, V, 4). Devlet sadece büyük bir mekanizma değil, aynı zamanda ruhu egemenlik olan yapay bir insandır da. Rousseau'nun demokratik teorisinin kökü budur. En üstün barış buyruğu, Hobbes'un sisteminin sıfır noktası olarak algılandığında, çeşitli düzlemler ayrıştırılabilir. Daha sonra, farklı yönler bağımsızlaştıkça, bunlar birbirlerine karşı kullanılmıştır.

49 *De Cive*, Önsöz; *De Homine*, 13, 9: "Birtakım eylemler bir devlette adaletli, bir diğerinde adaletsiz olsa bile, adaletin kendisi, yani yasaların çiğnenmemesi, her yerde aynıdır ve daima aynı olacaktır."

50 Sadece bu ayrım bile Hobbes'a ahlaki ve politik yasaları, Ütopyacı bir özdeşleştirmeye gitmeden, bir araya getirme olanağı verir. *De Homine* XIII, 9'da Hobbes, Devlet ile bağlantısı olmayan inançlarda kökleşmiş erdemleri tasvir eder. Bunu yaparken geleneksel ahlaki öğretileri o kadar göz ardı eder ki "güç ve hile"yi devlet-öncesi insanın başlıca erdemleri olarak kabul eder: Bunlar iç savaşın yaratığı olarak insanın erdemleridir. Öte yandan, "adalet ve adaletsizlik," "insanın değil yurttaşın nitelikleri"dir (*a.g.e.*). Rousseau ve Marx'ın daha sonraki demokratik kritisizmi bu ayrıma karşıdır. Hobbes'un mutlak egemenlik kavramını devralır, ancak onu "insan"ın hizmetine verirler. Bununla birlikte Ütopyacılığın sınır çizgisi geçilmiş olur, egemenliğin kendisi devrimci hale gelir. Hobbes'un

akabinde, Thomasius ve Pufendorf'ta insanın bir *ens morale* ve bir de *ens juridicum* olarak yarılmasına ilişkin bkz. Romen, *a.g.e.*, s. 47 75 ve Erik Wolf, *Grotius, Pufendorf, Thomasius*, Tübingen 1927, s. 90.

51 *Leviathan*, II, 18.

52 *De Cive*, VI, 13n.

53 *Leviathan*, II, 30, 31.

54 *Elements of Law*, II, 6, 3; *De Cive*, XII; *Leviathan*, III, 32; IV, 46; *Behemoth*, 62; "Bir devlet itaati zorlayabilir, ancak kendilerinin daha iyi bir akla sahip olduğuna inananların zihinlerini ne değişmeye ne de yanlış olduklarını kabul etmeye zorlayabilir. Öğretilerin sindirilmesi, ancak bunlara hâlihazırda inananların garezini ve güçlerini birleştirmeye ve şiddetlendirmeye, yani artırmaya yarar."

55 *De Cive*, III, 32vd.; *Leviathan* I, 16.

56 Efendinin mutlak iktidarını –ve böylece bir artık bırakmayan itaati- akıl ve ahlakla özdeşleştirmek Hobbes'un sunduğu, ama bizzat varmaktan kaçındığı bir sonuç çıkarmak anlamına gelir. Polin (*a.g.e., s.* 174, 247) Hegel'e bakarken bu özdeşleştirmeyi yaparak, mantıksal ve tarihsel bir sonuç uğruna Hobbes'u bir ütopyacı olarak damgalar.

57 *Elements of Law*, II, 6, 3: "Hiçbir beşeri yasa bir insanın vicdanını bağlamaya yönelik değildir, o sadece eylemleri bağlar." *Leviathan*, II, 31[251]: "Özel [olan], gizli yapıldığında, serbesttir". Krş. *a.g.e.*, III, 40.

58 *a.g.e.*, II, 29.

59 "Yasaya itaat edeceğim," diyecektir Diderot bir yüzyıl sonra, "ve ona itiraz edeceğim...Ama ya bizzat bu yasanın yasakladığı bu itiraz en büyük suçsa?...Susacağım ya da uzaklaşacağım" (*Oeuvres Completes*, ed. Assézat et Tourneux, Paris, 1875-9, XI, 12).

60 *De Homine*, XI, 6.

61 Krş. Johannes Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig, 1923, s. 468.

62 1 Kor. 2:15. Kritikçileri kastederek "onlar yargıçtırlar" der Voltaire, Edebiyat Cumhuriyeti'nin [*République des Lettres*] bu muhtemelen en mutlu üyesi, "ve diğerleri yargılananlardır" (*Encyclopédie* içinde, "Gens des lettres" maddesi). Aydınlanma ruhban sınıfının varisi olduğunun farkındaydı. "[Felsefe] dünya üzerinde tanrısallığın yerini tutmalıdır," der Raynal. *Histoire Philosophique et Politique*, (1780), XIX, 13.

63 Polin, *a.g.e.*, s.81.

64 Richard Peters, Hobbes, Harmondsworth, 1956, s. 171; çağdaşlarının kritikleri için bkz. John Bowle, *Hobbes and His Critics*, Londra, 1951; Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 462.

III

Mezhepler üstü hukuksal düzen sadece tek tek devletleri uzlaştırmayı başarmakla kalmadı, aynı zamanda bunlar arasındaki ilişkiler üzerinde çok daha güçlü bir etki bıraktı. Avrupa'nın uluslararası hukuku, sadece bütün bir inançlar çoğulluğunu kateden yeni bir yükümlülük duygusunu doğurabildiği için etkili olabildi. Bu yükümlülük, politikti. Bir uluslararası ilişkiler çerçevesi çizilirken, bu Hobbes'un Devleti çıkarsarken takip ettiği düşünce çizgisine benzer bir şekilde yapıldı. Dini yetki alanları kargaşasının içinden bir dış politika alanı çıkarmayı, Hobbes'un dışsal ve içsel dünya arasındaki katı ayrımından başka bir şey mümkün kılamazdı; bu, mezhepçi ihtirasların tarihsel zemininde kaçınılmaz olarak rasyonalizasyona varan bir süreçti.

Gizli kabine politikası, rutin haline gelmiş olan rasyonel hesaplamalar, on sekizinci yüzyılda en az Mutlakıyetçi sistemin kendisi kadar saydamlık talep eden kritikçilerin hedefi haline

gelecekti.[1] Aydınlanmış bir ahlakın evrenselliği, politikacılar tarafından büyük bir zahmetle çizilmiş tüm sınırları aşmıştı. Çin'den Amerika'ya, Paris'ten Pekin'e[2] aynı geçerliliğe sahip olduğu iddiasındaki bu aydınlanmış ahlak, içeriden ve dışarıdan yapılmış bütün ayrımları bulanık hale getirmişti: Devletler arasındaki[3] ve Avrupa ile deniz aşırı bölgeler arasındakiler[4] kadar, bireyler ile Devlet,[5] insan ile vatandaş arasındaki ayrımları da. Bu ayrımlara dayanan Mutlakıyetçi politikalar her yönden sorgulanmıştı[6] ve bu yüzden biz de Avrupa'nın uluslararası hukuk düzeninin, burjuvazinin kendine dair kavrayışının doğuşundaki tarihsel öneminin ne olduğunu sormalıyız.

Dini iç savaşların son bulması, hepsi de kiliseyle ilgili sorunları kendi tarzında çözmeye girişen, güçlü egemen otoritelerin gelişimi anlamına geldi. Bu aynı zamanda Devletlerin birleşik bir düzlemde sıkı bir biçimlenişine yol açtı. Mutlak egemenlik aracılığıyla, her devletin içişleri, komşularınınkinden açık şekilde ayrılmış oldu. Bir egemenin vicdanı mutlak olarak özgürdü, ancak yargı alanı temsil ettiği Devletin iç alanı ile sınırlanmıştı. Böylece Devletin kendisi, Katolik ya da Protestan, monarşik ya da cumhuriyetçi olsun, hepsi de iç yapısında özgür ve bağımsız *personae morales* (ahlak kişileri) olarak tanımlanan diğer devletler karşısında, bir *persona moralis* haline geldi.[7] Devletlerarası, birey-üstü bir bağlılığın dışsal gelişiminin gerçekleşebilmesi için, bağımsız bir iç alanın, Hobbes'un ahlaki bütünlüğünün sadece bir Devlet olma niteliğinde yattığını gösterdiği böyle bir alanın sınırlarının çizilmesi gerekti. On sekizinci yüzyıl Avrupa uluslararası hukukunun klasik temsilcisi olan Vattel de,[8] bu yüzden, "belirgin, ama henüz kusurlu bir Ulus Hukuku fikrini [ilk] ortaya atan" kişi olarak Hobbes'a işaret etmişti.[9]

Hobbes, doğa durumu, diğer deyişle herkesin herkesle savaşı bir Devlet içinde bir kez sona erdiğinde, artık bireyler arasında da devam edemez, sadece *magni homines* [büyük insanlar] olarak görülen Devletler arasında sürebilir düşüncesindeydi.[10]

Tarihsel gerçeklik içinde ortaya çıkan varlıkların bu şekilde kişileştirilmesiyle, Devletten önce gelen bireylerin doğal hukuku, ulusların devletlerarası hukukuna dönüştürülebilirdi. *Jus publicum europaeum* [Avrupa kamu hukuku] bir Devletin ahlaki olarak dokunulmaz içişlerinin Devletlerin birbirleri arasındaki dış ve politik ilişkilerinden katı bir şekilde ayrılması üzerine kurulmuştu. Devletler mutlak olarak özgürdü ve bunların egemenleri, Hobbes'un ortak, kurumsallaşmış bir üst otoriteye boyun eğen yurttaş olarak insanı değil, beşeri varlık olarak insanı gibi, sadece kendi vicdanlarına tabiydiler. Yine de Devletler birbirlerini ancak bu doğal yasaya benzer özgürlük içinde, bir iç savaştaki taraflardan farklı olarak, politik anlamda özgür *personae morales* olarak tanıyorlardı. Bu karşılıklı tanıma biçiminde, herkesin herkese savaşı tam olarak bir iç savaştaki gibi sonlanmıyordu; bunun yerine, saf bir devletlerarası ilişkiye indirgenmişti.[11] Her bir egemenin aynı derecede *jus ad bellum*'u, yani savaşma hakkı vardı ve savaş, devlet aklının yön verdiği ve "Avrupa güçler dengesi" gibi bir ortak formüle indirgenmiş hükümdar politikasının bir aracı haline gelmişti.[12]

İç savaşın sona ermesi ve Devletin kendi içinde sağlamlaştırılmasıyla birlikte, deyim yerindeyse, savaş dışa yönlendirilmişti ve pek çok Mutlakıyetçi teorisyen bunu iç savaşın engellenmesinin kalıcı bir kurumu olarak görüyordu. Dış savaşları, dini kargaşaya hâkim olmaya yardımcı olabilecek, herhangi bir ahlaki ruh halinin ötesindeki aynı rasyonel-psikolojik düşünceler temelinde kabul ediyorlardı. Dini iç savaşların sona erdirilmesi ve savaşın Devletler arasındaki bir mesele olarak sınırlandırılması, birinde üstü kapalı diğerinde ise açık olmak üzere, ahlak ve politika ayrımında temellenen birbiriyle uyumlu olgulardı.[13] Uluslararası hukukta bu ayrımı ifade eden şey, savaştaki devletlerin –tıpkı doğa durumundaki insanlar gibi- birbirlerinin karşısına, herhangi bir ahlaki *justa causa* [haklı neden] sorununun ötesinde, aynı haklara sahip eşitler olarak çıkması ve savaşın ahlaki temellerine kayıtsız bir biçimde, sırf devlet olmaları nedeniyle, her birinin

diğerini kendisi gibi *justus hostis*, yani meşru bir düşman olarak anlamasıydı.[14]

Yine de ahlaki argümanın ötesinde, maddeci bir dış politika alanının hukuksal keşfi ve kavranışı, savaşta ve barışta vicdansız eylemler için bir izin oluşturmuyordu. Bunun yerine, tıpkı Hobbes'un devleti türetmesi gibi, bu da ebedi ahlak yasalarına bağlı vicdana başvurmanın, devletlerarası düzeni garanti etmeye yetecek sağlam bir araç sunmadığı, hatta bu düzeni riske attığı düşüncesine dayanıyordu. Vattel, 1758'de, Saksonya'da bir yönetim mevkiinde bulunduğu ve Prusya'nın Büyük Frederick'ine karşı şiddetli mücadeleye katıldığı sırada, şöyle demişti: Egemen uluslar, doğa durumundaki insanlar gibi, sadece kendi vicdanlarına tabi olarak, özgür ve bağımsızdılar.[15] Bir ulusun vicdanı, hiç şüphesiz, değişmez ebedi doğal hukuka bağlıydı; bu ölçüde o daima *jus internum*'a, yani zorunlu Uluslar Hukuku'na tabiydi.[16] Fakat saf ahlaki hukuk nasıl uygulanabilir, diye soruyordu Vattel. "Ama doğa durumunda bir arada yaşayan insanlar ve egemenler arasındaki anlaşmazlıklarda bu kural nasıl uygulanabilir?"[17] Hobbes da İç Savaş sırasında, ahlaki bir zorunluluk olarak barış kadar evrensel olarak idrak edilebilir bir şey nasıl gerçekleştirebilir diye sorduğunda benzer bir soruyla karşı karşıya kalmıştı. Devletler arasındaki ilişkiler konusunda Vattel'in vardığı sonuç, Hobbes'un devlet içi meseleler konusunda vardığıyla aynıdır: Düzen ancak bir egemenin vicdanı, referans noktalarını sadece ahlaki yasalardan değil, öncelikle verili politik koşullardan alırsa sağlanabilir. Bu, işin içinde daima çeşitli güçlerin olacağı -ki bu, o günlerde çatışma halindeki birkaç Devlet demekti- ve ebedi ahlak açısından, tartışmanın sadece bir tarafı haklı olabilirse de gerçeklikte tüm tarafların iyi niyetle, yani *"dans la bonne foi"* hareket edeceği anlamına geliyordu.[18] Bu olgunun hakkını verebilmek için, Vattel *Droit des Gens nécessaire*'e [zorunlu Uluslar Hukuku] bir *Droit des Gens volontaire*'in [gönüllü Uluslar Hukuku], Devletler arasında esasen politik bir eylem ahlakının

kurallarını tanımlayacak bir *jus externum*'un [dış hukuk] eşlik etmesi gerektiğini düşünüyordu.[19]

Hukukun her iki biçimi de akla dayandırılmıştır, ama gerçekliğe yönelimli bir akla, yani insana politik *jus externum* lehine, ahlaki *jus internum*'u [iç hukuk] askıya almasını söyleyen bir akla. Vattel'e göre, barışçıl bir düzenin kurulmasının başka bir yolu yoktur. Ahlaki hukuku politik zorunluluğa tabi kılmak, ahlaki vicdana başvurmanın çatışmayı sonlandırmaya yaramamakla kalmayıp, iyi niyetle hareket eden tüm taraflarına rağmen, bu çatışmayı devam ettirdiği ve şiddetlendirdiği öğrenildiğinde, akla yatkın görünmeye başlar. "Hukuki karara varılamayacak, ihtilaf karara bağlanamayacaktır ve anlaşmazlık daha da sertleşecek, sonuçları daha üzücü, anlaşmazlığın sonlandırılması ise çok daha zor olacaktır."[20] Ayrıca savaşı ahlaki bir düzlemde konumlandırmak onun genişlemesini getirir, çünkü o zaman amansız bir ahlakın yönlendirdiği tarafsızlar müdahale etmek zorunda hissedeceklerdir. Ahlakın politikaya itaat ettirilmesi, dini savaşların ampirik ufku içinde kalır.

Vattel Grotius'a karşı şiddetli bir polemik yürütür ve onu, doğanın ahlaki yasalarının herhangi bir açık ihlalinden yola çıkarak, şimdi diğer Devletlerin müdahale etmeye hakkı olduğu sonucuna varmakla ve kendi ahlaki akıl yürütmesinde, bunun oldukça tahmin edilebilir sonuçlarına tamamen ilgisiz kalmakla suçlar. "Onun düşüncesi Coşku ve Fanatizmin bütün öfkelerine kapı açar ve sayısız gerekçenin hırsını besler."[21] Otuz Yıl Savaşları'nın dehşeti hâlâ tüm çıplaklığıyla Vattel'in gözlerinin önünde duruyordu. Vestfalya Barış'ında Orta Avrupa için öngörüldüğü üzere, tüm Devletler dini iç savaşı denetim altında tutacak düzenin garantörüydüler. Buna uygun olarak, kitabındaki olağanüstü bir pasajda, Vattel en katı kurallarından birini, iç devlet düzenini garanti edecek olan, başka devletlerin işlerine karışmama ilkesini[22] çiğner. O, bir halkın Devlet tarafından dayatılan bir dini tiranlıktan kaçabilmek için dışarıdan yardım istemesi halinde bu ilkeden ayrılır.

Başka devletlerin işlerine karışmama ilkesini bu şekilde çiğneyerek, Vattel burjuva-ahlaki ve Devletçi-politik argümanlar arasındaki sınırda konum alır. Protestan bir yurttaş olarak, Vattel Orangeli William'ın İngiltere çıkarmasını haklı göstermeye çalışır, tıpkı hoşgörü ve halka yaptığı göndermelerin, Mutlakıyetçi sistemi[23] hâlihazırda şüpheli hale getirmesi gibi. Aynı zamanda bu pasaj bize, Modern devletin tarihsel öncülünün, iç savaşın sonunun, devletlerarası düzen tarafından Devletlerin içsel öncülü olarak benimsendiğini açıkça gösterir.[24] Eğer devlet, dini çatışmayı dindirme işlevini tehlikeye atıyorsa, diğer Devletlerin onun egemenliğini ihlal etmesine, gerektiğinde, izin verilebilir. On sekizinci yüzyılda nadir görülen bir olgu olarak, böyle bir müdahale biçimi, yalnızca ahlaki temellere dayandırılamazdı; bu esasen tutucu dinlerin politik alana izinsiz girişini engellemek zorunda olan politik bir düzeni korumaya hizmet edecekti.

Dini despotizme karşı kavgada, bir burjuva ahlakın ve kilise-üstü bir Devlet politikasının[25] ilkeleri saklı kalmıştır. Bir yol ayrımına geldiğinde, Vattel'in kendi "doğal ahlak"ını bile politikaya, Devlet düzeninin korunmasına tabi kılmasına neden olan şey, onun dini Ütopyacılığın acımasız sonuçlarının bilgisine sahip olmasıdır. Vattel'e göre, hakiki bir ahlaki adalet ancak Öteki Dünyada bulunabilir; dayanaklarını ve politik gerekliliklerini bu dünyadan alan bir ahlak, bireysel vicdanları ve eğilimleri, inanca ya da "doğanın ebedi yasaları"na[26] işaret ettikleri sürece, kaçınılmaz olarak yerinden edecektir. On sekizinci yüzyılın aydın bir yurttaşı olarak onur duyduğu, vicdanın ahlaki ödevlerine karşı hürmetine rağmen Vattel, uluslar hukukunun, bir hukuk olabilmesi için, zorunlu olarak ahlaki bakımdan kusurlu olması ve öyle de kalması gerektiği sonucuna varmıştı.[27]

Bir politik akıl ahlakından, doğal uluslararası hukuktan ayırt edilmesi Mutlakıyetçi politik düşüncenin gerçek başarısını oluşturan *Droit des gens volontaire* ortaya çıkar. Bu hukuk

"daha büyük kötülüklere yol açmadan kaçınılması imkânsız olanı hoş görür".[28]

İnsanın yetersizliğinin farkında olarak –ve böylece Hıristiyan anlamda günah mirasını rasyonel bir biçimde dönüştürerek- uluslar hukuku, zihinsel-ahlaki mahkemenin tüm işlevlerinden gönüllü olarak vazgeçmiştir. Bundan başka hiçbir şey, uluslararası hukuk topluluğunun üyelerinin birbirlerine karşılıklı olarak özgürlüklerini taahhüt etmelerine izin veremezdi. Bu biçimsel, [yani] ahlaki olarak içeriksiz tanıma, adaletsizlikler içerebilir; oysa Vattel'e göre, deyim yerindeyse, dolambaçlı bir yoldan, hem savaşı hem de Devleti rasyonelleştirerek, ahlaki taleplerin de karşılanmasının fırsatını sunan şey, politikanın önceliğinin kendisidir. Bu olası tüm düzenlerin en iyisi öncülü, uluslararası hukukun, bir yanda sadece egemenlerin vicdanlarının tabi olduğu ve yaptırım gücünden yoksun "*Droit des gens nécessaire*" olarak, diğer yanda ise ahlaki argümanlardan bağımsız bir politik alanın kurallarını beraberinde getiren "*Droit des gens volontaire*" olarak bölünmesi demektir.

Bu yüzden, Avrupa devletlerinin düzeni, mezhepçi iç savaşın acımasız deneyimlerinden ortaya çıkmıştır. Bu düzenin altında varlık kazandığı yasanın adı, ahlakın politikaya tabi kılınmasıdır. Bu yasa, Devletler arası savaşlar ve büyük barış antlaşmaları çağına da damgasını vurmuştur: Avrupa'nın dini çatışmalara devletlerarası bir düzeyde getirdiği ilk çözüm olarak Vestfalya Barışı ya da ister Katolik veya Protestan, isterse monarşik veya cumhuriyetçi olsun, her şeyden önce, imzacıların Devletler olarak birbirlerinin karşılıklı bütünlüğünü önceden tanımasına dayalı bir dengenin ilk kuruluşu olarak Utrecht Barışı. "Barış şimdi daima zırhlı bir savaşla korunmakta ve bir Devletin özsaygısı onu bir diğerinin zenginliğinin koruyucusu yapmaktadır. Avrupa Devletleri topluluğu büyük bir aileye dönüşmüş gibi görünmektedir."[29] 1789 yılında Büyük Devrim'in başlangıcında, Jena Üniversitesi'ndeki açılış konuşmasında sarf ettiği bu sözlerle, Schiller

olayların gidişatını özetlemiş ve böyle bir politik düzenin anlamını özlü bir şekilde ifade etmiştir.

On sekizinci yüzyılın temel olayı, politik istikrarın önceden güvenceye alınmış temelinden ahlaki dünyanın doğuşuydu. Dini ihtilaf politik bir biçimde etkisizleştirilmiş olmasaydı, savaşlar sadece Devletler arası savaşlarla sınırlanmış olmasaydı, yeni elitin içinde ortaya çıkabileceği toplumsal bir alan da olmayacaktı. Geçmişle kıyaslanırsa, yurttaş bu düzende kendini güvenli ve koruma altında hissediyordu. Lig ve Fronde dönemi, hizipçi kargaşa ve Otuz Yıl Savaşları dönemi bitmişti; iç savaşlar sona ermişti ve diğerleri de burjuvazinin sivil alanına olabildiğince az dokunuyordu. Aydınlanmış monarklar kendi halklarının mutluluğunun sistematik destekçileri olmuştu. Savaşın kendisini yavaş yavaş bertaraf edilebileceğine dair iyimser umut, hâkim denge durumuna dayanıyordu ve bu umutlar ayrıntılı olarak bakıldığında ne kadar abartılı görünürse görünsün, Ütopyacı düşler değil, şeylerin mevcut düzeninin etkileri ve semptomlarıydılar. Burjuva insanlığın ahlaki ilerlemesine duyulan felsefi inancın kendini tarihsel olarak ortaya koyması, bu ortak güvenlik sahnesinde gerçekleşti.[30] Bu bağlamda, ahlaki ilerleme politik istikrarın bir ürünüydü. Yine de bu istikrar, ahlakın zorunlu olarak tabi kılındığı politik bir kuruluşa dayanıyordu. Ahlaki düzen, kendi evrimi içinde, politik düzenden -sanki bu onun kaçınılmaz temeliymiş gibi- başka bir şeyden gelişemezdi.

Bu hareketin izleyeceği yol, doğal hukukun hükümdarın özgür karar alanından ayrılmasıyla –bu bir kere gerçekleştikten sonra- ön belirlenmişti. Birleşik ve birleştirici bir doğal hukukun temsilcilerine, bu ayrım artık çürütülmesi gereken ikili bir ahlak olarak görünebilirdi. Bu çürütme sırasında, yani Aydınlanma sürecinde bu ayrımın en baştaki tarihsel amacı da –politik sorumluluk için rasyonel bir alanın belirlenmesi- buharlaşıp gitmişti. Artık politikaya ancak aydınlanmış bir vicdanın bakış açısından bakılabilirdi.

Aydınlamış kritikçi, uluslararası hukuk düzeni hakkındaki yargısını şöyle özetlemiştir: "Krallar kendi uyrukları üzerindeki iktidarlarını genişlettikçe ve politika sanatı bunları birbirlerine çok daha yakın bir bağla bağladıkça, bunların şeref ve vicdanının iflas ettiği söylenebilir."[31] Yurttaş açısından, politikayla dolaylı ilişki belirleyici hale gelmişti. Yurttaş, monarkı yurttaşın masumiyetinden suçlu olan kişiye dönüştüren, bir tür özel alanın korumasında kalmıştı. En başta uyruk, hükümdarın gücünün masumiyetiyle karşılaştırıldığında, sanki potansiyel olarak suçluymuş gibi görünmüştü, ama artık yurttaşın masumiyetiyle karşılaştırıldığında, başından itibaren suçlu olan, monarkın kendisiydi.

Sonnotlar

1 Krş. Werner Bahner, Der Friedensgedanke in der Literatur der französichen Aufklärung; *Grundpositionen der Französischen Aufklärung* içinde, Berlin 1955, s.141-207.

2 "Erdem sözcüğü yeryüzünün tamamında değerli olan bir şeyin fikrini taşır, ahlaksızlık ise tam tersidir," demişti Vauvenargues, 1746'da (*Introduction à la connaissance de l'Esprit humain*, *Oeuvres*, ed. P. Varillon, Paris, 1929, I, 64) ve Aydınlanma onunla neredeyse tamamen hemfikirdi. Arkadaşı Voltaire ise "Tek bir ahlak vardır...tıpkı tek bir geometri olduğu gibi" demişti. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, ed. J. Benda, Paris, 1954, s.325. "Tüm dogmaların birbirinden farklı olduğunu, ama ahlakın, aklını kullanan her insanda aynı olduğunu ne kadar söylesek azdır." Diderot'ta *Evrensel ahlak* üzerine, bkz. ayrıca Hans Hinterhäuser, "Utopie und Wirklichkeit bei Diderot," Heidelberger Forschungen, no. 5, 1956, 67, 87 ve Paul Hazard, *La Pensée Européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*, Hamburg, 1949, 235vd. içinde, "Die Herrschaft der Vernunft". Gerçek bir kritikçi, der *Encyclopédie*'deki "*Critique*" maddesi, "sadece tek tek insanları değil aynı zamanda her bir devleti de yeryüzünün bir yurttaşı olarak dikkate almalıdır...toplumu da genel olarak ele almak zorunluluğu yoktur, zira tıpkı büyük bir ağaçtaki gibi, her bir insan küçük bir dal, her bir devlet bir ana dal ve onun da bağlı olduğu insanlık ise gövdedir. Ayrıca, sadece ihtirasın birbirinden ayırdığı ve her biri daha az ya daha kapsamlı bir doğal hukuktan başka bir şey olmayan özel ve kamusal hukuklar, aynı ilkelere boyun eğerler. Demek ki, kritikçi sadece her bir kişiyi kendi yaşadığı dönemin görenekleri ve ülkesinin yasalarını göz önünde bulundurarak değil, aynı zamanda doğal adaletin değişmez ilkelerini izleyerek, tüm ülkelerin ve tüm dönemlerin görenek ve yasalarıyla yargılayacaktır."

3 Krş. II. Kısım.

4 Krş. III. Kısım.

5 Tüm insanlar için tek bir ahlak vardır; aynı şey uluslar ve bireyler için de, egemenler ve uyruklar için de, bir Bakan ya da sıradan yurttaş için de geçerlidir..." (P. H. Von Holbach, *Système social*, Londra, 1773, II, 131).

6 Politika kavramının tarihi halen yazılmayı beklemektedir. On sekizinci yüzyılda *politique*, *Politik* vs. teriminin çoğunlukla görünüşte tarafsız, nesnelbir anlamda kullanıldığı rahatlıkla söylenebilir, örneğin Diderot'nun *Encyclopédie*'sinde olduğu gibi: "İnsanlara sağduyulu davranmayı öğreten politika felsefesi güzeldir." Kavram Aristoteles'ten beri pek çok değişiklik geçirmiştir, buyüzden "felsefenin tüm alanları içinde, politika değişimlerle en çok sınanmış olanıdır." Yine de on sekizinci yüzyılın politikadan, yani politika kavramından ne anladığının anahtarı, çağdaş –genel olarak evrensel- ahlak felsefesinde bulunacaktır. Bu, Mutlakıyetçiliğin politik ilkesi olarak prensin özgür hükmünü dışlayacaktır. Bu nedenle Diderot "*Politique*" maddesini iki kısma bölmüştür. Politikanın ikinci anlamı "bağışlamak, lütuflar dağıtmak"tı ve ahlaki bir politik düzen bu anlamı dışarıda bırakır: "Erdem, yani devletlerin ilkesi, bunları dışarıda bırakır..." (*Oeuvres*, XVI). Bunu takip eden, çelişen ahlak ve politika kavramlarının incelenmesi, ikinci anlama ve bununla bağlantılı sürece sadık kalır. Sorumluluk gerektiren karar alanı olarak politika, ahlak Devlete üstün geldiği ve böylece de politikayı saraylı bir çöküşün belirtisine çevirdiği sürece görüş alanımızdan çıkar.

Yüzyılın başındaki Bayle ve sonundaki Beaumarchais arasındaki bir karşılaştırma, politikanın bu yaygın şekilde itibarsızlaşmasına bir örnek teşkil eder. Bayle bir on yedinci yüzyıl temasını ele alır: "Politika insanları yönetme sanatı olduğu kadar onları aldatma sanatıdır da." "Politikacılar ayrı ve kendilerine has bir dile sahiptirler; terimler ve cümleler onlar için başka insanlar için geldikleri anlama gelmez." (*Diss. sur les lib. diff.*) Bayle politikayı alaycı bir şekilde yorumlar, ama onu kendi başına sorgulamaz. Ayrıca Beaumarchais, Figaro'ya ortada bir sır yokken bile politikacıların her şeyi ya da herhangi bir şeyi gizemli gösterebildikleri hakkındaki yaygın kanıyı söyletir: Tüm olup bitenler önemsizdir. Mutlakıyetçi politika aydınlanmış ahlakın kurbanı haline gelmiştir.

7 Devletin kişileştirilmesi üzerine krş. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicium Europaeum*, Köln, 1950, s.115vd.

8 "Felsefi uluslararası hukuk üzerine yapılan hiçbir çalışma Vattel'in 'Droit des Gens'i kadar genel bir kabul görmemiştir...O adeta pozitif bir örf hukuku haline gelen bir öğreti yapısının özgün bir gösterisini sunar" (Eisenhart, *Vattel*, A.d.B. içinde, 39/512)

9 E. de Vattel, *Les Droits des Gens ou Principes de la Loi Naturelle*, Londra, 1758, Önsöz, x. Hobbesçu doğal hakkın o dönemki uluslararası hukuk üzerindeki etkileri için bkz. Tönnies *a.g.e.*, s.,198, 209, 234.

10 Hobbes, *De Cive*, XIV, 4; *Leviathan*, II, 30. C. Schmitt, *a.g.e.* ve ortaçağdaki hukuki düzenden modern devletlerarası düzene dönüşümü Suarez örneği üzerinden işleyen *H. Rommen*, "Die Staatslehre des Franz Suarez," Mönchen Gladbach 1926, III, 2, özellikle s.276, 291. Ayrıca, v. Albertini, *a.g.e.*, s.159

11 Quincy, Wright, *A Study of War*, 4. baskı, Chicago, 1914, I, 329vd ve C.Schmitt, *a.g.e.*

12 *a.g.e.*, I, s.329; Meinecke, *a.g.e.*, s. 100vd., 122vd.

13 "Ve hukukun yaratılış nedeni, insanların doğal özgürlüğünü sınırlamaktan başka bir şey değildir, ki böylece insanlar birbirlerine zarar vermesinler, fakat yardım etsinler ve ortak düşmanlarına karşı bir araya gelsinler." (Hobbes, *Leviathan*, II, 26 [191]). Meinecke, feodal veya dini hizipçiliğin engellenmesi açısından savaşın istikrarlı bir kurum olduğunu düşünen birçok siyaset bilimcisinden (*Die Ideee der Staatsrason*, 227vd.) bahseder. 1725'te Vico, insanın yegâne özelliklerinden birinin şu olduğunu söyler "insan uluslar barış içinde güvenle yaşasın diye savaşır." Bu akıl yürütme sadece iç savaş ve savaş, iç ve dış çatışma arasındaki ayrım ve dolayısıyla da "savaşların...'dış hukuk'u ilkesi" (Vico, *Opere*, ed. F.Nicolini, Milan ve Napoli, 1953,383,386) yerleşik hale geldiği için mümkündür. Hasmın resmen tanınması, Mutlakıyetçi çağın hukuki muhakemesini erken dönemlerin benzer fikirlerinden ayırır. İç barış ve dış savaşın yan yana var olabileceğinin farkındalığı, Antikite'de Yunanlar ve barbarlar, (krş. W.W.Tarn, "Alexander the Great and the Unity of Mankind," *Proceedings of the British Academy*, XIX,1933,125) ortaçağlarda ise Hıristiyanlar ve Putperestler arasındaki çatışmada kendini gösterir. Bunların hepsinde, politik çatışma toprak üzerindeki bir çekişmeyle ateşlenir. Avrupa uluslararası hukukunun tesisi, ortak bir alanda, yani Avrupa'da Devletlerin birbirlerini hasım olarak tanımalarını getirmiştir. Üstelik Avrupa enerjisini denizaşırı topraklara genişlemeye vermeseydi bu mümkün olmayacaktı. Yeryüzünün toptan kuşatılması görünüşe göre bir dış alan olanağını ortadan kaldırmıştı. Bu ölçüde, Marksistler sadece "dahili" savaşı, iç savaşı gerekli ve izin verilebilir bir şey olarak düşünerek, değişen duruma mantıksal tepki vermişlerdir.

14 Ulusların mutlak hâkimiyetinden dolayı, uluslararası savaş başından itibaren, "nedenin adaletinden bağımsız olarak" yürütülen, bir *bellum justum* (haklı savaş), "yasaya göre savaş"tır. (Vattel, *Les Droits des Gens*, III, 4, para. 68) Krş. C. Schmitt, *a.g.e.*, III. Bölüm. Ayrıca, temel savaş öğretisinin doğal hak/ahlak alanından esas itibariyle Hobbes'un doğal hakkı tarafından belirlenmiş hukuki alana geçmesine (301) dair Rommen ve Qu.Wright, *a.g.e.*, s.338.

15 Vattel, *Les Droits des Gens*, Önsöz, para. 4: "...uluslarveya egemen Devletler doğa durumunda yaşayan özgür insanlar gibi düşünülmelidirler;" II,1: "Her özgür ve egemen Devlete, yerine getirmesi gereken ödevleri, adaletle neyi yapıp neyi yapamayacağına vicdanıyla karar vermek düşer."

16 *a.g.e.*, para.7vd.
17 *a.g.e.*, III, 12 ,para.188.
18 *a.g.e.*, 3, para. 40.
19 Bu, vicdanı bağlayan ilahi veya doğal yasalarda konulmuş değildir; bağlılık, Hobbes'un eylem ahlakında olduğu gibi, yalnızca "dışsal"dır ve bu, "diğer insanlara göre göz önünde bulundurulduğu ve bunların arasına bir yasa koyduğu için," başkaları için de böyledir. (*a.g.e.*, para.17)
20 *a.g.e.*, III, 12, para.188.
21 *a.g.e.*, II, 1, para. 7.
22 *a.g.e.*, III, 4, para., 56vd.
23 Krş. aşağıda s.155. n.43.
24 Krş. Instrumentum pacis Osnabrugense 1648, XVII, para.4-6. (ed. K. Zeumer, Quellensammlung zur Gesch. d. Dt. Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit, Tübingen 1913, 432.) Bu bağlantının genel bilince ne kadar nüfuz ettiğini Schiller'in 1789'da yazmış olduğu bir cümle de gösterir: "Ve olayların garip seyri sayesinde devletleri kendi arasında daha sıkı bir biçimde birleşmeye götüren şey, kiliselerin ayrılması olacaktı." (Sämtl. Werke, Stuttgart ve Berlin, 1904, Cilt 15, 4)
25 Elbette Aydınlanma dini hoşgörünün sadece kendi başarısı olduğunu iddia etme eğilimindeydi: "Eğer din artık iç savaşlara sebep olmuyorsa, bunu sadece felsefeye borçluyuz." (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique Oeuvres Completes* (52 cilt, Paris, 1877-85) içinde, "Tanrı" maddesi, XVIII, 380); krş. *Dictionnaire Philosophique* içinde "Felsefe" maddesi; Voltaire burada İngiltere'deki dini savaşlar ile Almanya'daki Otuz Yıl Savaşları'nın sona ermesini yine felsefenin bir başarısı olarak anar.
26 Uluslararası bir düzen yaratma ve bunu koruma çabası içinde, ahlaki olarak bağlayıcı *Droit des Gens nécessaire*'e koşulsuzca sadık kalınamaz. Elbette bir ulus "zorunlu hukuku asla unutmamalı, bu daima vicdanında bağlayıcı olmalıdır. Ama mademki diğer devletleri de gerektiren bir şeyi incelemek söz konusudur, o halde gönüllü kabul edilmiş uluslar hukukuna saygı göstermeli ve haklı iddialarını, düsturları evrensel Uluslar Topluluğunun selameti ve faydasına adanmış bir hukukun kurallarıyla sınırlandırmalıdır." (Vattel, *Les Droits des Gens*, III, 12, para. 188).
27 "Hukukun neden her zaman eksik olduğu, onun ortaya koyduğu yükümlülük, bu yükümlülük kimdeyse onun yargısına dayandığında, zorlanmadan anlaşılacaktır...Bizim yükümlülüğümüz başkasınınkine oranla hep eksiktir..." (*a.g.e.*, Önsöz, para.17). Bu nedenle, ona göre, egemen devletlerdeki eşitsizliğin giderilmesi, aşama aşama izlendiğinde, farklı ulusları zorunlu olarak bir *civitas maxima*'da (yüce devlet) birleştirecek bir adım anlamına gelmez (bkz. ayrıca Hobbes'un *Leviathan*, II, 17'deki benzer görüşleri).
28 *a.g.e.*, III, 12; krş. Önsöz, para. 21: "...tüm bunların sonucu, en azından dışsal olarak ve insanlar arasında,...kesin olarak yargılama

hakkının başkalarına ait olmadığı, davranışlarının özündeki adaleti hesaba katmaksızın...Uluslar arasında hakların kusursuz eşitliğini sağlamaktır...o halde şu zorunludur ki pek çok durumda, kendi içlerinde adaletsiz ve kınanmaya layık olmalarına rağmen, Uluslar da bazı şeylere katlanırlar, çünkü bunlara, birinin özgürlüğünü ihlal etmeden ve bunların doğal topluluklarının temellerini yıkmadan, güç ile karşı koymak mümkün değildir."

29 Schiller, *Samtliche Werke*, Stuttgart ve Berlin, 1940, XIII, 3vd. "Savaştan nefret edildiğinden dolayı değil, silahlarla çok fazla şeyin kazanılmayacağı düşünüldüğü için bu kadar uzun süredir barış var ve barışımız bir milyon silahlı ve her daim saldıracak denli çevik hizmetkâr sayesinde ayakta tutulduğundan dolayı, buna haklı olarak sürekli bir savaş denemez mi?" – Bu, uluslararası hukuka göre düzenlenmiş "doğa durumu"nun kendisini gösterdiği analog, o zamanlar genel bir belirginliğe sahip ifadelerden biridir. (Joseph Maria Babo, *Politische Nummern*, [Enthaltend eine kurze Übersicht der gegenwärtigen Angelegenheiten Europas] Avrupa'nın mevcut meselelerine dair kısa bir özet içerir... No II, Frankfurt/Mayn 1786). Babo, burada Karl Theodor'u ve Avusturya menşeili mübadele projesi esnasında onun ilkin Prusya'yla Avusturya arasında salınan politikasını savunur. Gerekçelerini "meşhur devlet aklı"nın (başka yerlerde devlet hukuku, *raison d'état*, devlet sistemi, zamanın gereği, münasiplik vs. olarak geçer) hatlarını kısaca göstererek temellendirir. Ona göre, tüm ahlakın üstünde bulunan uluslararası düzen de devlet aklından türetilir. "Bizi ahlaken şu anda karşı karşıya getiriyormuş gibi görünen şey, politikada çok iyi bir ahenge sahiptir." (parag. 30) "Küçük alanda hukuk geçerlidir – veya geçerli olmalıdır; büyük alanda ise devlet aklı." (parag. 8) "Politikada mutlak hakkaniyetten geriye kalan şey, politikanın adaletsiz olmaksızın, hakkaniyetin genel kavramlarından kendisini muaf kılabilmesidir." (parag. 12) "...sadece devlet sisteminden türetilebilen hareketleri asla hükümdarın hususi düşünce biçimine atfetmemek (gerek)... Tarihi birazcık olsun bilenler bu yobaz zevkten vazgeçmiştir." (parag. 11) Bu öğretinin dini iç savaşla bağlantısı Babo'da da hâlâ belirgin bir haldedir. (parag. 43-45) Kiliseler –barıştırıldıktan sonra- hâkim dengeye monte edilir, yani adeta siyaseten değerlendirilir. "Dinleri birleştirenler şunu düşünmelidir," devletleri "kanaatlerle zaruri adımlar atmaktan" alıkoymak istediklerinde "siyasi sistemin elini kolunu bağlarlar." Gerçek siyasetçiler böylesine kanaatlere uymamıştır, "onlar derin bir siyasi malumatla zaman kazanır." (parag. 38)

30 On sekizinci yüzyılın dış barış kaygısı –geçmişlerindeki fanatizm, kargaşa ve katliam göz önüne alındığında- abartılı değildir. "Dünya, savaş canavarından uzaklaştırılamadıysa da, en azından daha az barbar bir duruma getirildi," der Voltaire 1769'da (*Oeuvres Completes*, XXVIII, 103 vd.). "Artık kırmızı ve beyaz güllerin dehşetini görmüyoruz, ne de taç giymiş

başların yere düştüğünü..." İnsanların savaştan nefret ettiğini, ancak yine de onu medeni bulduklarını gösteren pek çok ifade mevcuttur. "Takdiri ilahi sayesinde," der Henry Home, "hâlihazırdaki savaş daha az vahşi bir nitelik taşıyor. Bireylerin hayatlarını bağışlıyor ve savaşları sadece ulus üzerinden yapıyoruz; barbarlık ve zalimlik yerini bağışlayıcılığa bırakıyor ve askerler canavarlardan kahramanlara dönüştürülüyor" (*Sketches of History of Man*, II, III; Alm. *Versuche über die Gesch. der Menschen*, Leipzig 1774, s. 484vd.). Home'un savaşa, onu ilerleme için ahlaki bir dürtü olarak görüp de yüklediği ahlaki anlama rağmen, ki bu o zamanlar alışılmadık bir şey değildi, ileri sürdüğü tez, tarihsel gerekçelendirmesini uluslararası politikanın bir aracı olarak savaştan almaktadır. Turgot'nun ilerleme görüşü de aynı tondadır: "Tüm bu salınmalar içinde her şey yavaş yavaş bir dengeye oturur ve sonunda bu durum ne kadar değişmez ve dingin kalırsa...savaş da imparatorlukların sınırlarını yakıp yıkmayı bırakır." (*Oeuvres*, ed. Daire, II, 599). Turgot'nun asistanı Dupont, 1788'de Edelsheim'a, "Öyle görünüyor ki sonunda politikalarımız, yabancı ulusların ve özellikle de komşu ulusların yıkımının tepkisinin bunların üzerindeki etkisini de hesaplar noktaya gelmiştir" diye yazar. Bu sırada Fransa, Napolyon'un devrimi tetiklediğini söylediği, Hollanda'ya yönelik girişimlerinin başarısızlığı ile yüzleşmek durumundaydı (K. Von Baden, *Politische Correspondenz*, Heidelberg, 1888, I, 285). Hertzberg de, tıpkı Schiller gibi, kalıcı bir barışın bu dengeden ortaya çıktığını düşünecek kadar ileri gider: "Tarih ilginç olmaktan çıkacak" diye yazar, çünkü denge Saint-Pierre'in umutlarını gerçeğe dönüştürmüştü (aktaran Dilthey, *Gesammelte Schriften*, III, 195).

Barışın ülke içinde de hüküm süreceği biçimindeki yaygın görüş, ilerlemeye duyulan burjuva inancın belgeleri olarak, rasyonel savaşa ilişkin bu tanıklıklarla uyum içindeydi. 1660'da *Considérations sur la Population de la France par Mr. Moheau* (Paris, 1778) "iç barış başladı" diye duyurmuştu. (*Schlözers Briefwechsel meist historichen und politischen Inhalts*, XX, s.23, 118vd.'de tartışılır) Top sesleri artık sadece festivallerde duyuluyordu; savaşlar sınır bölgeleriyle sınırlanmıştı ve daha önemlisi verilmekte olan savaşlar "iç savaş değildi." "Genel olarak" diyordu *Göttinger Magazin* (II), "Avrupa ulusları, kralların büyüyen iktidarları altında, soyluların ve rahipler sınıfının ortaçağlardaki despotizminin altında olduğundan çok daha özgür hale gelmiştir." Bu İngiltere-Hannover bağlamında söylenmişti, ancak Radikal Aydınlanma bile, barış ve güvenlik söz konusu olduğunda, bu görüşle hemfikirdi. Helvetius, kendi yüzyılında "mesut bir barış pek çok fırtınanın ardından gelmişti... İsyan volkanları her yerde söndürülmüştü" diye yazar (*De l'Esprit*, Paris, 1758). 1740'da Büyük Frederick "isyan ve devrim alışkanlığı günümüzde artık tamamen ortadan kalkmıştır" diyecek kadar ileri gitmiştir (*Antimachiavell, Oeuvres*, VIII, 243). Fransız Devrimi'nin L.S. Mercier kadar radikal bir itici gücü bile 1783'de, *Tableau*

de Paris'de şöyle demişti: "Bozgunculuğa dönen bir ayaklanma ahlaken imkânsız hale gelmiştir." (krş. Fransız Devrimi'nden önce benzer yöndeki ifadelerin bir derlemesi için bkz. D. Mornet: Les sources intellectuelles de la Révolution française, s. 449vd.)

31 Rousset'nin Mably'nin *Le droit public de L'Europe*'u üzerine getirdiği yorumlar, 1748, *Umstandliche Geschichte der europaischen Friedensschlüsse...* içinde, Frankfurt on Main, 1756, 114.

II.Kısım
Aydınlanma Düşünürlerinin Mutlakıyetçi Devlet İçindeki Durumlarına Bir Yanıt Olarak Kendilerine Dair Kavrayışları

I

Burjuva entelijensiya, Devletin uyruklarını hapsetmekte olduğu özel iç alandan yola çıkmıştı. Dışa doğru atılan her adım, aydınlığa doğru bir adım, bir aydınlanma edimiydi. Kendisini neşeyle "Aydınlanma" olarak adlandıran hareket, zafer yürüyüşünü, kendi özel iç alanının kamusal alana genişlemesiyle aynı hızda sürdürürken, diğer yandan kamusal olan, özel doğasından vazgeçmeksizin, tüm Devlete yayılan bir toplum forumu haline geliyordu. Sonunda toplum, politik güçlerin kapısını çalacak ve orada da dikkatleri çekmeye çalışarak içeriye kabulünü isteyecekti.

Aydınlanma, her adımda, Mutlakıyetçi Devletin politika ile ahlaki iç dünya arasında dikkatle çizmeye çalıştığı yargı alanı sınırlarını değiştiriyordu. Yeni doğan burjuva toplum, bu sınırı, kendisini en iyi İngiltere'de gösteren bir özgüvenle hâlihazırda kaydırmıştı; İngiltere modern burjuvazinin bir örneğini oluşturan ve Kıta'ya bir model teşkil eden ilk ülkeydi.

Burada burjuvazi için temel olan gayri resmi bir yargı etkinliği ve bu etkinliğin özgül etkisiyle ilgileneceğiz.

Burjuva Aydınlanma'nın manevi babası John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* isimli kitabını yazmaya 1670'de, Mutlakıyetçi Stuart Hanedanı'nın yönetimi altında başlamıştı. Bu hacimli eseri Hollanda'da, altı yıllık sürgün sürecinde tamamladı ve II. James'in tahttan inişinin ardından İngiltere'de yayımladı. Sonraki yüzyılın, modern burjuvazinin kutsal metinleri arasında sayacağı bu kitapta, Locke aynı zamanda yurttaşların yaşamını düzenleyen yasaları da ele aldı. Burada, ayağımızı bastığımız zeminin, karışıklık ve anlaşılmazlıktan kaçınmak adına, özel bir dikkatle incelenmesi gerektiğini söylüyordu.[1]

Locke üç tür yasa ayırt eder: birincisi, insana doğa veya vahiy yoluyla açıklanan "Günah ve Ödevin Ölçüsü olarak Tanrısal Yasa;" ikincisi, "Suçun ve Masumiyetin Ölçüsü olarak Yurttaşlık Yasası," yani yaptırım güçleriyle donanmış ve yurttaşları korumakla yükümlü Devlet yasası; üçüncüsü ise Locke'un "Erdem ve Kötülüğün Ölçüsü olarak Felsefi Yasa" olarak adlandırdığı ahlak yasası.[2]

Bu ayrımlarla birlikte, Hobbes'un ele aldığı şekliyle, ahlak ve Devlet yasası arasındaki ilişki çoktan tam anlamıyla değişikliğe uğratılmıştı. Locke'un Tanrısal Yasa ve Yurttaşlık Yasası ayrımı, dinlere yeni ve hukuki bir anlamda zorunlu bir nitelik vermiş ve aynı zamanda, aynı ayrımla birlikte doğa yasaları ve Devlet yasaları (Hobbes, Devleti haklı çıkarmak adına bu ikisini birleştirmişti) yeniden birbirinden ayrılmıştı. Bununla birlikte Locke, bu sorunlarla ayrıntılı bir şekilde uğraşmak yerine, okurun dikkatini kasıtlı olarak, Tanrısallığın ve Devletinkilerin yanında tamamen yeni görünen, üçüncü tür yasaya çeker. Bu, filozofların yasası ya da yine Locke'un adlandırmasıyla, "Düşünce ya da Saygınlık Yasası"dır. Locke'a göre, bu kamuoyu yasası, diğer herhangi bir yasa biçiminden daha fazla tartışılmış ve görüşülmüş,

kaynağı ve önemi henüz herkes tarafından anlaşılmamış olsa da şaşkınlık verici bir otorite kurmayı başarmıştır.[3] Felsefi Yasanın ya da daha belirgin bir şekilde söylersek, burjuva yasanın yeniliğinin bir kanıtı, Locke'un, kitabının sonraki baskılarında, saldırılar karşısında bu yasayı sürekli korumak zorunda kalmasıdır.[4]Locke'a göre, oldukça ampirik bir şekilde göstermiş olduğu gibi, burjuva ahlak yasaları, Hobbes'un Devletin alanından muaf tuttuğu bir yerden, insanın vicdanından kaynaklanıyordu.

Her ne kadar yurttaşlar tüm iktidarlarını Devlete devretmiş oldukları için birbirlerine Devletin yasasının izin verdiğinden fazlasını yapamıyor olsalar da, "bir arada yaşadıklarının ve konuştuklarının eylemlerini iyi ya da kötü bulma, tasvip etme ya da etmeme gücünü ellerinde tutmaktadırlar."[5] Şurası kesin ki yurttaşlar yürütme gücünden yoksundular, ama ahlaki yargılarda bulunabilmeleri için gereken zihin gücüne sahiptiler ve bu gücü muhafaza ediyorlardı. Buraya kadar Locke, Hobbes ile hemfikirdi; ama neyin erdem olarak adlandırılıp adlandırılamayacağını belirleyenin, yurttaşların kendi onayları ya da itirazları olduğunu söylüyordu: "Bu şekilde beğenme ya da beğenmemelerine göre, aralarında neye erdem neye kötülük diyecekleri konusunda anlaşmaya varırlar."[6] Locke'a göre, yurttaşların erdem ve kötülük hakkındaki görüşleri, artık kişisel düşünce alanında kalmıyordu; daha ziyade onların ahlaki yargılarının kendisi yasa niteliğine sahipti. Hobbes'un Devletin dışına attığı ahlaki nitelik, böylece iki kat genişletilmişti.

Burjuva ahlak yasaları, Hobbes için de olduğu gibi, sözsüz ve gizli bir biçimde, Devletin izni dışında mevcuttu, ancak artık sadece bireylere özgü de değildi. Bunun yerine, evrensel olarak bağlayıcı niteliklerini, yurttaşların sözsüz uzlaşmasından, "gizli ve sözsüz bir onayla" almışlardı.[7] Bu gizli ahlakın taşıyıcısı artık birey değil, filozofların, örneğin, kendilerini özellikle ahlak yasalarını incelemeye adadıkları "kulüp"lerde şekillenen bir yapı, bir "topluluk"tur.[8] Yurttaşlar artık sadece

Devlet gücüne riayet etmez; bir araya gelip, Devletinkilerin yanında yerlerini alan kendi ahlak yasalarını geliştiren bir topluluk oluşturur. Böylece esasen sözsüz ve gizli burjuva ahlakı kamusal alana kayar ve bu aynı zamanda Locke'un Hobbesçu ahlaki niteliği tabi kıldığı ikinci değişim gibi görünür: Gizlice geçerli olan burjuva ahlak yasaları artık sadece insanın ruh haliyle sınırlı değildir, bunlar aynı zamanda insan eylemlerinin ahlaki değerini de belirler. Hobbes'un sadece egemenle sınırladığı şeyleri, yurttaşların kendisi yapar hale gelir: Tüm eylemlerin "değer notu"nu onlar belirler ve "erdem adını saygıdeğer bulunan eylemlere ve erdemsizliği de utanç verici görünen eylemlere" yakıştırırlar.[9]

Felsefi yasanın meşruluğu onun asli niteliğine değil, kaynağının istemli eylemine dayanır. Yine de artık karar veren egemen değildir; tıpkı tüccarların bir alım satım değeri belirlemeleri gibi, kendi yargıları ile ahlaki yasaları oluşturanlar yurttaşlardır. Değişik ülkelerin yurttaşlarının neyi erdem ya da kötülük olarak belirledikleri, bir ahlakın meşruluğu için belirleyici değildir; çünkü zamana, yere ve koşullara göre bir erdemi kötülük, bir kötülüğü de erdem olarak tanımlayabilirler. Onların ahlaki görüşlerinin meşruluğu daha ziyade yurttaşların saf yargısına dayanır: "... her yerde erdem ve övgü, kötülük ve yerme birbirlerine eşlik eder."[10] Bir yasanın ihtiyaç duyduğu ve ona halk arasında geçerlik kazandıran yaptırım gücü de övgüyü ve yermeyi içerir: "Bu yasanın yaptırım gücü övme ve yermedir."[11] Yurttaşların her yargı edimi, yani iyi bulduklarını kötü bulduklarından ayırmaları, zaten ayırma edimi kadar yasaldır. Yurttaşların kişisel görüşleri sadece doğal bir yargı gücü sayesinde yasa düzeyine yükselir. İşte bu yüzden Locke, kamuoyu yasası için ikinci bir ad kullanır ve onu aynı zamanda "Kişisel yargı yasası" (*law of private censure*) olarak adlandırır.[12] Özel ve kamusal alanlar birbirlerini karşılıklı olarak dışlamaz; aslında kamusal alan özel alandan doğar. Ahlaki içsel alanın kendinden eminliği onun "kamusallaşabilme"sinde yatar. Özel

alan kendi başına kamusal alana genişleyebilir ve kişisel düşünceler yasa gücüne sahip olduklarını ancak kamusal alanda kanıtlayabilir.

Locke'un bu kişisel yargı yasasını getirmesi, onu eleştirenlere her şeyi mubah hale getirmek gibi görünmekteydi. Bu yüzden *Deneme*'nin yeni baskısında,[13] düşünce yasasını her noktasıyla savunmaya girişir. Locke denemesinde hiçbir şekilde yurttaşlık yasalarının ahlaki içeriğini belirleme niyetinde olmadığını öne sürer; onun tek amacı, somut toplumsal yaşamda hüküm süren yasaların kökenini ve çeşitlerini göstermekti. Özünde yurttaşların bir kural olarak Tanrının emirlerine ve doğanın yasalarına boyun eğeceğini, ancak bu yasaların yasal geçerliliğini sadece burjuva toplumun onayından ya da reddinden aldıklarını öne sürüyordu. Ve bunun, kendisini kesinlikle şaşırtmadığını da ekler, çünkü "övgüye değer bulmadıkları bir şeyi doğru, utanç verici görmedikleri bir şeyi yanlış diye düşündükleri zaman kendi kendilerini kınamış olurlar".[14] Eğer yanlışa düşmek istemiyorlarsa, yurttaşlar sürekli kendi yargılarını vermek durumundadırlar ve Devlet içinde ahlaken neyin doğru olup olmadığını ancak kendi yargılarıyla belirleyebilirler. Kendini daha ayrıntılı bir akıl yürütme sunmak zorunda hisseden Locke, toplum için esas olan ahlaki yasamanın anlamını keşfeder. Locke burada ahlaki düşünce biçimlerini toplumsal işlevleri içinde yorumlar, ama bunu, Hobbes'un yapmış olduğu gibi, Devleti türetmek için değil, bunları doğmakta olan toplumun kalıcı yargı edimlerine dönüştürmek için yapar. Locke, gerçekten de kişisel düşüncelerinin genel bağlayıcı yasalar olduğunu ilan edeceği yurttaşlara ihtiyaç duyar, çünkü toplumun gücü sadece onların bağımsız yargısında kurulabilir ve bu yargı bir yasa olduğunu sadece ahlaki yargının daimi uygulanışında kanıtlayabilir. Kişisel yargıların dalgalanan değeri, onların meşruluğunu yalanlamaz. Onları meşru kılan tam da sürekli birbirlerinin önüne geçmeleridir. Bundan dolayı "Kişisel Yargı Yasası"na ikinci bir isim verilerek "Rağbet Yasası"[15] da (*law of fashion*) denilebilir.

Bayle'nin eserlerinde olduğu gibi, akıl, kendini yüksek bir otorite olarak ortaya koymak için, daimi bir kritik sürecine ihtiyaç duyar, dolayısıyla Locke'un yurttaşlarının ahlaki görüşleri, ancak yargılamanın sürekli icrasıyla genel olarak bağlayıcı yasalar haline gelebilir. Burjuva bilinçte, akılla birleşen bir kritik, ahlakla birleşen bir yargı, bir ve aynı kendi kendini haklılaştırma etkinliğine dönüşür.[16] Bunların ortak noktası, bir yanda dünyayı iyi ve kötü ya da doğru ve yanlış olarak ikiye ayıran, ancak aynı zamanda, bu bölünme esnasında ve sebebiyle, tüm yurttaşları yüksek mahkeme üyeleri konumuna yükselten hüküm, yargıdır. Devletin yasalarına başvurmaksızın, ama aynı zamanda kendine ait bir politik yürütme gücüne de sahip olmaksızın, modern burjuvazi, ahlaki yargı ile entelektüel kritiğin sürekli birbirinin yerini almasında ortaya çıkar. Bir yüzyıl sonra Schiller "o zamana kadar" diyecekti, "yani kendi adımıza ne olup ne olmadığımıza karar verene kadar, işte o ana kadar başkalarının yargılarından muzdarip olma tehlikesinden kaçamayız."[17] Yurttaşın hükmü kendisini adil ve doğru olarak meşrulaştırır; bunların yargıları, kritiği yeni toplumun yürütme gücü haline gelirler.

Felsefi yasa üzerine yorumuyla Locke, Hobbes'un Devlet politikasına tabi kılmış olduğu insan vicdanının iç dünyasına politik bir sorumluluk atfetmişti. Kamusal eylemler şimdi artık sadece Devlet otoritesine değil, aynı zamanda yurttaşların ahlaki otoritesine de tabiydi. Böylece Locke'un kelimelere döktüğü şeyler, Mutlakıyetçi düzen içinde, korunma ve itaat ilişkisinde kendini ifade eden bu düzende çok önemli bir yarık oluşturmuştu. Ahlak artık biçimsel bir itaat meselesi olmaktan çıkmıştı, artık Mutlakıyetçilik politikasına tabi değildi, tersine Devletin yasalarının karşısına dikilmişti.

Bu karşı karşıya geliş, özel yasa koyuculuk ile Devletin yasa koyuculuğu arasındaki karşılıklı ilişkiyi takiben, soruyu yenilemişti. Hangi otorite buna karar verecekti? Yurttaşların ahlaki otoritesi mi yoksa Devletin politik otoritesi mi? Yoksa

her ikisi birlikte mi? Ve eğer her ikisi birlikteyse, bunların aralarındaki ilişki ne olacaktı? Locke bu sorulara hiçbir şekilde yanıt vermez; o bu alanların ne sınırlarını çizer ne de bunları belirginleştirir. Ahlak yasalarının esaslı bir tanımını vermediği, sadece bunların köklerinin biçimsel betimlemelerini sunmakla yetindiği için de, bunların özsel somutlukları Tanrı ya da Devletin yasaları ile örtüşmesi tamamen mümkün kaldı. Locke basitçe farklı güçlerin, birini diğeri karşısında sınırlamaksızın, bir arada var olmalarına izin verebildi. Bunları birbirlerinin karşıtı olarak algılayamaması, onun politik teorisinin tuhaflıklarından biriydi.[18] Locke'un betimleyici tasarımı, ekonomik açıdan azimli Whig burjuvazisinin yükselişiyle birlikte, 1688'den itibaren hâkim hale gelen İngiliz yönetim biçimi için bir gerekçelendirme sağladı. Parlamentoda temsil edilen önde gelen bu toplumsal tabaka ile kraliyet hükümeti arasındaki gizli anlaşma, sistematik olarak ortaya konan ihtilafın içte bir politik çatlak haline gelmesini önledi.[19] Şüphesiz, eğer burjuva ahlaki yasama, Devletin yasamasından sadece biçimsel değil, aynı zamanda özsel olarak farklılaşıyorsa, o halde bu ikisi zorunlu olarak bir rekabete girecektir. Dolayısıyla Mutlakıyetçi Devletlerin kıtasal dünyasına tercüme edildiğinde, Locke'un "Felsefi Yasa"sı tamamen farklı bir politik rol üstlenmişti; bu, Locke'un on sekizinci yüzyıldaki tipik işleyişleri içinde ana hatlarını çizdiği karşılıklı güçlerin farklı etkisinde kendini önceden belli etmiş bir roldü. Locke'a göre, ahlaki yasamanın etkisi Devletinkinden daha büyüktür, ama türü açısından da oldukça farklıdır. Çünkü Devlet yasaları doğrudan Devlet gücü ile dayatılıyorken, ahlaki yasama dolaylı olarak, yani kamuoyu baskısı aracılığıyla işler. Doğrudan politik güç, Devlete ait bir alan olarak kalır; Düşünce Yasası ise Devletin zor araçları ile donatılmamıştır. Bununla birlikte, yurttaşlar kendi politik güçlerini Devlet liderliğine devretmiş olabilirlerse de bunların "Felsefi Yasa"ları sadece otoriteden yoksun görünür.[20] Bu yasa sadece övgü ve yerme ile var olur ve işler, ama aslında elde

ettiği sonuçlar bakımından çok daha etkilidir. Çünkü bu hükümden hiç kimse kaçamaz. On binlerin içinden bir kişi bile yurttaşlarının ahlaki yargısından kendini kurtaramaz. "Hiçbir insan çevresindeki insanların rağbetlerine ve düşüncelerine aykırı davranıp da onların kınamasından ve aşağılamasından kurtulamaz." Böylece, Devlet ve dinin otoritelerinin yanında, üçüncü bir güç en kuvvetli olduğunu ispatlamış olur, çünkü tüm yurttaşlar ona tabidir "ve dolayısıyla Tanrı ya da yargıçların yasalarını pek önemsemeksizin, çevrelerindeki insanlarda saygınlık uyandıracak davranışlarda bulunurlar." Locke böylece, İngiltere'nin koşullarının ötesinde, ahlaki yasa koyuculuğa özgü geçerliliği betimlemiş olur.

Devlet yasaları, Devletin zor gücünü arkasına alarak, doğrudan işler; ahlaki yasa koyuculuk da aynı Devlet içinde ama dolaylı olarak ve bu yüzden de çok daha güçlü bir biçimde işler. Yurttaş ahlakı kamusal bir güce, yani sadece entelektüel düzeyde işlese de yurttaşı, eylemlerini sadece Devletin yasalarına değil, aynı zamanda ve özellikle kamuoyu yasalarına uydurmaya zorlayan politik etkilere sahip bir güce dönüşür. Bu nedenle, İngiltere'nin Kıta üzerinde büyüyen etkisinin bir örneği, ahlak ve politikanın ayrılmasına giden yeni bir yol açmıştır.

Locke'un ahlaki ve politik yasa koyuculuğu farklılaştırmasının doğası gereği, farklı kökleri ve etkileri yüzünden bunların arasında, İngiltere'deki koşullara uygun olarak, olası bir çakışmayı göz önünde canlandırmaya gerek yoktu. Bununla birlikte, burjuva ahlakı ve Devlet yasamasının içeriği, Kıta'daki gibi farklı olduğunda, "Felsefi Yasa" gerçekten de dolaylı olarak etkin politik bir faktör olarak kaçınılmazdı, ama doğrudan bakıldığında, politik görünmezliği onu yalnızca bir yargı meselesi konumunda tutmuştu. Çatışma durumunda, bunun yurttaş için iki yönlü bir sonucu olmuştu. Birincisi, açık bir tartışma gereksizdi, çünkü ahlak yasası, görünmez gücü ve daha geniş erişimi sayesinde, kaçınılmaz şekilde uygulanmaktaydı. İkinci olarak ise, ahlaki bakış açısından, her çatışma

önceden çözülmüştü, çünkü ahlak yasası filozofların yargısı ve toplumun bakışı ile uyum içinde olduğunda, o toplum –eğer ki yargısını uygularsa- en baştan doğrudur.[21] Yurttaşların kişisel hükümlerine varırkenki esnekliği, onlara görünmez bir başarının güvencesini vermekle birlikte doğru olduklarından emin olmalarını sağlıyordu. Devamlı surette birbirlerinin yerine geçen yargılar, tüm bir Devlet yasasını zaten artık kullanılamaz gören bir sürecin meşruluğunu yansıtır. Ahlak yargıçlarının esnekliği, sürecin kendisinin esnekliğidir.

Mutlakıyetçi bir Devletin yurttaşı için, ahlaki yargılar verebilme otoritesi öncülü, politik yönetimle arasına sınır çekme, bir yargı ediminin kendisi haline gelmişti. Bu yurttaş, Mutlakıyetçi sistemin altında yatan, ahlak ve politika ayrımını benimsemişti, ancak bunu, kendisinin Devlet içindeki, kendi ahlaki alanını sınırladığını gördüğü bir Devlet içindeki durumuna verdiği özgül bir yanıta dönüştürmüştü. Locke'dan farklı olarak, bu yurttaşlar ahlakın politikaya tabiiyetini bir eşgüdüme ya da yan yanalığa dönüştürmediler. Bunun yerine, karşıtlığı radikalleştirerek, uzakta belirlemeye başlayan politik krizlerin hem semptomu hem de kışkırtıcısı haline gelecek bir kutuplaşma yarattılar.

Bir sonraki bölümde, yurttaşların ahlaki alanlarını nasıl genişlettiklerini, bir yandan Devlet otoritesiyle herhangi bir çatışmadan kaçınır gibi görünürken, diğer yandan ahlakı ve politikayı kutuplaştırarak hâkimiyet iddialarını nasıl geliştirdiklerini ve son olarak da bilinç düzeylerine bağlı olarak, ister hesaplı kitaplı isterse bilmeden olsun, tüm bunları nasıl yaptıklarını göstermeliyiz.

Sonnotlar

1 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. C. Fraser, Oxford, 1894, II, 28, parag. 4. [474]

2 *a.g.e.*, parag. 7-10 [472-474]

3 Birinci baskıda Locke, ahlaki yasayı "felsefi yasa" olarak adlandırmasının sebebini şöyle açıklar: "...Filozoflar yaptığı için değil, ama onu araştırmakla ve ondan bahsetmekle en çok onlar meşgul oldukları için...diğer ikisinden daha fazla sözü edilse bile, insanların eylemlerini ayırt etme ve nitelemede

böyle bir otoriteye nasıl sahip olabildiği ve gerçek ölçülerinin neler olduğu belki de o kadar çok dikkate alınmamaktadır." (parag. 10) [473]

4 Krş. Fraser'ın yorumları ve Locke yaşarken yayımlanan Önsöz tashihleri.

5 Locke, *İnsanın Anlam Yetisi Üzerine Bir Deneme*, parag.10. [474]

6 Bu çok önemli ifade ilk kez, Locke'un "felsefi yasa" hakkındaki ihtilaflar üzerinden daha özlü ifadelere vardığı ikinci baskıda ortaya çıkar. Krş. Baron Cay v. Brockdorff, Die Englische Aufklärungsphilosophie, Münih, 1924, s.58 vd.

7 Locke, *İnsanın Anlam Yetisi Üzerine Bir Deneme*, parag.10. [474]

8 Kamuoyu yasası, topluluklar, gruplar, kulüpler ve cemaatlerce belirleniyordu. Locke ahlaki kavramların uzamsal, zamansal ve kişisel göreliliği ile bunların toplumsal etkilerine, ki Hobbes'un mutlak egemenliği ileri sürerken çıktığı başlangıç noktası budur, toplumsal güçlerin üstünlüğüne varmak için vurgu yapar.

9 Locke, *İnsanın Anlam Yetisi Üzerine Bir Deneme*, parag.14, 10. [474]

10 *a.g.e.*, parag. 11, [474].

11 *a.g.e.*, parag. 12.

12 *a.g.e.*, parag. 13.

13 Krş. "Okuyucuya Mektup" içinde, Lowde ile tartışması, 17vd.

14 Bu önemli ifade ilk olarak 10. paragrafın ikinci düzeltmesinde ortaya çıkmıştır

15 *a.g.e.*, parag. 12.

16 Sosyolojik olarak, rasyonel kritisizm ve ahlaki yargının, edebiyat ve iş dünyasından kaynaklanmış olduğu söylenebilir. Ancak, on sekizinci yüzyılda bu iki kavram birlikte ve birbirlerini tamamlayıcı biçimde ortaya çıkmıştır: "yargılamak ve kritik etmek" (krş. Rousseau, *Oeuvres*, V, 394). Samuel Johnson'ın *A Dictionary of the English Language*'i (Londra, 1755) "kritik etmeyi" "yargılama" olarak, "kritikçi"yi ise "yargılayıcı" olarak tanımlar ve Bailly'nin *English Dictionary*'si "iyi bir yargılayıcı"dan bile bahseder (5.baskı, Londra, 1731 ve aynı zamanda 24. basım, 1782). *Enyclopédie* ise bu iki kavrama eşanlamlı muamelesi yapar ("Kritik, Yargı" isimli metne bakınız), yine de kullanımdaki bazı ayrımlara da işaret eder: "kritik, edebi eserlere tatbik edilir: yargı ise teolojik eserlere ya da bir öğretinin önermelerine ya da ahlaki konulara."

17 Friedrich Schiller, *Samtliche Schriften*, ed. K.. Goedecke, Stuttgart, 1867 vd., III. 509.

18 Önemli olan diğer bir şey de Locke'un politika kavramını saray yaşantısıyla bağdaştırmamış olmasıdır. İngiltere'de "ahlak" ve "politika" çatışma içinde değildi. Toplumun kendisi zaten hükümet çözülüp gitse bile varlığını sürdüren bir "politik toplum"du (krş. *Of Civil Government*, II, 19). Locke politika kavramını Devlet yönetimine bağlamaz. Tersine, Hobbes'u andıran bir şekilde, hükümetin ahlaki idaresinin ilan ettiği yasalara itaat edilmesini söyler, yine de Mutlakıyetçi teorisyenlerle ancak biçimsel olarak

hemfikirdir, çünkü özgül ahlak yasaları, söz konusu pasajın da gösterdiği gibi, toplumun kendisi tarafından yapılır. *Freeholder*'da (no.53) belirtildiği üzere, "İngiltere'de, hangi zümreye ait olursa olsun, politika konusunda özgür düşünceli olmayan ve kendisini topluluğun geri kalanından ayırt eden, kendine özgü birtakım fikirlere sahip olmayan neredeyse hiç kimse yoktur. Bir zamanlar bir azizler ulusu olarak adlandırılan, üzerinde yaşadığımız bu Ada, şimdi belki de bir devlet adamları ulusu olarak adlandırılabilir." (aktaran W.E. Lecky, *A History of England in the 18th Century*, Londra, 1892, I, 75)

19 Krş. K. Loewenstein, *Zur Soziologie der parlamentarischen Repräsentation in England von der ersten Reformbill*; Erinnerungsgabe für Max Weber, 1923, II, 92vd. ve Kurt Kluxen, *Das Problem der politischen Opposition*, Freiburg ve Münih, 1956.)

20 Locke, *İnsanın Anlam Yetisi Üzerine Bir Deneme*, parag.12. [477]

21 "İngiltere"nin başına gelen," diye yazmıştı Voltaire 1763'de Helvetius'a, "Fransa'nın da başına gelecek... az sayıdaki düşünür saygı görecektir. Emin olunuz ki iyiler birleştiği sürece, onlara dokunulmayacaktır. Filozofların toplumu yönetmesi, kralın da Devletin de çıkarınadır." Gerçek kışkırtıcılar onlar değil, fanatiklerdir: "...ahlakımız onlardan daha iyidir, davranışlarımız da daha saygındır...onlar görünmez ellerin darbeleri altında ezilirken ve herkes tarafından ayıplanırken, biz üstünlüklerimizi koruyalım." (*Oeuvres*, XLII, 570vd.)

II

Kıta Avrupası'nda Aydınlanma Çağı üzerinde belirleyici bir iz bırakan iki toplumsal yapı vardı: Edebiyat Cumhuriyeti ve Mason Locaları. En başından beri, Aydınlanma ve gizem, tarihsel ikizler olarak ortaya çıkmıştı. Bunların izlediği yollar ayrı ayrı, yani önce masonluğun örgütlenme biçimleri ve kendilerine dair kanaatleri, sonra da kritik bilincinin rehberliğinde edebiyat cumhuriyetinin gelişip serpilişi takip edilecektir. Birbirinden görece bağımsız bu iki oluşumun karşılaştırılması, ikisi arasında şaşırtıcı bir paralelliği gösterecektir. Her iki grup da dil ve tutumlarında belirli bir tarz geliştirmişlerdi; tüm farklılıklarına rağmen ikisinin de ortak yanı, Mutlakıyetçi sisteme karşı özgül bir yanıta işaret etmeleriydi. Bu yanıt zamanla ortaya çıktı ve geliştirildi ve 17. yüzyıl Mutlakıyetçiliği için olduğu gibi, Aydınlanma'nın 18. yüzyıldaki sonraki gelişimi üzerinde de kalıcı bir etki bırakacaktı. Aydınlanma'nın politik tarzı kendine özgü eğilim geliştirmiş-

ti, ama bu eğilim Mutlakıyetçi sistemin içi boşalana kadar etkili hale gelmeyecekti.

Fransa'da XIV. Louis döneminde, Mutlakıyetçi gücün zirvesi, yeni elitin doğal kümelenişinin parçasıydı. Birbirinden son derece farklı, gerçekten de en heterojen gruplardan oluşuyordu. Bununla birlikte, bu grupların ortak özelliği, modern Devlette, yani yalnızca mutlak hükümdar tarafından temsil edilen bir Devlette politik karar özgürlüğünden tamamen mahrum bırakılmış olmalarıydı. Yeni toplumun ilk bağı haline gelecek olan ortak meydan okuma, tam da bu başlangıç noktasında yatıyordu.[1]

Yeni toplumsal tabakanın yerleşik bir politik geleneğe sahip bir öğesi de -Mutlakıyetçi Devlet, zümrelerin temsil organlarını ortadan kaldırarak bu geleneği kesip atmış görünmesine rağmen- Güneş Kral'ın ölümünden sonra yeniden canlanan ve yeni bir özgüvenle özerkliğini güçlendiren bir grup olan eski Fronde soylularıdır. Bu grup, Dük Saint-Simon ve Kont Boulainvilliers gibi kişileri içerir – ve belli bir ölçüde Montesquieu'yü de.[2] Soylular daima otorite üzerindeki kraliyet tekeliyle savaşmıştır, fakat yükselen burjuvazinin yanında bunların ne kadar da önemsiz bir bağımsız etken olduğu, 4 Ağustos 1789 tarihindeki pervasız politik intiharlarıyla açık hale gelmiştir.

Kral Naipliği döneminde, yeni toplumda tamamen tezat ama etkili bir kesim ortaya çıktı. Bu kesim, zenginleşen, sosyal mevki ve genellikle soyluluk unvanları elde etmiş olan ve Devlet politikasında olmasa bile ekonomide önemli bir rol oynayan tüccarlar, bankerler, vergi tahsildarları ve diğer işadamlarından oluşuyordu. "Habercileri tüm buyruklarını Avrupa'nın her yerine ulaştırıyorlardı," Marseilles Akademisi'nin bir sözcüsü 1755'te tüccar prensi böyle tarif eder, "ve dolaşan bir kağıt üzerinde yazılı adı, nakletmek ve yaymak istediği fonları hızla sarıyor ve çoğaltıyor. O buyuruyor, tavsiye ediyor, koruyor."[3] Bankerlerin özgüveni ve toplumsal gücü, politik kontrolüne sahip olmadıkları bir Devlete kredi sağlar hale geldikleri ölçüde arttı. Hiç abartısız

Devlet idaresinin dışında bırakılmışlardı, o kadar ki bu uzaklığı toplumsal güçlerinin özünü gösteren, nakit miktarlarında hisseder olmuşlardı. Birçoğu, hiç şüphesiz, devletin yozlaşmış vergi ve vergi kiralama sisteminden milyonlar kazanmıştı, bununla birlikte devletin gizli ve anlaşılmaz bütçeleme pratikleri burjuva bankerlerin kontrolünden kaçabiliyordu. Mali meselelerde etkisiz olmalarının yanı sıra, sermayeleri de tamamen risk altındaydı. Çalışarak ve yatırım yaparak elde ettikleri kazançları birçok defalar kraliyet kararıyla keyfi biçimde ellerinden alınabiliyordu. Kanunen tümden iflası takiben, Devletin başka bir çöküş daha yaşamasını engellemek için, kısmi iflaslar ya da başka manipülasyonlar devreye sokuluyordu: Devletin dahil olduğu sözleşmeler egemenin otoritesiyle askıya alınır ve yıllık ödenekler durdurulurken, burjuva çıkarların temsil edildiği en önemli politik kurum olarak Paris Parlamentosu, iki üst sınıfın özel isteklerine göre hareket ediyordu ve Devletin mali politikasına bir son verme gücünden yoksundu.[4] Devlet para sahibi aristokrasiye borçlu olduğu fonları idare hakkını saklı tutuyor ve üstelik oldukça "gayri ahlaki" bir tarzda, kendisine borç verenleri keyfi bir biçimde kazançlarından mahrum bırakıyordu. Bu yüzden Devletin 1788 yılı itibariyle 200 milyon civarına yükselen yıllık bütçe açığı, tam da bütün politik güç gayet görünür bir biçimde toplumun borçlusunun elinde toplandığı için, toplumun ahlaki bir sermayesine dönüşmüştü. "Neredeyse tüm tebaa efendiden alacaklıydı...ve efendi bütün borç verenler gibi köleydi." Rivarol, Fransız Devrimi'nin zeminini hazırlayan duruma böyle işaret etmişti.[5] Mali yönden güçlü toplum ve Mutlakıyetçi Devlet, aralarındaki farkı reform girişimleriyle kapatamadan, birbirlerine meydan okuyorlardı. Toplumun elinde aynı zamanda bir alacak bakiyesi olan mali sermaye ile oldukça gayri ahlaki bir biçimde, politik iktidarını borçlarını örtbas etmek veya silmek için kullanan Devletin mali borcu arasındaki bu karşılıklı ilişki, ahlak ve politika arasındaki diyalektik açısından en güçlü toplumsal itkilerden birini barındırıyordu.

Mutlakıyetçilik karşıtı soylular ve mali yönden güçlü burjuva tabakasına ek olarak, Mutlakıyetçi politikaların açık hedefi ve kurbanı haline gelen üçüncü bir grup vardı: 1685 yılında Nantes Bildirisi'nin feshiyle Fransa'yı terk edip, Kuzey ve Kuzey Doğu Avrupa'ya akmaya zorlanan 400.000 *göçmen*. İngiltere'ye giden seksen bin göçmen burada Liberal Parti'nin (Whigs) tarafını tuttular ve parlamenter anayasanın coşkulu destekçileri oldular. Masonik buluşmanın Londra'daki adresi Rain-Bow Coffee House'da bir danışma merkezi kurdular; buradan Hollanda (o günlerin entelektüel ticaret merkezi) üzerinden, İngiliz ruhunu, İngiliz felsefesini ve özellikle İngiliz Anayasası'nı destekleyen bir propagandayla Mutlakıyetçi Avrupa'ya akın ettiler. Pierre Bayle'in yaşam öyküsünün yazarı Desmaizeaux, Pierre Daude ve Locke'un arkadaşı Le Clerc bu faal grubun üyesiydiler. [6]

Zamanlarının öncü ruhları olarak Aydınlanma filozofları göçmenlerle yakın ilişki içindeydi ve onlara dayanıyorlardı. *Règne de la Critique* [Kritik Çağı] içindeki masum savaşı sürdürebilmek için gereken askeri birlikleri sağlayanlar onlardı ve burjuva elitin karakteri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptiler. Ahlaki meşruiyet için çabalayan bu militan filozoflar, bu özgürce hareket edebilen yazarlar ve aydınlanmacılar tabakası, çoğunlukla orta ve alt tabakadan geliyorlardı, yani toplumsal varoluşlarını herhangi bir politik işlevden yoksun bırakmaya yetecek bir özgeçmişe sahiptiler.[7] Ayrıca giderek büyümekte olan, bürokratlar ve yargıçlardan oluşan bir burjuva tabaka daha vardı; bu yaklaşık çeyrek milyon insan devlet işlerinde çalışıyordu, ancak örgütlenmeleri kendi ağırlığını yaratabilmişti, böylece Mutlakıyetçi egemenlikten kendilerini içeriden ayırabilmişlerdi. [8]

Yeni tabaka bu oldukça farklı gruplardan oluşuyordu: soylular gibi toplumsal olarak kabul gören ama politik gücü olmayanlar gruplar, bankerler gibi ekonomik olarak güçlü ama toplumsal olarak sonradan görme olarak adlandırılan gruplar

ya da filozoflar gibi toplumsal olarak uygun bir konuma sahip olmayıp entelektüel olarak son derece önemli olan gruplar. Bu tabakanın üyeleri oldukça farklı hatta çelişen çıkarların peşinde olsalar da, Mutlakıyetçi Devletin mevcut kurumları içinde uygun bir yer bulamamış olmak gibi ortak bir kaderi paylaşıyorlardı. Mutlak hükümdar Devletin komuta mekanizmasına her türlü erişimi –yasama, polis, askeriye- elinde tutuyordu ve ayrıca yeni elitin kısmen temsil edildiği ve en azından onların bazı çıkarlarını koruyan eski zümre örgütlenmelerinin kalıntılarıyla sert bir mücadeleye girişmişti. Savaş ve barışa karar veren dış politika alanı ise bu elite tamamen kapalıydı. Ülkelerinin kültürel fizyonomisini belirleyen veya Devletin yükünü üstlenen bu insanların onun kaderini tayin etmelerine izin verilmiyordu, çünkü karar verebilecekleri hiçbir şeyin olmaması, yani hepsinin uyruk olması sistemin, Mutlakıyetçi düzenin doğasına özgü bir şeydi. Mutlakıyetçi devlette, bu ortak kader temelinde gelişen çıkarlar alanı Devletin dışında yer alıyordu; bu çeşitli gruplar kendi doğal yerlerini toplum alanında görüyorlardı. Bir taraftan bu grupların toplumsal olarak artan ağırlığı ile diğer taraftan bu ağırlığı politik olarak ifade etmenin imkansızlığı arasındaki gerilim, yeni toplumun kuruluşunun tarihsel koşulunu belirlemişti. Bu onun doğası ve gelişimi için önemli olacaktı. Burjuva entelijensiyanın dikkat çektiği ahlak ve politika arasındaki kritik ayrım, bu farktan kaynaklanmış ve aynı zamanda da onu şiddetlendirmiştir.

Bir bütün olarak politikanın dışında bırakılmış toplum üyeleri, tamamen "politik olmayan" mekânlarda bir araya gelecektir: alışverişte, kahvehanelerde veya Sorbonne'un devletdinine bağlı otoritesine teslim olmadan, yeni bilimler üzerine çalışılabildiği akademilerde veya kimsenin hüküm veremediği ama güncel hukuki sistemin tartışılabildiği kulüplerde veya tinin hiçbir bağlılık olmadan hüküm sürebildiği ve vaiz kürsülerinde ya da yüksek mahkemelerdeki gibi resmi bir damga taşımadığı salonlarda; devlet politikaları yerine edebiyat ve

sanattan konuşulabildiği kütüphaneler ve edebiyat topluluklarında. Dolayısıyla, yeni toplum, Devlet tarafından müsamaha gösterilmiş veya teşvik edilmiş olsun ya da olmasın, işleri "toplumsal" olan kurumlarını Mutlakıyetçi devletin koruması altında yaratmıştır. Sonuç, politik gücünü açıktan, yani hükümdar yasaması içinde ve Devlet tarafından kurulan ya da feodal düzenden kalan kurumların çerçevesinde ifade edemeyen, perde arkasında gelişen bir kurumsallaşma sürecidir. En başından beri, toplumun temsilcileri ancak dolaylı bir biçimde politik etkide bulunabilirdi. Bu yeni girişken ve toplumsal tabakanın tüm kurumları, potansiyel olarak politik bir karakter kazandılar ve politika ile Devletin yasaması üzerinde birtakım etkileri olduğu ölçüde, dolaylı politik güçlere dönüştüler.

Devlet yasa koyuculuk tekelinin bu çevre tarafından tehdit edildiğini fark eder etmez, yeni kurumlara karşı adımlar atmıştır. Bu anlamda *Club d'Entresol*'ün akıbeti karakteristiktir. "O bir tür İngiliz kulübü veya kusursuz biçimde özgür bir politik topluluktur." En ünlü üyelerinden biri olan Marquis d'Argenson anılarında onu anlatırken şöyle devam eder: "Onlar birbirlerini tanıdıklarından, kiminle ve kimin önünde konuştuklarını bildiklerinden dolayı, olup bitenler üzerine düşünmeyi seven, bir araya gelebilen ve uzlaşma korkusuna düşmeden kendi düşüncelerini dile getiren insanlardan oluşuyordu."[9] Bolingbroke'un[10] ilham verdiği bu toplulukta saygın bilim adamları, ilerici din adamları, kıdemli askeri memurlar ve deneyimli devlet görevlileri dünyanın dört bir yanından gelen haberleri derlemek ve tartışmak için buluşuyorlardı. Her bireyin kendi uzmanlığı vardı ve en önemli meşguliyetleri, iç ve dış politika sorunlarıydı. D'Argenson, kendisinin kaleme aldığı, demokratik bir Mutlakıyetçi devleti amaçlayan radikal bir idari reform savunusu niteliğine sahip *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*'ın ilk taslağını bizzat orada okumuştu. 1764'te Amsterdam'da basılana kadar, bu metnin el yazması kopyaları Fransa'da elden ele dolaştırılmıştı.[11]

Kulübün bir başka üyesi ve aynı zamanda başkanı yaşlı Abbé de Saint-Pierre, bu yeni topluluğun ilk ve en iyi bilinen temsilcilerinden ve Mutlakıyetçi Devletin kritikçilerinden biriydi. Yozlaşmış *Visirat* (vezirlik) sistemini acımasızca eleştirdiği *Discours sur La Polysynodie ou Pluralité des Conseils*'i 1718'de yayımlamıştı; o zamanlar, kendi önerisinin, gizli oy uygulaması gibi önemli iyileştirmeler sayesinde, Kral naipliği döneminde kurulan bakanlık kurullarını kalıcı bir hükümet kurumuna dönüştürmeye yardımcı olacağını umuyordu.[12] Uzmanlığa göre düzenlenen meclis komitelerinde temsil edilen ulusun elitleri, Fransa'yı yeniden düzenlemek için bir "Plan général" (genel plan) hazırlamalıydı. Bu önerisiyle birlikte Abbé, dolaylı yöntemi sonradan Rousseau tarafından şöyle tanımlanacak olan bir politik kritik geliştirdi:[13]

> O hünerlilikle, kendi sistemine karşı yapılan itirazlara, hatta Kral Naipliğinde ortaya çıkacak hatalara döner ve bu itirazlara yanıtlar adı altında, hataları ve bunların çarelerini gösterir. Kral Naibinin...bu kritiğin inceliğini anlamış olması imkânsız değildir.

Muhtemelen Kral Naibi bu inceliği fark etmişti: Saint-Pierre derhal Fransız Akademisinden çıkarıldı. Kendisi şimdi *Club d'Entresol*'ün özel akademisinde yeni bir eylem alanı bulmayı ümit ediyordu.[14]

Topluluğun özel bir akademi olarak kurumsallaşması, burada yürütülmekte olan politik kritisizmi dışa dönük olarak etkili ama Devletin güçlerinden de kaçabilen bir politik güce, yani dolaylı olarak etkin bir güce dönüştürmüştü. Walpole, Kulübün gözüne girmeye çabaladı; Kulübün tartışmaları ve fikirleri Paris'te olduğu kadar Londra'daki Saray'da da dilden dile dolaşıyor, oluşmasına bizzat yardımcı olduğu kamuoyu üzerinde önemli bir etkide bulunuyordu.[15] Elbette Saint Pierre'in, "*polysynodie*"si* anlamında, en çok hoşuna gidecek

* Her bakanlığın bir kurul tarafından yönetildiği hükümet şekli. Özellikle 1715-1718 arasında Fransa'da kurulan hükümet şekli.

şey, kendi özel topluluğunun politik planlamadan sorumlu resmi bir kurum düzeyine yükseldiğini görmekti. Ancak Kardinal Fleury'den politik çalışmalar yapmak için naif bir şekilde açıkça izin istediğinde şu kısacık yanıtı almıştı: "Görüyorum ki, mösyö, sizler kurulunuzda politik işleri ele almayı önermektesiniz. Bu tarz meseleler genellikle istenilen şeyden uzaklaşmaya neden olduğundan, bunları söz konusu etmek uygun değildir."[16]

Marquis d'Argenson (açıkça bu tepkiyi öngörmüştü) kulübün varlığını devam ettirebilmek için daima sessizliği ve sağduyuyu[17] teşvik ederken, Abbé de Saint-Pierre'in bu özel topluluğu kamusal veya yarı-kamusal bir örgütlenmeye dönüştürme çabasına verilen yanıt onu yasaklamak oldu. Fransız Şansölyesi ne politik planlamaya ne de herhangi bir topluluk tarafından uygulanacak dolaylı bir etkiye müsaade etti ve böylece kulüp yerinden çıkmaya zorlandı. Toplantıları sıkı bir gizlilik içinde yürütme ve yer değiştirme girişimleri, bu toplantılara zorunlu bir şekilde son verilmesini engelleyemedi.

1731'de meydana gelen bu olay, Devlet ve toplum arasındaki uçurumun bir belirtisiydi. Bu yeni öncü toplumsal tabakanın bağımsız politik etkinliğinin kendi düzenini tehdit ettiğini gören Devlet, onu içinde kurulduğu yeraltı mahremine geri göç etmeye zorlamıştı.[18]

Bu Mutlakıyetçilik talebini göz önünde bulundururken bir yandan da bundan kaçınmak için tüm önlemleri alan tek yurttaşlık kurumu, Farmasonluk (*Freimarerei* - Hür Masonlar) olmuştu.[19] Mason locaları Mutlakıyetçi devlet içinde –yeni burjuvaziye özgü- dolaysız bir gücün oluşumu anlamına geldi. Bunlar kendi elleriyle yaptıkları bir örtüyle sarmalanmışlardı: gizem. *Club d'Entresol*'ün, bozmasının bedelini kendi tasfiyesiyle ödemek zorunda kaldığı sessizlik, ketumluk, gizliliğe bağlılık Masonlar için kendi topluluklarının doğasının zorunlu bir belirleyeniydi. Bu gizemin, Aydınlanma ruhuyla düpedüz çelişir görünen bu öğenin açıklığa kavuşturulması gerekir, çünkü

Masonik gizem bizleri ahlak-politika diyalektiğinin merkezine götürecektir. Gizemin sakladığı şey –göreceğimiz gibi, ikircikli bir şekilde- Aydınlanma'nın politik olarak tersidir.

En başından beri ve oldukça kasıtlı olarak, Masonların gizlilik içinde sakladıkları ve bir gizem haline getirdikleri şey, diğer burjuva topluluklar ile ortak noktalarını oluşturan, politika-dışı entelektüel iç dünyalarıdır. Bu tavırları ve buna ısrarla yaptıkları vurgu, onları –tüm yarı-dini pathoslarına ve katılıklarına rağmen- Pietistler, Metodistler ya da kısmen zulme uğramış ve tam anlamıyla dini bir niteliği olan yaşamlarını sürdürebilmelerine neredeyse hiç müsamaha gösterilmemiş olan Jansenitler gibi, yeni kurulan pek çok dini topluluktan ayırt eder.[20]

Masonik gizemin asli hükümleri, gizli çalışmalarının fiili içeriği, öğretilere bağlı olarak oldukça çeşitlilik gösterir. Gizemin niteliği Sistemden sisteme farklılaşır: Zamansal ve toplumsal koşullar kadar ulusal özelliklere bağlı olarak, tamamen farklı biçimlerde ortaya konmuştur.[21] Kraliyet sanatının* sürekli amaçlarından biri –kaba insanoğlunu, bu "yontulmamış taşı" "cilalamak" ve kardeşleri aydınlıklara yükseltmek- oldukça değişik yollardan gerçekleştirilmek istenmişti. Düşkün bedenselliğin[22] ahlaki arınması ve bedensel zevk, kardeşlik uygarlığının şöleninde[23] aynı anda mümkündü ve birbirlerini tamamlıyorlardı.

Çeşitli sistemlerin gizemine özünü veren imgelerin ve umutların çeşitliliği, toplumsal olarak bir arada yaşam için rasyonel planlardan hayal görmeyi romantikleştirmeye ve gizemlileştirmeye kadar uzanıyordu. Çok yönlü karışımlar ve

* Masonluk aynı zamanda Kraliyet Sanatı olarak da anılıyordu. Bu sanatların en asili, "insanda Tanrı'nın ruhunun yaşayabileceği kutsal bir ev kurmak, insanın doğasını mükemmelleştirmek, insanlığı saflaştırmak, bütün insanlığı tek bir gaye etrafında birleştirmek amacıyla, herhangi bir sanatın gerektirdiği teknik dili ve emeği sembolikleştirmenin doğru yöntemini öğreten" bir sanattır. (Albert Gallatin Mackeyve H.L. Laywood, *Encyclopedia of Freemasonry*, 2. cilt, Kessinger Publishing, 1909, s.887)

tonlar mevcuttu; aslında Masonluğun özelliklerinden biri, en çelişkili öğelerin ayrıştırılamaz bir birliğe girmesiydi.[24] İngiliz ahlaki-insani örgütünden, "mavi" Masonluktan ve Alman Illuminati'den ve şövalye tarikatları –örneğin Tapınak Şövalyeleri- üzerinden İsveç Protestan sistemine, esrarengiz bilimler aracılığıyla insanoğlunu aydınlatmayı ve kurtarmayı ümit eden hizipçi Rosenkreuzer derneklerine ya da Fransız Philalethes'e kadar uzanan fraksiyonları ayıran, sadece ağırlık merkezleriydi.[25]

Gizli masonik örgütlenmelerde, dini ve politik unsurlar yeni bir birlik oluşturmuştu. Dernekler, Antikite'nin mitleri ve gizemlerinin rasyonalist dirilişi ve hâkim bir özgün hiyerarşinin gelişimi ile ayırt ediliyordu. Ancak bir bütün olarak, ne Kilisenin ne de Devletin bir parçasıydılar; sadece yeni burjuva topluma özgü bir örgütlenme biçimini temsil ediyorlardı. "Özü itibarıyla, farmasonluk burjuva toplum kadar eskidir. İkisi ancak birlikte ortaya çıkabilirdi – tabii eğer burjuva toplum aslında sadece farmasonluğun bir dalı değilse."[26] Lessing'in bu toplumsal-ontolojik tespiti, tarihsel olarak doğruluğunu korumuştur. Burjuvazi localarda ve onlar aracılığıyla kendi toplumsal biçimini kazanmıştır. Onun gizemi, her ikisini de taklit etmek suretiyle, kilise gizemleri ve Devletlerin gizli politikalarının yanında bir yer edinmiştir. O üçüncü bir gücün, kendi koyduğu yasaya göre yaşayan bir gücün gizemidir; tıpkı Locke'un *Denemesi*'nde "Kişisel yargı yasası" olarak, Tanrısal Yasa ve Yurttaşlık Yasa'nın yanında yerini alması gibi.

Gizemin farklı sistemlerde farklı içerikleri olmakla birlikte toplumsal işlevi daima aynı olmuştur. Mutlakıyetçi Devlet yapısı içinde, Masonik gizemin işlevleri bunların gerçek veya varsayılan içeriğinden çok daha önemliydi. Gizemi bulmaya çalışmak çoğu kez boşuna olacaktır, fakat işlevlerle ilgili bir soruşturma, Devletin yapısı içinde, toplumun etkileyici ruhları için sırrın gerçek anlamını ve özünü sağlayanın tam da bunlar olduğunu gösterecektir.

En başta, localar sadece burjuva bir yaratımdı, ancak burjuvalar, toplumsal olarak tanınmakla birlikte politik olarak haklarından mahrum bırakılmış olan aristokrasiyi dahil etmeyi ve böylece soylulukla toplumsal bir eşitlik temelinde ilişkilenmeyi başardılar. Nasıl ki salonlarda kadınların yanında bir mevki ayrımı yoktuysa localarda da *eşitlik* ilkesi hâkimdi.[27] Bu localara "soylular, beyefendiler ve işçiler"in[28] hepsi kabul ediliyordu ve böylece burjuva yurttaş, bütün statü ayrımlarının ortadan kalktığı bir platform bulabilmişti. Masonların etkinliği gerçekten de mevcut toplumsal yapıya bir saldırıydı, fakat bu henüz onları Mutlakıyetçi Devletle uzlaşmaz bir çatışmaya sokmamıştı. Uyrukların politik eşitliğinin sonuçlarından biri, toplumsal olarak eşitlenmeleri, eski feodal farklılıkların ortadan kaldırılmasıydı; bunun başarılması henüz Mutlakıyetçi devletin politik sistemini yok etmek anlamına gelmiyordu. Bununla beraber, tam da feodal hiyerarşinin toplumsal olarak düzlenmesinin en güçlü biçimde gözetildiği ve örgütlenmenin ilkeleri arasına dahil edildiği yerlerde, yani localarda, toplumsal eşitlik Devletin dışındaki bir eşitlik haline gelmişti. Locada kardeş, uyruk olmaktan çıktı, o da diğerleri gibi, düşünmekte, planlamakta ve locanın işlerine katılmakta özgür olan bir erkekti.

> Doğanın çığlığı, dostum, Özgürlüktür!
> İnsan için bu kadar önemli bu hakka burada saygı duyulur.
> Kargaşa olmaksızın eşit ve izin almaksızın özgürüz,
> Yasalarımıza itaat bize bağımsızlığımızı verir.[29]

Burjuva locaların asıl politik çekiciliği, toplumsal eşitliklerinden daha çok Devletten özgür olmalarıydı. İçteki meşruiyetleri, özgürlükleri ve bağımsızlıkları, sadece dini otoritenin etkisinden değil, aynı zamanda iktidardaki Devlet gücünün politik müdahalesinden de uzak bir alanda mümkün olmuştu. Bu yüzden, başından itibaren gizemin reddeden ve koruyucu bir

işlevi vardı. Alman topraklarında ilk kurulan loca olan Hamburg locası anayasasına 1738'de yapılan bir ekte açıkça şöyle deniliyordu: "Gizler ve sessizlik, kendimizi koruyabilmemizin ve Masonluğumuzu sürdürebilmemizin ve güçlendirebilmemizin ana araçlarıdır."[30] Devletin korumasının yerini Devletten korunma almıştı.

Masonların gizeminin bu koruyucu işlevi, ahlak ve politika arasındaki ayrımda zihinsel bir karşılığını bulmuştu. Bu, burjuva Farmasonluğunun temeline oldukça bilinçli bir biçimde konmuştu. Bu ayrımın gözetilmesi ve sürdürülmesi, Desagueliers'in himayesi altında, 1723'te tanımlanan "Eski Görevler"den biriydi ve kraliyet sanatı tüm Avrupa'ya yayılırken, "Eski Görevler"in işleyen bir temel olarak benimsendiği diğer sistemlerin yönünü de belirlemişti. Anayasanın ilk maddesinde "Mason, kendi tasarrufuyla, Ahlak Yasasına uymakla yükümlüdür"[31] deniliyordu. Bu yükümlülükle Desagueliers, iki cephede birden konum almıştı: mevcut Devletlere karşı ve hâkim Kiliselere karşı. Eskiden bir birey, kendi Devletinin veya ülkesinin kilisesine katılmak zorundayken, ona şimdi sadece ahlaka, ayırt etmeksizin herkes için geçerli olan inanca, yeni "Katolik Dini"ne boyun eğmesi söylenmekteydi: "Yine de şimdi onları sadece tüm İnsanların katıldığı Dine zorunlu kılmanın daha yerinde olduğu düşünülüyordu..."[32] O zamana kadar, Mutlakıyetçi devlet dini gerginlikleri politik olarak yatıştırmıştı; şimdi ise öğretiler arasındaki tüm farklılıkların üzerinde ahlaki köprüler kurmak isteyenler bizzat yurttaşlardı. " Böylece Masonluk, Birlik Merkezi, aksi takdirde birbirlerinden kalıcı bir şekilde Uzak kalacak İnsanlar arasında gerçek Dostluğu sağlamanın Aracı haline geldi."[33]

Bununla beraber, toplumsal dünyanın birliğinden daha da önemli olan, hâkim politikanın, Devletin dışındaki bir ahlakın yasaları yerine, zamanın devlet aklının yön verdiği bir politikanın açık reddiydi. Masonlar anayasalarının VI. maddesinde "Biz tüm Politikaya karşıyız," diyorlardı ve bu öğretiyi, tıpkı

bugün yaptıkları gibi, 18.yüzyıl boyunca dile getirmeye devam ettiler.[34]

İngiltere'de politikanın bu reddini, ilkin iç politikayla ilgili bir amaç, yani taraflar arasında yeni bir toplumsal birlik yaratmak amacı[35] tetiklemişti, ama bu aynı zamanda hükümeti gizli topluluğun zararsız olduğuna ve hoşgörüyü hak ettiğine ikna etme amacını taşıyordu. Bununla beraber, İngiltere'de kraliyet sanatı çok geçmeden Hanoverci politikayla yakın ilişkiye girerken ve hatta Kıta'da bile bu politikaya hizmet ederken, Masonik anayasalarda ifade edilen ahlaki ve politik alanlar ayrımı, mutlakıyetçi Devletlerde tüm keskinliğini korudu. Politik otoriteden yoksun bu yeni topluluk bu durumu kendi lehine çevirmesini bildi: Gizli kurumsallaşması bile başından beri "politik" değil "ahlaki" olarak anlaşıldı.[36] Localarda egemen olan, çok daha değerli bir egemendi, burada asayı elinde tutan erdemdi: "Erdemin Tahtı localarımızdadır, yüreklerimiz onun uyrukları, eylemlerimiz ise onun memnuniyetle kabul edeceği biricik övgülerdir.'[37] Masonlar defalarca politik amaçlar peşinde olmadıklarına, erdemin altındaki ortak yönetimlerinde politik hilelere ve güç dengesi gibi harici kurgulara ihtiyaç duymadıklarına yemin ettiler. İçteki birlikleri ayrıca mutluluğu da garanti ediyordu.[38] Varsın Devletler iktidarda kalsın; Masonlar açısından, gizem onlara toplumsal kurumları üzerinde ahlaki bir tekel bahşediyordu.[39]

Anayasalarında çok kere ifade edildiği gibi gizem, ahlak ve politika arasındaki ayrım çizgisiydi. Bu çizgi, ahlakın gerçekleştirileceği toplumsal alanı teminat altına alıyor ve sınırlandırıyordu.

Geriye dönük evrimci bir bakış, Mutlakıyetçi sistemin yapısından kaynaklanan bir zorunluluğu ortaya çıkarır: Ahlaki iç alan sadece Devlet politikasının karşısındaki gizli karşı-manevra içinde ortaya çıkabilmiştir. Hobbes'un egemenlik fikrini türetebilmek için Mutlakıyetçi Devletten çekip çıkardığı gizli iç alanın, yurttaş bireyin ruhunun özgürlüğü;[40] sonra Locke'un

Devletten bağımsız, bir tür felsefi yasa koyuculuk yoluyla, bireylerin "gizli ve sözsüz bir onayı"yla ortaya koyduğu özgürlük,[41] işte bu medeni özgürlük Mutlakıyetçi Devlette ancak gizli bir iç alanla sınırlı kaldığı oranda gerçekleştirilebildi. Modern burjuvazinin özel zihinsel ahlakın gizli içselliğinden zamanla vazgeçip kendisini özel topluluklarda sağlamlaştırmaya çalıştığı doğrudur, ancak bunlar gizlilikle sınırlandırılmış olarak kalmıştır. Burjuva Masonlar ahlaki içselliğin gizinden vazgeçmeye eğilimli değildi, çünkü Devletten bağımsız varoluşlarının güvencesini tam da orada buluyorlardı. "Gizlilikte özgür olma"[42] biçimindeki zihinsel olgu, localarda toplumsal somutlaşmasına kavuşmuştu. Burjuvaların, Devlete dokunur gibi bile görünmeden, localarda, Devletin içindeki bu gizli iç alanda yarattıkları şey, gizliliğin koruması altında, sivil özgürlüğün hâlihazırda gerçekleştirilmekte olduğu bir alandı. Gizlilikteki özgürlük, özgürlüğün gizi haline gelmişti.

Özgürlüğü gerçek yapmak için, gizin koruyucu işlevinin ötesinde bilinçli olarak geliştirilmiş başka bir işlevi daha vardı: aynı zamanda burjuva dünyasını gerçekten ve topluluklar arası düzeyde birleştirmek.[43] Şimdi, bu işlevin kuvvetiyle, ahlaki dünyanın, nasıl boşluk tanımaksızın, Mutlakiyetçi devletler dünyasının politik olarak tayin edilmiş alanına kendisini görünmez bir biçimde nakşettiğini izleyeceğiz. Bu esnada, görünürde politik olmayan bu süreç sayesinde –aynı şekilde olumsuzlama vasıtasıyla- devletin hâlihazırda sorgulandığı ve ikiye bölünmüş politikaya doğru genişlemek suretiyle, bu süreci gözetleyenin ve ona rehberlik edenin ahlaki yargı alanı olduğu ortaya çıkacaktır.

Sonnotlar

1 Herkes XIV. Louis'nin ölümünü beklemekteydi, diye yazar Saint-Simon, "ortaya çıkma, katılma, dahil olma umudu taşıyan bazıları, yönetimi altında bekleyebilecekleri artık hiçbir şeyin kalmadığı bir hükümdarlığın bittiğini görmekten memnundu; ağır ve daima ezici bir boyunduruktan yorgun diğerleri...ise kendilerini sürekli bir utançtan kurtulmuş bulmaktan

hoşnut ve yenilikleri sever olmuşlardı." (*Mémoires*, ed. St.Beuve, Paris, 1857, XIII, 104). Bkz. Philippe Sagnac, *La Formation de la société française moderne*, Paris, 1946, II.

2 1715'den sonra aristokrasinin rolü hakkında, bkz. B.Fay, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution Intellectuelle du XVIII Siècle*, Paris, 1935, II. bölüm ve Taine, *Les origines de la France contemporaine*. Taine'in soyluluk tanımlaması, "toplumlarını ne kadar açık bir şekilde görebiliyorlarsa, politik bakışları da o kadar yanlıştı" iddiasına varır.

3 M.Guys, *Recueil des Pièces de Poésie et d'Eloquence*. Bkz. Taine, *Les origines* ve Sagnac, *La Formation*. B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt – und Lebensansschauung in Frankreich, 2 Cilt, Halle/Saale, 1927, II, s.147. Bu eserde yeni ekonomik tabakanın düşünsel ve toplumsal karakteristiği de ele alınır. Ferner Taine, *a.g.e.*, I, 359vd. Ve Sagnac, *a.g.e.*

4 Böhn, Rokoko, Frankreich ,m 18. Jahrhundert, Berlin, 1921, s.17vd, 287vd. ve M. Göhring, Geschichte der Großen Revolution, Tübingen 1950, I, s.101vd, d.251vd., 385, 393.

5 Rivarol, *Mémoires*, ed. M.Berville, Paris, 1824, 2vd. *Ancien régime*'in ekonomik krizlerine rağmen, burjuvazi zenginleşmeye devam etti ve hatta 1789'da bile *Révolution de la Prospérité*'ye (zenginlik devrimi) atıf yapıldığı duyulabiliyordu. Bununla ilgili olarak bkz., C.E. Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'ancien régime et au début de la Révolution*, Paris, 1994, I, XLVIII, muhtelif yerlerde.

6 Göçmenlerin sayısı hakkında Krş. Weiß, *Histoire des réfugiés protestants de France*, Paris, 1853, I, s.272. Ruhsal özellikler hakkında bkz. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*. Hazard, Avrupalı burjuva ruhunun oluşumunu betimler, ama İngiltere'ye özgü gelişmeleri görmezden gelerek, Avrupa alanı içinde kalır. "Kriz" terimi, özellikle XIV. Louis'nin Mutlakıyetçi iktidarının çöküşüyle biçimlenen Fransız benlik bilincinin ürünüdür. Fransız klasisizmi temel mihenk taşı olarak kullanıldığı ölçüde, 18. yüzyılın sonunda "Avrupa bilincinin krizi"ne yapılan atıf haklı gözükür; ancak *bilinç* somut politik bağlama oturtulursa, o zaman yüzyılın ikinci yarısıyla ilişkili olarak ve bu durumda da ancak İngiltere'yi de kapsayan, tamamlanmış bir politik-varoluşsal bağlamda bir krizden bahsedilebilir. Avrupa üzerindeki İngiliz etkisi hakkında, bkz. J.Texte'in ayrıntılı çalışması, *J.J. Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire*, Paris, 1895.

7 Entelijensiyanın rolü üzerine, krş. D.Mornet'nin ufuk açıcı çalışması, *Les sources intellectuelles de la Révolutions Française*, Paris, 1933 ve Felix Rocquain, *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution*, Paris, 1878.

8 Hukuki ve idari reformlar 1787'de Seçkinler Meclisi'nden geçecek gibi gözükürken, Dupont de Nemours, Edelsheim'a, yönetim "keyfi despotizme boyun eğmiştir. Bu aynı yönetim halen [aynen] mevcut olan en mükemmel teşkilata sahip olacaktır" diye yazar. Bunu, bu yüzden yeni neslin ticaret, kültür konuları ve güvenliği nasıl kendi ellerine alacağına dair kendinden

emin bir açıklama izler. Mutlakıyetçi idare aygıtı, Devrim boyunca Devletin sürekliliğini temin etmişti, ama aynı zamanda modern burjuvazinin kökenini de oluşturmuştu. Bu konuyla ilgili olarak, krş. de Tocqueville, *Ouevres Complètes*, Paris, 1952, II, 3-5. bölümler. Alman mülkiyesinin sivil rolü hakkında, bkz Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, Münih, 1951, I, 2, 77vd.

9 René-Louis d'Argenson, *Mémoires*, Paris, 1825, s.230. (Anıların kaynağı hakkında bkz. A.Brette, *La France au Milieu du XVIIIe siècle d'après de Journal du M. d'Argenson*, Paris, 1898, 371vd.)

10 D'Argenson, *Mémoires*, n.95. Çoğu soylulardan oluşan üyelerin listesi için, bkz. s.248vd. D'Argenson bu kulübün niteliğini şöyle tanımlar: "Bizler kendi aramızda güçlü bir iletişime sahiptik, bu özsel nitelik böyle toplulukların ruhudur; bu ruh güvenden, karşılıklı saygıdan, zihin kadar kalbin de dahil olduğu bir bağdan gelir. O ortak faydaya dönüşür."

11 D'Argenson için krş. H. Sée, L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle, Paris, 1925. *G. Ritter*, Considérations içindeki reform planını, "Der Freiherr von Stein und die politischen Reformprogramme des Ancien régime in Frankreich"da ele alır (HZ 137 [1927] s.456vd.). D'Argenson halkın seçtiği ve yolsuzluğun önünü alacak memurlar üzerinden yürüyen bir idare kurmak istiyordu. Bu bağlamda "mesele kendi adına çalışan (*travaillaent par eux-mêmes*) ve kişisel kazançları ve namlarından başka bir muamele görmeyen "üçüncü bir sınıftan insanlar bulmakta," diyordu. Görünen o ki, D'Argenson'un aklına, Locke'un üçüncü yasası, yani "Saygınlık Yasası" doğrultusunda yaşayan adamlar geliyordu.

12 Saint-Pierre ve Kulüp hakkında, krş. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2 cilt, 3. baskı, Paris, 1887, II, s. 11vd ve Hettner, *Geschichte d. franzissichen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, Braunschweig, 1894, s.79vd. *Polysynodie*, XIV. Louis döneminde kuruldu, ama o hayattayken yayımlanamadı. Rousseau kendi özgeçmişinde planı şöyle özetler: "Bir Krala sahip olan tüm halklarda, ...Kralsız da yapabilecek bir Hükümet biçimi kesinlikle zorunludur; bir egemenin ancak nadiren kendi kendini yönetebildiği ortaya konduğunda, yapılması gereken tek şey onun başkaları aracılığıyla nasıl yönetebileceğini bilmek olacaktır." (*Oeuvres Complètes*, V, 463) *Visirat*'ın görevi 1787'de Calonne ve XVI. Louis'ye karşı Paris Parlementosu'nda yeniden tanımlandı. (Ayrıca bkz. Göhring, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tübingen, 1946, s. 187)

13 Rousseau, *Oeuvres Complètes*, 93, 100vd.

14 "Orada olmak uzun zamandır ve beyhude yere görülmek istenen ve sonunda varılan bir ülkede bulunmak gibidir. Onların sistemleri...yalnızca keşif bürolarında, politik konferanslarda nefes alır." (d'Argenson, *Mémoires*, 255).

15 "Herkesin günümüzü bildiği oldukça doğrudur," der d'Argenson. Biri "Yeni haberler var mı? Entresol'dan geldiğinize göre...l'Entresol bu olay

hakkında böyle mi düşünüyor?"(260) diye sorar. Dış politika sorunları hakkında Saray ve özel sektör arasındaki görüş farklılıkları, diplomatların protestosuna yol açmıştı. "Öyleyse tavrınızı bu kadar suçlayan bu Entresol ve onun bu raporlardan çıkardığı nedir?" Kulübün bu dolaylı politik etkisi onun yasaklanmasının önemli bir nedeniydi.

16 Şansölyenin mektubu, *a.g.e.*, 265'ten alıntılanmıştır.

17 D'Argenson sürekli olarak sağduyu talep etmiştir: "Diyorum ki: Kendi içimizde yetinelim, unutalım...çünkü bazen açıkça alay ediyoruz. Üstelik hiçbir şeyi ihanete bağlamamalı" (*a.g.e.*, 261). "Her şeyin nedeni patavatsızlıktır" (*a.g.e.*, 263).

18 D'Argenson yasağı meşrulaştıran M.le garde des sceaux'nun argümanlarını şöyle özetler: "Biz politik bir akademiyiz; böyle bir kurum açısından yönetiminde hükümetin yer almaması uygun bir şey değildir." Düzenli işler, üyelerin sayısının fazla olması ve özellikle "meşguliyetlerinin kamuda kopardığı gürültü," topluluğu özel olarak görmeyi imkânsız kılıyordu; üstelik o "gerçek bir politik akademi"ydi ve bu nedenle resmi izin olmadan işlemesine müsaade edilemezdi. (268)

D'Argenson'un Fransa'da bir devrime dair ilk öngörüsü ve bunu sürekli tekrarlaması 1731'e kadar geri gider. (bkz. Brette, *La France au Milieu*, 106, 130, 133, 139, muhtelif yerlerde) D'Argenson tahminlerini hâlâ mevcut politik gelişmelere bağlarken, onunla aynı tabiata sahip ve onu takdir eden Rousseau, Devlet ve toplum arasındaki gerilimi kriz kavramı altında özetlemeye başlamıştı. O bu terimi ilk kez 1760'da politik bir bağlamda, *Club de l'Entresol*'ün üyelerinden biriyle girdiği bir tartışmada kullandı.

Rousseau'nun *Jugement de la Polysynodie*'si Saint-Pierre'in politikkritisizminin bir kritiğini içerir. "O, meselelerin görüşülmesini Konseye verirken Krala sadece kararı bırakıyordu"- yani Saint-Pierre. Rousseau, "Kaçınılmaz olarak ya meclislerin müzakerelerinin derhal nafile bir formüle dönüşeceğinin ya da kralın otoritesinin değişmek zorunda kalacağının farkında değil midir?" diye sorar. "Rousseau, Grotius ile aynı fikirdedir: "Kim yönetiyorsa, kral odur." Ya uzman komisyonlar sadece kukla Meclislerdir, "Gösteri Konseyleri"dir ya da Mutlakıyetçi Devlet açısından devrimi çağırmaktadırlar. "Sonuçta *Polysynodie*'de söz konusu olan, bir devrimden daha az bir şey değildir..." Mutlakıyetçi Devlet (burada belirttiği gibi, bu "çökmüş ve düşkün" devlet) ile yeni toplum arasındaki gerilim 1760'da Rousseau'ya o kadar büyük bir gerilim olarak görünmüştür ki sadece bir devrim bu gerilimi dindirebilirdi. "Monarşilerde politik düzen ile sivil düzen öyle farklı ilkelere ve öyle karşıt kurallara sahiptir ki bu iki idareyi birbirine bağlamak neredeyse imkânsızdır;" belki de "Devletin düsturları ile Adalet ve yasalar" arasındaki durum tamamen bağdaşmazdır. Bu basit fark düşünüldüğünde, Rousseau, tüm itirazlara rağmen, bir *polysynodie*'yi, cumhuriyetçi anayasaya, cumhuriyetçi yasalara ve adalete daha yakın olduğu için, monarşiye tercih eder. Bununla beraber, mevcut durumda

Krallar Saint-Pierre'in önerilerine kulak verecek olsaydı, bu onlar için "tam bir yıkım" anlamına gelirdi. Rousseau burada sadece Kardinal Fleury'nin otuz yıl önce *Club d'Entresol*'ün feshedilmesiyle ilgili mektubunda değindiği şeyleri tekrarlar. Eğer toplum Saint-Pierre'in kastettiği anlamda güç kazanırsa, Rousseau'ya göre, sonu gelmez bir kargaşa ortaya çıkacaktır, "... ve hiç kimse büyük bir Devlette, yeni bir kurumu zorunlu olarak önceleyen anarşi ve kriz uğrağının ne kadar tehlikeli olduğunu görmezlikten gelemez." (*Oeuvres Complètes*, V, 485vd.)

19 Alıntılanan kaynaklar haricinde, müteakip tartışmalar Eugen Lennhoff ve Oskar Posner'ın kozmopolit-liberal çalışması *Internationales Freimaurerlexikon*'a dayanmaktadır. (Zürih, Leipzig ve Viyana, 1932) Genel sorular için J.G.Findel, *Geschichte der Freimaurerei*, 3. baskı, Leipzig, 1870'e başvurulmuştur. Farmasonluğun lehine ve aleyhine tartışmalar için, bkz. Fay, *La Franc-Maçonnerie*. Keskin bir kavrayışa sahip olan bu kitap çok değerli bir çalışmadır. Almanya'dan oldukça yeni tarihli bir katkı olan A. Rossberg, *Freimaurerei und Politika im Zeitalter der französischen Revolution*, Berlin, 1942 daha önceden ulaşılamamış olan kaynaklara dayanmaktadır; Rossberg umutları plan, planları icraat ve bunları da *faits accomplis* (oldubitti) olarak kabul etme eğilimindedir. Bununla birlikte, R.Le Forestier'in *Les Illuminés de Bauvière et la Franc-Maçonnerie allemande*, Paris, 1914 (krş. n.17, aşağıda 9.Bölüm) ile karşılaştırıldığında, kaynak materyalleri çok daha uygun bir biçimde kullanmıştır. F.Runkel'in *Die geschichte der Freimaureren*'i (3 cilt, Berlin, 1931) pek çok kaynağa atıfta bulunur, ancak geçmişe yansıttığı temel Hıristiyan konumu ve anti-İngiliz tavrı, on sekizinci yüzyıl Farmasonluğunun özünün hakkını veremez. Ayinler ve arka plan hakkında bkz. W.E.Peuckert, *Geheimbünde*, Heidelberg, 1951 ve locaların tarihöncesi hakkında bkz. Douglas Knoop ve G.P.Jones, *The Genesis of Freemasonry*, Manchester, 1947.

20 Pietistler için bkz. E. Troeltsch, Ges. Schr. Cilt 4, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsoziologie, Tübingen, 1925, s.346vd., 535vd., 841vd.; Jansenitlerin Fransız devleti içindeki rolü üzerine bkz. Ranke, *a.g.e.*, Französische Geschichte, 12. Kitap, 5. Bölüm ve Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris, 1948, özellikle s.112vd.

21 18. yüzyılın "Gerçek Gizem" üzerine tartışmaları farklı sistemlere yol açmıştır. Krş. Lennhof ve Possner tarafından yeniden yayımlanan, "Köthener Taschenbuch für Freymaurer im Jahre 1803" içindeki genel değerlendirme. Alman locaları içindeki düşünsel akımlar için F.J. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Prag, 1909.

22 Mason "duygulanımlarını serbestçe yönetebilir," "o kendi eğilimlerine serbestçe hâkim olma erdemini...özgürlükle kazanmıştır." (Kurze historische Nacrichten...1742, Des verbesserten Konstitutionsbuchs... Zweiter Teil. Verordnungen, Gesetze...ges. von dem Bruder Kleinschmidt,

Frankfurt /M., 1784, II, s.212'de yeniden basılmıştır.)

23 Alman Anayasalar-Kitabının dördüncü baskısının önsözüne bakınız, ahlaki program burada geliştirilir ve gerçekten masonik bir tarzda şöyle söylenir: "Yaşamın tadını çıkarmak tarikattaki asli duygudur." Neşe yemekleri –çoğu zaman bunlarla dalga geçilir- sekülerleştirilmiş bir kudasa benzer. "Dostane yemek hâlâ ilk saflığını koruyor." Tanrının bedeni elbette bir *corpus mysticum* olur ve merhametin ve ahiretin yerini ahlaki dürüstlük ve onunla bağlantılı modern yurttaşın yargıç makamı alır. "Sahte bir kalple müşterek kaptan yemek yiyen kendisini dışlamıştır, o kendi yargıcıdır ve kendi kendisini cezalandırmıştır."

24 Krş. Fay'in açıklaması, *a.g.e.*, s. 106.

25 Krş. Lennhoff ve Posner'in ilgili makalesi.

26 Lessing, *Ernst und Falk: Gespräche für Freimaurer*, 1778, Sämtliche Schriften, XIII, s.339vd.: "Farmasonluk keyfi, yersiz bir şey değil, aksine insanın ve sivil toplumun doğasına dayanan, zorunlu bir şeydir." Lessing Farmasonluğun tarihsel ifadelerinden önce geldiğini düşünür; Locaların Farmasonlukla ilişkisi "Kilisenin dindarlıkla" ilişkisi gibidir. Tarihsel-felsefi bir argüman olarak, Farmasonluğun tarih-üstü bir güç konumuna yükseltilişi onun özgül sivil işlevinin kanıtıdır.

27 Fransızca bir şarkıda "Aramızda eşitlik egemendir..." denir. B. Fay, La Franc-Maçonnerie...*a.g.e.*, s.168; krş. s. 202vd. ve Mornet, *a.g.e.*, s.378.

28 Bu formül "*The Constitutions of Freemasons* 1723, Londra, 1923. Orijinalinden bir kopyası alınmıştır, *quatuor coronati* Locasının eski üstadı Lionel Vibert I. C. S.'nin (Ret'd) önsözüyle birlikte, Londra, 1923"den alınmıştır. Elbette buradaki eşitlik, Masonik gelenekten ötürü formülde bahsi geçen zanaatkârları nadiren kapsar.

29 Masonluğu karakterize eden bu dizeler Hazard, *Die krise*'de bulunabilir.

30 Aktaran Runkel, *Geschichte der Freimaureren*, I, 106. Illuminati'nin kurucusu Weishaupt, neredeyse elli yıl sonra, "Politik ve dini baskılar, şüphesiz böyle girişimleri teşvik eden soylu ruhların en doğal itkisidir" demiştir. (aktaran Engel, *Geschichte des Illuminatenordens*, Berlin, 1906, s.56) Bu yüzden, "çifte gizliliğin" gerekli olduğuna inanıyordu. "Onların gerçek gizemi, sadece birkaçının anlayabildiği kökenlerinden başka bir şey değildir" der Thomas Paine. Paine "en yüksek" yaşın kaynağı hakkındaki bir mite kurban gitmiş olmasına rağmen, gizliliğin gerçek nedeninin zulüm korkusu olduğunu da söylemiştir.("Origin of Free Masonry," *The Writings* içinde, 4 cilt., New York ve Londra, 1894, IV, 290vd.)

31 *The Constitutions*, 49.

32 *a.g.e.*

33 *a.g.e.*

34 *a.g.e.* "Tüm politika" orijinalinde koyu yazılmıştır. Çalışmanın özü, der Uriot *Le Secret de franc-Maçons mis en Evidence*'da (Lahey, 1744), "Mimarlık, Hitabet, Şiir, Resim, Müzik, Felsefe, Ahlak, Tarih, Bilgelik'in ince zevkleri

ve kurallarıdır, işte bizim söyleşilerimizin konuları bunlar"dır. Politika ve din kabul edilebilir "tartışma konuları" değildir. Bugün bile, politik ve dini meseleler "adil ve mükemmel localar"da tartışılmaz. (bkz. Lennhof ve Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, 593) Locaların politik olmayan karakterinin on sekizinci yüzyılda politikanın reddi ile ilgili olduğu sonucuna varmak, liberal tarihin ve politikanın reddinin işlevsel önemini yanlış bir şekilde Mutlakıyetçi Devletin çerçevesi içinde değerlendiren Masonik tarihin de çoğu kez vardığı yanlış bir sonuçtur. Varılan bu sonuç, Devrim sonrası Fransa deneyimine dayanır.

35 Krş. Fay, *a.g.e.*, s. 114, 159vd.

36 Krş. Raynal'ın 1774'deki şu savı, bu temel konumun sürekliliğine işaret eder: "Günümüzde, oldukça bağımsızlaşmış olan otorite, monarşilere özgür bir devletin asla sahip olamayacağı kolaylıklar sağlar. Cumhuriyetçiler bu ürkütücü üstünlüğün karşısına ne koyabilirler? Erdemleri!" (*Histoire, Philosophie et politique...*, Lahey, 1774, I, 257)

37 Uriot, *Le Secret de Franc-Maçons*, 17.

38 *a.g.e.*, Açıkça mevcut politik duruma göndermeyle, "Onlar birleşmekte tereddüt etmediler" der; "onların bağı mutluluktur."

39 Eski bir üye bir seferinde "tüm dünyayı mutlu etme amacıyla dolup taşan tarikat dışında erdemli bir insanın yeryüzünde yaşadığına" inanmazken, "acemi olduğu için en yakınımdakilere müsamaha göstermiyordum" demişti. (J. M. Babo, Über Freymaurer 1784, 12) "Farmasonların bütün gizi, gerçek din ve gerçek erdemin toplumsal erdemler olduğunu öğretmekten ibarettir." (*Abrégée de l'histoire de la fr.-maç.*, Lozan 1779, 192 aktaran *Fay a.g.e.* s.194).

40 Krş. bu kitapta, s. 47.

41 Krş. bu kitapta, s. 77-78.

42 Hobbes, *Leviathan*, II, 31.

43 İngiliz Masonluğunda, diğer tüm sistemlerin kaynağı, diğer bütün düşünce sistemleri açısından sırrın işlevsel anlamı, bu sırrın kendisinin bilinçli olarak tasarlanmış özelliğiydi. "Bir şeyin kendisinden başka bir şey olmayan gizeminin ne faydası olabilir ki?" diye sorar, o zamanlar (1744) halen doğrudan İngiliz etkisi altında olan Frankfurt "Birlik" ve "Eşitlik" localarının yetkili bir üyesi. "Bu gerekli bir tedbirdir: Tüm Dünyada Localarımız var, bu localar birbirlerine her birinin Üyelerinin kendi aralarında olduğu kadar sıkıca bağlıdır. İşte gizimizi mükemmel bir biçimde koruyabilmemizin nedeni budur." (Uriot, *Le secret des Franc-Maçons*, 14). Bu, Masonluğu savunmak adına yazılmış ve locaların onayıyla basılmıştır. Birlik locası, o sırada İmparator'un taç giyme töreni için Frankfurt'ta olan Fransız elçi tarafından kurulmuştur. Londra kuruluş fermanı 8 Şubat 1742 tarihlidir. Krş. Runkel, *Geschichte der Freimaureren*, I, 153.

III

Localaların gizemi, içeriğinden önce aurasında bulunur. Önceden bilinmeyen daha iyi ve yeni bir yaşamı paylaşma andı, gizlilikte yatar. Tekris* "eskinin içinde gizli olan yeni dünyayı keşfetmek" demektir.[1] Hıristiyan vahyinden zaten yabancılaşmış bulunan, mutluluk ahlakına sahip yurttaş, gizli topluluklarda "dilediği her şeyi bulabileceği" bir kurum görmüştür.[2] Bu yüzden "tarife sığmayacak kadar yaygın bir güdü" hâkim olmuş[3] ve Büyük Frederick'in bir defasında belirttiği gibi, "yalnızca yüzyılın modası ve beğenisi"ne göre oluşturulmuş bu gizli topluluklardan birine katılmak gerçekten de bir moda haline gelmiştir.[4] Gizlilik, tekris olana yeni bir cemaat sağlamıştır. Kraliyet tapınağı giz sayesinde inşa edilmiş ve bir arada tutulmuştur; Sır kardeşlik için "tutkal" vazifesi görmüştür. Aynı

* *Initiation* (tekris): Masonlukta bir kişinin masonluğa alınması ile başlayan ve sonraki derecelere yükselişle devam eden yetkinleşme süreci, eriştirme.

sırra ortak katılım, kardeşlerin eşitliğini güvence altına almış, zümre farklılıklarını dolayımlamıştır.[5] Giz, hangi aşamada olurlarsa olsun tüm adayları birleştirmiştir; mevcut hiyerarşideki konumlarından bağımsız olarak şimdi yeni bir düzlemde birleşmişlerdir. "Birbirimize bağlanarak hepimiz kardeşlere dönüşürüz, kâinatın geri kalanı ise yabancıdır: Prens ve Uyruk, Asilzade ve Zanaatkâr, Zengin ve Fakir burada aralarında ayrım yapılmaksızın, birbirlerinden ayrılmaksızın bir araya gelir."[6] Gizlilik, kardeşleri dış dünyanın geri kalanından ayırmış ve böylece mevcut tüm toplumsal, dini ve bürokratik düzenler reddedilerek, yeni bir elit, "insanlık" olarak elit ortaya çıkmıştır.[7] Gizeme katılım belirsiz bir kuşkuyu, tüm yabancılara karşı sakınımı uyanık tutmuştur. Durmaksızın uyanan "ihanet" korkusu, kişinin kendi yeni dünyasına ve ona hizmet ödevine dair bilincinin artmasına katkıda bulunmuştur. Gizem aynı zamanda adayların üstünlük duygusunu, yeni toplumun elit bilincini sağlamlaştırmıştır.[8] Bu topluluğun içinde sırrın derecelendirilmesi -Kesin İtaat'in* yüksek derecelerinin patolojik şişkinliklere dönüşmesine neden olan bu olmuştur- burjuvazi ve soyluların kol kola girdiği kendine özgü bir hiyerarşi yaratmıştır.[9] Bir Mason, derecesi arttıkça daha fazla nüfuz ve prestij kazanır ya da kazanmayı umut ederdi. Derecelendirme sürekli yukarıya doğru hareketliliği teşvik eder[10] ve bu da sürekli bir terfiyi beraberinde getirirken, nihai sır aydınlanmanın kendisinden, ışığın kaynağından pay almayı vaat ediyordu. Ancak bu isteğini tatmin edebilmesi için kişi önce kendine boyun eğdirmek zorundaydı. Sadece aynı ruha sahip insanlara uyması gereken bu kişi, gönüllülükle itaat göstermeliydi. Kesin İtaat'te liderliğin "bilinmeyen"e karışarak ortadan kayboluşu, sırrın etkisinin ve bununla bağlantılı ahlaki öz denetimin artmasını sağlayan toplumsal bir mite dönüşmüştü.[11] Bu "muazzam bilinmeyen" daima bir yerlerde, ama aynı zamanda her

* 18. yüzyılın ortalarında Almanya'da Baron von Hund tarafından kurulmuş yedi dereceli bir mason riti.

yerde mevcuttu ve tıpkı bu boşluğu gizlice doldurmak isteyen Illuminati'nin "kaybolanı" gibi,[12] istediği zaman üyelerinin idare ve davranışlarını yargılayabilirdi.[13] Alman localarında en baştaki zorunlu gizlilik, sanki kendi kendini bağımsız bir varlık haline getirmişti. Devletin ötesinde her şeye gücü yeten, gizli ve dolaylı bir egemenliğe inancı teşvik eden, gizemlileştirme yönünde bir eğilime dönmüştü. Gizli zirve, bugün de her şeyi düzenlemeye devam eden, ilerlemenin sonsuz amacı olarak, hem çok uzak hem de çok yakın görünüyordu.

Her koşulda, çeşitli itaatlerle birlikte, gizin derecelendirmesi sayesinde daha üstün bilgiye sahip fiili bir liderlik tabakası altında, özerk bir hâkimiyet düzeni gelişmişti. Dünyevi dışsallık ile ahlaki içsellik arasındaki yarılma, toplumun kendisine nakledilmiş ve liderlik amaçları için farklılaştırılmıştı. Gizin değişik dereceleri, Masonluğun içine ve sistemin içinde yukarıya doğru, fakat asla aşağıya ve dışarıya doğru olmayan kanallar açıyordu. Örneğin giz, Illuminati Tarikatı'nın sürekli olarak kullandığı bir denetim mekanizması haline gelmişti. Bu düzenin naipleri Cizvit modellerini takip etmekle ve düzgün işleyen, gizli bir raporlama sistemini yürürlüğe sokmakla başlamışlardı. Kardeşler, kendileri ve -ahlaki bir açık yürekliliklekardeşleri hakkında, kapalı aylık raporlar yazmakla yükümlüydüler. "Bu yüzden her biri kendisini ve diğerlerini yazılı olarak ifşa etmek ve tehlikeye atmak zorundaydı."[14] Bu gizli denetimler aracılığıyla "yüksek derecedekiler öğrenmek istedikleri ne varsa öğrenebiliyorlardı. Ve kendileri için şöyle diyebiliyorlardı: Biz herkesten daha çok şey bilebilir, herkesten daha çok şey yapabiliriz."[15] Büyük Illuminatus derecesine terfi için, ilk başta kabul edilirken olduğu gibi, aday otuz iki sayfalık devasa bir soru listesini doldurmak zorundaydı. Listedeki yüzlerce soru, başvuranı entelektüel, ahlaki, toplumsal ve ekonomik bütün yönlerden ortaya çıkarmayı amaçlıyordu. Burada giz başlangıçta ahlaki eğitimin bir aracı olarak görülmüştü, çünkü "insanın saklı ve gizemli olana duyduğu eğilim, ahlak açısından son

derece faydalı bir biçimde kullanılıyordu,"[16] ama aynı zamanda da çırağı, gizin gücüne dayanarak, ahlak adına kardeşleri dehşete düşürmekte olan "ahlaki rejim"e, "hoşgörü idaresi"ne[17] teslim ediyordu. Sayısız gizli topluluk arasında, Illuminati, hiç kuşkusuz özerk olarak yapılanmış idare konusundaki Alman aşırılığını temsil ediyordu. Bununla birlikte diğer her yönden hepsi semptomatik bir nitelik taşıyordu. Buna benzer ve dolayısıyla daha erken bir gelişme de İngiltere'de "Büyük Loca"nın kuruluşudur. Bu Loca'nın başlangıçtaki niyeti, dağınık haldeki mevcut locaları katı, birleşik bir denetime tabi kılmaktı.[18] Fransa'da bu süreç 1773 yılında tekrar edilmişti.[19] Giz, yeni bir toplumsal alan açtıkça, Illuminati de kendisini dayatan sonucu çıkarmaya çalıştı.

Masonik gizem altında aslında ortaya çıkmakta olan, soylular ve memur kastıyla ittifak halindeki kozmopolitler olarak, tüccarlar, gezginler, filozoflar, denizciler ve göçmenlerden oluşan ahlaki bir Enternasyonalin toplumsal çerçevesiydi. Localar on sekizinci yüzyılın ahlak dünyasının en güçlü toplumsal kurumu haline geldiler. Devlet adamlarının nüfuz kazanmak ve politik amaçlarını gerçekleştirmek için onları kullanmış olmaları sadece bunların ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu gösterir. İsveç Kralı, Kesin İtaat'in koruyucusu Brunswick Dükü, Hohenzollernler ve birçok orta düzey Alman Prensi ile birlikte Fransız Orléans Dükü, Büyük Devrim'in "Philippe Egalité"si de bu listeye dahil edilebilir.[20]

1760'larda Alman kardeşlik tarikatlarında patlak veren kargaşa, Illuminati tarafından da ortadan kaldırılamamıştır. Bunun tersine, Fransız loca sistemi 1773 reformundan sonra yeni bir parlak döneme girmiştir.[21] Bu yeniden örgütlenmede en etkili olan, 1769'da filozoflar ve Ansiklopedistler tarafından kurulan "Dokuz Kız Kardeş" locasıdır. Bu loca, entelektüel *Règne de la Critique* ile masonik örgütlenmenin temsilcileri arasındaki toplumsal bağ olmuştu. 1779 ile 1782 arasındaki Üstad-ı Azam Benjamin Franklin'in ahlaki olarak etkili lider-

liği altında, bu loca Amerika'da o esnada henüz farkına varılmış cumhuriyetçi idealler için şiddetli bir propagandaya girişmişti.[22] 1773'te Fransa'nın Büyük Doğu'sunda cumhuriyetçi bir anayasanın getirilmesiyle –Masonlar kendilerini "masonik demokrasinin yurttaşları" olarak görüyorlardı- locaların sayısı çarpıcı bir biçimde arttı. 1772'de Fransa'da sayıları sadece 164 iken, 1789 tarihi itibarıyla 629 olmuştu, bunların 65 tanesi ise sadece Paris'teydi.[23] Devrimin eşiğinde Farmasonluk, düşünce topluluklarını yeni toplumun Devlet kontrollü olmayan, bağımsız ve önemli bir örgütlenme olarak birleştirmişti.[24] Bu örgütlenme Mutlakıyetçi Devlete karşı sadece entelektüel bir silah değildi; aynı zamanda radikal öğeler ortaya çıktığında Jakoben parti mekanizmasının dayanabileceği toplumsal bir çerçeve oluşturmuştu.[25]

Bu yüzden gizemin, toplumu birleştirmek ve korumak biçimindeki ikiz işlevleri aracılığıyla, tüm bir Mutlakıyetçi Devletler dünyasını kesen entelektüel bir cepheye işaret etmesi, herhangi bir politik planlama çabasının öncesinde ve ötesindeydi. Gizemin aracılığıyla ve onun koruması altında, dolaylı bir gücün ağırlığını kazanan toplumsal bir gruplaşma söz konusuyken,[26] cephenin diğer tarafında Mutlakıyetçi Devlet doğrudan hâkim bir gücün yüksek –Fransa'da sonunda içi oyulan- temelini elinde tutuyordu. Topluluk içi işlevler hâlihazırda, görünüşte Devlete hiç dokunmadan, mutlak egemenliği şüpheli hale getirmişti.[27] Masonik giz, de Maistre'in 1782'de söylediği gibi, genel olarak toplumun kaidesiydi: "Giz doğal haktır, çünkü o insan toplumunun güven bağı, başlıca temelidir."[28] Giz yeni doğan toplumu birleştiren karşılıklı güvenin bağıdır ve doğal hakkın itibarı ve önceliğiyle donatılmış olmasının nedeni budur. Yine bu yüzden de Maistre'in nazik bir ahlaki soru olarak gördüğü –topluluk, tasarılarını bir giz olarak Devlet iktidarından saklayabilir mi?- sorusuna olumlu yanıt verilebilir. Giz, kendinden önceki tüm pozitif hukuku zayıflatan doğal hukukun bir parçasıdır. Loca gizi Devlet iktidarını kırar. De

Maistre diğer tüm masonlar gibi klişeleşmiş bir tarzda, "bunu yapabilir" diye ekler, çünkü o, Devlet ve Kilise'yle uyuşmayan hiçbir şey barındırmaz. Ama gayet incelikli bir şekilde ikinci argümanını öne sürer: Sadece Devlete söylenen şeyden dolayı değil –yani, Giz onu tehlikeye düşürmez- aynı zamanda burjuva dünyayı birleştirmekteki toplumsal işlevi dolayısıyla ve tam da bunun gücü temelinde, bu giz, Devletin yoluna çıkan bu engel ortadan kaldırılmamalıdır.

Topluluğun Devleti bu devlet-dışı, tamamen topluluk içi işlevler aracılığıyla ne derece tehlikeye soktuğu, gizin ateşlediği ahlaki-politik diyalektikte görülebilir.

Kardeşlerin bir iç topluluk olarak birleşmesini güvence altına almak için, özerk bir hiyerarşinin geliştirilmesini, üstün bilginin sağlanmasını, toplum tarafından yönetilen bir düzen olanağını, tüm bunları güvence altına alabilmek için, gizin korunması gerekiyordu. Ketumluk, toplumsal sırrın temeli ve öncülüydü. Gizli tarikatların bu ilk ve temel yasasının uygulanmasının zorlanamaması, bunların doğrudan zorlayıcı bir gücünün olmaması, özgün bir biçimde ahlaki bir yargı alanını ortaya çıkarmıştır. Kişinin kendi kendine üstlendiği sessizlik yükümlülüğü, vicdanın sürekli bir öz denetim altında olmasını gerektiriyordu; bir Mason açısından, bunu uygulamak erdemli, bağımsız ve egemen olduğunu kanıtlamak anlamına geliyordu. İyi bir Mason "kendi kendisinin yargıcı olmalı, kendisi üzerinde yargıda bulunmalıdır."[29] Bu nedenle, dünyada gizden dolayı meydana gelen yarılmayı görmezden gelirse, kendi kendisini mahkûm etmiş olurdu; bu ayrılığın yerine getirilmesi değerli bir ahlaki yargılama edimiydi. Özel bir toplumsal alanın yaratımı, topluluk ve dış dünya arasındaki kritik ayrılık, bu bölünmeyi gerçekleştiren ve gözeten ahlaki yargı kadar özgündü.

Locke'un ortaya koymuş olduğu çizgilere uygun olarak, bu ahlaki yargının zorlayıcı araçları dolaylıydı ve toplumsal baskı biçiminde etkin oluyordu. [30] Fakat topluluk içi bir otoritenin aşamalı gelişimi, Masonların kendi ahlaki hükümlerini doğ-

rudan icra edebilmeleri için plan yapmalarına neden oldu. De Maistre Fransa ve Almanya'daki Kesin İtaat için muazzam reform programını geliştirdiğinde, ihanet sorunu gündeme gelmiş ve de Maistre şöyle demişti: "Birkaç yıl içinde ya bu Kardeşi susturacağız ya da yok olup gideceğiz."[31] Devrimden yedi yıl önce, 1782'de sembolik olarak kesin ama sadece dolaylı olarak etkili Masonik adaletin ne ölçüde doğrudan çalıştırılabileceği sorusu, topluluğun geleceğinin dayandırılabileceği ciddi bir alternatif olarak hâlihazırda ortaya atılmış bulunuyordu. Toplumsal yargının doğrudan etkisi açıkça görülebilir: Üzerinde hak iddia ettiği yargı alanı düşünüldüğünde, topluluk Devletle zaten açık bir yarış içindeydi. Bundan çıkan alternatif, yani "olmak ya da olmamak," krizin şiddetli bir semptomuydu. [32]

Bununla birlikte, bu soru daha bu kadar şiddetli hale gelmeden çok önce, ahlaki yargının Devlet üzerinde yarattığı tamamen farklı –yani dolaylı- şüpheler vardı. Soru yalnızca içe değil dışa dönük olarak da gündeme getirilmişti. Toplumsal özkuruluş edimi, aynı zamanda daima Devlet üzerinde ahlaki bir yargıda bulunma edimiydi:

> Kötülük arttığı sürece, erdem değerden düştü...ve zalim hasmının kurbanı olmamak için, erdem ona inançla ibadet edenler dışında kimseye açık olmayan bir sığınak haline geldi.[33]

Giz, kişinin dış dünyadan inzivaya çekilmesini mümkün kılmış, bu da onu, bu dış dünya hakkında yargıda bulunabilmesini mümkün kılacak ahlaki bir ehliyeti de içeren toplumsal bir varoluş biçimi oluşturmaya götürmüştü. Bir araç olarak giz, özel vicdanı topluluğa doğru genişletmiş; topluluk geniş bir vicdana, topluluğun giz aracılığıyla ondan kendini gönüllü olarak dışladığı bir dünyanın vicdanına dönüşmüştü.[34] Masonlar, politikayı reddedişleriyle eşzamanlı olarak kendilerini dünyanın en iyi vicdanı olarak belirlemişlerdi. Politika ve ahlak arasındaki ayrım, egemen politik sistem üzerinde ahlaki bir hüküm anlamına geliyordu. Mutlak monarşi politikası hüküm

sürdüğü sürece, giz Masonları ahlaki masumiyetleri ve politikadaki yokluklarının örtüsüyle sarmalıyordu. Onlar düşünmek, aydınlanmak, ruhu cisimleştirmek ve ışığın taşıyıcıları olarak hareket etmekten başka bir şey yapmıyorlardı. Locaların topraklarından doğan tamamen yeni bir değerler sistemi, bilinçli bir şekilde mevcut politik düzenin yanına yerleşiyordu. Fakat politik gerçeklik, localarda zaten hayata geçirilmiş olan ahlaki bir konumun kesin bir olumsuzlaması olarak görüldüğü için –"genel olarak Doğal Hak olarak adlandırılan uygulama, Masonların dörtte üçü ve yarısı tarafından yerine getiriliyordu"[35]- ahlak adına politikada olmamak, dolaylı bir politik mevcudiyet haline gelmişti.

1774'te söylendiği üzere, politikacılar farkında olmadan Makyavel'in düsturlarından beslenmişlerdi; en çok localardan gelecek kötülükten, onların bu gizinin bir devrimi sakladığından korkuyorlardı. Masumiyet pathosuyla dolu Masonlara göre, kesinlikle böyle bir şey söz konusu değildi. Aksine, herhangi bir devrimin önüne geçebilecek bir ilkeye göre yaşıyorlardı:

> Din ve Devlet, onları yönetenler Masonların bildiğini ve yaptığını biliyor ve yapıyor olsalardı, suç dedikleri bu erdemi biliyor ve yerine getiriyor olsalardı, en kanlı devrimlerin bu kadar sık kurbanı olmazlardı.[36]

Masonların politikayla doğrudan bir ilgisi yoktur, ama ayaklanmayı gereksiz kılan bir yasaya göre -eğer hâkim hale gelebilirse- yaşarlar. Bir yandan, kendilerini Devletten ayırarak, hükmetmekten sakınarak egemenliği tehdit eden dolaylı bir güç oluştururlar,[37] ama bunu yalnızca ahlaki olarak yaparlar. Diğer taraftan, Masonlar, egemen yerine kendileri neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu belirleyene kadar, onların erdemi "suç" –yani Devlete karşı bir tehdit- olmaktan çıkmaz. Varsayılan egemen, ahlaktır. Doğrudan politik olmayan bir Mason, sonuç olarak dolaylı bir biçimde politiktir. Ahlak şiddete başvurmasa ve barışçıl kalsa da, tam da bu niteliklerinden

dolayı, politikayla kutuplaşması, politikaya taban tabana karşıtlığı mevcut devleti tehlikeye sokar.

Bütün locales anayasaları gereği, ahlaki olarak herhangi bir ayıpları yoksa asilere ve isyancılara sığınak olmak ve onları korumakla yükümlüydüler.[38] Bu hükmün tanımladığı eylem alanı, sadece Devlet-dışı değil aynı zamanda Devlet karşıtıydı.

İçsel ahlaki çabanın bu politik sonucunun, politik bakımdan içsel ahlaki özgürlükten dışsal politik özgürlüğe doğru bu çok önemli kaymanın saklı kalması, sırrın başka bir işlevi, onun özellikle politik olan işlevidir. Bu da planlanmıştır.

Ancak bu kaymanın politik öneminin toplumun genelinden de saklı kalmış olması, gizin neden olduğu ahlak ve politika diyalektiğinden kaynaklanmıştır. Aydınlanmanın politik gizi sadece dışarıdan saklanmayacaktı; onun görünüşte politik olmayan başlangıçlarının bir sonucu olarak, bu giz birçok Aydınlanmacının kendisinden bile saklı kalmıştır. Bu kısmın geri kalanı, her iki gizlenmişliği de açığa çıkarmaya ayrılacak ve bu süreçte bunların içsel bağlantıları da görünür hale gelecektir.

Sonnotlar

1 Adam Weishaupt, *Schilderung der Illuminaten, Gegenstück von Nr.15 des grauen Ungeheuers*, Nuremberg, 1786, 23.

2 Joseph Utzschneider, [Cosandey, Renner, Utzschneider] *Drey merkwürdige Aussagen die inere Einrichtung des Illuminatenordens in Bayern betreffend* içinde, Münih, 1786, 36.

3 Bu tespit Nicolai tarafından dile getirilmiştir ve F.J.Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Prague, 1909, s.111'de alıntılanmıştır. Masonlarla ilgili olarak "büyük umutlar" besleniyordu ve öncüllerine "sarsılmaz bir güven" duyuluyordu (*a.g.e.*, 47).

4 Aktaran A.Kohut, *Die Hohenzollern und die Freimaurerei*, Berlin 190. Bu pasaj, Büyük Frederick'in Prusya Masonluğundaki Brunswick Dükü Ferdinand'ın müdahalesine karşı çıktığı, Brunswick-Lüneburg Prensi Friedrich August'a yazdığı 1777 tarihli bir mektuptan alınmıştır. (66vd.)

5 "Bana gizli tutma meselesi...Devletin çeşitli zümreleri arasında bulunan ve bulunmak zorunda olan derin uçurumu doldurmak suretiyle, kamusal toplumlarda imkânsız bir şey olarak, müşterek bir amaç için yapılan müşterek bir iş açısından zaruri görünen eşit olmayan uzuvlar arasında

eşitliği sağlamak için...devreye sokulmuş gibi geldi." (Meggenhoffen, *Meine Geschichte und Apologie*...1786, s.70)

6 Uriot, *Le Secrecy des Franc-Maçons*, 17.

7 "Giz," kardeşleri "bir insanın müşterek, o kadar büyük ve yüce adı altında toplayan 'dolayımdır.'" (Bode?), *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern*, Frankfurt/Main 1786, Bölüm 4, "Kosmopolitismus," s.37vd.

8 Masonlar kendileriyle ilgili olarak, "özellikle, sır sıradan insanın gözlerinden saklandığı için, çok faydalı" olduklarını söylerler. (*Des verbesserten Konstitutionsbuches*...II, 219). Giz, "ne olur ne olmaz işe yaramayanlar da gelir diye" ahlaki amaçları "daha rahat" güdebilmeye hizmet ederdi. (Meggenhoffen, *a.g.e.*, s.70). Ayrıca, bkz. *Le Secret...mis en Evidence*...s.14, muhtelif yerlerde.

9 "...daha yüksek derecelerin ifadesi olan Birinci Derece zaten yücelttiğine göre, daha da yüksek olanlardan kim bilir neler beklenebilir!" (Utzschneider, *Drey merkwürdige Aussagen*, 26).

10 "Gizli bir topluluğun tüm üyeleri dünyada işittiklerinden daha fazlasını umut ederler; onlar haklı olarak daha mükemmel ve muhteşem bir şeyi, herkesin bilmediği bir şeyi beklerler," der Weishaupt ve bu yüksek beklentiler yüzünden "daha da yüksek dereceler ortaya çıkmıştı." (*Illuminates dirigentes*'e yaptığı konuşmadan, *Die neuesten Arbeiten des Spartakus* [Weishaupt] *und Philo* [Knigge]...içinde, 2.baskı, 1794, 63vd.).

11 "Tanımadığım bir sürü insanın sıkı bir gözetimi altında olduğuma inanıyordum; bu yüzden görevlerimi en doğru şekilde yerine getirmeye çalıştım, çünkü eylemlerimin hiçbirinin gözden kaçmadığından daha kesin görünen bir şey yoktu." Weishaupt, Münih locasına katılması hakkındaki yorumunu dile getiriyordu. (Aktaran Engel, *Geschichte des Illuminaten-Ordens*, 60).

12 Krş. Utzschneider, *Drey merkwürdige Aussagen*, 41, 45, 51. Knigge'ye göre, kendisinin ve Bode'nin tasarısı, "en kesin itaat üzerinde dikkatleri çekmeden denetim sağlayabilmek için her şeyi gizlice yönetmek"ti. (Aktaran Engel, *Geschichte des Illuminaten-Ordens*, 138) Kendilerini gerçek önderler –yine de henüz "gölgeler"- olarak sağlamlaştırdıklarını düşünmüşlerdi. " Pratiklerinin eksikliği ve ünü sayesinde," Farmasonluk "daha iyi ve çok daha zekice bir kuruma [Illuminati tarikatı] bir örtü olarak olarak hizmet [edecekti]...böylece muhalefet ve hükümet onlardan [Illuminati] şüphe etmeyecekti." (*Nachtrag von meiteren Originalschriften*..., Münih, 1787,II, 117) Alman sistemlerinin altmışlı ve yetmişli yıllardaki çöküşü ve de uzlaşmaya dönük, Illuminati'nin bir çatı örgütü olarak dikiş tutturmak adına son teşebbüsleri olarak Wilhelmsbad'daki kongre için bkz., Roßberg, *a.g.e.*, s. 74vd.

13 "Uyruklarının bütün ihanetlerini hoş gördüler, kısmen bundan bilgi edinmek için, kısmen de hainlerin korku içinde yaşamasını sağlamak ve itaat etmedikleri takdirde ihanetlerini herkese açıklamakla tehdit

etmek için..." (Utzschneider, *Drey merkwürdige Aussagen*, 45). (Bode?) "en üsttekilerin saklanması" ile ilgili olarak, bir cevap niteliğinde şunları kaleme alır: Hiçbir müessesse "astları tam olarak gözetlemek, topluluğa bağlamak, bizzat makamdaki kişilerin eksikliklerini iyi bir biçimde alttakilerin gözlerinden ayırmak ve sakınmak için [bundan] daha elverişli değildir" (*Gedanken*...1786).

14 *a.g.e.*, 9. Weishaupt, Knigge'ye yazdığı bir mektupta "Her birini diğerlerinin ve hepsinin casusu yaptım. Sonuç olarak, gizemleri ancak seçilmiş olanlar hak eder" diyordu. (*Originalschriften*'den alıntılanmıştır, B.Stattler, *Das Geheimnis der Bosheit* içinde, Münih ve Augsburg, 1787, 45) Rosenkreuzerlerin yemini de kardeşlerin birbirlerini üstlerine ihbar etme yükümlülüğü getirir (bkz. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluß*, 137).

15 [Adam Weisthaupt], *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath Ut[z]schneider in München*, 1786; Ek, "Unterricht zu besserer Beurteilung der inneren Einrichtung des Ordens", s.90. Utzschneider, *Drey merkwürdige Aussagen*, 10, 40. Illuminati'nin ahlaki yönetim sistemi Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière*'de tanımlanır

16 [Bode?], *Gedanken*, 37.

17 Illuminati'nin liderlik komitesi aynı zamanda ahlak komisyonu veya mali büro olarak da biliniyordu. Von Göchhausen, *Enthüllung des Systems der Weltbürgerrepublik*..., Roma (Leipzig), 1786, 376, buna "hoşgörü idaresi" adını verir.

18 Knoop and Jones, *The Genesis of Freemasonry*, 194vd.

19 Albert Lantoine, *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française*, Paris, 1925, 70.

20 Bkz. Lennhof-Posner'ın ilgili makaleleri, ayrıca *Runkel* I, s. 148. H. Rignelmann, "Die europäischen Dynastien in ihrem Verhältnis zur Freimaurerei" (Berlin 1942) adlı eserinde –belli bir tarafa meyilli olduğunu göz ardı edecek olursak- faydalı bir döküm sunar.

21 Fay, *a.g.e.*, s. 197vd. ve Lennhoff-Posner, *Frankreich* makalesi.

22 Fay, *Benjamin Franklin*, Paris, 1929; *La Franc-Maçonnerie*, 144vd., 226vd.

23 *a.g.e.*

24 Bu özellikle Fransa açısından geçerlidir ve devrimci planlama gibi zor bir meseleden bağımsızdır; üzerine kavga edilen bu tarihsel soruna dair genel bir bakış için bkz. Fay, *a.g.e.*, s.265vd. Ayrıca, Mornet, *a.g.e.*, s.357 ve daha yeni bir eser olarak muazzam toplumsal iktidarlarını vurgulayarak masonların devirme planını inandırıcılıktan yoksun kılan M. Roger Priouret, *La Franc-Maçonnerie sous les lys*, Paris, 1953.

25 Petion, Brissot, Danton, Rabaut-St.Etienne, Sièyes (Robespierres değil) Paris locasının üyesiydiler, bazıları Dokuz Kız Kardeş locasındaydılar. (Fay, *La Franc-Maçonnerie*, 229vd.) Devrimden önce var olan toplumsal örgütlenmelerin Jakoben komuta yapısını desteklemeleri yönünden faydaları için, bkz. C.Brinton, Europa im ZA. Der Französischen

Revolution, çeviren P. Rohden, Wien, 1939, s.65vd. De Maistre, geriye dönüp baktığında locaların loca olarak, "kulüplerin bir birliği olarak" altüst oluşa hizmet etmediğini saptar (aktaran, E. Dermenghem, *de Maistre, La Franc-Maçonnerie, mémoire au Duc de Brunswick*, 1782, Paris, 1925, s.30). Özellikle bkz. A. Cochin, *Les sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne* (1788-1789), 2 cilt, Paris, 1925; aynı yazar, *La Révolution et la libre pensée*, Paris, 1924, s. 144 ve *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, Paris, 1921. Necker, 1784'te şöyle belirtmişti: "Yabancıların çoğu, Fransa'daki kamusal düşünceyi icra eden otoriteyi düzgün bir biçimde tahayyül etmekte zorlanıyor. Kasası, korumaları ve ordusu olmadan, kralın sarayında bile tabi olunan yasalar koyan görünmez bir kudretin söz konusu olduğunu çok zor anlıyorlar, ki ondan daha gerçek bir şey yoktur." (aktaran v. Böhn, *Rokoko, Frankreich im 18. Jahrhundert*, Berlin, 1921, s.318) Necker'in halefi *Calonne*, mali krizi, "bu akıl almaz krizi" sona erdirmek için ayrıcalıkları ortadan kaldırmak isterken krala, ayrıcalıklı zümreler hakkında şunu söylemişti: "onlar çoktan kiracılarının kişiliğinde dolaylı yollardan tabi kılınmış durumdadır." ("Objections et réponses", Calonnes'in düşüncelerini krala aktardığı mektup, Kasım 1786, Glagau, *Reformversuche und Sturz des Absolutismus in Frankreich* içinde, Münih ve Berlin, 1908, s.358). Ses çıkaran Calonne değildi; ses çıkaranlar olsa olsa Calonne'a karşı çıkan, kamusal bir mevkide, yani seçkinler meclisinde bulunanlardı. Orada, masonların büyük üstadı Orléans dükü, açıkça yasaları ihlal etmekle suçladı ve Dokuz Kız Kardeş locasının önde gelen bir üyesi olan Lafayette, genel meclislerin göreve çağrılmasını talep etti (*a.g.e*, s. 291).

26 "Masonik düzenin genliş bir hükümet olarak görülmesi gerektiğine şüphe yoktur." (de Maistre, *a.g.e.*, s.115) Krş. E. Dermenghem, *Joseph de Maistre Mystique...*, s.2. Yeniden basım, Paris 1946, s.60vd.

27 1742 yılına ait Almanca bir risalede, Farmasonluk "en soylu prenslerle kaynaşmış, iktidar ve zaferin tahtlarında onlarla beraber oturmuştu" diye yazar. (*Kurze historische Nachricht von dem Ursprung der Freimaurer-Gesellschaft* (1742), *Des verbesserten Konstitutionsbuches* içinde, 173)

28 De Maistre, *La Franc-Maçonnerie*, 122.

29 [Weisthaupt], *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath*, 110. Dil, gizin anahtarıdır. Bu yüzden anahtar "demirden değil," çırağın tekris ayininde söylendiği gibi, "iyi yargının dili"nden yapılmıştır. (*Die entdecke Heimlichkeit der Freymäurer*, 1779, 36)

30 "Verdiğimiz bütün yargılar gibi eylemlerimiz de bize ihanet ettiğinden" (der Illuminati) daimi öz denetim, üstler tarafından uygulanan denetim kadar önemlidir. (*Einige Originalschriften des Illuminatenordens*, Munich,1787, 31) Oldukça önemli olan bir diğer şey de gizin ifşasının idam dahil, en zalim işkencelerle –sadece sembolik olarak bile olsa- cezalandırılabilmesidir (*Des Verbesserten Konstitutionsbuches*, II, 228; *Die*

entdeckte Heimlichkeit, s.25) Gizli ritüel, 1730 yılında ifşa edildi (Findel, *a.g.e.*, s.387), fakat toplumsallıkla ilgili bir etken olarak, gizli çalışmanın korumak zorunda olduğu iç toplumsal yargı alanı devam ettirildi.

31 De Maistre, *La Franc-Maçonnerie*, 120.

32 İki sene sonra (1784) Illuminati'nin kendi içindeki yargı alanı, dağılmasında can alıcı bir rol oynadı. Göreve başlaması üzerine, tarikatın her üyesi *jus vitae et necis*'e (yaşam ve ölüm hakkı) bağlanmak zorundaydı. (*Einige Originalschriften* içinde, 88, 97; "Dünyayı yönetenlerin insanın yaşamı ve ölümü üzerindeki iktidarı elinde tutmasıyla aynı nedenden dolayı, dünyayı yönetenlerin yapması gerektiği gibi, insanın içindeki en iyiyi geliştiren tarikatıma memnuniyetle bağlanıyorum.")

33 Uriot, *Le secret des Franc-maçons*, 27. Bu, localar üzerine tarihi bir incelemede dile getirilmiştir ve Nuh'tan sonraki bir döneme gönderme yapar. Bu, Antikite'nin mitleriyle donanmış olan Masonların kendilerini tarihsel-felsefi bir temelde meşrulaştırmak için kullandıkları, ahlaki ikiciliğin geçmişe yansıtılmasının sayısız örneklerinden birini ele alır. Kendilerini Devletten ayrı konumlandırarak, kardeşler "mutluluk ve güvenlikleri, Kötülüğe asla karışmamış olmaya dayanan dürüst insanlar"ın bir birliği olarak yan yana gelmişlerdi." (*a.g.e.*, 14) "Bizler inşa etmek istiyoruz", diye devam eder, "ve bizim inşa ettiğimiz tüm yapılar ya kötülükler için bir hapishane ya da erdemlerin mabetidir." (*Kurze historische Nachricht*, II, 203) Bu formülasyon, dünyaya dönüşü Altın Çağın başlangıcını müjdeleyecek olan Astraea mitinin yeniden canlandırıldığı, Fransızca bir *Ode apologétique*'ten (Apolojik Övgü) türetilmiştir. (Uriot, *Le secret des Franc-Maçons*, 39) Bu mitolojik kisve, alegorik gülünçlük ile tarihi-felsefi mitlerin neredeyse bilinçli yaratımı arasındaki sınır çizgisinin her iki yanında da dolanır.

34 *Des verbesserten Konstitutionsbuches*, II, 245'te belirtildiği üzere, "Farmasonların en saygın Tarikatı" "dünyanın her tarafına erişmiştir;" "ve bu yüzden...bu Tarikatla birlikte, gizler gizli kaldığı sürece bu topluluktan daha iyi bir şey bulunamaz; ama gizin bütün dünyaya açıklanmasından da daha kötü bir şey olamaz." (241).

35 Uriot, *Le secret des Franc-Maçons*, 15.

36 *a.g.e.*, s.10, 14.

37 Locaların komplocu planlamalarının devlet karşıtı hassasiyeti, 1742 kadar erken bir tarihte bile fark edilebiliyordu. (*Kurze historische Nachricht von dem Ursprung der Freimaurergesellschaft und deren Geheimnisse mit unpartheiischer Feder vorgestellt* içinde) Bu metnin bilinmeyen yazarı, o zamanlar güncel olan, bunların kökleriyle ilgili sayısız hikayelerden birini anlatır. Onun anlatımına göre, Masonların kökeni Kensington Sarayı'nın inşasına denk gelmiştir. "Bu saray inşa edildiği zaman, işçilerin atanmış üstlerine karşı bir komplosu ortaya çıktı." Herhangi bir tarih verilmez, fakat başkaldırının "nedeni" olarak I.Charles'a atıf yapılır.

Hükümet duruma el koyar, en büyük ve en gizli grup olmalarına rağmen yalnızca Masonların değil, diğer bütün komplocuların da parolalarını ele geçirir. Masonların gizi "bu girişimin hedef aldığı amirlerin bizzat kendilerinin, adaleti yanlış bir şekilde uygulayarak bu hoşnutsuzluğa neden [olmalarıdır]..." Masonların ahlaki masumiyetleri ve yüksek bilgilerine dayanan bu üstünlüklerinden dolayı, otoriteler, daha kötü şeylerin olmasını engellemek için şu bildiriyi yayımlamaya mecbur oldular: "Masonlar özgürdür; yani (gerçek hukuk anlamında) hak ettikleri cezadan (pozitif ama yanlış hukuk gereği) muaftırlar, (tekris olmayıp, hâlâ despotizme bağlı) olan işçilere bahsedilmiş affa gerek olmadan muaftırlar." Masonların ahlaki temelli adaleti, egemen prenslerin ihtiyari kararını ve bağışlamasını gereksiz hale getirmişti; yeni bir meşruluk kurmuştu ve bu yüzden de Mutlakıyetçiliğin sonunun başlangıcı anlamına geliyordu. Saldırı için seçilmiş Kensington parolası, diye devam eder yazar, "Farmasonların bugün hâlâ üstüne yemin etmek zorunda oldukları en soylu ve büyük gizlerden biridir." Yazar telaşla bir notta -Masonları politikayla uğraşmaktan men eden anayasaya uygun olarak- Masonların hiçbir şekilde "belirli bir devlet planını gerçekleştirmek niyetinde" olmadıklarını belirtir; tersine, onlar "insanların en dürüstüydüler ve ilahi, dünyevi ve diğer yasalara ters düşecek herhangi bir şey yapmayı istemiyorlardı." Bu belge, gizin koruması altında plan yapabilmek için, bir yandan içeriden bir "saldırı" planlayan ve diğer yandan da dışarıdaki her türlü politikayı reddeden Farmasonların müphemliğini ortaya koyar. "Farmasonları meşgul eden bu kaygılar haklıdır," diye devam eder, "...bunların içeriğini gizli tutacağım, giz olduklarına göre bunları söylemek uygun değildir." En azından, "mantıki kıyas"tan ve "bilgiçlik"ten sakınıyorlardı. "Onların tüm varlığı doğal ve politik meselelerin incelemesine yönelmişti." (225) "bu yaşamda kendisini korumaktan başka bir şeyle ilgilenmeyen bir topluluk" oluşturmuşlardı. "Topluluğun pek çok üyesi devletin en önemli görevlerini yerine getirebilecek nitelikte olmasına rağmen, bu görevleri üstlenmelerine izin verilmemiştir...her şey kendi yerinde kalmalıdır... yetenekli bir üye önemli işler için seçilene kadar beklemelidir." (267) Eğer ahlaklı bir Mason bir liderlik pozisyonuna gelirse, kesinlikle "Makyavelci" olmayacaktır. Bu broşür, Multz tarafından, Frankfurt'ta – yani Uriot'un *Le secret des Franc-Maçons*'u ile aynı bölgede- basılmıştır. Runkel'in tenkitçi yorumunda (*Die Geschichte der Freimaurerei*, I, 158) radikal gidişatın nedeni olarak gösterdiği bir olgu olarak, Frankfurt locası, halen daha Büyük Londra Locasının doğrudan etkisi altındaydı. Burada atıf yapılan baskı, Frankfurt'ta da yayımlanan 1783 Alman Anayasa Kitabı ile beraber yayımlanmıştır. (II, 179vd.) Wolfstieg bu (kuşkusuz dürüst) broşürün sadece birkaç kopyasının halen mevcut olduğunu söyler. 1783 yılının ayrıca Almanya'daki artan radikalleşmenin başlangıç tarihi olarak verilmesi de önemlidir.

Görünen o ki Kensington isyanı tarihi, gerçek olaylara dayanmıyor. Th. Faulkner (*Hist. And Antiquities of Kensington*, Londra 1820) III. Wilhelm 1691 onu Wren vasıtasıyla rezidansa çevirmek için satın alana dek, sarayın Stuart'a sıcak bakan Finch ailesine ait olduğunu aktarır. Tam da bu geçişi takiben bir efsanenin ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Rivayete göre Wren, aynı yıl bir locaya katılmıştır, ama yazıda adı hiç geçmemekte ve (Wren'i yeterince localarla ilgilenmemekle suçlayan) Anderson'un kurduğu "gerçekçi" efsaneye dair bir tutum da alınmamaktadır. Yazının, 1640 devrimine giden bir gelenek oluşturmaya dönük, antik bir köken hikayesinden bilinçli bir biçimde feragat etmesi gibi şaşırtıcı bir gerçek ise baki kalır.

38 *Constitutions*, 2. madde, "Devlet Erkanı ve Memurlara Dair" (eski "Prens" nitelendirmesinden 1723'te vazgeçilmiştir); barışçıl doğaları ve sadakatlerinden dolayı, Masonlar krallar ve prenslerin korumasından yararlanabiliyordu. "Dolayısıyla eğer bir Kardeş, Devlete karşı gelen bir İsyancı ise," diye devam eder, "İsyanı destek görmeyecektir. Ona ancak mutsuz bir adam olduğu için acınabilir. Sadık kardeşlik onun bu isyanını asla kabul etmemeli, Hükümet gücendirilmemeli ve siyasi güvensizlik ortamı yaratılmamalıysa da, başka bir Suç işlememişse, bu kardeş Locadan atılmaz ve Locayla ilişkisi kesilmez." Bu kural Hollanda Cumhuriyeti hariç tüm ülkelerde benimsenmişti.

IV

Lessing'in *Ernst ve Falk arasında Farmasonlar üzerine Söyleşiler*'i Masonik gizin politik işlevini açıklığa kavuşturur ve onun üzerine yeni bir ışık tutar. Masonik kavramsal cephaneliğin polemikçi işlevlerini görüp anlayabilen entelektüel elitin sayısı pek azdı. Lessing bu seçkin grubun en önemli Alman üyelerinden biriydi. İma edebilme yeteneği en az gizleme yeteneği kadar üstündü. Masonik gizin politik doğası hakkındaki derin kavrayışı, tekristeki yüksek derecesinin bir ürünü değildi; tersine aslında üçüncü Johannine derecesinin ötesine geçememişti[1]. Alman Masonlarının etkisizliğinden derin ve samimi olarak umutsuzluğa düşen ve locadaki pek çok kardeşinin yetersizliğinden ve arsızlığından acı duyan Lessing, sistemlerin iç çekişmelerinden hayıflanıyordu. Ancak Lessing'in böylesine etkileyici bir şekilde hem ima edebilmesini hem de gizleyebilmesini mümkün kılan şey, aslında politik semptomları zekice kavramasıydı; sanki politik bir hareket olarak Aydınlanma'nın

bir parçasını oluşturan gizli ikiyüzlülüklere de kendini tekris etmiş gibiydi. Ayırt edici kavramsal sezgisi[2] ona, Almanya'da henüz serpilmemiş olan Aydınlanma'nın ikiyüzlü düşüncesi ve tavırlarının politik-ahlaki çelişkilerine ilişkin derin bir kavrayış vermişti. Aydınlanma'nın önde gelen Alman taraftarlarınca şevkle okunmuş olan, Farmasonluk üzerine yazdığı broşür bunun bir kanıtıdır.[3]

Lessing'e göre, Masonlar hayırseverlik ve eğitim faaliyetleri ile genişlemişlerdir. Ahlakın hayata geçirilmesi, zahiri öğretilerinin (*exoterik*) bir parçasıydı.[4] Adaylardan biri olan Falk, "onların asıl amelleri, gizleridir" demiştir. Öncelikle, gizin kendisine fazlaca girmeden, bu özgün Masonik başarıların alanının bir taslağını verir. "Dünyada halen var olan tüm iyilikleri –dünyada, diyorum, dikkat edin-"- onlar yapmışlardır ve "dünyada hâlâ yapılacak tüm iyilikleri de –dünyada, diyorum, dikkat edin- onlar yapmaya devam edecektir."[5] Dünya, Farmasonluğun bu deneysel sahnesi, "Tanrının inayeti ve erdemin önündeki en anlaşılmaz engelleri" oluşturan üç temel kötülük barındırır. İlki, üzerinde yaşanılan dünyanın, birbirlerinden "uçurumlar" ve "sınır duvarları"yla ayrılmış olan ve çatışan çıkarları nedeniyle sürekli olarak birbirleriyle "çarpışan" devletlere bölünmüş olmasıdır. İkincisi, Devletlerin kendi içindeki toplumsal ayrımlardan kaynaklanan tabakalaşma ve üçüncüsü ise insanların dinlerle birbirlerinden ayrılmış olmasıdır. Lessing, bunlar aracılığıyla, kozmopolit Farmasonluğun saldırısının üç ana noktasının bir şemasını çizer: Devletler, toplumsal tabakalar ve Kiliseler. Ancak -Lessing'in düşüncesinin en önemli öğesi ve aynı zamanda onun politik bir düşünür olduğunu kanıtlayan da budur- saydığımız bu kötülükler, insanoğlunun farklılıklarının sonuçları, sınırları ve ayrımları, unutulabilecek ya da saf dışı bırakılabilecek, tesadüfen olmuş şeyler değil, tarihsel gerçekliğin yapısının bir parçasıdırlar. Lessing'in görüşüne göre, insanoğlunun benzeşmezlikleri ontolojik olarak onların tarihsel tezahürlerini –Devletler, toplumsal tabakalaşma ve dinler-

önceler. Bu sadece "tek bir insanın tek bir insana karşı olması" değil, "bu insanların bu insanlara karşı olması" meselesidir. "En mutlu insanın bile onlarsız yaşayamayacağı kötülükler" mevcuttur ve Devlet ile onun yönetim yapısı insanın kaçınamayacak olduğu kötülüklerdendir. "İnsanları ayırmadan birleştirememesi [ve ayırıcı sınırlar çizmeden ve ayrımlar koymadan] onları ayıramaması" sadece kendi başına Devletin hatası değil, aynı zamanda -Lessing'in iyimser planlama yorumuna göre, "kendi niyetine ters düşen bir şekilde"- burjuva toplumun doğasından ileri gelir. Aynı şey Devletlerin anayasaları için de geçerlidir: "Devletin tüm üyelerinin kendi aralarında aynı tür ilişkilere sahip olması imkânsızdır. Her biri yasalar çerçevesinde bir rol oynasa da, hepsi aynı rolü, en azından aynı doğrudan rolü oynamaz. Daima daha yüksek üyeler ve daha düşük üyeler olacaktır." Aynı tür ayrımlar zorunlu olarak mülkiyet ve sahiplik bağlamında da mevcuttur. "Öyleyse," der Lessing düşünüşünün sonunda, "insan ancak ayırma yoluyla birleştirilebilir, ancak ebedi bir ayrılma yoluyla birliğini sağlayabilir. Eşyanın doğası budur. Başka türlü olamaz."

Lessing, insanlar arasındaki farkları, Devletler arasındaki sınırları ve Devletlerin çokluğunu, ahlaki kötülükler olarak görür, ancak naif-ütopyacı Masonların tersine, onları ahlaksız bir tiranlığın tezahürü olarak değil, insan doğasının bir parçası olarak düşünür. "Kaçınılmaz kötülüğü" bu şekilde sunarak Lessing, politikanın alanını da belirlemiş oluyordu. Ernst ve Falk arasındaki söyleşi böylece Masonların gerçek etkinliklerine döner.

Farmasonluk, "kaçınılmaz kötülüğe," Devlet politikasının kaidesi ve konusuna karşı, odaklanmış ve etkili bir karşı-hareket oluşturur. Masonların temel rolü –sadece belirli kurumlar gibi tarihle ilişkili kusurlara değil- özsel olarak "dezavantajlı meseleler"e karşı çıkmaktır. Onlar, "Devletin kaçınılmaz kötülüklerine karşı çalışmayı gönüllü olarak üstlenmiş olanlardır." Tekris olan Mason, Devletlerin ve toplumsal farklılıkların,

dolayısıyla da politikanın kaçınılmazlığını tanır, ancak onun asıl amacı, politikanın ortaya çıkardığı kötülüklerin "zorunluluğun emrettiğinden daha büyük saldırılar yapmasını engellemektir. Bunların etkilerini mümkün olduğunca zararsız hale getirmektir." Bu Masonları, amaçları ahlaki olsa da, kaçınılmaz olarak ulusal politikanın alanına getirmiştir. Politikanın kötülüklerini yaratan aynı kaçınılmazlık, Masonları onlara karşı savaşmak üzere bir araya toplamıştır. Lessing, gizli burjuva derneklerinin tarihsel başlangıç noktasını onların tarihsel rollerine dönüştürmüştür. Tıpkı topluluğun bir yandan Devletin koruması altında gelişirken bir yandan da ona karşı konum alabilmek için kendisini ondan ayrı tutması gibi, Lessing'in "ontoloji"sine göre, Masonların ona karşı faaliyet gösterebilmek için, kendilerini ikili bir şekilde ayırmış oldukları dünyanın eksiklikleri, faaliyetlerinin esas sebebiydi. Bu faaliyetler, özellikle de amaçları salt ahlaki olduğunda, politik hale geliyordu.

Masonların nihai amaçları –ki Lessing buna sadece üstü kapalı değinir- devleti mümkün olduğunca gereksiz hale getirmektir. Ahlakın gizli emri, politik olarak imkânsız olana kalkışmaktır. Kardeşler olarak kendilerinde kişileşen erdemli ve kusursuz burjuva toplum, onların inanışına göre, doğanın nihai amacıdır. Onlar, adeta mevcut Devlet sisteminin üzerine ahlaki amacın kozmopolit sistemini koymuş ve bu amaç, devleti burjuva toplumun gönüllü bir aracı, "halk için" bir araç haline getirmiştir. Ve (ahlaki olarak) iyi amellerin buyrulmasını mümkün ve zorunlu kılan (politik) kötülüklerin üstesinden gelinmek zorunda olunması, onların nihai amaçlarının apaçık bir parçasıydı. "Farmasonların asıl uğraşı," bu onların gizidir de,[6] "genellikle iyi amel olarak adlandırılan her şeyin daha büyük bir kısmını gereksiz hale getirmeyi amaçlar." Dolayısıyla Masonlar, sadece, her iyi niyetli insanın ödevi olan bir şey olarak, sıradan kötülüklerle zahiri bir biçimde savaşmakla kalmaz, aynı zamanda batiniler olarak (*Esoteriker*), alelade iyi ve

kötü alanının üstüne yükselirler. İyi amelleri teşvik eden itki, yani politik kötülükler yok olduğunda, iyilik de önemini yitirir. Kötülük ortadan kaybolduğunda, iyilik o kadar apaçık bir şey haline gelir ki, bu kavramın kendisi gereksiz hale gelir. Bu, her ne kadar daima yakın bir amaç ise de, kendi içinde Ütopyacıdır. Bunu ortaya koyarken, Lessing iyi amellerin geniş menzilli batini amacının da bir taslağını verir. Kısıtlanmamış iyilik sayesinde sır, Masonları dünyadaki tüm kötülüklerin kökünü kurutmak için de çalışmaya zorlar. Bununla birlikte, içerik olarak Ütopyacı olan bu batini adımın gizi, işlevsel olarak oldukça politiktir. Lessing'in ima ettiği şey tam da budur. Uzun vadeli ahlaki amaç, görünüşte şüphe götürmez şekilde, eninde sonunda tüm kötülüklerin kökü haline gelmeye ve tarihsel bir bakış açısından Devlet politikası alanı ile çatışmaya zorunludur.

Dolayısıyla ahlak ve politika arasındaki kritik ayrım Lessing'de de bulunur, ancak o bunun da ötesinde, bu ayrımın diyalektiğini açık hale getirir: Bir yandan, Masonların ahlaki faaliyeti sadece "Devletin kaçınılmaz kötülüğü" yüzünden mümkündü; diğer yandan, bu etkinlik devlete karşı yönelmişti. Bu diyalektiğin farkındalığı, Masonların politik sırrını oluşturuyordu. Gizlilik, ahlak adına yaptıkları çalışmaların kaçınılmaz olarak politik alana götüreceği gerçeğini örtbas ediyordu. Sırrın amacı, yani Masonların ahlaki çalışmalarını korumak ve mümkün kılmak, başka bir işlevle, bu faaliyetin dolaylı politik doğasını saklama işleviyle birleşmişti ve üstlendiği bu rolde, sırrın kendisinin asıl içeriğinin de bir parçasıydı.

Falk, ustalarına "tüm uzuvların mutluluğu, devletin bütününün mutluluğudur," der. "Bunun dışında bir mutluluk yoktur." Böylelikle, bütünlük tahayyülünü bir mutluluk terminolojisinde özetliyordu; masonlar, devletin nihai amacı olarak bireysel mutlulukların yuvarlak olarak hesaplanmış toplamını öngörürken bunun imalarının etkisi altındaydı. Falk, şöyle devam eder: "ne kadar az da olsalar tek tek uzuvlarının ıstırap çektiği ve çekmek zorunda kaldığı devletin

tüm diğer mutlulukları, tiranlığa kılıf uydurmaktır. Başka bir şey de değildir." Devlet; kuvvetiyle, burjuva mutluluğun mükemmelliğine göre ayarlanmış ahlaki yasaları zaruri olarak kuvvetten düşüren devlet aklının siyasi düsturları tarafından yönlendirilirse, bu *eo ipso* [sırf bu sebeple] üstü örtük despotluktur. Yani, kozmopolit yasalarla devletin kaçınılmaz kötülükleri arasındaki karşıtlık, radikal bir ikiliğe doğru sürüklenir. Bir yanda toplumun ahlaki bütünlüğü, öte yandan ona dahil olmayan öteki her şey "Tiranlıktır" ve "başka da bir şey değildir." Ernst, "bunu bu kadar yüksek sesle söylemek istemem," diye itiraz eder. –"Neden?"- Ernst: "Herkesin kendi durumuna göre değerlendirdiği bir hakikat kolaylıkla istismar edilebilir." Ahlaki bütünlük tahayyülü somut olarak devlet gerçekliğine uygulanırken, ahlakın hakikati yanlış ellere düştüğünde tehlikeli olan bir hukuki hak sunar. Bunun devlet lehine mi toplum lehine mi olduğunu Lessing tartışmaz ve bunun bir önemi de yoktur. Ahlaki niyetlerin icrası, zaruri olarak devlet politikasına doğru genişler ve teorik olarak politikadan ayrıksılaşmış ahlakı politik bir etken haline getirir. Politik bir etken olarak ahlakın suskunlukla saklanmasının daha iyi olacağı, tekris olmuş Ernst açısından malumdur.

Falk: "Dostum, hâlihazırda yarı yarıya bir mason olduğunu biliyor musun?" – "Ben mi?" – "Sen. Çünkü üzerine konuşmayıp gizlenmesi daha iyi olan hakikatler zaten sana malum oluyor." – "Ama bunlar dile getirilebilirdi de," diye itiraz eder Ernst. "Bilgin, üzerine konuşmayıp gizlemesi daha iyi olan şeyleri söyleyemez."

Dolayısıyla Lessing, Masonların amacının içeriğini, nihai ahlaki amaçlarını gizlemez. Daha ziyade giz, sadece ahlaki amacın politik sonucunu saklar.[7] Lessing'in Masonik programı, gelişigüzel bir şekilde ahlakı bir politika haline getirmeyi önermez, o sadece, keskin politik zekâsı sayesinde, ahlaki faaliyetin politik alan üzerindeki kaçınılmaz sonucunun farkındadır. Devletin kötülüklerinin kökünü kazımayı hedefleyen erdemli

faaliyetin, politikayı tam anlamıyla massedemeyeceğini bilir. İnsani ayrımlar ve farklılıklar ontolojik olgular olduklarından, aralarında ancak "köprüler kurulabilir," yoksa kökleri kazınamaz. "Onları tamamen ortadan kaldırmak" ancak "Devleti de onlarla birlikte ortadan kaldırmak" anlamına gelecektir. Lessing, bunu gerçekleşmeyecek bir umut olarak görür,[8] bunun nedeni vatanseverlikten daha çok politik algıyla ilişkili meselelerdir. Dolayısıyla Lessing, mevcut Masonik literatürün yapmayı alışkanlık haline getirdiği gibi, sadece uzun vadeli Ütopyacı amaçları ana hatlarıyla çizmekle kalmamış, aynı zamanda ahlaki amacının sınırlarını da tanımlamıştır. Ernst'in görüşü, tekris olan Falk'un, ahlaki programın uygulanmasında bu sınırların zorunlu olarak aşıldığını, ahlakın böylece politik bir etmen haline geldiğini ve bunun gizli tutulmasının daha iyi olacağını bildiği yönündedir. Bu, onu Masonların "istese de açıklamayacağı" sırlarından birine ortak eder.

1778'de yazdığı broşürde Lessing, hem kendisinin iddia ettiği hem de Masonik tarih yazımının halen öne sürdüğü gibi,[9] "Farmasonluğun gerçek ontolojisi"nin ana hatlarını çizmiştir. Onun söyleşileri, Alman Tapınak Şövalyeleri sisteminin ağır eleştirisini içerir, ancak aynı zamanda İngiliz ve Fransız Masonluğu ile özellikle de Alman Illuminati'ye yön veren insani hedefleri de ortaya koyar. Giz, fiili ayaklanmaya yönelik herhangi bir planı ima etmez, ancak Mutlakıyetçi Devlete karşı yöneltilen ahlaki programın politik sonuçlarını saklar. "Şerefli bireyler" Devletlere, dünyanın bu kaçınılmaz kötülüklerine karşı gizlice, görünmez bir şekilde ve sessizce savaşmalıdırlar; işte Farmasonluğun sırrı, batini öğretisi budur.

Lessing'in yazdıkları Illuminati'yi etkilemişti, ancak bunlar Lessing'in keskin politik zekâsından yoksundu. Politik bilinç açısından yetersizlikleri nedeniyle, Aydınlanma'nın mevcut literatürünü kullanarak adeta popüler bir iksir mayalamışlardır. Avrupa perspektifinden bakıldığında, Illuminati, Aydınlanma'yla ilgili olarak, Fransız Devrimi öncesi bir

düzeydeydi; yerel bir bakış açısından ise, Bavyera'daki durumu ele alırsak,[10] Fransa'nın ya da hatta Prusya'nın bile çok gerisinde kalmıştı. Bu uyuşmazlık, belli bir ölçüde saçma olan anlaşmazlıkları da beraberinde getirmiştir.[11] Bu sınırlı koşullar nedeniyle, Ütopyacı planlama kibirli bir işgüzarlık gibi görünmüştür. Yine de yüzyılın taslağı, tabiri caizse tam da bu karikatür içinde biçimlenmeye başlamıştır. Giz perdesi altında gerçekleşen, savunmadan saldırıya –dolaylı bir gücün yaratılmasından, iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesine- geçiş ve toplumun tamamen ahlaki ile politik olmayan doğasına yapılan gönderme, Illuminati'nin 1776'da, yani Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'yle aynı tarihte kuruluşu ile apaçık hale gelmiştir. Kurulduğu günden itibaren, bu tarikat Mutlakıyetçiliğe ve "dinciler"e karşı savaşta ön cephede yerini almıştır. Illuminati, Karl Theodor'un Bavyera'daki yönetiminden memnun olmayanlar için bir toplanma noktasıydı;[12] üyeleri açısından ise onun temel işlevi koruyuculuktu ya da onların sözleriyle söylersek, o bir "barış cenneti, mutsuzlar için bir barınak, zulme karşı bir sığınak"tı.[13] Giz vasıtasıyla, kendilerine "politik durumun hiçbir değişiklik yaratamayacağı" bir alan açmayı umuyorlardı. Politikanın reddi, onlara tamamen ahlaki bir düzen ortaya koyma imkânı tanıyordu.[14] "Kötülük edenlerin tüm araçları etkisiz hale gelecek...İnsanlar sadece [inançlarıyla ölçülebilecek] gerçek, iç değerleriyle yargılanacaklar,"[15] "böylece bütün sahtelikler etkisizleşecek." Düşük derecedekilerin meziyeti, kardeşlere uygulamaları tembih edilen erdemli öz-disiplinde yatmaktaydı ve bu da yeni bir "gizleme" türünü gerektiriyordu. "Kamuflaj" tarikatın içinde çıkarılıp atılmakla birlikte, dış dünyayla karşı karşıya geldiğinde bunun mutlaka korunması gerektiği sürekli hatırlatılmaktaydı, bu -davanın iyiliği için- tersine çevrilmiş sembollerle öğrenilmesi gereken bir teknikti.[16] Bu politik saklama yeteneği, politik özgürleşmenin derecesinin bir göstergesiydi. Sonuç olarak, seküler mezhep hiyerarşisinin üyeleri, üstlerinin rehberliği altında, en yüksek

amaçları için gereken olgunluğu edinebilmek için, "faydalı işbirlikçiler" olmayı öğreniyorlardı.[17]

Öte yandan devlet ve din sorunlarına gelince, "yeni katılanlara temkinli bir şekilde yaklaşmalıyız," diyordu tarikatın liderleri. Adaylar ancak içsel bir sınamadan geçtikten sonra, tarikatın esas ve temel amaçları ile aşamalı bir biçimde tanıştırılıyorlardı. "En son tarikatın politikasının ve düsturlarının tamamen açıklanması gelir. Aklın ve insancıllığın düşmanlarına karşı aşamalı bir savaş için tasarılar, yüce divan tarafından hazırlanır."[18]

Sığınak, saldırı güçlerinin karargahı haline gelmişti. Ahlaki iç dünya sadece devletin dışındaki bir kurum değildi; politik bir yanı da vardı. Batıl inancın gizemine ve politikanın sırrına paralel olarak, bir de Illuminati'nin gizi vardı. "Peki neden gizli topluluklar?" diye sormuştu kuzey Almanya'daki öncüleri Bode. "Cevap basittir. Rakip elini saklarken, kartları açık oynamak budalalıktır."[19] Devlet ve topluluk arasındaki fark, gayet belirgin olarak çizilmiş savaş çizgileri biçiminde katılaşır. O zamana kadarki pek çok locanın tersine, Illuminati, artık hükümdarın doğrudan desteğini kullanarak nüfuz kazanmaya çalışmıyordu,[20] tersine, onun yanından dolanıp denetimi kendi ellerine almaya çalışıyordu.[21] En yüksek derece, "pek çoklarının hasretini çektiği ve boşuna arayıp durduğu tüm gizlerin en büyüğünü, yani insanlığı erdeme yöneltmek ...ve sonra da hayal gibi gelen, sadece en aydınlanmış olanlara mümkün görünen her şeyi gerçekleştirebilmek için insanlığı yönetme sanatı"nı[22] açığa vuruyordu. Gizin ardında oluşmakta olan, sadece Devletten bağımsız bir güç değildi, bu aynı zamanda tarikatın içindeki mevcut ahlaki yönetim sisteminin dış dünyaya genişletilmesini de planlayan –ki "en yüksek derecedekilerin gizi buydu- bir güçtü.[23]

Eğitim, alıştırma, propaganda ve aydınlanma kendi başlarına ahlaki hedefe ulaşmak için yeterli değildi. Buna ulaşmak, politik eylemi, erdemin kötüye galip gelmesini gerekti-

riyordu.[24] "Burada söze değil, eyleme ihtiyaç var."[25] Kötülüğün egemenliğine karşı savaşın "operasyon planı" "naipler" konseyi tarafından hazırlanıyordu. Politik eylem programı, Devletin dolaylı olarak ve sessizce ele geçirilmesine çağırıyordu. "Soylu yöneticiler ve konseyler" yavaş yavaş "tarikatın inançlı üyelerince" doldurulacaktı, yani, Devlet içeriden massedilecekti. Böylece Illimunati, "prensin kendisi tarikatın bir üyesi olsaydı" yapabileceklerinden "daha da fazlasını" yapabilecekti.[26] Tarikat tüm kilit mevkileri ele geçirdiğinde –Bavyera'da altı yüz üyenin yeterli olacağını düşünüyorlardı-[27] artık "isterse, belirli bir yerde işbirliğine yanaşmayanlar için korkunç bir tehlike haline gelecek kadar...güç kazanmış olacaktı."[28] Devlet, içsel ahlaki alandan yönetilecek ve böylece özgürlüğün egemenliği korunmuş olacaktı. Bu noktada tarikatın artık "hükümetten korkmasına gerek yoktur, tersine hükümeti elinde tutan odur."

Böylece gizli topluluğun, Mutlakıyetçi Devletin sadece potansiyel değil, aynı zamanda fiili düşmanı olarak da göründüğü bir aşamaya -Illuminati'nin takma adlarına *"noms de guerre"* deniliyordu-[29] gelinmiş oldu. Hiç fark edilmeden sırrın ağırlığı ve önemi, tamamıyla politik alana kaydırılmıştı. Onun koruyucu işlevi, Devleti ele geçirmenin kamufle edilmesinin bütünüyle politik işlevi ile özdeş hale gelmişti.

Ancak bu aşamada da Mutlakıyetçi Devletin yapısı içinde hâlihazırda kurulmuş olan politika ve ahlak ayrımı bir kenara atılmamıştı.[30] Daha ziyade, sırrın tartışmasız politik işlevine rağmen, bu iki alanın gerçek olduğu kabul edilen ayrımı devralınmış ve pekiştirilmişti. Tarikatın dünyayı yöneteceğini öngören von Knigge'nin oldukça komik ve kendini beğenmiş havasından[31] ve Weishaupt'un kendini zamanının "Spartacus"ü olarak adlandırmasına neden olan ketum arsızlığından da ayrı olarak; ahlaki ikiciliğin, Mutlakıyetçi Devlete verilen özgül bir yanıt olduğu ve Devletin sessiz fethini mümkün ve meşru kılmak üzere tasarlanmış dolaylı eylemle bağlantılı, düşünülmüş bir süreç olduğu ortaya çıkmıştı.

İktidarı ele geçirmeye dolaylı yaklaşımın koşulları, başlangıçta yeni topluluğun zayıf temelinde yatmaktaydı. Illuminati ya da kendilerini en başta adlandırdıkları gibi, "Mükemmelciler," coşkulu evrensel mutluluk ve ahlak planlarıyla Orta Avrupa'da dallanıp budaklandı. Bu amaçları yayma konusunda azimliydiler, ancak bunları gerçekleştirebilme güçleri, Mutlakıyetçi hükümdarların ellerindeki gücün yanında son derece küçük kalıyordu. "Yoktan var etmek" diyordu bilge Weishaupt, "ahlakla birleşmiş politikanın ustalıklı bir başarısıdır."[32] Ahlakın gerçekleşmesinin önündeki en büyük engel olan ve topluluğu gizlice örgütlenmeye iten Mutlakıyetçi yönetim, doğrudan ortadan kaldırılamazdı. İktidarın karşısına iktidar konulamaz ya da güce güçle karşı konulamazdı; tersine Illuminati şiddet içeren tüm reformları kınıyordu.[33] Ancak açık politik tartışma alanından sadece pratikte değil, aynı zamanda tüm eylemci planlara rağmen teoride de kaçınılıyordu. Mutlakıyetçi Devlete verilen ilk baştaki yanıt, politik olmayan bir şekilde kalacak bir düşünme biçimine dönüşmüştü. Sonuçta, kökeninde ve niyetinde devlet-karşıtı olan Illuminati, apolitik duruşunu korudu. Bununla birlikte, politik olmayan bir duruşu varsayan, iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesi görüşünün temelini oluşturan şey tam da buydu. Ahlaki bir masumiyet ve bakışla birleşen, tarikatının kuruluşunun arkasındaki güçsüzlük duygusu, üyelere göre, sadece tarikatın içinde bulunabilecek bir şeydi.[34] Böylece, içsel olarak hiçbir türden şiddetle kirlenmemiş olan kardeşler, insanoğlunun "en yüksek ve evrensel amaçları"nı temsil ediyorlardı ve "bu yüzden de doğru ve yanlışın sınırlarını ve kavramlarını açıkça tanımlayabilirlerdi."[35]

Politik güçsüzlük, onları sadece daha derin bir kavrayışları olduğunu ve ahlaki olarak da daha üstün olduklarını düşünmeye itmekle kalmamıştır, aynı zamanda da kanunların tasarlanmasında bu erdemlerin rehber alınmasını talep etmekte tereddüt etmemişlerdir. Devletin dışında konumlanan Illuminati, aynı zamanda onun üstünde olduğuna da inanıyordu. Tıpkı çe-

şitli devlet yönetimleri üzerinde yeni bir yönetici otorite dayatma arayışında olan tüm Masonlar gibi, bu görüşleri de ahlak ve politikanın ayrılığından ileri geliyordu; bu ayrım en derin güçsüzlüğün en yüksek düzeye erişmeyi sağladığı zıt bir mantığı mümkün kılıyordu. Ahlak ve politika ayrımı sayesinde, Masonlar onlara politik bir otorite olarak davranabilmenin ahlaki niteliğini bahşeden bir aşamaya varmış oluyorlardı. Ancak paradoksal bir şekilde, politik meşruiyet iddiaları da kaynağını ahlaki masumiyetten alıyordu. Dolaylı eylemin önkoşulunun, yani politik olmayan niteliğinin, onların fiili faaliyetlerine içerilmesinin sebebi buydu.

Illuminati tüm naifliğiyle, Devlete açıkça yayılmadan, "Devletin ve Kilisenin faaliyetlerini en kabiliyetli zihinlerinden ve çalışanlarından mahrum bırakacaklarını...ve böylece, doğrudan amaçları bu olmasa da, devleti temelinden sarsacaklarını" iddia ediyordu.[36] Meşruiyetinin ötesinde, bu salt ahlaki amaç, istenen davranışın tamamen iyi niyetlerle yerine getirilmesini güvenceye alıyordu. Ahlak planlamacıların "amacı" Devleti yıkmak değildi, yine de Devlet öyle ya da böyle çökecekti. Bu ise politik başarıyı tamamen rastlantısal hale getiriyordu.[37]

Illuminati'nin ahlaki benlik bilinci öyle yüksek, yani politik öğe iktidarın dolaylı yoldan üstlenilmesinden o kadar soyutlanmıştı ki devleti sadece şimdi değil, tümden ortadan kaldırabileceklerine inanıyorlardı. Politik meşruiyetlerinin bir sonucu olarak, ahlak "insanlara, hükümdarları ve Devletleri lüzumsuz kılmayı öğreten bir sanat"a dönüşür.[38] Bu sadece politik planları saklamakla kalmaz, aynı zamanda bizzat bu planların *politik* olduklarını da gizler. Bu gizlemenin, egemen Mutlakıyetçi Devlete karşı mücadelenin tarihsel sonucu olduğu görülür. Kendilerine dair bu ikici kavrayışlarının çerçevesi içinde, baştaki kamuflaj faillerin politik yönünü de gizliyordu.

İyi ile kötü arasındaki bir savaş havasına bürünmüş olan, Devletin egemenliği ile bu yeni topluluğun egemenlik iddi-

ası arasındaki bu seçimin politik bir seçim olduğu, dolayısıyla, ikili bir anlamda saklı kalmıştı. İlk olarak, Devletin fark edemediği giz yoluyla. Yeni topluluğun politik etkisizliği ile peşinde olduğu iktidar arasında işlemekte olan şey, bu gizdi. Aydınlanma'nın öteki yüzü buydu ve Almanya'da Illuminati, Aydınlanma'nın en ateşli savunucusuydu. İkinci olarak ise, ahlak ve politika ayrımı, aynı zamanda belirleyici politik sorunu topluluğun kendisinden de saklamaktaydı. Devlet-karşıtı faaliyetin özsel ve temel önkoşulu, yani politikadan ahlaki olarak uzaklaşma, görünüşte Mutlakıyetçiliğe karşı mücadelenin politika dışı temeli haline dönüşmüştü.

Söz konusu ahlaki ikicilik düşünüldüğünde, sadece bir kayış da olmayan bu politik alana kayış, dolayısıyla, belli bir diyalektik içeriyordu. Devlete karşı politik eylemin gizlenmesi, Devlet ve topluluk antitezinin giderek artan bir şekilde tartışmalı şiddetlenmesiyle özdeşti. Ahlaki olarak çatışma şiddetleniyor, ancak politik olarak üstü örtülüyordu. Bu diyalektik, kriz diyalektiğinin bir parçasıdır. Devlet ve topluluk arasındaki çekişmenin başlangıcından itibaren ortaya çıkan ahlaki antitezlere içkindir: Kritik süreç bunu zorlamış ve iktidarın dolaylı olarak ele geçirilmesi de bunu hızlandırmıştır. Onun göstergesi altında, Mutlakıyetçi Devlet yıkılmıştır.

Yeni elitin artan önemi, yeni bir politik biçimi gerektirmiştir. Hem *Règne de la Critique* hem de locular düzleminde, burjuvazi yeni bir düzen getirmek için dolaylı politik yöntemler kullanmıştır.

Gelişmekte olan yeni toplum, hem ondan uzak kalarak hem de onun üzerinde ahlaki yargılarda bulunarak mevcut Devleti ikili bir süreç içinde içermişti. Süreç çözülmeye doğru gidiyordu. "Yine de" diye yazıyordu Wieland, *Secret of the Cosmopolitan Order*'da [Kozmopolit Düzenin Gizi], "Avrupa'nın en geniş ve en güzel bölümü, insanoğlunun en soylu güçlerini boğan bir baskıya tabidir...Yine de uzak görüşlülükten yoksun evrensel akıl ve bir bireyin keyfi istenci yerine, yasalara

dayanan Devletler de vardır." Devlet ve topluluk arasındaki politik tercih kaçınılmazdı, ama yine de henüz yapılmış değildi. Gerilim bir krize dönüşüyordu:

> Bu bağlamda, yüzyılımızda neler olup bittiği bilinmektedir. Daha gerçekleşecek olan şeyler ise belki o sona ermeden belli olacaktır ve bu önemli sonuçlar doğuracaktır. Şundan emin olabiliriz ki Kozmopolitler bunlara seyirci kalmayacaktır.[39]

Kozmopolitlerin görünüşteki tarafsızlıkları, der Wieland, iş bir kez "dava"yı ileri taşımaya geldiğinde, bir anda açık biçimde partizanlaşacak ve bu sayede, ahlaki kararı aynı zamanda politik araçlarla ortaya koyarak gerçek anlamda "bir fark yaratacaktır."[40]

Wieland'ın bu öngörüsünde, 1787'de Fransa'daki olaylar, Seçkinler Meclisi ve Genel Meclisin yakın zamanda gerçekleşecek olan buluşması etkili olmuştur. Bununla birlikte o aynı zamanda Illuminati'nin 1784'de yasaklı hale gelmesiyle Almanya'da ateşlenen büyük tartışmada da bir konum almış oluyordu. Hem Fransa'daki politik hem de Almanya'daki örgütsel gelişmeler, on sekizinci yüzyılı adeta daha bitmeden sona erdiren, henüz uzaktan görünmekte olan politik krizin giderek şiddetlenen semptomlarıydılar.

Sonnotlar

1 Heinrich Schneider, *Lessing, zwölf biographische Studien*, Münih, 1951, s. 177. "Lessing und die Freimaurer" adlı bölümde, söyleşilerin başlangıcı ile ilgili kritik bir inceleme bulunabilir.

2 Krş. Erich Schmidt, Lessing, Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, 2 cilt, 2. baskı, Berlin, 1899, II, s.444vd.

3 Schneider; Born, Campe, Hamann, Herder, Jacobi, Lichtenberg, Mendelssohn, Nicolai, Reimarus vs.'nin isimlerini sayar.

4 GLessing, *Samtliche Scbriften*, XIII, 349vd. XV, 484vd.

5 *a.g.e.*, müteakip tüm alıntılar da bu eserden olacaktır.

6 Krş. bu kitapta s.184.

7 Krş. bu kitapta s.188, dipnot 29.

8 Lessing'in bu kertedeki politik aklı, bir Mason olarak dillendirdiği ve insanlığın tarihinin üçüncü aşamasının başlangıcı ile birlikte,

seküleştirilmiş bir kiliazm [Hıristiyanlık ilahiyatındaki binyılcılık tasavvuru –ç.n.] biçiminde geliştirdiği kendi Ütopyacı tarih felsefesi ile çelişmez. Ütopyacılık ve akılcı planlama ne karşılıklı olarak birbirini dışlar ne de on sekizinci yüzyıldan beri birbirlerine karşılıklı bağımlıdır.

9 Lennhoff ve Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Lessing üzerine makale. Lessing'in Farmasonlukla ilişkisi üzerine tarihsel veriler, Runkel, *Die Geschicte der freimaurerei*, II, s.141 vd.'da bulunabilir. Runkel'in Lessing'i reddi, Lessing'in on sekizinci yüzyıl Masonluğu üzerine tartışmasını ele almaz. Runkel, Lessing'in analizinin, doymak bilmez bir okuyucu olarak aşina olduğu Masonik yazına dayandığını kabul eder. Eğer kraliyet sanatı "Lessing'in ruhunu asla ısıtmıyorsa" bu onun yapısal Farmasonluk analizine bir itiraz oluşturmaz.

10 Hans Rall, *Kurbayern in der lezten Epoche der alten Reichsverfasssung* 1745-1801, Münih 1952 (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, Cilt 45)

11 L. Wolfram tarikatların içindeki entrikaların kırılgan tarihini anlatır, *Die Illuminaten in Bayern und ihre Verfolgung*, 2 Programmhefte des Gymnasiums zu Erlangen 1899/1900.

12 Le Forestier, *Les Illuminés de Baviere et la Franc-Maçinnerie allemande*, Paris, 1914, s. 110 ve H. Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*, 4 Cilt, 7. baskı, Braunschweig, 1925, II, s. 268vd.

13 *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath*, Ek: "Unterricht zu beserer Beurtheilung der inneren Einrichtung des Ordens," 87.

14 Krş. bu kitapta s.133-34.

15 Weishaupt, *Kurze Rechtferigung meiner Absichten*, Frankfurt ve Leipzig, 1787, 50, 86. "Onları gerekçeleri ve amaçlarına göre yargılamalısınız. O zaman tüm yanılgılar kaybolur ve gerçek ortaya çıkar."

16 Krş. *Einige Originalschriften*, 12vd.'da tekrar basılan, Illuminati'nin kaideleri.

17 *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath*, 97vd. "Toplumun oldukları haliyle insanlara ihtiyacı yoktur; onların önce ne için ihtiyaç duyuluyorlarsa o şey haline gelmeleri gerekir." (*Einige Originalschriften*, 29)

18 Spartakus'ün [Weishaupt] Philo'ya [Knigge] üçüncü mektubu; *Einige Originalschriften*, 210vd.'da yeniden oluşturulmuştur. Eğer Aday, tarikatın "seküler egemenliği ve kilise hâkimiyetini sarsmayı, dünyanın hâkimiyetini ele geçirmeyi" amaçladığını düşünüyorsa, (kabul töreninde denildiği üzere) yanılgı içindedir. (*Original Schrift*, 72) Yine de üst derecedekilerin programı tam da budur. (krş. *Nachtrag von weiteren Originalschriften*, Munich, 1787, II, 93)

19 [Bode?], *Gedanken über die Verfolgung*, 40. Krş. *Einige Originalschriften*, 42. Kardeşliğin gizliliğinin amacı "soysuz ruhların varlığı yüzünden amaçlarının ve faaliyetlerinin kösteklenmesi"ne engel olmaktı. İngilizce romanların editörü ve çevirmeni, sosyal basamakları

tırmanan gündelik bir işçinin oğlu olan Bode (1730-93), yeni insanın politik iktidarı için çalışan faal, zeki bir yurttaştı. Bode Karl August, Goethe ve Herder'in Illuminati'ye alınmasına vesile olmuştu. (Bahsedilen broşür, büyük ihtimalle ona atfedilmelidir; her koşulda bu Masonlar tarafından yayımlananların en iyilerinden biridir. Oldukça iyi yazılmış olan broşür –bu o zamanlar nadiren görülebilen bir şey– di zamanın gizli tarikat lehine ve aleyhine argümanlarını kısa ve özlü bir şekilde aktarır.)

20 Nachtrag...II, s.17vd. Orta Avrupa'nın ayrılmış olduğu bölgelerin yöneticilerine dönük talimatlardan alınmıştır. "Hükümdarlar oldukça ender durumlarda tarikat üyesi yapılacak" ve asla büyük Illuminatus'tan daha yüksek bir yere gelmeyecekti. Politik yönetim merciine erişemezlerdi.

21 Kabul edilecek olan Illuminatores dirigentes'e yönelik hitabın başında şunlar söylenir: "Artık, başkalarını yönetme sırası size de geldi." (Nachtrag...II, s.44)

22 *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath*, 96. (Yöneticilerle ilgili kuralların yeniden basımı)

23 Illuminati "her ülkede kendi kontrolleri altında olacak, dünya çapında bir ahlaki rejim getirme arayışındadır. Kuralla bağlı olmaksızın, kabulün reddi kadar aflar, atamalar ve terfilerle ilgili tüm mevzular hakkında bu konsey karar alacaktır. Bu, ona, bireyin dürüstlüğü ve yararı hakkında nihai hükmü vermek konusunda sınırsız bir hak verecektir," der eski bir üye. Bu, tarikat içinde zaten uygulamakta oldukları türden bir hükümdü. (Utzschneider, *Drey merkwürdige Aussagen*, 15).

24 Tarikatın nihai amacı "ahlakı pratik yaşamın içine sokabilmek"ti. (Meggenhoffen, *a.g.e.*, s.69)

25 *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath* ve *Instruktion für die Oberen*, 88.

26 *Nachtrag von weiteren Originalschriften*,II, 32. Mantıki sonucu (yani, devletin kontrolünü ele geçirme) açıkça ifade edilmeksizin, eylemin kendisi, Masonların nüfuzlu konumlara yönlendirilmesi 1774 programının temel taşı olarak adlandırılıyordu. *Secret*, 18.

27 Weishaupt'un oğlu ve daha sonra Bavyera'nın generali, tarikatın Orta, Kuzey ve Doğu Avrupa'ya en çok yayıldığı dönemde toplam gücünün 2500 üye olduğunu tahmin eder (bkz. *Roßberg a.g.e.* 54vd.)

28 *Nachtrag*, II, 30vd.

29 Bkz. Lennhoff, *Politische Geheimbünde*, 25.

30 Bkz. yukarıda s. 170, dipnot 116, burada o döneme ait devlet aklı öğretisinin bir özeti bulunuyor; bunu yazan Babo, yayın dünyasında oldukça etkindi ve kararlı bir Illuminati karşıtıydı.

31 Knigge, Heidelberg'de tarikatın bir zaman "dünyayı yöneteceğini" ilan etmişti (Scherer, *Wichtige Anekdoten eines Augenzeugen über die Französische Revolution*, Berlin ve Leipzig, 1800, II, s.10; aktaran Roßberg *a.g.e.*, s.38)

32 *Nachtrag*, II, 46.

33 Tekristen sonra yapılması gereken, Knigge'nin kaleme aldığı, büyük Illuminatus'a hitabetten alınmıştır. (kısmen *Engel, a.g.e.*'de bulunabilir)
34 Nachtrag... II, s.80vd.
35 [Bode?], *Gedanken...* 27. Kozmopolit kimse erdemli olur ve "tüm eğilimlerine, aşıldığında haksızlığın başladığı, münasip sınırlar koyar."
36 *Nachtrag*, II, 115.
37 "Güç" elde etmek sadece "ikincil bir amaç"tı. (*Einige Originalschriften*, 215) Aşağıda bkz. 3. Kısım, I. Bölüm.
38 *Nachtrag*, II, 96.
39 Wieland, *Gesammelte Schriften*, I, 15, 224. Bu bağlamda Wieland, Devlete dolaylı bir yoldan daha büyük bir güvenle ve ihtiyatlılıkla saldırabilmek için Devletten ayrı duran yeni elitin iyi bir betimlemesini sunar. Edebiyat Cumhuriyeti "kendi ilkelerine aykırı hareket etmediği sürece...Devletten tamamıyla bağımsızdır." Devleti resmen kabul ederek, Kozmopolitler kendilerini ondan yalıtır. "Kozmopolitler içinde yaşadıkları Devletin, bilgeliği, adaleti ve toplum için değeri açık olan tüm yasalarına itaat eder; dünya vatandaşı olarak geri kalanına zorunluluktan uyar." Ancak bu zorunluluk alt edilir ve böylece Kozmopolitler, Devletten ayrı durduktan sonra, dolaylı olarak Devlete karşı dönerler. Basın özgürlüğü örneği bunu gösterir. "Yurttaşlık yasası tarafından yasaklanmış, adı ve kimliği açıkça belirtilerek, kişilere dolaysız hakaretler içeren yazılar -özellikle yasal otoriteye başkaldırmayı teşvik etmeye çalışan yazılar – özellikle Devletin yasal temeline karşı yöneltilmiş yazılar – özellikle bütün bir dinin, ahlakın ve yurttaşlık düzeninin ortadan kaldırılmasına hizmet eden yazılar- bütün böyle yazılar hiç kuşkusuz bütün uluslarda olduğu gibi, vatan hainliği, hırsızlık, cinayet vd. kadar cezalandırılır Üstelik 'dolaysız' veya 'özellikle' sözcükleri burada boşu boşuna kullanılmamıştır; zan altındaki yayınların suç sayılmalarının buna dayanması çok önemlidir." (*a.g.e.*, 227) Bu pasajlar, saldırının dolaylı biçiminin bir Edebiyat Cumhuriyeti sözcüsü tarafından açıkça ve muğlaklığa meydan vermeden, adının konularak tanımlanmış olduğu birkaç pasaj arasında yer alır.
40 *a.g.e.*, 15, 221. "Üstelik Devletin farklı taraflara bölündüğü birçok durumda Kozmopolitlerin açıkça görülebilen tarafsızlığı yalnızca kayıtsızlıktır...Kozmopolitlerin bir tarafa karşı diğerinin yanında yer aldığı sadece iki örnek biliyorum." (Wieland'ın aklındaki özel durumda, Kral da "bir" taraf oluşturur ve Seçkinler ya da yakın zamanda toplanmaya çağrılmış ama oturumunu daha gerçekleştirmemiş olan Ulusal Meclis, yani Paris Parlamentosu ise diğer tarafı oluşturur.) "İlk (durum) ahlaki açıdan katılımları gerçekten o kadar anlamlı olduğunda söz konusudur: öteki durum, görünürde haksız yere ıstırap çeken bir tarafın, yardımı tamamen bastırılmaksızın tehlike altında olmasıdır." Bunun için bkz. Wieland'ın "devrim" kelimesini kullanmaktan itinayla uzak durduğu 1770 yılındaki öngörüleri (*a.g.e.* VII, s. 434vd.)

V

Loca yıllıklarında kayıt altına alınmış olan, iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesinin aşamaları Edebiyat Cumhuriyeti'nin benzer düzenini takip etmişti. Burjuva elitin localarda toplumsal olarak bütünleşmesi, Edebiyat Cumhuriyeti'ndeki Devlet-karşıtı etkin dava süreciyle, suçla ilgili meseleleri ortaya koyup çözmeye girişen bu süreçle paralel ilerledi. Burada meşru müdafaadan yönetme talebine giden açık bir yol, iç ve dış ayrımının tarihsel önemine ışık tutan bir gidişat görürüz. Eğer ahlak ve politika arasında çizilen sınır, iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesinin önkoşulu ve ifadesiyse, şimdi bu sınır çizmenin görünüşte politik olmayan kritisizmin temelini oluşturduğunu görürüz. Tıpkı Masonların, giz sayesinde, en başta Devletin etkisinden kaçmak için, ama sonra tam da bu ayrılık aracılığıyla, görünüşte politik olmayan bir biçimde Devleti ele geçirmek için, Devletten uzak durması gibi, kritisizm de en başta Devletten uzak durmuştur ki böylece sonradan tam da bu ayrılık

aracılığıyla görünüşte tarafsız bir biçimde Devlete erişimini artırabilsin ve onu kendi hükmüne tabi kılabilsin. Göreceğimiz gibi, kritisizm görünüşteki tarafsızlığının kurbanı olmuştur; takiyeye dönüşmüştür.

"Sahnenin yargı alanı seküler yasaların alanının bittiği yerde başlar."[1] Dolayısıyla Friedrich Schiller, 1784 yılının yazında Mannheim'daki Alman Palatin Topluluğu'na hitabında, meşru tiyatronun ahlaki rolü sorununu ele almıştır.[2] Hem konu hem de soru, Pope'un *Essay on Criticism*'inden, Diderot'nun *l'art pour morale*'ine ve Lessing'in *Hamburgische Dramaturgie*'sine kadar, on sekizinci yüzyıl sanat ve dramatik kritisizm geleneğine aittir.

Schiller'in cevabı -ki bunu daha da ileriye taşıyacaktır- bu seleflerin yanında yerini almıştır. Onun özlü çıkarımı, sahnenin görevinin insanı tek bir duyguya, yani "insan olma" duygusuna hazırlamak olduğuna işaret eder.[3] Bu cevabın basitliği ve açıklığı -ki buna geri döneceğiz- insani duygular adına hareket eden yeni ve dramatik yargı alanını mevcut yasaların karşısına koyan, aynı şekilde basit ve kesin bir antiteze dayanır. Schiller, dikkatli bir şekilde iki alan arasına kavramsal bir sınır çizgisi çeker ve bunu seküler yasaların sonunu yeni adaletin başlangıcı ile birleştirecek şekilde yapar. "[Seküler adaletin] cezasız bırakarak müsamaha gösterdiği bin kötülüğü cezalandırırken, yine seküler adaletin gizlediği bin erdemi sahnede alkışlar."[4] Bu karşılıklı bir dışlamanın ifadesidir: Bir taraftaki Evet diğer taraftaki Hayır'a eşittir ve tersi de doğrudur. Ayrıca bu karşılıklılık, fiili ve mekânsal kavrayışın -sahne ve Devlet arasındaki sınır çizgisi- aynı zamanda zamansal olarak anlaşılmasının gerekli olduğu gibi umut verici bir sonuca götürür: eski yargının yerini yeni ve adaletin daha adil bir şekilde dağıtımının alması.

Bu kavramsal ikicilik, Schiller'i doğrudan kendi seleflerinin çerçevesi içine yerleştirir. Lessing sahnedeki kötülüğü övdüğü suçlamasına karşı kendini savunurken, acil bir model önermiştir. Hamburg tiyatrosunun açılışında, Lessing şöyle sormuştur:

Hiçbir yasanın cezalandırmadığı ve cezalandıramayacağı
O sinsi zalim, kanlı tiran
Eğer o masumiyete zulmederse, onu korumaya kim cesaret edebilir?
Kim? Şimdi hançeri, kamçıyı elinde tutan
Gözü pek sanat mı?...[5]

Bu tarz beyanlar, görüldüğü kadarıyla ne tiyatro dünyasıyla sınırlıydı ne de estetik kaygıların bir ifadesiydi; daha ziyade sanat mevcut hükümetin antitezi olarak, dünyayı karşıt güçlerin bir sahnesine dönüştüren on sekizinci yüzyıl entelektüel yapısının bir semptomu olarak ortaya çıkmıştı.

Aydınlanma yazınını ve onun örneğin akıl ve Vahiy, özgürlük ve despotizm, doğa ve uygarlık, ticaret ve savaş, ahlak ve politika, çöküş ve ilerleme, ışık ve karanlık vb. gibi birbirine denk karşıt güçlerine işaret eden kavramlar ve karşı-kavramlar dizisi, öne sürülen kavramlar eşzamanlı olarak hem kapsayıcı hem de dışlayıcı olma niteliklerini yitirmeksizin, istenildiği kadar uzatılabilir.

Bu yüzden Schiller sahnenin yargı alanını seküler yasalarla karşılıklı bir ilişki içinde görür. "Kesinlikle bu yetersizlik, politik yasaların bu güvenilmez doğası," "sahnenin ahlaki etkisini...belirler" diye belirtir.[6] Onun ahlaki yargı alanı yetersiz politik yasaların bir sonucudur ve onun hükmüne neden olan politikadır, tıpkı diğer yandan, politik yasaların yetersizliğinin önce sahnede görünür hale gelmesi gibi. "Dünyanın büyük adamları" politikacı olarak rollerinde "asla duymadıkları ya da nadiren duyabildikleri şeyi, yani hakikati ancak burada duyarlar; asla görmedikleri ve nadiren gördükleri şeyi, yani insanı ise ancak burada görebilirler."[7] Ahlakın yargı alanı onlara yasalarının gerçekten ne olduğunu gösterir: bunlar sadece görevleri olumsuzlamak etrafında dönerler...düz ve pürüzsüzdürler, huylar ve tutkular gibi değişebilirdirler."[8] Dolayısıyla, buradaki örneğimizde, tıpkı ahlakın, yorumlamak istediği politika tarafından olumsuzlanmak yoluyla "belirlenmesi" gibi, seküler yasalar da ahlaktan türetilir Söz konusu olan sadece ahlaki ve politik yasanın karşı karşıya

gelmesi değildir; aynı zamanda ahlaki yasanın politik olarak "etkisiz" olması ve bu haliyle de hâkim politika ile bir ilgisinin olmaması gibi, politik yasa da gayri-ahlakidir. Schiller, seküler yasanın geçerli olmasına rağmen bunun haksız olduğunu, oysa sahnenin yargı alanının bir hükmü olmamasına rağmen kendi adına buna hakkı olduğuna inanır.

Schiller için, sahne, "yargının tahtında [tüm ihtişamıyla] Rhadamanthus gibi dürüst hakikatin oturmakta olduğu,"[9] bir ahlaki yargılama yeridir. Fakat aynı zamanda ahlaki yargı alanı, gerçekliğin ahlak alanı ve politika alanı olarak bölünmüş olması yüzünden, kendisini diyalektik bir gerilimin içinde bulur. Her iki fenomen de, yani ahlaki sahne ve bunun mevcut yasalarla diyalektik ilişkisi, aynı politik koşulu, yani politik kritiği gösterir.

Ahlaki sahne, politikayı kendi kritisizmine tabi tutmak için, güzellik ve korku olarak ikiye bölünmüş dünyaya dair yüce bir bakış sunar. Sahne bir mahkemeye dönüşür. Onun hükmü, yüzyılın "kötülük ve erdem, mutluluk ve ızdırap, budalalık ve bilgelik gibi yüzlerce kılık altındaki" baskın ikiciliklerini sunarak ve somut hale getirerek ve "tüm bunları insanlığın gözleri önünde sergileyerek" dünyayı iki parçaya ayırır. Adil olanı adil olmayandan ayırır ve bu ayrımla birlikte, "adaleti altınla ve kötülüğün hizmetindeki eğlencelerle körleşmiş olan" "güçlüler" ve "hükümdarlar," sahnenin daha adil kararıyla mağlup edilir. İkici bir biçimde ayrıştırılmış olan hâkim politikanın ahlaki bir hükme tabi kılındığı noktada, bu hüküm politik bir etkene, yani politik kritisizme dönüşür. Tam anlamıyla ahlaki bir bakış açısından bu ikici oyun bir hükümden başka bir şey değildir, o gerçekten de aynı zamanda bu hükmü uygulamaktan sakınan ve bunu yapamayan Devletin bir kritisizmidir. Bu yüzden, ikici dünya görüşü politik kritisizme hizmet eder ve onun bir işlevidir.

Diğer taraftan, Mutlakıyetçiliğin kabul ettiği üzere, tarihsel gerçekliğin ahlak ve politika alanlarına bölünmesi, kritisizmin temelini oluşturuyordu. Sahnenin ahlaki yargılama ehliyeti, seküler yasanın erişiminden kaçınabilirse güvenceye

alınabilir. Schiller için politika ahlaki sahnenin önünde "durma noktasına gelirken" seküler yasa, sahneye "ışığın ulusun anlayışlı, daha üstün kesimine doğru süzülmesini sağlayan ortak kanal" haline gelebilme özgürlüğünü vermişti.[10] Işık sonra devlet boyunca yayılırken sahne, devleti kritisizme tabi tutabilmekte özgür olabilmek için kendisini ondan ayrı tutar. Sahnenin kendi rolünü, yani politik kritisizm rolünü oynayabilmesi için ahlaki sanat ve egemen Devlet karşı karşıya getirilir. Kendine ait bir yargı alanının yokluğunda, sanat, politikanın kötülüklerini ahlaki sahnenin müstakil alanının "korkunç mahkemesinin önüne"[11] çıkarabilmek için, "hançer ve kamçı"yı ya da Schiller'in ifadesiyle, "kılıç ve terazi"yi eline alır. Tiyatronun sadece kendine ait ve ayrı bir yargı alanına sahip olabilmesi, ancak mevcut yasaların dışında idare edilebilirse, düşünülebilirdi. Bu, onun etkili olmadığı sürece, mevcut Devletin kritisizmini kapsayabileceği anlamına geliyordu.

Bu yüzden politik kritisizm aslında sadece kendi başına ahlaki yargılamada değil, aynı zamanda ahlaki ve politik yargı alanının fiili ayrımında da içerilmiş bulunuyordu: Ahlaki mahkeme sadece politikayı kendi amansız yargısına tabi kılarak değil, aynı zamanda bunun tersi bir biçimde, yani kendisini bir mahkeme olarak politik alandan ayırarak da politik kritisizme dönüşmüştü. Bu uzaklaşma, Devletin kritisizmini zaten önceden haber vermişti. Sahne, kendisini bağımsız bir yargı alanı olarak sağlamlaştırarak ve kendisini seküler yasalara karşı koyarak, Devletin kritisizmini, ilan ettiği bireysel kararlarla olduğundan çok daha kesin ve güçlü bir şekilde gerçekleştirmiştir. Schiller'in iddiasındaki politika ve ahlak ikiciliği, dolayısıyla, apolitik kritisizme hizmet eder, yine de eşzamanlı olarak kritisizmin temelini oluşturur. Politik kritisizm bu bölünmeye dayanır ve aynı zamanda da bu ayrımın nedenidir.

Bu, gerçek anlamda tarihsel-diyalektik bir olgudur ve on sekizinci yüzyıla adını veren kritisizmin politik öneminin temelini oluşturur.[12] Kendi tarihselliği içinde, dünyanın ahlak

alanı ve politika alanı olarak ikici bölünmesi, politik kritisizmin önkoşulu ve sonucudur. Kritisizm bu yüzden sadece açıkça dile getirildiği yerde ortaya çıkmaz; o, bu çağa damgasını vuran ikici dünya görüşünün temelidir. On sekizinci yüzyılın tüm kavramlarının karşılıklı kutuplaşmasına anlamını ve iç tutarlılığını veren, tüm ikiciliklerin kendilerinden ayrılmaz olan kritik işlevidir; çünkü tersinden, politik kritisizm ancak ahlak ve politikanın ayrılmış olduğu bir tarihsel gerçekliğe dayandırılabilir. Bu iki alanı bilinçli olarak ayıran Mutlakıyetçilik, yerleşik durumu tartıştırarak Mutlakıyetçiliğe verilecek uygun yanıtı bulan bir kritisizmi ortaya çıkarmıştır.

Schiller'in yanıtı, Devlete karşı gelişmekte olan toplumun entelektüel tabakası tarafından başlatılan uzun bir kritik sürecinin sonunda gelir. Schiller, sahneyi, "özgül bir insan grubu"nu,[13] yani politikacıları onun yargısına tabi kılmasını mümkün kılan toplumsal bir kurum olarak görmüştür. Schiller şöyle der: "Bu şeytani adamlarla, bu ahmaklarla birlikte yaşamak zorundayız." Fakat sadece onların maskelerini düşürmek yeterli değildi; kritik yargılar aynı zamanda bir eylem çağrısı olmak zorundaydı: "Ya onlardan uzaklaşmalı ya da onlara yaklaşmalıyız, ya onları yıkmalı ya da onlara yenilmeliyiz."[14] Mutlak devlet hâlâ hâkim midir? Veya yeni toplum galip gelmiş midir? Burada ortaya çıkan soru budur. Dolaylı bir tutum artık yeterli değildir. Kritik süreç sona yaklaşmaktadır. Karar kaçınılmazdır, fakat henüz buna varılamamıştır. Kriz aşikârdır; o kritisizmin içinde saklıdır. Yine de bu ilişkinin daha yakından incelenmesi, kritik sürecin kendisinin bir analizini gerektirir.

Kritisizm sayesinde bir ayrımın meydana gelmesi, onun kavramından ayrılmazdır. Kritisizm bir yargılama sanatıdır. Onun işlevi, verili bir durumu geçerliliği veya gerçekliği, doğruluğu veya güzelliği açısından sınamayı gerektirir ki böylece edinilmiş olan sezgi temelinde bir yargıya, kişilere de uzanan bir yargıya varılabilsin.[15] Kritisizm sürecinde doğru yanlıştan, gerçek sahteden, güzel çirkinden, haklı haksızdan ayrılır. "Kri-

tisizm"[16] bir yargılama sanatıdır ve onunla daha on sekizinci yüzyılda sahip olduğu bu genel anlamı temelinde ilişkili olan ayrıştırma, o zamanlar hâkim olan ikici dünya görüşü ile de açıkça bağlantılıdır. Bu bağlantı bazı kritik belgelerde bulunabilir. On sekizinci yüzyıl kritisizminin kendine has politik önemini anlamak için, onun Devletle çatışmalı ilişkisindeki kritik etkenin evrimini göstermek ve sonra bu kritik etkenin aşamalı gelişimini ve bu Devlet üzerindeki iddiasının giderek artışını takip etmek gerekir. Böylesine bir süreç aynı zamanda zamansal bir sınıflandırmaya neden olur.

Fransa ve İngiltere'de kritisizm kavramıyla ilişkili sözcük grubu, ulusal dillere 1600 yılı dolaylarında Latinceden dahil edilmiştir.[17] "*Critique*" ve "*criticism*" (ve hatta "*criticks*") terimleri on yedinci yüzyılda yerleşik hale gelmiştir. Bu terimler, özellikle antik metinleri ve ayrıca edebiyat ve sanatın yanı sıra uluslar ve bireyleri nesnel bir şekilde değerlendirme sanatını ifade ediyordu. Terim ilk olarak Hümanistler tarafından kullanılmıştı; yargılama ve bilginlik anlamlarını içeriyordu. Filolojik yaklaşım Kutsal Kitap'a genişletildiğinde, bu süreç de "kritisizm" olarak adlandırılmıştı. Birisi aynı anda hem kritikçi hem de Hıristiyan olabilirdi. Kritikçi inançsız ise aşağılayıcı "*criticaster*" ile ayırt ediliyordu.[18]

Kritisizm hâlâ dini toplulukların hizmetindeydi. 1678'de Richard Simon *Histoire Critique du Vieux Testament*'ı yayımladığında, önceden sadece "okumuş kişiler" [*personnes sçavantes*] tarafından kullanılan "kritik" terimini İncil üzerine okumasını tanımlamak için kullanmıştı.[19] Simon, hem terimi hem de yöntemi Cappelle'ye borçludur. 1659'da Cappelle, *Critica Sacre*'sinde[20] Eski Ahit'in orijinal metni ve çevirilerinin karşılaştırmalı bir filolojik incelemesini yapmıştı. Simon, bir Kalvinist olarak Cappelle'nin yeni yöntemin kaçınılmaz sonuçlarının, yani Kitaba inancın Protestan ilkesinin aşındırılmasının yeterince farkında olmadığını söylemiştir. Simon, kritik yöntemini Eski Ahit'teki tesadüfler ve çakışmaları göstermek, bir kilise gele-

neğine ihtiyaç duyulduğunu kanıtlamak üzere, Protestanlığın bu esasına saldırmak için kullanmıştır. Bunu yaparken Simon, oldukça anlaşılmaz bir şekilde teologlar tarafından küçümsenen fakat "anlaşılır ve apaçık" olmak gibi muazzam bir üstünlüğe sahip "kritiğin hakiki yasaları"ndan bahsetmiştir. Spinoza gibi o da kritisizmi yönlendiren kuralların inançla bağlantılı olmadığını ve bu yüzden Protestanların da bu kurallara uyması gerektiğini öne sürmüştür.[21] Bu iddia, kritisizm sanatını Kilisenin hizmetine vermiştir, fakat gerçekte Simon, hakikat kriterini Vahiyden açık ve rasyonel –ki bu, onun için kritik anlamına geliyordu- düşüncenin alanına kaydırmıştır. Bu heretik görüş yüzünden Simon, Protestanlar arasında Kalvinist bir muhalif olarak Cappelle'yle aynı kaderi paylaşmıştır:[22] Kilise onu aforoz etmiştir. Dini ihtilaflar egemen olduğu sürece, Hümanist ve Rasyonalist kritikçiler, kendilerini politikacılarla aynı cephede bulmuşlardı. Az da olsa farklı bakış açılarından görülmekle birlikte, Kilise otoriteleri de hâlâ ortak bir karşıttı. Bu yüzden kritikçiler çoğu zaman, hem İncil kritikçisi hem de "politikacı" olarak çarpıcı oldukları düşünülen Bodin ve Hobbes gibi, kişisel bir birlik oluşturuyorlardı. On sekizinci yüzyılın inanç etrafındaki çatışmalarına kadar cepheler ayrışmadı: Rasyonel kritisizm Devleti de kuşatır hale geldi.

Kiliselerin ortak tepkisi, özellikle yalnızca metin kritisizmi söz konusu olduğunda, "kritisizm" teriminin polemikçi anlamını kabullenmek oldu.[23] Kavram bir daha asla bu polemikçi yan anlamını kaybetmedi, izleyen yüzyıl boyunca da aynı anlamı koruyacaktı.

Bu yüzden, Kutsal Kitap'ın metinsel kritisizmi bağlamında ve dini çatışmalardan doğan yeni bir cephe oluştu. Bu durum, savaşan Kiliselerin sözcülerinin ortak bir düşmanla yüzleşmeleri gibi yeni bir olgunun ortaya çıkması nedeniyle oldukça çarpıcıydı. Akıl ve Vahiy arasına çekilen çizgi, on sekizinci yüzyılın ilk yarısında özel bir öneme sahipti.[24] Simon, "teolojinin mükemmel bir bilgisine varmak istiyorsan" filolojik çalışma

gereklidir derken, Vahiy fikriyle temel bir çelişki içinde olan bir ilkeye gönderme yapıyordu.[25] Simon'u –rahip olmasına rağmen- *Dictionnaire Historique et Critique*(1695) adlı eseri gelecek nesle silahlarını tedarik eden bir cephaneliğe dönüşen Pierre Bayle'in öncülü yapan tam da buydu. Kritisizm başta sadece Akıl ve Vahiy arasında giderek büyüyen bir çatışmanın semptomu idiyse, Bayle'de bu iki alanı ayıran etken haline gelmişti.

Bayle de doğru biçimin ve doğru içeriğin izahı için gereken metinsel çalışmayı, *critique* teriminin asıl anlamına uygun olarak anlıyordu. "Kritik tehlikeli bir çalışmadır. Çünkü bazı belirli olgular gözardı edilirse, diğer tüm bilgiler şeyler hakkında yanlış yargıda bulunmayı engellemez."[26] Bayle açısından "*la règne de la critique*," alim filologların, eski dillerin gramercilerinin ve onların çevirmenlerinin hâkim olduğu bu alan, hümanizmle başlar – tıpkı Papa açısından da sanat kritisizminin onunla başlaması gibi[27]. Ancak Bayle'in döneminde bu tamamıyla farklı bir yön kazanır. O dönemde, yani 1700 dolaylarında, ağır ciltli kitaplar artık revaçta değildi: "Düşünmenin doğruluğuna bakıldı, hafızadan daha çok akıl geliştirildi...geri kalan her şeyden daha çok anlama ve akla duyarlı hale gelindi."[28] İnsan bilgisinin ve tarihinin tüm alanlarını kritik yönteme ve sonsuz bir görelileştirme sürecine dahil ederek, Bayle kritisizmi aklın asli işlevi haline getirdi. Bayle'de akıl daima lehte ve aleyhte olanı birbirine karşı ölçüp tarttı ve yeni çelişkilere neden olan çelişkilerle karşı karşıya geldi. Bu yüzden akıl, adeta sürekli bir kritisizm tatbikine dönüşerek parçalandı. Eğer kritisizm insan düşüncesinin görünüşte bir dinlenme noktasıysa, o zaman düşünce de hareket halindeki, hiç durmayan bir tatbik haline gelir.[29] Kritisizm, aklı bir yargılama etkeni olarak, leh ve aleyh sürecinin daimi bir teşviki olarak dikkate alan etkinliktir. Pierre Bayle'in muazzam başarısı kritisizm kavramını akıl kavramıyla bağlamasıdır.[30] 1709'da Vico, "Kritisizmin amacı temel hakikatlerini yalnızca yanlışlardan değil, şüphelerden de temizlemektir" demesine rağmen, o bunu, olasılığı ve

sensus communis'i* göz ardı eden kritik yaklaşıma karşı kendini savunmak için söylemiştir.[31]

Kritisizm filolojik, estetik veya tarihsel ilgilerle sınırlı kalmamış, bunun yerine daha genel olarak, rasyonel düşünce yoluyla uygun kavrayışlara ve sonuçlara varma sanatına dönüşmüştü.[32] Bununla birlikte, leh ve aleyh terimleriyle düşünme sonsuza giderken, kritisizm düşüncenin *aporia*'larından kaçınmaya meyleder. Bu ölçüde, Kant, Aydınlanma sürecini sonlandırmada bir ilk olmuştur. Kritisizm aklın kendisine karşı yönelene kadar, geleceğe dönük borç senetleri çıkarmaya devam etmiştir.

Tek başına çelişkilerin izini sürme, inkâr edilemez gerçeğin keşfine götürebilirdi. Pierre Bayle'in bir kritikçinin "failler hakkında lehte ve aleyhte ne söylenebileceğini gösterebileceğini" söylemesinin nedeni budur. "O sırayla davacı Avukatı ve davalı Avukatı destekler."[33] Kritikçiyi tarafgir olmayan bir otoriteye, aklın avukatına dönüştüren şey tam da davalı ve davacı biçimindeki bu ikili rolüdür. "Tarafın sırf adı bile iticidir" der Simon,[34] "taraf denilen şeyle meşgul olmak gibi özel bir derdim hiç yok." Kritikçi, taraflar üstüdür; onun görevi hakikati "yok etmek" değil, "kurmak"tır. O, kendisini dini grupların üzerinde konumlandıran rasyonel bir Devletle yarışa girer. O derhal yeni bir düzen yaratmaz; kritisizmin egemenliği yalnızca sonsuz bir tekrarlama süreci içinde tarafgir değildir. Bu yüzden Bayle'in kritikçisi sadece bir yükümlülük bilir: hakikatin sadece kritisizmin tatbiki yoluyla bulunduğu bir geleceğe karşı görevi. Tarafsızlık iddiası bu süreci, sonunun henüz daha görünürde olmadığı noktaya kadar götürür. Kritisizmin kendinden eminliği, kritikçinin daha-keşfedilecek hakikatle bağlantısında yatar. Her keşfedilen hata, üstesinden gelinen her engel yeni

* Hissi müşterek. Özellikle Aristoteles ve Descartes'ta, duyu organlarının sağladığı girdileri tutarlı ve anlaşılır temsillere dönüştürecek şekilde birbirine bağlayan algısal yeti. Daha geniş anlamında, herkeste ortak olan yargı gücü.

engelleri açığa çıkarır. Bu yüzden açığa çıkarmak yönündeki insani dürtü, kötülüğü ele geçirmek ve kafa karışıklığının aralıksız akışından kurtulmak için daima daha da incelikli yöntemler bulur, ta ki bunu yapmak için bir neden kalmayana kadar.[35] Kritisizm, geleceği şimdiyi kritikçinin ayakları altından çeken bir girdaba dönüştürür. Bu koşullar altında, kritikçi için geriye ilerlemeyi kendi yaşam biçimine uygun zamansal bir yapı olarak görmekten başka bir şey kalmaz. İlerleme –Bayle'de olduğu gibi- ileriye doğru bir hareket yerine bir yıkım ve çöküş olarak görüldüğünde bile, kritisizmin *modus vivendi*'si* olmuştu.

Her durumda, gelecekle kendi kendine kurduğu bağ, rasyonel yargıcın şimdinin bir kritikçisi haline gelmesini mümkün kılmıştı. Kritisizmin tatbikçisine şimdide bir mutlak özgürlük alanı açmıştı:

> Edebiyat Cumhuriyeti'nde özgürlük hüküm sürer. Bu Cumhuriyet son derece özgür bir devlettir. Orada sadece hakikatin ve aklın saltanatı tanınır ve bunların himayesi altında herkese karşı masumane savaş açılabilir. Dostların dostlarına, babaların çocuklarına, üvey babaların üvey oğullarına karşı ihtiyatlı olması gerekir. Tıpkı demir çağında olduğu gibi...
> Konukseverlik hakkı kalmaz
> Konuk, onu konuk eden tarafından katledilir
> Üvey oğul babasının hayatının peşine düşer
> Orada herkes egemendir ve herkes yargılanabilir.[36]

Hakikat arayışının kritik süreci ancak mutlak özgürlüğün koşulları altında yürütülebilir. Edebiyat Cumhuriyeti'nde, dolayısıyla, herkes herkesin efendisidir ve aynı zamanda herkesin yargısına tabidir. Devletle birlikte beklenmedik bir biçimde ortadan kalkan iç savaş yeniden ortaya çıkar; üstelik de Devletin insana bir insan olarak bahşetmek zorunda olduğu o özel içsel alanda. Orada, mutlak özgürlük, herkesin herkese savaşı hüküm sürer, herkesin ortak amacı hakikattir ve herkesin uğraşı olan ve herkesin ona tabi olduğu kritisizm, bu ruhsal çatışma-

* [Lat.] yaşam biçimi.

da gerçek egemendir. Egemenlik amansızca hükmeder ve herkes ondan payını alır. Bayle'in Devlete uzanmış olan Edebiyat Cumhuriyeti, yarım yüzyıl sonra Rousseau'nun ortaya atacağı tam demokrasidir.[37] İç savaşın, sadece zihinsel olarak bile olsa, meşru olduğu ve meşruiyetin temeli olduğu bir hükümet biçimi modeli sunar.

Hiçbir yükümlülük söz konusu değildir, çünkü hakikat ancak kritikçilerin kendi aralarındaki mücadelede ortaya çıkacaktır. Yarına kadar ortaya çıkmayacak olan bir hakikat, bugün bütün kritikçilerin suçunu bağışlar. Böylece kritikçi, kendi işiyle meşgulken, özgür olur, suçu bağışlanır ve geleceğe bakan, tarafgir olmayan egemenliğin bir parçası haline gelir. Bayle'den beri, kritisizmin on sekizinci yüzyıl boyunca oynayacağı önemli rolün anahtarı bu çerçeve içinde bulunabilir. Bu aynı zamanda da politik kritisizm için de belirleyici olacaktır.

Kritisizmin tarihsel önemini anlamak için ona öbür yüzünden de, yani kritisizmin egemenliğini ilk kez kurduğu, leh ve aleyh sürecinden de bakılmalıdır. Kuşkucu Bayle aklın kritik işlevinin açık, nihai bir yanıt getirdiğine inanmasa bile, bu kritik ayrımlar sırasında yine de kesin bir sınır çizilmiştir: Yani akıl, din ve vahiy arasında ortak bir zemin yoktur. Bayle'in bu postülatı, gelecekte dini inanç ve vahyin kendisini kritisizme tabi tutmayı, yani kurumsallaşmış din kritisizmini kolaylaştıracak bir çizgi çekmişti. Bir yandan aklın hukuki işlevi, bu şekilde dinin sınırlarının çizilmesine dayanıyordu, bununla birlikte o aynı zamanda dinin kendisini kritik etmek için bu ayrımı koymuştu. Bu ayrım temelinde, Bayle evrensel kritik aklın ikici bir biçimde ayrılmış tüm dinlerin üzerindeki nihai ve mutlak üstünlüğüne inanıyordu. "İster Kutsa Kitap'ın bir parçası olarak önerilmiş olsun isterse başka türlü bir şekilde doğru kabul edilmiş olsun, her bir dogmanın, özellikle de ahlak meseleleri söz konusu olduğunda, eğer açık ve seçik rasyonel algılamalarla çelişiyorsa, yanlış olduğu sonucuna varmak zorunludur..."[38]

Akıl ve din alanları tam da aklın egemenliğini ve ahlakın din üzerindeki üstünlüğünü temin etmek için kritik bir biçimde ayrılmıştır. Diğer taraftan, Bayle yargıda bulunanlar üzerinde, çiğnenemeyecek, rasyonel kritisizmin tam da rasyonel olduğu için çiğneyemeyeceği başka ve farklı bir sınır koymuştur. Bu Devletin sınır çizgisidir. Devletin adil bir şekilde yönetip yönetmediğinden bağımsız olarak, ona başkaldırmak suçtur. "Onun adaletsizliğinin karşısına ancak akıl, itaat, geri çekilme konulabilir."[39] Hobbes'ta olduğu gibi, akıl burada hâlâ itaate özlem duyar; Devlet ve birey arasında aracılık yapabilecek hiçbir otorite olmadığından, içe dönmeyi önerir. İçsel olarak kritik Akıl, dışsal olarak Devlete bağlı kalır.

Pierre Bayle, insanı kendi bilincine ve daha iyi olduğuna inandığı şeye karşıt bir karar almaya zorlayan iç savaş diyalektiğinin pekala farkındaydı. Bayle sürgündeyken bu farkındalığına tutunmuştu. Tarafsızlığını korumak için savaşan cephelerden kurtulmayı ümit etmenin boşuna olacağını belirtmişti. Geçmişte insanların dostları, düşmanları vardı; şimdi ise sadece düşmanlar vardır, dost yoktur. "İnsanın acınası kaderi, felsefi akılla övünmesidir."[40] Kendi biteviye nesnellik ve tarafsızlık arayışının politikanın isteksiz dünyasına fark ettirmeden şıringalanabileceğine inanması, rasyonel felsefenin bir kuruntusuydu sadece. Elbette ileri görüşlü zihinlere ihtiyaç vardı, fakat bunlar kendilerini ruhsal ve entelektüel meselelerle sınırlandırmalıydı. İlerleme bir kere politika dünyasına girdiğinde, iç savaşla birlikte ortaya çıkacak kötülüklerin, onun ortadan kaldırmayı ümit ettiği kötülüklerden daha fazla olacağı kesindi. Bayle iç savaşın "korkunç faydaları"ndan esirgenebilmeyi ümit ettiğini söylemişti. On yedinci yüzyılda sağlam kökleri olan bu deneyime dayanarak, Bayle "*critique*" ile "satirler" ve "yergi yazıları"nı birbirinden kesin olarak ayırt etmişti. O, kritisizmin yargılayıcı rolü ile Devletin politik yargı alanı arasına açık bir sınır çizgisi çekmişti. Edebiyat Cumhuriyeti'nde, politik olmayan bir hakikat

arayışı hüküm sürüyordu. Cehalete ve yanlışa karşı savaşta tüm araçlar meşruydu:

> Bu açıdan bütün bireylerin kılıç hakkı vardır ve bu hakkı yönetenlerden izin almaksızın kullanabilirler. Egemen Gücün, aldanan yazarlara karşı yazma hakkını herkese tanırken Satir yayımlamaya neden izin vermediğini anlamak oldukça kolaydır. Çünkü Satirler, genellikle insanın onurunu elinden alır ve bu sadece Egemen tarafından cezalandırılması gereken, bir tür sivil cinayettir; oysa bir kitabın kritiği sadece yazarının bu ya da şu kadar aydınlanmış olmadığını göstermelidir...Devletin majestesine bağlı hiçbir şey gasp edilmemeli, halk yalnızca kitaptaki yanlışlar hakkında bilgilendirilmelidir.[41]

Algıyı amacı yapan kritisizm, erişimini bilinçli olarak insan bilgisinin alanı ile sınırlamıştı; "dürüst insan," "Cumhuriyet'in iyi bir uyruğu" olarak insan, kritisizmin hükmüne tabi değildi; hâlâ Devletin uyruğuydu. Bu yüzden Bayle bilinçli olarak, kritisizmin içsel yasalarını Edebiyat Cumhuriyeti'nin sınırları içinde koruyabilmek için, kritisizm alanını Devletin alanından dışlar. Kritisizm politik olmadığını iddia eder. Kritisizm Devletin alanına tecavüz etmez, ama yine de Devlete tabi değildir. Bayle burada, yani Devletin politik alanına izinsiz girmekten sakınmak için, kritisizmin, meşruluğun entelektüel bir algısı temelinde, aklın bütün alanlarının kendi yargısına ve aynı zamanda da kararına tabi kılınması biçimindeki bütüncül iddiasında benzer bir gidişat görür. Kritisizminin temel olarak dini fanatizmi hedef aldığı düşünüldüğünde, Bayle'in kendisi onun işlevini tamamen "entelektüel" ve politik olmayan bir şey olarak görmüş olabilir. Fakat o aslında, politik kritisizmin temelini hazırlayacak olan, *Règne de la Critique* ile Devletin egemenliği arasındaki çok önemli ayrımı bilinçli olarak tamamlamıştır. Bu gelişme, Bayle'in deneyimsel ufkunu aşan Voltaire ile daha da açık hale gelmiştir.

Voltaire de –Bayle ile mutabık bir biçimde- 1773'te, onun kritisizminin politik olmayan doğasını vurgulamak için "kritik, satir ve yergi" arasındaki farktan bahseder. Sanat kriti-

sizmiyle uğraşmaktadır, fakat "politikacıların Beğeni Tapınağının bu masum şakasını ciddi bir saldırı olarak gördüğüne" işaret etmek zorunda hissettiğinin de farkındadır.[42] Kritisizm alanını Devletten dışladıktan sonra, Voltaire, onu politikadan ayıran çizgiyi, Bayle'in masumca yapmış olduğu gibi, tamamen "politik olmayan" ve "entelektüel" bir biçimde aşmak için tam da bu ayrıma gönderme yapar. Edebi, estetik ve tarihsel kritisizmle meşgul olarak Voltaire, Kilise ve Devleti dolaylı bir şekilde kritik etmiştir. Böylece onun kritisizmi, politik bir önem ve üstelik de kritisizm kavramı ile buna denk düşen ikici dünya temelinde, oldukça belirli bir önem kazanmıştır.

Eğer başlangıçta Vahye inanç, aklın, ahlakın ve doğanın merkezi karşıt fikri idiyse, kritisizmin "seküler yasalar alanı"na kayışı da açılmış olan entelektüel cepheleri daha da politikleştirmek için gereken tek şeydi. Akıl ve mevcut Devlet arasındaki ittifak dağılmıştı. Mutlakıyetçi Devletin politikaları giderek tüm ikici konumların ortak karşıt kutbu haline gelmişti. Hâkim politikalar kritik sürece dahil olmuştu. Böylece, Edebiyat Cumhuriyeti içinde kendi politik olmayan seyrinde ilerlemiş olan, kritisizmin leh ve aleyh süreci, *Règne de la Critique* ile Devletin egemenliği arasındaki bir davaya dönmüştü. Bu davada kritikçi, aynı anda hem savcı, hem yüksek yargıç hem de ilgili taraftı. Kritisizmin tarafsız egemenliğine başvurarak fakat aynı zamanda bu süreçlere politikayı da dahil ederek, kritikçiler kritisizmleri sayesinde tarafların üstüne yükselebilmişti, ama Devleti kritik edenler olarak da taraf olmuşlardı. Elbette bir üstünlük havası takınarak tarafgirliği inkâr etmek her zaman mümkündü. Politik olmayan Edebiyat Cumhuriyeti ile politik Devlet arasındaki ayrıma dayanan entelektüel kritisizm, şimdi bu ayrıma sığınmakta ve aynı zamanda –görünüşte tarafsız olan ve tarafsız hakikat adına hareket eden- kendi entelektüel yargısını Devlete de genişletebilmek için bu ayrımı genişletmekteydi. Başlangıçta, tam da bu kritisizmin kendisi, Edebiyat Cumhuriyeti ile Devlet arasında kendisinin çizmiş

olduğu çizgiyi aşmak için kullanılan bir araçtı. Kritisizm, kendisini politik olmayan bir şey olarak Devletten ayırmıştı ama onu da kendi yargısına tabi kılmıştı. İşte kritisizmin müphemliğinin, Voltaire'den sonra onun tarihsel ölçütü haline gelen bir müphemliğin kökleri burada yatıyordu: Sözde politik olmayan ve politika üstü bir şey olarak o aslında politikti. [43]

1765'te Voltaire, kritisizmin, nihayet dünyayı akılsızlıktan kurtarmaya gelen onuncu Musa* olduğunu söylüyordu. "Kritisizm iyidir; onu seviyorum ve ona saygı duyuyorum. Aydınlanmış sahne savaşçıları yargılar ve sağlıklı akıl zamanla galip gelir."[44] Toplumsal kritisizm, sahnede sergilenmekte olan ahlak oyununun aktörlerinin müttefiki, orkestradaki savaşçılar için hâlâ kullanışlı bir silahtı. Ama bu aynı zamanda kritisizmleri – sanat yoluyla dolaylı bir şekilde- Devleti de kuşatmış olanların bir silahıydı. *Figaro'nun Düğünü* sanatın ve politik kritisizmin birliğini kutluyordu. Kritisizm tek başına aklın zaferini getirecekti. Böylece o önceden belirlenmiş olan sanat ve bilim alanını terk etti ve Voltaire'den sonra, kritisizmin önceki nesneleri politik kritisizmin silahlarına dönüştü.[45]

İlerleme süreci Devleti de kuşatır hale geldi ve bu, yüzyılın ortasında Vahiy dini karşısında elde edilen zaferle aynı derecede gerçekleşti.[46] Kritisizm, Locke'un bir zamanlar ahlaki yargıya verdiği rolü üstlendi; kamuoyunun sözcüsü oldu. *Encyclopédie*'deki *"Critique"* maddesinde belirtildiği gibi, özel ahlakı etkilemek artık mümkün olmasa da[47]: "Onun kamu eylemlerine karar verdiği en azından şüphesizdir." Dışa kaymanın tamamlanmış olması, Diderot'nun sadece birey ve yurttaş arasında değil, aynı zamanda kritiklerle birlikte, birey ve yazar arasında da ayrım yapılması gerektiği iddiasıyla da doğrulanmış oluyordu.[48] "Hakkaniyet, görüşün sahibi ile eserin yazarının ayırt edilmesini ister. Çünkü ahlak kuralları-nın ve yazıların iki farklı şey olduğunun tam bir kanıtı ancak burada bulunabilir."[49] Aydınlanma Kritisizmi toplumun içsel

* Yunan mitolojisindeki dokuz ilham perisinden her biri.

alanının, kişisel ahlakın ötesine geçmişti. Birey ve uyruk arasındaki ayrım nasıl Mutlakıyetçi düzen için temelse, şimdi – Bayle'in önceden gördüğü gibi- birey ve yazar arasındaki ayrım da kritik karışıklığın temeli olur. Kritisizm kendini, yalnızca Devletten değil aynı zamanda onun toplumsal arka planından da ayırarak bağışlatmıştı. Resmi denetim onu böyle yapmaya zorladığı için, yazarın ürünü sadece onun gerçek düşüncelerini saklamakla kalmıyordu; onun yazıları artık bunlarda kendini bulamayan bireyi yabancılaştırıyordu da. "Eğer bir kimse yanlış olmayacak şekilde yaptığı her şeyi yazamıyorsa, o halde, mantıksızlığa düşmeden de yazdığı her şeyi yapamaz."[50] Diderot'nun bu aforizması gerçekleşen tarihsel kaymayı açıkça gösterir. Kritisizm o kadar egemen hale gelmiştir ki onu başlatanlar olmadan da hükmetmeye devam edebilir. Özgürleştirilmiş kritisizm aracılığıyla bireyin kişiliğinden arındırılması, bireyin kritisizmin bir memuru haline gelmesinde ifade bulur. En başta Aydınlanma'nın gerçek bir sırrı olan gizlilik, politik zorunluluğun bu çocuğu, Aydınlanma'nın mantığı tarafından ele geçirilir. İmtiyazı ortadan kaldırarak, Aydınlanma tüm tabulardan kurtulur, her şeyin kamunun sürekli bakışının girdabına kapılmasına neden olur. Hiçbir şey, diyalektik terimlerle düşünülmekle beraber, seyircinin kuşatmasından kaçamaz, yani her şey kamusal hale geldiği oranda ideolojik olarak da yabancılaşmış hale gelir. Doğallığa, doğaya geri dönüşe özlem, yanlızca bu gelişmenin bir semptomudur. Ne tür bir pantolon giyildiğinin bile politik bir önem kazanacağı gün de gelecektir. İlk başta politik olarak harekete geçirilen gizlilik, hayatın bütün bir ifadesini yabancılaştıran, kritisizmin kontrol edilemez ve gizli gücüne yol açmıştı. Bu ayrıca, egemenin önüne geldiğinde durmayan bir kritisizmdi. Bayle'in hâlâ satirin alanına, Louvre'un kapılarını tutmuş hiçbir muhafızın püskürtemediği o ölüm korkusuna atfettiği şeyi, 1765'te Diderot –Bayle'e dolaylı bir göndermeyle- kritisizmin kendisi için söylemişti: "Her şey onun yasasına tabidir."[51] Aydınlanmanın üyeleri, kritisizmin

satir ve karşılaştırmanın yerini aldığını anlamazlık edemezdi. Kritisizm kralların ölümü anlamına geliyordu.

İç ve dış alanlar arasına başlangıçta çekilmiş sınır çizgisinin uzatılmasının beklenmeyen sonuçları oldu. Her şeyi kapsayan kritisizm, politikaya kadar uzanmasına rağmen, hakikatin önceliğini sağlamak yönündeki politik olmayan, yani rasyonel, doğal ve ahlaki iddiasından vazgeçmedi. Evrensellik kılığı altında, uç konumlara başvurmaya devam etti. Kritisizmin kendi açısından keskinliğini ve görünüşte kesin niteliğini sadece fikirlerin kutuplaşmasından edinmesi gibi, her ikici konum da kendi başına kritisizmi ima ediyordu. Ancak diğer taraftan, antitezi ciddiye almak girişiminde bulunulduğunda, bu çaba değerden düşürülmüş düşünce yapısıyla çelişkiye düştü ve buna rağmen uyumu yeniden sağlamaya çabalayanlar, mantıksızlıkla suçlandı ve çok daha sert bir kritisizme tabi tutuldu.[52]

Büyük Frederick'in *Histoire de mon Temps*'ın önsözündeki (1742) yorumu, kavramsal duruşun polemikçi önemini ciddiye alan, bununla birlikte yine de iki karşıt kavramı olumlu bir şekilde kullanmaya zorlananların ikileminin tipik bir örneğini sunar: "Ümit ederim ki şu an onun için yazmakta olduğum nesil, bendeki filozof ile prensi, alçakgönüllü adam ile politikacıyı birbirinden ayırt edebilir." Frederick, döneminin ikici ayrımlara bağlılığının kurbanı olmuştu. İnsan ile prens veya filozof ile politikacı gibi, zamanının uç kavramlarını birleştirmenin imkânsız olduğunu düşünmüştü;[53] ikici kavramların kritik işlevi, bir kez buna riayet edildiğinde, kendi kendinin kritisizmini de beraberinde getiriyordu. Frederick, bunu prens olarak tatbik edebilecek kadar filozoftu, ama bunu kendi kendini suçlamaya dönüştürecek kadar da kraldı.

Kritik girdap, aydınlanmış entelijensiya üzerinde daha büyük bir etki yapmıştı. Voltaire'in bildiği bir şey –o görünüşte politik olmayan kritisizmin üstesinden egemen ironiyle ve ironik egemenlikle gelmişti- Aydınlanma'nın sonraki nesline gelindiğinde artık kaybolmuştu; bu şey, aslında sahip olmadığı

bir egemenliğe tam bir inançla, görünüşte politik olmayan ama yine de keskinleştirilmiş silahların kullanımıydı. Kritisizm, takiyeye neden olmuştu. Voltaire açısından hâlâ taktik bir kamuflaj olan şey, haleflerinin elinde alışılmış bir uygulamaya dönüşmüştü. Kendi gizemlileştirmelerinin kurbanı olmuşlardı. Strateji, yalancılık olmuştu. Yalancılık, mizahtan, yalanları taktiksel olarak kullanabilme yetisinden yoksun olmaları yüzünden ödemek zorunda oldukları bir bedeldi. Bu yalancılığın özü, kendisinin hiçbir sezgisine sahip olmayışında yatıyordu. Bu haddini bilmezlikleri yüzünden ödedikleri bir bedeldi.[54] Voltaire bu yeni türün ve onun kendi yaratımı olan pathosunun ortaya çıkışına tanıklık edecek kadar uzun yaşadı. 1771'de *Dictionnaire philosophique*'ine yazdığı ekte şöyle demişti: "Bu kritikçilerin arasında evrenin adaletine inanan ve onu dinleyen tek bir kişi bile yoktur."[55] Tanrısal hak gereği hükmeden Kral bile, onun yerini alan insanlığın yargıcından, Son Karar (kıyamet) günündeki Tanrı gibi, evreni kendi hükmüne tabi kılma hakkı olduğuna inanan kritikçinin yanında neredeyse alçakgönüllü görünür.

İkiciliğin ağına yakalanmış olan kritikçi, kendisinin başlatmış olduğu sürecin tarihsel önemini görememiştir. Kritikçi, *Encyclopédie*'nin dediği gibi, ayrımları nasıl koyacağını bilen bir liderdir;[56] örneğin hakikat ve kanı, hak ve otorite, ödev ve çıkar, erdem ve ün arasındaki gibi ayrımları. Onların ikici formülasyonunda, tüm bu kavramlar içkin politik sorunu sınırlamıştır. Hakikat, ödev, erdem ve hak, bunların her biri bir kenara itilmiştir.

Kritisizm ayrımlar koymak demektir. Geçmişte, Kralı kritik etmek ona haklarını hatırlatmak demekti. Belli koşullar altında bu, ne kadar zor olsa da, onun haklı olduğunu kabul etmek anlamına geliyordu. Bayle'in yaptığı buydu; onun kritisizmi politik rolünün bir farkındalığına sahipti. Diğer taraftan, Kralın haksız olduğunu öne sürmek tüm farkları iptal etmek anlamına geliyordu. İkici kavramlar ağıyla *Encyclopedie*'nin

yaptığı şey tam da buydu. Kritikçi tüm insanları yargılar, "erdemli insanı, ama insanı."[57] Kritik yargı, her şeyin ve Kral dahil herkesin eşitlenmesini, yani "kısacası insanın, kim olursa olsun, yurttaşlık durumuna indirgenmesi"ni içerir. Aydınlanma maskeleri düşürmüş, indirgemiş, açığa çıkarmıştı; ama maskeleri düşürürken, maskesini düşürdüklerinden bir tanesinin özünün çözüldüğünü görememişti. Aydınlanma'nın takiyeci destekçisinin gözünde, iktidar, iktidarın kötüye kullanılmasıyla özdeşti. İktidarın onu elinde tutanlara bir ilham olabileceğini göremez. Bu bağımsız politik beyefendinin gözünde iktidar, zor haline gelir. Bu yüzden, Aydınlanma'nın sonlarına doğru, ezilen kalabalıkların Mutlakıyetçi ilkenin adaletsizliğini görmesini engellediği için, iyi bir monarkın kötü bir monarktan beter olduğu aşikâr kabul ediliyordu [58] Aydınlanma insan olarak Kralın maskesini düşürmüştü ve o bir insan olarak zorbadan başka bir şey olamazdı. Kritisizm, bu tarihsel figürü öneminden mahrum bırakır. Böylece, kendi öğesinden, yani politik alandan kopartılmış olan Kral, bir insan ve hatta vahşi bir tiran haline gelir. Eğer o bir tiran ise, o halde Aydınlanma da kritisizminde haklıdır. Gerçek bir Kritikçi, insanlığın tiranı değil yargıcıdır. "Üstün bir kritikçinin işi, sonunda yargıç olmaktır, insanlığın tiranı değil."[59] Kritisizm kendisine sebep olan şeyin ötesine geçer ve kendini beğenmişliğinin motoru haline gelir. O kendi kuruntusunu kendisi yaratır.

Edebiyat Cumhuriyeti'nden Devlete adım atılır atılmaz, ikici formülasyonun tek işlevi hükümdarı haksız kılmak, tüm ayrımları ortadan kaldırmaktır. Bu, bir adaletsizlik yapmak pahasına, kendini de haklı tarafa koymak demektir. Kral değil, bu sefer kritikçi, gerçek zorba olmuştur. Bu zorbalığın haklılaştırılabileceğine inanmak ise bu kritikçilerin gerçek bir kuruntusuydu. Bu maske düşürme, kasten değil, ama istemeyerek de değil, bahsettiğimiz kuruntuya yol açmıştı. Krala eşit şekilde muamele edilen uyruk, ulusun bir temsilcisi, hakikatin, erdemin ve insanlığın bir aracı haline gelmişti. [60] Ötekilerin mas-

kesinin sürekli düşürülmesi, maskeyi düşüreni kuruntuya sürüklemişti.

Kritikçilerin egemenliği, sonsuzluğa ulaşırcasına tırmanışına devam ediyor gibi görünüyordu. Kritisizmi son sınırlarına doğru iten kritikçi, kendini Kralların Kralı, gerçek egemen olarak görüyordu. 1758'de, Diderot, ironik bir abartıyla, tohumları Bayle tarafından ekilmiş olan bu süreci şöyle betimlemişti: "Yazar şöyle der: Baylar, dinleyin beni! Çünkü ben sizin efendinizim. Kritikçi ise: Baylar, Beni dinlemelisiniz! Çünkü ben sizin efendilerinizin de efendisiyim."[61] Bu yukarıya ve ileriye dönük eğilim, tüm kritikçilerin eşit olduğu kabulüyle keskin bir şekilde çelişiyordu. *Encyclopedié, Règne de la Critique*'i, sanki bir locaymış gibi, cahil kritikçiler, astlar, üstler şeklinde üç dereceli bir hiyerarşiye bölmüştü.

Kendilerinin ötesine geçen kritikçiler, Aydınlanma'nın da ötesine geçmişlerdi. Devrime (*révolution*) dönüşen bir ilerlemenin öncüleri haline gelmişlerdi. Voltaire 1765'te "bizimki kadar aydınlanmış bir yüzyılı derinden sarsanlar (*révoltent*)"[62] kritikçiler olmuştur der. Bunun sonucu, Kralın kendinden şüphe duymaya başlaması oldu. Daha Büyük Frederick'in başına henüz gelmemiş olanlar, Fransa'da görülmeye başlamıştı, çünkü kralın kendisini bir parçası olarak gördüğü yerleşik düzenin politik anlamı, işlevini kaybedecek kadar yok olup gitmişti. XVI.Louis, devrim mahkemesinin önüne çıkarıldığı zaman, onun karşısında bir Kral olarak değil, bir insan olarak duruyordu ve Saint-Juste bu insanın neyi temsil ettiği konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmamıştı: insanlığın düşmanı.

Kralın kendisinin kurbanı haline gelmesiyle aynı ölçüde, kritikçiler de kendi akıl yürütmelerinin kurbanı olmuştu. Kritikçilerin başlattığı süreç, sonunda onları da kuşatmış ve onları da gerektiği gibi alaşağı etmişti. Condorcet, ebedi ilerleme üzerine taslağını tamamladıktan sonra intihar ederek bundan kaçabilmişti. Giyotinin bir alternatifi olarak intihar, takiyenin ölümüyle aynı anlama geliyordu. Kendi kendini suçlamada

kendini haklılaştırmanın bir yolunu bulmak Rousseau'ya kalmıştı. Onun itirafları, utanmaz vahiylerin hakikati yalanlara dönüştürdüğü ve neyin doğru, neyin yanlış olduğunu söylemeyi imkânsız kılan ilk modern "itiraflar"dır.

Règne de la Critique'in politikayla ilişkisinin değişmesi sadece topyekun bir değişim olarak görünüyordu. Devrimin arifesinde, Bayle'den beri oynadıkları roller değişmişti. 1781 yılında, Immanuel Kant *Saf Aklın Kritiği*'nin Önsöz'ünde kritisizmin Devlete üstünlüğü iddiasını dile getirmişti:

> Bizim çağımız, özellikle bir kritisizm çağıdır ve her şey kritisizme tabi tutulmalıdır. Din kutsallığı ve yasa koyuculuk yüce makamı sayesinde kendisini bundan muaf tutmaya çalışabilir. Ama böylece şüphe uyandırmaktan başka bir şey yapmış olmazlar ve aklın sadece özgür ve açık bir incelemenin sınamasından geçmeyi başarabilenlere bahşettiği gerçek saygınlığı asla talep edemezler.[63]

En başta, hiçbir engelle karşılaşmadan işleyebilmek için, kendisini Devletten ayrı tutmuş olan kritisizm, şimdi kendi otoritesi sayesinde bir zamanlar kendisinin çizmiş olduğu sınır çizgisini yok etmiştir. Kendisini kritik bir şekilde haklılaştırma sürecinde, kritik aklın Devlete üstün olduğu iddiası da açıkça görülür hale gelmişti. Kritisizmin kamu üzerindeki hâkimiyeti, politik itibar kazanmıştı. "Hakiki politika, kamu hukuku fikri ile çelişmek değil ona uymak koşulu ile sınırlıdır...Sonuç olarak hakiki politika yalnızca dürüst değil aynı zamanda açıkça hareket etmelidir, yoksa saklı tutulmak zorunda olan düsturlara göre değil."[64] Aydınlanma ve onun politik gizi, Devletin işlevlerini ve onun sırlarının işlevlerini devralmış görünüyordu. Kritisizm artık kendini Devletten ayrı tutmuyordu. Tersine, o kadar egemen bir hükmetme iddiasında bulunuyordu ki Devlet ve Kilise onun yargısından kaçmaya çalışıyor gibiydi, "her ikisi de ondan sakınmak istiyordu." Kritisizm o kadar özgüvenli bir hale gelmişti ki takiye suçlamasını Devlete kaydırmayı başarmıştı. Eğer Devlet kritik akla boyun eğme-

mişse, o halde sadece "yapmacık bir saygı"yı hak ederdi ve ancak Aydınlanma'nın yargıçlarına boyun eğerek "içten bir saygı" görebilirdi.

Bu dönüşle birlikte, kritisizmin yüksek otoritesinin sessiz ve gizli rolü özgürce ve açıkça dile getirilen bir rol haline geldi. Bununla birlikte, egemenlik sorunu çözümsüz kalmıştı. Devlet ona boyun eğmedikçe, kritik akıl kendi tarihselliği içinde politik kritisizm olarak kalmaya devam etti.

Kritisizmin Simon, Bayle, Voltaire, Diderot ve Kant'la belirlenen aşamaları, on sekizinci yüzyıl kritisizm kavramına atfedilen artan politik öneminin de kanıtlarıdır. Kritisizmin politik önemi, ona atfedilen sözsel önemde yatmıyordu, o *Règne de la Critique* ile Devletin gelişen ilişkisinden doğmuştu.

En başta Kritisizm, dine karşı, politik olmayan leh ve aleyh sürecini başlatabilmek için, kendisini bu ikiciliğe dayandırmıştı. Sonradan, giderek devleti bu sürece dahil etmişti, ama aynı zamanda da görünüşte politik olmayan bu ikiciliği, politik kritisizme dönüşecek kadar, yoğunlaştırmıştı. Sonunda, erişimini Devlete kadar genişletmişti ve kendi yargılama otoritesi ile Devletinki arasındaki yasal fark olumsuzlanmıştı. İkici kritisizmi kendi doğası gereği, bu aldatmanın maskesini düşürme hakkından yoksundu. Sonunda takiyeciliğe kadar düşmeden önce, kritisizm, karşı-kritisizm yoluyla, aşırı kritisizme varmıştı. Takiye, Aydınlanma'nın dokumaya ve taşımaya devam ettiği ve yırtıp atmayı asla başaramadığı bir örtüydü.

İkici "düşünce biçimi" -din tarihi ve antik miras açısından-[65] esasen dolaylı ve nihai olarak da doğrudan politik kritisizmi yoluyla, çığır açan bir gelişmenin ifadesi olmuştu: burjuva dünyanın ortaya çıkışı.[66] Toplumsal ve ekonomik yaşamda artan gücü ve yeni dünya görüşüyle, burjuva tabaka kendisini giderek politik iktidarın potansiyel sahibi olarak görüyordu. Bununla birlikte, bu yeni elite benlik bilincini veren ve onu daha sonra olacağı şey yapan, yani onu yeni toplumun temsilcileri ve eğitmenleri olarak, entelektüel konumlarını mutlakı-

yetçi devleti ve de hâkim Kiliseyi olumsuzlayarak alan bir grup bireye dönüştüren tam da bu ikici düşünmeydi. On sekizinci yüzyıl ikiciliği, böylece, sık sık delinmekle beraber, hâlâ kritisizmle eşanlamlı alınan entelektüel bir cephe açmıştı. Doğru kabul edilen kavramlar, akabinde, ortaya konulmaları sırasında genellikle elden çıkarılmak ve "kritik edilmek" üzere, kendi karşıt-kavramlarını ortaya koyuyordu.

Aydınlanma'nın içine hapsolduğu yanlış, onun tarihsel takiyesi, onun bu olumsuzlamayı politik bir konumla karıştırmasıdır. Kritikçilerin benimsemiş olduğu ikici ayrım böylece bir paradoksa dönüşmüştür: Onlar, bütün farkların ve benzeşmezliklerin ortadan kaldırılmasının, Aydınlanma'nın kendi kanıtını devşirdiği, ikici bir biçimde kurulmuş gerilimlerin etkisizleştirilmesinin mayası olarak hizmet etmişlerdir.

Kritisizm, kendi takiyeciliğinde, saçmalığa varmıştır. İlerleme ansızın yarıda kesilmiştir. III. Kısım'da, kritisizmin, takiyeci aşamasında, mevcut krizi nasıl yaşadığını, teşvik ettiğini ve belirlediğini göstereceğiz. Bu, burjuva kritisizmi, onun iktidarı dolaylı olarak üstlenmesi ile politik kriz arasındaki içsel bağı aydınlatmamızı sağlayacaktır. Krizin şiddetlenmesi -Almanya'daki kısmen barışçıl durumla başlayıp, Fransa'ya ilerleyerek ve reformdan devrime geçişle birlikte- aşamalı olarak görünür hale gelecektir. Yine de başından sonuna kadar, krizin yoğunlaşmasının, diyalektik bir biçimde onun politik öneminin gizlenmesine denk düştüğünü göreceğiz. Bu gizlemenin politik önemini belirsizleştirmek, burjuva tarih felsefesine kalacaktır. Kriz, iç savaş mevcut bir tehlike olarak belirdiğinde bile, ahlaki bir yargı, mantıksal bir tarihsel sonuç olarak gösterilmiştir ve böylece burjuvazinin devlete karşı başlattığı kritik sürecin sonuna gelinecektir.

Sonnotlar

1 Schiller, *Sämtliche Werke*, 11, s. 91.

2 Schiller ilk sunumunu Mannheim Alman Cemiyeti'nde [*Deutsche Gesellschaft zu Mannheim*] 26 Haziran 1784 yılında "Gösteri sahnesine bir

ahlaki müessese olarak bakmak" [*Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet*] başlığı altında yapmıştı. Başındaki cümleler kısaltılarak ve başlığı değiştirilerek "İyi, ayakta duran bir gösteri sahnesi nasıl bir etki sağlayabilir?" [*Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich bewirken?*] başlığı altında Thalia'da (Sayı 1, Lenzmonat 1785) yayımlandı. Cemiyet –Académie Française örnek alınarak- 1775'te Karl Theodor tarafından kurulmuştu; Schiller, (Ekim 1780'den itibaren) "hanenin ve devletin vaziyetini, önceden bildirmek ve onay almaksızın ele alan" tüm yazıların yasaklandığı bir dönemde konuşuyordu (aktaran Häusser, *Gesch. Der rhein*. Pfalz, Heidelberg, 1856, II, 949). Görünen o ki, Klopstock, Lessing, Wieland, Dalberg Kardeşler gibi önde gelen düşünürlerin mensup olduğu Cemiyet içinde Lessing açık açık konuşurken endişe duymak zorunda değildi. Seçmen, hâlihazırda Münih'teki yeni meskeninde bulunuyordu. Bkz. Berger, *Schiller*, 6. Baskı, Münih 1910, I, s. 387vd. ve Lipowsky, *Karl Theodor...*, Sulzbach, 1828, s. 92vd.

3 *a.g.e*, 100.

4 *a.g.e.*, 92.

5 Lesing, *Sämtliche Schriten*, XI, 207, 311.

6 Schiller, *Sämtliche Werke*, 90.

7 *a.g.e.*, 95.

8 *a.g.e.*, 90. Schiller'in "politik" terimini pejoratif kullanımı için bkz. Dalberg'e mektubu. Schiller bu mektupta, onun kuyusunu kazmak için, *Kabale und Liebe* adlı oyununu art niyetli bir şekilde –"politik kurnazlıkla"- kötü bir performansla sahneleyen "centilmen aktörler"den yakınır. (Berger, *a.g.e.*, 422)

9 *a.g.e.*, 91.

10 *a.g.e.*, 97.

11 *a.g.e.*, 91.

12 "Kritisizm" on sekizinci yüzyılın bir parolasıdır. Başlıklarında "kritisizm" ve "kritik" terimlerini içeren, sayısız kitap vardır. 1790'da, J.G.Buhle, Göttingen'de bu meseleyle ilgili şöyle demek zorunda kalmıştır: "Çağımız önceki çağlara göre [meseleleri] çok daha kritik bir biçimde incelemiş... açıklamış ve aydınlatmış olma itibarını hak etmiştir; bu yüzden bazıları çok haklı olarak çağımızı kritik çağı olarak adlandırmıştır." (*Grundzüge einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften*, Lemgo, 1790, s.39) O dönemin kendine ait bu tanımlama, tek başına kritisizmin öneminin öğrenim dünyasının çok ötesine geçmiş olduğu varsayımına götürür. "Kriz" terimi ise, diğer taraftan, on sekizinci yüzyılda nadiren kullanılmıştır ve elbette merkezi bir kavram olarak düşünülemez. Bu olgu sadece istatistiki bir rastlantı değildir. Daha ziyade, onunla ve kritisizmin tırmanışı arasında, bu çalışmanın da aydınlatmak istediği özgül bir bağ vardır.

13 Schiller, *Sämtliche Werke*, 95.

14 *a.g.e.*

15 Bu, Alman, İngiliz ve Fransız dilleri için geçerlidir. Krş. J.ve W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1873; J.Murray, *A New English Dictionary*, Oxford, 1888 ve Littré, *Dictionnaire de la Langue française*, 1877. Bunu izleyen üç dipnot kısmen bu sözlüklere dayanmaktadır.

16 "*Kritik*" [Alm.] (İngilizcede *criticks*, bugün ise *criticism* ve Fransızcada *critique*) ve "Krise" (İngilizcede *crisis*, Fransızcada *crise*) sözcüklerinin her ikisi de ayırt etmek, seçmek, yargılamak, karar vermek anlamına gelen Yunanca κρίνω sözcüğünden gelir; Ortaçağda ise önlem almak, tartışmak, savaşmak anlamlarına gelmiştir.(Aynı *-cri* kökü, Latince *cerno* ve *cribrum*'da ve Fransızca *crible*: "süzgeç"te de bulunur.) Yunanca κρίνω ve κρίσις sözcüklerinin kullanımı köken olarak olmasa bile genellikle hukuk ve hukuk sistemi anlamına geliyordu. "Kriz" ayrım yapma, anlaşmazlık ve aynı zamanda nihai yargı veya değerlendirme anlamında karar anlamına geliyordu ki bu sonuncusu bugün kritisizm kategorisine girmektedir. Yunancada tek bir kavram, günümüzün "öznel" kritisizmi ile "nesnel" krizi gibi iki farklı anlamı birden içeriyordu. Yargı, duruşma ve genel mahkeme olarak, κρίσις sözcüğü adli bir anlamda kullanılıyordu. Bu yüzden "lehte ve aleyhte" anlamı aslında en başta "kriz" sözcüğünde içerilmiş durumdaydı ve ayrıca bunun karar iması da vardı. (Krş. Pape, Hdwb. *Der griechischen Sprache*, Braunschweig 1842; Liddell-Scott, *A Grek-English Lexicon*, Oxford 1951) Özellikle hâkimin kararı denmek istendiğinde, ἀρχή κριτική sözcüğü, Aristoteles'in de kullandığı gibi, düzen yaratma anlamını taşır. (*Pol.* 1253a; 1275a, b;1326b) Bir topluluğun egemen ve yasal düzeni hâkimin adil kararına dayanır. Sadece hâkimlik (ἀρχή) görevinde bulunanlar yurttaştır. Platon'a kadar geri giden sıfat halindeki Κριτικός sözcüğü, bu yargılama, karar verme ve bir yargıya varma ve daha genel olarak da lehte ve aleyhte olanı tartma yeteneği ve sanatına, "kritik" yargılama etkinliğine gönderme yapar.

Ayrıca Septuaginta da κρίσις sözcüğünü, hükümdarın koruması ve yaratması istenen adaletin ve yasanın idaresi anlamında kullanmıştır. (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. G.Kittel, 2. baskı, Stuttgart, 1950) İsrail Tanrısıyla yapılan sözleşme sayesinde O gerçek Lord ve Hâkim olduğunu kanıtlamıştır. Johannes'te Κρίσις sözcüğü Karar Günü (Kıyamet) anlamına gelir. İsa'nın tekrar ortaya çıkmasıyla hâlâ beklemede olan kararı öngören ve inananların vicdanlarında zaten deneyimlemiş oldukları bu kararın zamansal yapısı, bu anlam seküler bir biçim altında, on sekizinci yüzyılda kabul gören anlam haline gelmiştir. "Kriz" genellikle kullanılmıyordu. Yargılama, bir yargıya varma anlamında "kritisizm" ifadesi hâkim hale gelirken, Yunanca yasal düzen veya Hıristiyanlıktaki Karar Günü anlamlarında "kriz" kayboldu. ἡ κριτική ἡμέρα teriminin Hipokrat ve Galen'deki kullanımına dayanarak, Latince de "kriz"i büyük oranda tıbbi kullanım ile sınırlamıştır. *Encyclopédie* bu çeviriyi geçmişe ait tarihsel bir olgu olarak görür: "Galien bize kriz sözcüğünün hekimler

tarafından kullanılan ve aslında bir yargı anlamına gelen bir sözcük olduğunu göstermiştir."('*Crise*' maddesi)

Latincede bir hastalık krizi ve tıbbi teşhis ilişkili kavramlarken, kriz kavramı tıp alanıyla sınırlıdır. (Hekimler maruz kalınan değişimin, hastaya ne olacağına dair hüküm vermeyi mümkün kılan bir işaret olduğunu söylerler;" Forcinelli ve Furlanetto, *Lexicon totius Latinitatis*, Patavii, 1940.) Krş. Augustinus 6 konf. I: "Hastalığa kapılanın sağlığı ve ölümüyle ilgili hüküm verebilmemizi sağlayan, hastalığın ilerleyişidir." [*Critica accessio morbi est, ex qua de sanitate aut morte aegrotantis judicium ferri potest.*] Bununla beraber, *criticus* ayrıca –Yunancada da olduğu gibi– bir *grammaticus* ve sanat kritiğidir. Ortaçağlarda "kriz" terimi tıbbi kullanımla sınırlandırılmıştı ve bir hastalığın karar verilmesini gerektiren ama henüz bu karara varılamadığı can alıcı safhasını ifade ediyordu. Terim günümüzde hâlâ bu anlamda kullanılmaktadır.

17 Bununla birlikte "kritisizm" en başta örtüşmekte olduğu "kriz" sözcüğünden uzaklaşmıştır ve krizin teolojik, hukuki veya tıbbi anlamına içkin olan "bir kararın ağırlığı"na gönderme yapmaksızın, bugün bir yargılama sanatına ve ayrım yapmaya işaret etmeye devam etmektedir. Zarf ve sıfat halindeki "kritik" [*kritisch*] (*critique, critic, critical*) kriz ya da kritisizmin dönüşen anlamında kullanılıp kullanılmamasına bağlı olarak farklı bir düzene sahiptir. 1702 yılında bir İngiliz (Eng.Theophrast 5, aktaran Murray, *A New English Dictionary*) şöyle yazar: "Bazı kelimelerin ilk anlamlarını kaybetmesi ne kadar da tuhaf! *Critick* eskiden iyi bir yargıç olarak anlaşılırken, günümüzde 'hata bulan'dan başka bir anlama gelmemektedir" ve Collier, *The Great Historical Geographical Genealogical and Political Dictionary*'de (2. basım, Londra, 1701) kendilerini bütün prensler ve Katolikler ile Protestanlar dahil tüm alimlerin gözünde şüpheli hale getiren küstah "*criticks*"ten bahseder; bunlar genellikle zalim ve aşağılayıcı bir ölümle cezalandırılmıştır.

Hümanist geleneğin içinde yer alan Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*'da (Halle ve Leipzig, 1733) "*crisis*" ve "*critic*" sözcüklerine hâlâ aynı anlamı verir. "*Critic*"in anlamı "yargı"dır ve "*crisis*" ise "yargı, akıl, düşünce [anlamına gelir], bu yüzden insanın krizi yoktur, yani o herhangi bir şeyi yargılayamaz denilebilir." Bununla beraber, Zedler, krizin en yaygın anlamı olarak bir hastalıktaki belirleyici dönüm noktasına işaret eder ve oldukça tuhaf bir biçimde bunu yalnızca iyileşme yolundaki bir dönüm noktası olarak tanımlar. "Günümüzde, hastalığın özünün...bedenden atıldığı ve böylece bedenin çökmekten ve hastalıktan kurtarıldığı, doğanın o iyileştirici etkisine kriz denir." Zedler "Kritiker" terimine henüz daha aşina değilken, onun "*Critic*" üzerine makalesi, on sekizinci yüzyıl kritisizminin sonunda yozlaşarak vardığı takiyeciliğin köklerinden birini açığa çıkarır: "Çünkü kritisizm dolaylı olarak, doğrudan etkinliği yoluyla olmamakla birlikte, gerçek bilgeliğe katkıda bulunur, yine de onun dolaylı

etkisini dolaysız alarak kendilerini ona uygulayan zihinler, kibrin tutsağı olmuşlardır ve bu onların kendilerine atfettiği yargıçlık makamını da içerir..." Bu, yüzyılın bütün bir temasını oluşturur.

Grimm'in sözlüğü, bu sözcük grubunun Alman dilinde "daha ziyade yeni" olduğunu ve dile ancak on sekizinci yüzyılda girdiğini belirtir. J.C.Adelung'un dört ciltlik *Versuch eines vollständigen grammatischen kritischen Wörtebuchs der Hochdeutschen Mundart*'ı (Leipzig, 1774vd.) "kriz" sözcüğünü henüz -ya da artık- içermezken, yeni "kritik" [*Kriticus*] ve "sanat kritiği" terimlerini listeler. Bu sonuncusu başkalarının eserlerini değerlendirmeyi bir "iş"e çevirir. "Dil yargıcı" ve "kılı kırk yaran" ifadeleri Yunanca χριτιχός sözcüğü ile oldukça bağdaşır; çünkü bu sözcük Kreet, Krit, Zank, Streit, Hader vs'den türemiştir. Bu sözcük grubu Almancada klasik dönemde yerleşmiştir. İngiltere'de *"criticism"* sözcüğünün kullanımı 1607'ye kadar geri gider; Bacon edebiyat kritiğinden bahseder (*Advancement of Learning*, I, VI, para.21) ve Hobbes ise terimi filolojik yorum ve metin karşılaştırmasıyla bağlantılı olarak kullanır. (*Works*, VII, 389vd. Stigmai, *Grammar and Critiques*)

18 1626'da "Vahiy yorumcusu bir kritikçi"den bahsedilmiştir (W. Slater, *Expos*, 2. Thess.), 1641'de "alim ve kritik Hıristiyanlar"a (J.Jackson, *True Evangelists*, I, 69), 1635'te "alim İlahiyatçılar ve kritik yorumcular"a (N.Carpenter, *Geog. Dch.*, II, c.67) atıfta bulunulmuştur. 1684'te, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İncelemesi*'nin yayımlanmasından sonra, İngiliz bir İncil yayıncısı "birtakım Yahudi aşağılayıcı eleştirmenlere (*criticaster*)" saldırmıştır. (*N.S. Critical English Edition of Bible*, VIII, 51). Bugüne kadar Kutsal Kitap'ın metinsel kritisizmine "yüksek kritisizm" denmiştir. (Murray, *A New English Dictionary*)

19 Richard Simon, *Histoire Critique du Vieux Testament par R. P. Rich. Simon*, Paris, 1680, Önsöz.

20 L.Cappelle, *Critica Sacra, sive de variis quae in sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus*, Paris, 1650. Cappelle üzerine bir makale için bkz. E. Bertheau, *Realencykl. für prot. Theol. u. Kirche*, Leipzig, 1897, III. Teolojik tartışmaların tarihsel kritisizminin kazandığı ivme için krş. Dilthey, *Ges. Schr.*, II, 112vd.

21 Simon, *Histoire Critique du Vieux Testament*, Önsöz. Protestanların İncil'in "kendiliğinden açık" olduğuna inanmaları ciddi bir hatadır. Bu yüzden Trent Konseyi haklı olarak Kilise babaları geleneğine başvurmuştur, ama "inançla ilgili olmayan meselelerde, özel kişilerin başka açıklamalar aramasını engellememiştir. Tersine..." Bu nedenle Simon, bu kilise babalarını kritiğinde haklı olduğunu düşünür: "Çıkar gözetmeden ve kendi içinde hakikati arayanlar, ne kişilere ne de onların geçmişine değer verir, özellikle de inançla ilgili olmayan meselelerde."

22 Protestanlar, Cappelle'nin başlıca eserinin yayımını on yıl boyunca engellemeyi başardı, ta ki Oratorianların [Dini topluluklar içinde

yaşayan seküler papazlar –ç.n.] aracı olmasıyla, mahkemenin kitabı yayımlamasına izin vermesine kadar. Cappelle *Critica Sacra*'sını, Buxtorf Jr.'ın *Criticae adversus injustum censorem just defensio*'suna saldıran bir broşürle birlikte yayımlamıştır. Simon'la ilgili olarak krş. P. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939, 217vd.

23 Protestanlar ve Katolikler İncil Kritisizmine muhalefette birleşiyorlardı. Tıpkı Katolik cephedeki iki büyük rakip, Simon'un "gözü pek kritiği"ni "zamanımızın bir hastalığı ve ayartması" olarak adlandıran Bousset ile onu "ayartıcı" bulan ve rezil kritikçileri eş ve baba katlinden bile daha kötü bir kadere mahkûm etmek için Tartarus'a teslim eden Fénelon gibi – bunlara "avamın nadiren suçlu olduğuna inandığı, kutsal intikamın ise acımasızca peşine düştüğü" kişiler olarak bakılacaktır (*Oeuvres complètes*, Paris, 1850, VI,521, *Télémaque*, I, XVI). Pope 1709'da "Bu canavarlar, bu kritikçiler" diye feryat etmektedir. "Cennetin özgür tebaası haklarını tartışabilir. Tanrının kendisi çok fazla mutlak görünmesin diye." Pope sonra tıpkı kritikçiler gibi, onlara ahlaki yükümlülükleri hakkında vaaz vermeye geçer.(Alexander Pope, *Collected Poems*, Londra, 1951, *An Essay on Criticism*, II, 545vd.)

24 Tartışma konusu ettiğimiz dönemde, bu sorunlu asırlık gerilim, yoğunlaşarak Edebiyat dünyası içindeki hâkim çatışma haline gelmiştir. Krş. D.Mornet, *les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, 1933. *Ratio* ve *natura* kavramının vahye inanan Protestan kilisesi içinde de başına buyruk bir hal almasına dair J. Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig 1923, 50vd., 327.

25 Richard Simon, *Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament où l'on établit la Vérité des Actes sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée*, Rotterdam, 1689, Önsöz.

26 B.Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1720, 3. basım, "Livineius," 1727 b.

27 Pope, *An Essay on Criticism*, 74vd. Roma'da, kritikçiler ilk defa kendi adil otoritelerini uyguladılar ("uzun zamandır başarılı kritikçiler, adil bir egemenlik sürdürüyordu").

28 Bayle, *Dictionnaire*, "Alegambe," 155 b; "Acontius," 66 a. Bayle burada, yaygın bir şekilde tartışılmakta olan, çağının bir çöküş ya da ilerleme çağı mı olduğu sorusunu ele alır. Simon'ın kritisizmi onu bugünün geçmişten çok daha üstün olduğu sonucuna götürürken, Bayle, bilimlerde ilerleme kaydedildiğini kabul etse bile, bu ve diğer meselelerde kuşkucu bir konumu benimser. Bugün, der, dünya "daha az bilgili" ama "daha akılcı"dır. Voltaire, *Encyclopédie*'de ("Gens de lettres") bunu tekrar ele alacaktır; kritikçiler arasında öğrenmenin yerini toplumun bütün tabakalarına nüfuz eden "felsefi tin" almıştır.

29 "İnsan aklı...yıkmanın ilkesidir, kurmanın değil: şüphe yaratmaya, tartışmayı sürdürmek için bir sağa bir sola dönmek doğru değildir..."

(*Bayle, Dictionnaire*, "Manichéens," 1900)

30 On sekizinci yüzyılda "kritik" ve "rasyonel" sıklıkla birbirinin yerine kullanılıyordu. Akıl hakikat arayışında kritik bir süreç haline geliyordu. Krş. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, çev. F.C.Koelln ve J.P.Pettegrove, Princeton, NJ, 1951, 13: "Tüm on sekizinci yüzyıl aklı bu anlamda anlar; bilginin, ilkelerin ve hakikatlerin sağlam bir gövdesi olarak değil de sadece etkinliğinde ve etkilerinde tamamen anlaşılabilir olan, bir tür enerji ve güç olarak."

31 Vico, *De nostri Temporis studiorum Ratione*, (1709), Godesberg 1947, 20, 26.

32 Hakikat arayışının genel aracı olarak kritisizm çoğu kez mantıkla birleştirilir. (Diderot'da olduğu gibi, *Oeuvres*, III, 465, 1775) "Kritisizm"in bu şekilde güzelliğin yasalarını geliştirmenin, bu yasaların tanınması ve üretiminin yöntemlerine işaret etmek için kullanımı -Cassirer "kritisizm çağı"nı "estetiğin temel sorunları" başlığı altında değerlendirecek kadar iler gider- burjuva benlik bilincinin oluşumuna özgü bir niteliktir. Felsefe ve sanat kritisizmi kişisel bir birlik içine girmiştir. (Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, s.368). Bäumler, ancak estetikte insanın insan olarak kabul edildiğini söyler ve "iyi bir zevkin" sosyolojik işlevine, sanat meselelerindeki "yargı yetisine" ve aynı zamanda müstakil bir toplumsal platformun oluşumuna dönük insani münasebetlere dair sarih örnekler sunar. Yüzyıl dönümünde (saraydaki) *Politicus* tipinin yerini *Esteticus* almıştır. (Bäumler, *a.g.e.*, 208)

33 Bayle, *Dictionnaire*, "Archelaus," 290 b.

34 Simon, *Histoire Critique du Nouveau Testament*, Önsöz. "Mükemmel Doğa"yı inceleyerek kritisizmi "hakiki amacı"na döndürmek isteyen Pope, "tarafgirliği" doğal kritisizmin önünde bir engel olan, tüm kötülüklerin kaynağı olarak görürken, alimler arasındaki geleneksel tarafgir bölünmeler Devletteki bölünmelerle ilgilenecektir. (Pope, *An Essay on Criticism*, 69)

35 "Kısaca, insanın kaderi öylesine kötüdür ki onu bir kötülükten kurtaran bilgi bir diğerine maruz bırakır. Cahilliği ve barbarlığı yok ettiğinizde, insanların batıl itikatlarını ve ahmakça saflıklarını yıkarsınız ki bu onların liderleri için çok önemli bir kazanımdır. Ne var ki bu liderler de aylaklığa ve sefahate dalarak bu kazanımlarını kötüye kullanırlar. Bununla birlikte insanları bu bozukluklar hakkında aydınlatarak onlarda her şeyi incelmek arzusu uyandırırsınız. O kadar inceler ve çözümleme yaparlar ki sonunda perişan akıllarını tatmin edecek hiçbir şeye ulaşamazlar."(Bayle, *Dictionnaire*, "Takiddin," 2688 A).

36 *a.g.e.*, "Catius," 812, a, b.

37 Krş. A.Cochin, *La Révolution et la libre-pensée*, Paris, 1924, 76vd.

38 Bayle, *Commentaire philosophique*, 1686, I. Kısım, 1. Aktaran Hazard, *La Crise*, 136.

39 Bayle, *Oeuvres*, 4 cilt, Lahey, 1737, II, 594. Bu ifade *Avis important aux*

réfugiés sur leur prochain retour en France adlı, Bayle'in yazdığı iddia edilen bir broşürden alınmadır. Aktaran R.Raymond, *Pierre Bayle*, Paris, 1948, 218. Bkz. "Aureolus" makalesi, I, 399, Not B; Bayle burada Devlet ve ilerleme meselelerini tartışır. Hobbes ve Spinoza'da olduğu gibi, O Devlete hâlâ, "politika"yı "rasyonel" bir şey olarak görmeksizin, aklın bir tezahürü olarak bakar. "Politikada düzensizlik kaçınılmazdır," ama "çareyi orada aramak boşunadır." ("Bourgogne," 639 b)

40 Krş. bu kitapta s.247, dipnot 54.

41 Bayle, *Dictionnaire*, "Catius," 812 a, b. Ayrıca *Dict.*'in 4. Cilt'inde, "Dissertation sur les libelles diffamatoires."

42 Voltaire, *Oeuvres*, VIII, 551f.

43 Bir taraftan, Voltaire durmaksızın, "söylüyor göründüğünden daha fazlasını söyleyen" bir eser sunduğunu ima eder, tıpkı *Zadig*'in Önsöz'ünde mevcut düzene ettiği hakaretlerde olduğu gibi. (*a.g.e.*, XXI, 32) Diğer taraftan, *Encyclopédie*'deki "Gens de lettres" makalesinde olduğu gibi, okuyucusunu kritisizminin değeri, masumiyeti ve zararsızlığı konusunda temin etmeye de çok heveslidir. Filolojik kritisizmin artık bir zorunluluk olarak görünmediği konusunda Bayle ile hemfikirdir, daha ziyade çağdaş kritikçiler "zorunlu hale gelmiş bir taraftır...onların kritiği artık ölü Yunanlar ve Latinler yüzünden için için yanmaz, bunun yerine sağlıklı bir felsefeye dayanır, o topluma sirayet eden tüm önyargıları yıkmıştır...bu şekilde onlar, sonuçta Devlete hizmet etmişlerdir. Dünyayı vaktiyle altüst eden şeyin bugün artık onu rahatsız etmemesine bazen şaşırırız; bunu hakiki Edebiyat adamlarına borçluyuz." (*a.g.e.*, XIX, 252)

44 *a.g.e.*, XX, 218; krş. X, 428, 1771.

45 *Dictionnnaire Philosophique* içinde "Critique," maddesi; ed. Benda, Paris, 1954, 502, 155. Bu makalede Voltaire tarihi kaynakların kritikçileri ve filologlarla artık uğraşmaz; fakat Bayle'den farklı olarak, ironik bir mesafeden de olsa, satiristleri ve yergi yazarlarını kritikçilerin arasına dahil eder. Oysa işgüzar denetçiler ve eski Cizvitlerden gelen sonraki neslin karakurbağalarına kendi damgasını vurmuş olan, "et denetçileri" ve "karakurbağaları" gibi aşağılayıcı örnekleri seçerken gayet manidardır. Voltaire Bayle'i hâlâ nadir rastlanan, önyargısız ve tarafsız bir ideal kritikçi olarak görür.

46 Krş. Mornet, *a.g.e.*, 105 ve Hazard, *Die Herrschaft der Vernunft*, Hamburg, 1949, I, II. Büyük Friedrich 1768'de vasiyetine şunu yazmıştı: Din "herhalde bir dönüm noktasına geldi ve çökmeye yüz tutuyor." (*Die pol. Testamente*, ed. Volz, Berlin, 1922, 230)

47 Kritik üzerine makale hâlâ editör, yorumcu, dilbilgisi uzmanını, kısaca metin kritiğini göz önünde bulundururken, Marmontel'in kritisizmin kendisi üzerine uzun denemesi, kritisizmin tanımı itibariyle sanat ve Edebiyatın çok ötesine geçmiş olduğunu ve Devlet ile toplumu çoktan kuşatmış olduğuna işaret eder. Bkz. özellikle tarihsel kritisizm üzerine

bölümü ve "Critique en Morale" (*Encyclopédie*, Lozan ve Berne, 1779, X). Politik kritiğin içeriği için krş. Eberhard Weiß, *Geschichtsschreibung und Staatsaufassung in der französichen Enzyklopädie*, Wiesbaden, 1956 (Avrupa Tarih Ensitütüsü Yayınlarının 14. cildi, Mainz).

48 Krş. H. Hinterhäuser, *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot*, Heidelberg 1957, 120.

49 Diderot, *Oeuvres complètes*, XIV, 35; "Cas de conscience," *Encylopédie* içinde.

50 Diderot, *Oeuvres*, IX, 252.

51 *a.g.e.*, X, 237, "Salon de 1763". Diderot, Bayle'in yergi yazıları üzerine tezinde satiri tanımlamak için kullandığı, Malherbes'in ölümle ilgili bir ifadesine gönderme yapar: "Louvre'un kapılarını koruyan muhafız / Kralları savunmaz." (*Dictionnaire*, IV, 2959f.)

52 Bunun –ve yaklaşan politik çekişmeyi vurgulayan- tipik bir örneği, tarihsel ve rasyonel kritisizmin çapraz ateşine yakalanmış olan Vahyi "akla" uydurarak kurtarmaya çabalayan teologların akıbetidir. Lessing "zamanın teolojistler"ine "Bizler Hıristiyanız," dedirtir, "İncil Hıristiyanları, rasyonel Hıristiyanlarız. *Bizim* Hıristiyanlığımızın akılla herhangi bir çatışma içinde olduğunu kanıtlayabilecek olan kimse, karşımıza çıksın isteriz." Lessing şöyle devam eder: "Aklı, Vahyin düşmanlarını sağduyunun düşmanları diye mahkûm ederek övmeye ve yatıştırmaya çalışanlarla münakaşa etmek ne hassas bir iştir! Onlar aklın peşinde olan ve ona sahip olmayan her şeyi yozlaştırır." Bu gibi sinkretikler [farklı düşünce, inanış ve öğretileri kaynaştırmaya çalışanlar – ç.n.] aklın savunucularının en tehlikeli düşmanlarıdır ve Lessing polemik yazılarında, keskin bir iğneleyicilikle ve kavramsal ayrımlarla onlara sopasını göstermekten geri durmaz. (*Sämtliche Schriften*, XII, 432) *O* "basit rasyonel hakikatlerden vahiy edilmiş hakikatlere geçişin son derece tehlikeli" olduğundan emindir. İki alan arasında belirgin bir çizgi çekmesine rağmen, o hiçbir şekilde Vahyi reddetmez. Ama yine de akıl açık bir şekilde önceliğe sahiptir. Akıl kavramını aşan Vahyin "olup olamayacağını ya da olması gerekip gerekmediğine" yalnızca o "karar" verebilir. Krş. M. Vundt, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, 441vd.

53 Büyük Frederick, *Werke*, Berlin, 1912, II, 2 ve *Oeuvres, Berlin*, 1846, II. Büyük Frederick, Silezya savaşları üzerine tarih çalışmasına yazdığı üç önsözünde de ahlakın politika ile ilişkisi sorununu ele alır. Meinecke, Frederick'in felsefesi ve politik fikirlerindeki bu kutupluluğu analiz eder. Kral "politikacı ve filozof olarak bilinçli bir ikili yaşam" sürmekteydi. (*Idee der Staatsräson*, ed. W. Hofer, Münih, 1957, 326). Ahlaki meşruiyet ile politik zorunluluktan doğan eylemlerin ilişkisiyle ilgili sorun, yaşamı boyunca onu meşgul etmiştir. Bununla birlikte, "Makyavel ve karşı-Makyavel" temasında, sonradan Almanya'da ciddi bir problem haline gelecek olan, "Frederick'in yerleştirmiş olduğu bir ikicilik" görmek, bu

ikicilikte Kralın oynadığı kişisel rolü, olmadığı yerde bir suça dönüştürür. On sekizinci yüzyıl ahlaki ikiciliği bireyi aşmıştır.

54 M.Merleau-Ponty, *Phénomenologie de la perception*, Paris, 1945, gerçek hislerini saklamak isteyen kişinin farkında olduğu psikolojik takiye ile metafizik takiyeyi birbirinden ayırır. Bu ikincisi kendisini aldatır; genellemelere başvurarak, ölümcül olmasa bile, sabit olmayan ya da arzulanmayan bir koşul ya da durumla sonuçlanır. Buna, koşulsuz bir biçimde ne ise o olarak görünmeye çalışan "ciddi" ve "samimi" insanlar arasında bile rastlanır.

55 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 502.

56 Özellikle tarih okuyucusu ahlaki bir rehbere gereksinim duyar: "bu rehber kanıdan hakikati, otoriteden hakkı, çıkardan ödevi, şöhretten erdemi ayırabilen, kısacası kim olursa olsun insanı yurttaş koşuluna, yani yasaların, ahlak kurallarının temeli olan ve hiçbir insan veya toplumun kaçınma hakkına sahip olmadığı bir koşul ya da duruma indirgeyebilen bir kritiktir." ("Critique", *Encyclopédie* içinde.)

57 *a.g.e.*

58 "Adil ve aydınlanmış bir hükümdarın keyfe bağlı yönetimi daima kötüdür. Onun erdemleri cazibelerinden daha tehlikeli ve daha kesindir:...O halkı iyi yönettiği zaman, onun tasarlama, isteme ya da istememe, kendi iradesine karşı koyma hakkını elinden alır..." (Diderot, *Oeuvres*, II, 381) Radikal sonucu çıkaran bir kez daha Rousseau olmuştur: "Her koşulda, bir halk daima kendi yasalarını, hatta en iyilerini bile değiştirebilmenin efendisidir; çünkü kendi kendine zarar vermek hoşuna gidiyorsa, onu durdurmaya kimin hakkı vardır ki?" (*Contract social*, II, 12. bölüm).

59 "Critique," *Encyclopédie* içinde.

60 Diderot, "Lettre apologétique de l'abbé Raynal à Mr. Grimm," *Oeuvres philosophiques* içinde, ed. Vernière, Paris, 1956, 641.

61 Diderot, *Oeuvres*, VII, 387. Krş. Rousseau'nun *Emile*'in önsözündeki yorumu (*Oeuvres complètes*, III, 3 [2]): "Yüzyılımızın edebiyatı ve bilimi yapmaktan daha çok yıkmaya yöneliyor. Bir öğretmen tarzında kritik yapılıyor; bir şeyi ileri sürmek için felsefi yüceliğin daha az hoşlandığı başka bir tarz gerekir." Genel olarak bilindiği gibi, Rousseau'nun benlik bilinci, egemen filozofların kritisizminden beslenir. Buna rağmen, onun yorumu Edebiyat Cumhuriyeti'nin tipik bir örneğidir. Onun temel ilkesi kritisizmin kritisizmiydi. Krş. Simon, *Histoire du Nouveau Testament*, Önsöz; ayrıca Bayle, *Dictionnaire* 978a, 982b ve Voltaire, *Dictionnaire Philosophique* VIII, 305 (1727), XXIII, 47vd., *Mémoire sur la satire*; ayrıca Diderot, *Oeuvres*, IV, 296 (1738); X, 177 (1763). Karşılıklı kritisizm, kritisizmin egemenliğini ve dolayısıyla kritikçiler açısından da egemenliğin ortak tarafsız bilincini kurmuştur.

62 Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*,XXIV, 475.

63 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 5 Not. Büyük Frederick'in

ölümünden sonra bu not, 1787 tarihli 2. basımın Önsöz'ünden çıkartılmıştır.

64 Kant, *Vermischte Schriften*, ed. Vorländer, Leipzig, 1922, 294.

65 Maniheist kategorilerin Aydınlanma tarafından yeniden ele alınmasına dair Leibniz'in "ikiciler"e karşı, özellikle de Bayle ve onun "Maniheistler" ve "Marcion" makalelerine karşı yürüttüğü polemiğe bkz. *Dict. phil. et crit.* içinde (Leibniz, *Die phil. Schr.*, 6. *Theodizee*, II, 114vd). Zerdüşt [Parsismus], gnostik ve maniheist ikicilik çoğu zaman hâlâ eskatolojik görüşlerin nüfuzu altında olduğu gibi, 18. yüzyılda sekülerleştirilmiş bir biçimde ortaya çıkar. İsa karşıtı [Antichrist] tahayyülleri için bkz. W. Bousset, *Der Antichrist*, Göttingen, 1895 ve yeni çağa kadar süren geleneği için H. Preuß, *Die Vorstellungen vom Antichrist*, Leipzig, 1906. Gnostisizmin ortaçağ ile ilişkisine dair bkz. H. Söderberg, *La Religion des Cathares*..., Uppsala, 1949. Gnostisizmin modern tarih felsefesi ve politikayla ilişkisine dair bkz. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947 ve Eric Vögelin, *The new science of Politics*, Chicago 1952, Bölüm IV.

66 Kavramsal cepheleri düşünce tarihi bakımından karşı karşıya konumlandıran, ama ikiciliğe içkin bu diyalektik yapıyı ele almayan bir çalışma için B. Groethysen, *Die Enststehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Cilt, Halle 1927/30. Groethysen, burjuvaziyi baştan bir sınıf olarak yorumlar, ki bu toplumsal tarih bakımından çok kaba bir basitleştirmedir; çünkü Fransa'da zengin yurttaşların yüksek aristokrasiye uyum sağlaması veya burjuva/yurttaş parlamentolarının oynadığı feodal rolün gösterdiği üzere, burjuvazi tamamen zümre devletinin izlerini taşıyordu. Burjuvaziyi ancak diyalektik bir süreç içerisinde kuran şey, bilhassa ikici cephelere içkin kurucu işlevdir.

III. Kısım
Kriz ve Tarih Felsefesi

I

Çözüm için feryat eden sorunların çözülmeden devam etmesi, krizlerin doğasında olan bir şeydir. Ayrıca geleceğin yedeğinde bulundurduğu çözümün öngörülemezliği de onun doğasına aittir. Kritik bir durumun belirsizliği tek bir kesinliğe sahiptir: bu durumun sonu. Bu sona dair bilinmeyen tek şey, onun ne zaman ve nasıl olacağıdır. Nihai çözüm belirsizdir, oysa krizin sonu, –tehdit eden, korkulan ve hevesle beklenen- mevcut durumda bir değişiklik belirsiz değildir. Kriz tarihsel gelecek sorununu çağırır.

Almanya'da kriz bilinci, politik gerilimin ve bunun kaçınılmaz sonuçlarının farkındalığı, mevcut politik düzenin sonuna dair öngörülere, kendilerinde krizin semptomu olan öngörülere neden olmuştu. Devrim önceden haber verilmişti. Bir yandan, gördüğümüz gibi, burjuvazi Devlet ve toplum arasındaki yarığın, ahlak ve politika arasındaki gerilimin büyümesinin gerektirdiği kararın, politik bir karar olması gerektiğini takdir edememişti.

Arzu edilen bir değişim olarak devrim, hatta devrimin sırf olanağı bile gizlenmişti. Aynı zamanda ahlak ve politika diyalektiğinin yoğunlaşması gerilimi şiddetlendirmişti. Gizlenme ve yoğunlaşma bir ve aynı süreçti. Bunun birliği, muhtemel elitin tarih felsefesine içseldi. Tarih felsefesi, devrim öngörüsünün* diğer yanıdır. Onun karşılıklı ilişkisi krizi açıkça gösterir. Bu noktayı açıklayabilmek için bu sürecin Almanya'daki gelişimini göstererek başlayacağız.

Mutlakıyetçilik aygıtının ve onun egemen hükümdarının yönetmeye devam edip etmeyeceği ya da yeni toplumun liderlerinin bunların yerini alıp almayacağı gibi politik sorular, Almanya'da ilk kez *Sturm und Drang*** döneminde su yüzüne çıkmıştı. Bu sorular en hararetli bir biçimde, yeni burjuvazinin toplumsal yandaşları gizli topluluklar içinde tartışıldı.[1] Gizli tarikatlar etrafında dönen polemikler, Bavyera'da Illuminati'ye yapılan zulümle birlikte başlayan basın savaşı, bir gizli kararlar döneminde yaşıyor olmanın bilinciyle bağlantılı politik ayrımlara neden olmuştu. Protestanlar ve Katolikler,[2] Devletçi yapının Mutlakıyetçi memurları ve yandaşları, bunların hepsi gizli toplulukları ortak düşmanları ve mevcut düzene karşı bir tehdit olarak görüyorlardı.

Lessing'in Aydınlama'nın hem destekçileri hem de düşmanları arasında olduğunu gördüğü, karşılıklı olarak birbirlerini dışladıkları iddiası, Fransa'da çok uzun zamandan beri olduğu gibi, Almanya'nın da politik profilini belirlemeye başlamıştı: "Bu yüzden hem biri hem de öteki rakibini canavara dönüştürür, böylece rakibini alt edemezse, en azından onun toplumdan dışlanmış olduğunu ilan edebilir."[3]

Ahlak ve politika diyalektiği, mücadeleye Alman burjuvazisinin toplumsal konumuyla tamamen orantısız bir radikalizm katmıştı. Devletin apaçık üstün iktidarı, Illuminati'nin gizli

* [*Prognose*] Bir hastalığın seyri ve sonu hakkında önceden hüküm verme, kestirim.

** Fırtına ve Coşku. 1767-1785 yılları arasında etkili olmuş edebiyat akımı.

örgütlenmesine son vermişti. Illuminati "ahmaklık ve ahlaksızlığı bu kadar vurgulayan" despotları ahlaken itham etmiş ve onları "gasp ederek elde ettikleri iktidarlarını sürdürmeye devam etmek"le suçlamıştı.[4] Bunun karşılığında, sapkın ve tehlikeli asiler oldukları gerekçesiyle zulme uğramış, sürgün edilmiş, mahkûm edilmiş ve nihayetinde ölüm tehdidi altında, etkinliklerini sürdürmeleri engellenmişti.[5] Devlete doğrudan saldırmayı baştan imkânsız hale getiren, bu iki cephenin elindeki eşitsiz silahlı güce rağmen, var olan durum, mevcut düzenin devrileceğini tahmin eden öngörülerin patlamasına neden olmuştu. Bu tahminler gizli toplulukların fiili güçlerine dayanmıyordu, daha ziyade bu toplulukların dolaysız politik rolü bunlara neden olmuştu. Farmasonluk karşıtı polemiğin öne çıkan ahlaksızlık ve dindarlık karşıtlığı suçlamasının yanı sıra, gizli toplulukların politik konumunun devrim tehdidini barındırdığını öne süren, yeni ve tamamen politik bir argüman daha ortaya çıkmıştı. Genellikle olduğu gibi, dolaysız politik etkeni açıkça ilk dile getirenler, yine saldırı altında olanlardı.

Bu argüman, prenslerin egemenliğine yönelen tehdide odaklanmıştı ve -Devletin Mutlakıyetçi kavramına uygun olarak- dolaylı iktidarın gayri meşruluğunu kanıtlamak için kullanılıyordu. Masonların "gizli liderliği" içindeki mevcut peygamberlerin –suçlamayı getirenin dini yönelimine bağlı olarak- Cizvit, ateist veya Kalvinist olmasından şüphelenilmesinden bağımsız olarak, hepsi gizli tarikatın ve onun "başındakilerin Devlet içinde bir Devlet, daha doğrusu egemen Devletlerin üzerinde bir Devlet oluşturduğu"[6] konusunda hemfikirdi. Onlar için, mevcut düzenin bilinci mutlak egemenlik kavramıyla hâlâ o kadar apaçık ilgiydi ki, Devletin dışında ve üstünde başka bir iktidarın ortaya çıkışıyla birlikte, monarşik egemenliğin yanı sıra politik düzenin kendisi de belirsiz bir geleceğin sisi içinde dağılmış görünüyordu. Masonlar ahlaki gerekliliği ve sonuç olarak, sahip oldukları saflık nedeniyle ancak kendilerinin uygulamaya yazgılı olduğunu düşündükleri hükümet-üstü egemenlik gibi bir politik olana-

ğı vurgularken,[7] Devletin temsilcileri, vurguyu ahlak alanından ahlaka başvuranların iktidar talebine kaydırmışlardı. Masonların ahlaki ve barışçıl niyetleri "Makyavelci" görülüyordu: "Felsefi ateistlerin kurnazlığı, kendi güçleriyle alt edemedikleri düşmanı fark ettirmeden ele geçirebilmek için bir hile icat etmiştir. Onlar her yerde barış bayrağını dalgalandırır, sadece hoşgörü ve uyum ister;" ancak bu hoşgörünün koruması altında onlar "fetih planlarını" hazırlamaktadırlar. Onlar "hoşgörünün küllerinden savaşın korkunç alevlerini, ülkenin temel yasaları feshedilesiye kadar söndürülmeyecek alevleri körükleyebilmek" [8] için kiliselerin yıkılmasını amaçlar.

Devlet ve toplumun birbiriyle yarışan otorite iddiaları, Fransız devrimi aracılığıyla dolaylı bir yoldan da olsa kısa bir süre içinde gerekleşecek olan devrim kehanetlerine neden olmuştu. Bunlar ve bunun gibi tahminler Devletlerin içindeki gizli tarikatların oynadığı şu politik rolden kaynaklanıyordu: egemenliği zayıflatmak. Bununla beraber, bu kâhinleri -Masonların hiç kuşkusuz küçük dolaylı güçlerine rağmen- egemenliğin tehdidinin ve tehlikeye sokulmasının topyekun devrim anlamına geldiği sonucuna varmaya ve "çözülüş"ün şafağında topyekun bir devrimi, bir "felaket"i öngörmeye iten neydi?[9] "Fetih planı"nın başarısını garantileyen *güç* neydi? Devleti Illuminati'nin alt edilmesinden uzun bir süre sonra bile bu tahminlerin duyulmaya devam etmesine neden olacak kadar tehlikeye sokan tehdit nerede yatmaktaydı?

Yanıt, *tarih felsefesi*ydi. Tarih felsefesi Aydınlanma'nın elitist bilincinin bir kanıtını sunmuştu. Illuminati'nin sahip olduğu ve bütün bir Aydınlanma ile paylaştığı güç buydu. Tehdit de buydu, fetih planını saldırı altında olanların gözleri önüne sermişti.

Sivil ahlak, ahlaki iç alanın, kendi güçsüzlüğü içinde, gerçekten iktidara gelebilmesini garantileyemezdi. Tarih felsefesi, ahlaki konum ile istenilen iktidar arasındaki boşluğu doldurur gibi görünmekteydi.

Ahlaklı yurttaş, açıkça belirtilmiş olsun veya olmasın, sadece ismiyle on sekizinci yüzyıl ürünü olan bir tarih felsefesinde

daima güvendeydi.[10] O, büyük ölçüde teolojinin halefiydi. Seküler ilerleme biçimi altında dönüşmüş olan Hıristiyan eskatolojisi, ahlak ve politika ikiciliğine daldırılmış Gnostik-Maniheist unsurlar, antik döngüsellik teorileri ve son olarak doğal tarihin yeni yasalarının tarihin kendisine uygulanması, bütün bunlar on sekizinci yüzyıl tarihsel-felsefi bilincin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Farmasonlar ayrıca teolojinin yerine tarih felsefesini, dinin yerine ahlakı geçirmek isteyenlerin öncüsüydü. Onların kurucu tüzükleri,[11] Bousset'nin hâlâ muzaffer Kilise tarihinde tespit edebildiği Hıristiyan kurtuluş öğretisiyle doğrudan karşıtlık içinde,[12] gerçek tarihi geleneksel kraliyet sanatına kaydıran bir yapı kurmuştu. Onların tarihi de Âdem ile başlar –sonradan Âdem öncesi türevlerle genişletilmiştir- fakat sonra asıl dönüm noktasını İsa'nın doğumunda değil, Augustus'un barışçıl hükümdarlığında görür, çünkü Augustus'un himayesinde kraliyet sanatı "Yeryüzünün [yeni] sahibi"[13] olarak barış sanatını bütün dünyaya yaymaya yazgılı olan Britanya'ya yaymıştır. İlk başta, Hıristiyan kurtuluş öğretisi, istenilerek uluslararası Masonluğun planlarını meşrulaştıracak olan yeni, kendilerinin yaratmış olduğu bir geçmişe götürülmüştü. Bu planlara duyulan ihtiyaç ve bunların apaçıklığı, diğer taraftan, Newtoncu ilkeden türemişti. Doğanın matematiksel ve mekanik uyumu, geometrik olarak eğitilmiş Masonların ahlaki uyumu yoluyla, insan tarihi alanına süzülmüştü.[14]

Leibnizci teodisenin dönüşümü, ahlak sanatının bu tarihsel-felsefi meşrulaştırmasının Alman karşılığıdır. Masonlar, gerçek adaylar olarak, Tanrının yerini alırlar. Aynen Tanrının, Leibniz'e göre, "gizli yollardan"[15] çalışması, "kendini bilinir kılmaksızın Varlığı, Gücü, Yaşamı ve Aklı temin etmesi" gibi, Masonlar da gizlerini saklamalıdır, çünkü planlarının ihsanı, bilgeliği ve başarısı planlarının saydam olmayışıyla yakından ilgilidir.[16] Leibniz için dünya bütün dünyaların en mükemmeliydi; Masonlar için dünya, ancak ahlaki iç alanın gizli arka odasından onu yönetebilmek için, giz aracılığıyla onunla bağlantılarını ke-

serlerse en iyi dünya olabilirdi. Leibniz'ın teolojik, rasyonel teodisesi, yeni insanın, tarihi kontrol etmek isteyen bu "yeryüzü tanrısı"nın rasyonel, tarihsel-felsefi gerekçelendirmesi haline gelir. Masonik düzen evrendeki uyumun egemenliğinin koruyucusu olur.

Masonlar 1742 tarihli bu belgede henüz ne tarihi tamamen kapsama ne de geleceği belirleme iddiasındayken, Illuminati planlarıyla, istekleriyle ve ümitleriyle tarihin akışını tanımlamıştı. Tarihsel-felsefi meşrulaştırma onların planlarının bir ve belki de en önemli yönüydü. Tarih felsefesinin fikirleri, Rousseaucu doğa kavramlarının, ahlaklaştırıcı Hıristiyanlığın ve genellikle kabul gören ilerleme kavramlarının bir derlemesiydi. Metnin taslağı Weishaupt ve Knigge (tarikatın yüce lideri) arasında gidip gelmiş ve son hali, politik eylem programının ayrılmaz bir bileşeni olmuştur.[17] Hem tarihsel-felsefi bilgi hem de politik program aynı gizde içerilmiştir. Dolaysız gücün sırrına tekris olma, aynı zamanda felsefe tarihine tekris olmadır. Illuminati üyeleri, tarihin akışının hâlihazırda ana hatlarıyla verilmiş olduğu "doğa arşivleri"dir.[18] Tarihin şafağında, Rousseau'da olduğu gibi, tam bir masumiyet durumu vardı ve bunu daha sonra bir tahakküm ve zulüm çağı izleyecekti, ta ki gizli toplulukların ikicilik çağının üstesinden gelebilmek için kullanacağı, İsa tarafından öğretilen ahlakın doğuşuna kadar. Ahlakın kademeli gelişimi, tahakkümün ve dolayısıyla Devletin rolünü azalttığı için, üstün ve aşağı, iç ve dış, tarihsel olgular olmaktan çıkmıştı.[19] Sonuç olarak Illuminati, tekris olmuş olarak, tarihin akışını Devleti ortadan kaldırmak yönündeki gizli planlarının gerçekleşmesi olarak anlamıştır. Bu planın, yani çöküşünü sağlamak için Devletin altını içinden oyma planının akışı, ahlakın, özgürlüğün ve eşitliğin barışçıl zaferini ve bununla birlikte politik hedefin başarısını sağlayabilmek için zamansal olarak geleceğe yansıtılmıştır.

Bu yüzden Illuminati, ahlaki olarak kendi eylemlerinden olduğu kadar emin olduğu bir gelecek görüşüne bağlıydı. Tarihin

akışını belirleyen, politik olayların iç ahlaki dünya tarafından dolaylı bir şekilde yönlendirilmesidir.

Etrafında toplumun korunması, bütünleşmesi ve zaferi gibi çeşitli işlevlerin billurlaşmış olduğu sırrın merkezi, dolayısıyla bir tarih felsefesinin sırrıydı.

İnsanın nüfuzuna kapalı olan ilahi kurtuluş planı, tarihsel-felsefi planlamacıların gizi olmuştu. Bu, Illuminati'ye çok özel bir güven sağlamıştı. İlahi kurtuluş planı rasyonel bir tarih planı olarak sekülerleştirilmiş olsa da, o aynı zamanda planlanmış geleceğin gidişatını temin eden tarih felsefesi olmuştu. İlerleme felsefesi, dolaylı politik planın gerçekleşeceği ve tersinden, rasyonel ve ahlaki planlamanın tarihin akışını belirlediği biçiminde ne dini ne rasyonel, bunun yerine tarihsel-felsefi niteliği olan bir kesinlik sunmuştu. Niyetin gerçekleşeceğinin teminatı, iradi planlama eyleminde içerilmişti.

Dolaylı politik planlama ile tarihin akışının bu şekilde özdeşleştirilmesi ne anlama gelir? Bu özdeşleştirme yoluyla devrim olanağının üzeri örtülür, ama devrimin kendisi akla getirilir.

En başta kendini Devletten ayıran ahlaki iç alan şimdi Devletin kaldırılıp atılması gereken bir örtü olduğunu öne sürer.[20] Devletten kurtulma, onu devirme niyetinin kendisi, tarih felsefesinin zaferini sağlar, çünkü istemli planlama eylemi kardeşliğe Devletin çöküşünün kesinliğini verir. Olaylar onların dolaylı politikalarına uygun olarak akmış ve adaylar Devletin barışçıl bir şekilde yok olmasını isterken sahip oldukları aynı ahlaki masumiyet ve kesinlikleriyle, onun yıkılmasını öngörmüşlerdir. Dolayısıyla bu tarihsel-felsefi sigorta, asıl düşmanı yani hâkim Devleti düşman olarak dışlamıştır. Ahlaki planlamacıların hedefleri doğrudan ilan etmesine gerek olmaksızın, onun kendi kendine sönümleneceği kesindir.[21] Sonuç olarak amaca, yani Mutlakıyetçi rejimin ortadan kaldırılmasına dönük dolaysız adımlardan kaçınmayı başarmış, ama yine de bunun nihai başarısı kesinliğini korumuştur. Devletin ortadan kaldırılması planlanır ve dolaylı bir şekilde istenir, ama devrim gerekli değildir, çünkü Dev-

let her şekilde çökecektir. Tarihin ve planın tarihi-felsefi kimliği bu paradoksu açık bir olgu yapmıştır. Zaferin kesinliği doğrudan çatışma ihtiyacını bertaraf eder. Devrim olanağının üzeri örtülür. Üzeri örtülür, çünkü devrim yalnızca tarihsel-felsefi açıdan anlaşılır.

Yine de gerilimin tırmanmasından sorumlu olan tam da bu tarihsel-felsefi kılıftı. İlerlemenin yapısı, gizli topluluklar ile ahlak ve politika ikiciliğine özgü politikanın çarpıtılmış ilişkisini tarihin gerçek anlamına dönüştürmüştü. Devlet ve toplum arasındaki gerilim, görünüşe göre uzak bir gelecekte dinecekti. Bununla beraber, kararın şimdiden geleceğe bu şekilde kaydırılması Illuminati'ye Devleti ele geçirmek için gereken itkiyi vermişti. "Devletlerin ve hükümdarların devrilmesi ve yıkılmasından sorumlu olduğumuz suçlaması karşısında, öngörmesine rağmen Devletini kurtarmaya muktedir olmadığı için ülkesinin çöküşünün nedeni olan bir devlet adamı kadar vicdanen rahat hissediyoruz."[22] Tarih felsefesinin ortaya koyduğu planlama gerekliliği, planlamacıları politik sorumluluktan kurtarmıştı. Illuminatus politik olarak sorumlu olmadığı ölçüde bir tarih felsefecisiydi. Dolayısıyla devrim tarihsel ilerleme süreci tarafından sümen altı edilmişti, ancak bu aynı yapı uygulamada devrimci yönü, Devleti ele geçirme ve "ortadan kaldırma" planını olgusal olarak hükmü altına almıştı. Politik gerilimin üstünün örtülmesi, onun gelecek bir zamandaki sözde çözümü, şimdideki gerilimi arttırmıştı. Bu yüzden, kendini tarih felsefesine dayandıran Illuminati, Devleti massetmek yönündeki gizli çabalarına rağmen isyancı olmadıklarını, devrilme tehlikesinin mevcut olmadığını öne sürerken, aynı felsefe tarihi onları devleti ortadan kaldırma çabalarının başarıya ulaşacağı konusunda ikna etmişti. Illuminati'nin, savaşı şiddetlendirmek için ahlaki ve üstünü örtmek için de politik olarak tasarlanmış ikici silahları, onların tarih felsefesinin gizli atölyesinde hazırlanmıştı. Bu felsefe onlara sırf planlamacılar olarak sahip olmadıkları gücü vermişti. Felsefe tarihi, dolaylı politik güçtü.

İktidarın dolaylı olarak üstlenilmesiyle ilişkili politik planların tarihsel-felsefi gizlenişinin politik niteliğinin farkındalığı, Almanya'da sadece gizli topluluk için olsa bile, Devlet ve toplum arasındaki gerilimin politik önemine dikkat çekmişti. Somut planlama üzerindeki tarihsel-felsefi örtünün kaldırılması, Ütopyacı nihai amacı, yani Devletin ortadan kaldırılmasını tehlikeli bir şekilde yakınlaştırmıştı. Devrim görüş alanına girmişti.

Tarihsel-felsefi planlamayı en radikal ve en etkili şekilde kendi politik önemine indirgeyen, Ernst August Anton von Göchhausen'di. [23] Göchhausen'ın Masonların tarihsel-felsefi planlamasına dayalı tahmini, sadece politik planların "maskesini düşürme"siyle değil, gelmekte olan devrimin kesin bir öngörüsünü sunmasıyla dikkat çeker. O, tarih felsefesini devrimin gizlenmesi ile eşitler.

Önceden Prusyalı bir memur olan Göchhausen devletçi katı çizgiler içinde düşünürken, bir Mason olarak, *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik*'inde de görüldüğü gibi, loca kardeşlerinin fikirlerini derin bir şekilde kavramıştı.[24] Illuminati'nin "dünya vatandaşlığı planı"nın arkasında Cizvit etkisinin olduğuna dair şüphelerinde yanılmış olsa da kitabında toplumun, devletçi düzen fikirlerinin bakış açısından tehdit oluşturan "evrensel bir iflas" olarak, yükselişini öngörmüştü. Toplumsal kategorilerle ilgili çok önemli soruya doğrudan şöyle yanıt vermişti: "Dünya vatandaşlığı. Bu ne demektir ki? Ya yurttaşsındır ya da isyancı. Üçüncü bir seçenek yoktur."[25]

Göchhausen tekrar tekrar gizli toplulukların politik sonuçlarının tarihsel-felsefi "kılık"larına nüfuz etmiştir. O bir taraftan –Loca Üstadının ağzından- "insanlığı zincirlerinden kurtaran, ona en baştaki asla ihlal edilemez kutsal özgürlük haklarını geri veren ve Altın Çağı yeniden tesis eden" Ütopyacı "dünya vatandaşı" planlarını tekrar eder, ama ardından da şunu ekler: "Tanrımız, prenslerimiz ve onların silahları bizi bundan korusun."[26] Görünüşe göre, "sınırsız bir alan yaratan" ve "soğuk bir soyutlamalar ülkesi"ne "ruhsal, fiziksel ve politik ölçülülük

çağı"nı getirecek olan akıldır; bu durumda "biri yöneten diğeri de yönetilen insanlar olmak üzere, müsamaha edilebilir sadece iki ilişki" vardır ve –"prenslerin ve hükümet biçimlerinin denetçisi" haline gelmiş olan- Masonlar "en yüksek otorite" ve hükümet organı olacaktır.[27]

Göchhausen'ın Masonik planlara dair politik somutçuluğu dünya vatandaşının "otoriteci düzen", Devletle ilişkisi sorusunu ima eder ve bu soru bütün kitabı kat eder.[28] Lessing gibi Loca Üstadını konuşturarak, Masonların gizinin nihai ahlaki amaçta değil bu amacı gerçekleştirmek için kullanılan yöntemlerde, yani dolaylı yaklaşımında yattığını söyler: "...insanlığı etkilemenin ve onu kendi iradesine rağmen mutlu etmenin gerçek sanatı, bu niyeti ondan ve tirandan saklamakta yatar. Bunu söylemekle tarikatımızın büyük gizine vurulmuş kilitlerden birini kaldırmış oldum."[29] Göchhausen Illuminati'nin hükümeti devirmek yönündeki doğrudan planlarının hiçbirini açıklamaz, ki bunu aslında yapamazdı da, bununla birlikte, kendisinin bile kapsamının farkında olmadığı, ama politik sonuçlarından emin olduğu, ahlaki emellerin politik içerimlerini durmaksızın ifşa etmiştir. Illuminati'nin tarihsel-felsefi açıdan meşrulaştırdığı dolaylı planları gerçek politik nitelikleri içinde, aklı başında bir hesaplama olarak görmesi,[30] onu gizli topluluğun varlığının, Masonların niyetlerinden bağımsız olarak, mevcut düzenin çöküşüne neden olacağı sonucuna götürmüştür. İnsanlık "gözü kapalı, sendeleyerek yıkımına doğru gitmektedir."[31] Göchhausen'ın kitabının tamamı, prenslere bir uyarı niteliği taşır ve aynı zamanda "kesinlikle beklediğim, öngörebildiğim ama henüz başlangıcını tam olarak söyleyemediğim kaçınılmaz devrimler"in[32] bir tahminini oluşturur.

Devrimin politik olarak öngörülmesi ve onun tarihsel-felsefi olarak gizlenmesi, aynı fenomenin iki yönüdür: kriz.

Krizin farkındalığı Almanya'da henüz yaygınlaşmamıştı; ilerleme felsefesi onu sümen altı etmişti. İlerlemeci burjuvazi aceleci kritisizmi ve katı ahlakı yoluyla politik bir kararı tetikler-

ken ve aynı zamanda –planını tarihle Ütopyacı bir tarzda özdeşleştirmek yoluyla- bu kararın yanlış olduğuna inanırken, krizi maskelemiştir. Bununla birlikte, onu dolaylı bir şekilde şiddetlendiren ve ortaya çıkaran tam da gizlenmeydi. Mevcut düzenin sözcülerinin durumu ise farklıydı; bazıları en azından Ütopyacı planlamanın politik olarak karşıt yanındaki tehdidi görmüştü. Onlar ahlaki olarak tetiklenmiş kararın, politik olarak ayakta kalmakla ilgili bir mesele olduğunu anlamışlardı ve dolayısıyla toplumdan farklı olarak, geleceklerinin, krizin belirsizliğinin farkındaydılar. Onlar politik bir felaket bekliyorlardı. Politik kararın kendisi ise Fransız Devrimiyle geçersizleşmişti.

Fransa'daki durum 1770'lerden beri öyle kötüye gitmişti ki gizli kriz herkes için apaçık hale gelmişti. Bununla birlikte durum, genel olarak tanınmayan ahlak ve politika diyalektiği yüzünden daha da ağırlaşmıştı. Belirmekte olan krizi tüm ciddiliğiyle ilk teşhis edenlerden biri, onu engellemek için çabalayan, ama yine de yeni elitin bir sözcüsü olarak politik gelişmeleri katı bir ahlakın görüş noktasından küçümseyen bir politikacıydı. Eski bir fizyokrat olan bu adam, Anne-Robert-Jacques Turgot 1774 ile 1776 arasında Ekonomi Bakanlığı yaptı. Turgot, ikici fikirlerin diyalektiğinin ve bunların devrimci dinamiğinin bir örneğini verecekti.

Sonnotlar

1 Krş. Valjavec, *Die Enstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, 271vd. Yaygın "komplo teorisi" hakkında, bkz. 430vd.

2 Bkz. *a.g.e.*, 295. Almanya açısından yeni, sadece politik olanda doğru anlaşılabilen cephelerin konumlanışı açısından "Çeşitli dillerde dini ispatlamak ve savunmak için ortaya çıkan en iyi yazıların kritik dizini..., Basel 1784" önemlidir. Eski bir Cizvit olan Weißenbach sadece dini savunsalar bile burada Protestanlarla Katolikleri birlikte anar (dizinde Locke'u bile görmek mümkündür, 238). Bu yazının polemikçi emeli, sadece Katolikliğe değil bir bütün olarak dine ve böylece de Protestanların ve Katoliklerin ortak devlet düzenine saldırdığı düşünülen bir düşmana yöneliyordu. Masonlarla ilgili bir ekte "tüm setleri parçalayan hırçın bir akıntıyı durdurmak için" tüm güçleri gaipten çağırır. (*Der letzte Vorbothe des Neuen Heidentums oder das Endurteil... das man zum Handbuche der Freimaurer gemacht hat...*, Basel, 1784, 47).

Weissenbach için bkz. *Valjavec* a.g.e. 280.

3 Lessing, *Sämtliche Schriften*, XII, 421.

4 [Bode?], *Gedanken*, 39.

5 Bavyera'daki tarikatın yıkılışından sonra, örgütlenme hızlı bir şekilde dağıldı. En son 1785 yılında Weimar locası kapatıldı.

6 *Die entdeckte Heimlichkeit der Freymäurer*, 48. Valjavec'in doğru tahmin ettiği gibi, bu broşür başlık sayfasında belirtildiği gibi 1779'da değil, ek bölümü için verilen tarih olan 1784'te yayımlanmıştı. Polemik açıkça Illuminati'ye karşı yürütülmüştü ve bunların programı 1780'lere kadar herkese açık hale gelmemişti. 1784'ten sonra Masonların Devlete karşı oluşturdukları tehditle ilgili literatürün kapsamlı bir araştırması Valjavec, *Die Enstehung*, 289vd.'da bulunabilir Yeni atanmış naip şu soruları yanıtlamak zorundaydı: "Büyük devrimler amaçlarına ulaşana kadar, dünyanın monarklarını kötülük yapmaktan alıkoyacak bir durum yaratan bir birlik kınanabilir mi? ...bu birlik yüzünden devletlerin kendisinin istikrarlı hale gelmesi mümkün değil midir?" (*Illuminatus dirigens*, Frankfurt on Main, 1794, 134).

7 Krş. [Bode?], *Gedanken*, 32vd. "Gizli bir topluluğun Devlet için iyi olması"nın mümkün olup olmadığı, iki cephenin broşürlerinin de ana temasıydı.

8 M.H.S., "Die wahre Reformation in Deutschland zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts," *Neueste Sammlung jener Schriften...zun Steuer der Wahrheit...* içinde Augsburg, 1785, XVIII. "Kritik gewisser Kritiker" bu koleksiyondaki broşürler arasında yer alır. Augsburg, Aloys Merz'in yönetimindeki eski Cizvitlerin yayım merkeziydi (Devrime dair sonraki öngörüleri de içeren Valjavec, *Die Enstehung*'a göre).

9 Stattler, *Das Geheimmis der Bosheit* (1787), parag. 2.

10 Krş. K. Löwith: *Wetgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart, 1953, 99.

11 *The Constitutions*, 1vd.

12 Krş. K. Löwith, *a.g.e.*, 130.

13 *The Constitutions*, 48. Almanca çeviride İngiltere'nin denizdeki konumu göz ardı edilerek şöyle denir "Tüm toprakların bir ustası" (Des verbesserten Konstitutionenbuches....II, 88).

14 Krş. I.T. Desaguliers, *The Newtonian System of the World, the Best Model of Government: Allegorical Poem*, Westminster, 1728. Bkz. Fay, *La Franc-Maçonnerie*, 84vd.

15 Leibniz, *Theodizee*, para.147.

16 *Kurze Historische Nachricht*, 241vd.'na göre. Fikirlerini Farmasonluğa uygularken Leibniz'in *Theodizee*'si şöyle der: "Bizzat Tanrının bütün maddenin kökenini insandan saklaması gibi, gizlerini saklamak zorunda olduğu için... kim bu koşullar altında Farmasonları suçlayabilir ki?"

17 Programın kökeniyle ilgili olarak, krş. "Kritische Geschicte der Illuminaten-Grade," *Die neuesten Arbetien* ... içinde (1794). Tarihsel-felsefi tekris, aynı zamanda politik planlamaya adanmış olan beşinci, sondan bir önceki dereceye tekris olmaya denk gelir. Belge, *Nachtrag*, Münih, 1787, II, 44-121'de yeniden

basılmıştır. Knigge'nin ilticasından sonra, ilk versiyonu (1782) hazırlayan Weishaupt, kendisini "bir gün...başı kesilmiş" olarak bulmak istemediği için, başkaldırı içerdiğini düşündüğü kimi pasajları çıkarmıştır. (28 şubat 1783 tarihli mektuptan, *Kritische Geschichte*, 41'de yeniden basılmıştır).

18 *Nachtrag*, II, 80. Illuminati, sadece yüksek derecelilerin kabul edildiği, "tarihin anahtarı"nı elinde tutar (*a.g.e.*, I,7) ve bunun üzerine kabul edilenler, gizli faaliyetleri yoluyla "şimdiye kadar ne çabanın ne eğitimin, ne ahlakın ne devlet anayasasının, ne de hatta dinin başarabildiği" şeyi başarır. (*Schreiben an den Herrn Hofkammerracth*, 97) Gizli tarikatlar "insanın kendi düşüşünden kurtulmasına [yardım edecek], hükümdarlar ve uluslar şiddetsiz bir biçimde yeryüzünden silinecek ...ve dünya rasyonel varlıkların meskeni haline gelecektir." (*Nachtrag*, II, 80).

19 Politik olarak etkisiz olmaları nedeniyle kendilerini bütünüyle ahlaklı görüyorlardı ve dolayısıyla ulaşılmak istenen egemenlik de tamamen ahlakiydi. "Dikkatleri çekmeden...kendileri yönetiyor olduklarında" onların görevi "mümkün olduğunca hızlı ve kesin bir şekilde...ayrımcılık ve eşitlik, despotizm ve özgürlük arasında yakın bir birlik kurmaktır." (*a.g.e.*, 46). Onların despotizm ve ahlak antitezi, ahlaki despotizme dönecektir, çünkü onlar politikayı bertaraf ettiklerine inanmalarına rağmen aynı zamanda yönetmekteydiler. Weishaupt, tarikatının parçalanmasından sonra bu Ütopyacı diktatörlük yapısını feshetmişti.(krş. "Kritische Geschicte der Illuminaten-Grade," "Neusten Arbeiten..." içinde yeniden basılmıştır, s.67)

20 Krş. Wieland, *a.g.e.*, 224. Kozmopolitler "henüz mevcut bulunan hükümet biçimlerini, deyim yerindeyse, genel mutluluğun ebediyen var olan o tapınağını salt temsil eden iskeleler olarak" görür.

21 Krş. bu kitapta s.134.

22 *Nachtrag*, II, 96. Tarihsel-felsefi olarak geleceğe bükme, ahlak ve politika ikiciliğine denk düşen iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesiyle örtüşen bir düşünme biçimidir. Illuminati'nin, saldırılarında onlara güven ve esneklik veren kendilerine ilişkin ahlaki yorumlarını temel alarak, tamamen zararsız olduğunu iddia etmek, modern felsefe tarihinin ufkunda hâlâ görülebilecek olan tarihsel bir yanılgıdır. Bu yüzden, örneğin, Le Forestier (*Les Illuminés de Bavière*, s.486vd.) Illuminati'nin bir komplo tertiplediği tezini reddeder. Le Forestier komplo ile Devlete karşı doğrudan bir eylem planlamasını kastediyorsa, haklıdır. Diğer taraftan, Illuminati'nin, "tarih bize, eski insanların ve aydınlanmış olanların ışıklarını gizemden aldıklarını öğrettiği için," bir gizli topluluk kurduğunu söylemeye çalışıyorsa ve sadece ahlaki ve toplumsal olduklarını iddia ettikleri için, bunların aynı zamanda dürüst yurttaş olduklarını varsayıyorsa, bu sadece burjuva benlik bilincinin politik bağlamından koparılması ve tarihsel bir hakikate dönüştürülmesi anlamına gelir. Ayrıca bkz. Lennhoff, *Politische Geheimbünde*, 50.

23 Krş. ikincil (ve nadir) literatürü de sıralayan Valjavec, *Die Enstehung*, 293vd. Ayrıca W. Wenck, *Deutschland vor hundert Jahren*, Leipzig, 1887, 96vd.

24 *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik, in Briefen aus der Verlassenschaft eines Freymaurers. Wahrscheinlich manchem Leser zwanzig Jahre zu spät publiziert*, Roma ve Leipzig, 1786; Loca Üstadı ile tarikata kabul için başvurmuş olan, Prusyalı bir memurun oğlu Göchhasusen arasındaki bir diyalog biçiminde yazılmıştır. Bu diyalog, Alman locaların Ütopyacı atmosferinin etkileyici bir anlatımını sunar. Göchhausen'ın bu ifşası, Masonluğun "çok kötü ellerin...bir aleti" haline geldiğini gösteren Wilhelsmbad Kongresi'nin tutanaklarına dayanır(X). Bode'un 1787 tarihli seyahat günlüğünde yaptığı gibi (aktaran Rossberg, Freimaurerei und Politik, 38), Göchhausen de geri kalan Alman Masonluğunun kontrolünü ele geçirmek isteyen Illuminati üzerine düşünmekteydi. Ancak Göchhausen, 1787'de Bavyera hükümeti tarafından yayımlanan, *Anrede and die illuminates dirigentes* başlıklı, tarihi-felsefi planlamanın en önemli belgesini henüz bilmiyordu. Ama muhtemelen bunların radikal, yani Şövalyelerle karşılaştırıldığında radikal kalan planları hakkında, büyük oranda onu Illuminati'ye sokmaya çalışan Knigge sayesinde, birtakım ipuçlarına sahipti.

25 *Enthüllung*, 176.

26 *a.g.e.*, 216vd.

27 *a.g.e.*, 309, 247, 388. Onlara göre, insanlığın "uygun bir şekilde kontrolü," "yeterlilikleri"ni zihinlerinin üstünlüğünden alan "birkaç ayrıcalıklı ruhun işidir." (*a.g.e.*, 247)

28 Göchhausen, bir Lüteriyendi. "Toplumun dini ve politik varoluşunun dayandığı muazzam temel gerçek," "bozulmuş olduğu için, insan iradesinin sınırlandırılmasının zorunlu olmasıdır." (*a.g.e.*, 378) Locaların "ahlaki ve politik veba yuvaları"na dönmesine izin vermek yerine, bunların her birini "yurttaşlar için bir yüksek okul"a dönüştürmek gerekir. (*a.g.e*, XII, 418)

29 *a.g.e.*, 214. Giz, evrensel mutluluğu sağlamanın "aracı"dır; "o asla nihai amaç değildir, olmamalıdır ve olamaz da." (*a.g.e.*, 205) Bu, Lessing'in *Gesprächen*'iyle de uyumlu bir görüştür.

30 *a.g.e.*, 233.

31 *a.g.e.*

32 *a.g.e.*, VII. Devrimin kesin olmayan ama evrensel öngörüsü, ayrıca Göchhausen'in – kendisi oldukça dindardır- Aydınlanma'yı bir politik özgürleşme hareketi olarak görmesiyle bağlantılıdır. Bu bağlantıdan dolayı, Alman Aydınlanması'nın toplumsal ve entelektüel öncüleri olarak Illuminati, toplumsal tutumlarından aldıkları yetkiyle, 1780'lerin ve 1790'ların bilincinde çok daha büyük bir rol oynamışlardır. Daha sonra, Abbé Barruel, Zimmermann ve Hoffmann'ın tezleri, Illuminati'nin "Fransız Devrimi'nin kışkırtıcısı" olarak öneminin sürekli abartılmasına katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, Göchhausen'in kolaycı "komploculuk" suçlamasının ötesine geçmesini ve kendi öngörüsüne varmasını mümkün kılan, tam da Aydınlanma'nın ilerleme kavrayışı ile Illuminati'nin planlarını birlikte incelemesidir.

II

Turgot'nun tartışması bizleri Edebiyat Cumhuriyeti ve locaların sınırlı alanının dışına çıkarır. Marmontel'in bir arkadaşı olarak Turgot'nun, Ansiklopedistlerle sürekli temas halinde olduğu ve locasından kardeşleriyle Paris'in sergi salonlarında buluştuğu doğrudur. Bununla birlikte, o sadece toplumun içinde yalıtılmış bir biçimde yaşamamıştır. Turgot aynı zamanda kırk yedi yaşındayken Ekonomi Bakanı olarak önemli bir görevde bulunmuş üst düzey bir idareciydi. Ancak hükümetten çıkarıldıktan sonra, kendisini sırf bilimsel uğraşlara adamaya başlamıştır. Bu idareci ve devlet adamının entelektüel dünyası, yeni toplumun bir ürünüydü. Onun tartışmasız derin kavrayışlı görüşleri, Aydınlanma'nın ortaya çıkardığı kategorilerle şekillenmişti. Arkadaşı Abbé de Véri onu daha uzlaşmacı, daha "politik" olması hususunda sıkça uyarmıştı. Turgot (de Véri'nin çok iyi bildiği) kişisel iktidarla hiç ilgilenmemiş olmasına rağmen, kaba ve küstah olabiliyor, mevcut koşulları göz önüne

almayı reddedebiliyordu ve ayrıca sert hükümler vermeye yöneliyordu.[1] Geriye dönüp bakarak Condorcet, akıl hocasının insanlığı çok iyi anladığını ama tek başına insanı anlayamadığını söylemiştir.[2] Turgot'nun gelişiyle politik arenaya ahlaki bir denetçi girmiştir. Onun bir ayağı Aydınlanma cephesinde, diğer ayağı ise Devletteydi. Bu ikilik, durumun müphem doğasının bir kanıtını oluşturuyordu ve Devrimin şafağında, eğer bir ahlakçı olmasaydı yaşamı trajediyle sona ererdi.

Anne-Robert-Jacques Turgot, prensle birlikte Devleti dolaylı olarak massetmek isteyen burjuva elitin tipik bir temsilcisiydi. O, bu amaca uygun düşen bir biçimde, ilerleme felsefesinin sözcüsüydü.[3] Fakat görevinin yüklediği sorumluluklar sayesinde, bu felsefenin ülkesinin kendini içinde bulduğu kritik duruma dair görüşünü bulandırmasına izin vermemişti.

Daha öğrenciyken, Mutlakıyetçi düzenin yeni bir topluma yeterince yer bırakmadığını ve hem egemen hem de uyruğun sürekli bir çatışma içinde yaşadığını anlamıştı. "İnsanlar böyledir" diye yazmıştı 1753'te. "Baskı ve isyan arasında ilerlerken, ebedi adaleti inançla temel bir yasa olarak görmediklerinden, başkalarının kendilerine ait olmayan hakkını gasp ederler."[4] Daha 1731'de, o zamanlar henüz önemsiz olmasına rağmen, Mutlakıyetçi "baskıcı" tedbirler ile sürekli tekrar eden "isyan" patlamaları arasındaki etkileşim, Marquis d'Argenson'un devrim tehdidinden bahsetmesine neden olmuş[5] ve Turgot, Devlet ile devlet karşıtı hareket arasındaki ilişkide gizlenmiş olan iç savaş tehlikesini görmüştü. Gizlenmiş iç savaşı fark etmesi, idareci ve devlet adamı olarak görevini nasıl kullandığını da belirlemişti. Onun aldığı tüm tedbirler, tehdit oluşturan iç savaşı savuşturmaya ve açık bir devrimi önlemeye yönelikti. Onun gelecek için planları, taleplerini karşılayabilmek için liberal burjuvaziye önemli bir rol veren ve bunu güvence altına alan emperyal bir monarşiyi içeriyordu; o geleceği öngörürcesine Fransa'yı 1789-1799 arası dönemden koruyabilmek adına, bu hedefi için çalışmıştı.[6]

Turgot'nun politik programı iki güce karşı yönelmişti: ahlak ve akıl yasası adına taşra parlamentolarını ortadan kaldırmak ve ikinci olarak da bu aynı yasa adına Kralı kendi fizyokrat fikirlerine tabi kılmak istiyordu. Monark ve parlamento arasındaki çekişmede o, monarkı desteklemişti, fakat onun -doğal hukuktan türetmiş olduğu bir devlet anlayışında temellenennihai amacı her ikisine de eşit derecede karşıydı. Yeni elit ve mutlak monark arasında anın gereklilikleriyle yaratılan birlik -Turgot egemeni artık bir lord, bir "efendi" olarak değil, en iyi ihtimalle bir "şef"[7] olarak görüyordu- bu çatışmayı, üstü kapatılmış olsa bile, gizleyemeyecekti.

Yeni toplumun bir sözcüsü olarak Turgot, mevcut düzeni reddetmiş ve bunun nedenini hiçbir zaman saklamamıştı. Angaryanın ortadan kaldırılması teklifini görüşen Bakanlar Kurulu'nda Turgot, gayet açık bir şekilde hükümetin "toplumun ortak düşmanı olarak" görüldüğünü dile getirmişti. [8] Turgot, Devlet ve toplum arasındaki düşmanlığı kontrol etmek istiyordu ve bu yüzden, toplumun sözcüsü olarak sadece parlamentolara değil monarka karşı da bir konum almıştı. Hoşgörünün savunucusu Turgot,[9] Krala dini politikası burjuva toplumun taleplerine kulak vermedikçe, iç savaşın bir tehdit olmaya devam edeceğini defalarca söylemişti. Bildirilerinin birinde, Turgot hoşgörüsüz Kilise politikasının St Barthélemy Günü Katliamına ve Lig'e götüren aynı ruhtan kaynaklandığına işaret etmişti: "İnsanların boğazını kesmek için kralların eline ve kralları öldürmek için insanların eline sırayla verilen hançer. İşte, Majesteleri, Prenslerin üzerine düşünmesi gereken, uzlaşmayla çözülebilecek büyük meselelerden biri budur."[10] Eğer monark dini hoşgörü taleplerine kulak vermeyi reddederse, iç savaş kaçınılmazdır. Diğer taraftan Kralı feodal parlamentolarla ilgili işlerinde herhangi bir zayıflık göstermemesi için uyarmıştı. Bakanlık hizmetinden ayrılırken de Kral bu konuda başarısız olursa I.Charles gibi darağacına gideceğini öngörmüştü.[11] Bu ikazların arkasında belirmekte olan, iç savaşın hayaletiydi:

"Tüm isteğim, majesteleri, hayali tehlikeleri hoş görmediğime ve size gösterdiğime daima inanmanızdır. "[12]

Tarih Turgot'nun korkularının hiçbir suretle yersiz olmadığını göstermiştir. O, bir çözüm için feryat eden krizi görmüştür. Jacob Burckhardt'ın dediği gibi, krizi savuşturmak ve bunu da biçimsel yapısı Hobbes'un tahayyül ettiğine benzer bir Devletin çerçevesi içinde yapmak istemiştir. Turgot aydınlanmış Mutlakıyetçiliğin savunucularından biriydi. O, dini farklılıklardan bağımsız olarak feodal aristokrasinin özel ayrıcalıklarını ve ayrıcalık göstergelerini ortadan kaldırmak ve bütün yurttaşların yasa önündeki eşitliği temelinde, bir Devlet inşa etmek istemişti.[13] Başta politik karar alma yetkisini elinde tutan güçlü bir monark olmalıydı.[14] Turgot politik karar almanın egemene ait olduğunu kabul ediyordu ve Kraliyetin bir bakanı olarak bu pratik düsturdan yararlanarak, Paris isyanını etkili bir şekilde bastırmış ve Paris Parlamentosu'nun engellenmesi karşısında Mayıs 1775'in tahıl ayaklanmalarını sindirmek için hızla harekete geçmişti.[15]

Turgot'nun programının içeriği, mevcut düzen ile tam anlamda çelişiyordu. Tahayyül ettiği Devlet, Devletten özel mülkiyetin kutsallığını korumasını ve serbest ticaretin yapılabilmesini sağlamasını talep eden liberal burjuvazinin çıkarlarına göre hareket eden bir egemenin başında olduğu düzenli bir yapıydı. Turgot'nun politik mutlakıyetçiliği biçimsel olarak kabul etmesine rağmen, Devletin borçlarının temizlenebilmesi için zorunlu gördüğü yeni ekonomik düzen, mevcut düzenin tamamıyla değişmesi anlamına gelmekteydi. Dışarıdan bakıldığında Mutlakıyetçi Devletin bir savunucusu gibi görünen Turgot, gerçekte yeni, gelişmekte olan toplumun tarafındaydı.[16] Bir fizyokrat ve toplumun bir temsilcisi olarak, Devletin üstündeki doğal ve ahlaki bir yasa ölçütüne başvurarak mevcut düzeni eleştiriyor ve bu Devletin bir bakanı olarak ise, kendi fizyokratçı reformları aracılığıyla, kritisizmine neden olan krizi sonlandırmak istiyordu.

Turgot, burjuva bir devlet adamı olarak kendisinde simgeleşen, Devlet ve toplum arasındaki farkın bilincini nasıl oluşturmuştu? Bu ikisini nasıl sınıflandırmıştı? Onun fikirleri – iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesiyle uyumlu olarak- ahlaki ikiciliğe dayanıyordu. Bu ikiciliğin politik rolünü anlamak için, hiç kuşkusuz kritik bir durumun çerçevesi içindeki tüm ekonomik ve toplumsal planlamanın ötesinde, Turgot'nun gerçekliğe bakışını daha yakından inceleyelim.

Turgot, tamamen ikici bir tarzla, sadece iki yasa biçimi biliyordu: "Güç, gerekirse hak da denilebilir, ve hakkaniyet."[17] İktidarın yegâne sınırları, başka bir iktidar tarafından konulmuş olanlardır. Turgot bu iktidardan kaynaklanan ve bununla ilişkili olan yasayı ateistik olarak, güçlünün hakkı, saf ve basit iktidarın hakkı olarak adlandırır. Güçlerin etkileşiminin çeşitli çıkarları eşit ölçüde destekleyen bir denge yaratabileceği doğrudur, fakat bu hak biçiminin aslında adil olmadığı görülecektir; meşruluk iddiasında bulunan gücün üstünlüğü "ahlakdışı ve köküne kadar dinsiz bir sistemdir." Oysa ahlaka dayandığı için, *équité* (hakkaniyet) yasası öyle değildir, "gerçek ahlak diğer ilkeleri tanır. Ahlak tüm insanlara aynı gözle bakar."[18] Turgot bu yüzden iki yasayı karşıtlaştırır- güçlerinden ve çıkarlarından bağımsız olarak bütün insanları eşit derecede bağlayan, devletin üzerindeki bir ahlak yasası ve açıkça Mutlakıyetçi sisteme göndermeyle, mevcut politik düzenin yasal bir ifadesi olarak gördüğü bir güç yasası.

İç savaş koşullarında Hobbes, iç savaşı sonlandıran iktidarı meşrulaştırdıkları ölçüde güç ve hakkı birleştirmiştir. Turgot için bu birlik, bir tehdit oluşturan iç savaşı önceden tahmin etmiş ve pratikte mutlak egemenliği sorgulamaksızın kabul etmiş olsa da, parçalanmıştır. Üstelik güç ve hakkı kutuplaştırarak o, felsefi akıl hocası Locke'un çok ötesine geçmiştir. Hakkaniyet yasası, toplumun doğru kabul edilen yasasıdır ve onun karşısında Mutlakıyetçi Devletin hâkim yasası durur: despotizm, tiranlık. [19]

Peki Turgot tarafından böylece kutuplaştırılan yasalar birbirleriyle nasıl ilişkilidir? Bu sorunun cevabı, ahlak yasası ve politik yasa çatıştığında ortaya çıkar. Bu çatışma, Locke'un toplumsal ve politik yasayı birbirini dengeleyecek şekilde karşı karşıya koymasında asla düşünülmemiş olan,[20] ama Mutlakıyetçi Devletin koşulları göz önüne alındığında açıkça bir soruna, uzaktan görünmekte olan krizin bir semptomuna dönüşmüş olan bir olasılıktır.

Vicdanın ahlaki buyrukları ile egemenin emirleri arasındaki çatışmayla ilgili olarak Turgot, tıpkı Hobbes gibi, bir yasalar hükümetinde böyle bir çatışmanın ortaya çıkabileceğine inanmıyordu: "Bir taraftan itaat etmeme ödevi ile diğer taraftan emretme hakkı çelişik ifadelerdir."[21] Ahlaki zorunluluk olarak itaatsizlik ve politik hak olarak emretmek birbirine karşıt olamaz. Bir şeyin –yurttaşların gözünde- topluma zararlı mı olduğu, yoksa –prensin iradesine göre- Devlet için yararlı mı olduğu biçimindeki ihtilaf, yasanın gerçek kaynağını açıklığa kavuşturur. "Hak artık hakka, hakikatin hakikate olduğundan daha karşıt değildir."[22] Doğru ve yanlışın kıstası, artık prensin mutlak emretme iktidarında değil bireyin vicdanında bulunur. "Topluma zarar veren her şey vicdan mahkemesine tabi kılınır."[23] Yöneten iktidardan daha ziyade vicdan, yani ahlaki otorite, yasanın gerçek kaynağıdır.[24] Bu değişen durumda Turgot, Hobbes'un entelektüel başarısını onun karşıt kutbuna dönüştürür.

Bu yüzden Turgot, Mutlakıyetçi Devleti aristokratik- feodal kalıntılarından kurtarmak istemekle kalmamış, aynı zamanda ahlaki meşruiyet yoluyla, Devletin özgül politik sisteminin kendisini parçalamıştır. Mutlakıyetçi Devlette prensin politik kararı, bu kararın gücü itibariyle yasa gücüne sahiptir; iktidarı Devletin temsilcisinde yoğunlaştırarak politik olarak bir düzen yaratabilmek için, egemen, bilinçli olarak tüm ahlaki otoriteden dışlanmıştır.[25] Bu, dini iç savaşlardan ortaya çıkan Mutlakıyetçi devletin çok önemli bir noktasıydı. Kurulu düzen

bu çok önemli noktayı –Turgot'nun yaptığı gibi- ister rasyonel olarak isterse –bu örnekte olduğu gibi- ahlaki olarak doğal araçlarla kapatılması gereken, politik sistemin ihlaliyle yaratılan bir delik, bir boşluk olarak yorumlamıştır.[26] Ahlakı çiğneyen bir prens sadece Tanrının gözünde değil toplumun ahlak mahkemesinin önünde de bir suç işlemiş demektir.

Ahlak, prensin kararını politik niteliğinden yoksun bırakır. İtaat, koruma sağlayan iktidara değil, ahlakın buyruklarına itaat eden bir hükümdara gösterilir. Hükümdarı hükümdar yapan ahlaki meşruiyettir: "İktidarı kötüye kullanmanın meşruiyetsizliği, uygun sınırlarına indirgenmiş bu iktidarın uygulanmasının meşru olmasını engellemez."[27] Kralın meşruiyeti, Tanrıdan veya Kralın kendisine dayanan iktidarının yasallığından türemez; bunun yerine ancak Kral ahlaka dayalı bir yasanın koyduğu sınırlar içinde yönetirse, meşru olarak görülebilir. Belli ahlaki ilkelerin mevcut düzenden tamamen bağımsız olarak varlığını sürdüğü söylenebilir ve bunlar, tıpkı aydınlanmış toplum gibi, kendilerini oldukça politik olmayan bir biçimde öne sürmeye çalışırlar. Turgot'un Krala, bakanlık konseyine ve parlamentoya durmaksızın anlattığı gibi, Mutlakıyetçi Kral mutlak bir ahlak yasasının yürütücüsü olur. Onu yöneten ve onun yoluyla yöneten, Kral değil ahlak yasası olacaktır. [28] Kralın politik görevlerine dair bu ahlaki bakış, egemen gücü karar vermenin politik özgürlüğünden, yani mutlak egemenlikten yoksun bırakmıştır. Bunun ötesinde, egemen güç mahkûm edilmiştir.

Yasa bir kere politik alandan çıkartılıp ahlaki terimlerle tanımlandığında, ahlaka uymayan tüm yasa ihlalleri saf gücün edimleri haline gelir: Dolayısıyla "güç ve hak ayrımı"[29] ortaya çıkar. Bununla birlikte, politik olmayan böyle bir yasa geçerliyse, o halde egemenin politik kararı, onun yasa yapıcı olduğu kadar politik de olan karar özgürlüğünden türediği ölçüde, yasal karakterini kaybeder. Yasanın Mutlakıyetçi kaynağı, egemenlik makamı, böylece katışıksız bir iktidar alanı haline

gelir. Eğer bu iktidar ahlaki bir tarzda işlerse, politikanın üstünde ve ötesinde ebedi olarak geçerli ölçütlere bağlı kalır ve onun meşruiyeti -egemen karar alma gücü anlamında- politik olmaktan çıkar ve tamamıyla ahlaki olur. Ancak eğer iktidar kabul edilen ahlak yasalarını ihlal ederek uygulanırsa, kabul edilen anlamıyla, yani hükümdarın egemen kararı olarak politik hale gelir, ama yeni ve yeni bir şekilde anlaşılan anlamıyla, gayri meşru, çıplak iktidara dönüşür ya da ahlaki olarak söyleyecek olursak ahlaksızlaşır.[30]

Vicdana başvuru, politikanın ahlaka tabi olduğu varsayımı, Mutlakıyetçi Devletin dayanağını tersine çevirir, ama bunu –ahlak yasası ile güç yasasının kutuplaşmasının gizi burada yatar- görünüşte Devletin dışsal iktidar yapısını sorgulamadan yapar. Sadece "yasa"nın yönettiği varsayılır. Ahlaki meşruiyet, toplumun adeta tırmanarak yükseldiği, politik olarak görünmez bir yapıdır. Kendisi herhangi bir politik etkiyi harekete geçiremeyen ahlakın bu meşruiyeti Mutlakıyetçi Devletin gerçek meşrulaştırması olarak kabul edilir. Prensin iktidarı, temsili ve egemen karakterinden sıyrılır, ama aynı zamanda işlev olarak iktidar, toplumun bir işlevi haline geleceğinden, dokunulmadan bırakılır.[31]

Ahlak ve politikanın ikici ayrımı, ahlak yasası ve iktidarın nerede ve nasıl örtüştüğü biçimindeki somut sorunun, yani ahlaki bir politik sistemin politik biçimi sorusunun sorulmasını engeller ve onu kategorik bir politik soru olarak görmezden gelir. Ahlaki bir perspektiften, Kral ahlak, yani toplum adına yönetmelidir; ancak politik bir perspektiften, toplumun Kral adına buyurmak istemesi açıkça söylenmez ve buna gerek de yoktur; çünkü sonuç olarak toplum zaten ahlaklıdır. Ahlaki olarak çoktan çözülmüş olan, egemenliği kimin uygulayacağına ilişkin politik soru bir kenara bırakılır. Bu, La Harpe'ın niçin Turgot için "Aramızda egemen otoritenin eylemleri yerine uslamlama ve iknayı ilk koyan o olmuştur." dediğini de açıklar.[32] Gerçekte bir ve aynı olan, ahlak adına yönetenin gerçekte kim

olduğu sorusunun zihinsel olarak ayrıştırılmasıyla, burjuvazinin talebinin politik özünün üzeri örtülür. Egemenliğin gerçek temsilcisi anonim olarak kalır.

Yeni elitlerin Devlette olmayışları, onların fikirlerine sonradan edinilmiş politik bir önem vermiştir. Aydınlanma'nın politik gizi aslında, iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesine benzer şekilde, kavramlarının politik olarak görülmemesinde yatar. Onların politik karakteri ve etkililiği, aklın, ahlakın, doğanın vb. politik anonimliğinde yatar. Onların politik özü, politik olmamalarıdır.

Egemenlik ayrıca Devletin üzerinde ve ötesinde, somutlaştırılmamış bir dizi kavramda kendini göstermiştir: ahlak, vicdan, ulus, doğa vd. "Onların (Prenslerin) genel olarak düzenleme ve yargılama hakkına istisnasız sahip oldukları asla söylenemez," diye belirtir Turgot, "ve adaletsiz bir düzen varsayıldığı anda, bu böyle bir istisna oluşturur."[33] Devletin hukuki güçleri prensin elindedir; ancak neyin iyi olup olmadığına karar veren prens değil, "birisi"dir. Kararları Kralın almasına izin verilebilir; onun ne zaman bunu yapmak zorunda olmadığına "birisi" karar verecektir. İstisnayı emreden vicdandır. Vicdanı yöneten ebedi olarak geçerli ahlak yasaları ile bu vicdanın toplumsal olarak somut temsilcileri arasındaki çakışma noktası, açıkça dile getirilmez. Konuyla gerçekten ilişkili politik soru, anonim bir "birisi"ne yüceltilir. Turgot bir yandan, hiç böyle demeden, Devletin politik yapısını parçalarken, diğer yandan görünüşte Devlete bağlı kalmaya devam etmiştir.

Ahlak ve politikanın ayrılması –bu kutuplaşmanın ideolojik etkisi de burada yatar- Mutlakıyetçi Devleti kendi politik temelinden etmiş ve aynı zamanda da bu olguyu gizlemiştir. Devlete sadakat ve vatanseverlik, eşit derecede mevcut düzenin kritisizmi ve reddidir.

Pratikte bu müphemlik, burjuva toplumun sözcülerinin, ikici kavramlaştırmanın faydalarından vazgeçmeden, muhtemel sonucuna göre tartışmanın alanını değiştirebiliyor olması

anlamına gelmekteydi. Turgot'da bu süreç, önemsiz ifadelerde dahi gözlemlenebilir. Turgot, istenilen toplumsal hedefe ulaşmasına yardım etmesi için, değişmeli olarak prense ya da onun egemenliğindeki insana başvurmuştur. Prens ve insan ikiciliği, daha geniş ahlak ve politika ikiciliğinin bir ifadesi olarak, patlamaya hazır devrimci bir güç barındırıyordu. İhtilaf, Mutlakıyetçiliğin doğuşu ile başlamış ve Katolik politik teorisyenler tarafından egemen prensleri, insan olarak rollerinde, Papalığın dolaylı otoritesine tabi kılmak için kullanılmıştı.[34] Bununla birlikte, Mutlakıyetçiliğin gelişmesi sırasında bu ihtilafa sadece, daima politik alanının zorunlu olarak ahlaki alandan üstün olduğu varsayılarak, prense ahlaki görevini hatırlatmak için başvurulmuştu.[35] Daha sonra, burjuva toplum prens ve insan arasındaki ihtilafa geri dönmüş ve onu güçlü ve etkili bir silaha dönüştürmüştü.[36] Turgot'nun tavrı, ileride göreceğimiz gibi, bunu doğrular.

Hoşgörünün bir öncüsü olarak, XVI. Louis Hükümdarlığının öfkesine maruz kalan Turgot 1775'te bakanlık görevindeyken bir hoşgörü fermanı talep etmişti. Krala, dünya haritasına bakıldığında değişik birçok din olduğunun görüldüğünü ve bunların her birinin kendisini doğru inancın tek sahibi saydığını yazmıştı. Bununla birlikte, dini inanç öte dünyaya ilişkindir; o bütünüyle bir vicdan meselesidir ve sadece ruhunun yalnızlığındaki bireyle ilgilidir. Bunu kanıtlamaya çabalamak büyük ihtimalle bir zaman kaybıdır, fakat karşıt bakış açısı, yani hoşgörüsüzlüğün bakış açısı da katliamlara ve derin bir ızdıraba neden olmaya devam eder. Dini mevzularda insan asla prensin politik denetimine tabi olmamalıdır. Kralı buna ikna etmek için, Turgot egemenin iki yüzünü, insan ve prensi birbirinin karşısına koymuştur. "İyi niyetli olsa da, insan olarak ödevleriyle prens olarak haklarını birbirinden ayırmayı bilmeyen bir prensin acınası körlüğü."[37] Turgot, Katolik bir prensin kesinlikle Kiliseye tabi olduğunu kabul ediyordu; "ama dinini, kişisel kurtuluşunu ilgilendiren meselelerde o bir insan gibidir.

Prens olarak ise, kilisenin iktidarından bağımsızdır." Kilise sadece prensin içindeki insanı yönetebilir. Prens olarak ise onun emirlerine tabi değildir. "İnsan"ın sözcüsü olarak Turgot, prensin içindeki "prens"e başvurur, çünkü prensin içindeki adam Katolik ve hoşgörüsüz biri olarak kendisi gibi değildir.[38] Turgot, prens olarak tarafların üstünde duran ve böylece Devletin sınırları içinde kalan, karar verme iktidarına sahip egemene başvurur. Dini hoşgörü, prensin otoritesi sayesinde, Devlet içinde bir tarafsızlık alanı ve böylece de dini iç savaşı sonlandırmış olan Devletin nihai bir sembolü haline gelecektir. [39]

Mesele Devlet içindeki dinsel zulümden korunma olduğunda o, prensin içindeki prensten medet ummuştur. Bununla beraber, söz konusu olan, Turgot'nun hoşgörü üzerine bildirisinde açıkça vurguladığı gibi, öte dünya veya ebedi adalet değil de bu dünyadaki adalet olarak Devlet, yani Devletin politik ve toplumsal yapısı olduğunda, argümanın vurgusunun değiştiğini görürüz. Kendisi için Devletten Hoşgörü talep edilen politik-olmayan insan, dini hoşgörünün tamamıyla dışında ve daha ziyade politik talepler alanında, ansızın insancıl bir otoriteye dönüşmüştür. İkici kavram, politik talebe ahlaki saygınlık pathosunu bahşetmiş ve bu iddianın politik vurgusu insancıl taleplerin genelliğinin ardında saklı kalmıştır. İnsanın temsilcisi artık prens içindeki "prens"e değil, prensin içindeki "insan"a müracaat edecektir. Turgot bakanlık görevini üstlendiğinde Krala şöyle yazar: "Majesteleri hatırlayacaklardır ki...kendimi Kraldan ziyade, şahsınıza, bu dürüst, adil ve iyi insana teslim ediyorum."[40] İnsancıllığa bu –ahlaki- atıf, mutlak egemenliği, ona açıkça gönderme yapmaksızın, (politik) prensi değil (ahlaki) insanı vurgulayarak sorgular. Mutlak prens olarak prens, herhangi bir kararla kendi egemenliğini zayıflatmaksızın hoşgörülü ya da hoşgörüsüz olabilir; o daha ziyade kendi egemenliğini belli bir kararla ortaya koyar. Bir insan olarak, prens tanımlanmıştı, o sadece bir tek şey, yani insancıllığın insan icracısı olabilirdi. Eğer onun verdiği karar, insancıllığın bir sözcüsü

olarak sahip olduğu konuma uygun düşmezse, o zaman prens, prens olarak rolüne başvurabilir, ama bu durumda da onun kararı insanlığın mahkemesi tarafından artık bir prensin kararı olarak değil, bir despotun, bir tiranın kararı veya insani bakış açısından insanlık dışı bir karar olarak görülecektir.[41]

Prensler yine de kendi haklı mutlak egemenliklerine bağlı kalırlarsa, sadece ahlaki konumun bir olumsuzlamasını oluşturdukları suçlamasını haklı çıkartmış olmakla kalmazlar, aynı zamanda toplumun ahlak dünyasının da kara bir lekesi haline gelirler. Bu yüzden, iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesiyle ilişkili ikici dünya görüşü, önemsiz ifadeleri bile etkiler. Görünmez ve aşındırıcı, yavaş fakat ölümcül bir şekilde, burjuvazi -bilinçli veya bilinçsiz- Mutlakıyetçi yapıyı içeriden yıkmıştır. Devletin temsilcisi olarak prens bir kez ahlaki insan kategorisine indirgendiğinde, ahlak ikicilikten ayrılmaz olan diyalektik, bu ahlak kategorisini, onu böyle adlandırmasa da, politik bir etkene dönüştürmüştür. Prens olarak prensin politik işlevi doğrudan doğruya "insan"a aktarılmıştır.[42] Ahlaki meşruiyetin devreye sokulmasıyla birlikte, daha önce sadece egemene mahsus olan politik karar alma iktidarı, potansiyel olarak toplumun tüm üyelerine, tüm insanlara açık hale gelmiştir. Bu evrensellik koşulunda toplum, mutlakıyetçi sisteme bu iktidarı politik olarak anonim tutarak yanıt vermiştir. Politik karar alma iktidarı o kadar tartışmasız bir biçimde monarkın elinde yoğunlaşmıştır ki bu otoriteyi ahlakileştirmek yönündeki her gaye, politik ve dahası muhalif olduğu kadar neredeyse devrimci de olan bir anlam kazanmıştır.[43] Bununla birlikte, gelişen durumun tarihsel buyruğu, yani kendini politik bir anonimlik içinde kurma zorunluluğu, bu duruma ayak uydurarak Devleti dolaylı ancak çok temel bir şekilde sorgulanır hale getiren ahlaki ikicilik yoluyla, bir yanıtı zorunlu kılmıştır.

Burjuvazi bir kez Devlet üstü konumu içinde kurulduktan sonra, Devletin üstün silahlarından, özellikle bu alanda, onlar da pay almışlardır. Ahlaki bütünlük ve bunun sonucunda

ortaya çıkan ayrıcalıklılık iddiası, parçalamış oldukları Mutlakıyetçi sisteme verdikleri özgül yanıttı ve bu yanıt sonradan politik yaşamın kendisine damgasını vuracaktı.

Yerleşik ahlak, doğa, sağduyu yasalarının incelenmesi ve bu yasalara başvurulması, Mutlakıyetçi prensin politik alanda iddia ettiği aynı nitelikleri toplum içinde temin eden, mutlak, dokunulmaz, değişmez bir entelektüel konumun varsayılması anlamına gelmiştir.[44] "Hakikat, çelişkiye müsamaha göstermeyendir." Ahlaki konumların savunucuları politik olarak güçsüz olabilirler, fakat bunlar ayrıcalıklılığın baskın iktidarına sahiptirler. Ahlak dünyasının yasalarının ölçüsüyle bakıldığında, toplumsal ve politik gerçeklik sadece eksik, sınırlı ya da istikrarsız değil, aynı zamanda ahlak dışı, doğaya aykırı ve saçmadır. Soyut ve politik olmayan başlangıç noktası, reform ihtiyacındaki bir gerçekliğe karşı şiddetli, topyekun bir saldırıya olanak tanır.

Sabit, ebedi olarak geçerli bir ahlak şeklindeki, politik olarak tarafsız bir iddianın bütünlüğü, politik eylemleri ve tutumları, bunlar bir kez geçemeyecekleri bir ahlak testine tabi tutulduklarında, zorunlu olarak tam bir adaletsizliğe dönüştürür. Ahlaksız bir hükümet, Turgot'nun vekili Dupont'a göre "herkese karşıt bir taraf" haline gelir.[45] Bu ifade, burjuva toplum tarafından hükümete yönelttiği kritisizmde kullanılmıştır. Ahlaki yaklaşım, hükümeti bir tarafa, "özel çıkarları" olan bir iktidar kesimine -ki toplumun Devlet iktidarının temsilcisine yönelttiği suçlayıcı kritisizm esasen burada yatıyordu- ve aynı zamanda toplumun ahlaki bütünlüğünde yeri olmayan bir tarafa dönüştürür. Hükümet, herkese karşıt bir taraf, başka bir deyişle tanımı itibariyle "taraf" olamayacak bir taraf haline gelir. Kritisizmin dile getirilmesi, mevcut Devlete karşı bir suçlama, bir saldırıdır. Bu şekilde Mutlakıyetçi sistemden görünüşe göre apaçık olan sonuç çıkarılmış olur. Bu suçlayıcı Kritisizmin yargısıyla birlikte, herkesin temsilcisi olarak prens "herkese karşıt bir taraf"a dönüşür.

Politik Mutlakıyetçilik karşısında, kendisiyle diyalektik olarak karşıtlaşan, kendisini ahlaki olarak tümden sorgulayan tamamen ahlaki bir düşman bulmuştu. Ahlaki olarak kutuplaşmış olan mevcut güçler bir kez ahlaki yargılamaya tabi kılındığında Devlet, kişisel olarak bağlayıcı olmayan ama yine de ahlaki bütünlük iddialarının bir alanı haline geldi. Politikanın on sekizinci yüzyıldaki ahlakileştirilmesi, entelektüel alanın -böyle görünmesine izin vermemekle birlikte- politikleştirilmesiyle aynı anlama geliyordu.

Örtük politik kriz, devletin mi ya da toplumun "ruhu"nun mu üstünlüğü sorunu, ahlak ve politika arasındaki aleni gerilimin arka planında gezinmekteydi. Durumdan endişe duyan Turgot, kritik yoluyla çalışmaya koyulmuştu. Yine de ahlaki kritisizm ve onun üstünlük iddiası politik arenaya girdiğinde, bu ahlaka bağlı bir insan, egemenle müttefiklik içinde, yeni bir düzen için savaşmaya başladığında, Kral geri çekilmişti.[46] Turgot'nun Aydınlanma'nın bu kadar çok şahsiyetinin umutlarını ona bağlamasının nedeni olan katı ahlakı,[47] Galiani'nin onun erken düşüşünü öngörmesinin de nedeniydi. Turgot yakında gidecek veya gitmek zorunda kalacaktır, diye yazıyordu Galiani Eylül 1774'te[48] " ve böylece sizinki gibi bir monarşide sizinki gibi bir mevkiyi gerçek anlamda erdemli ve filozof bir adama vermeyi istemek hatasından bir kez daha dönülecektir." Böylece Turgot gitmek zorunda kalmıştı. Bu uzlaşmaz, katı ahlakçının kısa hizmet süresinde, kimin yöneteceği hakkındaki temel ama üstü örtülü soru, yani parlamentosuyla savaş halindeki Mutlakıyetçi Kralın toplum yasaları sorusu öne çıkmıştı.[49] Ağır ekonomik durumun çözümü zımni olarak, mali iflastan ahlaki anlamda meşrulaştırılmış kurtuluşla birlikte iç savaşın engellenmesini, Devletin politik yapısının parçalanmasını içeriyordu. Feodal parlamento ve gizli danışmanlar kurulu hiç şüphesiz bundan kuşkulanıyordu, tıpkı Turgot'nun ahlaki vesayetinden[50] kurtulduğunda ve parlamentonun tarafına döndüğünde, ki bu aslında krizi alevlendiren bir hamle olmuştu, Kralın da yaptığı gibi.

Turgot'nun görevden alınması, ayrıca toplumun taleplerini dolaylı olarak, yani Mutlakıyetçi Devletin çerçevesi içinde ve Kral ile birlik içinde kalarak karşılamaya dönük tek girişimin de başarısızlığı anlamına geliyordu.[51] Turgot'un ayrılışı, hızla büyüyen Farmasonluk sayesinde Fransa'da geniş kitlelere ulaşan Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin ilanıyla aynı zamana denk gelmişti.[52] Bunu takiben, toplumun politik esasları, "anayasa" arzusu, kendilerini giderek ekonomik taleplerinin arkasında sağlamlaştırmaya başladı. Turgot'nun dolaylı olarak hafifletmeye çalıştığı gerilim, şiddetlenerek burjuvazi ve Mutlakıyetçi Devlet arasındaki doğrudan bir çatışmaya dönüştü ve iç savaşa neden oldu.

İç savaş, aydınlanmış yüzyılın bu beklenmedik sonu, çoktan beri haklılaştırılmıştı. Ahlaki ikiciliğe içkin patlamaya hazır devrimci güç, iç savaşı açıktan olmasa da kesinlikle dolaylı bir yoldan meşrulaştırmıştı. Hatta pratik bir devlet adamı olarak bu savaşı önlemeye çalışmış olan Turgot bile, filozof yurttaş olarak ona karşı uygun bir konum almıştı.

Mutlakıyetçilik, ahlakın politikaya tabi kılınmasını iç savaşı bitirmenin ve etkisizleştirmenin düzenleyici bir ilkesi olarak görürken, Turgot bu aynı ilkeyi iç savaşın bir işareti olarak değerlendiriyordu.

Egemenin ahlaki vicdanın yasalarını ihlal eden, insan haklarına karşıt eylemleri artık "kendi meşru otoritesinin altını oymaya davetiye çıkarmak" olarak adlandırılıyordu.[53] Hobbes'tan farklı olarak Turgot, vicdanın politikanın buyruklarına tabi kılınmasının iç savaşı engelleyebileceğine inanmıyordu. Tersine, bu savaşı çağırır görünüyordu: "Vicdanın sesine karşı gelmek, daima adaletsiz olur, bu daima isyanı meşrulaştırır ve sonuç olarak daima büyük felaketlere neden olur."[54] Turgot'nun vicdanın sıradan insan ile prensi aynı şekilde bağladığı iddiası, ikici bir düşünüşle ilişkilidir. Vicdanın sesine karşı gelmek, ahlaki olarak adaletsiz olmak, hem iç savaşı meşrulaştırır hem de hızlandırır. Turgot'nun vicdandan türettiği

ve politik duruma uyguladığı her iki sonuç da, egemen lorda yöneliktir ve her iki durumda da Turgot, toplumun artan taleplerini göz önünde bulundurmuştur. Ahlaki kaygıları olan bir toplumu görmezden gelmek, mutlaka çatışma ve kargaşaya neden olacak, Devleti tehlikeye sokacaktı. Toplumsal yapıyı herkesten daha açık bir şekilde anlayabilmiş olan Turgot, toplumun gerçek öneminden bahsetmekteydi ve Devletin bu önemi anlayamaması kendi varlığına tehdit oluşturuyordu. Ancak bundan da önce -vicdana başvuru aracılığıyla- bu, her isyana ahlaki meşruiyet sağlamak anlamına geliyordu ve isyan tam da egemen kendini vicdana tabi kılmadığında başlar. Ahlaksız olmak sadece "daima adaletsiz" olmak demek değildir, böyle bir ahlaksızlık, isyanı da meşrulaştırır. Bu denklemle birlikte, resmi görevi sırasında iç savaşı engellemeye çabalayan Turgot, devrimci bir filozof olduğunu göstermişti. Ahlak ve politika ikiciliği, devlet kendini ahlaka tabi kılamazsa ve "bunun sonucunda" "isyan" başlarsa, yurttaşa tam bir masumiyet sağlar. [55]

Vicdan insanının isyanının gerçekleşeceği an hâlâ belirsiz olabilir, fakat gerçekleştiğinde, Turgot haklı olan tarafta olacaktır. Saf vicdanın suçsuzluğu eyleme devredilirken, eylem de -artık şiddet içermeyen bir eylem olmamasına rağmen- meşruluk kazanır. [56] Sonuçta suçlu ve masumun rolleri çoktan belirlenmiştir. Egemen kendisini ahlaka tabi kılmadığı sürece de potansiyel tehlike devam eder.

Bu ahlaki yeni başlangıç, Mutlakıyetçi sistemle öylesine derin bir anlaşmazlık içindedir ki Devletin politik olarak meşrulaştırması, yani "ahlak"ın egemenin iktidarına "boyun eğdirilmesi," devrimin meşrulaştırılması halini alır. Diğer taraftan kendisini egemenin karar özgürlüğüne dayandırdığı sürece, egemen gücün bizzat kendisi iç savaşı uyandırır. "Egemen güç," diye yazmıştır Holbach 1773'te, "monark, insanların iradesiyle konulan sınırları çiğnediğinde ortaya çıkan, bireyin herkese karşı savaşından başka bir şey değildir."[57] Toplumsal-ahlaki bütünlükten bakıldığında, Mutlakıyetçi düzen kendi içinde

bir iç savaştır. Turgot'nun görüşü, Holbach'ın radikal formülasyonundan ilke olarak değil sadece derece olarak farklıdır. Holbach'ın doğrudan ve açıkça söylediğini, yani mutlak bir monarkın egemen yönetiminin (iç) savaşla aynı şey olduğunu Turgot, böylesi bir düzene karşı isyana ahlaki meşruiyet tanıyarak dolaylı biçimde söyler.[58] Turgot sunduğu dolaylı haklılaştırmada doğrudan politik bir amaç gözetmez; o bunu Mutlakıyetçi sistemi alaşağı etmeyi istediğinden dolayı önermez. Turgot bir şekilde devrimi desteklemişse bile bunu mevcut düzen içinde aşamalı bir değişim, yukarıdan gelen bir devrim olarak görmüştür. Yine de Turgot, politik bir ayaklanma olarak devrime -Turgot'nun kişisel olarak yönetebilmeyi, yani politik bir ayaklanma olarak önleyebilmeyi umduğu bir devrime- ahlaki meşruiyet veren ikici düşünce eğilimini izliyordu. Ahlaki ikiciliğin, kendisini ahlak ve politika arasındaki ihtilafta gösteren krizi şiddetlendirmesi, Mutlakıyetçi Devlet içinde toplumun bu ahlaki ikiciliğinin dolaylı politik işlevine içkindi. İkici düşünce, devrimin radikal kritiğin ve bununla ilişkili olarak Devletin dolaylı işgalinin ötesinde dolaylı olarak meşrulaştırılmasını mümkün kılmıştı. Yine de iç savaş tehdidinin farkında olan ve onu dolaylı olarak meşrulaştıran Turgot, yaklaşmakta olan kararın bir alameti olarak, aydınlanmış düşüncenin patlamaya hazır, gizli gücünü gün yüzüne çıkaran tipik bir örnekti.

Sonnotlar

1 Abbé de Véri bunu günlüğünde, Temmuz 1775'te Turgot ile bir sohbetinden bahsederken söyler. Aktaran Douglas Dakin, *Turgot and the Ancien Régime in France*, Londra, 1939, 221.

2 Condorcet, *Vie de Turgot* (1786), *Oeuvres de Condorcet*, Paris, 1847, V, 189.

3 Krş. Löwith, *a.g.e.*, 87.

4 *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, ed. G.Schelle, 5 cilt, Paris, 1913-23, I, 421 (1753-4) Turgot'nun idareci ve bakan olarak faaliyetleri ile ilgili olarak krş. Dakin, *Turgot and the Ancien Régime* ve C.J. Gignoux, *Turgot*, Paris, 1945, 3. bölüm.

5 Krş. bu kitapta s.103, dipnot 18.

6 Krş. De Tocqueville, *L'ancien Régime*, II, 209vd. Burada Fizyokratların rolü şöyle tarif edilir: "Devrimin ebediyen ortadan kaldıracağı tüm

kurumlar, onların saldırılarının özel hedefi haline gelmişti. Hiçbirinin onların gözünde bir saygınlığı yoktu. Bunun tersine, Devrimin kendi yaratımı olarak geçen bütün kurumları önceden ilan etmiş ve büyük bir hevesle tavsiye etmişlerdi...Devrimin esasını oluşturan her şey, onların yazılarında bulunabilirdi." Turgot'nun Fransız Devrimi'nin öncesi ve sonrasında uygulamaya konulan programlarının listesi için bkz. L.Say, *Turgot*, Paris, 1891.

7 Turgot, *a.g.e.*, I, 283 (1751).

8 *a.g.e.*, V, 183 (1776) "Vergi nedir? Güçsüzlerin üzerine zor yoluyla bindirilen bir yük mü? Böyle bir fikir, sadece fetih hakkı üzerine kurulu bir hükümet biçimi fikriyle örtüşür. Bu durumda prens toplumun ortak düşmanı olarak görülecektir. Turgot'nun bu saptaması, Dupont'nun belediyeler tasarısında da aynı şekilde ifade edildiği üzere, ülkenin genel havasına dayanıyordu: "Sadece görünüşte bile olsa, daima ölümcül ve talihsiz olan böylesi bir savaşta, hükümeti desteklemenin hiç kimseye faydası yoktur."

9 Krş. Th. Schott, *Das Toleranzedikt Ludwigs XVI.*, HZ 61, 385vd. Turgot'nun "Le Conciliateur" (1754) metni, gerçeklikten henüz çok uzaktı (389). Ferman ancak 1787'de, yani burjuvalar zümrelerle birlikte krala meydan okuduğunda ilan edilmişti

10 Turgot, *a.g.e.*, IV, 563 (Krala sunulan bildiri, Haziran 1775).

11 *a.g.e.*, V, 445vd. (30 Nisan 1776 tarihli mektup). Krş. Say, *a.g.e.*, 172vd. ve Ad. Wahl, *Vorgeschichte der Französischen Revolution*, I, 256.

12 *a.g.e.*, V, 458 (18 Mayıs 1776 tarihli mektup). Turgot genel istikrarsızlık halini yalnızca Fransa'ya özgü yerel bir olgu olarak değil, daha ziyade evrensel bir olgu olarak görmüştür. Turgot için, ilerleme veya çöküş sorunu artık, Bayle'in öne sürdüğü gibi, Edebiyat Cumhuriyeti içinde ve sanatlar ile bilimler çerçevesinde değil, politik arena dahil olmak üzere dünya tarihi çerçevesinde karar verilebilecek bir şeydi. Bütün güçler, ulusların ahlaki ve politik güçleri, ticaret, özel çıkarlar, hükümet yapıları, "...bunların şimdi izlemekte olduğu yol ve daha da büyük bir ilerleme ya da gerileme doğrultusundaki hareketlerinin yönü; işte gerçek politik coğrafya budur." (*a.g.e.*, I, 257 [1751]) "Kriz" sorunu, yani dünya çapında kriz çoktan ortaya çıkmıştı. Doğal eşitliğin hüküm sürdüğü Amerika, özgürlüğü ve ahlaki saflığıyla, tarihin ilerlemeci hareketinin göz kamaştırıcı bir örneğiydi. (*a.g.e.*, I, 204) ve Amerika'nın politik bağımsızlığını kazanıp kazanmayacağı sorusu, Turgot için dünyanın geleceğini ilgilendiren, ilerlemenin mi gerilemenin mi galip geleceğini belirleyecek temel bir politik problemdi. Daha 1750'de, Turgot kolonilerin bağımsızlığını öngörmüştü (*a.g.e.*, I,222) ve Fransa Kralı'na Bağımsızlık Savaşı'na müdahale etmemesi konusunda tavsiyelerde bulunduğu 6 Nisan 1776 tarihli bildirisinde bunu tekrarlamıştı (*a.g.e.*, V, 385vd.). Fransa'nın mali problemleri bir yana, zorunlu olarak kolonyal Avrupa'nın ticaret tekelinin çöküşüne ve serbest dünya ticareti çağına götürecek olan kaçınılmaz tarihsel eğilime işaret

etmekteydi. Bu yüzden, Fransa'nın kolonyal çıkarlarından dolayı, Turgot Fransız müdahalesine ısrarlı bir şekilde karşıydı. Amerikan kolonilerinin mutlak bağımsızlığı "yalnızca İngiltere'de değil bütün Avrupa'da, kuşkusuz ticaret ve politikadaki büyük devrim çağı olacaktır"(*a.g.e.*, V, 391) Burada söz konusu olan, bütün kolonyal iktidarlar için (*a.g.e.*, V, 415vd.), her şeyden önce geri kalmış İspanya için öngördüğü, "total bir devrimdir" (*a.g.e.*, V, 385). Liberal bir dünya ekonomisine doğru kaçınılmaz bir ilerleme nosyonunu politik programın bir parçası haline getiren, tarih felsefesinden türettiği kanıtlarla birlikte, Turgot Kanada'da 1759 yenilgisini telafi etmeyi umut eden bir Fransız kolonyal politikasına karşı çıkmıştı. Geleneksel ulusal politikalara karşı verdiği kavga, doğrudan bir ay sonra görevinden alınmasına neden olmuş ve böylece de dolaylı olarak, bütüncül bir bakış açısından tarihin ilerlemesi olarak gördüğü aynı liberal ekonomik tedbirleri yürürlüğe sokarak sonlandırmaya çalıştığı içteki gerilimin şiddetlenmesine de dolaylı olarak katkıda bulunmuştu. Turgot Amerikalı isyancılara ekonomik yardımda bulunmayı önermişti, ancak bu öneri, daha sonra Vergenne'in önerisi doğrultusunda gerçekleşen, Fransa'nın askeri müdahalesiyle birlikte hükmünü yitirmişti. Turgot bu talebini haklılaştırmak için bir kez daha anti-devletçi bir argümana başvurmuş ve isyancıların savaşan bir taraf olarak görülmemesini tavsiye etmiştir, çünkü ona göre bu, Fransa'yı tarafsız kalmaya mecbur bırakacaktır: "Bizim rolümüz tarafsız olmak ve Amerikalılara satış yapmayı reddetmektir." (*a.g.e.*, V, 410) Turgot'nun önceden gördüğü dünya çapındaki ve ulus-üstü sonuç, onun iç savaş halinde bile savaşan tarafları tanıyan mevcut uluslararası yasalardan kaçınabilmesini sağlamıştır. (krş., Vattel, *Les Droits des Gens*, III, böl.18, para.291 ve Carl Schmitt, Der Nomos der Erde, 139) Sonuç olarak, ilerici fraksiyona ekonomik destek aracılığıyla dolaylı olarak yardım edilebilmişti. Krizin küresel doğası -Turgot bu ifadeyi yalnızca parantez içinde kullanır (*Turgot, a.g.e.*, V, 415vd.)- onun bir İngiliz zaferi ihtimalinin zayıf olduğuna dair analiziyle daha da açık hale gelmiştir. Bu durumda, kritik tarihi durumun çözümü, cumhuriyetçi Amerika ile Avrupa arasında tam bir kopuşu içermeyecektir; daha ziyade İngiliz anavatanını kaçınılmaz olarak kapsayacak, İngiliz ulusu özgürlüksever Amerika'yla birleşecek ve "tutsaklık zincirini kırarak" Kralın boyunduruğundan kurtulacaklardır. (*a.g.e.*, V, 389) Bu, Turgot'nun 1789 Fransası'nın durumuna dair yorumu olarak görülebilir. Turgot örneği, uluslar ve yeni toplum arasındaki bir çözüme yaklaşmakta olan Avrupa krizi ile bu toplumun ulus-üstü, tarihi-felsefi olarak meşrulaştırılan evrensel ve birleştirici kavranışı arasındaki bağlantıyı açıkça göstermiştir.

13 Krş. Condorcet, *Oeuvres*, V, *Vie de Turgot*.

14 Krş. *G. Ritter, Der Freiherr vom Stein...*, HZ 137, 466vd.

15 Tahıl ayaklanması hakkında, krş. Say, *Turgot*, 98vd. ve Dakin, *Turgot and The Ancien Régime*,180vd.

16 Condorcet, *Oeuvres*, V, s.15'de -en başta bir vaizken- toplum adına politik etkide bulunma arzusunun meslek seçimini nasıl etkilediğini anlatır. Devlet memuru olmaya karar verdikten sonra, " o...dilekçelerle uğraşmayı cübbeye tercih etmiştir." İdari ve ekonomik alanda dikkate değer bir etkide bulunabildiğini fark etmiştir; özellikle de "yürütüme gücünün bir bakanı olarak, faaliyetlerinin her yere uzanabildiği bir ülkede..."

17 Turgot, *a.g.e.*, I, 415. Turgot sistematik bir politik teori geliştirmemesine rağmen -çağdaşları ve politik müttefikleri gibi kendisi de tüm "sistem"lerin bir düşmanıydı- pratikte, yazılarının her tarafına dağılmış olan, belirli politik kavramları izliyordu. Onun bütün bir politik kavrayışı elbette ilerleme felsefesine dayanır. Bu ona kendi politik fikirlerinin temelini sunmuştur ve ancak bu çerçevede tamamen anlaşılabilir. Onun tartışması tarihsel-felsefi boyutu içermez; sadece ahlak ve politika ilişkisini ve bu ikiciliğin duruma bağlı önemini ele alır.

18 *a.g.e.*, Turgot, Locke'tan güçlü bir şekilde etkilenmiş olmasına rağmen, Locke'un ahlakın göreceliliği hakkındaki fikirlerini paylaşmaz. Daha ziyade, bunun herkesi eşit şekilde bağlayan yasalarla ilişkili olduğuna inanır. Bununla ilgili olarak krş. Condorcet ile mektuplaşma (C.Henry, *Correspondence inédite de Condorcet et Turgot*, Paris, 1882, 145vd., 155vd.) "Asla yerel olmasa bile, kendi içinde ahlaka inanmıyorum...tüm ödevler birbirleriyle uyum içindedir; hiçbir erdem, bu sözcük herhangi bir anlamda alındığında bile, adaletten bağışık olamaz..." "Hoşgörüsüzlüğe ve despotizme saldırılmak istendiğinde, bu öncelikle adil fikirlere dayanmalıdır." (Turgot, *a.g.e.*, III, 639 (1773) Condorcet'ye mektup)

19 Bu antitez Turgot'yu doğruca *Encyclopédie* cephesine dahil eder. Bkz. Diderot'nun makalesi, "Autorité politique" (*Oeuvres*, XIII, 392vd.). Bu makale otoritenin iki çatışan kaynağından bahseder: "güç ve şiddet" ile "halkın rızası." Diderot, Lockeçu anlamda bir toplum sözleşmesine, "ikinci yasa"nın kalıcı bir ahlak yasasına dayalı olduğuna inanan Turgot'dan daha güçlü bir şekilde bağlıdır. Her iki türev de ayrıcalıklı olduğu iddiasındadır. İktidar, kendini ahlaka, toplumun taleplerine tabi kıldığında, yasal sahiplik hakkını kaybeder: "Bunu benimseyen, prens haline gelerek tiran olmaktan çıkar." Krş. Turgot, *a.g.e.*, I, 417. Turgot'nun, kendi tanımlamasıyla, Ansiklopedist hizbe karşı olumsuz tutumu hakkında, krş. Condorcet, *Oeuvres*, V, 25vd.

20 Krş. bu kitapta s.80-81.

21 Turgot, *a.g.e.*, IV, 561. Krş. bu kitapta s.57, dipnot 48.

22 *a.g.e.*, I, 418.

23 *a.g.e.*, I, 424.

24 Turgot'nun bu teorisi, Mutlakıyetçiliğin katı bir destekçisine, kendi arabulucusunu savunmak için yazdığı mektupta yer alır. (1753) Turgot mektubuna vicdan özgürlüğünün dış düzeni (*l'ordre extérieur*) bozamayacağını söyleyerek başlar. Bununla birlikte, vicdan özgürlüğünü

haklılaştırmada, Hobbes gibi, bunu insanın iç alanıyla sınırlamakla kalmaz; o, bunun toplumun hakkı olduğunu öne sürer. Bu çıkarımla o, kendiliğinden Mutlakıyetçi Devleti meşruluk iddiasından mahrum bırakır. Uyruğun itaat etme ödevi, 1) ahlaki meşrulaştırma olasılığı prensin tarafındaysa veya 2) uyruk bunun hakkında karar verme yetisine sahip değilse geçerlidir. Turgot, vicdanına ters düşen bir emri yerine getirmeye zorlanmış olan bir uyruk olasılığını bile kabul eder, yani eğer ahlak dışı bir emrin uygulanması toplumun masum kesimini huzursuzluktan koruyacaksa (*"sans troubler cette partie innocent de la société"*). Bu yüzden bir yasanın meşruiyeti ahlaktan değil, en iyi ihtimalle masum toplumsal çıkardan gelir, fakat asla prensin otoritesinden kaynaklanmaz.

25 Krş. bu kitapta s.48-49.

26 "Erdem yerine hukuki yasa olarak Hiçbir Şeye sahip olmayan ezilmiş devletin vay haline," Hamburg tiyatrosunun açılışında böyle seslenir Lessing. (*Sämtliche Schriften*, IX, 207) Ahlaki Hiçbir Şey, yani prensin politik karar verme özgürlüğü, başkalarının, örneğin toplumun temsilcilerinin hâkimiyetiyle yok edilmeyecek ya da yerinden edilmeyecektir. XVI. Louis fizyokrat Quesnay'e kendi yerinde olsaydı ne yapardı diye sorduğunda, Quesnay şu meşhur yanıtı vermişti: "Hiçbir şey yapmazdım." "Peki kim yönetirdi?" "Yasalar." (Aktaran Göhring, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankfreich*, Tübingen, 1946,158)

27 Turgot, *a.g.e.*, I, 419.

28 Angaryanın ortadan kaldırılmasını öngören kanun teklifinde, Turgot toplumsal olarak imtiyazlı olanların direnişini ve bunların muhalefetinin üstesinden gelmenin zorluklarından bahseder: "Fakat bir şey adil olarak görüldüğünde, o şey mutlak bir zorunluluk olduğunda, bu zorluklardan dolayı yılmamak, tersine bunları yenmek gerekir." Bunun üzerine gerçekleşen bakanlar toplantısında dile getirilen, karar verme özgürlüğü temelinde Kralın acil işler yasalarını uygulama gücünü elinde tutması gerektiği şeklindeki itiraza cevaben, Turgot şöyle demiştir: "Kralın yol yapımında angaryayı ortadan kaldırdığı bir buyruğunda, karşılığını ödemeye söz vermeden daha başka işlerden bahsetmesi, bana yakışıksız görünmektedir. Bu, kralı belirleyen adalet saikleriyle çelişecektir. "

29 *a.g.e.*, I, 415.

30 Politik olarak mümkün olmasa bile, ahlaki bir bakış açısından her yurttaş, insan hakları talebinde bulunabilir, *"réclamer les droits de l'humanité."* "Bu haklara aykırı her antlaşma, güçlünün yasasından başka otoriteye sahip değildir; bu gerçek bir tiranlıktır." (*a.g.e.*, I, 416, 1753).

31 Turgot, bu kavrayışı aydınlanmış despotizmin (o böyle bir terimi reddetmiş olsa bile) tüm taraftarlarıyla paylaşır. Krş. Holbach: "Ahlakın en büyük görevi, erdemi yerine getirmenin insan açısından en yararlı şey olduğunu, onun çıkarına olduğunu fark etmesini sağlamaktır. Hükümetin hedefi, onları tam da bunu yerine getirmeye zorlamaktır." (*Système social*

1773, Almancası Leipzig 1898, X)

32 Aktaran Say, *Turgot*, 108.

33 Turgot, *a.g.e.*, I, 420. Krş. Fénelon'un bunun tersi argümantasyonu: "İnsanlar tarafından yapılmış hiçbir kural yoktur ki istisnaları olmasın ... bu yüzden yasaların ne zaman değiştirilmesi, genişletilmesi, sınırlandırılması, dönüştürülmesi ve insanların içinde bulunduğu tüm değişik durumlara uydurulması gerektiğine karar veren yüksek bir otoritenin olması gerekir." (Fénelon, *Oeuvres*, Paris, 1824, s.449) İnsanın kusurluluğu, Fénelon'u yüksek bir devlet otoritesinin gerekliliğini, prenslerin mutlak egemenliğini kabul etmeye götürmüştür. Fénelon'un kendi tarzında gelişmesine katkıda bulunduğu, Turgot'nun prensi ahlaki bir açıdan yorumlaması onu, birer insan olarak prenslerin de tabi olduğu insanın kusurluluğunun bir sonucu olarak, vicdanın nihai karar alma otoritesi olması gerektiği ve bunun bilginlerin keşfettiği yasalara tabi olduğu sonucuna götürmüştür. Ahlaki "yargı alanı" politik yargı alanının önüne geçer.

34 Krş. Suarez'in I. Jakob'a karşı argümanı (aktaran Romen, *a.g.e.*, 257)

35 Bu kitapta s. 41. Fénelon Mutlakıyetçiliğin tipik savunucularından biridir, yine de aynı zamanda prensi ahlaki ödevlerine bağlamak için prensin içindeki "insan"a başvurur.

36 H. Sée'ye göre, prensin ahlaki bir şekilde insana indirgenmesini politik kullanıma sokan ilk ülke İngiltere'dir. "Kral, başına taç giymiş insandır" deyişini üreten Bolingbroke'tur. Pope'un *Essay on Man* (Mektup IV, Kısım VI) böyle bir hükümdar kavrayışının yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Bolingbroke'a dayandırılan ve Mason Ramsey ve Warburton tarafından desteklenen (krş. Hazard, *Die Herrschaft...*, 536vd.) bu fikir, Kıta'daki zafer yürüyüşüne başlamıştı. Egemenin bu yeniden yorumunun etkileri, *Encyclopédie*'deki (Diderot, *Oeuvres*, XVII) "Souverains" (Egemenler) maddesinde açık bir şekilde anlatılır: "Tapınak şövalyesi İngiltere Kralı II.Charles'a, kendi halkının bir insanı olan İngiltere Kralı'nın dünyanın en yüce kralı olduğunu, ama bundan daha fazlasını olmak isterse, artık hiçbir şey olmayacağını söyler. Monark, kendi halkımın bir insanı olmak istiyorum diye cevap verir." Coğrafi konuma göre, egemenlik kavramının önce mutlak hükümdardan Devletin ilk hizmetkârına ve ondan da sade insana dönüşümünün bu çok güzel tasviri, *Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts*, IV, Göttingen, 1779, 206vd.'da bulunur. Bunlara denk düşen unvanların bir listesi "Varianten in der politischen Terminologie" başlıklı yazıda bulunabilir: "Politika bilimi kendi terminolojisine sahiptir... Avrupa'nın aydınlanmış bölgelerinde, bu bilimin temel kavramları üzerinde büyük ölçüde mutabakat vardır, yine de bu kavramların sunuluşunda farklılıklar mevcuttur. Üstelik bu farklılıklar politikada diğer bilimlerde olduğundan çok daha önemlidir." Yurttaş "kendi iyiliği için coğrafi-politik değişkenliklerin bir listesini tutmalıdır"

ve yazı da sadece bunun yapılmasını önerir. Bu yurttaşın kendi iyiliği için doğru cevaplaması gereken temel soru, prensin sadece bir prens mi yoksa aynı zamanda bir insan mı ya da ikisi birden mi olduğudur. Prensin ahlaki bir biçimde insana indirgenmesinin bir antolojisi, yüzyılın başlangıcında F.C.von Moser tarafından sunulmuştur (*Politische Wahrheiten, Zürih*, 1796). Moser'in oldukça öğretici alıntılar dizisi, "krallar ve prenslerin psişik rahatsızlıkları" hakkındaki bölümün sonunda yer alır (*a.g.e.*, 209vd.) Moser'in fikirleri feodal-tutucu olsa da, Heidelberg Üniversitesi onun *Herr und Diener* kitabını majesteye bir ihanet olarak tanımlamıştır (krş. Häusser, 953); doğrudan polemikçi bir niyet gütmeden ama ahlak bir sertlikle, Moser görüşünü şu formüle indirgemiştir: "İnsan kralda değildir, kral insanda saklıdır, ne kadar insansa o kadar Kraldır." (I, 31)

37 Turgot, *a.g.e.*, IV, 565 (Haziran 1775).

38 Hoşgörüsüzlük sadece iktidara "zaten hoşgörüsüz insanlar" sahip olduğunda egemen olur: "Tersine hoşgörünün yararlarına inananlar, onu kötüye kullanmayacaklardır." (*a.g.e.*, I, 387vd.) Turgot ona, Kralın hiçbir şekilde kendisinin argümanlarının gücüyle ikna edilebilecek kadar aydınlanmış olmadığını anlatan arkadaşı de Véri'yi vehimle dinlemiştir. (krş. Abbé de Veri'nin günlüğünden parçalar, IV, 567)

39 "Bu Jansenizm ve Molinizm meselesi, bir tür iç savaştır." Üstelik her iki taraf da aynı kilise otoritesine tabiydi ki bu durum Protestanlar söz konusu olduğunda başvurulandan başka türlü bir müdahaleyi gerektiriyordu. (*a.g.e.*, 564vd.)

40 *a.g.e.*, IV, 113 (24 Ağustos 1774) Turgot'nun bu argümana, vergi reformu için verdiği mücadelede Krala feodal tarikatlar karşısında arka çıkmak adına onun yanında gerçekten güvenilir bir konum elde etmek istediği için vardığı söylenebilir. Turgot'nun ahlaki bilinci söz konusu olduğu oranda bu böyle olmuş olabilir, ama bunu mümkün kılan şey, Masonların, filozofların ve Ansiklopedistlerin bu kavramların ve ahlaki argümanların zeminini çok öncesinden hazırlamış olmalarıdır.

41 Göchhausen (*Enthüllung*, 238) soyluları ve insanı, prens ve despotu, din ve batıl inancı kamu aklında eşanlamlı hale getirmenin, Farmasonların propagandacı bir amacı olduğunu ileri sürer. "Eğer prensler insandan başka bir şey değilse onların bütün aurası kaybolur gider." Hükümdarı en radikal bir biçimde insana indirgeyen Rousseau olmuştur. Rousseau, tahtının iktidarına sıkıca sarılan ve ona başvuran Kralı sadece küçümser: "Onun yalnızca tahtı için var olduğunu ve kral olmasa başka hiçbir şey olamayacağını görüyorum." Oysa tahtından vazgeçen Kral saygınlık kazanır: "O...insan durumuna yükselmiştir." (*Oeuvres*, II, 348; *Emile*, 1, III [257])

42 İnsanlar politik anonimliklerinden çıktıklarında ve Devletin politik kontrolünü ellerine aldıklarında, ahlaki bir düşünüşün nesnesi olarak prensin bir "insan" değil, devrilmesi gereken bir politik iktidarın dayanağı,

yani politik bir düşman olduğu açık hale gelmiştir. "Komitenin biricik amacı, Kralın sade bir vatandaş olarak yargılanması gerektiğine bizleri ikna etmektir ve ben kralın bir düşman olarak yargılanması gerektiğini, onu yargılamaktansa onunla savaşmak için daha çok nedenimiz olduğunu düşünüyorum." (Saint-Just, "Sur le Procès de Louis XVI," 13 Kasım 1792, *Oeuvres* içinde, ed. J.Gratien, Paris, 1946, 120). Bu ifadelerle, XVI. Louis'nin mahkemesindeki Saint-Just, on sekizinci yüzyılın burjuvazisinin arkasında bir araya toplandığı ve sonuç olarak politik planlarını gizlediği ahlaki örtüyü kaldırıp atmıştır. Saint-Just ahlaki yargı alanının dışına çıkmış ve açıkça politik bir hüküm getirmiştir, bunun nedeni büyük ölçüde, politik düşmanların bizzat kendilerinin bu hükümden kaçınmak için ahlaki kategorileri kullanmaya başlamasıdır: "Herhangi bir insan diyorum; çünkü XVI. Louis aslında artık insandan başka bir şey, suçlu bir insandan başka bir şey değildir." Raymond Desèze'in kralı savunmak adına yaptığı özetin temeli buydu. (*Défense de Louis XVI par R. Desèze*, 1900, 1) Devrimin zaferiyle, insan ve prens antitezi gerçek amacını, yani prensi kendi egemenliğinden dolaylı olarak yoksun bırakma amacını kaybetti. Prens bir kere tahttan indirildiğinde, insancıl savaş konumu, politik olarak konuşmak gerekirse, o kadar önemsiz ve değişken hale gelir ki insana başvurulmasıyla birlikte, politik bir düşman, canavar olarak nitelendirilerek savunmacı bir pozisyona sokulabilir. Ahlaki ikicilik, on sekizinci yüzyılda politik masumiyetin verdiği vicdan rahatlığıyla bir cephe tarafından kullanılmaya devam etmiş olan, iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesinin bu politik ifadesi, sonrasında tüm tarafların silahı haline gelmiştir. Ahlak ve politika ikiciliği, Devrimi ortaya çıkaran bu entelektüel silah, bizzat iç savaşın diyalektik gerçekliğine dönüşmüştür; onun süre giden iktidarı, görünüşte ahlaki kategorilerin neredeyse kaçınılmaz bir biçimde politik amaçlarla kullanılmasından anlaşılabilir. On sekizinci yüzyıla uygun silahları kullanırken tüm taraflar, o tarihten beri modern dönemi ayırt etmeye devam eden, ideolojiye karşılıklı olarak daha da yoğunlaşan ve zorunlu bir biçimde başvurmanın kurbanı olmuşlardır.

43 Krş. bu kitapta s.48-49.

44 Taine'nın, burjuvazinin ("klasik değil") "soyut" aklına [*Geist*] dair tezi, haklı bir mevcudiyete sahiptir ama politik belirginliğini ancak Mutlakıyetçi devletin antitezinden alır. Burjuvaların ahlaki planlarının politik sonuçlarını görüp görmediği veya devlet nezdinde sadakatsizlikle suçlanmamak için politik sonuçları bilinçli bir biçimde inkâr edip etmedikleri, burjuvaların devleti işgal etmeyi amaçlarken taşıdıkları bilinçleriyle ilgili bir meseledir. Ritter (HZ 137) makalesinde, (Turgot ve Letrône'dan ziyade) Mirabeau d. Ä'nin, D'Argenson'un, Dupont'nun, tepedeki kraliyeti politik iktidarından etmek istemeden ve az çok reform önerilerinin politik sonuçlarını görmeksizin, reform planlarını politik olmayan ve sadece idare tekniğine ilişkin bir noktada tuttuğunu

vurgular. Burjuva elitin politik olarak ne denli bilinçli olduğu sorusunu da çıplaklığıyla cevaplamak zordur, zira bu elit Fransız Devrimi'ne kadar ve o esnada da ahlak ve politika ikiciliğini kendine mesken tutar. Bu, burjuvaların politik tutumunu belirler ve bu tutum buradan beslenir

45 Turgot, *a.g.e.*, IV, 582. (Bu formül belediyeler tasarısı içinde yer alır.)

46 Krş. Glagau, *a.g.e.*, 96 ve Göhring, *Weg und Sieg...*, 180.

47 Öncelikle Voltaire, bkz. diğerlerini de sayan Say (*a.g.e.*, 108vd). Voltaire için *Œuvr.* 49, 483vd.

48 Galiani'den Madam d'Epinay'a, 17 Eylül 1774.

49 Krş. Glagau, *a.g.e.*, 81 ve Wahl, *Vorgeschichte der Französischen Revolution*, I, 252vd., II, 407vd.

50 Krş. Turgot'nun Kral'a mektupları, *Ouevres*, V, 445vd.

51 Necker, parlamento ve tarikatlarla birlikte kendi reformlarını kabul ettirmeye çalışmıştı. Saraydan kopmasına neden olan, Taşra Meclisi'nin toplantısının ortaya koyduğu gibi, politik olarak Mutlakıyetçi Devlete karşı çıkma eğilimindeydi. Böyle yapmakla, iktidarın herhangi bir şekilde bölünmesine karşı çıkan Turgot'ya göre, Mutlakıyetçi Devlet karşısında çok daha açık ve doğrudan bir konum almıştır. De Véri'ye göre, Turgot Taşra Meclisi toplantısını iç savaşı meşrulaştırma yolunda bir adım olarak görmüştü. Bir Mutlakıyetçi olduğu ölçüde, o yine de "meşru bir iç savaş"tan bahsedebiliyordu ki Dakin (*Turgot and The Ancien Régime*, 279) bunu tamamen anlaşılmaz buluyordu. Oysa Turgot'nun oldukça iyi bir cisimleşmesini oluşturduğu içteki bölünme düşünüldüğünde, bu kolayca anlaşılabilir.

52 Krş. B.Fay, *L'esprit révolutionnaire en France et aux Etats-Unis à la fin du XVIII siècle*, Paris, 1935, 2 ve 3 bölümler.

53 Turgot, *a.g.e.*, IV, 563, (1775).

54 *a.g.e.*, I, 412 (1754).

55 Vattel, *Les Droits des Gens*'de, ahlaka, vicdana ve inanca başvurularak Mutlakıyetçi egemenliğin, dolaylı olarak da olsa, tehdit edilmesinin bir örneğini oluşturur. Uluslararası ilişkilerde Vattel, ahlakın politik gerekliliklere tabi kılınmasının ateşli bir savunucusudur, fakat ulus devlet sınırları içinde, felsefe yapma özgürlüğünü, politik hoşgörüyü, kamuya açıklığı ve ahlakı savunmuştur. Bu amaçlar için harcanan yoğun çaba, bir hükümetin niteliğinin göstergesi olmuştu. "Ulus bu [çabada] kendisini yönetenlerin niyetini görebilecektir." Vattel bu ifadeye ahlaki bir öğe katar. "Ey insanlar, bu rüşvetçilerden sakının; bunlar keyfi olarak hükmedebilecekleri Köleler satın almak istiyorlar." (*a.g.e.*, I, 9, para.116) Üstelik iç savaş üzerine bölümde, yönetimin daha adil ve gerçek meşruiyetinin, ahlaka dayalı bir toplumun isteklerinden geldiğini öğreniriz. "Başkaldırıları bastırmanın en emin yolu, aynı zamanda en adil yoldur; bu da insanları memnun etmektir." (*a.g.e.*, III, 18, para. 291) Vattel, görünüşte Mutlakıyetçi politikaların bu rasyonel savunucusu, bir

yandan bu politikaları ahlaki argümanlardan azade kılarken, aynı sırada bu argümanları Mutlakıyetçi yönetimi içten sarsmak için kullanıyordu. Vattel'in bu müphemliği, burjuva durumun tipik bir örneğiydi. Yeni dünya, Raynal'a göre, içeriden sarstığı uluslararası düzenin himayesi altında serpilmişti. (krş. Rousseau, *Ouevres complètes*, III, 13): "...Kralların savaşı itidalliyse, barışı bir felakettir: onların uyrukları olmaktansa düşmanları olmak daha iyidir." Dış ilişkilerde Vattel ahlakın politikaya tabiiyetini desteklerken, ulusun içinde politikayı ahlaklaştırmak ister. Bu yüzden, zaman zaman ahlaki kategorilerin onun dış politikalarına gizlice sızdığını görmemiz şaşırtıcı değildir. Bu, bir taraftan onun ahlaksız hükümdarları tanımlamak için uluslararası hukukta "insan türünün düşmanı" kategorisini nasıl kullanabildiğini, öte yandan da dış politikanın radikal bir biçimde ahlaklaştırılmasının "politikanın esenliğinin alt üst olması" anlamına geldiğini nasıl öne sürebilmiş olduğunu açıklar. (Vattel, *Les Droits des Gens II*, 1, para. 3; III, 3, para. 34)Uluslararası düzeyde Vattel, Devlet bakımından, ulusal düzeyde ise toplum bakımından düşünmüştür. Burjuva toplum, Mutlakıyetçiliğin himayesi altındaki Devletin içinde gelişmiştir. (Burjuva elit ancak zaferinden sonra –ve Devletlerin işgali ile bunların burjuva yasal ve anayasal varlıklara dönüşmesinden sonra- Alman tarihinde çok önemli bir rol oynayacak olan dış politikanın önceliğinden de bahsedebilmiştir.)

56 *Turgot, a.g.e.*, I, 421 (1753). "(Bir tiranın) uyrukları ona karşı direnirse, onların isyanı haklı olur," demişti Turgot, 1688'e atıfla.

57 Holbach, *Politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement*, II, 44. Ekonomiyle ilgili görüşlerinde Holbach, fizyokratların tarafındadır, fakat onların meşru bir despotizmle ilgili politik ümitlerini paylaşmaz; o daha ziyade parlamenter bir anayasayı desteklemiştir. İlginç bir biçimde Holbach, Turgot'dan farklı olarak, ahlak üzerine fikirlerini fiziğin hareket yasalarından türetmiştir. Politik arenaya toplumun sözcüsü olarak girmiştir, ancak onun "evrensel ahlak"ının politik teorik bileşeni, mevcut hükümetle ilgili olarak Turgot'nunkiyle aynı yoruma bağlı kalmıştır.

58 Turgot'un *Encyclopédie*'deki "*Fondation*" makalesi (I, 584) fikirlerde, davranışlarda, endüstride, işte, kısacası yaşamın tüm alanlarındaki sürekli değişiklikleri ele alır ve bunları mevcut kurumlarla karşılaştırır. Keşfettiği uyumsuzluklar, "bunları değiştirmenin meşru hakkı" gibi bir sonuca götürür; Condorcet bu yüzden şöyle bir yorum yapar (*Oeuvres*, V, 23): "Turgot, bütün iyi ruhların algılamada ve benimsemede eksik kalamayacağı bu ilkelerin sonuçlarını geliştirmez." Bizzat Turgot (*Oeuvres*, I, 290) 1751'de *Discours sur l'histoire universelle*'de şöyle der: "Eğer despotizm, kurbanlarını ayaklandırmazsa, dünya üzerinde asla yasaklanmayacaktır."

III

"Kriz," merkezi bir kavram olarak, kritisizm yüzyılının ve ahlaki ilerlemenin bir parçası değildi. Antitetik düşüncenin içkin diyalektiğinin, bu düşünce sürecinin planlı kararını saklamaya hizmet ettiğini düşünürsek, bu tamamen anlaşılabilirdir. Devlete karşı kritik polemik, bilinçli olarak dillendirilen politik talepler haline geldiğinde, halk kitleleri açısından politik bir eylem kaçınılmaz görüldüğünde bile, mevcut gerilime gerçekçi bir bakış ikicilikle bağlı kalmıştır. Bu durumda, L.S. Mercier'e göre[1], filozofların sesi gücünü kaybetmiştir; başka bir deyişle, ruhun gücünün, ahlakın gücünün kendisini artık politik arenada ortaya koyabilecek kadar çok büyümüş olduğunun burjuvazi tarafından fark edildiği bir durum ortaya çıkmıştır. Bu, geleceğe giden yolun sınırsız ilerlemeyle aynı şey olmadığı, geleceğin askıda duran, henüz çözümsüz politik karar sorununu muhafaza ettiği anlamına geliyordu. Peki burjuvazi bu soruya nasıl tepki vermiştir, mevcut kriz durumu düşünüldüğünde

ahlaki ikiciliği nasıl değiştirmiş ve politikleştirmiştir; yani bir yandan krizi doğrudan görebilirken, diğer yandan ona ahlaki ikiciliğin bakış açısından bakmaya nasıl devam edebilmiştir?

Yeni toplumun entelektüel sözcülerinin düşüncesine göre, krizin gerçekliği, muhtemelen kutuplaşan güçlerin mücadelesinin politik arenaya aktarılmasından başka bir şey değildir. Ahlaki yargı alanı bu çatışmanın artan politik farkındalığını belirler ve kriz, parçalanan ikiciliğin diyalektiğinin politik yaşamın belirlenmesindeki rolünün artmasıyla daha da şiddetlenir. Politik karar, ahlaki sürecin bir belirleyeni olur. Bu da krizi ahlaki olarak şiddetlendirmiş ama onun politik yönünü de gizlemiştir. Bu gizleme için gereken örtüyü sağlamak, burjuva tarih felsefesinin tarihsel işlevi haline gelmiştir. Tarih, artık tarihsel-felsefi açıdan tecrübe edilmektedir. Bu çözülememiş karar aslında ahlaki bir yargıya uygundur; Kant'ın "yönetici pratik akıl" olarak adlandırdığı şey,[2] tarihin, bir ahlaki yasalar süreci olarak tarihin "otantik" bir yorumunu, yani burjuvazinin krizin sonunu öngörebilmesini mümkün kılan tarihsel-felsefi güvenceyi sağlayabilir. Böylece, sonucu hâlihazırda kesin olduğu ölçüde, yani krizin politik doğası gizlendiği ölçüde, iç savaş anımsatılabilmişti. Bunu ortaya koymak, araştırmamızın son adımı olacaktır.

Kritisizmini aynı sertlikle hem mevcut Devlete hem de onun toplumsal kritikçilerine yönelten ilk düşünür olan Rousseau, aynı zamanda bunların karşılıklı etkileşiminin kriz kavramı altında toplanmasında da bir ilke işaret ediyordu. "Toplumun mevcut durumunun kaçınılmaz devrimlere tabi olduğunu ve çocuklarımızın karşılaşabilecekleri şeyleri öngörmenin ya da önlemenin imkânsız olduğunu hiç düşünmeden," diye yazar 1762'de *Emile*'de, "bu mevcut duruma güveniyorsunuz."[3] Kaçınılmaz olarak, toplumsal düzen ne öngörülebilen ne de engellenebilen değişimlere bağlıydı ve Rousseau "Avrupa'nın büyük monarşilerinin daha uzun süre devam etmesi imkânsızdır" diyordu.[4] Rousseau'nun tahmin ettiği devrim, mevcut düzeni

yıkacaktı; Devletler ilerlemeci bir şekilde, Voltaire'in ömrü görmesine yetmeyeceği için hayıflandığı başarılı bir devrime dönüşerek[5], öyle politik olmayan bir biçimde sönümlenip gitmeyecekti, tersine Devletlerin yıkılışı kriz durumunun başlangıcı anlamına gelecekti. "Kriz durumuna ve devrimler yüzyılına yaklaşmaktayız."[6]

Rousseau, devrim öngörüsüne bu çok önemli kriz fikrini katmıştı. Bu yönüyle Rousseau, kendinden çok emin bir şekilde tahmin ettiği "devrim"e, ama ilerleme inancına dayanan ve politik anlamını "despotizm"in ahlaki antitezinden alan bir devrime, politik çekirdeğinde iç savaşın saklı kaldığı bir devrime aşina olan Aydınlanma'dan farklılaşır.[7] Rousseau krizi teşhis ederek, başka yerlerde olduğu gibi burada da politik bir düşünür olduğunu kanıtlar. [8] Diğerlerinden farklı olarak o, Ütopyacı bir tarzda devrim özlemi içinde olmamıştır; o sadece devrimin gelişini önceden görmekle kalmamış, aynı zamanda onun gelişiyle birlikte, mevcut düzen çöktüğünde, genel bir güvensizlik ve belirsizlik durumunun ortaya çıkacağını da tahmin etmiştir: "Ne olacağınızı kim söyleyebilir?" [9] Kriz teşhis edilmişti. Rousseau'nun öngördüğü devrim, eşzamanlı olarak hem Devletin hem de toplumun devrimiydi; onun gelişi "büyük bir değişim"den,[10] toplumsal çıkarları zafere ulaştıracak bir değişimden daha fazla bir anlama gelecekti. Rousseau'nun önceden haber verdiği devrimi ilerici bir ayaklanmadan ayıran çok önemli etken, krizdi. On dokuzuncu yüzyıl pek çok devrim getirecekti, fakat bir durum, yani kriz durumu devam edecekti.

Teşhis koyucu ve öngörücü anlamı nedeniyle, "kriz" terimi yeni bir farkındalığın göstergesi haline gelmişti. İlerlemenin müjdecileri, durumu D'Argenson veya Turgot kadar açıklıkla görmüş olsalar da,[11] kendi başına kriz fenomenini teşhis edemezlerdi. İlerlemeye duyulan inancın doğurduğu kriz, planlamaya, rasyonel yönlendirmeye izin vermez. Bu terime ilerlemecilerin çalışmalarında değil, döngüsel bir tarih görüşüne bağlı kalan filozofların yazdıklarında rastlanır: "despotizm"i

yeni bir doğa durumuna götürecek olan bir döngünün kapanışı olarak gören Rousseau'da[12] ve insanı kendi içinde yaşam boyu sürecek bir iç savaşa tutuşan bir varlık olarak tanımlayan, Rousseau'nun dostane rakibi Diderot'da. [13] Tarihin döngüselliği kavramı, planlı ilerlemenin asla izin vermediği bir dönüm noktasının, ani bir değişikliğin anlaşılmasını kolaylaştırmıştı. Bununla birlikte, bu en başta biçimsel olan varsayım, kendi içinde Rousseau'nun kriz kavramını açıklayamaz. Böyle bir açıklamaya geçmeden önce Rousseau'nun miras aldığı tarihsel rolü tanımlamamız gerekmektedir.

Fransız Devletinde Cenevreli bir yabancı, büyük burjuvazi içinde dışlanmış bir küçük-burjuva, demokratlar arasında öne çıkan biri olarak, Devlet ve toplumun istikrarsız ilişkisini yeni bir ışık altında anlamak adeta Rousseau'nun kaderiydi. "Politika ve ahlakı ayrı olarak ele almak isteyenler her ikisinden de hiçbir şey anlayamaz."[14] Tanık olacağı kaderinde yazılı olan devrimden korkan Rousseau, aynı zamanda seküler ikicilik kurgusunu da ilk görmüş olandı. Yine de Devlet ve aydınlanmış ahlakı birleştirebilmek için diğer düşünürlerden çok daha fazla çabalayan Rousseau, devrimin önünü açmıştı. O da, politik içeriğini gözler önüne serdiği kadar gizlemiş de olan Aydınlanma'nın diyalektiği içine hapsolmuştu. Tartışılamayacak politik sezgisine rağmen Rousseau, Aydınlanma'nın takiyeci aşamasında izlediği Ütopyacı kurgunun bir tutsağıydı.

Rousseau, "her insan[ın] hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda [kaldığı] hem de eskisi kadar özgür" olduğu[15] bir politik sistem sorununu ortaya atmıştı. Yani yeni toplumun iktidar uygulamakla beraber ne ise o olarak kaldığı bir koşul üzerine düşünmüştü. Onun *Toplum Sözleşmesi* tarihsel gelişiminden anlaşılabilecek bu paradoksa bir çözüm önerir. Bayle'in Edebiyat Cumhuriyeti'nin bir üyesi olarak Rousseau'nun, uyruk ve insan arasındaki zedeleyici çelişkinin dindirilmesi için düşünebildiği tek yol, herkesin bire, birin ise herkese boyun eğdirilmesiydi. Erken Aydınlanma'nın çekindiği şeyi Rousseau tüm

naifliğiyle ciddiye almıştı. Herkesin diğerleri üzerinde egemen olduğu Edebiyat Cumhuriyeti, Devleti kontrol eder.[16] O zamandan beri toplum, asla ulaşılamayacak bir normun peşinde, kendini işlemeye başlamıştır. Hiç kimsenin yönetmediği ama herkesin itaat ettiği ve aynı zamanda özgür olduğu[17] "mucizevi durumda," devrim egemendir. Tüm temsili organlar elenmiştir ve bunların yerine ulus olarak toplum, kendi anayasasını ve yasalarını istediği zaman, istediği şekilde ve yerde feshetme hakkını kazanır.[18] Bayle'ın sezgileri unutulmuştu, fakat onun Cumhuriyeti hiç umulmayan bir biçimde, yani sürekli bir devrim olarak muzaffer olacak, gerçekleşecekti.

Doğru bir durumu ararken, Rousseau farkında olmadan sürekli devrimi zincirlerinden boşandırmıştı. O ahlak ve politikanın birliğini arıyordu, ama sonunda bulduğu şey, total devlet, yani yasallık kisvesine bürünmüş bir sürekli devrim olmuştu. Rousseau'nun kritik adımı, Aydınlanma'nın görüş alanından dışlamış olduğu egemen irade kavramını özellikle toplumun ahlaki otonomisine uygulamaktı. Biricik, koşulsuz iradeyi, mutlak hükümdarın egemen kararının kabul gören temelini toplum için talep ediyordu. Sonuç, genel irade, kendi üzerine bir yasa olarak mutlak genel iradeydi. Yozlaşmaya mahkûm sözde hükümdar, iktidarın taşıyıcısı devrilir, fakat politik "karar" ilkesi olarak egemen irade korunur ve toplum olarak bu irade üzerinde hiçbir yargı yetkisi olmayan bir topluma aktarılır. İradeli bireylerin toplamı, bütün bir irade oluşturmaz, ne de bireysel çıkarların toplamı genel çıkar eder.[19] Genel irade, daha ziyade bir bütünlüğün yayılımı, bu irade yoluyla ulusal bir varlık haline gelmiş olan ulusun ifadesidir. Hobbes'taki Devletin bir sözleşmeye dayanması, ancak sonrasında özerk bir varlık olarak var olmaya devam etmesi biçimindeki mantıksal paradoks, politik olarak gerçekleştirilebilir bir şeydi, çünkü bunun sayesinde Devleti temsil eden hükümdarın egemen iradesi özgür bırakılmış oluyordu. Diğer yandan, Rousseau'daki ulusal varlığın, onu ulusal varlık yapan ortak bir iradeye

sahip olması biçimindeki paradoks, politik olarak kolayca gerçekleştirilebilir bir şey değildi: Başından itibaren uygulayıcısı olmayan bir iradeyi özgür bırakıyordu. Ne devredilebilen ne de temsil edilebilen,[20] egemen olarak bu irade görünmez hale geliyordu. Devlet ve toplumun, egemen karar alma mercileri ve yurttaşlar bütününün özdeşliği, başından itibaren bir gizem olarak kalmak zorundaydı.

Kendini gerçekleştirmek için çabalayan irade, gerçek egemendi. Bu, sürekli devrimin bir metafiziğini öngörür. Sonuçta ortaya çıkan ürün, total Devlettir. Bu Devlet, burjuva ahlak ile egemenin kararının kurgusal özdeşliğine dayanır. Genel iradenin her ifadesi, genel bir yasa haline gelir, çünkü bunun tek gayesi kendi bütünlüğüdür.[21] Hiçbir istisna tanımayan genel irade, mutlak genel irade ulusun yerini alır. Bu egemenlik, sırf varoluşu itibariyle, daima ne olarak varsayılıyorsa zaten odur ve bütün olarak böyledir.[22] Hiç istisna tanımayan mutlak genel iradenin kendisi tek istisnadır.

Böylece Rousseau'nun egemenliği, sürekli bir diktatörlükten başka bir şeye dönüşemez.[23] Bu Devlet, Rousseau'nun Devletinin dönüşmüş olduğu sürekli devrim ile aynı köklere sahiptir. Diktatörlüğün işlevleri, varsayılan genel iradeyi uygulayan kişi tarafından yerine getirilir. Genel istencin yeni politik ilke olarak varsayılması, bu ilkenin uygulayıcısını, yani toplumu kökten bir şekilde dönüştürür. O uluslaştırılarak bir kolektif haline getirilir.[24] Bu kolektif, en başta onları politik bireyler olarak ortaya çıkartan Devletin bizzat kendisi tarafından massedilen bireylerin toplamından meydana gelir. Kendi kendini yöneten ulus ya da kolektif, genel iradeyi önvarsayar, tıpkı bu iradenin onun tarafından yaratılan bir kolektife dayanması gibi. Rousseau, bir etmeni diğeriyle açıklayarak, her ikisinin önden doğru kabul edilmiş birliğinin nihai gerçeklik olarak görünmesini sağlar. Bununla birlikte, bu rasyonel bütünlüğün, gerçekliğin görünür hale gelmesine neden olan bir çatlağı vardır. Yurttaş, özgürlüğünü sadece genel iradeye katıldığı zaman kazanabilir,

ama bir birey olarak bu aynı yurttaş, iç benliğinin genel irade tarafından ne zaman ve nasıl massedildiğini bilemez. Bireyler yanılabilir ancak genel irade asla yanılmaz.[25] Kolektifin rasyonel bütünlüğü ve onun genel iradesi böylece gerçekliğin, yani henüz kolektifin parçası haline gelmemiş bireylerin sürekli olarak düzeltilmesini zorunlu kılar.[26] Gerçekliğin düzeltilmesi, diktatörlüğün görevidir. Diktatörlük ve Mutlakıyetçi Devlet arasındaki fark, ilkinin Hobbes'un Devletin menzilinden çıkardığı özel içsel alanı onun idaresi altına alma çabasında kendini gösterir. Mutlakıyetçi Devlet, şimdi değişmiş bir durumda Devrim olarak yeniden su yüzüne çıkan dini iç savaşla ilgili çözülememiş problemler yüzünden yıkılmıştı. İnsanlar, çoğunluk olsalar bile, kendi gerçek iradelerini bilemezler;[27] bu yüzden de yol göstericilere, liderlere ihtiyaç duyarlar. Lider kendi kararı sayesinde değil, varsayılan genel irade hakkında bireylerin toplamına göre daha çok şey bilmesi sayesinde yönetir. Ahlak ve politikanın kurgusal özdeşliğini yaratıp yaratmamak ona kalmıştır. İnsanlar iyiyi daima onu istediklerini bilmeden isterler. Onları iyiye doğru yöneltmek –locaların düşünüşüne oldukça benzer bir biçimde- sadece dışsal olanı kuşatabilen Mutlakıyetçi yönetimden daha fazlasını gerektirir. "En mutlak otorite, insanın iç dünyasına kadar nüfuz edebilendir."[28] Sadece eylemler değil, hepsinden önemlisi düşünceler uyumlu hale getirilmelidir. Genel irade bir kere hükümdarın iradesinin yerini aldığında, artık mantıksal olarak iç ve dışın birliğinin zorlanması gerekir. "[Gerçek devlet adamı] saygın imparatorluğunu, eylemlerden çok iradeler üzerinde yayacaktır"[29] En baştaki kolektif ön kabulünün gerçekleşmesi –ki onun kurgusal niteliğini kanıtlayan şey de budur - bireylerin uyumlu hale getirilmesine bağlıdır. Onun yolu korku, yöntemi ise ideolojidir. Eğer ahlak ve politika ayrımına dayanan, Mutlakıyetçi hükümdarların "Makyavelciliği," bu sayede özgürleştirilen egemenin yönetiminin bir yayılımı idiyse –ki hükümdarlar farklı şekillerde yönetebilirlerdi- o halde Rousseaucu demokrasinin başı

da sürekli olarak bir ideoloji yaratma, fikirlerin ve eylemlerin kurgusal bir birliğini oluşturma baskısı altındaydı. Lider, kendi gerçek iradelerini bilmeyen insanlara, şeyleri oldukları –ya da görünmeleri gerektiği- gibi göstererek, onlara sonsuza dek yol göstermelidir.[30] Düşüncelerin, kamuoyunun özlemle beklenen egemenliği, sadece her özel durumda fikirlerin hangilerinin geçerli olduğunu belirlemekle gerçekleştirilebilir. Aydınlanma içsel ve dışsal arasındaki bütün farkların kökünü kazıdığı, bütün sırların maskesini düşürdüğü için, kamusal olan ideoloji haline gelmiştir. İdeoloji, sadece var kılınmış olması sayesinde hükmeder. Rousseau'da, ahlaki denetçilik uluslaştırılmıştır; kamu denetçisi ise baş ideolog olmuştur.[31]

Rousseau, Aydınlanma'nın gizinin, gücünü saklamasının politikanın ilkesi haline geldiğini gözler önüne serer. Aydınlanma'nın görünmeden ve gizlice büyüyen gücü, kendi gizlenişinin kurbanı haline gelmiştir. İktidarı ele geçirdiğinde ve özellikle de ondan sonra, kamu egemene kalkan olur. Diğer her şeyin ona dayandığı yeni yasa koyucunun can alıcı görevi, otoritenin yerine kamunun gücünü koymasını içerir. Bu, liderin ancak gizlice üstleneceği bir görevdir.[32] Onun asıl başarısı, kendi gücünü halktan saklamasında ve onu Devletin sanki bir lidere ihtiyacı yokmuş gibi görünmesini sağlayacak kadar barışçıl bir şekilde yönlendirebilmesinde yatar. "En azından şu kesindir ki baştakilerin en büyük yeteneği, daha az rahatsız edici görünmesi için kendi güçlerini saklayabilmeleri ve devleti sanki yöneticilere hiç ihtiyacı yokmuş gibi gösterecek kadar barışçıl bir şekilde yönetebilmeleridir."[33] Aydınlanma, kendi yönetiminin üstünü örterek yönetir. Rousseau'nun Mutlakıyetçi sistemin kötülüklerinin kökünü kazımasını sağlayacağını umduğu, ahlaki özgürlük ile politik zorlamanın varsayılan özdeşliği, hâkimiyetini genel irade maskesinin ardında saklamakta olan erdemin ideolojik diktatörlüğüne dönüşür. İnsan ile yurttaşın varsayılan birliği, zorla gerçekleştirilen bir özdeşleştirme süreci olarak açık bir şekilde karşımızda durur. Ege-

men, daima ne olarak varsayılıyorsa odur. Herkes onun kendisinin kim olduğunu bildiğine inanır, ama aslında tam da bu yüzden buna kimse inanmaz. Uyruk, yurttaşa dönüşür, ancak Rousseau'nun insan ile yurttaş arasındaki ayrımı ortadan kaldırmakta başarısız olması gibi, tersten de her insan bir yurttaş olarak sahip olduğu ayrı kimliğin vicdan azabıyla yaşar. Genel irade her zaman haklıdır ve böylece de egemen yurttaşın omzunun üstünden onun özel yaşamını dikizler. Yurttaş olarak insan görünüşte genel iradeyi kontrol etmektedir; gerçekte ise uyum sağlama baskısı aracılığıyla gerçek güçlerini saklayan ve nasıl saklayacaklarını bilen, liderlerdir. Yurttaşların ahlakı ile Devletin politikası arasındaki denge oldukça kırılgandır, çünkü bunların özdeşliğinin ideolojik maskesi sürekli düşme tehdidi altındadır. Görünüşü gerçeklik yapmak, özdeşleştirme araçlarının, yani ideoloji ve terörün, diktatörlüğün, olağanüstü halin süreklileştirilmesini gerektirir. Egemen daima ne olarak varsayılıyorsa odur.

Rousseau, 1789'dan sonraki krize değişik ama giderek artan derecelerde damgasını vurmuş olan sürekli devrimin bütün öğelerini, geçmişteki yargıları ahlaki yargıçların kendisinden daha fazla ciddiye alarak mantıksal olarak geliştirmişti. Onların yargılarını önyargılar olarak süreklileştirmişti. Tartışma götürmez genel iradenin kabulü, olanağı ve arzu edilirliği, korku ve ideolojinin, diktatörlüğün silahlarının davetsiz gelen bir gerçekliği düzeltmenin aracı olarak gelişmesine neden olmuştu. Bu, ilerlemeci kritisizm ile rasyonel talebi, mevcudiyetin önünde kaybolduğu hakiki gerçeklik olarak alma yöntemini politik bir ilkeye yükseltmiştir. Sürekli olarak gelecekten teminatsız borç alınmaktadır. Rasyonel olarak planlanmış bir gerçeklik kurgusunun peşinde, devrim kendi seyrinde ilerlemeye devam edecektir, tıpkı teminatsız senetleri ödemek için diktatörlüğü doğurmaya devam edeceği gibi.

Bu açıdan Rousseau, Devrimin arifesinde genç nesle hâkim olmasıyla Aydınlanma'nın ilk uygulayıcısı olmuştur. Tartışma-

lı kurguyu politik gerçekliğe dönüştürmüştür ve bu aldatmayı görememesi, kendisini tam da politik olarak gördüğünde gelişen bir Ütopyanın gücünün kanıtı olmuştur.

Bu, Rousseau'nun anladığı şekliyle, kriz kavramı tarafından da doğrulanır. Onun mükemmel Devlet görüşü, krize yer vermemiştir; krizin varlığını sadece statükonun kritik yargıcı olarak anlamıştır. Devleti bir beden olarak ele alan hâkim görüş göz önüne alındığında, tıbbi "kriz" terimini politik arenaya uygulamak zorlama bir şey değildi. Ancak terimi politik bedene, "*corps politique*"e ilk uygulayan, Rousseau'ydu. [34]Mevcut düzenin çöküşü, sadece o düzenin sona ermesi değil -"büyük küçülür, zengin yoksullaşır, Monark uyruk haline gelir"[35]- Devletin kendisinin çöküşü anlamına geliyordu. Kriz, yasasızlık, anarşi demekti.[36] Kriz durumunun (*état de crise*) Rousseau için politik bir anlamı vardı ve devletin krizi anlamına geliyordu.

Bu ölçüde kriz kavramı, Devlet dışındaki alanlara dokunmayan ikici yarılmalara yer bırakmayan bir olaylar dizisini kapsıyordu. Bununla birlikte, politik anarşinin Rousseaucu anlamında kriz, yani düzenin sonu, tüm mülkiyet ilişkilerinin çöküşü, sarsıntı ve beklenmedik kargaşa anlamında kriz; bir bütün olarak Devletin politik krizi anlamındaki kriz, burjuva kriz bilincinin ona vermiş olduğu merkezi anlam değildi. Daha ziyade Devrim öncesi kriz bilinci, Mutlakıyetçi Devlet içinde burjuvazinin uygulamış olduğu türden bir politik kritisizmden beslenmişti. Bu ayrıca Rousseau'nun kriz öngörüsüne, yani politik kriz kavramına dair yorumuna ve formülasyonuna nasıl vardığı takip edilirse daha da açık hale gelir.

Devletlerin –Hobbesçu terminolojiyi kullanırsak- ilk doğal durumlarına dönecekleri kehanetinde bulunmadan önce Rousseau özellikle, tıpkı Hobbes'taki gibi, insan için en başta gelen şey olan ölüm korkusundan bahseder. Doğa insana elindeki her türlü olanağı kullanarak ölümden kaçmasını söyler.[37] Ancak ölümü engellemek yönündeki bu doğal itki, Hobbes'taki gibi kurtuluşu Devlette arama sonucuna götürmez. Tersine,

Rousseau Devletin bizzat kendisini ölümcül bir tehdit olarak görür.[38]

Rousseau, doğal durumun Devletin himayesi altında yeniden değerli kılınmasını aşırı uçlara götürür.[39] O, doğa durumunu bir iç savaş olarak değil, hem mevcut Devlete hem de topluma tartışmacı bir tarzda karşı koymasını sağlayan erdem ve masumiyetin hüküm sürdüğü bir yer olarak görür.

> Eğer dünyada hiç kimsenin kötülük yapmadan yaşayamayacağı, yurttaşların zorunlu olarak düzenbaz oldukları bir sefil durum mevcutsa, burada cezalandırılması gereken, kötülüğü yapanlar değil, onları bu hale gelmeye zorlayanlardır.[40]

Emile'in içinden geçmesini sağladığı doğa alanı aracılığıyla, Rousseau diyalektik olarak, mevcut Devletin insanlık dışılığı anlayışına varır. Ahlaki masumiyetin görüş açısından bakıldığında, mevcut Devlet insanın kendi doğuştan erdemini gerçekleştirmesini, "yaşama"sını engelleyen ve polemik diliyle söylenirse, onu yaşamını korumak için hâlihazırdaki tüm araçlara başvurmaya ve ahlaksız bir yönetimi devirmeye zorlayan bir etmendir.

Bu, salt ahlaki ikicilikten, politik ikiciliğe geçiş anlamına geliyordu. Devlete düşmanlık, dolaylı ilişkisinden koparılır. Aydınlanmış toplum, hükümeti ahlaksız, kendisini ise adil görür. Rousseau bir adım daha ileri gider: hâkim Devlet ahlaksız olmakla kalmıyor, aynı zamanda toplumu, insanı ahlaksız olmaya zorluyordu. Mevcut Devlet, insanı yozlaştırır. Bu durum Rousseau'ya Devletin yıkılması için açıkça çağrı yapmaktan başka bir seçenek bırakmaz. O da her ne kadar gönülsüz de olsa, aynen bunu yapmıştır. Aydınlanma'nın bir uygulayıcısı olarak, onun takiyeciliğinin kurbanı olmuştur.

Rousseau bize, onun karşısında mevcut Devlet ve toplumun iç içe geçmiş gibi göründüğü, orijinal, doğal ve ahlaki insan imgesini akla getirir. Devletin dışındaki kökeninin doğal masumiyetine takmış olan yalıtılmış insana dair bu Ütopyacı

görüş, Rousseau'nun öngörüsü için kurgusal bir yol gösterici olmuştur. Onun kriz kavramının salt politik açıdan şekillenmiş olup olmasından bağımsız olarak, kehanetinin gidişatı ve akışı, ahlaki bir yargının imalarını taşır. Efendi ve köle eşittir; krizin ortasında insan köklerine geri döner; insan içsel ve dışsal olarak sınanır ve sadece gerçek, erdemli insan, çalışan insan ayakta kalır.[41]

Masum "insan durumu" (*état d'homme*) görüşü, Rousseau'yu güncel yazılarında sıkça ele aldığı bir konu olarak Devletin politik krizini ahlaki bir krize çevirmeye götürmüştür.[42] Böyle yaparak, o çağdaşlarının hem anladığı hem de nihai olarak duymak istediği şeyi dillendirmiştir.

Krizin bu meydan okuyucu tezahürü, aslında sadece Aydınlanma'nın altta yatan politik önkabullere dayanan hükmünü uygulamak zorunlu hale geldiğinde su yüzüne çıkmıştır. Yeni elitin Devlete karşı politik olmayan ya da dolaylı politik tavrı, Fransa'da 1770'de Mutlak egemenin iktidarı tekelleştirmesinin diyalektik sonucu, özerk politik bilinç düzeyine erişmiştir.[43] Politik yönetimi –parlamentolar yoluyla ya da bir anayasa biçimi altında- toplumca keşfedilen ve ilan edilen, ebedi geçerliliği olan yasalara bağlama istenci, gitgide yüksek Devlet iktidarı ile toplumun çıkarları arasındaki teorik bağla birleşir. Önkabulleri ile kuşanmış yeni elit, mevcut Devlet ile politik tartışma arenasına girmiştir. Bunu yaparken, içsel üstünlüğü ve masumiyetini destekleyen ahlaki duruşu terk etmemiştir. Tam tersine bunu genişletmiştir. Doğal iyilik alanı ile bu bölünmenin katışıksız bir iktidar alanına dönüştürdüğü bir devlet yönetimi arasındaki kritik ayrılık derinleşmiştir. Bu artık saldırının masumiyetini güvence altına almaya hizmet eder olmuştur. Bu zamana kadar, 1780'de yayımlanmış bir broşüre göre,[44] Fransa'da bir güç dengesi mevcuttu, burjuvazi kendini hâlihazırda politik bir etken olarak düşünüyordu, "gücün etkisi ve iradelerin tepkisi" "bir güçler dengesi" oluşturuyordu. Yeni toplum, eski rejimle kendi politik eşitliğinin tam bir farkında-

lığıyla karşı karşıya geliyordu, ancak bunu yaparken de halkın iradesi, saldırganlığını sadece tepkisel olmanın zorunluluğu ve masumiyetinin ardında gizlemeye devam edecekti. Burjuvazinin kendini sadece bir "tepki" olarak görmesi, onun ideolojisinin devrimci mayasını oluşturuyordu. Zira masumiyet zorunlu kılar ve devrime götürür. Burada da Rousseau'nun etkisi, ilerlemeci Aydınlanma'ya desteği ve politik tartışmaya kalbin güçlerini ve duyguları (ve genel iradeyi) aşılaması çarpıcıydı. İç savaş tehdidi Aydınlanma ve memnuniyetsizlikte yatmıyordu; o erdemli insan biçiminde ortaya çıkmıştı. Onun ahlaki yargısı artık politik yükümsüzlük alanı ile sınırlı değildi; bu onu daha ziyade bu yargıyı yerine getirmeye zorluyordu.

> Çünkü erdem, gaddarlığa varacak kadar öfkelenir ve hırçınlaşır. Caton ve Brutus erdemliydiler; iki büyük saldırı arasında bir tercih yapmak zorundaydılar: ya intihar ya da Sezar'ın ölümü.[45]

Toplum, kendini kurtarmak için, kendini sadece bir ahlak yargıcı olarak atamakla kalmaz,[46] aynı zamanda onun varlığını sürdürmeye, hükümlerini uygulamaya zorunlu hisseder. İntihar veya hükümdarın ölümü; işte tercih budur ve bu tercihle beraber ahlaki ikicilik çok önemli hale gelir. Karşıt kategoriler politik koşula aktarılır ve onun üzerindeki etkileri ile çaresiz bir ya/ya da durumu yaratırlar. Ahlaki ikicilik, krizin belirleyeni haline gelir. Bunun geçerliliği, burjuvazinin belirsiz bir geleceğe dair öngörüleri tarafından doğrulanmıştır.

Bu öngörüler, hem krizin gerçekliğinin kanıtıydı, hem de onun doğasını ciddi şekilde belirlemişti. 1771'de XV. Louis, parlamentoyu Paris'ten sürüp böylece keyfi yönetime karşı yasal korumanın son zerresini de bertaraf etmiş gibi göründüğünde, Diderot,[47] St. Petersburg'daki Prenses Daşkova'ya, "baştakiler kızıştı" diye yazar. Ancak alevler yayılmıştır ve o ana değin düşünen insanların kalplerinde gizlenen özgürlük ve bağımsızlık ilkeleri kendilerini açık ve samimi bir şekilde

ortaya koymuşlardır. Geçmişi değerlendirirken Diderot, yüzyılın ruhunun özgürlük ruhu olduğunu ve bunun ilerlemesinin önüne geçilmesinin artık mümkün olamayacağını ileri sürer.

> İnsanlar bir kez din engeline, bu en saygı duyulan, en zorlu engele herhangi bir şekilde saldırdıktan sonra, bunun durdurulması artık mümkün olmaz. Tehditkâr bakışlarını göklerin efendisine bir kez çevirdikten sonra, gözlerini yeryüzünün egemenine çevirmeleri de an meselesi olur.[48]

Aydınlanma'nın ilk baştaki seyri, yani burjuva benlik bilincinin gelişimi için ikici karşılığını yaratan Kilise ve Devlet kritisizmi,[49] mevcut Devleti açıkça ve doğrudan tehdit ediyordu. Dahası, hükümdarın egemenliğine yönelik tehdit, politik krizi açık hale getiriyordu. "Mevcut durumumuz böyleyken, kim bunun bizi nereye sürükleyeceğini söyleyebilir?" Kesinlik, yerini güvensizliğe bırakmış ve kritik durum gelecek sorusunu akla getirmiştir. Diderot'nun buna cevabı hazırdı. Bu cevap kesin ve ikiciydi, gerçekten kesinlik ikilikte yatıyordu: "Ya köleliğe ya da özgürlüğe götürecek bir krizle karşı karşıyayız." [50] Devlet bir kez kritik sürece girdiğinde onun "lehte ve aleyhte"si, politik kararı kaçınılmaz olarak zorlayan bir krizin "ya/ya da"sına dönüşür.

Diderot için kriz sadece bir yasasızlık, bir anarşi dönemini temsil etmiyordu,[51] aynı zamanda politik krizinin kendisi de onun olası sonucunu tahmin eden ikici bir öngörü yaratıyordu.[52] Kriz ya özgürlükle ya da kölelikle sonuçlanacaktı; diğer bir deyişle, krizin sonu öngörüyü sağlayan kendine dair bilinciyle uyumlu olacaktı. Krizin anarşi, bir belirsizlik durumu, bir iç savaş olarak görülmesi, elbette öngörünün bir parçasıdır, ancak bu krizin doğası kendi sonucuyla belirlenir. Aslında bu sadece, Devletin dışında ve Devlete karşı duran bir toplum tarafından başlatılan kritik sürecin sonudur. Kriz, yasaları burjuva kritikçilerin kalbine işlenmiş olan bir ahlak mahkemesine dönüşmüştür.[53] Krizin başlangıcı sadece –Rousseau'da olduğu gibi- sonucu

tahmin edilemeyen bir politik belirsizlik ortaya çıkarmakla kalmamıştır, aynı zamanda bu politik kriz, sonucu burjuva kritisizmin kategorileri tarafından zaten belirlenmiş olan geçici bir uğrak olmuştur. Ahlaki masumiyet ile bu masumiyetin ahlaksız olarak adlandırdığı bir iktidar arasındaki kritik ayrım, politik kararı biçimlendirmişti. Diderot bu kararın sonucunu ucu açık bırakmış gibi görünür, ancak bu karar verildiğinde –ki kesinlikle verilecektir- sadece iki olasılık söz konusudur: despotizm ya da özgürlük. Kritisizme damgasını vuran, yeni elitin kendine dair politik olarak dolaylı, ahlaki bilinci aynı zamanda, bu elit Devletle doğrudan çatışmaya karar verdiğinde, krizin sonuna da damgasını vurur. Ortalık radikal bir şekilde ya özgürlük ya da kölelikte karar kılmak için, bir dolu ikici tercih ve ilgili gerekçeden geçilmez; bununla ilişkili politik kriz olgusunun, iç savaş olarak krizin ise lafı pek edilmez.[54]

Hâkim Devlet ile doğrudan ya da dolaylı olarak karşı karşıya gelmek, bir yandan içte politik bir tartışma başlatırken diğer yandan bu politik sürece, vereceği karar, ne olursa olsun, politik sonucu öngören ahlaki bir mahkeme olarak bakmaya devam etmekteki müphemlik, kendi içinde aydınlanmış burjuvazinin krize dair farkındalığını, politik kritisizmin gelişimini barındırır.

Böylesi katı bir kritisizm mevcut düzeni bir suç haline getirdiği için, yurttaşların gözünde, bu rejimin yıkılması, yani kriz sadece bir yargıya dönüşmüştür. O zamana kadar, diğer pek çoklarının yanında Abbé Raynal'a göre de, güçler dengesi devrimi ve şiddeti engellemiş, "ya tiranlıkla ya da halkın özgürlüğüyle sonuçlanacak taşkınlıkların, zorbalıkların önüne geçmişti."[55] Ancak şimdi, diye yazıyordu 1780'de, despotlar artık kalıcı bir dokunulmazlığa bel bağlayamaz; toplum ve yasalar öcünü alacaktır: "Dolayısıyla toplum ve yasalar belirli suçların bedelini ödetir; iyi insan, suçluların cezalandırılmasının yeni suçları engelleyebileceğine inanır."[56] Tehdit oluşturan iç savaşın belirsizliğini yansıtan ikici tercih öngörüsü, nihai olarak eski dünyaya

karşı ahlaki hükmün infazını tahmin eder hale gelmiştir. Kriz suçluların cezalandırılması ile sona erer. Bu, iç savaşın, gidişatının ahlaki bir yargının infazı gibi görünmesi nedeniyle, şimdiki zamanda akıllara getirilmesi anlamına gelir.

"Filozoflar"ın krize getirdiği ikici yorum, "ya/ya da"ya meyleden tercih tahminleri, aydınlamış vicdanın adli kategorilerinin bir uygulanışından, ahlak yargıçlarının tarihe karşı verdiği sert hükümlerden başka bir şey değildi. Bu, kritik durumun ikircikliğini bertaraf etmiştir; kriz gizlenmiş ancak bu gizleme onu daha da şiddetlendirmiştir. Krizin politik maskesi onun şiddetlenmesine yol açar, tıpkı şiddetlenmesinin de onu gizlemeye yaraması gibi. On sekizinci yüzyılın krizi, görünüşte politik etkeni ortadan kaldıran ikici kategorilerde o kadar içerilmiştir ki onun hem ahlak ve politika diyalektiğinin ürünü hem de bu diyalektiğin kendisi olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, kriz sırf politik doğası esasen örtülü olduğu için bir krizdi.

Bu gizlemeyi gizlemek, Ütopyacı tarih felsefesinin tarihsel işleviydi. Krizin daha da şiddetlenmesinden o sorumluydu, çünkü henüz gelecek olan kararın ahlaki bir yargı biçimini alacağını açık hale getirmişti. Bu, burjuvazinin ahlaki yargısını tarihe tarihsel-felsefi yaklaşıma uygun olarak gerçekleştirebilmek için kendisiyle özdeşleştirdiği bir tarihin inandırıcılığını kanıtlıyordu. Tarih felsefesi, burjuvaziye krizi ahlaki bir yargı olarak ortaya çıkarmak için gereken canlılık ve kesinliği vermişti.

Bunu açıklayabilmek için, Devrimden önceki yirmi yıl boyunca hatırı sayılır bir etkisi olan Abbé Raynal'ın[57] bu konu üzerine söylemek zorunda kaldığı şeylere kulak verelim. Raynal, krizin gerçek kâhinidir, hem iç savaş tehdidi olarak krizin, hem de bu krizin Raynal'ın öngörüsünü izleyeceği konusundaki tarihsel-felsefi kesinlikte başvurulan ahlaki bir yargı olarak krizin: Büyük Frederick Raynal ile bir konuşmasından sonra, "Takdiri ilahi ile konuştuğumu sandım" der; buradaki ironi Fransız polisinden kaçan bu mültecinin gözünden tamamen kaçmıştır.[58] Raynal, özgün hiçbir fikri olmayan tipik bir tarih

filozofuydu, ancak Paris salonlarının popüler bir figürü olarak, başkalarının bilgeliğinin azimli bir toplayıcısıydı da.[59] Edebiyat Cumhuriyeti'nin önde gelen temsilcisiydi ve eserleri, hâkim tarih felsefesi için bir ölçüt haline gelmişti. Kişisel istekleri ve umutları açısından Raynal ilerlemeci ve ılımlıydı, var oldukları haliyle şeylerin ihtiyatlı, aşamalı değişimini destekliyordu; bunun amacı ölçülü bir anayasaydı.[60] Bununla birlikte politik teorisinde, bölünmemiş halkçı egemenlikten[61] yana oluşuyla Rousseau'yu destekliyor ve bir din adamı olmakla beraber, kalbin doğal dinini savunuyordu.[62] Bir erdem insanı olan bu adam, arkadaşlarının ona taktığı isimle bu "meraklı araştırmacı" ahlaki yargı vermiş, dünyayı iki parçaya bölmüş ve bu parçaları bu yargıya tabi kılmıştı. "Her şeyden önce söz konusu olan doğru olmak, yazılanları yönlendiren ve tüm yargılarımızı bize dikte eden saf ve doğru vicdana ihanet etmemektir."[63] Raynal, ahlaki yargı alanından tarihsel-felsefi güvenceye sıçrayışın bir örneğidir. Onda, ahlaki bir konumdan devşirilen despotizm üzerine kesin yargı Son Karar havasına bürünür.[64]

1770'de Raynal, politik krize tarihsel-felsefi bir bakış sunan *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*'i isimsiz olarak yayımlamıştır. Kritik durum, şu sözlerle başlayan bu eser için bir itki sağlamıştı: "Her şey değişti ve daha da değişmeli. Fakat devrimler geçer ve onu takip etmek zorunda olanlar, insan doğasına acaba yararlı olmuş mudur ya da olabilir mi?"[65] İşte Paris salonlarında sorulmakta olan soru buydu, yani kriz sorusu. Devrimin "yararı" nedir? diye sorulur ve cevabı tarih verir. Fakat tarih, ahlaki kritisizmin kategorileriyle anlaşılır.

Raynal, Yeni ve Eski, iki dünyanın da tarihini yazmıştır. Bu tarih içinde, okyanus aşırı bakir alanın doğal ve masum dünyası, o zamana kadar despotizmin dolaylı kritisizminin bu engin rezervi, yeni toplumun tarihsel rolünü üstlenir.[66] Raynal doğrudan Fransız Devleti ve *bon sauvage* (iyi vahşi) gibi ideal bir örnek üzerinden kalıplaştırılan onun "doğal" düşmanından

bahsetmez. Bunun yerine, Avrupa'nın mevcut durumunu kendi dolaylı hedefi haline getirerek iki kıtanın tarihini anlatır.[67] Denizaşırı Avrupa'nın ekonomik ve kolonyal tarihinin akışında, dünya tarihi Dünya Mahkemesine dönüştürülür. Atlantik ötesi doğal masumiyet ve Avrupa tiranlığı "uçsuz bucaksız bir denizle ayrılan" iki Maniheist alan olarak karşı karşıya gelir.[68]

Yeni Dünyanın keşfi Amerika ve Avrupa arasındaki engin bir süreci harekete geçirmiştir. Bu sürecin tarihsel akışı dolaylı kritisizminkiyle aynı düzeni takip etmiştir. Ahlaki masumiyet ve ahlaksız despotizmin tartışmalı karşıtlığı coğrafi olarak yer değiştirir; tarihsel ve eşzamanlı olarak da ahlaki bir zorunluluk yoluyla nihai bir yargıya ulaşmak için geçmişe yansıtılır. Ezilen ve sömürülen Yeni Dünya -erdemin ve doğa yasalarının arenası- kolonyal tiranlarının despotik hâkimiyetinden kendini kurtarmayı başarmıştır. Yeni Dünyanın yükselişi ve eski despotizm dünyasının çöküşü, bağlantılı ve karşılıklı tek bir harekettir. İki Kıta, Avrupa ve Amerika terazinin iki kefesi gibidir; birisi yükseldiğinde, diğeri alçalır. Dönüm noktasına, değişime ulaşılmıştır. Raynal'in eseri, Amerikan kolonicilerinin içten içe yanmakta olan bağımsızlık hareketinin bir betimlemesi ve bir nihai zafer öngörüsüyle biter.[69] Amerikan kolonilerinde Raynal'ın kitabının yirmi beş binden daha fazla baskısı dağıtılmıştır.[70] Masum ama aydınlanmış yerleşimcilerin boyun eğmez direnişinin denizaşırı despotların boyunduruğundan kurtulacağı kesindi. "Kölelik ve savaş arasındaki bir seçime mahkûm edilmeleriyle birlikte"[71] silahlanacaklardı ve Amerikan masumiyeti kesinlikle galip gelecekti. Erdemli yerleşimcilerin eli kulağında olan politik bağımsızlığı, Eski ve Yeni Dünya arasındaki tarihsel olarak belirlenmiş, olgusal olarak ahlaki bir sürece son verecekti. Avrupa ve Amerika ayrımının coğrafi olarak açık dolambacıyla, ahlak ve politika ayrımı nihai olarak yeni toplumun zaferine götürür.

Bu esere nüfuz etmiş olan tarihsel-felsefi maya, tarihsel ve coğrafi olgulara anlam ve iç tutarlılık vermiştir. Raynal'ın çö-

zülmesinin çok yakın olduğuna inandığı Fransa'daki durumu anlamak ve açıklamak için kullandığı yöntem, dolaylı kalmıştır. Onun yöntemi, biri coğrafya, diğeri ise tarih üzerinden iki dolambaç yapar. Bu, mevcut krizi anlamak ve onu hatırlatmak için tarih felsefesinin yaptığı bir dolambaçtır.[72]

Raynal'ın 1770 tarihli çalışmasının son bölümünün tamamı, Fransa'daki durumun dolaylı bir betimlemesi ve aynı zamanda övülmekte olan Amerikan hareketine öykünmeye bir çağrı niteliği taşır. Her cümle, okuru bir denizaşırı kolonilere, bir Fransa'daki ideal yeni topluma getirip götürür; Amerika'nın Londra ile ilişkisini anlatır, fakat aslında Fransız sarayından bahsetmektedir.

İngiliz Parlamentosunun (Fransız sarayı olarak da okunabilir) acımasız vergi yasaları, Yeni Dünya'daki masum yerleşimcilerin örnek alınması gereken "dolaylı ve pasif direnişi"nin[73] müsebbibidir. Kendilerini vergilendirmedikleri sürece –ki Fransız burjuvazisinin amacı budur- suç işlemedikleri halde cezalandırılırlar.[74] Eski rejim ile yeni toplum arasındaki fark, toplumsal bağlamından kopartılır ve coğrafi bir kılığa büründürülür. Kritisizme yol gösteren ahlaki ikicilik, Yeni ve Eski Dünya arasındaki Atlantik bir zıtlığa genişletilir. Bu zıtlık, kesin bir değişimi zorlayan krizin evrensel bir işareti haline gelir. Global bir tarih yapısının düzenlenmesi, Eski Dünya'nın çöküşünü çağırır. Yeni toplumun despotizme karşı zaferi, ahlaki bakımdan, Amerika ve Avrupa'yı ayıran uçurumun kapatılamazlığı kadar kesindir.

> İşte!...Kralların suçları ve halkın mutsuzlukları, bir dünyayı diğerinden ayırması gereken bu ölümcül felaketi evrenselleştirir. Sallantıdaki imparatorluklarımızın temellerine mayın döşenir; onların yıkımının malzemesi, yasalarımızın enkazından, düşüncelerimizin geçirdiği sarsıntı ve içine düştüğü huzursuzluktan, cesaretimizi aldığımız haklarımızın tersine çevrilmesinden...bütün zenginliklere sahip korkaklar ile hayatlarından başka kaybedecekleri bir şeyi olmayan güçlü ve erdemli insanlar arasındaki asla dindirilemeyecek nefretten toplanır ve biriktirilir.[75]

İki dünya birbirinden kopar. Ahlaki ikicilik, coğrafi kutupsallıkta da bulunabildiği oranda, toplumsal dünya da uzlaştırılamaz. Fransa ve Amerika'daki fiili durumla tam bir çelişki içinde, sadece iki sınıf vardır: zenginler ve fakirler, mülk sahibi olanlar ile olmayanlar, "yani efendiler ve köleler."[76] Mülkiyet sahibi ama politik olarak güçsüz burjuvazinin ikici dünya görüşüne göre, toplumsal sınıflar krize dahil olmuş ve bu da Amerikalılar gibi, erdemli olup yönetimde olmayan grubun galip gelmesini mümkün kılmıştır. Aradaki zıtlıklar, erdemi kötülükten ayıran Atlantik'in iki ucu kadar bir araya getirilemezdir. "İki durum arasında barış antlaşması yapmak...boşunadır."[77] Gerilimin yatıştırılabileceğine veya hafifletilebileceğine inanmak aldatıcıdır; sadece radikal bir karar bunu yapabilir.

Somut durumda, ki Raynal bu konuda şüpheye yer bırakmaz, iç savaş, global bir tarih felsefesi yoluyla çağrılan ahlak mahkemesidir.

> İngiltere kolonilerinin metropollerine karşı göstermek zorunda olduğu direnişi, uzun süredir zulme maruz kalmış, egemenine karşı isyan halindeki bir halkın öfkesiyle karıştırmamaya dikkat etmeliyiz. Despotizmin kölesi bir kez zincirlerini kırdığında, bir kez kendi kaderini kılıcın kararına bağladığında, tiranını öldürmek, ırkı ve soyu kaldırmak, yüzyıllardır kurbanı olduğu hükümet biçimini değiştirmek zorundadır. Bundan daha azını yaparsa, cesareti yarım olduğu için er ya da geç cezalandırılacaktır.[78]

Raynal, iyimser bir ilerlemeci olarak, ahlaki bir tarzda mevcut durumu iki radikal zıtlığa indirgeyerek kaçınabilmeyi umduğu iç savaşı meşrulaştırır. "Aşırı taraflar ve şiddet araçları" –bunlar kendi içinde haklı değildir- sadece otoritenin ahlaksızlığıyla haklı kılınır.[79] Erdem bir kez politik eylem arenasına girdiğinde, mevcut Devletin çerçevesi içinde iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesine rehberlik etmiş ve mağrur bir kritisizmi mümkün kılmış olan ahlaki ikicilik, iç savaşı kendiliğinden haklılaştırır. İç savaş masum bir olaydır. Her ne kadar şiddete

ve cinayete yol açsa da, o yine de politik kritisizm tarafından şekillendirilir. Devletin ahlaki hükmü, gerçekliğe ikici yaklaşıma içkin olan, çıplak iktidar ile özdeşleşmesi, köle-efendi şeklindeki nitelendirmesi, böylesi bir hükümranlığa isyanı ahlaki bir mahkemeye dönüştürür. İç savaş Devlet için bir kriz anlamına gelir, ama "yurttaş" kriz bir yargıyı temsil eder. Bu krizi bir iç savaş olarak değil de iç savaşı ahlaki bir mahkeme olarak düşündürten bir tarih felsefesinin politik masumiyeti, politik krizin tehditkâr bir belirsizliğin ortasında, sonu iyi olacak şekilde çözüleceğine dair bir güveni barındırır.

Amerika'daki olaylar kısa bir süre içinde Raynal'ın devrim kehanetini doğru çıkarmıştır. Thomas Paine'in 1776'dan 1783'e kadar olan gelişmeler hakkındaki yorumları, özgürlükten yana duruşu radikal ve saldırgan bir biçimde savunmuştur. O kendi dergisi için *The Crisis* başlığını seçmiştir. Propaganda yoluyla herkese yaygınlaştırmak isteyen birinin içgüdüsel kesinliğiyle –ki Raynal da kendi tarzında böyle biriydi-[80] Paine'in bu terimi kullanımı, iki kıtanın birbirinden kopmakta olduğu kadar kesin bir şekilde, masumiyetin ve özgürlüğün zaferine götürecek olan ahlaki bir hükmün uygulanması anlamına gelen bir iç savaşın ikili anlamıyla uzlaşıyordu. Bağımsızlık Savaşı, erdem ve kötülük arasındaki sınırların çizildiği bir dönemi haber veriyordu, çünkü insanların kalpleri sınamadan geçirilmekteydi. "Bunlar, insanların ruhlarının sınandığı zamanlardır."[81] Paine için, koloniciler ve İngiliz kuvvetleri arasındaki iç savaş, ahlaki bir krizdi ve 1783 yılında savaşın bitimiyle, ahlakın lehine bir hükme varılmıştı: Tiranlık, kolayca bozguna uğratılamayan bu cehennem[82] yıkılmıştı "ve dünyanın bildiği en büyük ve en tamamlanmış devrim şanla ve mutlulukla başarıya ulaşmıştı."[83]

Amerikan Bağımsızlık Savaşı, krizin sona erdirilmesinin anahtarının ahlak ve ahlaksızlık arasındaki kritik ayrımda yattığı konusundaki ahlaki kesinliği tarihsel bir olguya ve politik bir hakikate dönüştürmüştü. Şiddetin kullanıldığı yerde bile, zafere masumiyet bahşedilmişti; "çatışma ne kadar çetin-

se zafer o kadar şanlıdır."[84] Askeri çatışmanın sonu gerçekte ahlaki başlangıç noktasında yatıyordu ve bu yüzden onun ahlaki olarak kesin sonucu iç savaşı haklılaştırmıştı.[85] Amerikan örneğinden çıkartılacak ders buydu.

Amerikan İç Savaşı, Raynal'ın ahlaki ikiciliği tarihsel ve global olarak genişletmek yoluyla ortaya koyduğu, polemik niteliğindeki antitezin evrensel olarak abartılmasına somut bir tarihsel ve coğrafi destek sağlamıştı. Raynal, Paine'in yorumlarından bölümleri bütün olarak ve hem de en devrimcilerini, elli dört baskıyla Fransa'da hevesli bir okuyucu kitlesine ulaşmayı başaran kendi eserine dahil etmişti.[86] Eski ve Yeni Dünya biçimindeki Maniheist kategoriler ve bunlarla bağlantılı, Amerika'dakine benzer bir nihai çözüm yönündeki itki, Fransa'da giderek daha da büyümüştür. Uzun zamandır saklanan gizem şimdi meydana çıkmıştır. "Onların davası tüm insanlığın davasıdır: O bizim de davamız olmuştur..."[87] Amerikan deneyimine bakıldığında, tehdit etmekte olan krizin aslında ahlaki bir süreç biçimini alacağına inanmak için bir neden yoktu.[88] Amerikan başkaldırısının yüceltilmesi, Raynal'ın açıkça önceden görmüş olduğu, Fransa'daki yaklaşan iç savaşa aşkın, neredeyse okyanus aşırı bir zorunluluk havası vermişti.[89] Eski rejim ile yeni toplum arasındaki silahlı bir çarpışma, olur da meydana gelirse, iki dünyanın kaçınılmaz krizi ile sonuçlanan global tarih felsefesi içinde güvenli bir şekilde yerleşik kalmıştı.

Dolayısıyla Raynal, "Devrimler yararlı mıdır?" biçiminde başlangıçta sorduğu kritik soruya tarih felsefesi aracılığıyla cevap vermiştir. Baştan Ütopyacı bir geleceğe sürgün edilmiş olan dolaylı politik kriz, hükümlerinin yerine getirilmesini garanti eden bir tarih felsefesi içinde sahte bir gerçekleşmesini bulmuştur. Zaferin ilerlemeci kesinliği ve Karar Gününe (Kıyamet) dair eskatalojik görüşler, birbirlerini ortadan kaldırmamıştır, çünkü her ikisi de burjuva hükümlerin politik olmayan özgüvenine dayanmaktadır. Bunlar geleceğe doğru yansıtılmışlardır ve aydınlanmış insan için bunlar aynı zamanda kri-

zin seyri, doğası ve sonunu belirlemişlerdir. Gelecek çoktan gelmiştir. Yasalar ile hâkim otorite arasındaki kritik ayrım, mevcut Devleti itham etmiştir; bu yüzden krizin ortaya çıkarmakla yükümlü olduğu karar, aslında burjuvazinin ahlaki hükmünün bir uygulanışıdır. Raynal'ın dediği gibi bu, adaletin ruhudur, "geçmişteki talihsizlikleri gelecek bir mutlulukla telafi etmek isteyen, adaletin ruhu."[90] Üstelik ahlak ve politika antitezinin doğalcı bir gayretle Amerika ve Avrupa'ya uygulanması, Ütopyacı kesinliği daha da doğrulamıştır. Raynal için, denizaşırı bölgeler ve gelecek, ahlakın zaferini dolaylı olarak güvence altına alan, kurgusal bir beraat alanıdır. Kriz, tarihsel-felsefi olarak yönetilmiştir. Bununla birlikte, bu yönetimin bizzat kendisi krizin şiddetlendirilmesini içermiştir. Tehdit oluşturan iç savaşı önceden gören Raynal'ın kolonyal tarihi, aynı zamanda devrimin tarihsel-felsefi bir kılık altında çağırılmasıdır. Kriz ve tarih felsefesi, bu yüzden, birbirini tamamlayıcı, birbiriyle içeriden bağlantılı fenomenlerdir. Bu içsel bağlantının kökleri, burjuvazinin Devlete karşı yönelttiği kritik ithamda bulunur. Kritisizm tarih felsefesini doğururken bir yandan da krizin habercisi olmuştur. Burjuvazi tarafından hem tanınan hem henüz tanınmamış olan, hem arzu edilen hem edilmeyen krizin benzersizliği, maskeleri düşürme sürecinin politik körlüğe neden olduğu Aydınlanma'nın müphemliğiyle bağlantılıdır. Krizin belirsizliği, Ütopyacı tarihsel planlamanın kesinliğiyle özdeştir. Biri diğerine meydan okumuş ve tersinden her ikisi de eğitimli burjuvazinin Mutlakıyetçi Devlete karşı farkında olmadan harekete geçirdiği süreci süreklileştirmiştir.

Burjuva Ütopya, Mutlakıyetçi egemenliğin "gayri meşru çocuğudur." Onunla birlikte Devlet kendi sınırlandırmalarının kurbanı olmuştur. Hıristiyan Katolikliğin kendi kendini parçalamasına bir yanıt olarak Devlet, kendi biçimini korumak istiyorsa bilinçli bir şekilde insanı insan olarak dışlamak zorunda olan biçimsel, düzenli bir yapıydı. Uyruk insan olarak özelleştirilmişti. Egemenliğini güvence altına almak için Mut-

lakıyetçi Devlet, din ve politikanın ötesinde bir kayıtsızlık alanı yaratmak, insanı iç savaş dehşetine karşı korumak ve onun işleriyle huzur içinde ilgilenebilmesini sağlamak zorundaydı. Uyruk olarak parçalanmış insan -başlangıçta eğitimli sınıfın en üst seviyelerindeydi- burjuva toplumu oluşturmak için bir araya toplanmıştı ve politika ile din dışındaki alanda kendine bir sığınak bulmayı denemişti. O böyle bir sığınağı, mükemmel olarak yapılanmış Devlette özelleştirilmiş dinin ürünü olarak ahlakta bulmuştu. Onun faaliyet alanı bir olan, sonsuz dünyaydı. Mutlakıyetçi politik sistem, Devletin dışlamak zorunda olduğu evrensel bir ahlaka başvuran ve bunun sayesinde görünüşte Mutlakıyetçi Devlete politik olarak hiç dokunmamakla birlikte, tam da bu sistemi içeriden yıkan bir toplumun dolaylı saldırısıyla yenilgiye uğratılmıştı. İktidarın Mutlak egemenin ellerinde toplanması, politik bir sistem olarak Mutlakıyetçiliğin artık bütünleştiremediği yeni doğan bir topluma politik koruma sağlamıştı. Resmiyetiyle dini çatışmalara aracı olan, dini savaşların zamansal olarak koşullu ürünü olarak Devlet, tarihsel kesinliğinin kurbanı olmuştu.

Mutlakıyetçiliğin dağılışı, burjuva kritisizmin tarihi içine çektiği aceleci ve şiddetli sürecin bir parçasıydı. Ahlaki iç alanın hükümleri, mevcut durumu sadece, ahlak yargıçları kendi hükümlerini uygulama gücünden yoksun oldukları sürece ve ölçüde, suçlu ilan edilmesini kışkırtan ahlaksız bir varlık olarak görüyordu. Bununla birlikte, yeni elitin doğru, ahlaklı, özsel varlığı kişileştirdiğine dair inancı da bu ölçüde güçlenmişti. Burjuva ahlaka meşruiyet kazandırmak için tarih, olgusallığından kopartılmıştı. Tarihselliğinden koparılmış olan apolitik burjuvazi, "doğanın gözden düşmesi olarak tarih" anlayışının iptalinin, beklenmesi gereken bir şey olduğunu öne sürmüştü. Dolayısıyla tarih ancak tarihsel-felsefi terimlerle, olgu haline gelmek zorunda olan bir masumiyet süreci olarak görülebilirdi. Toplumun egemenliği, egemen kritisizminden görünüşte kontrolsüz bir biçimde ortaya çıkmış gözüküyordu.

Yazar (*autor*) olarak, burjuva yazın adamı, otoritenin (*autorität*) yaratıcısı olduğuna inanır. Burjuvazi için, sonucu tahmin edilemeyen, tehdit edici iç savaşa ahlaki olarak çoktan karar verilmişti. Zaferin kesinliği, en başta Mutlakıyetçiliğe bir yanıt olarak ortaya çıkmışken, yoğunlaşarak Ütopyacı bir kendinden eminliğe dönüşen fazla ve aşırı politik bir bilinçte yatıyordu. Politik olmayan bir role mahkûm edilmiş burjuva insan, Ütopyaya sığınmıştı. Bu ona güven ve güç vermişti. Bu, Mutlakıyetçi devletin onun için devrildiği hakiki manasıyla dolaylı politik güçtü.

Edebiyat Cumhuriyeti'nin "herkesin herkese savaşı"nda, ahlak esasen temelsiz olan egemen eylemini etkisiz kılmak için yeni nedenler icat etmeye devam etti. Akıl yürütmesindeki sürekli değişimden besleniyordu, çünkü güce erişimden mahrum bırakılmıştı. En sonunda monarkın boynunu vurdurmak zorunda kaldı. İktidarın doğasını tanımadaki yeteneksizliğinin çaresizliği içinde, çıplak iktidara sığındı. Tarihin amacının iktidarı lüzumsuz hale getirmek olduğunu öne süren bir ahlakçının vicdan rahatsızlığıyla iktidarı gasp etti.

Böylece Mutlakıyetçiliğe bir yanıt olarak Ütopya, başlangıç noktasını artık çok gerilerde bırakmış olan modern dönemin habercisi oldu. Yine de Aydınlanma'nın mirası halen her yerde mevcuttu.

Tarihin adli bir sürece dönüşümü, yeni insan ahlaki kendinden eminliğini gizlice, yani tarih felsefecisi kılığında, tarihe ve politikaya aktarabileceğine inandığı ölçüde, krizi çağırmaktaydı. Yasaları bizi bugün halen daha yönetmekte olan iç savaş tanınmıştı, ancak istenilen politik çözümü, sadece politikanın ötesindeki ahlaki bir sürecin öngörülebilir ve kaçınılmaz sonucu olarak gören bir tarih felsefesi tarafından zararsız görünmesi sağlanmıştı. Oysa bu zararsızlık kılıfı, krizi şiddetlendirmeye hizmet etmişti. Burjuva tartışmacıların ikici bir dünya görüşüne dayanan önkabulüne göre, politikanın ahlaklaştırılması, iç savaşın serbest bırakılması anlamına gelirken,

diğer yandan "devrim" iç savaş olarak değil, ahlaki önkabullerin gerçekleştirilmesi olarak görülüyordu. Krizin gizlenmesi ve şiddetlenmesi aynı sürecin parçasıydılar. Şiddetlenme gizlemeye, gizleme şiddetlenmeye içseldi.

Kritisizm, bu süreci harekete geçirmişti ve kritik yargıçlar ikici bir biçimde dışlanmış politika ile dolaylı bir ilişki kurdukları sürece, bütün politik eylemlerin ve kararların meydan okuması ve riski karşısında kendilerini körleştirmişlerdi; oysa bütün tarihsel hareketler bu eylemler ve kararlar içinde gerçekleşir.

Bunu fark edememiş olmaları, mevcut durumun onlara oynadığı oyunlardan biriydi. Kendini politik olarak kamufle etmek zorunda kalan Aydınlanma kendi gizeminin kurbanı olmuştu. Yeni elit, politik önemi Mutlakıyetçi politikaya antitez oluşturmasında yatan bir ahlak yasasının kesinliği ile yaşıyordu – ahlak ve politika ikiliği en önde gelen kritisizme yol göstermiş ve iktidarın dolaylı olarak ele geçirilmesini meşrulaştırmış, ama bunun gerçek politik önemi başkahramanlarından, kendilerini ikici kavrayışları yüzünden, saklı kalmıştır.. Bu kılıfı bir kılıf olarak gizlemek, tarih felsefesinin tarihsel işleviydi. Kritisizm takiyenin takiyesi biçiminde yozlaşmıştı. Böylece tüm katılımcıların kendi yanılgılarının farkına varmalarını engelleyen niteliksel bir sıçrama yapılmıştı. Aydınlanma'nın politik anonimliği, gerçekleşmesini Ütopyanın hâkimiyetinde bulmuştu. Tarihsel olarak halen beklemekte olan tüm kararların belirsizliği ve bağlanmamışlığı böylece bertaraf edilmiş gibi görünür ya da kararlar onlara tabi olanların vicdanlarının rahatsızlığında kendisini belli eder. Çünkü politikayla dolaylı ilişki, yani toplumun mutlak egemene karşı safları gizlice sıklaştırmasından sonra diyalektik olarak ortaya çıkan Ütopya, modern insanın elinde politik olarak teminatsız bir borca dönüşmüştür. Fransız Devrimi, bu borcun ödenmesinin istenildiği ilk durum olmuştur.

Sonnotlar

1 L.S. Mercier, *L'an 2240*, Londra, 1772, 3.
2 Kant, *Gesammelte Schriften*, VIII, 264.
3 Rousseau, *Oeuvres complètes*, III, 347vd.
4 *a.g.e.*
5 s. 243, dipnot. 7.
6 Rousseau, *a.g.e.*
7 On sekizinci yüzyılın devrim fikri, bir dış politika kavramı ve politika ötesi bir kavramdı ki bu, Aydınlanma'nın diğer pek çok kavramı gibi, dolaylı olarak politik olduğu anlamına geliyordu. Bununla birlikte, devrim, politikaya uygulandığında, bir tür soyutlama haline gelmiş olan "iç savaş" teriminin yerine geçmişti. İçsel ahlaki ilerlemenin dışsal tarih alanına uygulanması, bir iç savaşa yer bırakmamış, fakat "devrim"e izin vermiştir. Bu terime, yeni elitin konuşmaları ve yayınlarının her yerinde rastlanır. Krş. K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionbegriff*, Weimar 1955, 6-8. bölümler. Devasa değişim her yerde hissedilmektedir; altüst oluş, devrim fikirleri, tavırları, kültürü, ekonomiyi kısaca yaşamın tüm alanını etkilemekte, dünyanın yüzünü değiştirmektedir. Bonnet, çalışmalarının birinde, insanın ahlaki gelişimini coğrafi ve biyolojik devrimlerden türeyen bir şey olarak görür. (*La Palingénésie philosophique...*, Munster, 1770); Raynal *Histoire philosophique et politique*'in her bir bölümünü, anlatmakta olduğu ülkelerin özellikle de ekonomilerinde içinden geçtiği "eski devrimler"le açar; D'Alembert ise *Encyclopédie*'de "Yazın dünyasının fiziki yapısı, maddi dünyanınki gibi, onlardan şikayet etmenin mevsimlerin değişmesinden şikayet etmek kadar haksızlık olacağı, devrimci güçleri beraberinde getirmektedir" der. Aynı eserde "Devrimler gereklidir," der Diderot ve "orada daima var olmuştur ve olacaktır da" biçimindeki genel algıyı dile getirir (*Oeuvres*, XVI, 427). L.S. Mercier, "Bu dünyada her şey devrimdir" (*L'An 2240*, s. 328) diyerek Diderot'yu aşar. Condorcet'ye göre, ahlak ve entelektüel yaşamdaki devrim kadar apaçık olan bir devrim de "görüşlerin devrimlerinin ortamı"nda yaşamaktır (*Oeuvres*, 5, 13 [1786]); bu yüzden devrimler bütünlükleri içinde bu kadar apaçıktır. On sekizinci yüzyılda "devrim," Rosenstock'un işaret ettiği gibi ("Revolution als politischer Begriff"), halen bir dünya devriminin kozmolojik aciliyetini içeren, sıkça uygulanan, tarihsel-felsefi olarak sabitlenmiş bir kategoridir. Devrimler aklın gelişimini daha da ileriye taşıyabilir ya da doğal döngüsel bir süreç içindeki bir değişim anlamına gelebilir. Tarihsel-felsefi bağlamında, devrim kavramı politik olanın ötesine geçer, tıpkı politik alana uygulandığında yıkmanın *a priori* gerekliliğini ima ederken, aynı zamanda somut olayın zararsız görünmesini sağlaması gibi. Yeni elitte cisimleşen ahlaki devrimin apaçıklığı, hevesle beklenen politik devrime aktarılır ve bununla birlikte politik alandaki "total devrim"in somut boyutu etkisiz hale gelir. "Korkmak şöyle dursun, devrimler arzu edilir,

kimisi onu açıkça ister, kimisi ise gönlünden geçirir," der Mopinot 1761'de (Mornet *a.g.e.*, 144). Devrim iç savaş değildir. Bu iddia, Şanlı Devrimle de (İngiltere, 1688) doğrulanır; Rosenstock'un da gösterdiği gibi (*a.g.e.*," 97) onun önemi "keyfiyet ve şiddet içermeyen bir devrim" olmasında yatar. "İngiltere'de bir devrime dönüşen şey, diğer ülkelerde bir kışkırtmadan başka bir şey değildir," der Voltaire 1733'te hayranlıkla. (*Lettres Philosophiques*, VIII, *Oeuvres*, XXII, 104). O, İngiliz İç Savaşı'nın sonucunu, onun şanlı sonunu, "devrim"i düşünmekte ve onu Kıtadaki iç savaşlarla karşılaştırmaktadır. "Fransa'daki iç savaşlar, İngiltere'dekilerden daha uzun, daha acımasız olmuş, daha fazla suça yol açmıştır..." İngiliz İç Savaşı bile bir ölçüde Devrimin şanıyla çevrelenmiştir. Montesquieu, Rosenstock gibi, İngiltere'deki anlamında bütün bir devrim kavramını olmasa bile, aynı antitezi kullanmıştır. İç savaşlar, der Montesquieu, yalnızca aracı güçlerin olduğu ülkelerde meydana gelir; isyancılar Devletin ilkelerine bağlı kalırlar ve onun tamamen yıkılmasını amaçlamazlar: "...bizim bütün bir tarihimiz, devrimler yerine iç savaşlarla doludur; despotik devletlerinki ise iç savaşlar yerine devrimlerle doludur.(*Esprit des lois*, V, 11 [Kanunların Ruhu]) Bir Devrim bir iç savaştan daha beterdir, çünkü onun nedeni, yani despotik rejim, sonuçlarını hâlihazırda kendi içinde taşır; eğer gerçekleşirse, "her şey kaybolur" (*a.g.e.*, III, 9) Montesquieu, bu karşılaştırmayla, Voltaire'in öforik devrim görüşünü paylaşmasa bile, aslında onun daha önce yapmış olduğu şeyi yapar; Mutlakıyetçi Devletin despotik olduğu biçimindeki ahlaki itham şiddetlendiği ölçüde, iç savaşı ima etmeksizin bir devrim umabilir. Voltaire'in giderek büyüyen "iyi devrim" umutları (*Oeuvres*, 43, 506, 519vd.; 44, 462; 45, 349, 531; 46, 274; 49, 380, 484) ve umutlarını vurgulayan dolaylı yakarışları, bu görüşün belagatli ifadeleridir. Mesele artık Devlet ile iç savaş arasındaki politik zıtlaşma değil, kölelik ve devrimin ahlaki antitezi bakımından düşünülür. Aydınlanma'nın genel eğilimi şudur: Devrimler gereklidir. Eğer gerçekleşmiyorlarsa, bu insanların hatasıdır, ama gerçekleşiyorsa, ki ahlaki ikiliğin diğer yanı budur, o zaman bunun sorumlusu hükümdardır. Despotik bir varlık olarak Devletin kendisi iç savaşın cisimleşmiş ilkesidir ve eğer bu Devlet yıkılırsa, o zaman durum bir iç savaş değil bir devrim durumudur. Ahlak ve politika ikiliğine koşulmuş olan devrim kavramı, aslında iç savaşı ahlaki olarak uyandırır ama politik olarak gizler. 1788'de Wieland, kendi içinde ikircikli olan (krş. Condorcet, *Oeuvres*, 5, 13) devrim kavramını, politikaya ahlaki olarak uygulanışında iç savaşın bir karşılığı olarak kullanır: "...Avrupa'daki mevcut durum hayırlı bir devrime yaklaşır [gibi görünmektedir]; şiddetli ayaklanmalar ve iç savaşlarla...güce karşı gücün yıkıcı mücadelesiyle meydana gelmeyecek bir devrim;" bunun yerine devrim, "Avrupa'yı kana bulamadan ve ateşe vermeden," ahlak ve Aydınlanma'nın bir eseri olacaktır...(*a.g.e.*, II, 15, 223)

8 Krş. B. Groethuysen, *J.J.Rousseau*, 4. baskı, Paris, 1949, 206vd.

Groethuysen Rousseau'nun dillendirdiği ikazların bir derlemesini sunar; çünkü bir devrimin kötülükleri, onun kökünü kazımayı ümit ettiği kötülüklerden daha büyüktür.

9 Rousseau, *Oeuvres complètes.*

10 Voltaire, *Oeuvres complètes,* 45, 349 (1767); 49, 483vd. (1776). Voltaire bu terimi "güzel havalar"ın gelmesi anlamında kullanmayı sever.

11 Krş. bu kitapta s. 103, dipnot 18 ve s. 192-93.

12 Rousseau, *Contrat social* III, 10; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes:* "...Kölelere kalan biricik erdem, körü körüne boyun eğmektir. Eşitsizliğin son aşaması, çemberi kapayan ve hareket noktamıza erişen son nokta işte budur..." [*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 171]

13 Diderot, *Oeuvres,* II, 240.

14 Rousseau, *Emile,* IV.

15 Rousseau, *Contract Sociale,* I, 6. *"Trouver une forme d'association...par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui -même et reste aussi libre qu'auparavant."* *Encyclopédie*'deki "Economie" başlıklı makalesinde Rousseau, çözülmesi gereken gerçek problemin "aynı anda hem kamusal özgürlüğü hem de hükümet otoritesini sağlamak" olduğunu söyler.

16 "Economie," I bölüm. Devletin filozoflar tarafından bu şekilde ele geçirilmesini L.S.Mercier'de görürüz. (*L'An* 2240, 57): "...ve ülkesinin çıkarı bunu gerektirdiğinde, her insan, kendi üslubunca bir yazardır ve bu unvanın yalnızca kendisine ait olduğunu iddia edemez... herkes yazardır... bütün bir halk yazardır." *L'an 2240,* Londra, 1772, 57.

17 Rousseau, *Contrat social,* I, 6.

18 *a.g.e.,* II, 12. "...her türlü durumda, halk daima yasaları, hatta en iyilerini, değiştirme hakkına sahiptir. Çünkü kendi kendine kötülük yapmak isterse, onu bunu yapmaktan alıkoymaya kimin hakkı vardır?". Egemen ulus için, her temel yasa kendi içinde bir çelişkiydi. (*a.g.e.,* I, 7)

19 *a.g.e.,* I, 7. "Sonuçta her bireyin insan olarak sahip olduğu irade, yurttaş olarak sahip olduğu genel iradeye karşıt veya aykırı olabilir."

20 *a.g.e.,* II, 1, 2.

21 *a.g.e.,* II, 6.

22 "Egemen, egemen olmak dolayısıyla, ne olması gerekse her zaman odur." (*a.g.e.,* I, 6)

23 Krş. Carl Schmitt, *Die Diktatur,* Münih, 1921, 116vd.

24 *a.g.e.,* I, 6. "Bu birlik sözleşmesi, o anda, sözleşmeyi yapanların kişisel varlığı yerine, ahlaki ve kolektif bir beden oluşturur..."

25 *a.g.e.,* II, 3, burada genel irade ve kolektif arasındaki fark vurgulanır.

26 "Genel iradenin geçekleşmesini istiyorsanız, tüm bireysel iradeleri ona bağlı kılın ve erdem, bireysel iradenin genel iradeye uyumundan başka bir şey olmadığı için, aynı şeyi kısaca söylemek gerekirse, erdemi egemen kılın." (Rousseau, "Economie," II)

27 "Kararının genel iradenin ifadesi olduğundan emin olmadığı ölçüde, insanları bir araya getirmek daha az gerekli olacaktır."(*a.g.e.*)
28 *a.g.e.*, I.
29 *a.g.e.*, ve Rousseau, *Contrat social*, II, 12.
30 Rousseau, *Contrat social*, II, 6. "Genel irade daima doğrudur, ama ona yön veren yargı her zaman aydınlanmış değildir. Her şeyi olduğu gibi, kimi zaman da ona nasıl görünmesi gerekiyorsa öyle sermeli gözünün önüne, ona aradığı yolu göstermeli...Halk iyiyi ister, ama görmez. Hepsinin de yol göstericilere ihtiyacı vardır."
31 *a.g.e.*, IV, 7. Krş. W. Hennis, Der Begriff der öffentlichen Meinung bei Rousseau, Arch. f. Rechts- und Soz.-phil. içinde, XLIII/1, 111vd., 1957.
32 *a.g.e.*, II, 12.
33 Rousseau, "Economie," I.
34 Rousseau, *Oeuvres complètes*, V, 315. Kriz teriminin tıp alanından politikaya aktarımı, İngiltere'de on yedinci yüzyılda gerçekleşmiştir. Krş. Sir B. Rudyard, 1627: "Bu parlamentoların bir krizidir. Buna bakıp parlamentolar yaşayacak mı ölecek mi bilebiliriz."Muhafazakâr Swift ile meşhur tartışmasında Liberal Steele, İspanya Veraset Savaşı'nın sonuna doğru, *The Crisis* adlı broşürünü yayımladı. Sonunda, 1713'teki hükümet değişikliğinden sonra, parlamentodan çıkarıldı. (A.C. Baugh, *A Literary History of England*, Londra, 1950, 880) Bununla beraber, Johnson'un *A Dictionary of the English Language*'de (Londra, 1775) açıkladığı gibi, kavram politik anlamda henüz kesin olarak yerleşmemişti. Burada "*state*"in (durum/devlet) üçüncü anlamı hâlâ "sabit nokta, kriz, yükseklik" olarak verilir. Ancak tehlikenin boyutu ve uzakta belirmekte olan felaket, Junius'un 1769 tarihli mektubunda dile getirilir. Junius bu mektupta "dehşet ve ümitsizlik dolu krizden kaçmak" istediğini yazar. Amerikan Bağımsızlık Savaşı boyunca, "kriz" terimi beklenmedik bir şekilde broşürlerde, münazaralarda ve mektuplarda ortaya çıkmaya başlar. Fransızcada, Diderot terimi değişen anlamıyla kullanır. "Bu kargaşalar her yerde büyük devrimlerin habercileri olmuşlardır ve olacaklardır. Halk bu devrimleri arzuladığında, mutsuzluğun harekete geçirdiği tahayyülleri, ona sonu müjdeler gibi görünen her şeye bağlanarak, aralarında hiçbir ilişki olmayan olaylar icat eder ve bunları birbirine bağlar. Bu, hastalıklarda krizden önceki duruma benzeyen bir rahatsızlığın bir sonucudur. Şehrin içinde gizlice mayalanmakta olan bir hareket doğurur; terör korktuğu şeyi gerçekleştirir..." Yüzlerce kâhin ortaya çıkar ve yaklaşan sonu, iyi yönetilen bir ülkede görülmeyecek felaketi haber verir. Diderot'nun görünüşte ilk yüzyılındaki Roma hakkında yazdığı fakat dolaylı bir şekilde 1778 Fransa'sına da uygun düşen bu pasajlar –Grimm'e göre, "eseri ne daha az etkili ne de daha az özgün kılan" bir paralellik- krizin en açık semptomları arasında yer alır ve Fransız toplumunun krizin farkında olduğunu gösterir. (Diderot, *Oeuvres*, III, 169, "Essay sur les Règnes de Claude et de

Nèron") Oldukça tuhaf bir şekilde, kritisizm ve krizin sözel olarak yan yana kullanıldığı belli bir örneğe rastlayamadım. Ahlak ve politika gibi, bu iki kavram da polemik içinde kullanıldığında birbirlerini tamamen dışlar görünmektedir.

35 Rousseau, *Oeuvres complètes*,III, 348.

36 Bkz. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* (1772), 9. bölüm: "Anarşinin belli nedenleri." "Özgürlüğün hüküm sürdüğü her yerde, ona durmaksızın saldırılır ve çoğu zaman tehlike altındadır. Büyük krizlerin öngörülmediği her özgür Devlet, her fırtınada yok olup gitme tehlikesi altındadır." (Rousseau, *Oeuvrescomplètes*, V, 318) Rousseau *Jugement sur la Polysynodie*'de (1760) devletle ilgili ve politik bir anlamda krizle bağlantılı huzursuzluğu şöyle tartışır: "Kim olmuş bir sarsıntıyı geri çekebilir ya da bunun üretebileceği bütün etkileri önceden görebilir?" Toplum kendini değiştirmediği sürece, mevcut düzeni değiştirmenin bir anlamı yoktur.

37 Hobbes üzerine krş. yukarıda s.25. Buna dayanarak Rousseau, *Ouevres Complètes*, III, 346'da şöyle der; "Her insanın yaşaması gerekir" ve insanlığının derinliğine bağlı olarak, herkes bunu tanır; "doğanın bize öğrettiği tüm tiksintilerin en güçlüsü ölmek olduğu için, bundan doğanın herhangi birinin yaşaması için, başka bir yolu yoksa, her şeye izin verdiği sonucu çıkar."

38 Rousseau, *a.g.e.*, "'Mösyö, yaşamam gerek' der mutsuz bir yazar, mesleğinin kötü ünü yüzünden onu ayıplayan Bakana. Ben böyle bir gerek görmüyorum diye yanıtlar bakan soğukkanlılıkla. Bir bakan için mükemmel olan bu söz, başkasının ağzından çıksa barbarca ve yanlış olarak nitelendirilirdi." Voltaire, *Dictionnaire philosophique*'de (1771) yer alan "Critique" adlı makaleye koyduğu bir ekte Rousseau'nun ve takipçilerinin burada kendisini gösteren laubali ve ilkel ironisiyle dalga geçer: "Yaşamam gerek. Kötülük yapan herkesin adalet isterken bahanesi budur." Buna göre, böyle argümanlar geliştirenler kendilerini kritikçi olarak adlandırmaya layık değildir. Kritikçi ile bakan arasındaki, o zamanlar bir söylenti olarak etrafta dolanan bu konuşma için, bkz. Büchmann, *Geflügelte Worte*, Frankfurt/Main 1957, 219.

39 Krş. G.Chinard, *L'Amerique et le reve exotique dans la litterature française au XVII et au XVIII siècle*, Paris, 1913.

40 Rousseau, *Oeuvres complètes*.

41 *a.g.e.*, III, 348vd.

42 Groethuysen, *a.g.e.*

43 "Fransızlar artık işlerinin daha iyi yapılmasını istemekle yetinmiyorlardı, artık bunları bizzat kendileri yapmak istiyorlardı ve hazırlanmakta olan Büyük Devrimin sadece halkın rızasıyla değil, bizzat onun eliyle gerçekleşeceği açıktı." (De Tocqueville, *L'Ancien Régime*, 215, XV. Louis'nin parlamentoyu dağıttığı 1771'deki durum üzerine.)

44 Raynal, *Histoire philosophique*, IV, 513.

45 *a.g.e.*, 538.

46 Krş. bu kitapta s. 83.

47 Diderot, Ouevres, XX, 26 vd. Petersburg Akademisi Başkanı'na 3 Nisan 1771 tarihli mektubunda Diderot, ondan mektubunun başkalarının eline geçmesine izin vermemesini rica eder. "Kriz"e hâlâ bir giz muamelesi yapılmaktadır.

48 *a.g.e.*

49 "İnsanlığı taşıyan ve bir arada tutan halatın iki ipi vardır; biri kopmadığı sürece diğeri bırakmaz" der Diderot ve böylece sadece dini ve politik kritisizm arasındaki içsel bağlantıyı değil, aynı zamanda hâkim din ve insanlık dışı politikaya karşıtlık içinde gelişen, insan ve toplumun giderek güçlenen tartışmacı niteliğini tarif eder.

50 Diderot krizin fiili sonucunu açık bırakır. Eğer Cizvitler hala iktidarda olursa, radikal despotizme ve mutlak barbarlığa geri dönüleceği şüphesizdir. Bununla birlikte, mevcut duruma bakılırsa ve kehanet yeteneğine fazla yüklenmeden, aydınlanmış bir halk için barbarlığa geri düşmenin uygarlığa doğru bir adım atmaktan daha kolay olduğuna işaret etmek istemiştir. "İyi olan mükemmelliğe eriştiğinde, kötü olana dönüşmeye başlar. Kötü olan tamamlandığında, o da iyi olana doğru gider." Döngüsellik felsefesi tüm seçenekleri açık bırakırken bir yandan da ilerlemeci özgüvenden zevk almaksızın, bir tersine dönüşün ve iktidar ilişkilerinin toptan bir değişiminin olanağını sunar.

51 Krş. bu kitapta s.244, dipnot 34.

52 Calonne'un 1790 yılına ait bir gözlemi, böylesi ikici seçim öngörülerinin o zamanın bilinci üzerindeki etkisine ışık tutar: "Herkes mevcut durumdan sızlanır, herkes daha iyi bir gelecek ister" ve ortada sadece iki görüş vardır. Birinci görüş, Meclisin çalışmalarına güveniyordu " ve bunların nihai sonucunun mevcut krizi izleyen kalıcı bir refah olacağına inanıyorlardı." Diğeri ise aynı tedbirlerin anarşiden başka bir şey olmadığını düşünüyordu. İlki devrimi zorunlu bir kristalleşme süreci olarak görürken diğeri ne kötülüğün bir zaman sonra kaybolacağına ne de bunun "politik beden"in çözülmesiyle gerçekleşebileceğine inanıyordu. "... bu iki görüş arasında bir karar vermek ve neyin öngörülmesi gerektiğini sağduyuyla değerlendirebilmek için..." Meclisin mevcut durumunu incelemek gerekiyordu. (Calonne, *De l'Etat de la France, présent et à venir*, Londra, 1790, 8)

53 Yuhanna'daki Son Karar (Kıyamet Günü) deneyimi, kritik yargının kesinliğinin kendi içinde krizin sonunu da içerdiği fikrinin teolojik bir karşılığıdır. Yargının kendisi halen verilmemiş olsa da, İsa'nın tecessüdü ve çarmıha gerilmesiyle karar çoktan verilmiştir. (Krş. "Krisis" makalesi, von Herntrich, *Theologischen Wörterbuch zum NT.* içinde, ed. Kittel, 2. baskı, Stuttgart, 1950) Bu, görünüşte apaçık olan tarzıyla, Hıristiyan eskatolojisinin Ütopyaya dönüşümünü açık hale getirir.

54 İç savaş zikredildiğinde bile, asla iç savaşla kölelik arasında değil, kaçınılmaz olarak devrim ve kölelik arasında bir seçim sunulur. "İç savaşı daima bir adaletsizlik olarak görün...bu, iyi ahlaka ve kamu yararına en aykırı öğretidir...Devrim ve kölelik arasında bir seçim yapın" diye ilan eder Mably (aktaran Mornet, *a.g.e.*, 233). Devrim, özgürlüğü dile getirir ve hem politik krizin hem iç savaşın sonuna işaret eder. Hobbes'ta olduğu gibi devletin tarihsel antitezi olan, varoluşsal ve politik bir olay olarak iç savaş, 18. yüzyılda burjuvazinin meşru Devlet algısından kaybolmuştu. (bkz. yukarıda s. 171, dipnot 117). Pierre Bayle bir iç savaşın zorunlu diyalektiğine aşinaydı: Dini iç savaşlar dönemindeki bir alim hakkında "Bu din savaşının içinde yer alacak kadar çok seviyordu barışı" der. "Ama denizin çalkantılarının karşısında, kıyıda sakin bir seyirci olarak kalmayı umut etmesi boşunadır. Tersine, sanki denizin dalgalarının birinin üzerinde gidercesine fırtına karşısında savunmasızdır. Ne devlet ne dinden yana olarak, iç savaşlarda tarafsızlığını korumak isteyenlerin, kaçınılmaz sonu budur. Bu kimseler her iki tarafın da hakaretlerinden kurtulamaz, davalardan birini içtenlikle destekleyerek hem dost hem düşman kazanmak yerine, dost kazanamadan düşmanlar edinirler. İnsanın bu acınası durumu, felsefi aklın boşunalığını gözler önüne serer..." ("Aureolus" I, 399b).

Yenilikçinin ruhuna ve neşesine şüphesiz ihtiyaç duyuluyordu, "zira onlar olmaksızın hatırı sayılır ilerlemeler kaydetmek mümkün olabilir miydi?" (Aureolus üzerine deneme, I, 399 b). "İç savaşlara değin, bazen bunu temin edebilmek mümkün olmamıştır." Deniliyordu ki iç savaşlar insanlığın bir temizleyicisi, bir nevi kaşağısıydı, ancak insan elbette böyle faydalardan bağışlanmayı isterdi. Bedel çok ağırdı: "Böylesine dehşet verici bir merhametin devasıyla iyileşileceğine, hasta kalmak daha iyiydi." Bayle'e göre, ilerlemeye giden yol, onun *Règne de la Critique* ve Devlet arasında çizdiği sınırda durmuştu. Kritisizm devlete genişletildiği oranda, yani Edebiyat Cumhuriyeti'ndeki modernlerin ilerici hareketi tüm tarihe uygulandığı ve devletleri de kapsadığı oranda, yurttaşlar iç savaşa dair bilgilerini ve bununla beraber dini iç savaşları sonlandırarak ve bastırarak gelişip serpilen devletin asıl işlevini de unuttular. *Encylopédie* sekiz makaleyle, "*guerre*" başlığı altında savaşın akla gelebilecek her veçhesini ele alıyor, ama "*guerre civile*" kavramı hiçbir yerde geçmiyordu. Bu ifadeye 18. yüzyılda nadiren rastlanır, neredeyse sümen altı edilmiştir ve ortaya çıktığı yerlerde de tarihin ilerlemesine dahil edilir ve zararsızmış gibi gösterilir. 1750'de Turgot "İç savaşlar, zekâlarına verdiği ivme nedeniyle yazar çizerler için faydalıdır..." diye belirtir (II, 670). İç savaş ilerlemeye yardımcı olur; Vattel (III, XVIII) tiranlığı, yani ilerlemenin engelini ortadan kaldırırsa iç savaşın haklı olduğu sonucuna varır ve dahası tiranlığa tercih edilir: "İç savaşa maruz kalmak" bir despotun uyruğu olmaktan iyidir (I, 3, parag. 51). Holbach 1770'de aynı argümanı öne

sürer (Essay sur les préjugés, aktaran Mornet, 103): "Hakikat, halkların zihninde hizipleşmeler ve hatta devrimler üretecek kadar hızlı bir ilerleme yarattığında ...bu huzursuz yolcular, daimi bir tiranlık altında sonsuz bir sükunetten...yasadan başka bir şeye itaat etmeyen yurttaşlardan daha avantajlıdırlar" ve böylece Montesquieu'nün, ülkedeki huzursuzlukların despotizmin sükûnetinden daha iyi olduğuna dair sıkça alıntılanan bir tespitini radikalleştirir (*Grandeurs des Romains...*, bölüm 9). İç savaş, haklılığının ötesinde, zaruri olur ve ilerleme dönemlerinde özgürlüğe yol açar. "Bazı devletlerde" der Mercier, "bu zorunlu hale gelmiş bir dönemdir; korkunç, kanlı bir dönemdir ama özgürlüğün de işaretidir. İç savaştan bahsediyorum." Ama Mercier'nin bu iç savaşı bile temelde bir devrimdir: "tüm insanların en mutlusu olgunluk çağına ermiştir ve bizler şimdi onun meyvelerini topluyoruz...bu, insanlara hükmedecek şerefli kişilerin ortaya çıktığı bir zamandır" (*L'an 2240*, 329). Mercier, daha sonradan dehşetle keşfedeceği gibi, iç savaşı çatışan taraflar yaratan ve bu farklılıklardan beslenen bir olay olarak değil (bkz. Mornet, 239), tersine daha önce görülmemiş yeni bir insanın politik iktidara gelişi olarak görür. Doğrusal ilerleme kesindir. İç savaş hatırlatılır, çünkü onun sonucu, yani devrim bir kesinlik haline gelmiştir. Yeni elitin şiarı, iç savaş ve kriz değil, "devrim"dir. Ancak 1789'dan sonra P. Bayle'in sahip olduğu varoluşsal deneyim ufkuna yeniden erişilecektir. "Salt tarafsız bir seyircinin rahat ve güvenli konumu budur. Tarafsız olabilen ve olabilecek olan, mutludur. Ne kadar uzun süre tarafsız kalmayı dilerse, hem ahlaki hem de politik dünyada bir savaş o kadar eziyetli ve tehlikeli hale gelir." Ahlakla politika arasındaki düşünsel ayrım, politik olan ve hem de ahlaka başvuran savaşan sivil hizipler arasındaki bir yarılma haline gelmiştir. "İki taraf da aynı gürlükle haykırır: Benim yanımda olmayan bana karşıdır ve eylemleri sözleri ile örtüşür... Uçların döneminde yaşıyoruz." (F. C. Frhr. V. Moser, *Pol. Wahrheiten*, Zürih 1796, XII).

55 Raynal, *Histoire Philosophique*, IV, 513.

56 *a.g.e.*, 455; tartışılmakta olan konu, Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın ardından "despotlar için çıkarılabilecek dersler"dir.

57 Raynal üzerine, krş. A. Feugere, *Un précurseur de la Révolution: L'abbé Raynal*, Angouleme, 1922 ve G. Esquer, "L'anticolonialisme au XVIIIeme siècle," *Colonies et Empires* içinde, 1951, II, 8. Bu esere katkıda bulunan çeşitli yazarları ve hepsinden önce, Dieckmann'ın bulgularıyla açıklık getirebildiği Diderot'yla ilgili olarak, krş. Hans Wolpe, *Raynal et sa machine de guerre*, Paris, 1956.

58 Büyük Fredrick'in d'Alembert'e mektubu, 18 Mayıs 1782, aktaran Fuegère, *Un précurseur*, 82.

59 Krş. Esquer, *L'anticolonialisme*, 3vd., 27.

60 Raynal, *Histoire Philosophique* (1780 baskısı), IV, 473, muhtelif yerlerde.

61 *a.g.e.*, "Gouvernement" bölümü ve I, 85. Raynal ya da birlikte yazdığı

Delayre, devlet dini kavramını Rousseau'dan almıştır: "Devlet din için değil, din devlet için vardır." (IV, 533).

62 Krş. Mornet, *a.g.e.*, 235.

63 Raynal, *a.g.e.*, (1780 baskısı), IV, 456.

64 Düşünce tarihi açısından, bu elbette Hıristiyan eskatolojisinin sekülerleştirilmesinin biçimlerinden biridir. Ahlaki bir yargıç olarak Tanrı'nın yerini alan insan, tarihin kontrolünü ele geçirir ve tarih felsefesi aracılığıyla, kendi yargı alanına göre tarihin akışının kesin olduğuna inanır: Son Karar, devam eden bir süreç olarak tarihin ilerlemeci akışına -Raynal'da tamamen eskatalojik yapılarla olmak üzere- dahil edilir.

65 Raynal, *Histoire Philosophique* (1770 baskısı), I, 4.

66 Krş. Chinard, *L'Amerique et le rêve exotique* 390 vd. Chinard, toplumu dini tefekküre teşvik etmek ya da en azından, Amerika'daki yüksek tabiatı açığa çıkararak ahlaki gelişme yolunda onlara rehberlik etmek için ilk kez Cizvitler tarafından kullanılmış olan iyi vahşinin giderek artan yeniden değerlendirmelerinin bir örneğini oluşturur; bununla birlikte kavram, sonradan toplum tarafından Devletin politik kritisizminin bir aracı olarak devralınmıştır.

Ayrıca bkz. Fay, *L'esprit révolutionnaire*, 1. bölüm, "Yeni bir dünyanın peşinde." Okyanus aşırı dünyanın ahlaki ve tarihsel-felsefi önemi on sekizinci yüzyılda daha tam olarak anlaşılmış değildi. "Dış dünya"nın Mutlakıyetçi Devleti sarsan yeni toplumun oluşumuna dolaylı politik katkısı, benim görebildiğim kadarıyla, hak ettiği akademik ilgiyi görememiştir. Tarihsel anlamında modern uyruğun "dış dünya"sı, Avrupa'nın ötesindeki dünyadır. "Ahlak üzerine taslak çalışma"sında Descartes, ilginçtir ki insan için ulaşılmaz olan dış nesneleri, Çin ve Meksika ile karşılaştırır (*Discours de la Métode* [Yöntem Üzerine Konuşma], III). Bu dış dünyanın giderek keşfedilmesi, fethedilmesi ve kontrol altına alınması, modern tarih felsefesinin tarihsel ifadesidir. İlerlemeye duyulan inanç deniz aşırı fetihlerde tarihsel doğrulamasını bulur. Bu da modern tarih felsefesinin çok önemli önvarsayımlarından biridir. "Modern keşiflerden habersiz olması dolayısıyla," der Leibniz *Theodizee*'sinde, "Aziz Augustinus, kötülüğün hâkimiyetini mazur göstermek söz konusu olduğunda, çok mahcup bir duruma düşer. Antikler sadece bizim dünyamızda yaşam olduğuna inanıyordu ve burada bile yerkürenin öteki tarafından çekiniyorlardı." Deniz aşırı genişleme, zamansal ilerlemeye işaret eden Ütopyaların çoklaşmasını sağlamıştı ve aynı zamanda toplum, tüm insanların eşit olduğu, "evrensel ahlak"ın bir gerçekliğe dönüştüğü bir doğa alanını, Mutlakıyetçi Devletlerin dolaylı politik kritisizmi için bir ölçüt sağlayan ideal dünyayı keşfetmişti. Global birlik bilinci, bununla örtüşen tarih felsefeleri ve Mutlakıyetçi rejimlerin dolaylı politik kritisizmi, hepsi de aynı hareketin parçasıydılar. "Sanki herkes tüm dünya üzerine düşünceye dalar ve bu devasa yüzeyin tamamına duyarlı hale gelir der Rousseau,

Emile'inde (III, 104) ve modern insanı Mutlakıyetçiliğin bir ürünü olarak tanımlar. Avrupa ile Amerika arasındaki fark, modern bilinç açısından, örneğin Çin'le arasındaki farktan çok daha keskindir. Uygarlaşmış, ilerlemeci Avrupalıların üstünlüğü yalnızca Atlantik'in öbür tarafında açık hale gelmişti. Orada, bir yandan doğa ve döngüsellik teorilerinin idealini, ("çökmekte olan") Avrupa açısından daha iyiye bir dönüşün, yani ilerlemenin bir başka işaretini temsil eden "vahşiler"i eğitiyorlardı. Raynal hem ilerlemenin hem de döngüselliğin filozofuydu. Amerikan kolonileri, içsel çelişkinin anlamını yitirdiği tarihsel alandı; dünyadaki en ilerlemeci yapı, bu en ilkel doğa alanında bulunacaktı. Amerika bağımsızlığını kazandıktan sonra, Fransa'da Voltaire ve Rousseau'nun simgelediği politik anlamında, entelektüel karşıtlıklar önemsiz hale gelmişti: İlerlemeciler ve döngüsellik filozofları, Amerikan Devrimi'nin gerekliliği ve bir örnek oluşturduğu konusunda hem fikirdi. Bu iki entelektüel akım birleşmiş ve 1789'a gelindiğinde birlikte dev bir dalgaya dönüşmüştü.

67 İlk baskının (IV, 426) son cildinin sonundaki bir ek, özellikle Avrupa'daki mevcut durumun daha önce bahsedilen bir tasvirinin el yazmasında eksik olduğuna işaret eder. "Dolaylı tarz"a aşina olan okuyucu şüphesiz buradaki Avrupa, özelikle de Fransa tasvirini fark etmiştir.

68 *a.g.e.*, 1770 baskısı., VI, 42.

69 *a.g.e.*, 426.

70 Wolpe, *Raynal et sa Machine de guerre*, 9.

71 Raynal, Histoire philosophique, 1770 baskısı, VI, 421.

72 Bununla ilgili olarak, krş. Alman topraklarından bir ses: "Tüm yazınımız, başta gazeteler olma üzere, kölelik yüzyılımızın damgasını taşımaktadır. Bu şartlar altında, çürümüş yarıküremizden sıvışıp diğer yarıkürede neler olduğuna bakmaya gitmekten daha iyi bir yol var mıdır! Orada hâlâ kaderlerinin köle gibi yaşamak olmadığına inanan insanlar olduğunu göreceğiz..." Amerikalılar insanın nelere muktedir olduğunu gösterecektir. Onlar adeta devleşecek ve savaşı kazanacaktı. (Schubart, *Teutsche Chronik*, III, no.41, 321, 20 Mayıs 1776)

73 Raynal, *Histoire philosophique*, 1770 baskısı, VI, 409.

74 Krş. bu kitapta s.88-89.

75 Raynal, *Histoire philosophique*, VI, 425vd.

76 *a.g.e.*, 398.

77 *a.g.e.*

78 *a.g.e.*, 422. Aynı yıl, kendi kestirimine Holbach'ın *Système de la Nature*'ünden politik sonuçlar çıkararak varan Büyük Frederick'inkine benzer bir devrim öngörüsünü ortaya çıkarmıştır: "Felsefecilerimizin tumturaklı fikirlerinin gerçekleşmesi halinde, Avrupa'nın tüm devletlerinin hükümet biçimlerini yeniden şekillendirmek gerekecektir."..."Devrilen ırkın ortadan kaldırılması hâlâ gereklidir, yoksa bunlar iç savaşı besleyecekler ve Devleti sıkıntıya sokmak için hiziplerin başına geçmeye hazır tarafların

şeflerine dönüşeceklerdir." Her koşulda, yeni hükümet biçimiyle birlikte, bir yeni insan seli yönetme talebinde bulunur; isyanlar ve devrimlerin ardı arkası kesilmez ve hükümet, dış savaşlardan binlerce kez daha tehlikeli tehditlerle karşı karşıya kalır (Büyük Frederick, *Oeuvres*, IX, 166) Büyük Frederick'in öngörüsü, hükümetin düşüşünü izleyen politik gelişmeleri somut bir şekilde sunması bakımından çarpıcıyken, Raynal bunları kısmen görememiş, kısmen de yüzyıllarca süren zulmün kurbanlarının zaferi için yaptığı çağrıdaki ahlaki pathosla bunların üstünü örtmüştür.

79 Raynal, *Histoire philosophique*, 1770 baskısı, VI, 421.

80 Krş. Fay, *L'esprit revolutionnaire*, 12. Raynal Aydınlanma'nın zarif şahsiyetleriyle karşılaştırıldığında, kendisininkinin kaba ve cesur bir yaklaşım olduğunu kabul eder: "İnce zevkli ne kadar da çok insan beni hâlâ sadece dâhi Yazarlara özgü bir tavırdan uzak buluyor." (Raynal, *Histoire philosophique*, 1780 baskısı, I)

81 Thomas Paine, *The Crisis*, I, (23 Aralık 1776), *The Writings* içinde, New York, 1894, I, 170.

82 *a.g.e.*

83 *a.g.e.*, 370.

84 *a.g.e.*, 170. (23 Aralık 1776)

85 "Siz veya kralınız, buna bir 'aldanma,' 'isyan' ya da başka ne dilerseniz diyebilirsiniz. Bizim açımızdan bu tamamen önemsizdir. Mesele, niteliği belirleyecek ve zaman ona kendisininki kadar kalıcı bir isim verecektir." (*a.g.e.*, 86, 21 Kasım 1778) Amerikan Bağımsızlık Savaşı, kanlı bir iç savaşın -1688'in Şanlı Devrimi'nin aksine- politik özgürlüğü kazanan bir "devrim" olabileceğini kanıtlamıştır. Örneğin Raynal, Montesquieu'nün iç savaş ve devrim ayrımına artık bağlı kalmaz. "Özgür insanları köleliğe ve köleleri özgürlüğe götüren iç savaşlar, Fransa'da insanları yukarıya taşımaksızın, yukarıdakileri alaşağı etmekten başka bir şey yapmamıştır..." (Raynal, *Histoire philosophique*, 1780 baskısı, IV, 512.) Özgürlük fikri artık sadece "devrim"le değil "iç savaş"la da bağlantılandırılmaktadır. Bu bağlantı, burjuva düşünürlerin, özellikle de Rousseau ve Raynal'dan etkilenenlerin artan saldırganlığı için bir ölçü işlevi görür.

86 Raynal Amerika'daki olayları açıkladığı kitabında *Common Sense* içinden bölümlere eksiksiz bir biçimde yer vermiş ve kitabını gözden geçirilmiş yeni baskılarla sürekli güncel tutmaya çalışmıştır. Krş. 1780 baskısı, IV, 391vd. "Biri yönetecek (toplum), diğeri ise (hükümet) hizmet edecektir" "Fakat siz onların asi olduğunu söylüyorsunuz!... Asiler! Neden? Çünkü sizin köleniz olmak istemiyorlar." İngiltere köleler istiyordu, Amerika ise özgürlük. "Herkes sırrına ihanet eder. O andan itibaren bir sürü hain vardır...Ya Kral? O sizin düşmanınızdır..." (IV, 413) Raynal'in eseri, Almanca çevirmeni Mauvillon'un saptadığı üzere, Fransa'da daima, yazarın adı belirtilmeden ve yanlış bir baskı yeri yazılarak basılan ve birkaç günde satılan kitaplardandır." (*Philosophische und Politische Geschichte...*,

Hannover 1774-1778, I, I). Raynal'in devasa etkisi için bkz. Fay *a.g.e.*, 17 ve 143. Raynal, ABD'de Voltaire'in ayarında bir mertebeye sahipti.

87 Raynal, *Histoire philosophique*, 1780 baskısı, IV, 456. Amerikan bağımsızlık hareketinin Fransa üzerindeki etkisi ve Franklin'in rehberliğinde Masonların yarattığı Devrim öncesi ruh hali için, krş. Fay, *L'esprit revolutionnaire*, 90vd. Bu yüzden Turgot, 1778'de şöyle yazar: "Dünyaya insanın tüm haklarından yararlanabildiği, yetilerini özgürce kullanabildiği ve doğa, akıl ve adaletten başka hiçbir şey tarafından yönetilmediği bir yapı örneğini sunacak kadar avantajlı bir konumda bulunan bu yeni insanlar..." Bu ulus insanlığın umudu olmuştu, "model haline gelebilirdi." Benzer görüşleri dile getiren zengin bir literatür için bkz. Fay, *L'esprit revolutionnaire*.

88 Krş. Bu kitapta s.248, dipnot 56.

89 Okyanus aşırı kavramı –ilerici burjuvanın "aşkınlığı" anlamında"- *A. Rein*'e aittir. ("Über die Bedeutung der überseeischen Ausdehnung für das europäische Staatensystem", HZ 137, 1)

90 Raynal, *Histoire philosophique*, 1780 baskısı, IV, 455. "Özgürlük baskının kalbinden doğacak...ve uyanış günü çok uzak değildir." (IV, 552) Ahlaki kesinlik, insanların çoğunu, politik krizin sadece geçici bir uğrak olduğuna ve zorunlu olarak daha iyi bir şeye götüreceğine ikna etmişti. Dupont'nun, Baden'in Edelsheim Bakanına 1787'den sonraki olaylarla ilgili verdiği raporlar bu inancın tipik bir örneğidir. Kriz kavramı şimdi daha sık belirir, fakat daima ilerlemeci bir devrime gömülü olarak. Seçkinler Meclisinin kapanışında, Dupont şöyle der: "Fransa bu kriz döneminden daha önce hiç olmadığı kadar güçlü, iyi yapılanmış ve mutlu bir şekilde çıkacaktır." (25 Mayıs 1787; K.F. von Baden, *Politische Correspondenz*, I, 268) "İnsanlık her krizden daha fazla bilgi, daha yüksek bir ahlak ve daha saf niyetlerle çıkar," der Franklin Delano Roosevelt yirminci yüzyılda ve böylece bir yandan krizi çağıran, diğer yandan onu çağırdığı ölçüde yaşanmakta olduğunu örtbas eden ilerleme Ütopyasının kesintisiz bir şekilde etkisini sürdürdüğünü göstermiş olur.

BİBLİYOGRAFYA

Birincil Kaynaklar

(Doğum tarihine göre kronolojik olarak sıralanmıştır)

Luther, Martin (1483—1546), *Werke, Krit. Ges.-Ausg.*, Weimar 1883vd.

D'Aubigné, Agrippe (1552—1630), *Œuvres complètes*, ed. Réaume ve Caussade, Paris 1877.

Hooker, Richard (1554—1600), *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, ed. Chr. Morris, 2 cilt., Londra 1954.

Shakespeare, William (1564—1616), *The Complete Works*, Oxford 1954. [IV. Henry, çev. Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, İtanbul 1998]

James VI. (I.) (1566—1625), *The Basilikon Doron*, 2 Cilt, Edinburgh ve Londra 1944.

Barclay, John (1582—1621), *Argenis, Editio V*, Frankfurt 1626.

Richelieu, Cardinal de (1585—1642), *Testament politique*, ed. Louis Andre, Paris 1947.

Hobbes, Thomas (1588—1679), *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Londra 1839—1845. [De Cive, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul 2007]

_____, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first collected and edited by Sir William Molesworth, XI cilt, Londra 1835 - 1845.

_____, *Behemoth or The Long Parliament*, ed. Tonnies, Londra 1889.

_____, *Leviathan*, ed. Lindsay, Londra 1949. [çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005]

Descartes, René (1596—1650), *Œuvres*, Paris 1887vd.

Hyde, Edward, Earl of Clarendon (1608—1674), *The History of the Rebellion and Civil Wars in England*, 6 Cilt, Oxford 1888.

Spinoza, Benedictus de (1632— 1677), *Opera*, ed. Gebhardt, Heidelberg, (tarihsiz)

Locke, John (1632—1704), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. C. Fraser, Oxford 1894. [*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, Ankara 2000]

Simon, Richard (1638—1712), *Histoire critique du Texte du Nouveau Testament*, Rotterdam 1689.

_____, *Histoire Critique du Vieux Testament*, Paris 1680.

Leibniz, G. W. (1646—1716), *Die philosophischen Schriften*, ed. C. H. Gerhardt, 7 Cilt, Berlin 1875 vd.

Bayle, Pierre (1647—1706), *Dictionnaire Historique et Critique*, 3. baskı, Rotterdam 1720.

Fénelon de la Mothe, François (1651—1715), Œuvres Complètes, Paris 1850.

Vico, Giambattista (1668—1744), *Opere*, ed. F. Nicolini, Milan, Napoli 1953.

_____, *De Nostri Temporis Studiorem Ratione*, lat. ve alm. (*Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*), Godesberg 1947.

St. Simon, Duc de (1675—1755), *Mémoires compl. et auth.*, 20 cilt., ed. St. Beuve, Paris 1857.

Desaguliers, J. T. (1683—1744), *The Newtonian System of the World, the best Model of Government: Allegorial Poem*, Westminster 1728.

(Anderson, James) (1679—1739), *The Constitutions of Freemasons 1723; Reproduced in Facsimile from the original Edition: with an Introduction by Lionel Vibert I. C. S.*, Londra 1923.

Anderson, Jacob (1679—1739), *Des verbesserten Konstitutionsbuches der alten ehrwürdigen Brüderschaft der Freymaurer erster Theil. Geschichte des Ordens auf Befehl der großen Loge aus ihren Urkunden, Traditionen und Logenbüchern zum Gebrauch der Logen verfaßt von Jacob Anderson, D. D. aus dem Engl, übersetzt*, 4. vermehrte Auflage, Frankfurt 1783.

_____, *Des verbesserten Konstitutionenbuches ... zweiter Theil.*

Verordnungen, Gesetze, Pflichten, Satzungen und Gebraüche nebst historischer Nachricht von dem Ursprung des Ordens aus den Hellmundschen Urkunden gesammelt von dem Bruder Kleinschmidt f. d. A. C. Z. F., Frankfurt 1784.

Pope, Alex. (1688—1744), *Collected Poems*, Londra 1951.

Montesquieu, Charles de (1689—1755), *Esprit des lois* (1748), Paris 1845. [*Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, MEB, Ankara 1963]

d'Argenson, René-Louis (1694—1757), *Mémoires publ. p. R. d'Argenson*, Paris 1825.

_____, *La France au milieu du XVIIIe siècle d'après le Journal du M. d'Argenson*, ed. Brette, Paris 1898.

Voltaire, F. M. (1694—1778), *Œuvres completes*, 52 Cilt, Paris 1877—1885.

_____, *Dictionnaire Philosophique*, ed. Benda, Paris 1954.

Home, Henry (Lord Kames) (1696—1782), *Sketches of the History of Man*, Alm.: *Versuche über die Geschichte der Menschen*, 2 Kısım, Leipzig 1774/75.

Johnson, Samuel (1709—1784), *A Dictionary of the English Language*, 2 cilt, Londra 1755.

Friedrich der Große (1712—1786), *Œuvres*, Berlin 1846 vd.

_____, *Die politischen Testamente*, ed. Volz, Berlin 1922.

Rousseau, J. J. (1712—1778), *Œuvres complètes*, Paris 1823 vd.

_____, *Du contrat social*, ed. Halbwachs (Aubier) 1943. [*Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Yayınları, İstanbul 1990] [Emile, çev. Yaşar Avunç, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009] [*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2010]

Diderot, Denis (1713—1784), *Œuvres Complètes*, ed. Assezat et Tourneux, Paris 1875—1879.

_____, *Œuvres Philosophiques*, ed. Vernière, Paris 1956.

D'Alembert, Jean (1717—1783) ve Diderot, Denis (1713—1784), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres; ... Edition exactement conforme à celle de Pellet*, 72 Cilt, Bern ve Lozan 1778 vd.

(Raynal) (1713—1796), *Histoire Philosophique et Politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 6 Cilt, Amsterdam 1770.

Raynal, *a.g.e.*, 8 Cilt, Lahey, 1774.

_____, *a.g.e.*, 4 Cilt, Cenevre, 1780.

_____, *Philosophische und politische Geschichte der Besitzungen und des*

Handels der Europäer in beiden Indien, 7 Cilt, Hannover 1774/79, çev. J. Mauvillon.
Uriot, Joseph (1713—1788), *Le secret des Francs-Maçons mis en Evidence*, Frankfurt, Lahey 1744.
Vattel, E. de (1714—1767), *Les Droits des Gens ou Principes de la Loi Naturelle*, Londra 1758. Carnegie Institution of Washington 1926 tarafından yayımlanmıştır.
Vauvenargues, Marquis de (1715—1747), *Œuvres* , ed. P. Varillon, 3 Cilt, Paris 1929.
Helvetius, C. A. (1715—1771), *De l'Esprit*, Paris 1758
d'Alembert, Jean le Rond (1717—1783), Discours Préliminaire de l'Encyclopédie, publié intégralement d'après l'édition de 1763, Paris 1919.
Bonnet, Charles (1720—1796), *La Palingénésie philosophique*, Munster (Perrenon) 1770.
Holbach, P. H. von (1723—1789), *Système sociale*, 1773, Alm. *Umminger: Soziales System oder Natürliche Prinzipien der Moral und der Politik mit einer Untersuchung über den Einfluß der Regierung auf die Sitten*, Leipzig 1898.
Moser, F. C., Frhr. von (1723—1798), *Politische Wahrheiten*, Zürih 1796.
Kant, Immanuel (1724—1804), *Ges. Schriften*, ed. Preuß. Akademie d. Wissenschaften, Berlin 1902 vd.
Turgot, A. R. J. (1727—1781), *Œuvres et Documents*, ed. Schelle, 5 Cilt, Paris 1913—1923.
(Stattler, Benedict) (1728—1797), *Das Geheimnis der Bosheit des Stifters des Illuminatismus, zur Warnung der Unvorsichtigen hell aufgedeckt von einem seiner alten Kenner und Freunde*, Münih ve Augsburg 1787.
Karl Friedricb, Großherzog von Baden (1728—1811), *Politische Correspondenz*, ed. Erdmannsdörffer ve Abser, 6 Cilt, Heidelberg 1888 vd.
Lessing,G.E. (1729—1781), *Samtliche Schriften*, ed.Lachmann ve Muncker, 22 Cilt, Leipzig 1886vd.
(Bode, J. J. Chr.?) (1730—1793), *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten*, Frankfurt/M. 1786.
Adelung, J. Chr. (1732—1806), Versuch eines vollständigen grammatischen kritischen Wörterbuchs der Hochdt. Mundart...4 Cilt, Leipzig 1774 vd.
Wieland, Chr. M. (1733—1813), *Gesammelte Schriften*, ed. Preuß. Akademie d. Wissenschaften, Berlin 1909 vd.

(Weissenbach, J. A.J (1734—1801), *Der letzte Vorbothe des Neuen Heidenthums Horus! oder das Endurtheil, das man dies Jahr übers Evangelium abgesprochen und zum Handbuch der Freymaurer gemacht hat*, Basel 1784.

_____, *Kritisches Verzeichnis der besten Schriften, welche in verschiedenen Sprachen zum Beweise der Religion herausgekommen*, Basel 1784.

Calonne, Ch. Alex, de (1734—1802), *De l'Etat de la France*, présent et à venir, Londra 1790.

Schlözer, A. L. von (1735—1809), *Briefwechsel meist histor. und polit. Inhalts*, 8 Cilt, Göttingen 1777—80.

Paine, Thomas (1737—1809), *The Writings*, derleyen ve hazırlayan. M. D. Conway, 4 cilt, New York, Londra 1894.

Schubert, Chr. F. D. (1739—1791), *Teutsche Chronik*, Augsburg 1774 vd.

Mercier, L. S. (1740—1814), Tableau de Paris, Amsterdam 1782/83.

_____, *L'an deux mille quatre cent quarante*, Londra 1772.

Göchhausen, E. A. A., Frhr. v. (1740—1824), *Die Enthüllung des Systems der Weltbürgerrepublik*, Rom (Leipzig) 1786.

Grolmann, L. A. Chr. v. (1741—1809), *Die neuesten Arbeiten des Spartakus (*Weishaupt) *und Philo* (Knigge), 2. baskı, 1794.

Condorcet, Ant. Nic. M. de (1743—1793), *Correspondence inédite de Condorcet et Turgot*, ed. Ch. Henry, Paris 1882.

_____, Œuvres , ed. A. Condorcet, O'Connor ve Arago, 12 Cilt, Paris 1847.

Hamberger, G. Chr., ve J. G. Meusel (1743—1820), *Das Gelehrte Teutschland oder Lexicon der jetztlebenden teutschen Schriftsteller*, 4. baskı, Cilt 1—4 ve 9, ekler 11, Lemgo 1783—1806.

Desèze, Romain (1748—1828), *Défense de Louis XVI*, Leipzig 1900.

(Weishaupt, Adam) (1748—1830), *Schilderung der Illuminaten, Gegenstück zu Nr. 15 des grauen Ungeheuers*, (Nürnberg) 1786.

_____, *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath Ut(z)schneider in Münih*, 1786.

_____, *Anzeige eines aus dem Orden der Frei-Maurer getrettenen Mitglieds (Cosandey) m. Anmerkungen (von Weishaupt)*, Sparta (Ravensberg) 1786.

_____, *Kurze Rechtfertigung meiner Absichten*, Frankfurt/M. ve Leipzig 1787.

de Maistre, Joseph (1753—1821), *La franc-Maçonnerie, mémoire au Duc de Brunswick*, ed. E. Dermenghem, Paris 1925.

Rivarol, Antoine de (1753—1801), *Mémoires*, ed. Berville, Paris 1824.

Babo, Joseph M. (1756—1822), Über Freymaurer, erste Warnung, 1784.

_____, *Politische Numern, enthaltend eine kurze Übersicht der gegenwärtigen Angelegenheiten Europas*, II, Frankfurt/M. 1786.

Schiller, Fr. (1759—1805), *Sämtliche Werke*, Säkularausgabe, Stuttgart ve Berlin 1904 vd.

_____, *Sämtliche Schriften, Hist. Krit. Ausg.*, ed. Goedecke, Stuttgart 1867 vd.

Meggenhoffen, Ferd. v. (1761—1790), *Meine Geschichte und Apologie*, 1786.

Buhle, J. G. (1763—1821), Grundzüge einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften, Lemgo 1790.

Cosandey, Rentier ve Utzschneider (1763—1840), *Drey merkwürdige Aussagen die innere Einrichtung des Illuminatenordens in Baiern betreffend* (Münih) 1786.

Saint-Just, Louis de (1767—1794), *Œuvres*, ed. Jean Gratien, Paris 1946.

(Anonim) *Die entdeckte Heimlichkeit der Freymaurer* (1779).

(Anonim) *Kurze historische Nachricht von dem Ursprung der Freymaurer-Gesellschaft und deren Geheimnissen mit unpartheiischer Feder in Sendschreiben vorgestellt*, (Frankfurt) 1742.

(Anonim) *Nachricht, welche Herr Generalvicarius von Monalto im Jahre 1752 aus Neapel über die dort einreissende und von dem Könige verbothene Freymaurerei erhalten hat. Aus dem welschen Manuskript ins Deutsche übersetzt*, 1785.

(Anonim) *Nachtrag von weiteren Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sondernbar aber den Stifter derselben Adam Weisshaupt betreffen*, Münih 1787, 2 kısım.

Einige Originalschriften des Illuminatenordens, welche bey dem geheimen Regierungsrath Zwack durch vorgenommene Hausvisitation zu Landshut den 11. und 12. Oktober vorgefunden wurden, Münih 1787.

İkincil Kaynaklar

(Burada sıralanmayan kaynakların, özellikle de en sık atıf yapılanların, ayrıntıları dipnotlarda bulunabilir.)

Albertini, Rud. v., *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, Marburg 1951 (Arch. f. Kult.-gesch., cilt 1).

Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt/M. 1955.

Bahner, Werner, „Der Friedensgedanke in der Literatur der französischen Aufklarung», *Grundpositionen der Französischen Aufklarüng* içinde, Berlin 1955.

Bäumler, Alfred, *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik*, Halle 1923.
Becker, C. L., *Der Gottesstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Würzburg 1946 (A. Hamel).
Benichou, Paul, *Morales du Grand Siècle*, Paris 1948.
Berger, Schiller, 6. baskı, 2 Cilt, Münih 1910.
Bohn, Max v., Rokoko, *Frankreich im achtzehnten Jahrhundert*, Berlin 1921.
Bousset, W., *Der Antichrist*, Göttingen 1895.
Brinton, Crane, *A decade of revolution*, Alın. *Europa im Zeitalter der Französischen Revolution*, Viyana 1938.
Bowle, John, *Hobbes and his critics*, Londra 1951.
Brockdorff, Baron Cay von, *Die englische Aufklärungsphilosophie*, Münih 1924.
Buddeberg, K. Th., „Descartes und der politische Absolutismus", *Archiv für Rechtsgeschichte und Sozial-Philosophie* içinde, XXX, Berlin 1936/37.
_____, „Gott und Souveran», *Archiv. d. öffentl. Rechts* içinde, NF, c. 23, 1937.
Burckhardt, C. J., *Richelieu, Der Aufstieg zur Macht*, Münih 1935.
Cassirer, Ernst, Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932.
Chinard, Gilbert, *L'Amérique et la rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris 1913.
Cochin, Augustin, *Les sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne*, 2 Cilt, Paris 1925.
Dakin, Douglas, *Turgot and the Ancien Régime in France*, Londra 1939.
Dermenghem, E., *Joseph de Maistre Mystique*, Paris 1946.
Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, 9 Cilt, Leipzig ve Berlin 1921 vd.
Dörries, E., „Gottesgehorsam und Menschengehorsam bei Luther", *Arch. f. Ref.-Gesch.* 39, 1942.
Engel, Leopold, *Geschichte des Illuminaten-Ordens, ein Beitrag zur Geschichte Bayerns*, Berlin 1906.
Esquer, G., L'Anticolonialisme au XVIIe siècle, *Colonies et empires* içinde, II, 8, Paris 1951.
Fay, Bernard, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIIIe siècle*, Paris 1935.
_____, *Benjamin Franklin*, Paris 1929.
_____, *L'esprit révolutionnaire en France et aux Etats-Unis a la fin du XVIIIe siècle*, Paris 1925.
Feugère, A., Un précurseur de la Révolution. L'abbé Raynal, Angoulême 1922.

Findel, J. G., *Geschichte der Freimaurerei*, 3. baskı, Leipzig 1870.
Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-maçonnerie allemande*, Paris 1914.
Freyer, Hans, *Weltgeschichte Europas*, 2. baskı, Stuttgart 1954.
Gamier, A., *Agrippe d'Aubigné et le Parti protestant*, 3 Cilt, Paris 1928.
Giercke, Otto, *Johannes Althusius und die Entrwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 3. baskı, Breslau 1913.
Glagau, Hans, *Reformversuche und Sturz des Absolutismus in Frankreich* (1774—1788); Münih ve Berlin 1908.
Gohring, Martin, *Geschichte der Großen Revolution*, 2 Cilt, Tübingen 1950.
_____, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tübingen 1946.
Groethuysen, Bernhard, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Cilt, Halle 1930.
_____, *Jean Jacques Rousseau*, 4. baskı., Paris 1942.
Hanotaux, Gabriel, *Histoire du Cardinal de Richelieu*, 5 Cilt, Paris 1893 vd.
Hartung, Fritz, ve Roland Mousnier, „Quelques problèmes concernant la monarchie absolue», *Storia Moderna, Relazioni del X. Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, c. IV., Floransa 1955.
Hausser, Ludwig, *Geschichte der Rheinischen Pfalz*, 2 Cilt, Heidelberg 1856.
Hazard, Paul, *La Crise de la Conscience Européenne*, Alm: *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939.
_____, *La Pensée Europeenne au XVIIIe siecle de Montesquieu à Lessing*, Alm.: *Die Herrschaft der Vernunft, Das europäische Denken im 18. Jahrhundert*, Hamburg 1949.
Hettner, Hermann, *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, 4 Cilt, 7. baskı., Braunschweig 1925.
_____, *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, Braunschweig 1894.
Hinterhäuser, Hans, *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot*, Heidelberger Forschungen, Heft 5, 1956.
Honigwald, R., *Hobbes und die Staatsphilosophie*, Münih 1924.
Horkheimer, *Die Entstehung der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1930.
Horkheimer ve Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1946. [Aydınlanmanın Diyalektiği, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996]
Janet, Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la*

morale, 2 Cilt, 3. baskı, Paris 1887.
Jodl, Friedrich, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 2 Cilt, Stuttgart ve Berlin 1906.
Kluxen, Kurt, *Das Problem der politischen Opposition, Entwicklung und Wesen der englischen Zweiparteienpolitik im 18. Jahrhundert*, Münih ve Freiburg 1956.
Knoop, D., ve G. P. Jones, *The Genesis of Freemasonry*, Manchester 1947.
Kohut, A., *Die Hohenzollern und die Freimaurerei*, Berlin 1909.
Koser, Reinhold, „Die Epochen der absoluten Monarchie in der neueren Geschichte», HZ içinde, 61, 1889.
Kühn, Johannes, *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig 1923.
Labrousse, C. E., *La crise de l'economie française à la fin de l'ancien régime et au début de la Révolution*, Paris 1944.
Lantoine, Albert, *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française*, Paris 1925.
Lecky, W. E. H., *A History of England in the eighteenth century*, 3 cilt, London 1892.
Lennhoff, Eugen, *Politische Geheimbünde*, Zürih-Leipzig-Viyana 1930.
Lennhoff, E., ve O. Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Zürih-Leipzig- Viyana 1932.
Lipowsky, F., Karl Theodor, *Churfürst von Pfalz-Baiern*, Sulzbach 1828.
Löwenstein, K., „Zur Soziologie der parlamentarischen Repräsentation in England vor der ersten Reformbill», *Erinnerungsbuch für Max Weber* içinde, II. B., Münih 1923.
Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.
Lubienski, Z., *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, Münih 1932.
Meinecke, Fr., *Die Idee der Staatsräson*, 3. baskı, Münih ve Berlin 1928.
Mornet, Daniel, *Les Origines Intellectuelles de la Révolution Française 1715 à 1787*, Paris 1933.
Näf, Werner, „Frühformendes ‚modernen Staates' im Spätmittelalter», HZ 171, 1951.
_____, Die Epochen der neueren Geschichte, Staat und Staatsgemeinschaft vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, 2 Cilt, Aarau 1945.
Peters, Richard, *Hobbes*, Harmondsworth 1956.
Peuckert, W. E., *Geheimbünde*, Heidelberg 1951.
Plechanow, G. W., *Beitrage zur Geschichte des Materialismus*, Berlin 1946.
Polin, Raymond, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953.

Priouret, Roger M., *La Franc-Maçonnerie sous les lys*, Paris 1953.
Ranke, Leopold v., *Sämtliche Werke*, 3. baskı, Leipzig 1867 vd.
Rall, Hans, *Kurbayern in der letzten Epoche der alten Reichsverfassung*, 1745-1801, Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, c. 45, Münih 1952.
Rein, Adolf, „Über die Bedeutung der überseeischen Ausdehnung für das europäische Staatensystem», HZ 137, 1927.
_____, *Die europäische Ausbreitung über die Erde*, Potsdam 1931.
Riegelmann, H., *Die europäischen Dynastien in ihrem Verhältnis zur Freimaurerei*, Berlin 1942.
Ritter, Gerhard, „Der Freiherr vom Stein und die politischen Reformprogramme des ancien régime in Frankreich», HZ 137, 1927.
Rommen, Heinrich, *Die Staatslehre des Franz Suarez SJ.*, Münih-Gladbach 1926.
Rocquain, Felix, *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution 1715—1789*, Paris 1878.
Rosenkranz, K., *Diderots Leben und Werke*, 2 Cilt, Leipzig 1866.
Rosenstock, Ettgen, ‚Revolution als politischer Begriff der Neuzeit», *Abh. der schles. Ges. für vaterl. Lit., Geisteswiss. Reihe, H. 5, Festgabe für Paul Heilborn* içinde, Breslau 1931.
Romberg, A., *Freimaurerei und Politik im Zeitalter der Französischen Revolution*, Berlin 1942.
Runkel, F., *Die Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, 3 Cilt, Berlin 1931.
Sagnac, Philippe, *La Formation de la Société Française Moderne*, 2 Cilt, Paris 1945/46.
Sauter, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Viyana 1932.
Say, L., *Turgot*, 2. baskı, Paris 1891.
Schelsky, H., „Die Totalitat des Staates bei Hobbes», in: Arch. f. Rechts- und Sozialphil. XXXI, 1937/38.
Schilling, Kurt, „Naturrecht, Staat und Christentum bei Hobbes», in: Ztschr. f. Phil. Forschung II, 2/3, Reutlingen 1948.
Schmitt, Carl, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranitat*, Münih ve Leipzig 1922. [Siyasi İlahiyat, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2002]
_____, *Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Ius Publicum Europaeum*, Köln 1950.
_____, *Die Diktatur*, 2. baskı, Münih 1928.
_____, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938.

Schneider, J. F., *Die Freimaurerei und ihr Einfluft auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Prag 1909.
Schnur, Roman, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts, ein Beitrag zur Entstehungsgeschidite des modernen Staates 1957* (daktilo metni).
Schott, Th., „Das Toleranzedikt Ludwigs XVI.", HZ 61, 1889.
Scbreihage, H. „Thomas Hobbes' Sozialtheorie", *Abh. des Instituts für Politik, auslandisches offentl. Recht und Volkerrecht an der Universitat Leipzig*, H. 33, 1933.
Sée, Henri, *L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle*, Paris 1925.
Sieburg, Fr., *Robespierre*, Frankfurt/M. 1935.
Söderberg, Hans, *La Religion des Cathares, Etude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen âge*, Uppsala 1949.
Sorel, G., *Les illusions du Progrès*, Paris 1908.
Strauß, Leo, *The Political Philosophie of Hobbes, its basis and its genesis*, Oxford 1936.
Taine, H., *Les origines de la France contemporaire*, Alm.: Die *Entstehung des modernen Frankreich*, 3 Cilt, 6, Leipzig 1891—1893.
Taubes, J., *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947.
Texte, J., *Jean Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire*, Paris 1895.
Tocqueville, A. de, *Œuvres complètes*, ed. J. P. Mayer, Paris 1952.
Tönnies, Ferdinand, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, 3. baskı, Stuttgart 1925.
Troeltsch, Ernst, *Ges. Schr.*, 4 Cilt, Tübingen 1912 vd.
Valjavec, Fritz, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770—1815*, Münih 1951.
Villat, Louis, *La Révolution et l'Empire*, I, Clio, Paris 1947.
Wahl, Adalbert, *Vorgeschichte der Französischen Revolution*, 2 Cilt, Tübingen 1905-07.
Weiß, Eberhard, *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der Französischen Enzyklopädie*, Wiesbaden 1956 (c. 14, *Veröffentlichungen d. Instit. für europ. Geschichte*, Mainz).
Weiß, M., *Histoire des réfugées protestantes de France*, 2 Cilt, Paris 1853.
Wenck, Waldemar, *Deutschland vor hundert Jahren*, Leipzig 1887.
Wolf, Erik, *Grotius, Pufendorf, Thomasius*, Tübingen 1927.
Wolfram, *L., Die Illuminaten in Bayern und ihre Verfolgung, Erlangen 1899 und 1900* (2 Programmhefte des Gymnasiums zu Erlangen).
Wolfstieg, A., *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, 3 Cilt, Burg b. M. 1913-25.

Wolpe, Hans, *Raynal et sa machine de guerre*, Paris 1956.
Wright, Qincy, *A Study of War*, 2 Cilt, 4. baskı, Chicago 1944.
Wundt, Max, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1924

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin önemli Alman tarihçilerinden Reinhart Koselleck'in bu eseri, Aydınlanma üzerine yapılan çalışmalara özgün bir katkı niteliği taşır. Koselleck, bir kritisizm çağı olarak anılan on sekizinci yüzyıl Aydınlanma'sını sadece fikir tarihi içindeki bir uğrak olarak ele almak yerine, onu modern egemenliğin krizi bağlamına yerleştirir. On yedinci yüzyılın mutlakıyetçi devleti, dini iç savaşların yarattığı krizi, ahlak ve politika arasında bir ayrım koyarak çözmüştür. On sekizinci yüzyılda ise o, tam da bu ayrım sayesinde dolaylı bir politik güce dönüşen Aydınlanma'nın temel hedefi haline gelmiştir. Aydınlanmacı kritisizm, kendisini politika dışı ve taraflar üstü bir ahlaki yargıç olarak sunar. Oysa bu ahlaki kritisizmin altında gizlenmekte olan, mutlakıyetçi devlet ile yeni burjuva toplum arasındaki bir güç savaşıdır. Bu güç savaşında kim galip gelecektir? Kritisizmin kendinden bile sakladığı kriz budur. *Kritik ve Kriz*, Aydınlanma'nın rasyonel, ahlaki ve ilerlemeci bütün ideallerini, böyle bir politik gerçekçilikle ele alır. Burjuva dünyanın bu tarihsel-felsefi öyküsünde, kendini ahlaki bir kritisizm olarak sunan Aydınlanma politik bir kritisizmle sınanır...

964935
ALO

9 789756 056424

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com

otonom