Kuram / Siyasi Düşünce Tarihi

Ellen Meiksins Wood

yurttaşlardan lordlara

eskiçağdan ortaçağa batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi

İngilizceden Çeviren: Oya Köymen



2. basım

Yordam Kitap

Ellen Meiksins Wood

Siyaset bilimi profesörüdür.

Başlıca eserleri şunlardır:

– *Mind and Politics: An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism* (1972), University of California Press. [Akıl ve Politika: Liberal ve Sosyalist Bireyciliğin Anlamı Üstüne Bir Yaklaşım.]

– *The Retreat from Class: A New "True" Socialism* (1986), Verso; (Isaac Deutscher Ödülü). [*Sınıftan Kaçış*, 1992, Akış ve Dönem Yayıncılık; 2006, 2011, Yordam Kitap.]

– *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (1988), Verso. [Köylü-Vatandaş ve Köle: Atina Demokrasisinin Temelleri.]

– *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States* (1991), Verso. [*Kapitalizmin Arkaik Kültürü: Eski Rejimler ve Modern Devletler Üstüne Tarihsel Bir Deneme* (2007, 2012), Yordam Kitap.]

– *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism* (1995), Cambridge University Press. [*Kapitalizm Demokrasiye Karşı,* 2003, İletişim Yayınları; 2008, Yordam Kitap.]

– (Neal Wood ile birlikte), *A Trumpet of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509-1688* (1997), Pluto Press ve New York University Press. [*İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori 1509-1688,* (2008) Epos Yayınları.]

– *The Origin of Capitalism* (1999), Monthly Review Press; (Üstün Akademik Başarı Ödülü). [*Kapitalizmin Kökeni* (2003), Epos Yayınları.]

– *The Empire of Capital* (2003), Leftword Books. [*Sermaye İmparatorluğu* (2006), Epos Yayınları.]

– *Liberty and Property A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* (2012) [*Özgürlük ve Mülkiyet, Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi* (2013), Yordam Kitap.]

Oya Köymen

Prof. Dr. Köymen'in uzmanlık alanı iktisat tarihi ve tarım ekonomisidir.

Yayınlanmış Eserleri: *Keban Köylerinde Sosyo-Ekonomik Yapı ve Yeniden Yerleşim Sorunları* (1976), *Türkiye Tarımında İşletmeler Arası Farklılaşma* (M. Çınar ile 1979), *Türkiye'de Tarımsal Yapının Gelişimi: 1923-1938 (*1981), *Sermaye Birikirken: Osmanlı, Türkiye, Dünya* (2007), *Kapitalizm ve Köylülük: Ağalar, Üretenler, Patronlar* (2008, 2012).

Köymen, *Yurttaşlardan Lordlara*'nın yanı sıra Wood'un eserlerinden *Kapitalizmin Arkaik Kültürü* ve *Özgürlük ve Mülkiyet*'in çevirmeni, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*'nın ise editörüdür.

Eserin Orijinal Adı:
Citizens to Lords
A Social History of Western Political Thought
From Antiquity to the Middle Ages
(Verso 2008)

YURTTAŞLARDAN LORDLARA

Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi

Ellen Meiksins Wood

İngilizceden Çeviren
Oya Köymen

Yordam Kitap: 74 ✣ **Yurttaşlardan Lordlara** ✣ Ellen Meiksins Wood
ISBN-978-9944-122-72-6 ✣ *Çeviri*: Oya Köymen
Düzeltme: Nurten Tuç ✣ *Sayfa Düzeni*: Gönül Göner
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç ✣ *Yayın Yönetmeni*: Hayri Erdoğan
Birinci Basım: Nisan 2009 ✣ *İkinci Basım*: Eylül 2013
© Ellen Meiksins Wood, 2008; © Yordam Kitap, 2008

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı No: 19 Kat: 3 Cağaloğlu 34110 İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **Fax:** 0212 528 19 09
W: www. yordamkitap. com • **E:** info@yordamkitap. com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap

Baskı: **Pasifik Ofset** (Sertifika No: 12027)
Cihangir Mah. Güvercin Caddesi Baha İş Merkezi A Blok
Haramidere - İstanbul
Tel: 0212 412 17 77

YURTTAŞLARDAN LORDLARA

Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi



Neal Wood'un anısına

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 11

1 Siyaset Teorisinin Toplumsal Tarihi 13

Siyaset Teorisi Nedir? 13

Siyaset Teorisinin Tarihi 16

Siyaset Teorisinin Toplumsal Tarihi 23

Siyaset Teorisinin Kökeni 28

Tarihte Siyaset Teorisine Genel Bakış 33

Kutsal Eserler 37

2 Eski Yunan Polis'i 41

Politikanın Keşfi 41

Demokrasinin Yükselişi 43

Demokrasi Demokratik miydi? 49

Siyaset Teorisinin Evrimi 55

Demokrasi Kültürü 59

Demokrasi ve Felsefe: Sofistler 63

Sokrates ve Protagoras 68

Platon: *The Republic* 77

Statesman* ve *Laws 87

Felsefe ve İdeoloji 92

Aristoteles 95

Aristoteles: *Politics* 100

***Politics* ve Doğa** 105

3 Polis'ten İmparatorluğa 111

Aristoteles'ten Büyük İskender'e 111

Helenistik Felsefe: Epikurosçular ve Stoacılar 116

Roma'nın Yükselişi ve Çöküşü 126

Mülkiyetin Kültürü: Roma Hukuku 132

Mülkiyetin Kültürü: Roma Stoacı Felsefesi 139

Cicero 144
Ahlaki Eşitlik, Siyasi Eşitsizlik 148
Roma Hıristiyanlığı: Paulus'tan Augustinus'a 156
Hippo'lu Augustinus 164

4 Ortaçağlar 175
Emperyal Roma'dan "Feodalizme" 175
Kilise, Devlet ve Mülkiyet 187
Din, Felsefe ve Hukuk 197
Siyasi Alanın Yeniden Tanımlanması 202
Ortaçağ Siyaset Teorisi? 210
Aquino'lu Thomas 214
Sivilin Yerine Yasal İlişkilerin Geçmesi 221
Parisli John (Jean de Paris) 225
Padovalı Marsilio 228
Occam'lı William 235

Sonuç 243
Metinde Adı Geçen Eserlerin Orijinal ve Türkçe Adları 247
Dizin 248

Teşekkür

Özellikle bütün metni okuyup cömert katkılarda ve değerli tavsiyelerde bulunan ve daha önceki çalışmalarımda da sık sık bu açıdan andığım George Comninel'e bir kez daha minnettar olduğumu söylemeliyim. Paul Cartledge, Janet Coleman ve Gordon Schochet metnin bazı bölümlerini okudular ama tabii onların yararlı önerilerini kullanmakta eksikliklerim olduysa, sorumluluk bana aittir. Perry Anderson son dakika ricamı kırmayarak bütün kitaba hızla göz attı ve çok yararlı tavsiyelerde bulundu. Ed Broadbent'e özel olarak teşekkür etmek isterim çünkü bir yazarın hayali olan zeki bir genel okur olarak eleştirel düşüncelerini söylerken aynı zamanda beni sürekli destekledi ve teşvik etti.

En büyük şükran borcum Neal Wood'a. Yıllarca önce günün birinde Batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihini birlikte yazmaya karar vermiştik. Bir türlü bunu gerçekleştiremedik. Her zaman el atmamız ve bitirmemiz gereken başka projeler oldu. Ölümünden sonra bu projeye kendi başıma başladım ama o, bir anlamda bu kitabın benimle birlikte yazarı olmayı sürdürüyor. İlk kez siyasi düşünce tarihiyle beni tanıştıran odur. "Siyasi teorinin toplumsal tarihi" başlığını bulan da odur. Onun bu alandaki değerli çalışmaları ve örnek bilimsel dürüstlüğü ile tutkulu sorumluluğunun yol göstericiliği olmasaydı bu kitap yazılamazdı.

1

Siyaset Teorisinin Toplumsal Tarihi

Siyaset Teorisi Nedir?

Devlet ve örgütlü önderliğin olduğu her gelişkin uygarlık, önder ve önderlik edilenler, yöneticiler ve yönetilenler, talimatlar ve itaat ilişkileri hakkında düşünceler oluşturmak zorundadır. İster sistematik felsefe olsun, ister sözlü geleneklerde süren ya da yazıya dökülmüş şiir, öykü, atasözü olsun, bunlara siyasi düşünce diyebiliriz. Ama bu kitabın konusu, Eski Yunan'ın belirli tarihsel koşullarında ortaya çıkan ve şimdi Avrupa dediğimiz coğrafyada ve onun uzak yerlerdeki kolonilerinde bin yılı aşan bir dönemde geliştirilen belirli bir siyasi düşünme biçimidir.[1]

Yunanlılar iyi ya da kötü kendilerine özgü bir siyaset *teorisi* biçimi buldular; siyasi ilkeleri sistematik ve analitik sorgulama yöntemleriyle tartıştılar; incelikle düşünülmüş tanımlar ve muhalif savların da yer verildiği, siyasi hakkın, geleneksel ahlaki kural ve ilkelerin temellerini ve meşruiyetini sorgulayan eleştirel düşünceler geliştirdiler. Batı dünyasında siyasetle ilgili pek çok düşünme biçimi olmakla birlikte, Batı siyasi düşüncesinin

1 Herhangi bir biçimdeki "siyasi" düşünce, bir siyasi organizasyonun bulunduğunu varsayar. Bu kitabın amacı açısından bu örgütlenme biçimini "devlet" olarak adlandıracak ve geniş bir tanım yaparak bu organizasyonun polis ve eski bürokratik krallıklardan, modern devlete kadar çok değişik biçimleri içerdiğini söylemekle birlikte kitap boyunca sık sık değişik devlet türleri arasındaki farklılıklara da işaret edeceğiz. Demek ki, devlet "toplum gücünün karmaşık kurumlar aracılığıyla, akrabalıktan daha üstün bir şeye dayanarak örgütlenmesidir" – iktidarın örgütlenmesi, "toplumsal sorunlara çıplak gücün uygulanmasına öncelik tanır" ve "resmî, özel baskı araçlarından" oluşur (Morton Fried, *The Evolution of Political Society*, New York: Random House, 1968, s. 229-30). Devlet, hane halkları, klanlar, akraba grupları vb. daha az kapsayıcı kurumları da kucaklar ve bu kurumların yürütemeyeceği ortak toplumsal işleri yürütür.

klasikleri söz konusu olduğunda bu, Yunanlılar tarafından kurulan eski ve modern siyaset *teorisi* geleneğidir.

Birçok bakımdan –tarım tekniklerinden ticarete, gemiciliğe, düşünülebilen her türlü zanaata ve yüksek sanata kadar– Yunanlılardan daha ileri olan diğer eski uygarlıklarda insan faaliyetleriyle ilgili büyük çaplı yazılı eserler üretildi; yaşamın başlangıcı ve evrenin oluşumuna ilişkin kuramsal eserler de yazıldı. Ama genellikle siyasi düzen sistematik, eleştirel teorilerin nesnesi olmadı.

Örneğin, siyasi düzenin ilkelerini ele alan Eski Yunan kuramsal siyasi düşünme yöntemiyle, çok daha karmaşık ve ileri düzeydeki, zengin ve değişik siyasi düşünce gelenekleri olan Çin uygarlığının etik kurallarını, özdeyişlerini, nasihatlerini ve diğer örneklerini karşılaştırabiliriz. Mesela Konfüçyüs felsefesinde, doğru davranış hakkında atasözleri ve örnek fıkralardan oluşan vecizeler vardır; bunların naklettiği siyasi dersler tartışma yoluyla değil, zekice yapılmış ima ve kinayelerle, anlamın karmaşık katmanlarına göndermeler biçimindedir. Klasik Yunanistan'dan daha gelişkin olan Hindistan uygarlığında ahlak felsefesi, mantık ve bilgi kuramında görülen analitik ve teorik açılımlar, siyasi düşünce geleneğinde görülmez; bu gelenekte var olan siyasi düzenlemeler sistematik bir tartışma biçiminde değil, didaktik olarak ele alınır. Klasik siyaset felsefesini daha önceki Homeros şiirindeki ideal kahramanlar, modeller ve örneklerle; hatta klasik polis arifesindeki Solon'un siyasi şiirleriyle de karşılaştırabiliriz.

Batı'da siyaset teorisi geleneğini Eski Yunan felsefecilerine dayandırıyoruz –özellikle Protagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles– ve bu gelenekte tartışmasız kabul edilen düşünürlerin isimleri, onları hiç okumayanlara bile aşinadır: Aziz Augustinus, Aziz Aquino'lu Thomas, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Mill ve diğerleri. Bu düşünürlerin eserleri çok farklıdır; ama belirli ortak noktaları vardır. Genellikle devleti var olduğu haliyle kabul edip analiz ederler; temel kaygıları eleştiri ve tavsiyelerde bulunmaktır. Her birinin, toplumun ve devletin doğru ve düzgün örgütlenmesine ilişkin bazı anlayışları vardır. Bunlar "doğru" olarak düşündükleri, belirli bir adalet kavramına ve ahlaken iyi yaşam anlayışlarına dayanır; ama aynı zamanda barışın, güvenliğin ve maddi refahın sağlanmasıyla ilgili düşüncelerini pratik yaşamdan çıkarırlar.

Bazı siyaset kuramcıları ideal bir adil devlet için tasarımlar yapmıştır. Başkaları var olan hükümetler için belirli reformlar ve kamu politikalarını yönlendirecek tasarılar önermiştir. Hepsinin temel soruları, kim ve nasıl yönetmeli ya da en iyi hükümet biçimi nedir ile ilgilidir; genellikle

herkes en iyi hükümet biçimine ilişkin soruların ve cevapların yeterli olmadığı konusunda hemfikirdir. Dolayısıyla kararların dayandırıldığı temellerin de eleştirel biçimde araştırılması gereklidir. Bu tür soruların altında, her zaman insan doğasına ilişkin bazı anlayışlar yatar; doğru dürüst bir toplum düzeni için insanların kimi nitelikleri geliştirilmeli ya da denetlenmelidir. Siyaset teorisyenleri kendi insanlık ideallerinin taslağını belirleyip, insanlığın bu hayalini gerçekleştirmek için ne tür toplumsal ve siyasal düzenlemelerin gerekli olduğunu sorarlar. Böyle sorular sorulduğunda, diğerleri de neden ve hangi koşullarda bizi yönetenlere itaat etmeliyiz, her zaman itaat etmemeye ve başkaldırmaya hakkımız var mıdır sorularını ortaya atar.

Bunlar apaçık sorular gibi gelebilir ama bunları sorma fikri, hükmetmenin ilkeleri ya da otoriteye itaat etme mecburiyeti düşüncesinin eleştirel aklın sistematik süzgecinden geçirilmesinin, hiç de apaçık sorular olarak farz edilemez. Maddenin doğası, yeryüzü ve gökcisimlerine ilişkin sistematik felsefi ve bilimsel düşünceler gibi siyaset teorisi de kültürel bir dönüm noktasını simgeler. Gerçekten de siyaset teorisinin ortaya çıkışının açıklanması, doğa felsefesinin ve bilimin doğuşunun açıklanmasından daha zordur.

Bundan sonra siyaset teorisinin ortaya çıkışının tarihsel koşullarını, belirli tarihsel bağlamlarda nasıl geliştiğini araştıracağız; bunu yaparken siyaset teorisinin klasiklerinin belirli tarihsel koşullara tepki olarak yazıldığını her zaman aklımızda tutacağız. Siyaset teorisinin en yaratıcı dönemleri, geniş kapsamlı ve uzun vadede çok önemli etkileri olan, toplumsal ve siyasal çelişkilerin kaçınılmaz biçimlerde patladığı süreçlere denk gelir; ama daha sakin zamanlarda bile siyaset bilimcileri belirli tarihsel yöntemleri kullanarak sorularını sormuşlardır.

Bunun farklı anlamları vardır. Siyaset bilimciler yüzyılların içinden bizlere seslenebilir. İnsanlık durumunun yorumcuları olarak bütün zamanlar için geçerli olabilen bazı şeyler söyleyebilirler. Ama diğer insanlar gibi onlar da tarihsel varlıklardır; eğer görüşlerine niye dile getirdikleri, kimlere karşı bunları söyledikleri, açık ya da zımni olarak kimlerle tartıştıkları, içinde yaşadıkları dünyayı nasıl gördükleri, nelerin muhafaza edilmesi, nelerin değişmesi hakkında biraz fikrimiz varsa, onların söyledikleri bizim içinde yaşadığımız tarihsel zamana da ışık tutabilir ve yazdıklarını daha iyi kavrayabiliriz. Bunlar, sadece yaşamöyküsel ayrıntılar ya da tarihsel "arka plan" değildir. Siyaset teorisyenlerinin ne dediğini anlamak için, hangi soruları yanıtlamaya çalıştıklarını bilmemiz gerekiyor; karşı karşıya kaldıkları sorular yalnızca felsefi soyutlamalarla

ilgili değildir; ama belirli tarihsel koşullarda, belirli eylemler, toplumsal ilişkiler, yakıcı konular, yakınmalar ve çelişkiler bağlamında ortaya çıkan belirli sorunlardır.

Siyaset Teorisinin Tarihi

Siyaset teorisinin tarihsel bir olgu olduğu anlayışı, siyasi düşünce tarihi hakkında yazan bilim insanlarının arasında her zaman yaygın bir görüş değildi; şimdi de bu görüşü, siyaset teorisinin büyük eserlerini tarihselleştirmekle, onların aşağılandığı ve önemsizleştirildiği, kendi tarihsel anlarının ötesine taşan anlam ve önemlerinin inkâr edildiği savına karşı gerekçelendirmek ihtiyacı var. İzlediğim yolun nedenlerini açıklayacağım ve savunacağım; ama bundan önce yakın geçmişte siyasi düşünce tarihinin nasıl ele alındığını ana hatlarıyla belirtmek gerekiyor.

Siyaset teorisinin yeniden canlandığı 1960'lar ve 1970'lerde akademik uzmanlar, bitmek tükenmek bilmeyen biçimde, disiplinin doğasını ve kaderini tartışıyorlardı. Ama özellikle Amerikan üniversitelerindeki siyaset kuramcılarından, siyaset çalışmalarında "deneysel" ve "ilkelere dair" bir bölünmüşlük olduğunu kabul etmeleri bekleniyordu. Bir tarafta *gerçek* siyaset bilimi vardı; çünkü siyasal yaşamın gerçekleri bilimsel olarak ele alınıyordu; öbür tarafta ise siyasal felsefenin fildişi kulesine hapsolmuş "teori", *ne olduğuyla* değil *ne olması gerektiğiyle* uğraşıyordu.

Disiplinin böylesi anlamsız bir biçimde ikiye ayrılmasında kuşkusuz Soğuk Savaş kültürünün büyük etkisi oldu; akademisyenlerin keskin toplumsal eleştiri yapmamaları teşvik edildi. Her neyse ama siyaset bilimi eleştirel yanından çok şey kaybetti. "Bilim" denen bu alandan beklenen yaratıcı düşünce değil, daha ziyade siyasi "tavır"dı; bu ise iddiaya göre, ancak maddi cisimlerin, atomların ya da bitkilerin iradedışı hareketlerine uygulanan sayısal yöntemlerle kavranabilirdi.

Siyaset biliminin böyle ele alınışı bazı siyaset kuramcılarınca, özellikle de Sheldon Wolin tarafından eleştirildi; Wolin, *Politics and Vison* adlı eserinde, siyasi analizde yaratıcı bakış açısının önemini güçlü bir biçimde savundu.[2] Ama en azından bir süre daha ABD siyaset bilimi bölümlerinde aşırı deneyci "davranışçı" ekolün egemenliğini sürdürmesinden pek çok siyaset kuramcısı rahatsızlık duymadı. Bu durum, davranışçılarla

2 *Politics and Vison: Continuity and Innovation in Western Political Thought*'un ilk basım tarihi 1960'tır. En son genişletilmiş baskısını 2006'da Princeton University Press yaptı.

tuhaf bir ittifak kuran Leo Strauss hayranlarının kafa yapısına uygundu; her iki kesim de birbirinin alanına girmeme konusunda anlaşmıştı.[3] Deneyselciler, felsefecileri kendi girift kavramsal ağlarını örmekte rahat bırakırken, "normatif" kuramcılar siyasi analizde, meslektaşları deneyselcileri hiçbir zaman eleştirel bir bakışla ele almadılar. Strauss'çuların "tarihselciliğe" saldırıları, kendilerinin modernitenin göreceliğine karşı evrensel ve mutlak gerçekleri savunduklarını iddia ederek, diğer kuramcılara yönelmişti. Gerçi daha sonra bunları yeni muhafazakârlığın etkili ideologları ve bir nevi George W. Bush rejiminin felsefi akıl hocaları olarak görecektik; daha önceki Strauss'çu siyaset kuramcıları nesli ise, gerici antimodernist (ya da antidemokratik) siyasi gündemlerini, felsefi düzlemde sürdürmekle yetinmişlerdi. Ancak bazıları akademinin duvarları dışına çıkarak sağ kanat siyasetçilerin konuşmalarını yazmaya girişti. "Deneyselci" meslektaşları, Strauss'çuların gizli ve gizemli söylemlerinin hatta mistik kabalacı felsefi uğraşlarının, kendilerinin sığ ve anlamsız "deneyselci" siyaset bilimine karşı bir tehlike yaratmadığını anlamış görünüyorlardı.

Bununla birlikte Strauss'çular deneysel ve normatif ya da teori ve pratik basit ayırımlarını benimsemekte yalnız değillerdi. Yaygın bir görüşe göre en azından bazıları siyasetin gerçeklerini didikleyebilirdi ama bu, siyaset kuramcılarının işi değildi. Kanadalı siyaset kuramcısı C. B. Macpherson çığır açan çalışmasıyla siyaset kuramına farklı bir yaklaşım getirdi; 17. yüzyıl İngiliz düşünürlerini, "mülkiyetçi piyasa toplumu" olarak adlandırdığı tarihsel bağlam içinde inceledi; ama bu ana

3 Leo Strauss'un politik düşüncelerini tartışmanın yeri burası değil. Konumuz onun siyaset teorisine yaklaşımı. 1899'da Almanya'da doğan Strauss, 1937'de ABD'ye göç etti ve özellikle 1949'da Chicago Üniversitesi öğretim üyesi olduktan sonra Kuzey Amerika'daki siyaset teorisi çalışmalarını çok etkiledi; ortaya attığı yorumlama biçimi, hayranları ve öğrencilerince sürdürüldü. Siyaset kuramına Strauss'vari yaklaşım şu önermeyle başlar: Düşünceyle değil, yalnızca gerçeklerle ve bilgiyle uğraşan siyaset felsefecileri, Hıristiyan kilise yasası tarafından yıkıcı olarak suçlanmamak için düşüncelerini saklamışlardır. Bu nedenle "özel" bir biçimde yazarlar, onların satır aralarının bilimsel biçimde yorumlanması gereklidir. Strauss'çulara göre, bu zorunluluk modernitenin arifesinde daha da artmıştır; özellikle kitle demokrasisi (diğer erdemlerinin olup, olmaması bir yana), kaçınılmaz biçimde düşüncelerden etkilenmiş, gerçeğe ve bilgiye karşı düşmanca tavır alınmıştır. Strauss'çular politik felsefenin gerçek anlamını kavramak bakımından kendilerini ayrıcalıklı, herkese açık olmayan bir kardeşlik derneğinin üyeleri olarak görürler ve öylesine muazzam bir yorumlama özgürlüğüyle davranırlar ki, çok az bilim insanının yapacağı, asıl metinlerde yazılanın çok ötesine geçen yorumlarda bulunurlar. Bu yaklaşımlarıyla, kardeşlik birliklerinin dışındakilerle tartışma olanaklarını sınırlandırırlar; çünkü metinlerin diğer yorumları *a priori* (önsel) olarak metindeki saklı "gizli" anlamlara karşı körlükle suçlanarak reddedilir. Strauss'çular, "deneysel" siyaset bilimini ne kadar kötülemiş olurlarsa olsunlar, yöntemleri, siyaset biliminin "ilkelere dair" kuramının, kendi tekbenci alanına hapsolmasına katkıda bulunmuştur.

akım Anglo-Amerikan biliminde bir sapmadan fazla bir şey ifade etmedi.[4] Batı'nın "kutsallarından" olan "klasikler" üstüne çalışan ve öğreten bilim insanları, her zaman Strauss türü bir anti-tarihselciliğe başvurmamış olsalar da genellikle tarihe karşı oldular. Pek çoğu "büyükleri", politik mücadeleler üstü saf düşünceler olarak ele aldı. Bu düşünürlerin tarihsel temelleriyle birlikte ele alınmasını savunan, onların kendi zamanlarında ve mekânlarında politikayla tutkuyla uğraştıklarını, yaşayan, soluk alıp veren kişiler olduklarını göz ardı etmeyen yaklaşımlar, hemen büyük adamları önemsizleştirdiği, aşağıladığı ve onları sadece politika broşür yazarı propagandacılar düzeyine indirgediği iddiasıyla bir kenara atıldı.[5]

Bu görüşe göre, gerçek siyaset felsefesini, basit "ideoloji"den ayıran şey, onun siyasal mücadele ve partizanlık üstü olmasıydı. O, evrensel ve kalıcı sorunlarla uğraşırdı; bütün insanlar, zamanlar ve yerler için geçerli olan toplumsal düzenleri ve insanın gelişme ilkelerini araştırırdı. Gerçek siyaset felsefecilerince ortaya atılan bu sorular doğal olarak tarih ötesiydi: Gerçekten insan olmak, ne demekti? Hangi toplum türü insanlığın tam gelişimini sağlayabilirdi? Kişiler ve toplumlar için doğru düzenin evrensel ilkeleri nelerdi?

Bu görüşü savunanlar, "evrensel" soruların, başkalarına değil de gündemdeki belirli bazı siyasi çıkarlara hizmet edecek şekilde sorulup, cevaplanabileceğini ya da bunların hırslı partizan amaçlarla sorulabileceğini, hiç düşünmemiş görünüyorlar. Örneğin, felsefecilerin insanlık idealleri, onların toplumsal ve siyasal bağlantıları ve zamanlarındaki çatışmalarda nerede durdukları hakkında çok şey söyler. Bunun farkında olmayan bilim insanları, klasiklerin yazarlarını, zamanları ve mekânları bağlamında ele almakta fazla bir yarar görmemektedir. Onlara göre siyasi düşüncenin bağlamına oturtulması ya da "bilgi sosyolojisi" daha az önemli düşünürlerin ve ideologların fikirleri ve motivasyonları hakkında bize bir şeyler anlatır; ama bunlar, Platon gibi büyük, dahi bir felsefeciyle ilgili bilmeye değer hiçbir şey söylemez.

---

4 *The Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, 1962'de Oxford University Press tarafından yayınlandı. Aslında Macpherson, 1950'lerde bağlamsal yaklaşımıyla makaleler yayınlamıştı. Onun ideal tipi "mülkiyetçi piyasa toplum"una itirazım var; bunun tarihdışı bir soyutlama olduğunu düşünüyorum. Bununla birlikte, kuşkusuz çok önemli bir öncü çalışma gerçekleştirmiştir.

5 Örneğin bkz. Dante Germino, *Beyond Ideology: The Revival of Political Theory* (New York: Harper and Row, 1967).

Bu neredeyse toy tarihdışılığın bir reaksiyon yaratması kaçınılmazdı ve çok farklı bir düşünce ekolü ortaya çıkarak, rakiplerine üstünlük sağladı. Cambridge ekolü, en azından görünüşte, öbür uca giderek büyük küçük siyaset kuramındaki bütün çalışmaları tarihselleştirdi ve bunları yazıldıkları zaman dışında, daha geniş biçimde anlamlandırmadı. Bu yaklaşımın en etkili savunucusu olan Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* adlı klasik eserinin girişinde, yöntemini açıklarken tarihdışı ekolün dikotomilerine (ikiliklerine) doğrudan karşı olduğu izlenimi verir; siyaset felsefesi ile ideoloji arasında yapılan keskin ayırıma ve basit "deneysel" ile "normatif" karşıtlığına itiraz eder. Skinner, siyaset kuramını en iyi biçimde ideolojiler tarihi olarak okuduğumuz zaman kavrayabileceğimizi; bunun için de ayrıntılı bir bağlamlandırmanın gerekli olduğunu savunur. "Siyasal yaşamın kendisinin, siyaset kuramcısının önüne ana problemleri koyduğunu düşünüyorum; böylece belirli sorunsal konular sıralanmış olur ve bunlara karşı gelen sorular da tartışmanın önde gelen temaları olur."[6]

Skinner'e göre bu yaklaşımın başlıca yararı, "sadece metni okuyarak kavramayı umduğumuz anlamın çok ötesinde, yazarın ne demek istediğini daha derinlemesine kavramamızı" sağlar. "Metincilerin" tipik önerisi ise, metinlerin "tekrar tekrar" okunmasıdır.[7]

> Eğer siyaset teorisi temelde ideolojiler tarihi olarak yazılsaydı, siyaset teorisi ile pratiği arasındaki ilişkiyi daha açık görebilirdik diye düşünüyorum. Herhangi birinin siyasi davranışını betimlerken yeniden elindeki normatif kelime hazinesine başvurduğumuz zaman, onun davranışlarının sınırlamalarından da bahsetmiş oluyoruz. Buna göre bazı kişilerin niye öyle davrandığını açıklarken, kaçınılmaz olarak onun kullandığı sözcüklere gönderme yaparız; çünkü bunlar hareketlerinin belirleyicilerinden biri olmaktadır. Bunun anlamı da şudur: Eğer yazdığımız tarihlerde bu tür kelime hazinesine odaklanırsak, o zaman tam olarak siyasi düşüncenin açıklanma yollarının, siyasi davranışlara bağlı olduğunu da gösterebiliriz.

Skinner, Rönesans ve Reformasyon dönemlerinde Batı siyasi düşüncesini araştırmaya girişir; özellikle de *devlet* kavramının modern anlamını kazanma sürecini, siyasi düşünürlerin ve aktörlerin, kendi zamanlarında kullanılan siyasi sözcükleri ve tarihin gündemlerine getirdiği belirli soru kümelerini inceleyerek çalışmalarını sürdürür. Diğer çalışmalarında oldu-

6 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume I: The Renaissance* (Cambridge University Press, 1978), s. xi.

7 *Ibid*., s. xiii.

ğu gibi burada da temel stratejisinin ağını, genellikle diğer siyasi düşünce tarihçilerinin, önde gelen kuramcıların yaptıklarının ve kendi deyimiyle "bu çalışmaların dayandığı daha genel toplumsal ve entelektüel kalıbın" çok ötesine, daha geniş bir alana fırlatmaktır.[8] O, sadece büyük düşünürlerin değil, "toplumsal ve siyasi düşünceye geçici, çağdaş katkılarda bulunanların" çalışmalarını da, ellerindeki sözlük hazinelerini; belirli zamanlarda ve yerlerde, siyasi toplumla ilgili tartışmaları biçimlendiren varsayımlarını bulmak amacıyla incelemiştir.

Skinner'in yaklaşımının çok güçlü bazı yönleri vardır; Cambridge ekolünün diğer mensupları da bu ilkeleri, özellikle erken modern İngiltere'sinin belirli düşünürlerini ya da "söylem geleneklerini" analiz ederken etkili biçimde kullanmışlardır. Siyaset teorisyenlerinin büyükler dahil, ele aldıkları siyasi sorunların, gerçek siyasi yaşamın önlerine getirdiği ve ortaya çıkışlarını tarihsel koşulların biçimlendirdiği sorunlar olduğu önermesi, sağduyulu bir yaklaşımın ne fazlası, ne de azıdır.

Ama birçok şey Cambridge ekolünün neleri konuyla ilgili gördüğüne bağlıydı; Skinner'in "toplumsal ve entelektüel matris" göndermesinin ima ettiği *bağlamın*, onun bağlandırmasından farklı anlamı olabileceği görüldü. Sonuçta, "toplumsal" matrisin, "toplum"la, ekonomiyle hatta hükümet şekliyle çok az ilgili olduğu ortaya çıktı. Toplumsal bağlamın kendisi zihinsel bir öğeydi ya da en azından "toplumsalın" tanımı, yalnızca var olan kelime dağarcığıyla yapılmaktaydı. Teorinin gündemini belirleyen "siyasi yaşam", temel olarak bir dil oyunuydu. Eninde sonunda bir metni bağlamına oturtmak için onu, siyasi düşüncenin klasiklerinden başlayarak, gelip geçici çalışmalara ya da siyasi konuşmalara kadar uzanan bir alandaki diğer metinlerin, çok çeşitli sözcüklerin, değişik düzlemlerdeki söylemlerin ve ideolojik paradigmaların arasındaki bir yere konumlandırmaktı. Skinner'in saf metinsel tarihçilere ya da soyut düşünce tarihlerine hücum etmesi de –daha öncekilere göre çok daha derinlikli ve kapsayıcı ama metinlerin ruhunu saptamakta daha az sınırlı olmayan– başka tür bir metinsel tarih ve düşünceler tarihi oluyor.

Skinner'in 1300-1600 arasındaki siyasi düşünceleri içeren geniş kapsamlı tarihinin neleri kapsamadığına ilişkin bir fihrist çıkarsak, onun "bağlam"ının sınırlarını çarpıcı biçimde görebiliriz. Skinner'in ele aldığı dönemde çok önemli sosyal ve iktisadi gelişmeler olmuştu; bunlar Av-

8 *Ibid*., s. x.

rupalı siyasi düşünürlerin ve aktörlerin teori ve pratiğine de yansımıştı. Oysa onun kitabında tarım, aristokrasi ve köylülük, toprak dağılımı ve tasarruf biçimleri, işgücünün toplumsal işbölümü, toplumsal protestolar ve çelişkiler, nüfus, kentleşme, zanaatlar, ticaret, imalat sanayi ve kentli sınıf büyük ölçüde yer almaz.[9]

Cambridge ekolünün önemli kurucularından olan J. G. A. Pocock, görünüşe göre iktisadi gelişmelerle, maddi öğeler olarak görünen şeylerle, kendi deyimiyle 18. yüzyıl Britanya'sındaki sermayenin ve "ticari toplum"un "keşfiyle" daha çok ilgiliydi. Ama onun "birdenbire yaptığı travmatik keşfi" bir bakıma, Skinner'in devleti açıklayışında kullandığı tarihsel süreçlerden daha da uzak düşüyor.[10] Pocock için kritik an, İngiltere Bankası'nın kuruluşudur; ona göre bu, 1690'ların ortasında "olağanüstü bir hızla" mülkiyetin ve yapısının, ahlakın bütünüyle dönüşümüne yol açtı; buna siyaset psikolojisindeki ani değişimler eşlik etti. Ama bu sava göre İngiltere Bankası'nın, aslında ticari toplumun da, sanki hiç kendi tarihleri yokmuş gibi bir izlenim doğuyor; sanki 16. ve 17. yüzyıllarda mülkiyet ve toplumsal ilişkilerin dönüşümünün, İngiliz tarım kapitalizminin oluşumunun ya da ulusal bankanın kurulmasından önce, belirgin biçimde, kapitalist mülkiyetin gelişimiyle ilişkili olarak gelişen İngiliz bankacılık sisteminin, 18. yüzyıl ticari kapitalizminin yerine oturmasında hiç etkisi yokmuş gibi, bunlar birdenbire tam gelişkin biçimde ortaya çıkıyorlar. Bu kadar çarpıcı tarihdışı bir açıklama sadece şu nedenle mümkün: Pocock için, belki Skinner'den daha da fazla, toplumsal süreçlerin tarihle pek bir alakası yok; tarihsel dönüşümler yalnızca siyaset dilindeki değişimlerde gözlenebilir. Bir toplumsal dönüşümün doruğuna ulaşmasını ve pekişmesini söylemdeki değişiklikler gösterir; bunlar onun kökeni ve nedenidir.

O zaman hem Pocock, hem de Skinner'in anladığı siyasi düşünce *tarihi*, garip biçimde sadece ilgili dönemlerdeki belirleyici tarihsel gelişmelerin farkında olmak ve onları yakalamakta başarısız değil, aynı zamanda *süreçlerden* de yoksun bir tarihdışılığı ifade ediyor. Tarih, Cambridge ekolü için tipik olarak, daha kapsayıcı toplumsal gelişmeleri içermeyen ya da büyük veya küçük herhangi bir tarihsel süreçle ilişkisi olmayan, ör-

9 Bkz. Neal Wood, *John Locke and Agrarian Capitalism* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1984), s. 11.

10 J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 108. Pocock'la ilgili bu iddianın geliştirilmesi, ilgili dönemin ele alınacağı başka bir kitabımı beklemek zorunda.

neğin belirli zamanlarda ve mekânlardaki belirli siyasi tartışmalar gibi, bir dizi birbiriyle bağlantısız, son derece mahalli ve özel olaylardan ibaret oluyor.[11]

Mahalli ve özele vurgu, daha geniş zamanları ve mekânları göz önünde bulundurmayı dışlamaz. Cambridge ekolünün uğraştığı "söylem gelenekleri" malzemesi bazen bütün bir yüz yılı, hatta daha fazlasını içeren uzun dönemleri kapsar. Bir gelenek ulusal sınırları, hatta kıtaları aşabilir. Skinner'in, Machiavelli'nin eserlerini incelerken kullandığı "Yöneticilere Öğütler"* gibi belirli bir edebi tür, zaman ya da coğrafi kapsam bakımından oldukça sınırlı kalmış olabilir. Özellikle Pocock'ın yararlandığı 18. yüzyılın bir özelliği olan "ticari toplum" söylemi ya da "yurttaş hümanizmi" geleneği ise daha uzun ömürlü ve daha geniş kapsamlıydı. Ama sürekliliği ve mekânsal alanı ne olursa olsun, siyaset teorisini incelerken, söylem geleneğinin oynadığı rol, belirli hadiselerin (ki, bunların kendileri de söylemlerle etkileşim içindedir) oynadığı rolden fazla farklı değildir. Bunlara örnek olarak Skinner'in Hobbes'u yerleştirdiği Bağlılık Yemini Tartışması'nı** ya da başkalarının Locke'u incelerken kullandığı Dışında Bırakma Krizi'ni*** gösterebiliriz. Her iki durumda da bağlamlar metinlerdir ve Cambridge'in tarihsel ufkunun, en mahalli olaylardan, uzun süren ve yaygın söylem geleneğine kadar, herhangi bir yerinde, bir tarihsel anla, diğer bir an arasındaki dinamik bağlantıyı ya da politik ve sosyal olayların altındaki süreçleri göremeyiz.

Tarih anlayışı bakımından Cambridge ekolü ile daha moda "postmodern" eğilimler arasında temel bir ortak yön vardır. Her ikisi için de söylem, sosyal yaşamın yegâne belirleyici, asli öğesidir ve tarih, tesadüflerin içinde yok edilir. Her ikisinin de "büyük anlatılara" cevabı, üstünlüklerini ve kusurlarını eleştirel analize tabi tutarak değil, tarihsel süreçleri topyekûn çöpe atarak verilir.

---

11 Skinner'in tarihi, "atomistik" ve "süreksiz" olgularla ele alışının eleştirisi için bkz. Cary Nederman, "Quentin Skinner's State: Historical Method and Traditions of Discourse", *Canadian Journal of Political Science*, cilt 18, no. 2, Haziran 1985, s. 339-52.

* *Çevirenin Notu:* "Mirror-for-princes", ortaçağ ve Rönesans dönemlerinde prenslere ya da yöneticilere tavsiyelerde bulunan onlara "iyi" ve "kötü" yönetici modelleri sunan siyasi bir edebiyat türü.

** 1649'da kral idam edildikten sonra Cromwell'in önderliğindeki İngiliz Uluslar Topluluğu'na Bağlılık Yemini edilip edilmemesine ilişkin tartışma (Engagement Controversy).

*** 1678-1681 arasında kralın erkek kardeşini Katolik olduğu için monarşiden dışlamak amacıyla kaleme alınan yasa tasarısıyla ilgili siyasi tartışmalar (Exclusion Crisis).

Siyaset Teorisinin Toplumsal Tarihi

Bu kitabın konusu olan "siyaset teorisinin toplumsal tarihi"nin en baştaki kabulü, geçmişteki büyük siyasi düşünürlerin kendi zamanları ve mekânlarındaki meselelerle tutkuyla meşgul olduklarıdır.[12] Onlar görüşlerini daha yüksek felsefi düzlemlerden ifade ederken, başka zamanların ve mekânların filozoflarıyla sohbet ederken, hatta ve özellikle görüşlerini evrensel ve zamandan bağımsız ilkelere dönüştürürken bile, bu tavırlarını sürdürmüşlerdir. Çoğu kez, tanımlanabilir belirli bir siyasi davaya bağlılıkları, partizanca bağlılığa dönüşmüş; hatta belirli partilerin ya da sınıfların çıkarlarını açıkça ifade etmişlerdir. Ama daha geniş bir çerçeveden bakıldığında, ideolojik bağlılıkları, iyi toplum ve insan ideallerineydi.

Aynı zamanda da büyük siyasi düşünürler, sıradan parti papağanları ya da propagandacıları değildi. Siyaset teorisi elbette bir ikna çalışmasıydı; araçları muhakemeye dayanan söylemler ve savlardı; gerçeğin bir tür samimi araştırmasıydı. "Büyükler", daha az önemli düşünürler ve aktörlerden farklı olmakla birlikte, onlar da insandı ve benzer şekilde tarihin içindeydiler. Platon *Republic*'te adalet kavramını araştırırken ya da değişik bilgi düzlemlerini ana hatlarıyla belirtirken, şüphesiz büyük felsefi soruları gündeme getiriyordu; evrensel ve aşkın gerçekleri arıyordu. Ama sorularını ve cevaplarını (daha sonraki bölümde tartışacağım gibi) Atina demokrasisiyle eleştirel uğraşısı belirlemişti.

Siyasi düşünürlerin insanlığından ve tarihsel bağlantılarından bahsetmek tabii ki, onları küçük düşürmek ya da büyüklüklerini reddetmek anlamına gelmez. Her halükârda, düşüncelerinin eleştirel, tarihsel incelemesini yapmaksızın, onların evrensel ya da aşkın gerçeği buldukları iddiasını değerlendirmek imkânsızdır. Burada amacımız en önemli siyasi düşünürlerin fikirlerinin incelenmesidir; ama bu düşünürler her zaman yaşayan, bağlılıkları olan, sadece kendilerinden önceki filozoflardan gelen zengin entelektüel mirastan yararlanan ya da basitçe zamanlarına özgü belirli bir dili kullanan insanlar olarak değil; aynı zamanda dünyalarını biçimlendiren toplumsal ve politik süreçler bağlamında da ele alınmaktadır.

Siyaset teorisinin toplumsal tarihinin zaman içindeki bağlamları kavramı, "tarihsel materyalizm" geleneğindeki bazı temel önermelere daya-

12 "Siyaset teorisinin toplumsal tarihi" teriminin tartışması için bkz. Neal Wood, "The Social History of Political Theory", cilt. 6, No. 3, Ağustos 1978, s. 345-67.

nır: İnsanlar hayatta kalabilmek ve yeniden üreyebilmek için birbirleriyle ve doğayla ilişkiye girerler. Herhangi bir zamanda ve yerdeki toplumsal pratiklerini ve kültürel ürünleri anlayabilmek için hayatta kalma koşullarıyla ve toplumsal yeniden üretimle, insanların yaşamın maddi koşullarına ulaşım biçimleriyle, bazı insanların, diğerlerinin emeğini nasıl kullandığıyla, üreten insanlar ile o üretimi sahiplenenler arasındaki ilişkilerle, bu sosyal ilişkilerde ortaya çıkan mülkiyet biçimleriyle ve bu ilişkilerin siyasi egemenliğe nasıl yansıdığıyla ve aynı zamanda direniş ve mücadelelerle ilgili bir şeyler bilmemiz gerekir.

Tabii ki bu, bir teorisyenin düşüncelerinin, onun toplumsal ya da sınıfsal konumundan "okunabileceği", tahmin edilebileceği anlamına gelmez. İşaret etmek istediğimiz sadece herhangi bir siyasi düşünürün karşı karşıya kaldığı sorular, ne kadar ebedî ya da evrensel görünürlerse görünsünler, belirli tarihsel koşullarda önlerine gelir. Cambridge ekolü de siyasi düşünürlerin cevaplarını anlayabilmek için onların yanıtlamaya çalıştıkları soruları anlamamız gerektiğini; değişik tarihsel çerçevelerin, değişik soruları gündeme getirdiğini kabul etmektedir. Ama siyaset teorisinin toplumsal tarihi için, bu sorular yalnızca açık siyasi ya da felsefi veya yüksek düzeyli politik tartışmalardan giderek incelenemez; aynı zamanda siyasi arenanın dışında ve metinlerin ötesinde, insanlar arasındaki etkileşimi biçimlendiren toplumsal baskılar ve gerginlikler de hesaba katılmalıdır.

Bu yaklaşım Cambridge ekolününkinden, hem onların "bağlam" olarak gördükleri şeylerden farklıdır, hem de tarihsel *süreçleri* içerir. Bağlılık Yemini Tartışması ya da Dışında Bırakma Krizi gibi ideolojik olaylar, Hobbes ya da Locke gibi düşünürler hakkında bir şeyler söyler; ama bu düşünürleri, dünyalarını biçimlendiren daha geniş tarihsel süreçlerin içine yerleştirmezsek, büyük kuramcıları, kısa ömürlü politika yazarlarından ayırt etmek güçleşir.

Sosyal ilişkilerde, mülkiyet biçimlerinde ve devlet oluşumlarında uzun dönemli gelişmeler sırasında, arada belirli siyasi-ideolojik tartışmalar patlak verir. Gerçekten de siyaset teorisinin, dramatik biçimde tarihin davetsiz bir misafir gibi birdenbire metinlerdeki diyaloglara ya da söylem geleneklerine girdiği böyle zamanlarda geliştiği doğrudur. Ama John Locke gibi önemli bir düşünür, bir yandan zamanının siyasi tartışmalarına katılırken, diğer yandan da daha büyük toplumsal dönü-

şümlerin ve yapısal gerginliklerin ortaya çıkardığı toplumsal ilişkiler, mülkiyet ve devlet gibi, özellikle de "kapitalizmin yükselişiyle" ilişkilendirebileceğimiz daha büyük, temel sorularla uğraşmaktaydı. Kuşkusuz Locke, kapitalizm dediğimiz gelişmeyi gözlemliyordu; mülkiyetin, sınıfsal ilişkilerin ve devletin tipik dönüşümlerinin ortaya çıkardığı sorunlarla uğraşıyordu. Onu bu genel toplumsal bağlamından koparmak, çalışmalarını yoksullaştırmak, kendi tarihsel anını aydınlatmak kapasitesini eksiltmek anlamına geldiği gibi, genel olarak "insanlığın durumu" da anlaşılmaz olur.

Eğer değişik tarihsel deneyimler, değişik sorun kümelerine yol açıyorsa, demek ki, bu farklılıklar aynı zamanda "söylem geleneklerinde" de gözlemlenebilir. Örneğin, ortak kültürel ve felsefi mirasa dayanan Batı ya da Avrupa tarihsel deneyiminden bahsetmek yeterli değildir. Bir Avrupa toplumunu diğerinden ayıran ve farklı teorik sorgulamalara, siyasi düşünürlerin yanıtlamak durumunda kaldıkları değişik soru dizilerine yol açan farklı mülkiyet ilişkilerine ve değişik devlet kurma süreçlerine de bakmalıyız.

"Söylemlerin" çeşitliliği sadece şahsi, hatta siyaset felsefecilerinin coğrafi ve kronolojik sınırları aşan birbirleriyle diyaloglarındaki değişik ulusal mizaç ve entelektüel üslup farklılıklarını göstermez. Siyasi düşünürler yalnızca felsefi geleneklerini yansıtmaz, aynı zamanda siyasal yaşamın gündemlerine getirdiği sorunlarla da uğraşırlar; bu nedenle söylemleri, büyük ölçüde, karşı karşıya kaldıkları siyasi problemlerin farklılığı nedeniyle değişiktir. Örneğin, devlet sorunu, yakın komşu olan İngiliz ve Fransızlarda değişik tarihsel görünümlerde ortaya çıkmıştır.[13]

"Yıllarca süren" soruların bile değişik biçimlerde ortaya konduğunu görürüz. Dikkate değer olarak görünen bir konu bile belli başlı siyasi tarafların özelliklerine, rakip toplumsal güçlere ve çıkar çatışmalarından ne kazanılıp ne kaybedileceğine bağlı olarak değişiklik gösterir. Erken modern İngiltere'de "verimliliği artırmaya çalışan" toprak beyleri ile yaşamı ortak toprakların muhafazasına bağlı olan halk arasındaki mücadeleden kaynaklanan sorunların biçimlenişi, Fransa'daki köylüler, senyörler ve vergi oburu devlet arasındaki sorunların görünümünden farklıdır. Aynı

13 Bu sorunları daha yoğun olarak şu kitabımda inceledim: *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern Stataes*, Londra: Verso, 1992. (*Kapitalizmin Arkaik Kültürü: Eski Rejimler ve Modern Devletler Üstüne Tarihsel Bir Deneme*, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, 2007.)

tarihsel ya da ulusal dokuda bile halka ya da köylüye sorun olarak görünen şey, centilmen çiftçiye, senyöre ya da devlet görevlisine sorun olarak görünmeyebilir. Büyük siyasi düşünürleri, tarihin önlerine koyduğu belirli problemlerin önemini vurgulamak ya da köksüz birtakım filozoflarla giriştikleri "diyalogların" zamansız olmadığına işaret etmek için, bunların hem egemen, hem de direnen yaşayan tarihsel aktörlerle bağlantılarının farkında olduğumuzu göstermek için, onları şu ya da bu toplumsal çıkarı savunan "ödül avcılarına" indirgememiz gerekmiyor.

Bunu söylemek, başka bir zamana ve mekâna ait siyaset kuramcılarının bizim zamanımıza ait söyleyecek hiçbir şeyi olmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Tarihsel bağlamlandırma ile "anlamlılık" arasında ters bir ilişki yoktur. Tam tersine, "klasikler"den öğrenmenin temel koşulu, tarihsel bağlamlandırmadır; sadece düşünürün amacı ve ne söylemek istediğini daha iyi anlayabilmemiz için değil, kuramın ortaya çıktığı tarihsel bağlamı bilmemiz, aynı zamanda saf soyutlamadan çıkarak, insan pratiğinin ve toplumsal ilişkilerin dünyasına girebilmemiz için de gereklidir.

Tabii sadece insan olduğumuz için bizden öncekilerle ortak deneyimlerimiz vardır ve atalarımız gibi biz de yüzyıllar boyunca öğrenilen sayısız uygulamalarla ilişkiliyiz. Bu ortak deneyimlerden kastedilen, geçmişin büyük düşünürlerinin söylediklerine kolayca ulaşabiliyor olmamızdır. Ama eğer siyaset teorisinin klasiklerinden yararlı dersler çıkaracaksak, insana ait olan şeylerin ve tarihsel deneyimlerin ortak noktalarının farkında olmamız ya da klasikleri belirli soyut evrensel ilkeler açısından araştırmamız yeterli değildir. Tarihselleştirmek insanlaştırmaktır; fikirleri kendi maddi ve pratik ortamlarından ayırmak, onlarla insani ilişki noktalarımızı kaybetmek olur.

Siyaset teorisi tarihini araştırmanın çok yaygın bir yönteminde, konular yakıcı insani meselelerden koparılır. Siyaset teorisinde *siyasetle* ilgili düşünmek en azından belirli ilkelerin, gerçek toplumsal ilişkiler ve siyasi düzenlemeler bakımından ne ifade ettiği üstüne düşünmeyi ve bir kanı oluşturmayı gerektirir. Eğer siyaset teorisinin işlevlerinden birisi, kendi zamanımız ve mekânımızla ilgili algımızı ve kavramsal araçlarımızı geliştirmek ise, bu amaç tarihsel siyaset teorilerinin kendi siyasi anlamlarının içi boşaltılarak gerçekleştirilemez.

Örneğin, geçmiş yıllarda Aristoteles'in doğal kölelik teorisine ilişkin bir savla karşılaşmıştım; bu bana tarihdışı yaklaşımın eksiklerini göster-

mişti.[14] Bu sava göre, köleliğin doğallığı teorisini, Eskidünya'daki köleler ile efendiler arasındaki ilişkileri, gerçek tarihsel, toplumsal bir duruma dair bir yorum olarak görmemeliyiz; çünkü eğer böyle yaparsak, onun kendi zamanının ve mekânının toplumsal-iktisadi koşullarının ötesine geçen anlamını kaybetmiş oluruz. Bunun yerine onu, evrensel insanlık durumunun soyut düzlemde felsefi bir metaforu olarak değerlendirmeliyiz. Ama Aristoteles'in insanların köleleştirildiği gerçek bir toplumsal pratiği savunduğunu inkâr etmek ya da onun kölelik teorisini somut tarihsel bağlamı içinde ele almayınca, insanlığın durumuna dair daha çok şey öğreneceğimiz tezi, günümüz ya da herhangi başka bir zamana ait toplumsal yaşam ve politikaya ya da insanlığın durumuna ilişkin bizi tuhaf bir duyarlılığa çağırıyor gibi görünüyor.

Siyaset teorisinin, kendi tarihsel zamanımızı aydınlatabilecek bağlamsal analizinin başka bir yolu da var. Eğer siyaset kuramını tarihsel bağlamından ayırırsak, aslında onu kendi zamanımıza uydurmuş oluruz. Oysa bir teoriyi tarihsel olarak kavramak, kendi tarihsel durumumuza eleştirel bir mesafeden, başka zamanların ve başka düşüncelerin görüş açılarından bakmamızı sağlar. Aynı zamanda, şimdi eleştirmeden kabul ettiğimiz belirli varsayımların, oluşum yıllarında nasıl tartışıldığını da izlemiş oluruz. Eğer siyaset teorisini böyle okursak, zamanımızın ve mekânımızın egemen düşüncelerini ve varsayımlarını sorgusuz sualsiz kabul etmeye daha az eğilim gösteririz.

---

14 Arlene Saxonhouse, M. I. Finley'in *Ancient Slavery and Modern Ideology* kitabının eleştirisinde, yazarın yaklaşımını, "toplumsal tarihçi" olduğu için hor görerek, kölelik üstüne yazan diğer yazarların benzer eğilimlerinden de bahsetmiş ve şaşırtıcı olmayan çok az şey söylemişti; ama Aristoteles gibi kişilerin felsefi düşüncelerindeki derin anlamı ortaya çıkaramamıştı. Eleştirmen, "Köleliğin doğası ile ilgili Aristoteles'in düşünceleri, (...) bizi belirli bir kölenin ve efendinin ötesine götürür; kölenin efendisine bağımlılığı bizim doğaya tabi oluşumuzu yansıtır. Kölelik yalnızca kişinin emeğini kontrol edemediği için düştüğü alçaltıcı bir durum değildir. Bu, doğa karşısında bütün insanların durumudur. Finley'in bahsettiği efendi-köle ilişkisi, eski ve modern dünyayla sınırlı değildir. Toplumun ve doğanın içindeki yerimizi anlamamızı sağlamak için Aristoteles'in bahsettiği efendi-köle ilişkisinin kalıcı olduğu unutulmamalıdır. Toplumsal tarihçi Finley, bizi belirli bir zamana ve mekâna ait özelliklere götürmekte; bu nedenle de günümüz Amerikan toplumunu anlamak bakımından Amerikan köleciliğinin araştırılmasının önemini vurgulamakta ama eski kölelikle alakasını açıklamamaktadır. Bunun için eskiçağ filozofuna dönmemiz gerekir" diye yazmaktadır (*Political Theory*, cilt. 9, No. 4, Kasım 1981, s. 579). Aristoteles'in köleliği genel olarak daha kapsayıcı bir biçimde doğayla ilgili düşüncelerinin içinde ele aldığı inkâr edilemez, ama bu onun bildiği Yunan dünyasındaki belirli tür kölelikle ilgili düşüncelerinin inkâr edilmesini gerektirmez. Aristoteles'in köleliği, insanlığın genel olarak doğaya bağımlılığı çerçevesinde ele aldığı için, köleliği *gerekçelendirmediği* öne sürülebilir (tam tersine, köleliği haklı göstermek için onun doğallaştırıldığını düşünme eğiliminde olsak da). Ama her halükârda, Aristoteles'e ilişkin "felsefi" yorumda rahatsız edici bir şey var; bu da onun kölelikle ilgili tartışmasını, tarihsel zaman ve mekânın (ki bunlar bize eski köleciliğin konuyla ilgisi ya da Aristoteles'in görüşleri bakımından çok şey söyler) somut gerçeklerinden koparılmasıdır.

Bu yaklaşımın yararı, tarihsel süreçlerin yerini, bağlantısız olayların ve söylemsel geleneklerin aldığı içeriksel yaklaşımlar bakımından hemen görülemeyebilir. Cambridge bağlantılandırma biçimi bizi, eski zamanların siyasi düşünürlerinin, kendi zamanımız ve mekânımıza dair söyleyecekleri pek bir şey olmadığına inandırmaya çalışır. Onlardan öğrenecek hiçbir şey olmadığını, çünkü onların tarihsel deneyimlerinin, bizimkilerle alakasının bulunmadığını iddia ederler. Siyaset teorisi tarihinden öğrenecek şeylerin olduğunu keşfedebilmemiz için, kendimizi tarihin sürekliliği içinde konumlandırmalıyız; bizden öncekilerle ilişkimiz sadece paylaştığımız süreklilik bakımından değil, bizleri bir yerden başka bir yere götüren değişim süreçleri açısından da önemlidir.

Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, sadece bazı klasikleri ve onların yaratıldıkları koşulları aydınlatmak değil, aynı zamanda özgün bağlamsal yoruma bir örnek vermektir. Konusu yalnızca metinler, söylemsel paradigmalar değil, bunları mümkün kılan toplumsal ilişkiler ve siyaset kuramcılarınca ele alınan belirli sorulardır. Bu tür bağlamsal okuma, bir siyasi düşünürden diğerine miras kalan çizgiyi izlemenin ötesinde bir şeyler gerektirir. Bu yaklaşım, bazı temel toplumsal ilişkilerin nasıl insan yaratıcılığının parametrelerini belirlediğini, yalnızca siyaset teorisinde değil, siyaset teorilerinin doğduğu tarihsel ortamın ve kültürel iklimin –Yunan tragedyası, Roma hukuku ya da Hıristiyan teolojisi gibi– bir parçası olan diğer söylem biçimlerinin de araştırılmasını teşvik eder.

Bağlamsal analiz ile temel metinler arasında bir denge kurmaya çalıştım; ama bazı okurlar geniş kapsamlı ve ayrıntılı metin okumaları yerine, büyük yapısal konulara daha fazla vurgu yaptığımı düşünebilir. Oysa, bu kitaptaki yaklaşımım, hiçbir biçimde metin analizini dışladığım ya da küçümsediğim anlamına gelmiyor; tam tersine bu yaklaşım, metinlere ışık tutmanın başka bir yoludur; bunu başkaları daha ayrıntılı okumalarla sınayabilir.

Siyaset Teorisinin Kökeni

Bilim insanlarının, siyaset teorisinin Eski Yunan'da doğuşuna ilişkin değişik açıklamaları vardır. Gelecek bölümde siyaset teorisi için gerekli olan, insana bir tür güven duyulduğu belirli tarihsel koşullarla, özellikle de Atina'yla ilgili daha fazla bilgi olacak. Bu bölümde kendimizi, siyaset teorisinin gündemini belirleyen Yunanlılar ile diğer eski uygarlıkları ayıran genel koşullarla sınırlayacağız.

Kuşkusuz en önemli etmen İÖ 8. yüzyılda özgün Yunan devleti polis'in kurulmasıydı; bu bazen Atina'da olduğu gibi erken 5. yüzyıldan geç 4. yüzyıla kadar süren, kendi kendini yöneten demokrasilere evrilmiştir. Bu tip devlet, diğer "yüksek" uygarlıkların emperyal devletlerinden ve Yunanistan'daki polis öncesi devletlerden, Minos ve Miken krallıklarından kesinlikle farklıdır. Ayrıntılı bürokratik bir düzenek yerine polis'in özelliği, epeyce basit bir devlet (eğer "devlet" denebilirse) yönetiminin olmasıydı; temel siyasi ilişkiler yönetenler ile yönetilenler arasında değil, *yurttaşlar* arasındaydı ve kendi kendini yöneten bir yurttaş topluluğu söz konusuydu. Yurttaş topluluğu, Atina demokrasisinde olduğu gibi daha kapsayıcı ya da Sparta ve Girit kent devletlerindeki gibi daha az kapsayıcı olabilirdi. Politika, sözcükten de anladığımız gibi, değişik çıkarlar arasında çekişme ve tartışma anlamına gelir ve bu, siyasal söylemin temel amacı olan hükmetmenin ya da yönetmenin yerini almıştı. Tabii bu etkenler, oligarşik polis'e göre demokrasilerde ve özellikle Atina'da daha belirgindi.

Beşinci yüzyılın sonuna gelindiğinde Yunanistan'ın, o zamana kadar görülmemiş biçimlerde ve derecede, edebi bir kültür merkezine dönüşmesi kayda değer bir durumdu. Bunun kapsamını abartmamakla birlikte, özellikle demokraside, bir tür halk okuryazarlığı, bazı bilim insanlarının, zanaat kültürü dedikleri yani yalnızca uzmanlaşmış becerileri olanların ya da profesyonellerin veya yazıcıların okuryazarlığının yerini almıştı. Yunanistan'da, özellikle de Atina'da gerçekleşen şey, yazının demokratikleşmesi diye tanımlanmıştır.

Halk yönetimi, acil toplumsal ve politik konuların yaygın biçimde ve araştırmaya dayanılarak tartışılmasını gerektiriyordu; bu da siyasi önderlik ve etkililik bakımından yeni fırsatlar yaratıyordu. İktisadi refahla birlikte eğitim ve öğretim talebi artmıştı. Canlı bir iktisadi yaşam, demokratik ve göreli özgür bir kültür ortamı; yazılı ifade ve kesin tartışmakanıtlama araçlarının çoğalması, bu tür söylemleri dinlemeye hazır büyüyen bir dinleyici kitlesi, siyaset kuramının doğması ve erken bir tarihte gelişmesi için olumlu bir iklim yaratmaktaydı; bu da günümüze kadar süren, kendini ve düşüncelerini yetkin bir biçimde ifade edebilme sürecinin yolunu açmaktaydı.

Batı siyaset teorisinin uzun geleneğinin gündemini belirleyen bu yeni düşünce tarzının, niçin bu biçimi aldığını, neden daha önce ortaya konmayan belirli soruların sorulduğunu anlayabilmek için polis'e ve özellikle demokrasiye daha yakından bakmamız gerekiyor. Atina toplumu, poli-

tikası ve Yunan klasiklerinin yazıldığı sıradaki belirli bağlamlarla ilgili daha fazla şeye sonraki bölümde değinilecek. Amacımız bakımından burada, siyaset teorisinin nasıl doğduğuna ilişkin az sayıda genel özelliği vurgulayacağız.

Polis, yalnızca belirgin bir siyasi biçimi değil, aynı zamanda sosyal ilişkilerin özgün bir örgütlenmesini temsil eder. Diğer yüksek uygarlıklarda devlet, artı-ürüne el koyanlar ile üreticiler arasındaki ilişkileri de gösteren, yöneticiler ile tebaa ilişkilerini içerir. Bir zamanlar Çinli filozof Mencius şöyle yazmıştı: "Yöneticileri doyurmak için yönetilenler yiyecek üretir. Bunun evrensel doğruluğu, gökkubbenin altındaki her yerde kabul edilir." Bu ilke, birçok gelişkin uygarlığın özelliğini, yöneticiler ile üreticiler arasındaki ilişkilerin özünü çok güzel özetlemektedir.

Bu eskiçağ devletlerinde, üretim ile politika arasında keskin bir ayırım vardı; üreticilerin yönetici ve hatta yurttaş olarak hiçbir siyasi rolü yoktu. Devlet bağımlı işgücünü denetlemek üzere örgütlenmişti ve her şeyden önce de bazı insanlar, diğerlerinin emeğine ya da ürünlerine devlet aracılığıyla el koyuyordu. Devlette makam sahibi olmak büyük servetlerin elde edilebilmesinin temel vasıtasıydı. Toprakta özel mülkiyetin iyice yerleşmiş olduğu yerlerde bile, devlet görevliliği, büyük mülkiyetin temel kaynağıyken, küçük mülkiyet sahiplerinin devlete karşı görevleri vergi, haraç ya da angarya biçimlerini alıyordu. Örneğin Çin'in uzun imparatorluk tarihi boyunca büyük mülkiyet ve servetler devlet görevliliğiyle bağlantılı olmuş ve devlet, her zaman başarılı olamasa da, bu bağlantının sürmesi için elinden geleni yapmış ve güçlü mülk sahibi sınıfların özerk biçimde gelişmesini engellemiştir.

O halde eski "bürokratik" devlet, doğrudan üretici ve özellikle köylü topluluklarının emeklerine ve ürünlerine el koyan, bunların üstüne yerleşmiş bir kurumdu. Bu devlet biçimi Yunanistan'da da olmakla birlikte, hem orada, hem de Roma'da, toprak beyleri ile köylüleri, yurttaşlık ve askerî bakımdan tek bir camiada birleştiren yeni siyasi örgütlenmeler doğmuştu. Diğerleri, özellikle de Fenikeliler ve Kartacalılar, Yunan polis'ine ya da Roma Cumhuriyeti'ne bazı açılardan benzeyen kent devletlerinde yaşamış olabilirler; ama tepeden dayatılan devlet aygıtı ve yönetim ilkelerinden farklı olarak, sivil toplum ve yurttaşlık fikri, Yunan ve Romalılardan kaynaklanır.

Köylü-yurttaş düşüncesi, diğer eskiçağ devlet deneyimlerine çok daha uzaktır. Yunanistan ve Roma'daki köleliğin rolü daha sonraki bölümlerde tartışılacak ama şimdilik köylüler ve zanaatkârlar gibi üretici sınıfların

özgün siyasi rolünün ve devletle ilişkilerinin öneminin altını çizelim. Yunan polis'inde ve Roma Cumhuriyeti'nde, el koyanlar ile üreticiler, temel olarak yöneticiler ve yönetilenler olarak değil, yurttaşlar toplumunda kişisel ve sınıfsal açıdan, toprak sahipleri ile köylüler olarak, doğrudan birbirleriyle karşı karşıya geliyorlardı. Özel mülkiyet daha sağlamca ve özerk biçimde gelişerek, kendini devletten adamakıllı ayırmıştı. Geleneksel (el koyucu) devlet ile (üreten) tebaa ilişkilerinden farklı olarak, mülkiyet ve sınıfsal ilişkilerde yeni, özgün dinamikler geçerliydi.

Bu devletlerin özellikleri, siyasi düşüncenin eski klasiklerine yansımıştır. Örneğin Platon, demokratik Atina polis'ine saldırırken, tam da onu bazı Yunan olmayan devletlerden ayıran ve tipik Yunan polis'ine has özellikleri içeren devlet biçimini hedeflemişti. *Republic*'te Platon, bir yönetici topluluğunun, yönetilen üreticilerin ve esas olarak köylülerin üstünde yer almasını önerir; bu devlette üreticiler kişisel olarak "özgürdür", mülkleri vardır ama daha zengin özel mülk sahiplerine bağımlı değildirler. Yöneticilerin kendileri özel mülk sahibi olmamakla birlikte, üreticiler kolektif olarak yöneten topluluğa bağlıdır ve artı-emeklerini, üretimin içinde olmayan efendilerine aktarmak zorundadırlar. Siyasi ve askerî işlevler, Platon ve Aristoteles'in hayran olduğu geleneksel asker ve çiftçi sınıflar ayırımına uygun olarak, sadece yönetici sınıfa aittir. Diğer bir deyişle, yönetilenler yiyecek üretir; yönetenler beslenir. Kuşkusuz Platon'un ilham kaynağı bu ilkeleri sıkıca uygulayan Sparta ve Girit gibi Yunan kent devletleriydi; ama muhtemelen kafasındaki belirli model Mısır'dı –en azından bazen Yunanlıların yanlış olarak anladıkları Mısır'dı.

Diğer klasik yazarlar, egemen sınıfların üstünlüğünü daha az radikal biçimde ve belirgin bir Yunan-Roma usulü savunmuşlardır. Özellikle "karma anayasa" doktriniyle Platon'un *Laws* adlı eserinde, dikkat çekici biçimde de Aristoteles'in, Polybios'un ve Cicero'nun yazılarında karşılaşılır. Zengin ve fakirin, el koyanların ve üreticilerin, toprak beylerinin ve köylülerin tek bir sivil ve askerî topluluk oluşturduğu bir devlette, özel mülk sahibi egemen sınıfın karşı karşıya bulunduğu bu özel sorun, özgün Yunan ve Roma gerçeğini yansıtır. Karma anayasa fikri, Yunan-Roma'daki anayasaların tasnifinin devamıdır –özellikle de çoğunluğun, azınlığın ya da bir kişinin yönettiği devlet ayırımları yapılır: Demokrasi, oligarşi, monarşi. Bir anayasa, her birinden belirli öğeleri alıyorsa, "karma" anlamında tanımlanabilir. Özellikle zengin ve yoksullar "oligarşik" ve "demokratik" unsurlarla temsil edilebilirler; zenginlerin üstünlüğü, yönetim aygıtı ile üretici tebaa ya da askerî ve çiftçi sınıflar arasında katı ve keskin

ayırımlar yapılarak değil, anayasal dengeyi oligarşik unsurların lehine çevirerek sağlanabilir.

Hem teori, hem de pratikte, yöneticiler ile yönetilenler ilişkilerinden farklı olarak Yunan ve Roma politikasının dokusuna, *mülkiyet* ve *sınıf* ilişkilerinin belirli dinamik özellikleri, doğrudan yedirilmişti. Bu ilişkiler, özellikle demokratik polis'te, bir dizi kendine özgü pratik sorunlar ve teorik meseleler doğurdu. Atina gibi bir toplumda tabii toplumsal düzene ilişkin özgün sorunlar da vardı. Atina'da iktisadi güç ile siyasi üstünlüğün eşzamanlı ve birbirinden ayrılmaz olduğu kesin bir durum yoktu; iktisadi ve siyasi hiyerarşiler örtüşmüyordu ve yurttaşların arasındaki siyasi ilişkiler, yönetenler ile tebaa arasındakilerden daha fazlaydı. Bu siyasi ilişkiler, kurullarda ve jürilerde, sürekli bir tartışma ortamında kendini gösteriyordu, bu durum yeni etkileyici söz sanatları ve tartışma biçimlerini gerektiriyordu. Hiçbir şey sorgusuz sualsiz kabul edilemezdi; hukuki tartışmaların yöntemlerinden ve özünden türeyen siyasal söylemlerde, dava meraklısı bir toplumda, kılı kırk yaran tartışmaların tercih edilmesi, hiç de şaşırtıcı değildi.

Yunan siyaset kuramcıları devletlerinin özgün biçiminin farkındaydılar ve kaçınılmaz olarak polis'in niteliğini, onu diğerlerinden ayıran özellikleri araştırıyorlardı. Devletin kökleri ve amaçlarına ilişkin sorular soruyorlardı. Yeni bir kimliği, yurttaşlığın sivil kimliğini keşfettikten sonra anlamını sorguladılar; kimlerin siyasi hakları olmalıydı ve yönetenler ile yöneticiler arasındaki ayırım doğal bir durum muydu? Yurttaşlık kimliğinin sıradanlığı ile doğuştan soyluluğun ya da zenginliğin hiyerarşik ilkeleri arasındaki gerilimle yüzleştiler. Hukuksal sorunlar ve hukukun egemenliği; şiddet ya da baskıya dayanan siyasal düzenler ile tartışmaya ya da ikna yöntemine dayanan sivil toplum arasındaki farklılıklar; insan doğasının siyasi yaşama uygun olup olmadığı –işte bütün bu sorular polis'in günlük yaşamının gerçekleriydi.

Ahlaki standartlarının bütün toplumca yönetim ilkeleri olarak kabul edildiği bir egemen sınıfın yokluğunda, ebedî ve bozulamaz geleneksel kurallar olduğu varsayılamazdı. Kaçınılmaz olarak bunlara itiraz ediliyor, ince eleyip sık dokunuyordu. Geleneksel hiyerarşilerin savunucuları, atasözleriyle ya da soylu kahraman kralların destanlarını tekrar ederek cevap vermek yerine, teorik meydan okumaları karşılamak üzere teorik tartışmalara girmek zorundaydı. Ahlaki ve siyasi ilkelerin kökeni ve bunların bağlayıcı olma nedenlerine ilişkin sorular soruluyordu. Aynı siyasi gerçeklerden "insan her şeyin ölçütüdür" insancıl ilkesi ve bu ilkenin

gerektirdiği yeni sorular ortaya çıkıyordu. Örneğin sofistler (bu Yunan felsefecileri ve öğretmenleri sonraki bölümde tartışılacak), ahlaki ve siyasi ilkelerin doğal olarak mı, yoksa sadece gelenek nedeniyle mi var olduğunu soruyorlardı. Bu soru değişik biçimlerde cevaplanabilirdi; bazısı demokrasiyle uyumlu, bazısı ise oligarşiyi destekleyici yönde olabilirdi. Platon, demokrasiye karşı olduğunu açıklarken tanrıları ya da eskiden kalma gelenekleri yardıma çağıramazdı; demokrasiyi bertaraf edeceğini düşündüğü adalet ve iyi yaşama ilişkin tanımları, felsefi gerekçelerle yapmak zorundaydı.

Tarihte Siyaset Teorisine Genel Bakış

Polis'te doğan yeni siyasi düşünce biçimi, çok değişik devlet biçimlerinin olduğu daha sonraki yüzyıllarda da yaşamayı sürdürdü ve teorik gündemi belirledi. Bu uzun ömürlülük basitçe entelektüel mirasın hafızası meselesi değildi. Batı siyaset teorisi geleneği Eski Yunan'ın temellerinin üstüne inşa edildi; çünkü belirli sorunlar Avrupa siyasal yaşamının merkezinde olmaya devam etti. Değişik biçimlerde özel mülkiyetin özerkliği, devletten göreli bağımsızlığı ve toplumsal gücün bu odakları arasındaki gerilim, siyasi gündemi belirlemeyi sürdürdü. Bir yandan, sömürücü sınıfların, düzeni sağlamak, sömürü koşullarının ve üretici sınıfların üstündeki denetimlerinin devamı için devlete ihtiyacı vardı. Diğer yandan, devleti külfetli bir baş belası ve artı-emeğe rakip olarak görüyorlardı.

Devlete karşı ihtiyatı elden bırakmadan, egemen sömürücü sınıflar her zaman dikkatlerini kendilerine tabi üretici sınıflarla ilişkilerine yöneltmişlerdir. Gerçekten de devlete olan ihtiyaçları, büyük ölçüde bu zorlu ilişkiler tarafından belirlenmiştir. Özellikle Batı tarihi boyunca köylüler, rant, başka ödentiler ve haraçlarla çekip alınan artı-emekleriyle azınlıktaki soyluları doyurmuş, giydirmiş ve barındırmışlardır. Ama aristokratik devlet köylülere dayanmakla ve lordlar her zaman direniş tehdidine karşı uyanık olmakla birlikte, Batı siyaset teorisinin klasiklerinde, söz hakkı olmayan sınıfların açıkça görülebilen çok az rolü olmuştur. Onların sessiz varlığı, yalnızca sosyal ve siyasi hiyerarşileri gerekçelendirmek için harcanan büyük teorik çabalarda görünür gibi olmuştur.

Sömürücü sınıflar ile üretici sınıflar arasındaki ilişki, kapitalizmin gelmesiyle köklü biçimde değişecekti; ama Batı siyaset teorisinin tarihi büyük ölçüde, mülk sahipleri ile devletin, sömürücüler ile üreticilerin arasındaki gerilimlerin tarihi olmayı sürdürmüştür. Genel olarak, Batı

siyaset teorisi geleneği, temel olarak var olan devletle ilgili düşünceleri, onu muhafaza etme ihtiyacına ilişkin görüşleri ya da değişiklik olacaksa bu, egemen sınıfların bir üyesinin ya da sözcüsünün bakış açısıyla kaleme aldığı "tepeden tarih"i yansıtıyordu. Ama açıktır ki, bu "tepeden tarih", "tabandan tarih"ten öğrenilebileceklerle ilişkilendirilmeksizin anlaşılamaz. Devlet, mülk sahibi sınıflar ve üreticilerin arasındaki karmaşık üçlü ilişkiler, her şeyden çok, Batı siyasi geleneğini diğerlerinden ayırır.

Elbette egemen grupların diğerlerinin ürettiklerine el koyduğu toplumlar Batı'ya özgü değil. Ama Batı'daki siyasal yaşamı ve teoriyi biçimlendiren gerilimlere ilişkin yöntemlerde özgün bir şeyler var. Bunun bir nedeni, tam da klasik antik dönemlerden itibaren sömürücüler ile üreticiler arasındaki ilişkilerin hiçbir zaman yöneticiler ile tebaa arasındaki ilişkilerle eşanlamlı olmamasıdır. Şüphesiz ki, eğer böyle olmasaydı, köylü-yurttaş Roma İmparatorluğu döneminden sağ çıkamazdı ve yüzyıllar geçtikten sonra Atina'nın demokratik yurttaşlık fikrine benzer fikirler Avrupa'da yeniden ortaya çıkamazdı. Feodal ve erken modern Avrupa, kendi bildiğince yöneticiler ile üreticiler arasındaki eski ayırıma benzer bir yol izleyecekti; emekçi sınıflar etkin siyasi haklardan dışlanacak, sömürme gücü tipik olarak siyasi, yargısal ya da askerî "ekonomi-dışı" güç sahipleriyle ilişkilendirilecekti. Ama bu durumda bile yöneticiler ile üreticiler arasındaki ilişkilerin anlamı her zaman açıktı. Çünkü en baştan itibaren sömürücü sınıflar, emekçi yurttaşlarıyla, devlette örgütlenmiş kolektif bir güç olarak karşı karşıya gelmediler; bireysel mülk sahipleri olarak, diğer mülk sahipleriyle ve hatta devletle rekabet halinde, daha doğrudan ilişkiler kurdular.

Mülkiyetin özerk oluşu ve egemen sınıflar ile devletin çelişkili ilişkilerinin anlamı, Batı'da mülk sahiplerinin her zaman için iki cephede birden mücadele etmek zorunda olmasıydı. Mencius'un yönetenler ve onları besleyenler ilkesine mutlulukla katılmak isteseler bile yöneticiler ile üreticiler arasında böylesi net bir ayırımı varsayamazlardı; çünkü mülkiyet ile devlet arasında, başka yerlerde olmayan, çok daha belli bir ayırım vardı.

Eski Yunan'da temelleri atılan Batı siyaset teorisi, dikkati çekecek derecede dirençli olmakla birlikte tabii, gelecek bölümde inceleyeceğimiz değişen tarihsel koşullarla birlikte teorik gündeminde birçok değişiklik ve ekleme oldu. Romalılar, muhtemelen aristokratik cumhuriyetleri nedeniyle, Atina demokrasisi gibi meydan okuyuşlarla karşı karşıya kalmadı; Yunanlılar gibi verimli bir siyaset teorisi geleneği yaratamadılar. Ama Roma hukuku gibi siyaset teorisinin gelişimine büyük etkisi olan başka

toplumsal ve politik yenilikler getirdiler. İmparatorlukta Hıristiyanlığın yükselişi ve emperyal bir din haline gelişinin kültürel sonuçları oldu.

Romalıların kamu ile özel ve hatta devlet ile toplum arasında keskin ayırımlar koymaya başlamaları özellikle anlamlıdır. Her şeyden önce, Batı siyaset teorisi tarihinin sürekli konusu olan, iki bağımsız güç odağı durumundaki mülkiyet ile devlet karşıtlığını ilk kez Romalılar kabul ederek, *imperium* (egemenlik) ve *dominium* (mülkiyet hakkı) farklılaşmasını yapmış; iktidarı, hükümranlık hakkı ve mülkiyete dayanan güç olarak anlamışlardır. Bu, –Cicero tarafından *On Duties (De Officiis)* eserinde zaten açıklanmış olan– devletin amacı, özel mülkiyeti korumaktır ya da devletin bu nedenle meydana geldiği görüşünü dışlamaz. Tam tersine, Batı siyaset teorisinin merkezî konusu olan devlet ile özel mülkiyetin ortaklığı, bunların ayrılığını ve aralarındaki gerginliği varsayar.

Bu iki iktidar biçiminin arasındaki gerginlik, cumhuriyetin yerine imparatorluk geçerken teoride ve pratikte şiddetlenmiş; daha sonra göreceğimiz gibi, Roma İmparatorluğu'nun çöküşünde önemli bir rol oynamıştır. Feodalizmin yükselişiyle gerginlik *dominium* lehine çözülmüş, devlet fiilen, bireysel mülkiyetin içinde erimiştir. Devletin sömürünün egemen aracı olduğu eski zamanların yöneticiler-üreticiler ayırımının aksine feodal devletin, hiyerarşik, bireysel, koşullu mülkiyetten ve lordluklardan ayrı bir özerkliği yoktu. Merkezileşmiş kamu otoritesi yerine feodal devlet "parsellenmiş egemenlikler" örgüsüydü; karmaşık bir sosyal ilişkiler hiyerarşisi ve birbiriyle rekabet halinde olan yetki alanları vardı; bunlar, yalnızca kralların ve lordların arasında değil, aynı zamanda değişik özerk tüzel kişiler arasındaydı; Kutsal Roma imparatorları ve papalar da cabası.[15] Feodal ilişkiler –kral ile lordlar, lordlar ile vasallar, lordlar ile köylüler arasındaki– hem siyasi-askerî ilişkilerdi, hem de bir mülkiyet biçimiydi. Feodal lordluğun anlamı, yasal olarak bağımlı emekçinin denetimiyle birlikte mülkiyet üstünde egemenliğinin bulunması ve aynı zamanda siyasi ve askerî *imperium*'un bir bölümü olarak devletin bir parçası olmaktı.

Mülkiyet ile devlet arasındaki feodal ayrışma gerilimi sonsuza kadar süremezdi. Köylülerle ilişkilerinde lordlar kaçınılmaz olarak destek için devlete başvuracaktı; egemenliğin parsellenmesi ise yerini devletin mer-

15 "Parsellenmiş egemenlik" kavramı için bkz. Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (Londra: Verso, 1974), s. 148ff. Daha sonra göreceğimiz gibi İngiliz feodalizmi kısmi bir istisnadır. Bütün mülkiyet yasal olarak "feodal" ve koşulluydu; ama Anglosakson devleti zaten göreli olarak birleşmişti, Normandiyalılar da bu birleşmeyi sağlamlaştırdı; bu nedenle "parsellenmiş egemenlik" durumu, Kıta'da olduğu ölçüde, İngiltere'de yaşanmadı. İngiliz kapitalizminin özgün gelişimiyle, bu özgün "feodalizm" bağlantılıdır. Bu konu ileride daha çok açılacak.

kezileşmesine bırakacaktı. Kapitalizm, siyaset ile mülkiyet arasındaki ilişkiyi bütünüyle değiştirinceye kadar, ortaçağın sonlarında ortaya çıkan ve erken modern dönemde gelişen yeni devlet biçiminin temelindeki monarşi ile lordluğun çelişkisi sürmüştür.

Siyasi eylem tarihinin her aşamasında, teoride buna karşılık gelen değişiklikler ve yeni sosyal gerginlikleri karşılamak üzere eski konularda çeşitlilik görüldü ve yeni siyasi düzenlemeler yapıldı. Mülkiyet ile devlet arasındaki çelişkili ilişkiler yeni karmaşıklıklar kazandı; hükümdarlar ile lordların ilişkisi, krallığın kökeni ve kapsamı, devlet gücünün anayasal sınırları, çeşitli tüzel kuruluşların güçlerinin özerkliği, egemenlik kavramları, yükümlülüklerin niteliği ve direnme hakkı üstüne yeni fikirler doğdu. Hıristiyanlıktaki gelişmeler ve Kilise'nin bağımsız bir güç olarak yükselişi yeni sorunlar çıkardı; Tanrısal ile seküler hukuk ilişkileri, Kilise'nin, seküler otoriteye meydan okuması yeni soruları gündeme getirdi. Sonunda kapitalizmin gelişiyle, mülkiyet ve devlet, "kamu" ve "özel", siyasi ve iktisadi, devlet ve "toplum" ve "demokrasi"nin eski Atina biçimiyle değil, yeni ve farklı kapitalist anlamıyla egemen sınıflar için tehdit oluşturmayacak biçimde yeniden diriltilmesi konularında, kavramsal dönüşümler ve yeni kavramları ortaya çıktı.

"Batı" tarihi boyunca, ileride göreceğimiz üzere, sadece dilsel ve kültürel farklılıklar nedeniyle değil, ama siyasi ve toplumsal ilişkilerdeki değişiklikler nedeniyle de çeşitli Avrupa devletleri arasında anlamlı teorik farklılıklar vardı. Yalnızca birbirinden farklı Avrupa feodalizmleri yoktu; feodalizmin çözülmesiyle, birbirinden farklı dönüşümler de gerçekleşti; İtalya'daki kent devletlerinden, Almanya'daki prensliklere, Fransa mutlakıyetçi devletine, Hollanda ticari cumhuriyetlerine kadar değişik oluşumlar ortaya çıktı; "feodalizmden kapitalizme geçiş" denen olgu yalnızca İngiltere'de gerçekleşti. Avrupa kültürünün bütün ortak yanlarına ve paylaşılan toplumsal konuların Batı siyaset teorisi geleneğini verimli bir ortak mirasa dönüştürmesine rağmen, bu oluşumların her biri, kendi özgün "söylem gelenekleri"ni yaratmıştır.

Bir noktaya daha işaret etmekte yarar var. Egemen sınıf ile devlet arasındaki muğlak ilişki, Batı siyaset teorisine belirli özgün nitelikler kazandırmıştır. Mülk sahibi sınıflar alttan gelen tehlikeyi her zaman önemsemekle, hatta mülklerini ve iktisadi güçlerini korumak için devlete muhtaç olmakla birlikte, kendi özerk güçleri, devlet karşısındaki hakları ve aynı zamanda özgürlük anlayışları bakımından, devletle ilişkilerindeki gerilimden kazançlı çıktılar; bunlar genellikle devlete karşı elde edilen aristokratik imtiyazlardan farksızdı. Böylece otoriteye karşı meydan okuma

iki yönden gelebilirdi: Lordların baskısına karşı direnen tabi sınıflardan ve istenmeyen devlet müdahaleleriyle karşılaştıklarında, lordların kendilerinden. Bu durum, toplumsal ve siyasi hiyerarşilerin en katı olduğu zamanlarda bile, otoriteye karşı en temel ilkeleri, itaat etme yükümlülüklerini ve meşruiyet meselesini sorgulama alışkanlığını canlı tutmaya yardımcı oldu.

Kutsal Eserler

Klasik Batı siyaset teorisiyle neden ilgilenme ihtiyacında olduğumuza dair giriş mahiyetinde son birkaç söz söylemek isterim. Niye Batı Avrupa ve onun kültürel yan ürünleriyle sınırlı birkaç "klasik" eser ya da "ölmüş beyaz erkeklerce" yazılan "ünlü kitaplar" seçildi? Çok az istisnayla bu "Azizler Listesi", dünya nüfusunun çoğunun yaşam deneyimini, kadınların üstündeki erkek egemenliğini, ırksal ve ulusal azınlıkların üstündeki baskıları, sosyal ilişkilerdeki yaygın şiddeti, sömürgecilik ve emperyalizmin bütün tarihini –tahakkümü ve baskıyı açıkça desteklemediği zaman bile– yok saymıyor muydu?

Hatta "Batı" geleneğinden bile bahsetmek anlamlı mıdır? Özellikle ABD üniversitelerinde "Batı uygarlığı" derslerinin, yükseköğretime giriş için zorunlu kabul edilmesinin doğal karşılandığı günler çok gerilerde kaldı. Şimdi "Doğu" ve "Batı" ayırımı bile kuşkuyla karşılanıyor. Örneğin, Eski Yunan kültürünü "Batı" geleneğinin bir parçası olarak tanımlamanın anlamı nedir? "Doğu"ya karşı "Batı", yapay bir tarihsel kurgu oluyor; hatta "Avrupa" kavramı bile oldukça geç bir tarihte ortaya çıkmıştır. Eski Yunan'ı, diyelim Mısır ya da Perslerden ayırmak daha da yapay; sanki Yunanlılar her zaman "Avrupalı"ymış, ayrı bir tarih yaşamışlar da, daha büyük Akdeniz ve "Doğu" dünyasının parçası değillermiş gibi. Bunun yanında, "Doğu", Avrupa'dan ya da "Batı"dan bile daha çeşitlidir; dolayısıyla ona bir tür "Batılı" ya da "Avrupalı" olmayan her şeyi içeren bir artakalan kategori muamelesi yapmanın hiçbir gerekçesi yoktur. Dünyanın geri kalanını farklılaşmamış bir "öteki" kümesine atmaksızın, "Batı"yı bir tür steno yazımı gibi kullanıyor olsak bile, hangi Batı geleneğinden söz etmiş oluyoruz? Örneğin, egemen sınıf ideolojileri olduğu kadar işçi sınıfı gelenekleri de yok mu?

Bu önemli kuşkularla ilgili en azından kısmi bir cevap vereyim. Birincisi, bu çalışmanın amacı bakımından, "Batı" siyaset teorisini bir tür steno yazımı gibi kullanmamın temel gerekçesi, şimdi Avrupa dediğimiz coğrafi alanda klasik antikçağdan beri görülen siyasi yaşamın belirli özel-

likleriyle ilgili olmasıdır. Bu çalışma boyunca görüleceği üzere, içindeki bütün farklılıklara rağmen bu "Batı" dünyasının göze çarpan belirli sosyal ve politik özellikleri vardır ve bunlar belirli özgün siyasi düşünce kalıplarına yol açmıştır. Eski Yunan ve Roma'yı bu "geleneğin" parçası olarak ele almamın gerekçesi basitçe, "Batı"daki siyasi fikir ayrılıklarının izlerini ve siyaset teorisinin gelişimini Yunan-Roma antikçağına kadar götürebilmemizdir.[16]

O halde, bu kitapta ele alınan klasik siyaset teorisi metinleri Batı'daki devletler üstüne odaklanacaktır. Güçlü düşünürlerce ifade edilen ve genellikle üst düzey bir edebi üslupla yazılan bu metinler, Batı siyaset tarihine ulaşmamızı sağlamaktadır; beğenelim ya da beğenmeyelim, bu eserler modern kültürümüzde ve günümüz dünyasında silinmez izler bırakmıştır. Bunlar genellikle egemen sınıfların düşünceleridir; tabii bunun anlamı bütün dünyaya dokunaçlarıyla yayılan imparatorluk güçlerinin, gittikleri yerlere düşüncelerini de götürmeleridir. Batı'nın egemen düşüncelerinin yayılmasının bazı yararları olduğu söylenmelidir; ama bunlar aynı zamanda sömürgeci baskıları gerekçelendirmek için de kullanılmıştır. Kötü de iyi de olsa bunlar değişik biçimlerde dünyayı yönlendirmişlerdir.

Klasik eskiçağlardan beri Batı devletinin belirgin özelliği, sistemsel eşitsizlik ve azınlığın çoğunluk üstündeki egemenliği olmuştur. Bu gerçek de Azizler Listesi'nde yansımıştır; çünkü dile getirilen düşünceler daha çok egemen sınıflara, mülk sahibi erkeklere (evet, gerçekten erkeklere) ve onlar adına konuşanlara aittir. Ara sıra tabandan itirazlar gelse de, tarih boyunca nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan köylüler genellikle suskundu. Ama bu suskunluk, efendilerinin seslerini ihmal etmemizi gerektirmiyor. Tam tersine, onlar sessiz çoğunluğa en iyi biçimde ulaşmamızı sağlamaktadırlar. Bunlardan, onlara hükmedenlere ve sömürenlere karşı yakınmalarını ve itirazlarını öğrenebiliyoruz. Tabii başkaldıranlara ve direnenlere doğrudan kulak verebilseydik çok daha fazla şey öğrenebilirdik; ama onların sözlerinin yokluğunda bile, geleneksel metinleri dikkatli ve bağlamsal okumayla, egemen sınıfların, tabi sınıflardan bekledikleri kadar, korkuları hakkında da çok şey öğrenebiliriz.

Bu çalışmada, dokunulmaz (kanonik) eserleri eleştirmeden ele almanın ve bunlara tanınan egemen konumu sorgulamadan kabul etmenin yanlış olduğu baştan kabul edildi. Benzer şekilde, kanonik metinlerde de-

16 Bkz. Paul Cartlege, *The Greeks* (Oxford: Oxford University Press, 2. basım, 2002). Bu eserde, Yunanlıların özgüllüğünü kavradığımız zaman kendi siyasal ve kültürel kimliğimizi nasıl daha iyi anlayabileceğimiz; hem onların "farklılıkları", hem de onlarla aramızdaki sürekliliker ustaca anlatılmıştır.

ğinilmeyen kimliklerin ve kültürlerin, tarihten dışlanması da yanlış. Ama bu büyük eserlerin varlığını ya da belli başlı düşüncelerin egemenliğinin, tarihin temel bir olgusu olduğunu yadsımak da hatadır. Önemli olan, bu olgunun da bir tarihi olduğunu kavramaktır. Bunun anlamı, başka şeylerin yanı sıra, kanonik geleneklerin oluşum ve gelişim koşullarını, bunları biçimlendiren sosyal ilişkileri ve mücadeleleri anlamaktır. Böyle bir tarihsel kavrayış olmaksızın, klasiklerden bizim için hâlâ önemli olabilecek hangi evrensel dersleri çıkartabileceğimizi bilemeyiz; ne de bunları, bize öğreteceği hiçbir şey yok diye bir kenara atabiliriz.

2

Eski Yunan Polis'i

Politikanın Keşfi

Euripides, *The Suppliant Women* oyununu, despotik Thebai'den gelen elçi ile Atinalı kahraman Theseus arasında geçen kısa bir siyasi tartışma için durdurur. Elçi, kendi kentinin, kararsız bir ayaktakımı tarafından değil, tek bir adam tarafından yönetildiğini; yoksul ve sıradan halk kitlesinin doğru siyasi kararlar veremeyeceğini, çünkü onların işlerinden başka bir şeye kafa yoramayacaklarını söyler. Theseus demokrasiye övgüler düzen bir şarkı söyler ve yanıtında, demokratik bir kentte kanunların herkesin malı olduğunu, zenginin de yoksulun da adaletten eşit biçimde yararlandığını, söyleyecek faydalı bir şeyi olan herkesin, bunu açıkça herkesin önünde dile getirme hakkının bulunduğunu ve özgür bir yurttaşın emeğinin, "sadece despotun servetini artırmak için" ziyan edilmediğini belirtir.

Bu dramatik ara bölüm, oyunun gidişatını biraz etkilemiş olabilir; ama Atina'da siyaset teorisinde hangi konuların gündemde olduğunu çok iyi özetlemektedir. Aynı zamanda polis ve siyaset teorisinin ortaya çıkış koşulları hakkında çok şey söyler. Theseus'un yücelttiği özgürlük kavramı, Atinalıların ve diğer Yunanlıların, kendilerine özgü gördükleri özgün devletleriyle ilgili temel ilkeleri içerir. Hem kişiler, hem de devletler açısından Yunanca özgürlük sözcüğü *eleutheria*'ya, hatta daha kısıtlı ve elitist Latince *libertas* sözcüğüne, Ortadoğu ya da Asya'nın (örneğin Babilce ya da klasik Çincede) kadim dillerinde, karşılık gelen bir sözcük yoktur; ne de Yunan ve Roma'nın "özgür insan" kavramı o dillere çevrilebilir.[17]

17 Bkz. M. I. Finley, *The Ancient Economy* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1973), s. 28.

Yunancada bu kavramlar, Atina'yı tanımlayıcı özellikler olarak, tarihsel yazılardan, tiyatro eserlerine kadar her yerde sık sık geçer.

Bu nedenle örneğin tarihçi Herodotos, Atina'nın Pers İmparatorluğu'nu yenmesini açıklarken, güçlü oluşlarını zorba yönetim boyunduruğunu silkip atmalarına bağlar. Despot zulmü altındayken, "kendilerinin dövülmesine izin veriyorlardı, çünkü bir efendi için çalışıyorlardı."[18] Şimdi özgür oldukları için "öncelikli" duruma gelmişlerdi. Benzer biçimde trajedi yazarı Aiskhylos, *The Persians* adlı eserinde Pers Kralı Kserkses'in tebaasının aksine, Atina yurttaşı olmanın efendisiz olmak, hiçbir faninin hizmetkârı olmamak anlamına geldiğini söyler.

Tabii Yunanlıların açık biçimde altını çizerek "özgürlük"ten bahsetmesinin bir nedeninin, köleliğin yaygınlığı olduğu öne sürülebilir ve bu durumun da, özgürlük ile kölelik arasında olağanüstü keskin kavramsal ve hukuksal bir ayırımı gerektirmiş olabileceği iddia edilebilir. Kuşkusuz köleliğin yaygınlaşmasıyla bu ayırım daha da keskinleşmiştir. Ama özgün Yunan özerklik ve kendi kendine yetme kavramlarının başlangıç noktası başka bir şeydir ve katı kölelik tanımı, o kavramın nedeni olmaktan çok, sonucudur.

Tanınmış ortaçağ tarihçisi Rodney Hilton bir zamanlar şöyle demişti: "Hiçbir yükümlülüğü olmayan, hatta derebeyine saygı göstermesi bile beklenmeyen özgür insan kavramı, ortaçağ köylülerinden modern dünyaya kalan en önemli manevi mirastır."[19] Eğer Hilton bu kavramın izini köylülere dayandırmakta haklıysa; o zaman Eski Yunanlıların hakkını vermemekle yanlış yapmaktadır. Başka yerlerdeki benzerlerinden farklı olarak, Yunan köylülerinin, lordların ya da devletin her türlü esaretinden kurtuluşu, yeni özgürlük ve özgür insan kavramlarını doğurmuştur. Bu kavram da giderek demokrasiyle daha çok ilişkilendirilmiştir; o kadar ki, antidemokrat Platon (ileride göreceğimiz gibi, herhangi birinin zorunlu olarak çalışması gerekiyorsa, onun yasal ya da siyasi olarak bağımlı olması gerektiğini düşünüyordu) *eleutheria* kavramını altüst ederek izin belgesiyle eşit tutmak istemiştir. Köylülüğün özgürleşmesi, geniş bir yelpazedeki bağımlılıkları silip atarak arkasında, özgürlük ile esaret arasındaki keskin ikili karşıtlığı bırakmıştır; birisi yurttaşlığın özelliği olurken, öbürü hiçbir yurttaşın düşürülemeyeceği bir durum olarak kabul edilmiştir.

18 V. Herodotus, *The Persian Wars*, çev. George Rawlinson (New York: Modern Library [Random House], 1947), V. 78.

19 Rodney Hilton, *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381* (Londra: Temple Smith, 1973), s. 235.

Her ne kadar boş zaman bırakan bir yaşam kuşkusuz kültürel bir ideal ise de, Yunan *eleutheria* kavramının özünde, zorunlu olarak bir başkası için çalışmaktan özgür olmak yatar –burada çalış*maktan* özgür olmaktan değil, çalışıp çalışmama özgürlüğünden bahsedilmektedir. Bu yalnızca efendisiz kişilerle ilgili değil, ama aynı zamanda başka bir devlete haraç ödemeyen, yurttaşlarca yönetilen polis için de geçerli olan bir kavramdı. Bağımsız çalışmaya ve kendi kendine yeterli olmaya yaptığı vurguyla özgürlük kavramı, üreticilerin yurttaş oldukları, sömürenlerin ve üretici sınıfların yurttaş toplumunda kaynaştığı, lordluğa, efendiler ile hizmetkârlar ya da yöneticiler ile yönetilenler biçiminde bağımlılığın olmadığı bir devletin özgün gerçeğini yansıtmaktadır. Demokratik Atina'da çok gelişmiş olan bu tür bir sivil toplum, Yunan siyaset kuramının doğuşunda belirleyici olmuştur.

Daha önceki bölümde, polis'in, özellikle de demokrasinin nasıl çeşitli yollarla yeni bir düşünme biçimine yol açtığına, ana hatlarıyla değinmiştik. Bu, siyasi hakkın tam da temellerinin eleştirel akılla sistemli bir biçimde sorgulanmasıydı. Böyle düşünme biçiminin köklerinin, yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ilişkilerden çok, sınıfsal bölünmeye rağmen, yurttaş kimliğinde birleşmiş yurttaşların arasındaki işlemlerin ve çelişkilerin önde geldiği yeni tür bir pratiğin içinde oluştuğunu ileri sürmüştük. Kendi kendini yöneten sivil toplum ve siyasi usuller –polis'in kamu alanındaki faaliyetleri, yurttaşlar topluluğu– demokratik Atina'da doruğa ulaştı; burası aynı zamanda Yunan siyaset teorisinin klasik geleneğinin aile ocağıydı.

Demokrasinin Yükselişi

Demokrasinin evrimi, yurttaşlıkla ilgili kuralların ya da siyasi ilkelerin gelişimi, yurttaşlık kavramı ve polis'in yavaş yavaş yüceltilmesi, sivil yasaların ve kimliğin, geleneksel akrabalık, hane halkı, kan, soy bağları ilkelerinin yerine geçişi izlenerek de görülebilir. Diğer bir deyişle, politikleşme ve demokratikleşme süreçleri el ele gelişti ve en demokratik polis, siyasi ilkelerin en çok geliştiği yönetimdi. Atina'nın siyasi gelişiminde köşe başı sayılan tarihsel olayların hepsi bu terimlerle anlaşılabilir. Her olayda, siyasi ilkenin güçlenmesi, aynı zamanda halkın gücünün ilerlemesini ve sınıfsal ilişkilerin yeniden yapılanmasını göstermektedir. Arkeolojik bulgular ve Yunan alfabesinden önceki alfabenin (Lineer B) çözülmesi,

Yunanistan'da polis'in ortaya çıkışından önceki devletlerle ilgili pek çok şeyi açıklığa kavuşturmuştur. Daha önce belirtildiği gibi bunlar, toprağı ve işgücünü denetleyen, bağımlı köylülerden vergi ya da haraç alan, merkezinde bürokratik güç olan diğer eskiçağ devletlerine benzemekle birlikte daha küçük ölçekliydi. Bu devlet biçiminin nasıl yok olduğuna ya da bunların çöküşüyle polis'in yükselişi arasında neler olduğuna ilişkin çok az şey bilinmektedir. Polis'in arifesindeki Yunan toplumu hakkında bilinenlerin çoğu Homeros'a ait destanlara dayanır; ama bunlarda, konusu olması gereken, Miken uygarlığı anlatılmaz. Daha önceki zamanlara ait efsanelere ve söylencelere başvurularak daha sonraki bir çağın toplumsal yapısı ve değerlerinden bahsedilir. Homeros'a ait şiirlerde, Yunanistan'da var olmuş herhangi bir toplumun betimlendiği söylenemez; en genel hatlarıyla bunlar, polis öncesi, zaten sonuna yaklaşan aristokratik toplumun abideleştirilmesidir ve bu konuda en iyi bilgi kaynağımız olmayı sürdürürler. Destanlar, en azından, polis'e yol açan toplumsal ve siyasal düzenlemeleri öğrenmemizi sağlar.

"Homeros'a ait" toplumun temel sosyal ve iktisadi birimi *oikos*, yani hane halkıydı, özellikle de lordun egemenliğindeki, akrabalarının ve hizmetkârlarının bulunduğu, bağımlı işgücüyle desteklenen aristokratik hane halkıydı. Neredeyse hiç "kamu" alanı yoktu; görevler ve haklar esas olarak ev ahalisi, akrabalar ve arkadaşlara ilişkindi. Mülkiyetle ilgili düzenlemeler ve suçun cezalandırılması, geleneksel akrabalık kurallarına göre olurken, yargı yetkisi sadece lordlara aitti.

Destanların yazıldığı zamanlarda hane halkı ve akrabalık bağlarının yerini değişik ilkeler almaktaydı. Efendiler ile hizmetkârlar ya da lord ile köylü arasındaki bağlar ve çelişkiler ve lordluğun sınıfsal ittifakları sürerken, bir kent merkezinin etrafında bölgesel bağlar oluşmaktaydı. Sömürücüler olarak ortaya konan Homeros'un lordları, ortak çıkarlarının etrafında kenetlenmekle birlikte, sık sık da birbirleriyle saldırgan bir rekabet içindeydiler ve giderek üretici yurttaşlardan ayrılan mülk sahibi aristokrasi oluşmaktaydı.

Aristokrasi, ekonomi-dışı güçlerini, özellikle de yargısal işlevlerini, kendine tabi üreticilerin emeğine el koymak için kullanmaktaydı. Bu açıdan, devlet ve devlet görevliliğinin temel sömürü vasıtası olduğu eskiçağ bürokratik devletiyle ortak yanları vardı. Lordların statüsü, eski bürokratik devletin ve onun devletçe kontrol edilen sömürü sisteminin bir kalıntısı da olabilir. Ama can alıcı fark, post-Miken Yunanistan'ında etkili bir

devletin olmamasıydı ve sömürücülerin, üreticilerin üstündeki gücünü devam ettirecek güçlü bir yönetim aygıtı yoktu. Mülkiyet, kişilere ve hane halklarına aitti ve mülk sahibi aristokrasi, emrindekilerin karşısında, iyi örgütlenmiş bir güç değildi; genellikle birbiriyle keskin çelişkileri olan; gevşek biçimde bir arada bulunan kişiler ve hane halkları vardı. Aristokrasinin, aristokrat olmayan yurttaşlardan farkı, üstün güçlerinden çok, ortalamanın üstünde olan mülk sahibi ve doğuştan asil olmalarına dayanıyordu. Köylü üreticilerle ilişkileri, toplumun giderek daha büyük ölçüde askerî güç olarak köylülüğe dayanması nedeniyle daha da karmaşıklaşmaktaydı.

Atina demokrasisinin evriminde göreli olarak iyi belgelenmiş aşamaya, yani Solon reformlarına geldiğimizde, lordlar ile köylüler arasındaki çelişkiler açıkça öne çıkmıştı. Aristoteles, Solon reformlarını açıklarken, bütün yoksulların, zengin azınlığın serfi olduğunu söyleyerek aşırıya kaçıyordu ama kuşkusuz şu ya da bu biçimde bağımlılık yaygındı. Aristokrasi sırf güç kullanarak huzursuzlukları bastırma durumunda değildi. Bunun yerine, köylüler ile lordlar arasındaki çelişkileri yeni bir siyasi idareyle çözme çabası vardı.

Solon'un motivasyonu ne olursa olsun, bizim için önemli olan, onun isyankâr köylülüğü *nasıl* yatıştırmaya çalıştığıdır. O, Atina köylülerinin, aristokratik hemşerileri tarafından sömürülmelerine yol açan çeşitli bağımlılık biçimlerini kaldırdı. Borçlar nedeniyle oluşan bağımlılık ve borçlarda kişi kefaleti uygulamasını durdurdu. Böylece borç ödenmediğinde kişinin köleliğe sürüklenmesini önledi; ünlü *seisachthei,* yani "zorunluluklar" kaldırılarak, *hektemoroi* statüsünün, köylülerin toprağının ve emeğinin bir bölümünün lorda bağımlı olmasının önüne geçti.[20] Diğer bir deyişle, siyasi güç ya da kişisel bağımlılık aracılığıyla gerçekleştirilen çeşitli "ekonomi-dışı" sömürme biçimlerini ortadan kaldırdı.

Bu reformların sonucunda köylülük, bağımlılıklardan ve ekonomi-dışı sömürüden kurtuldu. Reformların etkileri, yurttaş toplumu güçlendirilerek, siyasi haklar genişletilerek artırıldı. Her yurttaş, birey olarak, geleneksel akrabalık, doğuştan gelen ve kan bağlarına dayanan ilkelerin üstüne çıkan bir konuma getirildi. Her ne kadar yurttaşlar hâlâ katmanlar halinde sınıflandırılıyorlarsa da, zanaatkârlar, çiftçiler, soylu zümreye mensup aristokratlar arasındaki eski ayırımlar artık siyasi anlamını yi-

20 Hektemorage'ın borçların ödenmemesi sonucunda ortaya çıktığı zannedilirdi; ama şimdi, serf ya da yanaşma olsun, lorda bağımlılığın çok eskiden beri var olduğu düşünülmektedir.

tirmişti; bunun yerine, var olan askerî tasnif sistemine dayanan, zenginliğin daha nicel ölçütleri geçti. Eski yönetim konseyi Areopagos hâlâ en zengin iki sınıfla sınırlanmış olmakla birlikte, yeni 400 kişilik konseye, karşı ağırlık oluşturmak üzere, üçüncü sınıfın erişimi sağlandı. En yoksul askerî kategori *thetes* ilk defa meclise kabul edildi; aristokratik konseyin gücü azalırken bunun, giderek artan bir önemi oldu.

Solon yargı sisteminde de reformlar yaptı; bütün yurttaşların başvurabileceği yeni bir halk mahkemesi kurdu. Herhangi bir yurttaş, davasını aristokratik yargı sisteminden çıkarıp bu mahkemeye gönderebiliyordu; böylece aristokrasinin yargı yetkisi alanındaki tekelci gücü zayıflıyordu. Akraba gruplarının her zaman için üyelerine karşı işlenen suçların öcünü alma eylemi çok eski geleneklere dayanarak kan intikamı biçiminde gerçekleşiyordu. Şimdi ise herhangi bir yurttaş, toplumun herhangi bir üyesi adına, herhangi başka biri için suçlamada bulunabiliyordu. Artık suç, akrabaya karşı işlenen bir şey olarak değil, yurttaş toplumunun herhangi bir üyesine karşı kötülük etmek olarak yeniden tanımlanıyordu; Atina *yurttaşı* birey olarak girişimde bulunabiliyor, sivil toplumun da yurttaş mahkemeleri aracılığıyla yargı yetkisi oluyordu.

Böylece Solon değişik yollarla doğuştan asalete, kana, akrabalık ve klana dayanan siyasi rolleri zayıflatırken, yurttaşlar topluluğunu güçlendiriyordu. Onun reformlarının demokratik olduğunu söylemek, bunlara çok fazla şey atfetmek olur; ama bunlar aristokrasinin gücünü azaltmakta etkili oldular; aristokrasi giderek daha büyük ölçüde yurttaş toplumunun bir parçası haline getirildi ve polis'in yargı yetkisinin içine sokuldu. Kişisel olmayan hukuk ve yurttaşlık ilkeleri, kralların ya da lordların kişisel egemenliğine karşı üstün gelmeye başladı. Aristokrasi ile köylüler ve diğer emekçiler arasındaki yeni yurttaşlık ilişkisinin anlamı Atinalıların, eski yöneticiler ile üreticiler ayırımından kesin olarak uzaklaşmasıydı. Polis biçimindeki yeni devlet, üreticilerin emeğine el koymanın temel aracı olmaktan çıkıp, tersine yurttaş üreticileri, sömüren sınıflara karşı koruyan bir aygıt haline geliyordu.

Polis aynı zamanda aristokratik çekişmelerin yeni bir mücadele alanı oldu. Kuşkusuz Solon'un reformları ne soylu ailelerin etkisini sona erdirdi; ne de sınıflar arası mücadelenin şiddetini azalttı. Atina, daha uzun süre neredeyse iç savaş noktasına gelen, bazen Sparta'nın şu ya da bu tarafa yardım ettiği aristokrasinin kendi arasındaki kavgalarla rahat yüzü

görmedi. Ama artık toprak sahiplerinin sadece kendi aralarında güç mücadelesi yapması giderek zorlaşıyordu; aralarındaki rekabeti, yurttaşlar toplumunun içinde sürdürmek zorundaydılar. Bunun anlamı, kendi konumlarını ancak sıradan halkın yani *demos*'un desteğiyle güçlendirebilecek olmalarıydı. Bu durumun paradoksal sonucu, yurttaş toplumunun ve siyaset ilkelerinin, aristokratik çekişmelerle daha da güçlenmesiydi. Solon'dan sonra iktidara gelen, "tiranların" kim olduklarına, neyi temsil ettiklerine dair pek çok tartışma olmakla birlikte, en olası açıklama, onların Atinalı aristokratların kendi aralarındaki rekabetin sonucunda[21] ortaya çıktığıdır ve gene rejimlerinin genel eğilimi, geleneksel prensiplere karşı, polis'in güçlendirilmesi olmuştur. Örneğin mahalli bağlılıklar yerine "ulusal" diyebileceğimiz bağlılıklar, madenî para sistemi, festivaller, polis'in koruyucusu olarak kabul edilen tanrıça Athena'ya tapınma kültü aracılığıyla geliştiriliyordu.

Sparta tarafından son tiranın uzaklaştırılmasından sonra İÖ 510-508 arasında soylu ailelerden İsagoras ile Kleistenes arasında şiddetli bir mücadele geçti. Geçici bir süre için de olsa Kleistenes hüküm sürdüğünde, daha sonra demokrasinin gerçek temelleri olarak değerlendirilen reformlar yaptı. Bir anlamda o, Solon ve tiranların mantığını sürdürdü. İÖ 508'deki (?) reformlar, geleneksel aristokrasinin, komşularının ve yörelerindeki küçük çiftçiler üstündeki gücünü daha da azalttı. Selefleri gibi bunu, polis'i yücelterek, yurttaşlar toplumunun, eski otorite ve bağlılıkların üstüne çıkmasını sağlayarak, mahalli ve bölgesel iktidarı, her şeyi kapsayan polis'in otoritesine tabi kılarak gerçekleştirdi.

Ama Atina tarihindeki bu anın en belirleyici özelliği, demos'un siyasi mücadelenin gerçekten temel öğesi durumuna gelmesiydi. Şimdiye kadar halk bilinçli ve düşüncesini duyuran bir güç haline gelmişti. Kleistenes bu gücü yaratmadı ama bunu kendi lehine harekete geçirecek stratejik dirayeti vardı. Kendisinin gerçek bir demokrat olup olmadığı ya da sadece kendi aristokrat ailesinin içinde gücünü artırmaya çalışan soylu bir evlat olup olmadığı bir yana, onun halka doğrudan başvurmasının anlamı açıktı. Herodotos'a göre Kleistenes kendisini İsagoras'tan daha güçsüz bir durumda bulunca demos'u kendi *hetairoi*'si yaptı –bu sözcüğü çevirmek zor, yoldaşlar ya da ortaklar anlamını taşıyor. Bu sözcük aynı zamanda dostluk grupları ya da kulüpleri anlamındadır; *hetaireiai* Atina'da aris-

21 Yunan *tyrannos* sözcüğü zorunlu olarak kötülük ya da despot yönetimi ima etmez; sadece yasal olarak işbaşına gelen bir lider ya da yönetici anlamını taşır.

tokrasinin gücünün temeliydi.[22] Diğer bir deyişle demos, siyasi gücün kaynağı olarak, arkadaşlarının ve akraba aristokratların yerine geçmişti. Kleistenes'in düşmanı İsagoras, Kleomens liderliğindeki Spartalıların yardımıyla onu yenince, demos ayaklandı, o zamana kadar görülmedik bir biçimde, kendi hak ve çıkarlarını korumak için siyaset sahnesine bilinçli bir siyasi güç olarak çıktı.

Kleistenes'in niyeti ne olursa olsun, reformları bu tarihten itibaren çok az değişikliklerle Atina demokrasisini kurumsal çerçevesini oluşturdu. O, aristokrasinin egemen olduğu dört sınıfın siyasi işlevlerini kaldırarak –örneğin, seçimlerin yürütülmesi gibi– polis'in bütün yapılanmasını değiştirdi; karmaşık ve yapay coğrafi ölçütlere göre on yeni grup oluşturdu. Daha da önemlisi, her zaman olmasa da genellikle var olan köyleri temel alarak, grupları *demes* olarak alt gruplara böldü; demokrasinin temelindeki esas unsurun mahalli yurttaşlık olmasını sağladı. Yeni bölünmeler, soy ve sınıfsal sınırların ötesine geçerek yerelliği, akrabalık bağlarının üstüne geçirdi; yeni bağlar, polis'e ve yurttaşlar topluluğuna özgü yeni bağlılıklar kuruldu ve güçlendirildi.

Kleistenes aynı zamanda başka temel reformları da etkiledi; yargıçların denetimini ve devlete karşı işlenen suçlarda yargılama yetkisi tekelini elinde tutan aristokrasinin egemenliğindeki Areopagos gibi kurumların ağırlığını dengelemek amacıyla yeni kurumlar yaratıldı. Özellikle Meclis'e yeni bir yasama rolü verildi. Ama belki de diğer kurumsal reformlardan daha da önemli olan, demes'in kurumlarına yetki verilmesiydi. Böylece köylü-yurttaşın gerçek doğuşu deme'nin içinde oldu. Sıradan yurttaşların günlük yaşamlarını en çok etkileyen acil ve mahalli konularla uğraşmasıyla deme'de demokratik siyaset başlamış oluyordu ve demokratik polis bu temellerin üstünde kuruldu. Burada, üretici köy ile onun üretimine el koyan merkezî devlet arasındaki geleneksel duvar bütünüyle yıkılıyor ve üretici sınıflar ile devlet arasında yeni bir ilişki ortaya çıkıyordu.

22 Paul Cartledge, Herodotos'un bu pasajını şöyle çevirmeyi tercih etmiştir: "Kleistenes demos'u kendine dost yaptı" ve bunun tarihçinin taraflı bir formülasyonu olduğunu söylemiştir. ("Democracy, Origins of: Contribution to a Debate", Kurt Raaflaub vd. *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2007, s. 155-69). Tabii Kleistenes demos'u gerçekten topluca kendi dost çevresine katamazdı (eğer sahiden böyle bir çevresi vardıysa). Herodotos'un formülasyonu halkı, aristokrat önderin aşağı yukarı bir kuklası durumuna sokuyor; onun devrimci gücünü inkâr ediyordu. Cartledge'e göre bu pasajda, tarihçi (ya da aristokratik kaynağı), pratikte siyasi bir devrime yol açan bilincin devrimci dönüşümünü tarif etmek ve karalamak için geleneksel aristokratik (ve böylece antidemokratik) bir dil kullanıyor.

Bundan böyle Atina yurttaşları aile ya da klan adıyla değil, yurttaşı oldukları deme'nin adıyla tanımlanmaya başlandı (*demotikon)*; kimliklerin, eskiden olduğu gibi, doğuştan kan ve soylulukla belirlenmesine sarılan aristokrasinin bu yeni duruma direnmesi hiç de şaşırtıcı değildi. İşte bunlar, Kleistenes reformlarının etkilerinin net simgeleriydi. Elbette aristokrasi güç mevkilerini korudu ve etkisini sürdürdü; Kleistenes ise gerçek halk egemenliğini yerleştirmek niyetinde olmuş ya da olmamış olabilir ama onun reformları, halkın gücünü artırdı. Kleistenes, yeni siyasi düzeni *isonomia*, yani yasalar önünde eşitlik olarak tanımlıyordu ki, bu sadece eşit yurttaş hakları anlamına gelmiyor, devletin değişik organları arasında daha eşit bir dengenin olmasını ve daha önce görülmeyen biçimde halk meclisine daha etkin yasama işlevi kazandırılmasını ifade ediyordu. Areopagos'un devlet kararlarını uygulamadaki egemen konumunu sürdürmesi ve yargıçlardan hesap sorabilme yetkisi nedeniyle, yargıçları *demos* seçmekle birlikte, denetimini tam bağımsız bir biçimde gerçekleştiremiyordu. Ama Kleistenes'in Meclis'e verdiği yeni yasama rolü, halk iktidarının güçlendirilmesinde önemliydi.

Kleistenes reformlarının görünmeyen yanları da vardı. İleride hukuk, adalet ve eşitlik kavramlarındaki gelişmelerden bahsederken bu konuda daha çok şey söyleyeceğiz. Ama burada Kleistenes'in Yunan siyasi sözlüğünde dikkat çekici değişimlerin önünü açmasıyla da anıldığını belirtelim. Örneğin devlet hukukunu belirten geleneksel *thesmos* sözcüğü yerine *nomos* kullanılmaya başlanmıştır.[23] Bu değişimin önemi şudur: Belirli bir dinsel tınısı olan *thesmos*, yasanın tepeden dayatıldığını gösterir; *nomos* sözcüğü ise –kırsal kesimde ya da geleneksel olarak– ortak bir anlaşmaya işaret eder ve buna tabi olan insanlar onu, kendilerini bağlayıcı kural olarak kabul ederler. Atina'da yaygın olarak *nomos*'un yasa gibi uygulanması "herhangi bir dilde 'yasa'yı ifade eden en demokratik sözcüktür."[24]

Demokrasi Demokratik miydi?

Kleistenes'ten sonra halkın gücü artmaya devam ederken, Areopagos'un siyasi davalardaki ayrıcalıklı yargılama yetkisi de giderek zayıflıyordu;

23 Martin Oswald, *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy* (Oxford: Clarendon Press, 1969), s. 55.

24 *Ibid*., s. 160.

halk jürilerinin rolü de daha önemli hale geliyordu (450'lerde Perikles döneminde jüriye katılanlara para ödenmeye başlanmıştı), Meclis de güçleniyordu (geç 390'larda Meclis'e katılanlara da para ödenmesi kararlaştırılmıştı). Atina'da siyasi işler denebilecek işlerin çoğu hukuksal davaların konusu olduğu için halk jürilerinin gücü özellikle önem kazanmaktaydı. Genellikle Aristoteles'e mal edilen Atina Anayasası'nda –ya da her kim yazmışsa– daha sonra bu durum, Atina polis'inin en demokratik üç özelliğinden biri olarak tanımlanmıştır. İÖ 490'daki Marathon Savaşı'yla ya da özellikle Salamis Savaşı zaferiyle Persleri yendiği için özgüveni artan Atina, bu dönemde demokrasinin altın çağını yaşamıştır. Birkaç on yıl sonra tarihçi Thukydides en tanınmış demokratik önder Perikles'i tarif ederken onun ünlü Cenaze Söylevi'ni aktararak, demokrasinin parlak öyküsünü anlatmıştır. Bu konuşma Atina'nın siyasi yaşamının gerçekleri ve hatta daha çok da özlemleriyle ilgili bize çok şey anlatır.

Kendisi de aristokrat olan Perikles, Atina'ya demokrasi dendiğini,

> (…) çünkü yönetim azınlığın değil çoğunluğun elindedir, ancak özel anlaşmazlıkların çözümünde herkes hukuk açısından eşittir. (…) Kamusal onur nişanlarıyla sivrilen her insan, belirli bir sınıfa mensup olduğu için değil, kişisel meziyetiyle buna layık olmuştur; ne de kişinin yoksulluğu ve az tanınan bir mevkide olması kamu kariyerinin önünde bir engel oluşturur. (…) Ve biz Atinalılar kamusal sorunlar hakkında kendimiz karar veririz ya da en azından onları doğru kavramaya çalışırız; çünkü tartışmanın iş yapmaya engel olduğunu değil, aksine bir iş yapmadan önce tartışmanın olmamasını bir engel olarak görürüz.[25]

Gerçekten de bütün yurttaşların katılma hakkı olan Meclis her türlü kamusal sorunu tartışıp karar verirken, yasal davalar da halk mahkemelerinde görülürdü. Meclis'in gündemini belirleyen konsey üyeleri, artık bütün yurttaşların arasından yılda bir kere kurayla seçiliyordu. Seçim oligarşik bir işlem olarak görülmekle birlikte, özellikle uzmanlık becerileri gerektiren askerî ve mali görevler için kullanılırdı. Ama genellikle geçici kamu memuriyetleri, profesyonel uzmanlık mevkileri olarak düşünülmezdi ve pek çok kamu görevlisi kurayla seçilirdi. İlkesel olarak ve büyük ölçüde pratikte de bütün yurttaşlar, bütün yönetim işleriyle –yürütme, yasama, yargı– ilgilenebilirdi. Elbette Perikles gibi (demokraside halk tarafından seçilerek askerî önderlik görevi verilen) aristokratların büyük nüfuzu vardı. Ama zengin ve soylular gene de Meclis'te orantısız bir ağır-

25 Thucydides, *The Peloponnesian War*, II.XXXVII.I ve XL. 2-3, çev. Loeb Classical Library.

lığa sahipti. Bununla birlikte (Platon gibi antidemokratların açıkça belirttiği üzere), jürilerde ve meclislerde, günlük işlerde halkın gücünün rolünü ya da değişik kamu görevlerine kurayla seçim yapılması gibi demokratik uygulamaları küçümsememeliyiz.

Yine de, tarihsel olarak ve pek çok açıdan şimdi bile Atina halkının, o zamana kadar eşi benzeri görülmemiş gücünü hesaba katarak, bir an için durup, Atina polis'ini demokrasi olarak tanımlayıp tanımlayamayacağımız ya da hangi anlamda böyle tanımlanabileceğimiz, sorusunu sormamız gerekiyor. Her şeye rağmen bu, köleliğin önemli olduğu bir toplumdu ve kadınların hiçbir siyasi hakkı yoktu. Aslında demokrasinin gelişimiyle birlikte köleciliğin rolü arttı ve bazı bakımlardan, özellikle de mülkiyeti kullanma yetkisi açısından, kadınların itibarı azaldı. Kadınların özgürlüğünün sınırlandırılmasında, mülkiyeti koruma zorunluluğunun rolü yadsınamaz. Küçük toprak sahibi Atinalı köylü-yurttaşların aile mülklerini korumak için özellikle güçlü bir baskı grubu olduğu da görülmektedir. Daha da açık olan durum, köylülüğün özgürleşmesi ve bağımlı işgücü olmaktan çıkması, Yunanlı olmayanların köleleştirilmesini teşvik etmiştir. Dolayısıyla Solon'un zamanında göreli olarak önemsiz olan kölelik, demokrasinin altın çağında, bazı tahminlere göre, toplam 310.000 olan Atina nüfusunun 110.000'ine ulaşmıştı; nüfusun 172.000'i özgür yurttaşlar ve ailelerinden (30.000'inin tam siyasi hakları vardı), 28.500'ü siyasi hakları olmayan ama oturma hakkına sahip özgür yabancılardan oluşuyordu.[26]

Atina, Yunanlıların kendi yarattıkları demokrasi teriminden anladıkları anlamda –ve yalnızca bu anlamda– demokrasiydi. Bu, siyasi değil, toplumsal bir kategori olarak, demos'un gücüyle ilgiliydi. Aristoteles demokrasiyi, "özgür doğanların ve yoksulların denetlediği hükümet –ki bu aynı zamanda çoğunluktu", oligarşiden farkıysa bunun, " zengin ve soylu ailelerde doğanların denetimindeki hükümet olmasıydı –ki bu aynı zamanda azınlıktı" diye tanımlamaktadır. Toplumsal ölçütler –bir durumda

26 Tahminleri A. W. Gomme ve R. J. Hopper şu makalelerinde yapmıştır: "Population (Greek)", *Oxford Classical Dictionary* (1970). Bu tahmini herhangi bir şekilde kesin olarak sunmuyorum. Başka değişik tahminlerde köle nüfus çok daha az olarak gösterilmiştir. Bizim açımızdan önemli olan, Atina demokrasisiyle ilgili savın, çok daha büyük sayıda kölelerin olduğu durumda bile ikna edici olabilmesidir. Atina ekonomisinde kölelerin rolü de tartışma konusudur. Bu konuya değinmenin yeri burası değil ama ilgili sorunu ayrıntılı olarak şu çalışmamda ele aldım: Ellen Meiksins Wood, *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (Londra: Verso, 1988), özellikle 2. Bölüm ve 1. Ek. Temel nokta kölelik, Atinalıları çalışma zorunluluğundan kurtarmadı ve yurttaş toplumunun çoğunluğu yaşamak için çalışmak zorundaydı.

yoksulluk, diğerinde zenginlik ve soylu olmak– bu tanımlarda temel bir rol oynuyor ve hatta sonuçta sayısal kıstastan daha ağır basıyor. Sınıfsal bir yönetim biçimi olarak –yoksullar tarafından yönetim– ortaya konan demokrasi kavramı, kuşkusuz buna karşı olanların görüşlerini yansıtmaktadır; belki de bu sözcüğü kötülemek amacıyla icat etmişlerdir. Ama Perikles gibi ılımlılar dahil demokrasinin destekçileri, yoksulların siyasi konumunun, demokrasi tanımı için gerekli olduğunu düşünüyorlardı.

Demokrasi düşmanları, her şeyden önce, çalışan halka ve yoksullara siyasi haklar verdiği için demokrasiden nefret ediyorlardı. Hatta demokratlar ile antidemokratları ayıran temel meselenin, –*The Suppliant Women* oyununda Theseus ile Theban'ı ayıran konu gibi– çalışan çoğunluğun, işe yarar ya da hizmetkâr sınıfların siyasi haklarının olup olmaması, bu insanların siyasi kararlar verip vermeyecekleri noktasında düğümlendiği söylenebilir. Bu, çok erken tarihlerde Platon'un felsefesinde ortaya konan ve Eski Yunan'da tekrarlanan bir konu olmakla kalmaz, çoğunlukla Batı tarihinde demokrasiyle ilgili bütün tartışmalarda da önemli bir yer tutar.

Demokrasiyi eleştirenlerin ortaya attığı soru şudur: Yaşamak için çalışmak zorunda olanların derin siyasi düşüncelere dalmaya zamanı var mıdır? Ayrıca hayatta kalabilmek için çalışmaya mecbur olanların ruh halleri ve zihinleri, siyasi kararlar verebilmek için yeterince bağımsız mıdır? Atinalı demokratlar tabii bunlara olumlu cevap verir. Onlara göre, Theseus'un söylevinde de gördüğümüz gibi, demokrasinin temel ilkelerinden biri, böyle insanların siyasi kararlar verme kapasitesine ve düşüncelerini kamusal meclislerde ifade edebilme hakkına sahip olmalarıdır. Bunun için Atinalılar *isegoria* sözcüğünü kullanır; anlamı, modern demokrasilerde anladığımız gibi sadece ifade özgürlüğü değil, tercihen kamusal konuşmalarda *eşitlik* olmasıdır. Gerçekten de bunun, demokraside ortaya çıkan en özgün düşünce olduğu söylenebilir ve bizim siyasi sözlüğümüzde benzerine rastlanmaz. Bildiğimiz ifade özgürlüğü, konuşma hakkımıza müdahale edilmemesidir. Atinalıların anladığı söz söyleme eşitliği, yoksulların ve çalışan insanların siyasete etkin katılımı idealini yansıtır.

Atinalıların demokrasi tanımının önemini ancak günümüzle karşılaştırarak anlayabiliriz. Atina demokrasisinin ciddi sınırlamalarının farkında olmak kaydıyla, bizimkini çok aşan yönleri de vardı. Sıradan yurttaşların yalnızca temsilî olarak değil, kurayla ya da doğrudan demokrasiyle, meclislerde ve jürilerde karar verebilmelerine ilişkin yöntemler buna ör-

nektir. Ama daha da önemlisi, demokrasinin sınıflar arasındaki ilişkilere olan etkisidir. Eskiçağdaki gibi modern demokrasiler de, insanların mevkileri ya da mensup oldukları sınıflara bakılmaksızın yurttaş olarak görüldükleri sistemlerdir. Ancak her iki durumda da sınıf (yasal olarak) yurttaşlık bağlamında farklılık yaratmıyorsa da, modern demokraside tersi de doğrudur: Yurttaşlık da sınıfsal bakımdan farklılık yaratmaz. Oysa bu Eski Yunanistan'da böyle değildi, zaten olamazdı da. Orada siyasi hakların, zenginler ile yoksulların ilişkilerinde geniş kapsamlı etkileri vardı.

Daha önce köylü-yurttaşın siyasi haklarının geniş çaplı etkilerine değinilmişti. Köylüler tarihin çok büyük bir bölümünde başlıca üretici sınıftı ve içinde bulundukları koşulların temel özelliği, emeklerinin bir bölümünü, kendilerinden üstün bir güce verme zorunluluğuydu. Köylüler toprağın ya sahibi ya da kiracısıydı ama toprak beylerine ya da devlete artı-emeklerini, angarya, kira ya da vergi olarak aktarmak durumundaydılar. Artı-emeğe el koyan sınıflar bunu, sadece toprak sahibi oldukları için değil, aynı zamanda zorlayıcı askerî, siyasi ve yargı imtiyazları da olduğu için yapabiliyordu. Onlar "siyaseten oluşturulmuş mülkiyet" denen şeye sahipti.[27] Örneğin, feodal Avrupa'da lordluğun askerî ve siyasi güçleri, aynı zamanda köylülerden artı-ürünü çekip almak için de kullanılıyordu. Eğer feodal lordlar ve serfler siyaseten ve hukuken eşit olsalardı, tanım gereği lord ve serf olamazlardı ve feodalizm de olmazdı.

Bu tür ilişki ve (Roma'da olduğu gibi) hatta patronaj, demokratik Atina'da yoktu. Bunun yokluğu kuşkusuz Yunanlı olmayanların köleleştirilmesini teşvik etmiştir. Ama Yunanlı yurttaşların çoğunluğunun çiftçi ya da zanaatkâr olarak yaşamlarını kazandığını da unutmamak gerekiyor ve Atina yurttaşlığı, tarih boyunca üreticilerin artı-emeklerini hep efendilerine ve yöneticilerine vermek zorunda kaldığı, yasal ve siyasi bağımlılık koşullarını engellemiştir. Bu, Atina'da zenginlerin, yoksullara göre hiç avantajının olmadığını söylemek anlamına gelmez –gerçi zengin ile yoksul arasındaki uçurum Atina'da, Eski Roma'ya göre çok daha azdı. Burada önemli olan nokta, siyasi haklara sahip olmanın muazzam bir fark yarattığıdır. Çünkü bu, zenginlerin, yoksulları nasıl istismar edeceğini ve hatta onları sömürüp sömüremeyeceğini bile etkilemektedir.

27 "Siyaseten oluşturulmuş mülkiyet biçimleri" terimini Robert Brenner önermiş ve muhtemelen ilk kez, *Merchants and Revolution: Commercial Change, Political Conflict, and London's Overseas Traders, 1550-1653* (Princeton: Princeton University Press, 1993, s. 652) kitabına sonradan yazdığı ek bölümde kullanmıştır.

İşte, eski demokrasilerle modern demokrasiler arasındaki büyük fark burada görülüyor. Bugün yasal ve siyasi haklar eşitsizliğine dayanmayan bir sömürü sistemi var. Kapitalizm dediğimiz bu sistemde sömürücü ve üretici sınıflar özgür ve yasalar önünde eşit olabilirler; onların arasındaki kontrat ilişkisinin özgür ve eşit bireyler arasında olduğu varsayılabilir, hatta özünde sermayenin iktisadi gücünü etkilemeden genel oy hakkı da olabilir. Kapitalizmde, sömürme gücü ile liberal demokrasi bir arada var olabilir. Bu, sömürünün siyasi hakların tekeline dayandığı herhangi bir sistemde imkânsızdır. Bunun nedeni, kapitalizmin, tamamıyla yeni *iktisadi* zorunluluklar yaratmış olmasıdır. İşçilerin mülksüzlüğü ya da tam olarak, işçinin çalışma araçları olan üretim araçlarının mülkiyetine sahip olmaması, sadece çalışma araçlarına erişebilmesi ve asgari geçim vasıtalarına ulaşabilmesi için, işgücünü ücret karşılığında satmasını zorunlu kılar. Aynı zamanda ekonomiyi ayarlayan piyasanın zorunlulukları, rekabet ve azami kâr edebilme açısından belirli mecburiyetler de söz konusudur.

Dolayısıyla hem sermayenin, hem de işgücünün siyasi alanda, bundan ayrı olan iktisadi alanda, aralarındaki ilişkiyi bütünüyle dönüştürmeksizin, demokratik hakları olabilir. Gerçekten de yalnızca kapitalizmde kendine has zorunlulukları bulunan ayrı bir iktisadi alan *olduğu* için, yalnızca kapitalizmde, demokrasi ayrı bir siyasi alanın içine hapsedilebilir. Gene yalnızca kapitalizmde insan yaşamının bunca büyük bir bölümü, demokratik hesap sorulabilirliğin dışında tutulmuş ve bunlar, piyasa ve kâr etme zorunlulukları tarafından düzenlenir olmuştur. Yaşamın bütün yönleri, sadece işyerlerinde değil, her yerde metalaştırılmıştır. Günümüzde kapitalizm koşullarında yurttaşlık daha kapsayıcı olabilir ama bu sıradan yurttaşlar için, Atinalı köylülerin ve zanaatkârların yurttaşlığı ile aynı anlama gelmez –hatta piyasa zorunluluklarını törpülemiş mülayim kapitalizmlerde de durum böyledir. Atina demokrasisinin birçok önemli eksiği vardı ama bu açıdan bizimkinin ötesine geçmişti.

Diğer bir açıdan, Atina demokrasisi günümüzün en güçlü demokrasisinden daha az kusurlu değildi. Yurttaş özgürlüğüne bağlılık ve ülkede yurttaşlar arasındaki eşitlik, diğer devletlerle ilişkilere uzanmazdı. Atina giderek artan gücünü, müttefik kent devletlerinden haraç almak amacıyla emperyal hegemonya biçiminde kullanırdı. Atina imparatorluğu kuşkusuz kendi içindeki demokrasiye biçimlendirmiş ve sınırlamıştır. Emperyal yayılma, soylu toprak sahiplerinin çıkarları nedeniyle gerçekleşmedi ve Atinalılar genellikle kendilerine bağımlı kent devletlerindeki yerel oligarşilerin yerine, Atina'nın dostu olan demokrasileri kurmuşlardır. Ticari

çıkarlar geçerli olduğu halde, Atina imparatorluğu ticaretle ilgili bir proje değildi. Her şeyden önce emperyal amaç, ülkedeki yiyecek yetersizliğini gidermek ve yiyecek güvenliğini sağlamak için tahıl ithalatının yapıldığı deniz ulaşımının denetimiydi. Kuşkusuz bu yüksek maliyetli bir projeydi, çünkü Atina donanması için giderek artan haraç gelirlerine ihtiyaç duyuluyordu. Ama demokrasinin temelindeki toplumsal mülkiyet ilişkileri, Atina'nın hiçbir zaman Roma gibi karasal bir imparatorluk kurmamasının garantisi oldu. İleride göreceğimiz gibi Romalı köylü askerler yıllarca evlerinden uzak yerlerde askerlik yapmak zorunda oldukları için geride kalan mülklerine aristokrasi el koyabiliyordu. Oysa Atina askerî seferleri, tarımsal döngülere ve özgür köylülerin hasat zamanı tarlalarında çalışmak için dönmelerine göre ayarlanıyordu. Bununla birlikte emperyal amaçları ne kadar sınırlı olursa olsun, Atinalılar amaçlarına erişmek için olağanüstü gaddar olabiliyorlardı ve demokratik kültürlerindeki hiçbir şey acımasızlıklarına engel olmuyordu.

Atina demokrasisinin iki yüzü, tarihçi Thukydides tarafından ikna edici biçimde *History of the Peloponnesian War* eserinin ünlü iki bölümünde anlatılır. Perikles'in Cenaze Söylevi'nde, büyük demokrat liderin ağzından tarihçi, yurttaş eşitliğinin erdemine övgü yağdırır. Perikles'e göre Atina'da zengin ile yoksul, güçlü ile güçsüz arasındaki eşitsizlik yasalarla ve demokratik yurttaşlıkla törpülenmiştir. Melian Diyaloğu'nda Atinalılar, haraç ödeyen bağımlı müttefiklerinin bu statüsünü kabul etmeyen dik kafalı kent devletine karşı açıkça emperyal kuralın acımasızlığını hatırlatırlar: "Dünyanın gidişatında hak hukuk, yalnızca eşit güçler arasındaki bir konudur; güçlü yapabileceğini yapar, güçsüz de acıya katlanmak zorundadır."

Siyaset Teorisinin Evrimi

Burada siyaset teorisi, siyaset ilkelerinin eleştirel muhakemeyle sistematik sorgulanması, sadece iyi ve kötü hükümet biçimlerine ilişkin değil, aynı zamanda böyle kararların verilmesinin dayanakları hakkında sorular sorulması olarak tanımlanmıştır. Teori, ahlaki ve siyasi standartların kaynakları ve gerekçeleriyle ilgili en temel soruları gündeme getirir. Örneğin adalet standartları doğal olarak mı vardır yoksa bunlar sadece insanların kararlarıyla mı oluşmuştur? Her iki durumda da neler ya da hangi şeyler bunları bağlayıcı yapar? Yöneticiler ile yönetilenler, efendiler ile köleler arasındaki farklılıklar doğal eşitsizliklere mi dayanmaktadır?

Yoksa doğal olarak eşit olan insanların arasındaki eşitsizlikler, uygulamaların ve geleneklerin sonucunda mı ortaya çıkmıştır? Bu ahlaki ve siyasi sorular kaçınılmaz olarak daha temel konuların ortaya atılmasına yol açmıştır. Aslında Batı felsefe geleneği, Eski Yunanistan'da büyük ölçüde başta siyasi olan tartışmalardan doğmuştur. Atina'daki siyasi tartışmalar, o tarihten beri Batılı felsefecilerin çok çeşitli sorular sormasının önünü açmıştır. Bunlar yalnızca iyi ve kötünün kıstaslarıyla ilgili değildi, aynı zamanda bilginin niteliği ve temellerini, bilgi ile ahlakın ilişkisini, insan doğasını ve insanların, doğa düzeni ile kutsallıklar arasındaki ilişkisini kapsıyordu.

Bu düşünme biçimlerinin, insanlığın koşullarından ve yıllar boyunca sürekli karşılaştıkları toplumsal ve doğal evrenle baş etme çabalarından doğal olarak ortaya çıktığını varsaymak kolaydır. Böyle eleştirel terimlerle düşünmeyi olanaklı kılan çok belirli tarihsel, entelektüel ve toplumsal önkoşulların neler olduğunu ise nadiren, bir an durup düşünürüz. Ama iyi bir hükümetin temellerine, adalet kıstaslarına ya da otoriteye itaat etmeye ilişkin soruları, sistematik olarak ortaya atmanın ne tür entelektüel varsayımlar gerektirdiği ve hangi toplumsal koşulların böyle varsayımlara yol açtığı, sorulmaya değer.

Var olan düzeni sorgulamak için en azından insanlığın kendi koşullarını kontrol edebileceğine dair bir inancının olması; insanları ve toplumsal düzeni, değişmez doğal düzenden ve doğal âlemden ayırabilme bilinci gerekir. Diğer bir deyişle, doğa tarihi ya da doğaüstü efsaneler yerine, *insan* tarihi kavramı olması lazım. Bu kavram tarihin, insana ait sorunların çözümünde insanların bilinçli çabalarını içerdiği, insanın bilinçli amaçlarına göre önceden planlanan değişimlerin mümkün olduğu, biçimlendirici ve yaratıcı insan aklının, bir ölçüde önceden belirlenmiş şeylerin ve acımasız doğal zorunluluklar döngüsünün ya da kutsal buyrukların çizdiği kaderin ötesine geçebileceği, düşüncelerini kapsar.

Bu koşullar Eskidünya'nın bütün "yüksek" uygarlıklarında vardı; bunlar zengin ve çeşitli kültürel miraslara yol açtı. Ama hiçbir yerde Yunanistan'daki gibi, entelektüel yaşamın merkezinde yer alan insan etkinliğine yapılan vurgu yoktu. Bu özgün mirasın en önemli iki özelliği, özellikle Herodotos ve Thukydides gibi Yunan tarihçilerinin tarih anlayışıyla burada ele alındığı anlamda siyaset teorisiydi. Yunanistan'ı, özellikle de demokratik Atina'yı, diğer karmaşık uygarlıklardan ayırt eden şey, var olan düzende geleneksel hiyerarşileri sorgulamanın düzeyiydi; toplumsal düzenlemelere ilişkin çelişkiler ya da tartışmalar günlük yaşamın normal

bir parçasıydı, hatta bu durum kurumsallaşmıştı. Bu bağlamda Atinalılar yeni ve o zamana kadar görülmemiş yollarla kendi koşullarının ahlaki ve siyasi sorumluluğunu üstlendiler. Tartışma, Atina devletinin işleyen bir ilkesiydi ve bunun muhafazasında yurttaşların çoğu için köklü bir yarar vardı. Çünkü Atina'da siyaset, egemen gücün konumunun sürdürülmesinden çok, "kitle" ile "seçkinlerin" ilişkisinin yönetilmesine odaklandığı ölçüde, devletin kamu kurumları, mülk sahibi seçkinlerin bir aracı gibi hareket etmekten ziyade, bu güce karşı bir ağırlık işlevi görüyordu ve sıradan halk, yönetimin basit bir nesnesi değil, siyasi aktör konumundaydı. Devletle ilgili düşünceler başından itibaren bu ilişki ve kaçınılmaz olarak bunun yol açtığı gerginlikler tarafından belirlenmişti.

Yunan siyaset teorisinin nasıl doğduğunu anlamlandırmak için Homeros destanlarının arka planındaki görünüşte tartışmasız olan ama aslında gücünü yitirmeye başlayan aristokratik egemenliği yeniden değerlendirmek yararlı olacaktır. Homeros ya da başkası tarafından destanlar yazıldığı zaman, artık kültürel bilgilerin ve değerlerin geleneksel sözlü aktarım biçimleri yeterli olmamaya başlamıştı ve diğer söylem biçimlerinin gerekliliğinin koşulları oluşurken, yazılı metinler için yeni talepler ortaya çıkıyordu. Bu açıdan sözel gelenekten gelen bir şair olan ama çalışmaları yazıya dökülen Homeros, hem Yunan okuryazarlığının gelişimi bakımından, hem de egemenliği güvende olmayan, kendisine itaat edilmesinin artık doğal bir hak gibi görülmediği, tabanın meydan okuyuşlarıyla kuşatılmış, ölmekte olan aristokrasinin şairi olarak, bir geçiş dönemi kişisidir. Belki de bu destanların yazılışı, betimledikleri toplumsal düzenin (ya da kendi kurguladıkları düzenin) çöküşünün farkında olduklarını göstermektedir; bu düzenin ilkelerini, sözel gelenek gibi gelip geçici olmayan biçimlerde muhafaza etmek ihtiyacını ortaya koymaktadır. Ama destanların özünde alt sınıflar nadiren görünür; kahraman asillere övgüler yağdıran şarkılardan çok, artık aristokratik değerlerin daha dirençli ve sistematik savunusu gerekmekteydi.

Yunanca adalet sözcüğü *dikē*, adalet kavramıyla ilgili çarpıcı bir örnektir. Homeros'ta ahlaki bir ilke olarak adalet kavramı yoktur. *Odysseus*'ta, *dikē* sözcüğü büyük ölçüde ahlaken bitaraf bir terimdir; tipik bir davranış biçimi betimlenirken, bir eğilim ya da "şeylerin mahiyeti" ile ilgili olarak birçok kez karşılaşılır. Örneğin ölümde bedenlerin *dikē*'si, et ve kemiklerin artık bir arada olmamasıdır ya da köpeğin *dikē*'si sahibine kuyruk sallaması veya *dikē*'si efendisinden korkan bir serf en iyisidir. Bu sözcüğün bir iki kullanım alanında daha normatif çağrışımlar vardır. Henüz

tanınmayan Odysseus, Truva Savaşı'ndan İthake'ye döndüğünde, bir köylü ya da köle gibi üzüm bağlarını belleyen babası Laertes ile karşılaşır. Odysseus, babasına asil bir kanı olan bir adama benzediğini, *dikē*'sinin banyo yapıp, yemek yedikten sonra yumuşak bir yatak olması gerektiğini söyler. Bu, sadece lordlara yaraşır bir yaşam biçimine ya da hak ettiği bir şeye de gönderme yapıyor olabilir. Homeros'un ahlaki bir ilke olarak adalet kavramına en çok yaklaştığı pasajında, tanrıların hilekârlığı sevmediğinden, dürüst davranışları *doğru* yol kabul eden *dikē*'ye saygı duyduklarından bahseder. Ama burada bile *dikē* ahlaki bir adalet ilkesine işaret etmez, özellikle gerçek asillerin doğru düzgün davranışlarının tersine, Penelope'nin âşıklarının, kocası Odysseus'un onları hiçbir zaman cezalandırmayacağına güvenip, zorbalık ve edepsizlik yaparak ahlak kurallarını çiğnemelerinden söz edilir.

Homeros'un sözcüğü kulanım biçimi, ciddi meydan okumalarla karşılaşmamış bir toplumun idealleştirilmesidir. *Dikē*, var olan düzenin yargılanabileceği ve yargılanması gereken bir adalet ölçütü olmadığı görünümünde. Ama Homeros'un yakın çağdaşı Hesiodos'un çalışmalarında bu sözcüğün çok değişik anlamda kullanıldığı görülür ve şairin, asillerden değil de, köylülerden bahsetmesi çok anlamlıdır. Boiotia'da orta halli bir çiftçi olan Hesiodos, radikal değildir ama *Works and Days* şiiri, yalnızca çiftçilikle ilgili iyi bir özetten ve ahlaki tavsiyelerden oluşmaz, aynı zamanda çalışkan köylülerin durumuna ve açgözlü lordların onlara karşı yaptığı adaletsizliklere karşı şiirsel bir yakınmadır. Bu bağlamda *dikē*, Zeus'un sağ elinde oturan bir tanrıça figürü olarak ortaya çıkar. Hesiodos onun, ayrıcalıklı yargı yetkilerini kullanarak köylüleri sömürmek için namussuzca kararlar veren, "hediye-yiyen" ya da "rüşvetleri yutan" lordları izlediğini ve değerlendirdiğini söyler. Hesiodos, *dikē*'nin mutlaka sahtekâr lordların hak ettikleri cezayı almalarını sağlayacağı uyarısında bulunur. Kuşkusuz şair bir köylü isyanı için çağrı yapmıyordu ama kavramsal anlamı büyük olan bir şey yapıyordu. O, lordlardan ayrı bir yargılama hakkı kavramı öneriyordu; onların ve kararlarının yargılanabileceği ve yargılanmaları gerekli olan bir ölçütten söz ediyordu. Bu, Homeros'un geleneksel, sorgulanmayan aristokratik işleyişten bahsedişinden çok farklıydı.

Homeros ile Hesiodos arasındaki fark, toplumsal olduğu kadar kavramsaldır; birincisi egemen sınıfın değerlerini ve hükümlerini evrensel ilkeler olarak idealize ederken, diğeri bölünmüş bir toplumdaki sosyal kuralların ve egemen sınıfların otoritesinin, çelişkilerin konusu olduğunu söylemektedir. Şiirle ortaya konan sorunlar, karmaşık ve soyut tartışmala-

rın konusu olabilir. Bu açıdan yazı giderek daha çok tercih edilen bir araç olmuş ve İÖ 5. ve 4. yüzyıllarda, özellikle demokratik Atina'nın felsefi söyleminde en olgun meyvelerini vermiştir. Yunanlıların daha önce doğaya ilişkin olarak uyguladıkları sistematik sorgulama, ahlaki kurallara ve siyasi düzenlemelere doğru genişletilmiştir. *Dikē*, Homeros'un şiirinden, Hesiodos'a, oradan da Platon'un adalet ya da *dikaiosune* üstüne yaptığı spekülasyonlara ulaşmıştır. En dikkate değer demokrasi karşıtlarından olan Platon, *The Republic*'te toplumsal hiyerarşinin savunusunda artık geleneklere dayanmak yerine, bütünüyle yeni temeller bulmak zorunda kalmıştı.

Demokrasi Kültürü

Siyaset teorisinin Atina kültürünün tümüne nasıl nüfuz ettiğini kavrayabilmek için, ahlaki ve siyasi soruların, nasıl yalnızca resmî felsefede değil, aynı zamanda diğer daha popüler kültürel formlarda, özellikle de tiyatro eserlerinde ele alındığına bakmak yararlı olacaktır. Aiskhylos, Sophokles ve Euripides siyaset felsefesinin doğuşu hakkında çok şey söylerler. Daha önce siyasi bir tartışmanın Euripides'in *Suppliant Women* eserine nasıl girdiğinden söz etmiştik. Büyük tiyatro yazarlarından ilki olan Aiskhylos'ta, siyasi teoriye büyük bir ustalıkla giriş yapılır ve tiyatro yapıtının ayrılmaz bir parçası olarak sunulur. Aiskhylos, Atina'nın geçirmiş olduğu değişimlerin önemini değerlendirecek bir konumdaydı. Tiranlık ve savaş döneminde büyümüştü. Marathon'da çarpıştıktan sonra demokrasiye geçildiğini gördü. Geçmişin tecrübeleri ve gelenekleriyle dolu olduğu halde Aiskhylos, yurttaşların, sıradan insanlar olarak artık kendilerini tanrıların oyuncakları ya da lordların, kralların itaatkâr tebaası olarak görmedikleri, ahlaki ve siyasi sorumluluklarla ilgili yeni sorularla karşı karşıya kalmak zorunda oldukları yeni iklimin bir parçası olmuştu.

Klasik üçlü trajedisi *The Oresteia*, cinayetlere bakan mahkemedeki rolünün yanı sıra Areopagos'un geleneksel işlevlerini kaldıran demokratik önder Ephialtes'in öldürülmesinden çok sonra, 458'de yazılmıştı. Muhtemelen, diğer şeylerin yanında Aiskhylos, bu köhne aristokratik kurumun, demokraside hâlâ oynayacağı bir rol olmakla birlikte, daha demokratik kurumlarca yerinden edilmesinin haklı olduğu mesajını veriyordu. Üçlünün ana teması iki çelişkili adalet kavramının karşı karşıya gelişidir: Yıllarca süren geleneksel kan davalarına karşı, yargısal süreçlerdeki yeni karar verme ilkeleri. Birincisi denetlenemeyen kaderi, öbürü insanın so-

rumluğunu temsil eder. Burada, akrabalık ve kan rekabetine dayanan eski aristokratik kuralın antitezi, demokratik sivil düzenin yargılama yöntemleridir.

Argos Kralı Agamemnon'un, karısı Klytaimnestra tarafından öldürülmesi sonsuz bir kan davasına yol açar; Orestes doğal yasaya boyun eğer ve Klytaimnestra ile sevgilisi Aigisthos'u öldürerek babasının intikamını alır. Acımasız intikam yasalarına göre Furies tarafından izlenen Orestes'in de kan davasının kurbanı olması gerecektir ve böylece bu döngü sürer gider. Furies ile tanrı Apollon da karşı karşıya gelir: Furies eski akrabalık ilkesini temsil ederken Apollon, patriarkal-aristokratik hakkı savunur; buna göre de kralı öldürmek suçtur ama anneyi öldürmek değildir. Tartışmanın düzenle ilgili çözümü üçlünün son oyunundadır; Athena'nın talimatı gereğince mahkeme Orestes'in savunmasını alacak ve davayı kesin olarak bir çözüme kavuşturacaktır. Jüri, tanrılardan ya da lordlardan değil, yurttaşlardan oluşacaktır. Aiskhylos hâlâ tanrılara bir rol verir ve Furies, iyi kalpli Eumenides olurken, kanunun uygulanması konusunda gene de korkunun bir rolü olacaktır. Yazar, eski Atina'nın âdetlerini ve geleneklerini de reddetmez. Ama eski düzendeki kaba kuvvet ve şiddetin yerine, özellikle krallar ya da lordlar tarafından değil de yurttaşlarca yönetilen demokratik polis'teki düzenin ve onun sivil ilkelerinden olan aklıselimin, hukukun egemenliğinin ve "Kutsal İkna"nın geçmesi konusunda açıktır.

Aiskhylos'a atfedilen başka bir oyun, *Prometheus Bound*'un onun olup olmadığı tartışmalıdır ama yazarının eskiçağa ait olduğu kabul edilir. Bu oyun onun görüşlerini yansıtsa da yansıtmasa da Atina demokrasi kültürü hakkında, Prometheus efsanesinin diğer anlatımlarıyla karşılaştırdığımızda, çok şey söyler. Bu efsanenin en geleneksel biçimi Hesiodos'ta görülür. Prometheus, insanlığa hediye ettiği ateşi Zeus'tan çalar. Zeus da insanlığa bu hediyenin bedelini ödeteceği tehdidinde bulunur. Bundan sonra Pandora'nın "Kutusu" hikâyesi gelir; Zeus'un tehdidine konu olan "hediye" bir kavanozun içindedir. Kayınbiraderi Prometheus'un uyarılarına rağmen Pandora kavanozun kapağını açar ve bütün kötülükler ortaya saçılır; böylece dünyanın bütün nimetlerini insanlığın çabalamadan elde ettiği, çalışmaktan özgür olduğu, acıların ve hastalıkların olmadığı altın çağ sona erer, yalnızca köşeye sıkışmış umut, kavanozun içinde kalmıştır. Hesiodos bunu, insanlığın çöküş aşamalarıyla ilgili başka bir hikâyeyle birleştirir. Bu hikâyede insanlar bir zamanlar tanrılarla eşitti ama şimdi durmaksızın çalışma ve acılar içindedir. Hesiodos'a göre bu, temel olarak günlük yaşamın ve çalışmanın acılarının öyküsüdür. Aiskhylos'un anla-

tımında Prometheus'un öyküsü, aynı temayı işleyen Sophokles ve sofist Protagoras'ınki gibi, sanata ve sanatçılara övgüler yağdıran ilahilere dönüşür.

Üçlünün birincisi ve günümüze ulaşan tek oyununda (sahte mi?), Aiskhylos'un insanlığa iyilik eden Prometeus'unu, Zeus gururu yüzünden acımasızca cezalandırır. O, insanlığa çeşitli zihinsel ve el becerileri vererek yaşamı mümkün kılmış ve iyileştirmiş; ilk yaratıldıkları zamanki kargaşa ve acılı koşulların sona ermesini sağlamıştı. O, aynı zamanda özgürlük ve adalet aşkını temsil eder, Zeus'un otokrasisinden ve tanrının aşağılık elçisi dalkavuk Hermes'ten nefret eder. *The Oresteia*'da olduğu gibi, trajedi yazarı, tanrıları ya da gelenekleri reddetmez ve ona göre her iki tarafın da haklı olduğu şeyler olabilir. Ama Prometheus öyküsünü anlatış biçiminin önemini kavramamanın imkânı yok. Onun hikâyesinde güzel sanatlar, el sanatları ve insanın becerileri insanlığın çöküşünü göstermez, tam tersine bunların en büyük armağan olduğu anlatılır. Bunun siyasi anlamı, yurttaşlara izin verilen tek "sanatın" savaş olduğu Sparta'daki sanatlarla ilgili uygulamaları karşılaştırdığımızda açıkça ortaya çıkar. Aynı zamanda, ileride göreceğimiz gibi, Platon, çalışmanın çöküşün sembolü olduğu efsanesini yeniden dile getirir. Platon bu savını, sıradan el becerileri uygulayıcılarını ve çalışan sınıfları, uzmanlaşmış bir alan olan siyaset "sanatından" dışlamak amacıyla kullanmıştır.

Aiskhylos'un oyunlarında olduğu gibi Sophokles'in *Antigone*'sinde de iki karşıt ahlak anlayışı trajik biçimde karşı karşıya gelir ve gene her iki tarafın da haklı yönleri gösterilir. Ölmüş olan hükümdar Oedipus'un oğulları Eteokles ve Polyneikes ile Antigone'nin kardeşleri birbirlerini savaşta öldürürler. Thebai'nin yeni kralı Kreon, Eteokles'in, kentin tarafında çarpıştığı için askerî törenle gömülmesini, Thebaililere karşı çarpışan Polyneikes'in ise gömülmemesini emreder. Antigone ise hükümdarın emrine meydan okuyarak, ölümsüz yazısız yasalar uyarınca hain kardeşini gömmek için ısrar eder.

Oyun, bazen bireysel vicdan ile devletin karşı karşıya gelmesi olarak yorumlanmıştır; ama daha doğrusu iki *nomos* kavramının karşıtlığıdır. Antigone, ölümsüz yazısız geleneksel yasaları, geleneksel ve dinsel akrabalık yükümlülüklerini temsil ederken Kreon, yeni siyasi düzenin yasalarından söz etmektedir. Bu aynı zamanda iki çelişkili sadakat ya da *philia* biçimini göstermektedir; ilgili sözcük bizim "arkadaşlık" kavramımızın karşılığıdır –bir yanda kan bağları ve kişisel arkadaşlık, öte yanda sivil

toplumun kamusal talepleri, yasalarının ortak iyiliği gözettiğinin varsayıldığı polis vardır.

Sophokles'in kesin olarak bir tarafı tuttuğu söylenemez. Kuşkusuz Antigone'ye, inatçı Kreon'dan çok daha büyük sempati duyarız ama birbirlerine düşman olan Antigone ve Kreon da aşırı ve tavizsiz biçimde gururludur ve bu nedenle ikisi de acı çeker. Burada oyun yazarı kesinlikle "yazısız kanunlara" saygılıdır, ama aynı zamanda insanların yaptığı yasaların ve sivil düzenin önemini de vurgular. Sophokles'in bütün taraf-sızlığına rağmen Kreon'un temel suçunun medeni yasada ısrarından çok, kendi otokratik buyruklarını yasa gibi uygulaması olduğu açıktır.

Antigone'nin cezalandırılmasını buyurduktan sonra Kreon, oğlu Haimon'a, onun yanlışının itaatsizlik olduğunu söyler. Haimon, eğer davranışın kendisi onur kırıcı olsaydı, yanlış olabileceğine inanacağını ama Thebai halkının bunu onursuz bir davranış olarak görmediğini belirtir. Kreon itiraz eder: "Ne zamandan beri emirlerimi Thebai halkından alıyorum? (…) Ben kralım ve yalnızca kendime karşı sorumluyum" –bu tavır, Aiskhylos'un *Persians* oyunundaki Kserkses'i hatırlatır. Haimon, "tek kişilik bir devletin nasıl bir devlet olduğunu" sorar. Kral, "Zaten her devlet, hükümdarına ait değil mi ki?" der. Oğlu: "Sen ıssız bir adada mükemmel bir kral olurdun" diye cevap verir.

Oyun bir kasideyle kesilir, koro insanların sanatlarına ve bunları başarıyla yapmalarını mümkün kılan koşulları yaratan hukukun üstünlüğüne övgüler yağdırır. Bu ara bölümde Sophokles'in, sivil düzenin ve onun yasalarının insanlığa büyük yararı olduğunu, ilerleme ve etkinliğin kaynağı olduğunu düşündüğünü anlarız. Bununla birlikte, bütün gelenekleri bir yana bırakarak polis'i, nihai, mutlak ölçüt olarak almanın tehlikelerinin de farkındadır. Sivil düzenin başlıca yararı, insanlar arasındaki ilişkileri itidal ve ikna yoluyla yönetme imkânı vermesidir. Polis, muhtemelen ideal olarak, değişik ahlaki değerlerin uzlaştırılabileceği bir yerdir. Ama bir şey açıktır: Çözüm ihtimali, zorlamanın aksine, tartışma ve ikna en çok demokrasilerde vardır; çünkü burada bir kişinin kararı, sadece üstün gücü nedeniyle geçerli olmaz.

Ara bölümde, Sophokles'in Atina demokrasisine bağlılığının başka bir belirtisi daha vardır. Dünyadaki bütün harika şeylere rağmen hiçbiri insanlıktan daha mükemmel değildir, diye yazar. İnsanlığın ayırt edici özelliği, tarımdan gemiciliğe, konuşma yeteneğinden siyasi ustalığa kadar değişik sanatlar ve el sanatlarıdır. Aiskhylos'un *Prometheus*'unda olduğu gibi Sophokles de bu şiirsel ara oyununda, insan toplumunun pratik

sanatların üstüne kurulduğunu söyler; en yüksek edebi buluşlardan en zahmetli el emeğine kadar uzanan bu yelpaze, yalnızca insan davranışlarının ve sorumluluklarının merkezinde olmakla kalmayıp, aynı zamanda sivil düzenin hukuksallığının ve sanatların öneminin de göstergesidir. Bu temaların iç içe geçmişliğinde –insan davranışlarının merkezde olması, sivil ilkenin önemi ve sanatların değeri– Yunan siyaset teorisinin özünü görürüz; bu, demokratlar ile demokratik ilkeleri alaşağı etmek isteyenlerin mücadele alanıdır.

Demokrasi ve Felsefe: Sofistler

Aiskhylos ve Sophokles'in oyunları, toplumsal örgütlenmenin geleneksel kurallarına karşı sivil toplumun yükselişinin, yurttaşlık ve hukukun üstünlüğünün göstergeleridir. Bunlar hukuk, eşitlik ve adalet gibi yeni kavramlarla demokrasinin evrimini yansıtırlar; insanın gücüne ve yaratıcılığına ilişkin yeni bir güven vardır; siyaset sanatı dahil olmak üzere pratik sanatlar, teknikler ve güzel sanatlar kutsanır. Ama onların trajedileri aynı zamanda demokratik polis'teki gerginlikleri de yansıtır; siyasi kuralların niteliği ve kökleri, ahlaki değerler, iyi ve kötü kavramları hakkında kaçınılmaz sorular ortaya atılır.

Oyun yazarları, yazılı olmayan ölümsüz yasaların, evrensel davranış ilkelerinin, aileye, arkadaşlara ve tanrılara karşı sorumlulukların reddedilmediği bir toplumdan söz etmektedir. Ama bu aynı zamanda evrensel ve ölümsüz fikirlerin kendisinin sorgulandığı ve hiçbir şeyin veri olarak kabul edilmediği bir toplumdur. Demokrasi deneyimi bazı soruları kaçınılmaz kılmaktadır: Ebedî yasalar ile insanların yaptığı yasalar, doğal ve pozitif hukuk arasındaki ilişki nedir? Bu ikilikleri kutsal bir yasa koyucuya havale etmek (Sparta'nın yaptığı, Atina'nın yapmadığı gibi) iyi güzel de, her birinin kendi yasaları olan değişik toplumlar arasındaki farklar nasıl açıklanacaktır? Demokratik siyasette, bir kişinin fikrinin, başka bir kişininki kadar iyi olduğu savunulduğu zaman ne olacaktı? Bu durumda, evrensel ve ölümsüz yasalar ya da adalet kavramlarına ne olacaktı? Yoksa bütün bunlar, sıradan faniler arasında ikna sanatı kullanılarak, insanlar için hayatı kolaylaştıran, insan eliyle yapılan anlaşmalar mıydı? Eğer böyleyse, bunları neden istediğimiz zaman değiştiremeyelim, hatta karşı gelmeyelim?

İÖ 5. yüzyılın ortalarından itibaren bu sorular ilk kez kendilerine filozof diyen sofistlerce sistematik biçimde ortaya konmaya başlandı. Za-

ten doğa filozoflarınca, doğa ve maddi dünya hakkında derinlemesine düşünme geleneği yaratılmıştı ve bu düşünürlerin arasından bazıları düşüncelerini insanlığa ve topluma da uyguluyordu –örneğin atomcu büyük Demokritos yaşamını bilime ve ahlaki sorunlara adamıştı. Ama sofistler insan doğasını, toplumu ve siyasi düzenlemeleri felsefi incelemenin birincil konuları yapmışlardı.

Sofistler, polis'ten polis'e seyahat ederek zenginlerin çocuklarına para karşılığında ders veren öğretmenler ve yazarlardı. Bunlar, eğitime özellikle de demokrasinin mahkemelerinde ve meclislerinde güzel ve etkili konuşma sanatına meraklı Atina'da serpildiler. Atina, kültürel ve siyasi canlılığıyla Yunanistan'ın diğer yörelerinden tanınmış öğretmenler için bir çekim merkeziydi: Edebiyat araştırıcısı Keoslu Prodikos, ansiklopedik ilgileri olan Elisli Hippias, Atina'ya profesyonel öğretmen olarak değil, diplomat olarak gelen parlak hatip Leontinili Gorgias ve hepsinden önemlisi sofistlerin en eskisi ve önde geleni, Perikles'in dostu ve danışmanı Abderalı Protagoras. Diğer sofistler arasında, Platon'un *Republic*'ini ele aldığımızda karşılaşacağımız Thrasymakhos; toplumsal sözleşme fikrini ortaya attığına inanılan ikinci nesil sofistlerden Lykophron; Platon'un diyaloglarında adı geçen amcası Kritias; Platon'un radikal sofist görüşü olarak aldığı, adalet güçlünün hakkıdır, fikrinin savunuculuğunu yapan muhtemelen kurgusal Kallikles ve radikal sofistlere karşı çıkarak iktidarın kaynağının toplumsal mutabakat olduğunu savunan "Anonim İambliki" denen kişi; Yunanlı ya da "barbar" olsun, bütün insanların doğal eşitliğini savunan belki de ilk düşünür Antiphon ve çok sonra insanlığın doğal olarak özgür olduğu konusunda ısrar eden Alkidamas.

Özellikle Aristophanes ve Platon'un kötüledikleri, Atina'nın çöküşünü ve yozlaşmasını temsil ettiklerini belirttikleri bu entelektüellerin portreleri bizi yanıltmamalı. Bu eleştirmenlerce betimlenen sofistler hakkında, yazdıkları tarihsel zamanı bilmeden, bir karara varmak mümkün değildir. Demokrasinin bu aşamasında, Perikles gibi demokratik aristokratlar bile zengin ama "sıradan" Kleon gibi yeni adamlarca yerlerinden ediliyorlardı. Platon'un aristokratik çevresinde hoşnutsuzluğun olması ve eski güzel günlere özlem duyulması şaşırtıcı değildi. Ne yazık ki aristokratik azınlığın homurdanmaları, Atina demokrasisiyle ilgili görüşleri etkilemiş ve o zamandan beri değiştirilmesi çok zor olan Atina'nın çöküşü efsanesi yaratılmıştır.

Aristokratik muhalefetin çok ciddi sonuçları oldu ve demokraside derin izler bıraktı. İki oligarşik devrim gerçekleşti; 411'de kısa süren, 404'te

de özellikle Sparta'nın yardımıyla yapılan hükümet darbesiyle Otuzların (Otuz tiran) kanlı yönetimi kuruldu. Akropol'de konuşlanan Sparta garnizonundan 700 askerle Otuzlar çok sayıda Atinalıyı öldürdü ya da sürgün etti. Binlerce kişi kaçtı ve yalnızca 3000 Atinalı –muhtemelen yurttaşların % 10'u– bütün yurttaşlık haklarını muhafaza edebildi. Ertesi yıl demokrasi yeniden kurulunca, oligarşik muhalefetle uğraşılırken yeni rejim inanılmaz biçimde kendini frenledi; Sparta'nın ısrarıyla bir af çıkarılarak, oligarşi yöneticilerinin ve destekleyicilerinin siyasi olarak cezalandırılması yasaklandı. Altın çağı sona erdiren bütün felaketlere rağmen 4. yüzyıl, yoksulların yaygın olarak hatta zenginlerin bile desteklediği demokrasinin en istikrarlı dönemi olacaktı. Bu, aynı zamanda Atina kültürünün geliştiği dönemdi ve Perikles'in daha önce söylediği gibi gerçekten "Yunanistan için eğitseldi". Demokratik rejime karşı artık ciddi iç tehditler yoktu ve ancak yüzyılın son çeyreğinde Makedonyalılara karşı bağımsızlığını fiilen kaybedince rejim sona erdi.

Son zamanlardaki demokrasinin ahlaki çöküntü dönemi olduğu anlayışı büyük ölçüde sınıfsal önyargının sonucudur. Elbette özellikle ciddi iktisadi sorunlar vardı ve Atinalılar Peloponnesos Savaşı'nda, veba bir yana, ağır bir bedel ödemişti. Ama demokratik yozlaşma efsanesi daha çok, eski aristokrasinin çöküşüne damgasını vuran toplumsal değişimlerle ilgiliydi. Bu değişimlere hem önderlik, hem de siyaset tarzındaki değişiklikler eşlik etmişti; demokrasinin başlangıcındaki yeni popüler siyaset, Kleistenes'in benimsediği, halkı *hetairoi*'si yapma stratejisiyle olgunluğa erişti. Eleştirmenler bu değişimleri bayağılık, materyalizm, ahlaksızlık, bencillik, cahil demos'u yoldan çıkarmak için tasarlanmış "demagojik" düzenbazlık olarak değerlendirdiler. Kleon gibi bir lidere Thukydides, Aristophanes ve Aristoteles gibi çok değişik kişilerin saldırılarındaki en çarpıcı şey, hepsinin itirazının benzer biçimde öze karşı değil tarza karşı olmasıydı. Örneğin Aristoteles'in, Kleon'la ilgili derdi, diğerleri adaba uygun hareket ederken, onun bayağı hareketler yapması, mecliste bağırması, pelerinini çıkarmadan konuşmasıydı; bunlardan daha kötü bir şey düşünemiyordu.

Aristophanes ve Platon gibi eleştirmenlere göre sofistler sözüm ona ahlaki yozlaşmanın ve geleneksel değerlerin çöküşünün entelektüel dışavurumuydu. Onlar, genç aristokratların bile atalarının yüksek ahlaki standartlarına yüz çevirdiği, bütün doğru yanlış ölçütlerinin terk edildiği, aradaki farkı bilenlerin bile yanlışı tercih ettiği bir polis'in temsilcileriydi. Sofistlerce mükemmelleştirilen etkileyici söz sanatları, avukatların

her sorununun iki yönü olduğuna ilişkin düşmanca olmayan söylem ilkeleri, eleştirmenlerce basit bir şekilde "en kötü davayı daha iyi hale getirmek" olarak yorumlanmıştır. Bazı sofistler gerçekten ilkesiz fırsatçılar olabilirdi ama aralarında Yunan kültürüne ve ondan kaynaklanan geleneklere büyük, yaratıcı katkılar yapmış düşünürler de vardı. Düşünceleri, özellikle onlara muhalif Platon'dan sadece parçalar halinde ya da ikinci el kaynaklardan günümüze ulaşmakla birlikte, elimizdeki kaynaklarla sofistlerin, özellikle de Protagoras'ın siyaset teorisini kurduğu ve genel olarak Batı felsefesinin gündemini belirlediğini söyleyebiliriz.

Sofistlerin felsefi ve politik düşünceleri çok çeşitliydi. Ama onların ortak paydası *physis* (doğa) ile *nomos* (hukuk, gelenek, görenekler) arasındaki farkın üstünde durmalarıydı. Hukukun, âdetlerin, ahlaki ilkelerin, toplumsal ve siyasi düzenlemelerin değişmeyen doğal bir düzenin parçası olduğunun, artık sorgulanmadan kabul edilmediği bir iklimde, yazılı ve yazılı olmayan hukuk, çok canlı bir tartışma konusuydu; *nomos* ile *physis* arasındaki antitez merkezî bir entelektüel sorundu. Bu konunun hemen siyasi bir güce dönüşmesi şu örnekte dramatik biçimde görülür: Demokrasi yeniden yürürlüğe konduğunda, artık güçlü antidemokratik çağrışımları olan "yazılı olmayan hukuka" başvurulması yasaklanır.

Sofistler genel olarak, doğada var olan şeyler ile gelenek ve göreneklere ya da hukuka bağlı olarak var olan şeyler arasında temel bir farkın olduğu konusunda hemfikirdi. Ama hangisinin daha iyi olduğuna dair aralarında görüş farkları vardı: Doğanın düzeni mi yoksa *nomos*'unki mi daha iyiydi ve gerçekten de doğanın düzeni neydi? Her iki durumda da savlarını, demokrasiyi savunmak ya da ona karşı çıkmak için kullanabiliyorlardı. Oligarşiyi savunan bazıları, yönetenler ile yönetilenler arasında doğal bir ayırım olduğunu ve bu doğal hiyerarşinin siyasi düzene de yansıması gerektiğini söylüyordu. Demokrasiyi savunan diğerleri, doğada böyle net bir ayırım olmadığını, insanların doğuştan eşit olduğunu ve *nomos* ile *physis* hiyerarşilerini karşı karşıya getirerek yapay bir hiyerarşi yaratmanın yanlışlığını öne sürüyorlardı. Tabii başka akıl yürütme biçimleri de mümkündü: Bir demokrata göre *nomos*'un yarattığı siyasi eşitliğin, doğal eşitsizlikleri azaltmak gibi bir yararı vardı, böylece insanlar uyum içinde yaşayabilirdi. Ya da başka bir sav şu olabilirdi: Doğal olarak insanlar birbirine benzese de, toplumsal yaşamda farklılaşmalar ve işbölümü olduğu için *nomos* tarafından bir tür eşitsizlik yaratılır.

Sofistler oligarşi ya da demokrasi yanlısı olabiliyordu ama demokrasinin kendisi bu konulara bariz bir rahatlama getirdi. Sivil eşitlik bağla-

mında, Thukydides'in Melian Diyaloğu'na koyduğu, aşikâr gibi görünen şu gözlem "Güçlüler yapabildiklerini yapar, zayıflar da acı çekmek zorundadır", artık sorgusuz sualsiz kabul edilemezdi ve o zamana kadar görülmedik biçimlerde tartışma konusu oldu. Şimdi bu sorunun gerçekten de (en azından) iki tarafı vardı. Yurttaş eşitliği pratiği ile "doğal" eşitsizliğin, güçlülük ile zayıflık arasındaki eşitsizliğin yan yana konması, teoride çok verimli gerginliklere yol açtı. Bunların yansıması Thukydides'in hem tarihinde, hem de felsefesinde görülür.

Platon'un inanmamızı istediği gibi sofistlerin entelektüel faaliyetleri ile gerçek "felsefe" ya da Platon'un benimsediği bilgelik sevgisi ile genellikle bu buluşun atfedildiği Sokrates arasında ayırım yapmak o kadar da kolay değil. Kuşkusuz Sokrates ücretli bir hoca değildi ama daima zengin, soylu dostları ve yardımcıları vardı ve onların cömertliğine her zaman güvenebilirdi –örneğin en ünlü öğrencisi aristokrat Platon gibi. Ama hem Sokrates, hem de Platon, sofistlerle aynı alanda felsefi uğraşlarını sürdürüyorlardı. "Felsefeciler" temel olarak yalnızca insan doğası, toplum, bilgi ve ahlakla uğraşmıyor; aynı zamanda da her biri kendi yöntemiyle *nomos* ve *physis* arasındaki farklılıkla, yasalar ve gelenek göreneklerle var olan şeyler ile doğal olarak var olan şeyler arasındaki ayırımlarla ilgililerdi. Bunlar kuşkusuz bu ayırımı, hiçbir sofistin yapmadığı biçimde, gerçek bilginin felsefi olarak araştırılmasına dönüştürdüler. Ahlaki göreceliğe ve çoğulculuğa eğilimli olan ve hiçbir zaman gözleme dayalı gerçekler sınırını aşmayan sofistlerden farklı olarak, Sokrates ve Platon başka tür bir "doğayla", gerçek bilginin konusu olabilecek daha derin ya da daha üst düzeyli bir gerçeklikle ilgileniyorlardı. Onlara, özellikle de Platon'a göre gözleme dayanan, deneysel dünya, bir dış görünüşler dünyasıydı; bu mükemmel olmayan geleneksel bilgeliğin nesnesiydi, en iyi ihtimalle (aşağı yukarı) doğru bir *kanaat* edinilebilirdi, gerçek bilgi değil. Felsefeciler, öğrenmek ile ikna etmek arasında fark olduğunu düşünüyor ve sofistlerin, avukatlar gibi, içtenlikle gerçeği öğrenmekle ilgilenmeyip, dava konusunda diğerlerini ikna etmeye uğraştıklarını öne sürüyorlardı. Örneğin Platon'un yöneticiler ile yönetenler kavramındaki ayırımı bile bu bilgi hiyerarşisine dayanıyordu; basit bir biçimde güçlü ya da doğuştan soylu ölçütünü kullanmıyordu. Gene de felsefeciyle, demokrasi karşıtı olan sofistler arasındaki bağın, demokrasinin doğal hiyerarşiye karşı çıkarak yapay bir eşitlik yarattığı noktasında olduğunu görebiliriz. Özellikle Protagoras gibi demokrat sofistler ise felsefecilerin yanıtlamak zorunda kaldıkları soruları ortaya atmışlardır.

Sokrates ve Protagoras

Daha sonraki yüzyıllarda en çok saygı gösterilen eskiçağ Atinalısı Sokrates, pek çok bakımdan aynı zamanda en gizemli kişilerden biridir. Hiçbir düşüncesini yazılı olarak bırakmadı; görüşlerini öğrenmek için öğrencilerine, özellikle de Platon ve Ksenophon'a güvenmek durumundayız. Platon ile Ksenophon, aralarında farklar olmakla birlikte, Sokrates'i genellikle çok abartmışlardır. Biri felsefeci, diğeri filozofça yönelimi olmayan, ayakları yere basan bir generaldi; bu çok farklı iki tanığın, filozofun portresine kendi eğilimlerinden bir şeyler kattıkları doğrudur. Platon'un felsefesinin ne dereceye kadar Sokrates öğretilerinin devamı ya da net biçimde bunlardan ayrılmış mı olduğu, özellikle Sokrates'in demokrasiye karşı tavrına ilişkin "gerçek" ve "tarihsel" Sokrates hakkında şiddetli tartışmalar olmuştur.

Sokrates'in yargılanması ve ölümü muazzam sorunlar yarattı. Yorumcular genel olarak ölüm cezasının büyük bir adaletsizlik olduğunda birleşmiş görünüyorlar; ama bunun demokrasi açısından ne anlama geldiği konusunda görüş ayrılıkları vardır. Bir yanda bu haksızlığı, vicdan sahibi bir kişiye karşı, baskıcı demokrasinin işlediğini savunanlar bunu, cesur bir entelektüelin, bütün muhalefet ve tehditlere karşı, aklının yolunu izleyerek meydan okumanın bir örneği olarak görmektedirler. Öte yanda, bazı yorumcular, bu olayda sadece bir haksızlık görmekle kalmaz, aynı zamanda demokratik rejimin darbeyle devrilmesinden sonra oligarşik terör ve kitle katliamı döneminden yeni çıkmış, kuşatılmış bir demokraside, Sokrates'in cesur ve ilkeli bir filozof olmasının yanı sıra arkadaşları, dostları ve öğrencileri önde gelen oligarklar olan bir kişi olduğuna da dikkat çeker –bu kişi, demokratlar şehirden kaçarken, oligark dostlarının arasında, onların desteğine güvenerek, şehirde kalmayı sürdürmüştü.

Bütün bu tartışmaları yinelemenin yeri burası değil.[28] Burada kendimizi daha az tartışmalı birkaç gerçekle sınırlayabiliriz; Sokrates'in hayatı ve çalışmalarından sonra, siyaset teorisinin gelişmesinde etkili sonuçları olan düşüncelerinin analiziyle devam edebiliriz. Yaşamı hakkında güvenle söyleyebileceğimiz şunlardır: Yaklaşık İÖ 470'te Sophronikcos ile Phainarete'nin çocuğu olarak doğan Sokrates, Alopeke demesinden Atina yurttaşıydı; bazı askerî seferlere ve Peloponnesos Savaşı'na muhtemelen

28 Bu tartışmaların ayrıntıları için bkz. Ellen Meiksins Wood ve Neal Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context* (Los Angeles ve Berkeley: University of California Press, 1978), bölüm 3; Wood ve Wood, "Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos", *Political Theory*, cilt 14, no. 1, Şubat 1986, s. 55-82.

piyade olarak (bu statü kendini ve bir yardımcıyı silahlandıracak kadar zengin olmayı gerektirmekteydi) katılmış; İÖ 406'da generallerin yargılanmasında Konsey üyesi olarak bulunmuş ve 399'da yargılanarak ölüme mahkûm edilmiştir. Babasının heykeltıraş ya da taş ustası, annesinin ebe olduğuna dair geleneksel söylemi destekleyecek kanıtlar azdır (İsokrates ve Kleon'un babaları gibi zanaatkâr olarak çalıştırdığı köleleri olmuş olabilir); babasının izinden gittiğini gösteren kanıtlar ise daha da azdır. Çok zengin olmamakla birlikte rahat bir yaşamı olduğuna dair kanıtlar da vardır. Ama dostları ve arkadaşları istisnasız soylu ve zengindi. Sokrates'in Atina sokaklarında ve pazar yerlerinde dolaşıp, esnafla düzenli biçimde felsefi tartışmalar yaptığına ilişkin resim ise ihtiyatla karşılanmalıdır.

Oligarşi darbesi ve Otuzlar'ın rejimi sırasında Sokrates, 3000 imtiyazlı yurttaştan biri olarak güvenle Atina'da kalmıştı. Demokrasi yeniden kurulduktan bir süre sonra Sokrates, Atina tanrılarına layıkıyla hürmet etmediği, yeni tanrılar ortaya çıkardığı ve gençliği doğru yoldan saptırdığı suçlamasıyla karşılaştı. Muhtemelen bu suçlamalar, en azından kısmen, affın geçersizleştirdiği daha açık siyasi suçlamaların yerine yapılmıştı. Ama her halükârda Atinalıların, demokrasi düşmanı dostları yüzünden filozofa şüpheyle baktıkları kuşkusuzdur. Bu, onun haysiyeti ve cesaretinin değerini düşürmez; arkadaşlarının yardımıyla kaçmayı reddetmesinin temel açıklaması –polis'in kanunlarına saygı göstermesi gerektiği– onun hukuka ilkeli bir biçimde bağlılığının kanıtıdır. Bu açıdan birçok oligark arkadaşından çok farklıydı. Ama ne cesareti, ne de ilkelere sadakati, onu demokrasinin destekçisi yapmaktadır.

O halde soru, bildiğimiz kadarıyla dostları nedeniyle ortaya çıkan kuşkuları, düşünceleriyle destekleyip desteklemediğidir. Gene burada da ilerlemek için elimizde az şey var. Bir dereceye kadar emin olduğumuz, belirli bir sorgulama yöntemi geliştirdiğidir; bir ya da daha çok kişiyle bir diyaloğa girer; bilginin doğası hakkında ya da erdem veya adalet kavramının anlamı üstüne çok genel bir soruyla başlar; diyaloğu dikkatlice düşünülmüş bir dizi soruyla sürdürür ve birçok, çeşitli "erdemli" ya da "adil" davranış örneğini tek tek sıralayarak cevabını verir; muhataplarının tanımlarındaki tutarsızlıkları ve çelişkileri, özelliği olan ince alaycı yaklaşımıyla ortaya koyar. Cahil ve öğretmekte yeteneksiz olduğunu iddia etse de, "erdemli" ya da "adil" davranış örneklerinden ortak özellikler arayarak, erdem ya da adaletin "gerçek" tanımını bulmaya çalışmıştır. Gerçek dünyadaki belirli davranışları göz kararı değerlendirmek yerine, erdem ya da adaletin temelindeki evrensel ve mutlak ilkeyi bulmaya gi-

rişmiştir. Ona göre felsefi uğraşın temel amacı, insan bedeninin tabi olması gereken, insan doğasının ölümsüz ve kutsal öğesi olan ruhu ya da *physkhe*'yi yüceltmektir. Bu, siyasete uygulandığında, felsefenin amacı, polis'in yüksek ahlaki amacının gerçekleştirilmesi oluyordu.

Ne Sokratesçi yöntemin, hatta ne de mutlak bilgi kavramının kendisinden, zorunlu olarak çıkan herhangi bir siyasi içerim vardır. Ama Sokrates'in ünlü erdem bilgidir paradoksu başlı başına sorunludur. Görünüşe göre bu ilke basitçe insanların hiçbir zaman iradi olarak değil, cahil oldukları için ahlaksızca davrandıklarını ima ediyor. Bunun gerçekliğin tanımı olduğu hakkında ne düşünürsek düşünelim, amacın iyilikçi olduğu, insanlığa karşı hoşgörülü ve insancıl bir yaklaşımı sergilediği ve yanlış işler yapanları cezalandırmayı içermediği söylenebilir. Ne de Sokrates'in, haksızlık nedeniyle acı çekmek, başkasına haksızlık yapmaktan daha iyidir diyen ahlaki öğretisinin ilk prensibinde siyasi herhangi bir şey vardır. Ama erdem ile bilgiyi özdeşleştirmesinin, siyasi ve antidemokratik olarak önemli sonuçları görülebilir. Bu özdeşleştirmeyle, devlete atfettiği ahlaki amaç birlikte ele alındığında, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, demokrasi bertaraf edilmekte ve hatta "demokratik bilgi"den bir tezat (oksimoron) ortaya çıkmaktadır.

Sokrates'in formülasyonundaki saklı anlam, Platon'un *Protagoras* diyaloğunda, sofist Protagoras'la karşı karşıya gelince, görünür hale gelmektedir. Eğer Platon'un sofistin görüşlerini yeniden düzenlemesine güvenebilirsek, onun Sokrates'in aksine, demokrasi davası için sistematik savlar öne sürdüğü ve bunları bilgi, erdem ve polis'in amacı kavramlarına dayanarak yaptığı görülür. Platon'un çizdiği portreden ve günümüze kalan gerçek yazı parçalarından Protagoras'ın agnostik (bilinemezci) olduğu anlaşılıyor. Ona göre tanrıların gerçekten var olup olmadığı bilinemez; sadece insanın düşüncesine güvenilebilir; insanın değerlendirmeleri dışında gerçeğin başka bir hakemi yoktur. Bu nedenle de gerçekliğin ya da gerçekdışılığın veya doğru ve yanlışın herhangi bir mutlak ölçütü olduğu varsayılamaz. İnsanlar ve her kişi en son karar merciidir –bu düşünce ünlü özdeyişinde şöyle özetlenir: "İnsan her şeyin, olayların ne olup olmadığının, ölçütüdür."

Bu düşünceler yeterince dikkat çekicidir. Ama Platon'un *Protagoras*'ında, Sokrates ile Protagoras arasında geçen bir tartışma, Platon'un bütün olgunluk dönemi eserlerine ve onun izinden giden entelektüel geleneğe damgasını vurur. Bu tartışma artık genellikle Platon'un erken dönem eserleri arasında sayılmasa da, onun "Sokratesçi" diyaloğu olarak kabul

edilmektedir. Bundan sonra hocasından bağımsız olarak kendi düşüncelerini ayrıntılandırmış ve geliştirmiştir. *Protagoras*, filozofun yaşamının geri kalanını adayacağı ve onun aracılığıyla bütün Batı felsefesini biçimlendirecek olan sorularla başlar.

Bu diyaloğun en çarpıcı yanı, merkezî sorusunun siyasi bir soru olmasıdır. Sokrates, Protagoras'ı bilmece gibi bir soruyla karşı karşıya bırakarak takdim eder. Benzerleri gibi sofistten, siyaset sanatının anlamı ve insanların iyi yurttaşlara dönüştürülmesi üstüne ders vermesi istenir. Sokrates'e göre iyi bir yurttaşın niteliklerinden olan erdemli olmak öğretilebilir. Ama Atina'da yaşananlar bunun tersini göstermektedir. Atinalılar, inşaat ya da gemi yapımı projelerini tartışmak üzere mecliste toplandıklarında, bu işlerin uzmanı olan mimarları ya da gemi tasarımcılarını çağırmaktadır ve ne kadar zengin ya da soylu olurlarsa olsunlar uzman olmayanların görüşlerine itibar etmemektedirler. İnsanlar, normal olarak uzmanların öğrettiği bir zanaat ya da beceri gerektiren teknik konularda böyle davranırlar. Ama meclis polis'in yönetimiyle ilgili bir şey tartışacaksa Atinalılar çok farklı davranır:

> (…) Onlara tavsiyede bulunacak adam yapı ustası, demirci, ayakkabıcı, tüccar, gemi sahibi, zengin, yoksul, soylu olabilir ya da bunların hiçbiri olmayabilir. Daha önce bahsettiğim kişilere karşı, kimse kalkıp da teknik nitelikleri yok diyemez ya da bunlardan herhangi birinin kendi öğretmeni olduğunu söyleyemez ama bu kişiler tavsiye vermeyi sürdürürler. Bunun nedeni konunun öğretilebilir olmadığını düşünmeleridir.[29]

Protagoras, Prometheus ile ilgili başka bir öykü anlatarak, ustaca ve ilgi çekici bir cevap verir. Atinalıların "siyasi meselelerde demirci ve ayakkabıcının tavsiyesini kabul etmekle çok akıllıca davrandıklarını"[30] söyler. Ona göre burada hiçbir tutarsızlık yok; erdemli olmak öğretilebilir; yurttaşlıkla ilgili erdem ya da siyasi kararlar verme yeteneği, statü ya da zenginlikten bağımsız olarak bütün yetişkin yurttaşlara ait evrensel bir niteliktir. Cevabı, siyaset sanatının bir öğretmeni olma iddiasına örnek olmaktan ziyade, Atina'daki demokrasi uygulamalarının bir savunusudur; sofist, sıradan çalışan yurttaşların siyasi karar verme kapasitesinde oldukları konusunda ısrarcıdır.

Herodotos'ta (III.80), çok kısa bir demokrasi savunusu olmakla birlikte Protagoras'ın konuşması, demokrasinin yaşaması için yapılan, Eski Yunan'dan bize kalan, yegâne anlamlı ve sistematik akıl yürütmedir. So-

29 *Protagoras* 319c-d, çeviri W. K. Gutrie.

30 *Ibid*.,324d.

fistin görüşlerinin aktarılması için Platon'a dayanmak zorunda olduğumuz doğrudur ve bunların ne kadarını Protagoras'ın gerçekten söylediğini bilme imkânımız yok. Ama Platon'un diğer sofistlere karşı saldırılarını düşünürsek, bunların aksine ve Sokrates'e kıyasla da Protagoras daha sempatik ve son derece zeki bir kişi olarak ortaya konur. Sokrates'in böyle değerlendirilmesi, Platon'un diyaloglarında alışılagelen değerlendirmeden farklıdır. Her neyse, bu görüşlerin Protagoras'ın özgün düşünceleri olup olmaması bir yana bunlar, tutarlı bir demokratik bakış açısını ifade etmektedir ve Platon yaşamı boyunca bu düşüncelere karşı çıkmaya çalışmıştır. Bundan sonra, bilgi kuramı dahil, felsefesinin çoğunda erdemli olmanın nadir, yüce bir nitelik olduğunu; siyasetin, uzmanlık isteyen bir sanat olduğu için, yalnızca seçkin azınlık tarafından yapılabileceğini; çünkü bunun, özel ve yüksek seviyeli bir felsefi bilgi gerektirdiğini anlatmaya çalışmıştır.

İnsanlar arasındaki doğal eşitsizliklerin, yönetenler ve yönetilenler ayırımını haklı gösterecek kadar büyük olup olmadığı hakkında Platon'un ne düşündüğü her zaman açık değildir. Ama bilgi konusunda mutlak ve evrensel bir hiyerarşi olduğu ve bunun polis'in örgütlenmesine yansıması gerektiği inancı kesindi. İnsanların özünde olan nitelikler ve bilgi edinme açısından doğal yetenekleri her ne çeşit olursa olsun, gerçek dünyada çoğunluğun doğru siyasi kararlar vermek için gerekli tür felsefi bilgiyi edinmesi imkânsızdı. Özellikle sıradan ve gerekli zanaatlarla uğraşanların –Protagoras'ın ayakkabıcıları ve demircileri– siyaseten âcizdi; sadece felsefi bilgi edinmek için zamanları ve boş zamanları olmadığı için değil, bundan daha çok, "pek çok şey arasında" yaşamları, çalışmaya ve maddi ihtiyaçlara bağımlı olduğundan. Gerçek bilgi sahibi olmak, görünümler dünyasından ve zorunluluklardan kurtulmuş olmayı gerektiriyordu.

Protagoras'ın savları önce alegori yoluyla ilerler. İnsanların önce, hayvanlar gibi, kendilerini geçindirme araçları yoktu. Prometheus onları "çıplak, yalınayak, yatacak yersiz ve savunmasız" buldu.[31] Bu yüzden onlara ateşi ve zanaat becerilerini hediye etti. Ama şimdi hayatta kalma kaynaklarına sahip olsalar da, siyasal bilgelikleri olmadığı için, elde ettikleri zanaatlardan yararlanamıyorlardı. Konuşabiliyorlardı, evler, giysiler, ayakkabılar, yataklar yapacak araçları vardı ve topraktan yiyecek elde edebiliyorlardı ama ortak yararları için bir arada yaşamayı, işbirliği yapmayı beceremiyorlardı; her tarafa saçılmışlardı ve vahşi hayvanlarca yok ediliyorlardı. Zeus, elçisi Hermes'e insanların dostluk bağlarıyla bir-

31 *Ibid*., 321d.

leşebilmeleri ve uygar topluluklarda yaşayabilmeleri için, diğer insanlara saygı gösterme (*aidos*) ve adalet duygusu (*dikē*) niteliklerini vermesini söyledi. Hermes, Zeus'a bu nitelikleri az sayıda insan arasında dağıtmasını mı istediğini sordu. Çünkü eğitimli bir uzman birçok sıradan insana yetebilirdi –bir doktorun pek çok eğitimsiz insana bakmaya yetebileceği gibi– yoksa bu nitelikler herkese mi verilmeliydi? Zeus'un cevabı, herkesin bu niteliklerden pay alması gerektiği, çünkü sadece az sayıda insan erdemli olursa, kentlerin ya da uygar yaşamın hiçbir zaman mümkün olamayacağıydı.

Protagoras'ın alegorisi öncelikle, devletin amacı açısından Sokrates'inkinden çok farklı bir kavrama dayanıyordu. Polis, yüce bir amacı gerçekleştirmek için değil, sıradan insanların çıkarlarına hizmet etmek için vardı. Onların barış içinde rahat bir yaşam sürmesinin koşullarını sağlamalıydı. Alegorinin göstermek istediği şey, insanların ayırt edici özelliği olan sanatlar ve becerilerden yararlanabilmeleri için siyasi toplumda, yurttaşlığa (erkek?) hak kazandıran yurttaşlık erdeminin, evrensel bir nitelik olduğuydu. Daha sonra erdemliliğin evrensel bir nitelik olmakla birlikte bunun öğretilmesi gerektiği üstünde duran Protagoras, bundan sonra alegoriyi bırakıp antropoloji diyebileceğimiz bir alanda savlarını sürdürür.

Ona göre, sözü edilen gerekli nitelikler doğaca verilen ya da rastlantılarla elde edilen türden nitelikler değildir. Bunlar, öğretim ve eğitim gerektirir. Gerekli öğretimden herkes yararlanabilmelidir. Uygar bir toplumda, özellikle de polis'te yaşayan herkes, doğuştan başlayarak yurttaşlık erdemini içeren bir öğrenim sürecinin parçası olur; uyarı ve cezalarla ve her şeyin ötesinde de kentin âdetleri ve yasaları aracılığıyla (*nomoi*), evde ve okulda eğitilir. Protagoras'a göre zaten hiçbir rasyonel insan, sadece intikam almak için, geri döndürülmesi mümkün olmayan bir kusur nedeniyle kimseyi cezalandırmaz. Çünkü o, yurttaşlık erdeminin öğretilebileceğine inanıyor; aynı insanın suçunu tekrarlamaması ya da diğerlerini örnekle eğitmek için, cezalandırmanın geriye değil, ileriye doğru olması gerektiğini düşünüyordu.

Protagoras'a göre eğer devlet varsa, hiç kimse yurttaşlık erdemi konusunda deneyimsiz olamaz; herhangi bir uygar toplumun bütün mensuplarının gerekli erdemi edinmeleri için devletin araçları vardır. Hukukun üstünlüğünü kabul eden, mahkemeleri olan, okullarında yurttaşların nasıl erdemli olacağını öğreten medeni ve insani bir toplumda, toplumun ge-

lenekleri ve hukuk en etkili eğitimcilerdir. Yurttaşlık erdemi, anadili gibi günlük yaşamda öğrenilir ve evrenseldir. Erdemli olmayı öğretebileceğini iddia eden Protagoras gibi bir sofist, sürekli ve evrensel olan bu süreci sadece mükemmelleştirebilir; ama uzman bir sofistin eğitiminden yararlanmayan birisi de iyi yurttaşlık niteliklerine sahip olabilir. Gene burada amaç, uzman öğretmenlerin iddialarını savunmak değil, her şeyden önce demokratik toplumun yarattığı *nomoi*'ya dayanan erdeme ve sivil yaşamın hak ettiği yere dikkat çekmek.

Protagoras'ın erdemin evrenselliği vurgusunun, demokrasinin savunusunda kritik bir yeri vardır. Ahlaki ve siyasi bilginin aktarılma süreci kavramı da benzer biçimde önemlidir. Elbette erdemli olma öğretilebilir ama öğrenme modeli bilimsel bilgi edinme sürecinden çok, çıraklık eğitimine benzer. "Geleneksel" olarak adlandırılan toplumlarda, çıraklık teknik becerilerin öğrenilme vasıtasıdır. Bu aynı zamanda toplumsal değerlerin bir nesilden öbürüne aktarılma aracıdır. Protagoras öğrenme sürecini son derece iyi tarif etmektedir; bu da, yurttaşlar topluluğunun ortak aklının, geleneksel uygulamalarının, değerlerinin ve beklentilerinin aktarılma mekanizmasıdır.

Sokrates'in savlarının yorumu pek kolay değildir. Erdemli olmanın öğretilemeyeceğiyle başlamakta, diyaloğun sonunda bu sorun üstünde Protagoras ile kendisinin sinsi biçimde taraf değiştirdiğinden söz etmektedir. Kısmen de samimiyetsiz davranmaktadır. Her şeyden önce erdemli olmanın öğretilemeyeceğini ama bunun evrensel bir nitelik olduğunu söyleyerek tartışmaya başlayan Sokrates değildi. O alaycı biçimde Atinalıların sanki böyleymiş gibi davrandıklarını belirtiyordu. Bu tartışmanın özü, erdemli olmanın öğretilemeyeceği ya da öğretilmesine gerek olmadığı değil, hem erdemli olmanın öğretilebileceğini, hem de bunun evrensel bir nitelik olduğunu savunmanın tutarsızlığıydı.

Tabii önemli nokta, Sokrates ve Protagoras'ın başından beri farklı bilgi kavramları olduğudur. Sokrates'in burada sistematik bir akıl yürütmesi olmamakla birlikte, felsefi bilgeliği erdemli olmakla tanımlamak yönünde ilerliyordu –siyasi haklardan yararlanma koşulu– evrensel ve mutlak doğrunun bilgisine sahip olmaktı. Daha önce değindiğimiz gibi Protagoras, daha farklı ve dünyevi bir bilgiden bahsetmektedir; bu, polis'in sıradan amaçlarının gerçekleşebilmesine hizmet edecek olağan bir siyasi erdemdi. Tartışma boyunca onun erdem ve nasıl elde edilebileceği konusundaki düşünceleri hiç değişmez. Sokrates'in, Protagoras'ın savlarında

çelişki olduğunu hınzırca iddia etmesinin nedeni, onun erdemi, felsefi bilgelikle özdeşleştirmeyi reddetmesidir. Sokrates de tutarlı davranır; siyasi erdemle ilgili soruya hiçbir zaman cevap vermezken, Platon tarafından geliştirilen yanıta işaret eder; bu, Atina'nın demokratik uygulamalarının reddidir. Erdemli olmak öğretilebilir ve öğretilmelidir (Platon'a göre bir öğretmenin önderliğinden çok, zorlu bir süreçten sonra Doğru kavranabilir, bu doğrudan öğretilen bir şey değildir, mistik bir aydınlanmadır); ama eğer erdemli olmak öğretilebilir ve öğrenilebilirse bu, yalnızca çok az kişinin edinebileceği çok nadir ve yüksek uzmanlık isteyen bir bilgidir. Diyalog boş umutlar yaratarak erdem tartışmasının başka sefere kaldığı söylenerek biter. Gerçekten de Platon yaşamının büyük bölümünde bununla uğraşır.

Sokrates'in, Protagoras'a karşı –bu aşamada geçici ve sistematik olmayan biçimde– öne sürdüğü prensip erdemin, bilgi olduğudur; görünümdeki bütün tikel şeylerin altında yatan tek bir doğruyu ancak felsefi bilgi bulabilir. Bu tür bilgiye sahip olan, sadece şu ya da bu belirli, sıradan bir erdemi göstermekle kalmaz ama aynı zamanda temel ve herkesi kapsayan erdem ilkesinin tek bir özde olduğunu kavrar. Bu, erdemle ilişkilendirdiğimiz çok sayıda değişik niteliklerin temelidir. Erdem, bilgidir ilkesi, Platon'un demokrasiye karşı saldırısının, özellikle *The Statesman* ve *The Republic* eserlerinin dayanağıdır. Protagoras'ın toplumun değer ve kurallarının öğrenilmesini siyasi çıraklığa yüklemesinin yerine Platon, erdem kavramını felsefi bilgi olarak yüceltmiştir –toplumun âdetleri ve değerlerinin geleneksel olarak özümsenmesini değil, görünümler dünyası ve maddi zorunluluklar içindeki çoğunlukta bulunmayan, ancak imtiyazlıların erişebileceği yüksek, evrensel ve mutlak doğruları savunmuştur.

Böylece Sokrates'in ortaya attığı siyasi soru, bilginin ve ahlakın niteliğine dair çok daha geniş kapsamlı sorulara yol açmıştır. Protagoras'ın bilgi kuramı ve ahlaki görecelik formülasyonunun demokratik imaları vardı. Platon bu siyasi meydan okumaya Protagoras'ın ahlaki göreceliğine, yeni tür bir evrensellikle karşı çıkmıştır. Bir demokraside, kamusal tartışma ortamında egemen düşünceler; hiçbir kişinin ya da sosyal grubun sorgulanamayan egemenliği ve onların evrensellik iddiası olamaz ve bunlar başkalarına zorla kabul ettirilemez. Ayakkabıcıların ve demircilerin geleneksel bilgeliğine, onların kamusal tartışmalara katılma yeteneğine meydan okumanın tek etkili yolu, geleneksel bilgeliği topyekûn gölgelemek için sıradan gerçeklerle ilgisi olmayan bir tür mutlak ve evrensel gerçeklerin yüksek bilgisini öne sürmekti.

Platoncu evrenselcilik çok özel bir türdür ve belki de yalnızca bu tür bir felsefi evrenselcilik bağlamında, Protagoras'ın düşünceleri ahlaki görecelik olarak adlandırılabilir. Kuşkusuz Protagoras, yalnızca felsefi bilgice kavranabilecek yüksek ahlaki gerçekler kavramını reddetmiştir ama bunun yerine insan doğası kavramına ve insanların iyiliği koşullarına dayanan gerçekçi evrenselcilik diyebileceğimiz bir şeyi koymuştur. Savı, insanların sadece genel olarak siyasi kararlar verme kabiliyeti olduğu ve kendi refahlarının, yurttaş düzenine katılmalarıyla mümkün olabileceği değildi, aynı zamanda sivil yaşamın yararlarından faydalanma *hakları* olduğu varsayımına da dayanır. Onun görüşündeki refahın gerekliliklerinin, farklı yerlerde ve zamanlardaki insanın koşullarının sonsuz farklılıklarını ve bunlara bağlı olan toplumsal değerleri içerdiği doğrudur. Ama temeldeki dayanak aynıdır; insanlığın iyiliği amacı bir tür evrensel ahlaki ölçüt sağlar; buna göre sosyal ve siyasi düzenlemeler ya da karşıt düşüncelerin göreli değerleri hakkında karar verilebilir. Platon'un *Theaetetus* eserindeki diyalogda Protagoras'ın ağzından söylettiği gibi, kararların dayanağı bazı fikirlerin diğerlerinden *daha doğru* olması değil, *daha iyi* olmasıdır.

Bu açılardan Protagoras ve Platon hem siyasi, hem de felsefi olarak iki zıt kutuptur ve aralarındaki farklılıklar demokrasiye karşı çok farklı tavırlarından izlenebilir. Bununla birlikte bir açıdan ortak bir noktadan hareket ederler; bu da, her ikisinin de benzer biçimde demokrasiden yola çıkmasıdır. Platon'un aklında da demokratik Atina'nın ortak deneyimleri vardır; çalışan yurttaşların zanaat etiği (*tekhnē*) gibi bilinen deneyimler ve değerlere atıfta bulunur ve demokratik savları kendi alanında karşılayarak, ahlak ve adalet tanımlarını pratik sanatlar benzetmesine dayanarak yapar. Ancak bu defa vurgusu, evrensellik ya da geleneksel bilginin nesilden nesile organik aktarımına değil, uzmanlaşma, ustalık ve ayrıcalıklı olma üstünedir. Nasıl en iyi ayakkabılar eğitimli ustalarca yapılıyorsa, politika sanatı da yalnızca bu işin uzmanlarınca yapılmalıdır. Meclis te artık ayakkabıcılar ve demirci ustaları olmamalıdır. Devlette adaletin özü, ayakkabı tamircisinin ayakkabı kalıbını bırakmamasıdır. Yalnızca hayatını kazanmak için ister çiftçilikte, ister zanaatlarda, isterse ticarette çalışma mecburiyeti olmayan az sayıda kişide, yönetmenin gerektirdiği nitelikler olabilir.

Şu halde hem Protagoras, hem de Platon, *tekhnē*'nin, uygulamalı sanatlarda çalışan yurttaşların kültürel değerlerini, zıt amaçlarla da olsa, siyasi savlarının merkezine koymaktadırlar. Bundan böyle Batı felsefi

geleneğindeki gelişmeler bu başlangıç noktasından hareket edecektir. Sadece Batı *siyaset* felsefesinin kökeni, ayakkabıcılar ile demircilerin siyasi rolüne ilişkin fikir ayrılığına dayanmaz. Platon için yönetenler ile yönetilenler, kafalarıyla çalışanlar ile elleriyle çalışanlar, yönetenler ile yiyecek üreterek onları besleyen yönetilenler arasındaki ayırım yalnızca politikanın temel kuralı değildir. Yönetenleri ile üreticiler arasındaki işbölümü *Republic*'te adaletin özüdür; aynı zamanda Platon'un bilgi kuramının da temelidir. Akla uygun ve anlaşılabilir dünya ile bunlara uygun düşen algılama biçimleri arasındaki radikal ve hiyerarşik karşıtlık, Platon tarafından toplumsal işbölümü analojisiyle üreticiyi, siyasetten dışlamak üzere temellendirilmiştir.[32]

Platon: *The Republic*

Protagoras'tan sonra Platon, hiçbir zaman demokratik savunmayla yüzleşmedi. Elbette sofistlerle tartışmasını sürdürdü ve onlara karşı her saldırısı bir anlamda demokrasiye karşı saldırıydı. Antidemokratik sofistleri bile demokrasinin ürünü ya da dışavurumu olarak gördü (tabii bir anlamda öyleydiler), çünkü onlar, bir kişinin düşüncesinin, bir diğeri kadar iyi olduğu polis'in ahlaki ve entelektüel yozlaşmasını temsil ve teşvik ediyorlardı. Örneğin *Gorgias*'ta, oligarşiyi desteklemek amacıyla, adaletin en güçlülerin hakkı olduğunu öne süren ahlaksız ve ilkesiz Kallikles de, demokratik tavrın mantıki bir sonucuydu. Buna rağmen Platon demokrasiye karşı davasında doğrudan onun lehine ciddi bir argüman geliştirmese de, Protagoras onun başlıca, isimsiz rakibi olmayı sürdürdü.

Daha önce gördüğümüz gibi Protagoras, uygulamalı sanatları toplumun temeli olarak kabul eden bir kişi olarak sunulmuştu. "Sanatlardan başlayan savlar" Platon'un siyaset teorisinin kalbidir ve Protagoras'ın ilkesini kendisine karşı çevirmek niyetindedir. Atina demokratik kültürünün bir parçası olan zanaatkâr ahlakını, demokrasiye karşı savlarında kullanır.

32 Yunan düşüncesinin en belirgin özelliği olan bu karşıtlığın, o zamandan beri Batı felsefesinin gündemini belirlediği öne sürülmüştür. Örneğin bkz. Jacques Gernet, "Social History and the Evolution of Ideas in China and Greece from the Sixth to the Second Century BC", Jean-Pierre Vernant (ed.), *Myth and Society in Ancient Greece*, çev. Janet Llyod (Sussex: Harvester Press, 1980). Akla uygun ve anlaşılabilir dünyalar karşıtlığının Batı'ya özgü olduğu, yanıltıcı olabilir; ama Platon'dan beri bu ilişkideki kendine özgü zıtlık kavramı, Batı felsefe geleneğinde vardır. Bu, büyük ölçüde ilgili savın temelindeki antidemokratik inanca dayanmaktadır. Platon'un yaptığı epistemolojik ayırım ile yönetenler ve yönetilenler ayırımının bağı, kritik noktadır. Örneğin Mengzi gibi yönetenler ile üreticiler arasındaki ayırımı doğal karşılayan bir felsefeci, iki dünya ve bunlara karşı gelen algılama biçimleri arasındaki zıtlığı vurgulama zorunluluğunu hissetmeyebilirdi.

Bu savın Platon için anlamını, bunun Atina aristokrasi kültürüyle ilişkisini ve o tarihsel andaki hangi eğilimi gösterdiğini düşünürsek, daha iyi kavrayabiliriz.

427'de doğan Platon'un ana babası Atina'nın en ünlü ailelerine mensuptu; en zengin aileler arasında yer almasalar da hatırı sayılır bir servetleri vardı; ama kesinlikle en soylu aileler arasındaydılar. Kuşkusuz arkadaşları genel olarak antidemokrattı ve en yakın akrabaları Otuzlar tiranlık rejimini kuran oligarşik darbenin önderlerindendi. *Seventh Epistle*'ye inanacak olursak Platon'un gençliğinde siyasi hırsları vardı ve oligarşik devrimle Atina'nın yeniden doğacağına büyük umutlar bağlamıştı.[33] Ama onun, arkadaşları ve akrabalarınca kurulan rejimin aşırılıklarını kabul edemediğini de söylemeliyiz ve beklendiği gibi onlara katılmayı reddetmiştir. Otuzlar devrildiği zaman siyasi tutkusu kısa bir süre için yeniden canlandıysa da demokrasinin kurulmasıyla söndü. Platon, özellikle oligarşinin kanlı aşırılıklarının tersine, hasımlarına karşı kendilerini dizginleyen, geri dönen demokratların ılımlılığını övdü ve bu değerlendirmesi, Sokrates'in yargılanması ve ölümüne rağmen değişmedi. Ama demokrasinin yeniden kurulması ona, Atina'da ahlaki yozlaşmanın bir işareti gibi göründü çünkü kent "artık atalarımızın kurumları ve usulleriyle yönetilmiyordu" ve "hukuk ve âdetlerin bütün yapısı korkutucu bir hızla kötüden betere doğru gidiyordu."[34]

Sokrates'in ölümünden sonra Platon, eğitimini arttırmak ve Sicilya'da Siracusa kraliyet ailesine bilgeliğini sunmak üzere uzun bir seyahate çıktı. Siracusa'yı hem I. Dionysios, hem de kavga ettiği halefi II. Dionysios yönetimleri sırasında ziyaret etmişti. Yaklaşık İÖ 385'te Platon, kent duvarlarının bir mil dışında matematik, astronomi, armoni, hem doğal, hem de siyasi felsefe gibi konuları öğretmek amacıyla Akademi'yi kurdu. Siyaset tutkusu hiçbir zaman yeniden alevlenmedi; dostlarının başarılı olma şansı da artık uzak ihtimaldi. Ama Akademi'nin siyasi amaçları aşikârdı. Zengin Atinalı ve yabancılardan oluşan öğrencileri Platoncu ilkeler doğrultusunda eğitildi, Akdeniz dünyasındaki yöneticilere ve kentlere danışman olarak gönderildiler.

Atina'da muhalif aristokratlar siyasetten çekildiği sırada Platon'un Akademi'si gelişmekteydi. Geç üçüncü yüzyılda bile özellikle Lykurgos gibi hâlâ aristokrat önderler vardı ama artık siyaset bir zamanlar olduğu

33 *Epistles*'in güvenirliği tartışmalı olmakla birlikte genellikle *Seventh Epistle*'nin Platon'un eseri olduğu kabul edilir.

34 *Seventh Epistle*, 325d-e.

gibi onların tercih ettikleri bir kariyer değildi. Halka hitap eden siyasetin ve aristokratik yabancılaşmanın tarihsel ânı, soyluların ve okumuşların siyasete sırt çevirmesiydi. Platon bu durumu, düşünce ile eylemin ayrılması olarak değerlendirdi ve felsefi bir sorun olarak gördü. Onları birleştirmeyi, kendine görev edindi. Bilgeliğin, özünde pratikle özellikle de politikayla ilgili olduğunu düşünüyordu. Eğer onun felsefi görevi nasıl tahayyül ettiğini kavramak istiyorsak, onun gördüğü şekliyle siyasi sorunu göz önünde bulundurmalıyız. Siyasi projesi hiçbir zaman Atina gerçeklerinden ayrı değildi; mutlak ve evrensel gerçeği arayışı, Atina'nın yeniden doğuşu hedefiyle yakından ilişkiliydi. Platon, Atina politikasındaki aristokratik-oligarşik hizbin ideologu olarak basitçe bir kenara bırakılamaz; ne de onun felsefi erdem kavramı, aristokratik kültürün değerlerine indirgenebilir. Ama onun siyaset felsefesinin, yeniden doğuşu için aristokrasi ile siyasetin barışmasının gerekli olduğu umudunu taşıdığı kuşkusuzdur. Bu, yalnızca bir siyasi biçimin, diğerinin yerini alması meselesi de değildi. Düşünce ile eylemin ayrılması çok özel bir toplumsal durumdu ve onların yeniden birleştirilmesi toplumsal bir dönüşümü gerektiriyordu.

Görüldüğü gibi demokrasinin evrimi ve sivil ilkeler birbirine bağlı olarak gelişti ve aristokrasinin siyasete yabancılaşması bu tarihsel sürecin doruğuydu. Birlikteliğin egemen ilkesi, Atina polis'inin kuruluşu, kendi yasaları ve yeni bir yurttaş kimliğiyle yurttaş toplumunun oluşumu, aynı zamanda aristokratik üstünlüğün aleyhine halkın gücünün pekiştirilmesi olmuştur. Yurttaş kimliği, polis'in yargı yetkisi ve Atina'da *nomos*'un egemenliği, aristokratik ilkelere ve hiyerarşiye karşı, bir tür eşitliğe doğru gidiş eğilimini yansıtıyordu. Platon'un görevi ise polis'in aristokrasiye iadesiydi. Bu, politikayla demokrasinin bağının koparılmasını ve polis'in özünün eşitlik değil, hiyerarşi olmasını gerektiriyordu. Diğer bir deyişle, Homeros destanlarındaki aristokrasinin doğal yaşam biçimi, lordluk düzeni, hiyerarşik *oikos* yeniden kurulmalıydı. Bu nedenle Platon öyle bir polis kavramı bulmalıydı ki, temel siyasi ilişkiler yurttaşlar arasında değil, gene yönetenler ve yönetilenler hatta yönetenler ve üreticiler arasındaki ayırımlar olsun. Aynı zamanda titizlikle kurulmuş bir adalet kavramına da ihtiyacı vardı; demokrasiyi çağrıştıran *dikē* ve *isonomia* kavramları arasındaki bağlantı tersine döndürülmeliydi. Klasik eseri *Republic*'te, eşitsizlik ve yönetenler ile üreticiler arasındaki toplumsal işbölümünü, yarattığı *dikaiosune* kavramıyla açıkladı.

Diyalog Sokrates ile dinleyicileri arasında üç geleneksel adalet kavramı üstüne konuşmayla başlar; birincisi, temel ilkesi her zaman gerçeği

söylemek, hiçbir zaman yalana başvurmamak, kimseyi aldatmamak ve borçlarını ödemek olan sıradan dürüst bir işadamının basit ahlakıdır. İkincisi, arkadaşlarına yardımcı olmak, düşmanlarına zarar vermekle ilgili bilinen atasözüdür. Üçüncüsü, adaleti en güçlünün çıkarıyla tanımlayan gözlemdir. Platon, Sokrates'in ağzından, ödünç alınan bir şeyin iadesi gibi belirli davranışlar, bazı koşullarda iyi, diğer bazı koşullarda ise iyi olmayabilir gerekçesiyle birinci şıkkı hemen reddeder. Polemarkhos adaletin herkesin hakkı olduğunu önererek bu sorunun üstesinden gelmeye çalışır. Ama tabii bu başka bir soruya yol açar: Kim ne hak ediyor? Burada Platon, savının temeli olan sanatlar benzetmesini işin içine katar. Kimin ne hak ettiğinin cevabı, ancak uzmanlaşmış sanat uygulayıcılarının (*tekhnē*), belirli herhangi bir koşulda neyin iyi uygulama olduğuna dair bilirkişiliğine benzer. Bu da ilgili sanatın amacı ve sonucu hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir. Nasıl doktor, yapı ustası ya da ayakkabıcı sanatının sonucu ve nasıl uygulayacağı konusunda belirli bilgilere sahipse, bir insanın da ancak yaşamın anlamını ve bunu nasıl gerçekleştireceğini biliyorsa iyi ve doğru bir hayatı olabilir. Bunun üzerine Polemarkhos, adaletin arkadaşlara iyilik, düşmanlara kötülük yapmak olduğunu belirtir. Bu açıklama da yetersizdir, çünkü kendisi iyi olan ama bir başkasının düşmanı olan birisine kötülük yapmak da doğru değildir. Polemarkhos, iyi olan arkadaşlarımıza iyilik, kötü olan düşmanlarımıza kötülük yapabiliriz demek zorunda kalır. Ama şu itirazla karşılaşır: Tabii ki başkalarına zarar vermek doğru olamaz, özellikle de onlara yapabileceğimiz tek gerçek kötülük, onları daha da kötü hale getirecektir. Başkasını daha az iyi duruma getirmek nasıl doğru olabilir? Dolayısıyla belirli örneklerin dışında, adaletin temel ilkesini aramayı sürdürmeliyiz ve bütün durumlar için de geçerli olabilecek evrensel bir ölçüt olan bir ilkeyle, herhangi bir davranış hakkında da karar verebilmeliyiz.

Thrasymakhos ile adaletin en güçlünün çıkarına olduğu tanımı tartışması en açıklayıcı ve anlamlı olanıdır. O, herhangi bir durumu betimleyen bir gözlemle tartışmayı açar ve daha güçlü ya da egemen unsurların çıkarının doğru olarak tanımlanabileceğini belirtir. Başlangıçtaki amaç, ahlaki bir hüküm vermek değildir. Bu aşamada Thrasymakhos, Protagoras'ın bile onaylayabileceği, herhangi ciddi bir sofistten beklenebilecek bir çeşit antropolojik anlayışı ifade etmektedir. Bu ahlakın geleneksel temellerine ilişkin basit bir önermedir; ek olarak iyi ya da kötü, egemen grupların düşüncelerinin, toplumlarının egemen düşünceleri olma eğiliminin gözlemlenmesidir. Ama Platon, sofiste bir tuzak hazır-

lamıştır; felsefeci, sanatlarla analojisini kullanıp ve ayrıntılandırmakla kalmaz, aynı zamanda makul bir sofist anlayışını, itiraz edilebilir bir ahlaksızlığa dönüştürür.

Sokrates, Thrasymakhos'un ilk gözlemine, yöneticilerin çıkarları konusunda yanılabileceği savıyla karşı çıkar. Bunun üzerine sofist, yönetici ancak yanlış yapmazsa yöneticidir, sonucuna ulaşır –bu sonuçtan kolaylıkla yönetimin uzmanlık isteyen bir sanat olduğu ifadesine geçilebilir. Thrasymakhos pozisyonunu değiştirerek saf gözleme dayalı konumundan uzaklaşır ve cesurca "güç, doğruyu yaratır" ahlaki ilkesini savunur. Tipik Platon diyaloglarında olduğu gibi Sokrates'in muhatabı kolaylıkla ilk önermesinden zorunlu olarak çıkmayan bir sonuca itilmiştir. Thrasymakhos'un antropolojik içgörüsünün, Protagoras'ın adalet en çok sayıda kişinin iyiliğidir ilkesine göre, güç, doğruyu yaratır ahlaki ilkesiyle daha tutarlı olmasının mantıki bir nedeni yoktur. Ama kendi adalet arayışına giriş olarak Platon'un stratejisi, sofistlerin yararlı öngörülerini kavramaya çalışmak yerine, Protagoras'ın en makul savlarının bile temellerini, bir tür suç çağrışımıyla, çürütmeye uğraşmaktı. Bunu yaparken de aynı zamanda yönetim ilkesinin uzmanlaşmış bir sanat olduğu prensibini öne sürüyordu. Adalet, ruhun özel bir erdemi olduğu için, ruha mahsus bu işlevini etkili biçimde gerçekleştireceğini belirtiyordu. Bu işlev, iyi yaşamaktı ve Platon savının kritik ilkesini şöyle ortaya koyuyordu: Ruhun gerçek iyi bir yaşam için gerekli olan temel işlevleri arasında sadece ruhun yapabileceği şeyler vardır, bu da "planlayarak idareyi ele geçirmek ve denetim yapmaktır". Bundan adaletin, aklın denetiminde, değişik işlevler arasındaki doğru denge meselesi olduğunu anlıyoruz.

Platon'un adaleti tanımlama arayışında hiçbir zaman demokrasi ilkesini ifade edecek bir kavramsallaşmaya başvurmaması çarpıcıdır. Örneğin hiçbir zaman adaletin, eşitlikle ilgili bir şey olduğunu düşünmemiş, *dikaiosune*'nin *isonomia* ile ilgili olduğu savlarıyla doğrudan yüzleşmemiştir. *Republic*'te kolayca bir kenara attığı ilk tanımın dışında, tartışmasını eski aristokratik ahlakın geleneksel ilkeleri üzerinden yürütmüştür. Bunlar, özel bir anlamı olan dostlar ve düşmanlar, yöneticiler ve yönetilenler ayırımını temel alan, aristokratik gücün arkadaş grupları ağına dayandığı (*hetaireiai*) ve egemen sınıfın değerlerinin evrensel kabul edildiği bir düzenin kurallarıydı. Platon bu ilkelere demokratik değerler adına değil, demokraside eleştiri ve saldırıya açık oldukları için karşı çıkmıştır. Demokratik Atina'da siyaset sahnesi *hetaireia* değil polis'ti; aristokrasi değil, demos en güçlü yönetim unsuru olarak kabul ediliyordu.

Bu durumda Platon, oligarşi hizbinin sağduyusunun yerine, eşitsizliğin *felsefi* savunusunu koyuyordu. Tanınmış bir klasik eserler uzmanı, Platon'un İdea öğretisinin, Homeros'taki gibi eski aristokrasinin kahraman modelleri etiğinden "doğrudan çıktığını" öne sürmüştür. Ama şimdi *paradeigma* ya da eski aristokrat prensiplerinde merkezî önemi olan taklit edilecek örneği Platon, "Varoluş alanında doğruluğu ortaya konan" düşünceler olarak tanımlıyordu.[35] Adaleti, mutlak düşüncelerin içine yerleştirerek günlük yaşamın, görüntüler dünyasının ve "şeylerin çeşitliliğinin" dışında tutuyor ve adaletin yalnızca felsefecilerin erişebileceği nihai gerçeklik olduğunu savunuyordu.

Diyaloğun açıklanan amacı, sadece geleneksel şeyler, görüntüler, mükâfatlar ve cezalarla ilgili olmayan bir adalet kavramı bulmaktı. Görevi, kendi içinde doğru olan mutlak ve evrensel bir adalet fikrini keşfetmekti. Sokrates, adil insanın niteliklerinin ne olduğunu saptamayı umut ettiğini söylemekle birlikte, önce daha büyük devlet modelinde adaleti aramanın daha kolay olduğunu belirtir. Bazı yorumculara göre bunun anlamı, *Republic*'in temel olarak siyasi bir eser olmadığı ve Platon'un kurgusal devletinin, analojiyle, adaleti manevi olarak tanımlamasının bir aracı olduğudur. Ama tartışma ilerledikçe filozofun, siyasetin bazı temel ilkelerini ortaya koyduğu açıkça görülür; bunlar hiçbir zaman ikincil değildir ve her zaman ruh ya da maneviyat analojisiyle ele alınır.

Sokrates, basit bir biçimden, zengin ve lüks içindeki bir toplumun, oluşum ve gelişme halindeki hayalî bir devletinin tasavvur edilmesini önerir; böylece adaletin hangi aşamada resme girdiği gözlemlenebilecektir. Bu hayal edilen devletteki birinci temel ilke, devletin işbölümüne dayandığı olacaktır. Bunun anlamı, devletin basitçe geleneksel bir oluşum değil, ama insanların karşılıklı bağımlılığı doğal ilkesine dayanmasıdır; herhangi bir insanın tek başına yaşamak için gerekli bütün işlevleri yerine getirememesi ve değişik insanlardaki doğal yeteneklerin, değişik mesleklere uygun düşmesidir. Sokrates hayalî devletini kurarken adaletin, işbölümüyle, devletin kurucu unsurları arasındaki doğru dengeyle bir ilgisi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Burada aslında toplumsal işbölümünün doğal olarak hiyerarşik olduğuna dair hiçbir şey yoktur. Buna rağmen Platon, bazı unsurların denetimini ya da diğerlerini yöneteceği hiyerarşik bir işbölümünü gerekli

35 Warner Jaeger, *Paideia: The Ideas of Greek Culture* (New York: Oxford University Press, 2. Basım, 1945), cilt I, s. 34. İdeaların tanımı *Theatetus*, 176-e'de yapılmıştır.

bulur ve bu hiyerarşik prensip, savının en önemli adımıdır. İşte bu noktada, bireysel ruh ile devlet arasındaki analojinin işlevini değerlendirebiliriz.

Tipik bir Atinalı yurttaşın, yönetenler ve yönetilmesi gerekenler arasındaki doğal ayırım kavramına karşı çıkacağını bekleyebiliriz. Her halükârda bu kavramın kendisine ve diğer Atinalılara uygulanmasına itiraz edecektir. Ama aklın "daha düşük" arzuları denetleyebildiğini, ruhsal sağlığı yerinde birinin, ahlaki olarak iyi bir yaşama daha yatkın olacağını, daha kolay kabul edebilir. Atina'da geleneksel sağduyunun, iki parçalı ruh kavramını içerdiğini varsaymamız gerekmiyor; ama en azından böyle bir ilke, demokratik kültürün temel değerlerini ihlal etmemektedir ve yurttaş muhtemelen akıl ile arzular arasındaki farkı kolayca değerlendirebilmektedir. Eğer terimlerinden birine ilişkin bazı temel kabuller varsa, sözü edilen analoji, tartışmanın güçlü bir aracı olabilirdi; gene analoji genişletilerek daha tartışmalı önerilerin destekleyicisi durumuna gelebilirdi. Atinalı dinleyiciler için Platon'un savlarındaki siyasi ilkeler kuşkusuz tartışma götürürdü ve başka bir analojik önermeyi desteklemek üzere bunlara başvurmak anlamsızdı. Felsefecinin temel amacının ruhun niteliğini aydınlatmak ve dürüst insanı tanımlamak olduğunu söylemesine rağmen, ruhun daha az tartışmalı kavramına başvurarak son derece tartışmalı siyasi ilkesine dayanan savını kabul edilebilir hale getirmek stratejik amacında olduğunu kavrarsak, amacı daha anlaşılır hale gelir. Sokrates, tartışmada savlarının sırası hakkında ne derse desin, zaten devleti yeniden kurmadan önce, ruhun denetleyici akılcı unsuru ile alt düzeydeki tutkular arasında olması gereken denge kavramını ileri sürmüştü ve tartışma ilerledikçe bu analojiyi rahat bir şekilde kullanmıştı.

Platon, tartışmasındaki yöneten ve yönetilen arasındaki doğal ayırımına ilişkin kritik adımı atarken, ruhun yalnızca "daha iyi" ve "en kötü" ya da akıl ve arzu olarak iki bölümüne başvurur ama daha sonra üç bölümden oluştuğundan söz eder. Platon'un çalışmasında sadece gelişigüzel biçimde ortaya çıkan üç parçalı ruhun, bir tür üç parçalı devleti tasarlamasında daha belirgin bir siyasi amacı vardır –daha doğrusu iki parçalı devlette egemen sınıfın iki ayrı işlevi söz konusudur. Ama yönetenler ile yönetilenler arasındaki daha temel ayırım, iki parçalı ruhla desteklenir. Başka bir temel eseri olan *Laws*'da, gene "doğal egemen güç", akıl ile ruhun alt işlevlerinden olan tutkular ve arzular arasındaki ayırımın gerekliliğinden bahseder; *Republic*'te bile temel ayırım, aynen devletteki yönetenler ve üreticiler gibi, egemen akıl ve adi unsurlar arasındadır. Üç

parçalı ruh ayırımında, "cesaretli" parça, bilinçli akla yardımcı olur ve egemen sınıfın iki ayrı işlevini tarif eder; bunlar bilinçli kararlar ve askerî işlevlerle, çiftçi sınıflar ve diğer uygulamalı sanatlarda çalışanlarla ilgili "aşağı" işlevlerdir. Tartışmasının her aşamasında, ruh ile devlet benzetmesinin her yönünde, tartışmanın nereye doğru gittiği konusunda yanılmak güçtür: Ruh öğretisi, devlet teorisine hizmet etmektedir.

Platon, iyi bir ruhun niteliklerini sayarken, aynı zamanda egemen sınıfa uygun düşen özellikleri de ayrıntılı biçimde anlatmaktadır ve bu nitelikler, insanları siyasete bağımlı kılmaktadır. "Felsefi nitelikleri" tasvir ederken, özellikle çarpıcı olan, yönetmeye uygun olan ruhun niteliklerinin, büyük ölçüde geleneksel aristokratik özelliklerle örtüşen felsefi erdemler olmasıdır. Nasıl ki İngiliz "asalet" kavramı hem ahlaki bir özelliğe, hem de toplumsal bir konuma işaret etmekteyse, Platon'un doktrininde de ahlaki nitelikleri, toplumsal statüden ayırmak imkânsızdır ve demokrasinin diğer aristokrat eleştirmenleri gibi filozof, üslup ve davranışların derin ahlaki erdemi yansıttığına inanmakta ve buna büyük önem vermektedir. Özellikle de felsefi niteliklerin gerçekleşmesi, çok boş zamanı olan, diğerlerinin emek ürünlerini sahiplenme imkânı bulunan, üretken çalışmaya girme ihtiyacı olmayan aristokrasinin yaşam koşullarına dayandırılmaktadır.

Burada Platon'un savları birkaç nedenden dolayı önemlidir. İnsanları yönetenler ve yönetilenler olarak ayıran şeyde ruhun doğal niteliklerinden çok, toplumsal koşulların daha belirleyici olduğu ortaya konmaktadır. Elbette insanlar çeşitli yeteneklerle doğmaktadır –bu da gene işbölümünün neden doğal bir kural olduğunun öne sürülmesine yol açmaktadır. Ama insanlar arasındaki farklılıklar, yönetenler ile yönetilenler arasındaki muazzam ve değişmez ayırımı açıklamak için yeterli değildir. "Altın" ya da "gümüş" ruhlar ile "demir" ve "pirinç" ruhlar arasındaki farklılıklar sonuçta, temelde toplumsal olarak belirlenmiş oluyor. Yönetmek için doğal olarak ehliyetli sayılan azınlık ve yönetilmesi gerekenler arasındaki kapanamayan uçurumun temeli, yaşam koşullarındaki daha derin farklılıklardır; bunlar, imtiyazlı sınıfları, maddi zorunluluklar dünyasına bağımlı olan emekçilerden, zanaatkârlardan, tüccarlardan ve çiftçilerden ayırır. Her yaşam biçimi kendine özgü erdemi, görevini doğru dürüst yapmaya uygun nitelikleri içerir. Ama temel ve hizmetkârlara mahsus işlerde çalışanlar, hiçbir zaman görevleriyle bağlantılı erdemlerin üstüne çıkamazlar ve çok geçmeden bu sınıflar için en yüksek erdemin, kendilerinden iyi olanlara gönüllü boyun eğmek olduğu ortaya çıkar. Ger-

çek erdem, "çeşitli şeylerden" özgür olmayı gerektirir. Bununla birlikte, gerçek erdeme sahip olmanın koşulları, basitçe kişinin içinde bulunduğu toplumsal koşullar değildir. Alt düzeyli arzularla yönetilen bir polis –yani "pratik işler yapan" sınıfların egemen olduğu bir polis– kaçınılmaz olarak en saygıdeğer ruhu bile yozlaştıracaktır. Erdemli bir ruh için yaşam hakkı, ancak bunun için gerekli toplumsal koşulları yeşerten ve ruhun en yüksek öğelerinin cisimleştiği yöneticilerin iktidarda olduğu durumda mümkündür. En azından, bunun için gerekli erdemleri bünyesinde toplayan ve polis'i, yasalardan bağımsız, felsefi bilgeliğine göre mutlak olarak yöneten bir filozof kral gerekmektedir.

Platon, polis'in çöküş aşamalarını izlemeye başladığında, erdemin, toplumsal koşullara bağlı olduğunu kabul eder. Çöküşteki önemli olay, ikinci en iyi devlet biçimini temsil eden Sparta gibi savaşçı bir devlet olan timokrasinin dağılmasıdır; burada onur aşkıyla yürüyen yönetim, yerini para aşkıyla hareket eden oligarşiye bırakmıştır. Oligarşi sadece zenginlerin, özellikle devredilebilir servete sahip olanların; soylu toprak sahiplerinin değil, paralı insanların yönetimidir. Timokrasiden oligarşiye geçiş, ruhun düşük kısımlarının yönetime gelişini simgeler; ruhun "cesur" öğesi yerini, adi arzulara bırakır. Platon'un ahlak öğretisinde, ruhun niteliklerıyle toplumsal koşullar arasındaki sıkı bağlantı çok açıktır. Hatta mülkiyetin egemen biçimi, polis'in ahlaki düzeninde belirleyicidir. Aristokratik ve miras yoluyla geçen mülkiyetten, paralı zenginlerin mülkiyetine geçiş, belirleyici sınır çizgisi oluyor. Bir yanda, timokrasideki "her türlü işten, çiftçilikten ya da zanaatlardan uzak duran" savaşçı egemen sınıf varken, diğer yanda önde gelen adamları çalışarak servet edinmiş bir toplum söz konusu oluyor.

Republic'in ideal polis'inde hiç mülkiyeti olmayan egemen sınıfa karşı, görünümde mülkiyet sahibi olan tabi sınıflar nedeniyle bu diyaloğun içine sinmiş olan aristokratik değerler hakkında yanılgıya düşmememiz lazım. Platon'un "komünizmine" yapılan referanslar –ortak mülkiyet ve bununla ilişkili olarak eşler ve çocuklar topluluğu– özellikle yanıltıcıdır. Platon'un mülkiyet kavramındaki önemli nokta yöneticilerin, başkalarının emeğine dayanarak yaşayan ve entelektüel uğraşı temel olarak engelleyen maddi zorunluluklardan kurtulmuş bir grup olduğudur. Gerçek hayatta idealine yakın durum –"her türlü işten, çiftçilikten ya da zanaatlardan uzak duran" soylu toprak sahibi sınıfıdır, bunların miras yoluyla geçen mülkü, büyük ölçüde değişmez ve devredilemez olduğu için güvencededir; diğerlerinin işgücüne hükmederler ve hiçbir zaman aşağılık ticari işler

yapmak durumuna düşmezler. Platon, *Laws*'da ideal ve ikinci en iyi polis arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koyar.

Bir diğer önemli nokta, Platon, umut vaat eden kişilerin yozlaşmasını "kötü yetişmeye" bağlarken kafasında, kötü ailelerdeki zararlı etkiler ya da yetersiz eğitim değil, her şeyden önce ayaktakımının yozlaştırıcı etkisi vardır. Burada gene Platon, Protagoras'ı kendi aleyhine döndürür. Sofistin, bireysel hocaların değil, toplumun en etkili eğitmen olduğu, değerleri en iyi biçimde aktardığı, kendisinin en çok değer verdiği karakter özelliklerini teşvik ettiği, görüşünü benimser. Ama Protagoras, âdetleri ve yasalarıyla demokratik polis'in, erdemin en güvenilir kaynağı olduğunu düşünürken, Platon onu, kötülüklerin üreme yeri olarak değerlendirir. Demos'un yalnızca aşağı konumuna bağlı olan belirli erdemlere sahip olma kabiliyeti vardır ama yozlaşması daha kesindir. Pratik işlerle uğraşan kalabalıkların ahlak bozukluğu sadece onun sınıfsal bir özelliği olmayıp, diğer sınıflara yozlaşmanın sirayet etmesinin de kaynağıdır –Platon, *Gorgias*'ta, diğer sınıflara yozlaşma bulaştıkça, büyük önder Perikles'in bile bundan kaçamadığını söyler.

O halde gerçek erdeme ve "felsefi niteliklere" sahip olmak, hem kişinin toplumsal konumuna, hem de bir bütün olarak polis'in ve özellikle de ona egemen olan insanların toplumsal karakterine bağlıdır. Platon'un, erdemin toplumsal koşullarına verdiği önem, kaçınılmaz olarak onun bilgi teorisini ve felsefi pratikle ilgili düşüncelerini nasıl anladığımızı da etkileyecektir. Platon için Sokrates'in erdem olarak tanımladığı gerçek bilgi, yalnızca görüntülerin maddi dünyasından epistemolojik olarak özgürleşmeyi gerektirmiyor, aynı zamanda günlük yaşamın maddi zorunluluklarından da kurtulmuş olmayı icap ettiriyordu. Önceden, maddi zorunluluklardan özgür olmanın "Kraliyet Sanatı" olan politikanın ya da devlet adamlığının bir gereği olduğunu biliyorduk ve Platon'un açıkladığı gibi gerçek bilgi edinirken, Kraliyet Sanatı için gereken temel nitelik "Mükemmel İnsan" bilgisine sahip olmaktı. Bu, *telos* ya da insanlığın gerçek amacıydı; sadece zevk, güç ya da maddi refah değil, rasyonel insanın, insani özünün gerçekleşmesiydi. Diğer bir deyişle Platon'un egemen sınıfının asgari koşulu, gerçek bilgiye sahip olmasıydı.

Platon, felsefi eğitim programını tasarlarken, maddi zorunluluklardan özgür olmayı sadece bir önkoşul olarak ele almamış, doğrunun bilgisini edinme sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmiştir. Platon'un eğitim programının amacı, öğrenciyi kendi içinde doğrunun bilgisine ulaştırmaktı; bu da nihai İdea ya da bütün belirli durumların ötesinde,

tek bir değişmez öz olan Doğru'nun Formu'na erişmekti. Ona göre bunun için, yüksek aklın yansıması olan büyük kozmik düzeni anlamak gerekiyordu. Platon hiçbir zaman Doğru'nun tanımını yapmamıştır. Çünkü onun anlayışına göre bu, bir çeşit vahiy hatta mistik bir deneyimdi. Ama öğrenciyi vahiy noktasına kadar götüren sürece ilişkin ayrıntıları anlatır; çeşitli algılama biçimlerini, onlara uygun düşen nesnelerle birlikte, aşağıdan yukarıya doğru yükselen bir düzen içinde birer birer sayar. Temel ayırım çizgisinde, bir tarafta her biri alçak ve yüksek altbölümlere ayrılan anlaşılabilir görüntüler dünyası vardır: Görüntülere sıkıca bağlı olan algılama biçimi, düş görmektir, bunun nesnesi görüntülerdir ve bunun üstünde inanç ya da görünen şeylerle ilgili kanaat oluşur. Anlaşılabilir dünyanın ötesine matematiksel nesneleri *düşünme* sürecine geçeriz ve buradan akla ya da formların bilgisine yükseliriz. Nihayet Doğru'nun eşiğine geliriz.

Ruhu "çeşitli şeylerden" ve görüntülerden ayırmak için gerekli eğitim süreci aşamalıdır; vücudun ve ruhun maddi zorunluluklardan özgürleştirilmesi de algılama hiyerarşisinin ilerlemesiyle birlikte yürütülür. Günlük maddi zorunluluklardan özgürleşmek, ruhun görüntüler dünyasından epistemolojik özgürlüğünü kazanmasının ilk ve temel adımıdır.

Statesman ve *Laws*

Republic'te ortaya konduğu biçimiyle Platon'un bilgi kuramının, bütün felsefi sistemine –siyaset felsefesine ve epistemolojisine– olan etkisine bakacağız; öne sürdüğü maddi önkoşulların ve bunların ideolojik imalarının nasıl etkileri olduğunu ya da olup olmadığını anlamak için bu esere yeniden döneceğiz. Şimdi ise diğer iki önemli siyasi çalışması olan *Statesman* ve *Laws*'u, siyasi varsayımlarının felsefi projesinin içine nasıl nüfuz ettiğini anlamak için ele alacağız.

Republic'ten *Statesman*'e buradan da *Laws*'a doğru devam eden çizgisini, idealden iki aşamalı aşağıya iniş olarak ele almak yanıltıcıdır. *Laws*'da açıkça "en iyi ikinci" polis'in betimlendiği söylenmekle birlikte, *Statesman*'in daha sonraki eserine kavramsal bir geçiş olduğu da doğrudur. Ama her üç diyaloğun da farklı bakış açılarından aynı temel ilkeleri ifade ettiğini kabul etmek önemlidir. Kuşkusuz *Republic* aristokratik siyasetten çok, felsefi ilkelere daha sadıktır ve Atina'da oligarşiyi kurma çabalarından duyduğu hayal kırıklığını yansıtır. *Laws*'da Platon, felsefi bilgeliğe çok fazla dayanmayan ayrıntılı bir anayasa taslağının ve mümkün olabil-

diğince felsefi kuralların etkilerinin yansıdığı yasaların üzerinde durur. Maddi ve toplumsal yaşamın acımasız gerçeklerine uyarlanan bu polis, en iyi ihtimalle ideal polis'in bir taklidi olmakla birlikte *Republic*'ten daha devrimci bir eğilim gösterir. Eğer *Republic* ideal bir polis modeli kurmak amacıyla yapılan bir düşünce egzersizi olmayıp daha çok bazı temel ilkelerin şiirsel ya da metaforik bir anlatımıysa, ne kadar ütopik olursa olsun *Laws*, bu ilkelerin ayrıntılı kurumsal bir plana dönüştürülmesidir. Platon, yaşadığı günlerin Atina'sının siyasi ve toplumsal ilişkilerinin bütünüyle değiştirilmesini önermektedir. Bu, Atina'daki siyasi pratikten ve bunun toplumsal tabanının temeli olan her şeyden, mülkiyet ve işgücünün belli başlı koşullarından radikal bir ayrılıştı. *Laws*'daki polis, *Republic*'teki ideal devletten daha açık olarak Platon'un siyasi bağlılıklarını göstermektedir. *Statesman* ideal, hatta ikinci en iyi anayasa tasarısı olmamakla birlikte, burada *Republic*'te öne süreceği siyasi ilkeler ayrıntılandırılmış, geliştirilmiş ve *Laws*'daki devrimin temelleri atılmıştır.

Statesman'de her şeyden önce, *Republic*'te zaten temel bir rolü olan, sanatlar açısından ortaya konan savlar ayrıntılarıyla açıklanır; *Laws*'da somutlanacak hukukun üstünlüğü yeniden tanımlanır. Aslında felsefi kural ile hukukta felsefi anlayış arasında bir köprü kurar. Gene ilk önermesi, politikanın tamamen uzmanlık gerektiren bir uzmanlık sanatı olduğudur. Ama burada *Republic*'ten daha yoğun olarak, devlet adamlığıyla daha geleneksel sanatlar arasındaki fark, siyaset sanatı ile sıradan meslekler arasındaki uyuşmazlığı göstermek amacıyla vurgulanır. Her zamanki gibi vurgu, uzmanlık ve uzmanlık gerektiren sanatların ayrıcalıklı durumu ve belki de en kritik nokta, gerçek bir uzmanın sanatını icra ederken özgür olması gerekliliğidir. Devlet adamını yasalara itaat etme yükümlülüğünden kurtaran bu ilke, hukukun üstünlüğünün yeniden tanımlanmasının kapısını açmaktadır.

Ama önce Platon, devlet adamlığı sanatı açısından en iyi analojiyi araştırır. Politika sanatının temel olarak ev idaresi sanatına benzediğini söyleyerek başlar. Yaşadığı dönemin Atina'sında polis, hiyerarşik yapısı olan büyük bir *oikos* gibi görülüyordu; Platon için de devlet adamını, hane halkı lordu hatta kölelerin efendisi, *despotes* olarak tanımlamak, özellikle kışkırtıcı bir başlangıçtı. Ama bu, siyaset sanatını tanımlamak için yeterli olmadığı için daha uzaktaki tehlikeli alanlara doğru gider. Bu aşamada Prometheus'un öyküsünü tartışırken başvurduğunu söylediğimiz kozmik döngü mitini ortaya atar. Felsefecinin zamanında,

insanlar Zeus çağında kozmik döngünün en altında yaşamakta, ilahi kılavuzluktan ya da yardımdan yoksun olarak zorluklar içinde çalışmaktadır. Oysa buna tezat olarak Kronos döneminde, insan sürüsü ilahi çoban tarafından yönetilmekte ve fiziksel olarak beslenmekteydi. Burada, devlet adamlığı ile çoban arasındaki benzerliğe gönderme yapılmaktadır. Ama Platon belirli benzerlikleri kabul etmekle birlikte bu analojiyi kesin biçimde kabul etmez. Elbette bunun avantajına ilişkin vurguyu, politika sanatının yurttaşlıkla değil, yönetmekle ilgili olması nedeniyle yapmaktadır. Ama çok geçmeden nedenlerinin açığa çıkacağı gibi Platon, politika sanatının, çobanlığa benzemesini kabul etmek istemez, çünkü bu benzetmeden çıkan bir sonuç, koyunlar misali, yönetilenlerin de fiilen beslenmesi gerektiğidir.

Platon'un buluşuna göre devlet adamlığına en çok benzeyen sanat dokumacılıktır. Bu sanatta uygun malzemeler seçilir, diğerleri bir kenara atılır; çok değişik, farklı iplikler birleştirilerek rengârenk tek bir kumaşa dönüştürülür. Politika sanatı dokumacılığa benzer çünkü amacı değişik insan tiplerinden toplumsal bir doku yaratmaktır. Devlet adamı, malzemelerin seçilmesini ve defolu malların reddedilmesini denetler ve insanlığın çözgü ve atkı ipliklerinden bir devlet dokusu yaratır. Gerçekten devlet, kumaşını uygun ipliklerle dokurken, devletin bütünleyici parçası sayılmayan ama onun ayakta kalması için gerekli olan diğer unsurları da "bağrına basmalıdır". Platon dokuma sanatıyla diğer yardımcı sanatları ayırmaktadır: Dokumacılığa "bağımlı" ama bu sürecin parçaları olan taraklama ve eğirme işinde olanlar ile dokuma sürecine ait olmayan sadece mekik gibi yardımcı araçları üreten "katılımcılar". Buna benzer biçimde politikada da tabi olan ve katkıda bulunan sanatlar vardır. Özellikle katkıda bulunan sanatların, kraliyet politika sanatında hiçbir hissesi yoktur –siyaseten dışarıda bırakılan sanatlar, toplumun bütün fiziksel ihtiyaçlarını karşılarlar: Bunlar yiyecek, giyecek, barınak, ulaşım, yaşamaya ve sağlığa gerekli diğer malların üreticileriyle eğlence ve savunmayı içerir. Platon, *Statesman*'i yazarken 367'de Akademi'ye katılan Aristoteles'in daha sonra yaptığı "parçalar" ve polis'in "koşulları" ayırımının da benzer siyasi sonuçları olmuştur: Politikada payı olanlar ile bunu mümkün kılan koşulları yaratanlar.

Kraliyet sanatının niteliğini ve amacını ortaya koyduktan sonra Platon, hukukun üstünlüğünü buna göre yeniden tanımlar. İlk önermesi, demokratik Atina'da anlaşıldığı biçimiyle hukuk ile sanatın birbirine zıt ol-

duğudur. *Nomos* ve *tekhnē* birbirine karşıttır çünkü hukukun üstünlüğü, zanaatkârın sanatının özgürce yapmasını kısıtlar ve uzman olmayanlar, uzmanlara emir verir. Örneğin doktorlara, tıbbi sanatlarda cahil olanlar ne yapacaklarını söyleyemez. Onlar her duruma göre bilgi ve becerilerinin ışığında yaratıcı çözümler bulmalıdır. Atinalıların anladığı hukukun üstünlüğü, sanatlara dair bu ilkeyi çiğner ve yönetenlerin ellerini kollarını bağlar. *Nomos*, liderleri olduğu kadar yönetilenleri de denetler ve (daha önce gördüğümüz gibi *nomos* ile *thesmos* çok farklı karşıt hukuk anlayışlarıdır) bu, ortak yaşamın düzenlenmesinde, halkın rolünün –uzman olmayanların rolünün– dışavurumudur.

Ama Platon, hukukun işlevini yeniden tanımlayarak ona sahip çıkar. Yeni tanımına göre hukukun üstünlüğü, siyaset sanatını engellemek yerine onu taklit etme anlamına gelmelidir. Amacı belirli tür bir toplumsal dokuyu yaratmak ve devam ettirmek olmalıdır; polis'te yurttaş eşitliğini değil, tam tersine siyaset sanatını uygulayanlar ile polis'in ihtiyaçlarına "katkıda" bulunanlar arasındaki eşitsizliği kapsayan hiyerarşik ilişkiyi yerleştirmelidir.

Platon, daha sonra anayasa türlerini tasnife girişir, geleneksel tek kişinin, azınlığın ve çoğunluğun idaresi ayırımını benimser ama her birini, yasalara bağlı ve yasalara aykırı biçimler olarak altbölümlere ayırır. Tek kişinin yönetimi yasalara bağlı ya da yasa tanımayan bir monarşi olabileceği gibi azınlığın yönetimi aristokrasi ya da oligarşi biçiminde olabilir; bu yönetim biçimlerindeki ayırım, birisinin "en iyilerin", diğerinin zenginlerin yönetimi olması değil, zenginlerin yönetiminin hukuka bağlı, diğerinin bağlı olmamasıdır. Platon burada gönülsüzce demokrasiye taviz vermekte, kötü anayasaların arasında demokrasinin yasa tanımaz biçiminin, en kolay katlanılabilir olduğunu sezdirmektedir –bu, öbürlerine göre daha erdemli olduğundan değil, sadece daha güçsüz ve daha az zarar verebilir olduğundandır. Ama en açıklayıcı nokta, Platon'un hukukun üstünlüğüne saygılı anayasaların arasında demokrasininkinin en kötüsü ve politika sanatıyla onun amaçlarına en uzak olduğunu düşünmesidir.

Platon, bu ilkelerinin uygulamasını *Laws*'da gösterir; politika sanatını taklit eden hukuk sistemiyle idare edilen bir polis'i tarif eder. *Statesman*'de de gösterdiği gibi burada, hukukun üstünlüğü, insan tiplerinin yasalara göre ayrıldığı, katı toplumsal davranış biçimleri olarak kavranır. Başlıca amacı polis'te yaşayanları kalıcı biçimde, herhangi bir karışıklığa açık kapı bırakmadan, önceden belirlenen sosyal konumlara ya da sınıflara

hatta kastlara ayırmaktır. Özellikle yurttaşlığa uygun olanlar ile ruhu yozlaştıran ve politikaya katılmaya ehliyetli olmayan mesleklerin mensuplarını titizlikle ayırır. Bu, çalışma zorunluluğu olmayan toprak sahipleriyle bütün gerekli işleri yapan toprak sahibi olmayan emekçilerin arasında keskin, yasal ayırımlar yapılarak sağlanabilecektir. Satılmamak koşuluyla müstakbel yurttaşlara toprak verilecektir. Bu yolla yaratılan toprak sahiplerinin diğerlerinin emeğini kullanmak hakkı olacak ve böylece de yurttaşlığa hak kazanabileceklerdir. Yurttaş sınıfı mütevazı ölçüde taşınabilir mala sahip olabileceği gibi önemli miktarda servete de sahip olabilir. Böylece Platon, miras yoluyla geçen tarımsal aristokrasinin yönetimini bir farkla yeniden kurmaktadır, şimdi *oikos* değil, polis, kürsünün sahibidir. Kölelerden, tarım işçilerine, zanaatkârlara ve tüccarlara kadar uzanan geri kalan topraksız kent sakinlerinin siyasi hakları olmayacaktır. Aslında gerekli işgücünü sağlayan herhangi bir kişiyi, köleden ayırt etmek neredeyse imkânsız hale gelecektir.

Platon'un bilinçli olarak Atina anayasasını yıkarak, demokratik ilkelerin yerine karşıtı aristokratik standartları koymak üzere hareket ettiği kolaylıkla görülebilir. Görünümde bazı Atina kurumlarını kabul ederek amacına dair işaretler bile verir. Solon'un sınıfları zenginliğe göre ayırımını ve Kleistenes'in nüfusu kabilelere göre bölmesini kabul ederek kendi antidemokratik amaçlarına uyarlar. Örneğin Solon'un en yoksul sınıfların bile politik bir kimliğinin olmasını sağlayan sınıfsal tasnifi, bunların dışlanmasının güçlendirilmesi için kullanılır. Yeni tasnifte egemen sınıf, taşınabilir servetlerine göre dört gruba ayrılır, nüfusun geri kalanı bütünüyle ihmal edilerek tanımlanır.

Yasal olarak sabitlenen sınıfsal yapı, polis'i akıllı yöneticilerin kararlarına daha az bağımlı kılmak için tasarlanmıştır. Doğrunun yanlıştan ayrılması mümkün olabildiğince şansa bırakılmayacaktır, çünkü soylular ile sıradan insanların arasında kargaşa olursa, erdemin bozulma tehlikesine karşı korunması gerekmektedir. Bununla birlikte önceden katı bir hukuk sistemiyle felsefenin işinin çoğu yapılmış olsa da felsefenin hâlâ, polis'in günlük yaşamında önemli bir rolü olacaktır. Aslında Platon'un siyasi amaçları, yasaları denetleyecek olan Noktürnal Konseyi'ne ilişkin açıklamalarında da bariz bir biçimde görülür. Matematik, astronomi ve teolojiye yoğunlaşarak felsefi çalışmalar yapan Platon'un akademisindeki duruma benzer bir biçimde çalışan Konsey gene de Atina'daki reformdan geçmemiş haliyle Areopagos gibi yönetim sorunlarını açıkça merkezine

alan siyasi bir kurumdu. Yasaların yorumunda en yüksek mahkeme olacak ve gerekli oldukça sürekli anayasal düzenlemeleri değiştirebilecekti; kamu görevlileri için bir okul ve ahlaki bir sansürcü, hukukun koruyucusu olacaktı. Temel görevi, Platon'un yasalara bağlılığın özü olarak gördüğü, katı sınıf sistemini muhafaza etmek olacaktı. *Laws*'da, *Republic*'te olmadığı kadar felsefi sisteminin siyasi sonuçları açıktır.

Felsefe ve İdeoloji

Şimdi *Republic*'e dönelim ve eğer Platon'un kavradığı biçimiyle bilgi ve erdemin açık ve güçlü bir ideolojik anlamı olduğunu kabul ediyorsak, felsefesini nasıl değerlendirmek gerekir sorusuna gelelim. Platon'a ilişkin bu soru, aynı zamanda Batı felsefesinin kuruluş kavşağını temsil ettiği için, bütün bir tarihsel sürece ve bunun siyaset teorisini değerlendirirken "toplumsal tarih" bakımından manasına da ışık tutabilir.

Her şeyden önce *Republic*'i temel olarak siyasi bir çalışma değil de, bilgi edinme konusunda bireysel ruhla ilgili bir tartışma olarak yorumlasak bile, Platon'un anladığı biçimiyle gerçek bilginin toplumsal koşullarından kaçış mümkün değildir. Polis'e yalnızca analoji nedeniyle değinilse de, bilgiyi bu terimlerle tanımlaması manidardır. Platon'un felsefi idealizmi dikkat çekici biçimde materyalisttir: Gerçek bilgiyi, İdealar ya da Formlar bilgisini edinmenin çok somut maddi koşulları vardır. Kişinin maddi bağımsızlığı vazgeçilemez bir koşuldur; bu, sadece uzun ve zorlu eğitim sürecinin sonunda nihai Doğru bilgisinin boş zaman gerektirmesi nedeniyle değil ama özellikle zorunlu çalışma mecburiyetinin ruhu zedelememesi ve felsefe için elverişsiz hale getirmemesi bakımından da önemlidir. Felsefe, "oturarak yapılan zanaatlarda çalışanların, ağır işler bedenlerinin biçimini bozduğu kadar, ruhlarını da çarpıttığı ve sakatladığı için bu kişiler tarafından" gayrimeşru olarak yapılırsa, o zaman felsefenin şerefinin beş paralık olması kaçınılmazdır.[36]

Bütün bunların Platon'un felsefi projesini değerlendirmemiz açısından anlamı nedir? Eğer bunun toplumsal ve siyasi manasının hatta ideolojik motivasyonunun farkındaysak bile, felsefesini küçümsemek zorunda mıyız? Örneğin antidemokratik amacını bildiğimiz halde *Republic*'ten derin epistemolojik ve ahlaki sezgiler elde edebilir miyiz? Siyasi bağlılığı olan her büyük düşünürle karşılaştığımızda bu tür soru-

36 495d-e.

larla yüzleşmek zorundayız –nitekim Batı'nın kutsal eserleri sayılan çalışmaları yapmış olan siyaset kuramcılarının şu ya da bu biçimde böyle bağlılıkları vardır.

Bunun basit cevabı şudur: Aramızdaki görüş ve ideolojik farklılıklar ne olursa olsun, düşüncelerinin kuramsal değerlerini göz ardı edemeyiz ya da kendi değerlendirmelerimizden vazgeçemeyiz. Bir düşüncenin tarihselliği hatta partizanca oluşu onun önemini, zamanını, mekânını ve yazarının politikasını aşan biçimde değerli olmasını dışlamaz. Bağlamsal okumanın amacı, burada görüldüğü üzere düşünceleri, ideolojik kökenlerine ve amaçlarına göre gözden düşürmek ya da onaylamak değil, teorisyenin karşılaştığı dikkatini çeken sorunları ve bunların tartışıldığı terimleri tanımlayarak, daha iyi anlamaktır. Bu tür okumanın bir diğer avantajı, sorgulamadığımız varsayımlarımızla aramıza eleştirel bir mesafe koymamızı mümkün kılmasıdır. Düşünceleri değerlendirmemiz onların tarihselliğini kabul etmemizle sona ermez ama başlangıç için yararlı bir nokta olur. Bir filozofun cevaplarını değerlendirebilmek için uğraştıkları soruları anlamamız gerekir ve bu sorular tarihsel olarak ortaya çıkmışlardır ancak çoğu teorisyen evrensel bir cevabın peşinden de gitmiştir.

Evrensellik kavramının kendisinin zaman içinde belirli toplumsal koşullara ve ideolojik yönelimlere bağlı olarak değişen anlamları olmuştur. Örneğin Platon'un evrensel gerçekler düşüncesi, Aydınlanma'nın evrensellik anlayışından çok farklıydı; felsefedeki temel meseleler sadece tarihsel koşulların üstüne temellenmez, aynı zamanda farklı toplumsal ve siyasal eğilimleri de yansıtır. Yunanlıların tipik evrensel gerçek ve felsefi akıl tanımlamaları, belirli özgün toplumsal ve siyasal deneyimlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Platon'un uğraştığı evrensellik sorunu ya da bunun nasıl bilinip bilinemeyeceği, daha önceki düşünürlerce de ele alınmıştı. Bu sorular yalnızca felsefi konular olarak ortaya çıkmadı, aynı zamanda pratik siyasi sorunlarla da ilgiliydiler. Platon'un akıl ve evrensel gerçek anlayışının, demokrasi politikalarıyla ilgili olarak ortaya çıkmış olması, onun yalnızca siyasi dürtülerle hareket ettiği anlamına gelmez. Felsefi arayışında o, hiçbir biçimde felsefesinin pratik içerimleri ve iyi bir yaşama ulaşmak açısından siyasetin merkezî rolü konusunda net değildi. Bu nedenle akıl ve gerçeklik sorunu onun için temel olarak acil bir siyasi sorundu.

Demokratik bir kültürde, gerçeğin niteliği ve ona ulaşılabilirliğin özel bir anlamı vardı. Bu kültürde insan aklına, insanlığın kaderini belirlemek, karar vermek ve bir otorite yaratmak açılarından benzeri görülmemiş bir rol biçiliyordu. Platon'un felsefi amacını, yalnızca Pythagoras ve Parmenides gibi düşünürlerle bağlantısı etkilememiş, demokrasi politikalarıyla karşılaşınca, kaynağı ne olursa olsun, her çeşit fikri dikkatle alması da otoriteye ilişkin görüşlerinde etkili olmuştur. Akıl ve gerçek konusunda çözümü, doğrudan demokratik anlayışa karşı olmakla birlikte, hâlâ tipik olarak Yunan bakış açısını yansıtır. Aklın gücünü reddetmemiştir. Evrensel gerçeklere öncülük etmekte aklı daha da güçlü kılmıştır. Ama amacını tanımlarken, gerçek akılcılığı sıradan insanların ulaşma menzilinin dışına çıkarmıştır. Gene de bütün antidemokrat eğilimlerine rağmen demokrasi kültürüyle mücadelesinin olağanüstü yararlı olduğunu kimse inkâr edemez ya da deneysel gerçekliğin geçiciliği ve değişkenliğinin ötesinde gerçeği bulma çabaları, bilginin niteliği konusundaki tartışmalarda çok büyük ilerlemeye yol açmıştır.

Tutkulu bağlılığın çoğu kez eleştirel aklı etkilediği bilinmekle birlikte bu aynı zamanda insan yaratıcılığını da en olumlu biçimde etkileyen kaynaklardan biridir. Gerçekten de sanatlardan bilime ve felsefeye kadar tutkuların insanlık kültürüne bazı kalıcı katkılarda bulunduğunu görmemek olanaksızdır. Siyaset teorisinin durumunda söz konusu olan bağlılık siyasidir; nasıl tanımlanırsa tanımlansın bunlar, belki de sosyal adalet özlemi, hatta iktidarı kaybetmek korkusu ya da kendi sınıfsal çıkarlarını koruma güdüsü gibi daha küçük arzulardı. Eğer basitçe filozofların görünümde en soyut, tarafsız ve evrenselci fikirlerinde bile açıkça ortaya çıkan siyasi bağlılıklarına işaret etmekle yetinirsek, onlara haksızlık etmiş oluruz. Ama herhangi bir düşüncenin iddia edildiği gibi tarafsız ya da evrensel olduğu için partizan çıkarlara hizmet edemeyeceği gerekçesiyle, bu konuları büsbütün göz ardı edersek gene düşünürlerin hakkını yemiş oluruz.

Aynı zamanda düşünceler ile bağlamlar ilişkisinin karmaşıklığını kabul etmek gerekir. Platon'un felsefesini temel olarak siyasi kıstaslara göre değerlendirme eğiliminde olsak bile onun, Atina demokrasisiyle girift ilişkisinin farkında olmamız lazım. Bununla birlikte –ya da daha kesin olarak bu nedenle– onun Yunan rasyonalizmini ayrıntılandırması ve belirli tarz evrenselciliği, var olan demokratik kültüre kasıtlı bir karşı çıkıştı; felsefi eğilimi demokrasi kadar kendi aristokratik eğilimlerince de belirlenmiştir.

Aristoteles

Özellikle Samuel Taylor Coleridge'in de dediği gibi "kişi ya Platoncu ya da Aristotelesçi doğar". Bu gözlem felsefeden çok mizaçla ilgili olabilir ama felsefi üslupta da farklılıklar söz konusudur. Aslında bazı bakımlardan iki felsefeci iki zıt kutbu temsil eder: Platon'un soyut idealizmine karşı Aristoteles'in materyalizmi ya da en azından onun maddi dünyaya karşı bitmez tükenmez ilgisi; Platon'un Sokratesçi "diyalog" yöntemine karşı Aristoteles'in "teknik" yaklaşımı; Platon'un astronomi ve matematiksel bilgilere benzer bilgiler peşinde dikkatinin gökyüzünde, soyut, ruhani Formlarda olmasına karşı Aristoteles'in fiziksel dünyadaki canlı ve cansız nesneleri temel alması, fizik ve biyoloji dünyasıyla ilgilenmesi; Platon'un mutlak, ebedî ve evrensel gerçeklerin üstünde durmasına karşı Aristoteles'in hareket ve değişimle ilgilenmesi, bilinen düşüncelere sempati duyması ve pragmatizmi; Platon'un erdemin bilgi olduğu konusunda ısrarına karşı Aristoteles'in sıradan, felsefi olmayan erdemler, centilmence davranışlar konusunda daha az talepkâr ve ılımlı olması. Biraz farklı bir bakış açısından ayakları yere basan Aristoteles daha tarafsız bir bilim adamı, soğukkanlı bir mantıkçı ve bilimsel coşkusu olan bir kişi görünümündedir. Platon ise edebi üslubundan anlaşıldığı gibi daha sanatkâr yaradılışlı olmakla beraber epistolojisinden başlayarak siyasi tutkusunun, felsefesinin bütün düzlemlerinde yansıdığı bir düşünürdür.

Nasıl bakarsak bakalım bu iki filozofta birçok çarpıcı karşıtlık vardır. Bunlardan bazılarını kısaca ele alacağız ama bunun, bu kitapta savunulan siyaset teorisinin toplumsal tarihine bir meydan okuyuş anlamına da gelebileceğini baştan belirtelim. Burada, bu iki felsefe devinin, onları hangi tür şeyler ayırırsa ayırsın, bütün niyetleri ve amaçları bakımından, sosyal değerlerinin ve siyasi bağımlılıklarının aynı olduğunu savunacağım. Her ikisi de Atina demokrasisine, aristokratik değerlerine dayanarak karşı çıkmışlardır. Şu halde eğer bu büyük siyasi düşünürler için söylediğimiz gibi, siyaset ile felsefe ilişkisi bu kadar yakınsa, aynı siyasi bağlılıkların ve toplumsal ideolojilerin, temel olarak aynı felsefelere yol açması mümkün değil mi diye bir itiraz gelebilir mi? Ya da en azından eğer politika ya da toplumsal tavır ve felsefe bağlantısı bu kadar değişkense, toplumsal-tarihsel yaklaşımın öngörü değeri yoksa, yararını sorgulama hakkımız olamaz mı?

Şimdiye kadar burada öne sürülen hiçbir sav, kuramcının siyasi ve toplumsal eğilimlerine büyük önem verildiği halde, gerekli okumaların ya

da siyaset teorisinin bağlamsal olarak basitçe ele alınmasının gerekçesi olamaz. Ama birkaç noktayı vurgulamakta yarar var. Herhangi bir ideolojinin çok değişik teorik stratejilerle ayakta tutulabileceği açıktır; ama bu bile kritik bir mesele değildir. Gerçekten büyük ve yaratıcı kuramcılar için tarihsel bağlamlar ve siyasi bağımlılıkların kendileri hazır cevaplar sunmaz, aksine karmaşık sorulara yol açarlar. Klasiklerin tarihsel ve siyasal okuması hiçbir zaman düşünürün teorik çözümlerini öngöremez. Ancak gerçek durumdan sonra –ki bu da kesinlikle az bir yarar değildir– aydınlatıcı olabilir; kuramcının cevaplamaya çalıştığı, karşı karşıya kaldığı ve tarihsel olarak belirli biçimlerde tartışılan soruların üstüne ışık tutar.

Ayrıca birbirlerine yakın zaman ve mekân dilimlerinde olsalar da kuşkusuz iki bağlam hiçbir zaman aynı değildir; üstelik düşünürlerin mizaç, deneyim, aile arka planları ve eğitimlerinin farklılığı da hesaba katılmalıdır. Platon Atina vatandaşıydı, Aristoteles ise Makedonya'daki Stageiros'tan gelen ve Atina'da ikamet eden bir yabancı uyrukluydu. Platon'un felsefesi çoktandır, Aristoteles'in düşüncelerini oluşturduğu tarihsel bağlamın bir parçasıydı. Ayrıca siyasi zaman bakımından da önemli bir fark vardı: Platon, Perikles demokrasisinin altın çağından sonra ama aristokrasinin gücünü yitirmekte olduğu bir anda yazıyordu; bunun aksine Aristoteles'in bağlamı, tam da polis hakkında düşündüğü dönemde Makedonya egemenliğinin olmasıydı. Makedon istilasıyla Yunanistan'da polis, bağımsız bir siyasi varlık olarak fiilen sona ermiştir ama Aristoteles, emperyal kapsamda yeni olasılıklar görmüştür. Coşkulu demokrasi muzaffer olmuş gibi görünürken Platon, iflah olmaz aristokratik otoriterlik ve geçmiş özlemi içindeydi. Oysa sadece birkaç yıl sonra Aristoteles, Makedonya garnizonu tarafından korunup uygulanacak Atina demokrasisine yakın bir siyasi düzen tasavvur edebiliyordu.

Aristoteles İÖ 384'te tanınmış bir ailenin oğlu olarak dünyaya geldi. Babası Makedonya Kralı III. Amyntas'ın doktoruydu ve muhtemelen kraliyet sarayında büyüdü; kendisinden iki yaş küçük, ileride II. Philip olarak Yunanistan'ı fethedecek kralın oğluyla yaşam boyu arkadaşlığını sürdürdü. Aristoteles'in yetiştiği siyasi ortam –hem oligarşi yönetimi, hem de Makedonya kavimler krallıkları– demokratik Atina'dan çok farklıydı. Aristoteles'in Atina demokrasisiyle ilk tanışması, Amyntas'ın ölümünün ardından çıkan kanlı hanedan çatışmalarından kaçtıktan sonra 367'de Platon'un Akademi'sinin antidemokrat ortamında oldu. Platon'un ölümünden bir yıl öncesine yani 348'e kadar orada hocalık ettiği anlaşılıyor; büyük bir olasılıkla Atina'da anti-Makedon duygula-

rın yükselmesiyle, buradan da kaçtı. Kanıtlar çok az olmakla birlikte 343 ya da 342'den 340'a kadar geleneğe göre, ileride Büyük İskender olacak Philip'in oğlunun eğitmeni oldu. Büyük ihtimalle Philip adına Yunanistan'ın 338'deki fethinden önce değişik *poleis*'le görüşmeler yapmak gibi başka görevler de üstlendi.

Philip'in suikast sonucu öldürülmesinden ve Büyük İskender'in Atina'daki dahil birçok isyanı bastırmasından sonra filozof 335'te Atina'ya döndü. Bu kez Aristoteles, yerli aristokratik-oligarşi hiziplerinin desteğiyle Makedonya düzeninin bir mensubu olarak yaşamaya başladı; İskender'in otokratik Yunanistan genel valisi Antipater yakın arkadaşı ve koruyucusuydu. On yıldan fazla Atina'da yaşadı; ünlü *Lykeion*, teknik olarak öğrencisi ve arkadaşı Theophrastos tarafından kurulduysa da, Platon'un akademisi gibi bu kurum da filozofun entelektüel yaratıcılığının bir sonucuydu. İskender'in ölümüyle Aristoteles yeniden Atina'yı terk etmek zorunda kaldı. Platon'ununkinden çok daha fazla malı mülkü olan zengin birisi olarak bir yıl sonra Kalkis'te öldüğünde son arzusunu ve vasiyetini Antipater yerine getirdi. Birkaç yıl sonra Atina'nın yeni yöneticisi Demetrioslu Phaleron –Theophrastos'un, muhtemelen Aristoteles'in de öğrencisi Makedonya yanlısı aristokratik-oligarşi hizbinin üyesi, Lykeion'da dersler de veren bir tür filozof-kral– Aristoteles ve onun felsefi öncellerinin anlayışına uygun olarak siyasi reformlar yaptı.

Aristoteles muhtemelen Platon'a göre siyasetle daha doğrudan bağlantılıydı. Günlük siyasetle hiçbir zaman içli dışlı olmamakla birlikte kuşkusuz iktidara yakındı. Ama siyasetle ilişkisi bir hayli değişik biçimlerde felsefesine yansıdı. Platon'un demokratik kültürün esas temellerine nasıl saldırdığını; bilgi kuramı ve erdem bilgidir ilkesiyle nasıl demokrasiyi haklı çıkaran bilgi ve erdem kavramlarını kökünden söktüğünü daha önce görmüştük. Yalnızca felsefi bilgelikle elde edilebilecek daha yüksek mutlak gerçeklik ve evrensel Formlarının amacı, değişim ve sürekli hareketle ilgili ve sıradan yurttaşın erdemlerinden başka, daha yüksek bir doğru olmadığına ilişkin alışılagelmiş fikirleri yerinden etmekti. Aristoteles, Platon'un gerçek ve öğrenme süreci kavramlarını sorguladı, Formların ayrı bir kategori olduğunu reddetti. Sadece uzmanlaşmış felsefi görüşün görme alanında olduğu iddia edilen şey olmaksızın, geleneksel ahlaka ve pratik bilgeliğe yüksek değer biçti. Bu açıdan Protagoras'a daha yakın gibi görünüyordu. Elbette sofistlerin öne sürdüğü tür epistemolojik ve ahlaki göreceliği reddetmesiyle Platon'la görüş birliği içindeydi ama Platon'un değişim ve hareket gerçekliğiyle yüzleşmemesine ve özellikle de Platon'un

yararsız Formlar teorisine karşı çok eleştirildi. Aristoteles'e göre şeylerin doğal durumu durağanlık ve her şeyin hareketsiz bir duruma meyletmesi olmakla birlikte dünya sürekli hareket halindeydi. Dolayısıyla hareket ve değişim sorunuyla uğraşabilecek bir bilgi biçimine ciddi gereksinim vardı. Değişen tekillerin ve duyarlı deneyimlerin dünyasından ayrı bir varoluşu olan Platon'un sabit Formlar teorisinin, bu tür bilgiye katkısı çok az olabilecekti.

Aristoteles için her öz, kavramsal olarak ayırt edilebilen karmaşık madde ve biçimlerle var oluyordu ve bunlar birlikte incelenmeliydi. Değişime dayanaklı formun, bilginin uygun nesnesi olduğu, evrensel biçimleri somut tekilliklerden ayırt edebileceğimiz konusunda Platon'la hemfikirdi. Ama bunun Aristoteles için anlamı, eğitimin temel amacı, daha yüksek sabit bir gerçeklik için doğal dünyayı bir tarafa bırakmak değildi, daha doğrusu, değişen dünyadaki kalıcı ve değişmeyeni bulmak için doğanın *düzenini* keşfetmek olmalıydı. Ona göre, tekillikler dünyasından kaçıp evrensel biçimler üstüne yoğunlaşmak yerine, tekillerden genele doğru giderek bilgi edinebiliriz; en iyi bildiğimiz ve içinde yaşadığımız değişken dünyada, genel olanı, tekilleri inceleyerek araştırabiliriz. Bu tür bilgi kavramı sadece gözlemlenen olgulara değil aynı zamanda çoğunlukla benimsenen görüşlere de büyük önem verdiği için Platon'un, bir yanda deneysel olgular ve fikirler, diğer yanda gerçeğin bilgisine ilişkin karşı konumundan çok farklıdır. Bu karşı yönden duruş, Platon'un ahlak ve siyaset felsefesinin kalbi, özellikle de demokrasiye meydan okumasının temeli olduğu için, ahlak ve siyaset teorisinde bununla orantılı bir farklılık da bekleyebiliriz.

Aristoteles de Platon gibi doğru ve yanlış ölçütlerinin gelenek göreneklerden ibaret olduğunu reddeder ama kesin mutlak ölçütler keşfetmemizin de mümkün olmadığını savunur. Doğrunun tek bir biçimi yoktur, bütün vakalara uygulanabilecek tek bir tanımı da yoktur; eğer olsaydı bile, bu tür bilgi günlük yaşamımızda belirli doğruları kavramak bakımından çok az yararlı olurdu. Bu tür bilgi, birisini daha iyi zanaatkâr ya da doktor yapamazdı; ne de ahlaken iyi bir yaşamı garanti ederdi. Ahlaklı olmak felsefi öğrenimden çok, alışkanlık meselesiydi. Aristoteles kesinlikle entelektüel ve ahlaki erdemler ya da erdemli kişilikler, aynı zamanda teorik ve pratik akıl olarak iki entelektüel erdem ayırımı yaptıktan sonra, derin düşünme ya da *theoria*'yı en yüksek erdem olarak tanımlar. Ama tıp gibi ahlak da teorik değil pratik bir daldır; amacı sadece anlamak değil davranış biçimidir. Doğruyu belirlerken yalnızca, bütün karmaşıklıklara

ve belirsizliklere rağmen, deneyimlerden kazanılanlarla yola çıkılır ve bir tür muhakeme edilmiş evrensel bir değerlendirmeye ulaşılmaya çalışılır. Bunun anlamı çoğunluğun fikirlerinin hesaba katılması ve mümkün olduğunca popüler ahlakın benimsenmesidir. Bizi doğru yaşama yönlendiren pratik zekâ, hem entelektüel hem de pratik niteliktedir; en iyi ve en mükemmel yaşam, insanlığın gerçek doğasının gerçekleşmesini, yalnızca dünyevi malları değil aynı zamanda ruhun gıdalarını da içerir; söz konusu olan, derin düşüncelere yoğunlaşabilen aklın önemli olduğu bir yaşamdır. Ama ahlaki erdem, Platoncu anlamda, bilgi değildir; o, Platon'un doğru düşünce diyebileceği bir şeye daha yakındır.

Aristoteles'in erdem anlayışının en genel ve evrensel özelliği, her nitelik için ortalamayı referans kabul etmesidir. Her pratiğin, her mizacın aşırılıkları olduğu gibi yetersizlikleri de vardır ve ahlaken iyi bir insan, ortalamaya tutarlı biçimde eğilimli olandır – bu, pratik zekâsı olan birisinin de yapacağı tanımdır (burada Aristoteles'in savındaki döngüsellik açıktır). Onun ahlak ilkeleri soyut mutlaklar olmaktan çok, genel geçer bir göz kararı yaklaşımıdır. Buna rağmen erdemli bir insanın nitelikleriyle ilgili söyledikleri, bunların aristokrasiyle ne kadar yakın bağlantılı olduğunu anlamamız için yeterlidir. En önemli dört ahlaki erdemin –cömertlik, ihtişam, hırs ile yokluğu arasında adı konmamış ortalama ve bütün "erdemlerin doruğu" yüce gönüllü ya da derin düşünceli olmak (*megalopsykhia*)– tümü yalnızca soylular ve zenginler için geçerliydi. Özellikle yüce gönüllü insan, tanım gereği, bir aristokrattır; onun nitelikleri (haklı olarak) kendini üstün hissetmek, gurur, kendine güven ve hatta kendini beğenmişliktir. O, "büyük ve yüce işlerle" uğraşabilir çünkü (Platon'un felsefi mizacı gibi) yaşamak için zorunlu olarak çalışmaktan, ufak tefek ve adi uğraşlardan muaftır. Aristokratik davranış kuralları el kitabından çıkmış da olabilecek şu sözlerle filozof, "yüce gönüllü bir insanı" tanımlamaktadır:

> Diğerlerini küçümsemeye hakkı vardır, çünkü onlarla ilgili doğru fikirlere sahiptir. Zaten sıradan insanların çoğu anlamsız işler yapar. (…) Yüksek mevkilerdeki ve zengin insanlara itibar eder ama orta hallilere karşı da alçakgönüllüdür. Birincilere karşı kibirli olmak zordur, onlara kıymet verir ama ikincilere karşı üstün olmak kolaydır. Dahası büyük insanların arasında haysiyetli davranmakta hiçbir onursuzluk yoktur ama aşağı sınıflar arasında böyle davranmak, birisinin sakatlara karşı gücünü kullanması gibi kaba bir davranıştır. O, sıradan insanların değer verdiği işlerle ilgilenmez. (…) Arkadaşı dışında hayatını başkasına göre düzenlemez, böyle yapmak ifrata kaçmaktır. Bu nedenle (…) bütün dalkavuklar köle ruhludur ve aşağı

> sınıflardan olanlar köleye yakışır davranışların içindedir. (…) O, güzel ve paha biçilmez eşyalara sahip olmak yerine kendi kendisini daha yeterli kılacak kârlı ve yararlı şeylerin peşindedir.[37]

Filozof daha sonra davranış biçimiyle ilgili şeyleri sıralar –yavaş yürüyüş, alçak sesle ve ölçülü konuşmak, yüce insanların özelliği olan ağır başlılık ve coşkulu olmamak. Okurlar hatırlayacaktır, Aristoteles (eğer gerçekten kaleme alansa), *The Constitution of Athens*'da (Atina Anayasası), demokratik önder Kleon'un böyle centilmence davranmamasını temel kusuru olarak öne çıkarır. Görgüsüzlüğün ciddi bir ahlak kuralı ihlali gibi değerlendirildiği görülüyor.

Aristoteles: *Politics*

Aristoteles'in saygı duyduğu ahlaki gelenekler halk ahlakından çok aristokratik prensiplerle ilgilidir. Buna rağmen Platon'dan çok daha büyük ölçüde, hem aristokrasi hem de "orta halliler" bakımından çoğunluğun düşüncelerini göz önünde bulundurur. Bu da politikasına yansır; demokrasiye karşı tavrı ve aristokratik oligarşiden yana olması Platon'dan daha farklı olmamakla birlikte, Platon'un hiçbir zaman yüzleşmediği soruları ortaya atar –en azından kısmen ve muhtemelen de genç filozof, ilkelerinin uygulamaya geçirilmesi konusunda daha umutludur. Bilimler ve metafizikle ilgili yaklaşımında olduğu gibi Aristoteles, dünyevi gerçekliğin ötesine gözünü dikeceğine, değişim ve hareketin maddi dünyasıyla boğuşur; siyaset teorisinde yalnızca ideal devletle değil, polis'te görülen hareketliliğin ve huzursuzluğun kaynaklarıyla, bunları düzeltmek amacıyla ilgilenir.

Aristoteles, kaç kişinin yönetimde olduğuna dayanarak –monarşi, aristokrasi, devletin yönetim biçimi ve bunların çarpıklıkları, tiranlık, oligarşi ve demokrasi– değişik polis türlerini sıralar. Bu tasnife, kendi siyaset teorisinde küçük bir rolü olan ama ileride göreceğimiz gibi ortaçağ felsefesinde öne çıkan başka bir tasnif eşlik eder: Değişik otorite biçimlerinin ayırımı –despotik, iktisadi, krala ait ve siyasal. Ama iç savaşların başlıca nedenlerini belirlemeye çalışırken, Yunan devletinin, demokrasi ve oligarşi olmak üzere, iki temel biçimiyle ilgilenir; bunları bir tür soyut ideale göre değerlendirmez; her birini muhafaza etmek, iç savaşlara ve kargaşaya yol açan gerginlikleri azaltmak için ne tür supaplar olabileceğini araştırır (*statis*).

37 *Nichomachean Ethics*, çev. Martin Ostwald, 1124b5-1125a16.

Aristoteles'in siyaset teorisinin görüş açısını, genel olarak özellikle Atina'da polis'in özgün gelişiminin, özellikle de mülk sahibi sınıflar açısından toplumsal düzeni muhafaza etmek bakımından karşılaşılan sorunlarla ilgili şimdiye kadar söylenenlerin (1. Bölüm ve bu bölümde) ışığında anlayabiliriz. Şimdi tarihsel olarak belirli toplumsal koşulların nasıl belirli sorulara yol açarak felsefenin gündemini ve düşünce sistemlerinin şablonunu belirlediğine ilişkin çarpıcı bir örneğe bakabiliriz.

Polis'in iki temel ve birbiriyle ilişkili özelliği, toprak sahipleri, köylüler ve diğer üreticilerin oluşturduğu yurttaşlar toplumunda yöneticiler ile üreticiler arasında açık seçik bir ayırım olmamasıydı. İkincisi, mülk sahibi sınıflar adına hareket eden, düzeni ve onların üreticiler üstündeki egemenliğini sağlayan güçlü bir devlet yoktu. Eski bürokratik krallıklar gibi diğer pre-kapitalist toplumlarda sömürücüler doğrudan devletin içinde örgütlenmişlerdi ya da egemen konumlarını muhafaza etmek ve onlara tabi üreticilerin huzursuzluğunu bastırmak için devlete dayanıyorlardı. Özellikle feodal Batı'da egemen sınıfların güçlü bir devlet olmaksızın idare ettikleri bazı zamanlar olmuştu ama askerî olarak güçlü egemen sınıflar bile karışıklık tehditlerini sonsuza kadar savuşturamazdı. Feodal lordlar, sınıflar arası çatışmalardan kaynaklanan merkezkaç güçlere karşı kendilerini korumak için birleşmiş bir güç yaratma baskısı altındaydı ve feodalizmdeki "parsellenmiş egemenlik" yerini devletin merkezileşme sürecine bırakmıştır. Modern Avrupa devletine, krallarla mülk sahibi sınıflar arasındaki gerilimler damgasını vurmakla birlikte gene de mülkiyeti ve sınıf egemenliğini koruyacak eldeki en iyi durum bu olduğu için, değişik derecelerde gönülsüzlükle de olsa Avrupa egemen sınıfları bunu kabul etmişti.

Daha önce gördüğümüz gibi Eski Yunan'da mülk sahibi sınıfların gevşek bir örgütlülüğü vardı ve hiçbir zaman kullanabilecekleri böyle bir devletleri yoktu. Polis, pre-kapitalist tarihte nadir ve özgün bir örnektir; çeşitli tarihsel nedenlerle mülk sahibi sınıflar, mülkiyetlerini ve sömürme güçlerini korumak için gerekli olan ne askerî, ne de siyasi üstünlüğe sahipti. Bunun yerine Homeros sonrası toprak sahipleri, toplumsal düzeni ve mülkiyetlerini korumak için değişik siyasi uyum mekanizmalarına dayanmak zorundaydı. Solon ve Kleistenes'in reformları bariz sınıf egemenliğinin yokluğunda Eski Yunan'da, nasıl özgün sınıfsal ilişkilerin ortaya çıktığını göstermektedir; buradaki yurttaşlık düzeninde sömürücüler ile üreticiler, temel olarak yöneticiler ve yönetilenler olarak değil, birbirleriyle doğrudan bireysel ve sınıfsal –toprak sahibi ve köylü sınıfı– olarak karşı

karşıya geliyorlardı. Bu reformcuların demokrasiye sempati duyduklarını hiç varsaymadan, eski polis'teki toplumsal gücün biçimlenmesinin onları, eğer düzen sağlanacaksa ve zenginler ile soyluların konumu korunacaksa, nasıl demos'la uyumlu olmaya zorladığını görebiliriz.

Aristoteles'in siyaset teorisi bu uzun siyasi geleneğin içindedir. Nasıl erken modern Avrupa siyaset teorisi toprak sahipleri, köylüler ve monarşik devlet arasındaki üçlü ilişkilerle biçimlendiyse, Aristoteles'in teorisi de polis ve ona özgü toplumsal güçle ilgili soruların yanıtlanmasıyla oluşmuştur. Platon gibi kesin biçimde yöneticiler ve üreticiler ayırımının olmasını tercih ederdi. Ama var olan toplumsal düzendeki özgün sınıfsal biçimleniş karşısında Atina'nın efsanevi reformcuları gibi o da yurttaşlıkla ilgili ne tür bir uzlaşmanın polis'i, çöküşüne yol açabilecek toplumsal çatışmalardan koruyabileceğini düşünmek zorunda kaldı. Siyasi düzen kavramının, gerçek dünyada mümkün olduğunca, yönetim ile üretimi ayrı tutmak inancına dayandığını unutmazsak, onu daha iyi anlayabiliriz. Mısır, Yunanistan ve Girit gibi beğendiği devletlerde buna benzer bir ayırım vardı; örneğin buralarda askerî ve çiftçi sınıflar ayırımı geçerliydi; ideal devlet taslağında (daha sonra değineceğiz), tam da böyle bir ayırım önerir.[38] Ama idealin mümkün olmadığı gerçekliklerle uğraşması, görüşünü korumakla birlikte bu ilkesinden taviz vermeyi gerektirmiştir.

Bu durumda her iki temel polis biçimi için özellikle de yakın geçmişte *statis*'in genel meselesi eşitsizlikti; bir tarafta zenginler ve soylular, öte tarafta sıradan insanlar vardı. Toplumsal çelişkiler siyasi olarak değişik adalet kavramlarıyla ifade ediliyordu. Demokratik anlayış eşitlik talep ederken, oligarşik yaklaşım eşitsizlikte ısrarcıydı; diğer bir deyişle, iki karşıt eşitsizlik kavramı söz konusuydu: "Sayısal" ve "oransal" ya da aritmetik ve geometrik. Filozofun eşit insanlar arasında siyasi eşitliğin, eşit olmayanların da eşit olmayan siyasi hakları olması gerektiğini savunduğu doğrudur. Ona göre, hem demokratik, hem de oligarşik kavramlar eksiklidir. Çünkü eşitliğin ve eşitsizliğin gerçek ölçütlerini, her insanın hak ettiği gerçek adaletin niteliklerini görmezden gelmektedirler. Demokratlar aslında bütün özgür doğan insanların eşit olduğunu varsayarken, oligarşi yanlıları zenginliği, eşitsizliğin ölçüsü olarak almaktadır. Ama gerçek adalet, siyasi hakların ve mevkilerin, insanların devletin esas amacının gerçekleşmesine katkılarına göre değişmesini gerektirmektedir. Bu amaç sadece yaşam hakkı, maddi refah hatta asayiş ve güvenlik değildir. Devlet

38 *Politics*, 1328a-b.

bütün bu amaçlara hizmet etmekle birlikte onun temel amacı, gerçekten doğru yaşamı sağlamaktır; böylece gerçek adalette görevler ve onurlandırmalar, zenginlik ya da özgür doğmaktan bağımsız olarak, yurttaşların üstün başarısı prensibine göre dağıtılmalıdır. Bununla birlikte hem oligarşik, hem de demokratik kavramlar eksikliyse, oligarşik orantılı eşitlik anlayışı kusurlu da olsa en iyi adalet kavramıdır; bu, mükemmel biçime daha çok yaklaşırken, adaleti sayısal eşitlik olarak gören demokratik anlayış kuşkusuz en kötüsüdür.

Ama zenginle yoksul her zaman var olacağına göre hem demokraside, hem de oligarşide her zaman çelişen adalet kavramları olacaktır ve bu kaçınılmaz gerçeğin yol açtığı çatışmaların sınırlandırılmasının yolları bulunmalıydı. Oligarşilerde, egemen oligarşik sınıfın kendi içindeki çatışmaların yol açtığı sorunlar da vardı. Aynı zamanda bildiğimiz gibi, zenginlerin ve soyluların, bedenleriyle ve kafalarıyla çalışmak zorunda olanlarda bulunmayan, iyi bir yaşam sürmeye yarayan benzersiz donanımları vardır. Bunun Aristoteles için anlamı, doğal üstünlükleri ve herhangi bir devletteki kritik rolleri nedeniyle, her iki devlet biçiminde de temel amacın, soylu ve zengin azınlığın korunması ve hatta geliştirilmesinin gerekliliğiydi. *Statis*'i yok etmek amacındaki tedbirler, hiçbir zaman istikrarsızlığı önlemek için gerekli asgariyi aşmamalıydı. Genel önerisi, koşullara bağlı olarak oligarşik ve demokratik prensiplerin çeşitli biçimlerde birleştirilmesiydi. Ama *statis*'ten kaçınmak için demokrasiye tavizler verilmesi gerekebilecek olsa da, tercihi kesinlikle oligarşiden yanaydı, çünkü en azından oligarşik aristokratlar arasında az da olsa erdemli insanlar bulunabilirdi.

Polis'te "en uygulanabilir politika", (Aristoteles burada *politeia*'yı, çoğunlukla "anayasa" olarak tercüme edilen İngilizce anlamından daha dar bir anlamda kullanıyordu), öyle bir bileşim olmalıydı ki, bazı demokratik unsurlara rağmen, oligarşik prensiplerin önceliği açıkça görülebilmeliydi. Mülkiyet, faal yurttaşlık hatta mecliste üyelik için gerekli bir nitelik olmalıydı; orta halli bağımsız çiftçiler, sıradan dükkâncılara, zanaatkârlara ve işçilere açık olmayan devlet yönetiminin belkemiğini oluşturan piyade sınıfına mensup olmalıydı. Aristoteles en iyi demokrasi ve oligarşi biçimlerini tarif ederken, demokraside bile güvenilir orta halli yurttaşın, bağımsız orta sınıf çiftçilerin rolünün sınırlı olacağını şöyle açıklar: "Büyük mülkiyetleri olmadığı için çok meşgul olacaklardır, (…) meclise katılmaya zamanları olmayacaktır"[39] – bu tabii herkesin iyiliği için çok

39 *Pol*., 1218b.

hayırlıydı, çünkü hükümet bütün pratik amaçlar bakımından zenginlerin ve soyluların elinde olacaktı.

Filozofun siyasi görüşleri en açık biçimde, tamamlanmamış ideal polis taslağında, *Politics*'in VII. ve VIII. olarak numaralandırılmış kitaplarında ortaya konur. İdeal polis ve yönetim biçimiyle oligarşi ya da demokrasinin en iyi biçimleri arasında dikkat çekici benzerlikler vardır. Ama temel ilkeler daha açıkça belirtilmiştir. Özellikle tasarısı bir temel önermeye dayanmaktadır:

> Diğer doğal bileşimlerde olduğu gibi devlette de [burada "koşullar" ve "parçalar" arasında ayırım yapılır] bütünün var olması için gerekli koşullar, hizmet ettikleri sistemin organik parçaları değildir. Bundan açıkça çıkan sonuç, devletin var olması için gerekli olan unsurları ya da tek bir bütün olan herhangi bir birlikteliği, devletin ya da herhangi bir birleşmenin "parçaları" olarak görmemektir.[40]

Benzer bir prensiple Platon'un *Statesman*'inde de karşılaşırız; burada devlet adamlığı sanatıyla diğer yardımcı –"tabi" ve "katkıda bulunan"– sanatlar ayırımı vardır; polis'in günlük ihtiyaçları için çalışan herkes yurttaşlıktan dışlanır. Aristoteles'in ideal polis'inde de böyle insanlar polis'in ayrılmaz parçaları değil, gerekli "koşullar" olarak görülür. Ona göre, "devlet yalnızca eşitlerin birlikteliğidir" –bununla birlikte şimdi, eşitlikle ilgili ölçütün, her şeye rağmen, ideal devlette bile sosyal bir ölçüt olması gerektiğini açıkça söyler. Ona göre zorunlu işleri yapanların, polis'in temel, yüksek amacına katkıda bulunamayacağını hep varsaymalıyız. Her zaman için maddi koşulları ve toplumsal konumları iyi yaşama uygun olanları tercih etmeliyiz, ister bunları fiilen kazanmış, ister katkıda bulunmuş olsunlar; onların polis'in ayrılmaz parçaları olduğunu varsaymalıyız:

> Bu ilkelerden ideal bir anayasası olan devletin nasıl olması gerektiği çıkar –bu, sadece belirli bir ölçüte göre değil, bütün üyelerine karşı kesinlikle adil olan– yurttaşlık erdemini küçültücü ve zararlı olan tamirciler ya da esnaf gibi yaşamasına müsaade etmeyen bir devlettir. Ne de onların çiftçilikle uğraşmasına izin verir: Boş zaman hem erdemli olmak, hem de siyasi faaliyetler için gereklidir.[41]

Tabii bu siyasi dışlanmaya tabi olmayan diğer gerekli işlevler de vardı: Bunlar yönetim, askerlik ve müzakerelerle ilgiliydi. Bu işlevler bazı açılar-

40 1328a.

41 1328b-1329a.

dan farklıydı; genç erkekler savaşırken, müzakereleri daha deneyimli yaşlı yurttaşlar yürütürdü. Ama hepsi yönetimle ilgiliydi, mülk sahibi sınıflarca üstlenilirdi; hiçbir zaman diğer gerekli sanatlarla uğraşanların işi değildi. Çiftçiler, zanaatkârlar ve işçilerin rahip olmasına da izin verilmezdi. Devlet sınıflara bölünmeliydi ve özellikle de çiftçi ve savaşçı sınıflar arasında ayırım olmalıydı. Aslında tarım, tercihan Yunanlı olmayan köleler ya da serflerce yapılmalıydı.

Aristoteles, Platon'un siyaset teorisini çeşitli açılardan eleştirmekle birlikte, kendi ideal devletiyle Platon'un "en iyi ikinci" polis'i arasındaki benzerlikler de çok açıktı. Bu benzerlik rastlantısal değildi. Bunların arasındaki yakınlık belirli önerilerinde görülür. Örneğin Aristoteles'in her yurttaşın biri şehir merkezinde, diğeri sınırda olmak üzere iki arazi parçasına sahip olması önerisi, benzer öbür öneriler gibi, doğrudan Platon'un *Laws* eserinden alınmıştır. Bu polis'in, belki de Aristoteles için gerçekleşemeyecek bir ideal, Platon için ise "ikinci en iyi" olması, onların demokrasi karşıtlığındaki ya da aristokrasiye bağlılıklarındaki farklılıklar ve benzerlikler hakkında bize çok az bir bilgi verir. Daha çok bu filozofların kendilerine uygun gördükleri görevlerle ve belirli tarihsel anlarda polis'le ilgili farklılıklarını öğreniriz. Aristoteles'in halefiyle ilgili eleştirileri bile ortak değerlerine dayanır; Platon'un *Republic*'te mülkiyet ya da eşler ve çocuklar topluluğuna ilişkin görüşleri ona göre, her iki filozofun da gerçekleştirmek istedikleri amaçları tehlikeye atacaktır. Böyle önerilerin sadece uygulanabilir olmaması bir yana, insanlar arasındaki farklılıkları sulandırmakta ve her ikisinin de hemfikir olduğu polis'in kendi kendine yeterliliğine zarar vermektedir.

Politics ve Doğa

Aristoteles'in gerçek dünyayla törpülense de, en temel düşüncelerine, hatta en analitik ve betimsel "bilimine" sızan antidemokratik duygularını da ele almalıyız. *Politics*'in başında temel tanımlarını ortaya koyar ve diğer yerlerde doğal olgulara yaptığı gibi, "analitik-genetik" yöntemini siyasete uygular. Burada zaten siyasi tercihleri açıkça görülür; *Politics*'ten, felsefi ve bilimsel yöntemlerini geliştirdiği siyasi olmayan eserlerine geçtiğimizde, onların içine yedirilen siyasi varsayımlar gene görmezden gelinemez.

Aristoteles *Politics* kitabının başında, insan birlikteliklerinin temel biçimlerini tanımlar; bunların içinde polis en tepede yer alır. Her birinin

insan doğasının değişik yönlerine uygun düşen kendine özgü amacı ya da *telos*'u vardır. En temel biçim *oikos* yani hane halkı, biyolojik gereksinimlerle, yaşamın her gün tekrarlanan ihtiyaçlarıyla uğraşır. Daha sonra hane halklarının birlikteliğini temsil eden köy gelir; bunun, maddi gereksinimlerin karşılanmasına katkısı vardır ama günlük ihtiyaçların ötesinde şeylerle de uğraşılır, bir anlamda, daha yüksek biçim olan polis'e köprü kurulur. Polis, her ikisini de kapsamakla birlikte onların işlevlerine başka işlevler de ekler; onun ayırt edici özelliği, amacının insanlığın gerçek doğasını ortaya çıkarmasıdır. Bir anlamda polis'in diğer doğal birliklerden gelişmesi doğaldır ama özellikle de insan gelişiminin mükemmele erişmesi bakımından da doğal bir oluşumu ifade eder. "İnsan, doğası gereği bir polis-hayvanıdır", polis'te yaşamak için yaratılmış bir varlıktır çünkü yalnızca polis'te, rasyonel ve ahlaki bir kişi olarak, kendi *telos*'unu gerçekleştirebilir.

Polis'in niteliği, *oikos*'la hem ilgili olarak, hem de farklılıkları bakımından tanımlanır. Hane halkının niteliği üç temel ilişki kümesiyle açıklanır: Efendi ve köle, koca ve karısı, ana baba ve çocuklar. Bu, özünde temel eşitsizlikleri içeren, hiyerarşik ve patriarkal bir kurumdur. Başlangıçta filozof, bütün doğada var olan yönetme ve tabi olma ilkesine dayanarak doğal eşitsizlik teorisini ve ruhun, bedeni yönettiğini açıklar. Bu açıdan Platon'un teorisindeki bilgi ve kozmos arasındaki temel ikiliğe katılır. Aristoteles şöyle devam eder: Köleler, kadınlar ve çocuklar ruhun değişik parçalarına değişik yollarla sahiptir. Kadınlarda düşünme kabiliyeti eksik biçimde vardır; çocuklarda ise olgunlaşmamıştır. Dolayısıyla onlar doğal olarak evin erkeğine tabidir. Ama bazı erkeklerin de temel olarak bedenlerine ait güçleri bulunur ve onlar ancak başkasının aklının talimatlarını izleyecek kapasitededir. Böylece bazı erkeklerin doğal olarak yönetmeye, diğerlerinin yönetilmeye uygun olduğu ortaya çıkar; bazıları doğal olarak özgürdür, diğerleri doğal kölelerdir. Efendi rasyonel olduğu için, kölenin tabi durumu hem adildir, hem de herkes için yararlıdır.

Aristoteles, köleliği doğal eşitsizlikle gerekçelendirmek açısından çoğu Yunanlıdan ve aslında Romalılardan da ileriye gitmiştir. Eskiçağlarda yaşayanlar köleciliği başka, çoğunlukla da pragmatik gerekçelerle haklı gösterirlerdi ama kişiler ya da ırklar arasında doğuştan farklılıklar olduğuna dayanan doğal köle fikri hiçbir zaman yaygın kabul görmemişti. Filozofun belirgin gerekçesi kuşkusuz anlamlıdır ama aynı zamanda, doğuştan eşitsizliklerin olmadığı durumda bile, yönetenler ile yönetilenler arasındaki doğal ayırımın da önemli olduğunu belirtelim. İnsanlar arasında

doğuştan gelen doğal eşitsizliklere tekabül etmediği hallerde bile, ona göre hiyerarşi ilkesi doğaldır. Gerçekten de onun siyaset teorisi, yalnızca yönetenler ile yönetilenler arasında doğal hiyerarşi prensibini değil aynı zamanda bunun, efendiler ve köleler –ya da hatta erkekler ve kadınlar, yetişkinler ve çocuklar– aristokrasi ve sıradan insanlar, boş zamanı olan azınlık ve çalışan çoğunluk ilişkilerine de uygulanmasını gerektirir. Bu hiyerarşi ilkesinin kapsamını genişletmek ve yönetmeye uygun olanlar ile yönetilmesi gerekenler arasındaki katı ayırımı gerekçelendirmek için Platon gibi, sadece doğuştan gelen temel özelliklere bel bağlamakla yetinmez. Doğuştan gelen önemli farklılıkların yokluğunda bile, yaşamları yoksulluk sarmalına sıkışan çalışanlar –ve böyle insanlar her zaman var olmalıdır– yönetmek için gerekli ruhsal niteliklere sahip olamazlardı.

Aristoteles'in esaret dereceleri farklı olduğu için köleyle özgür zanaatkâr arasında açıkça bir ayırım yaptığı doğrudur; zanaatkâr hem efendisine daha az bağımlıdır, hem de doğal olarak o, yaradılıştan köle değildir. Filozofun bundan çıkardığı sonuç basitçe, efendinin kölesine, sınırlı kapasitesi içinde bir miktar erdem aşılamak yükümlülüğü olduğu halde, özgür insana karşı böyle bir sorumluluğunun olmadığıdır. Siyasi ilkelerini oluştururken Aristoteles için, özgür zanaatkâr ile köle arasındaki farklılıklardan çok benzerliklerin, özellikle de yaşamın temel gereksinimlerini karşılama işlevlerinin önemli olduğu anlaşılıyor. "Pratik işler yapan" tiplerle yönetmeye uygun yaşam koşullarına sahip olanlar arasındaki ayırım, kendi açısından doğaya dayandığı kadar, doğal efendiler ile doğal kölelere de dayanmaktadır.

Geçinmek için çalışanların, ister çiftçi ve zanaatkâr, ister tüccar olsun, insanlığın gerçek doğasının geliştirilmesi için gerekli olan boş zamanı ve ruhsal özgürlüğü yoktur. İhtiyaçlara bağımlılık onları sınırın yanlış tarafında konumlandırmıştır; sınırın öbür tarafında, devletin temel amacını, onun doğal *telos*'unu gerçekleştirmeye katkıda bulunacaklar vardır, diğerleri sadece temel gereksinimleri sağlar –Aristoteles uygulamada, özgür doğmuş olan "pratik" adamlara bazen siyasi tavizler verilmesi gerektiğini de kabul eder. Polis, *oikos*'a karşıt olarak, yalnızca eşitlerin birlikteliğidir; ama *oikos*'taki hiyerarşi ilkesi, polis'teki ilişkilerin tanımlanmasında da kritik bir rol oynar. Aristoteles, siyasi hakların dağıtımına uygun düşen eşitlik ve eşitsizlik ölçütlerini, hane halkındaki zorunluluk ve özgürlük ilkelerinden çıkarır.

Siyasi haklar başka bir biçimde de *oikos* tarafından belirlenir. Aristoteles *oikos*'u tartışırken, mülkiyet ve bunu elde etme sanatı hakkında gö-

rüşlerini sergiler; bunlar uygun egemen sınıfın niteliğini tanımlayan esas özelliklerdir. Hane halkının idaresi sanatı (*oikonomia*) aslında, yaşam ve rahat etmek için gerekli şeylerin elde edilmesiyle değil, kullanımıyla ilgilidir; ama ev idaresi sanatı bunların elde edilmesiyle de uğraşmak zorundadır ya da daha kesin olarak elde edilme sürecinin denetimini yapar. O halde, hane halkına gerekli şeylerin "doğal" kazanım biçimleriyle, doğal olmayan yani amacı para kazanmak, ticaretten kâr etmek olan kazanç biçimleri arasında bir ayırım yapmalıyız. Kuşkusuz hane halkının üretmediği şeyleri başkalarından alması gibi meşru değiş tokuş biçimleri de vardır, bu sırada bazı kazanımlar da olabilir. Ama parasal kazanç amaç olmadığı için bunlar, bir anlamda *oikonomia*'nın uzantısı sayılabilir ya da her halükârda kazanma sanatının (*chrematistic*), daha doğal biçimini temsil eder. Doğal olmayan *chrematistic*, temel olarak parasal kazanç amacıyla yapılan alışveriş, refahla ya da "gerçek zenginlikle" ilgili olmayan ama giderek yaygınlaşan bir alışveriş biçimidir.

Aristoteles'in burada yaptığı ayırım, yüzyıllar sonra teorik meyvelerini verecektir ve bu aynı zamanda, belirli bir tarihsel bağlamda oluşan bir düşüncenin ve hatta belirli toplumsal değerlerin nasıl kendi zamanının, yerinin ve ideolojisinin ötesine geçebileceğinin güzel bir örneğidir. Aristoteles'e göre, "bütün çeşitli malların mülkiyetinin iki muhtemel kullanımı vardır. (…) Bir kullanım biçimi, nesneye özgü ve doğru kullanımdır, diğeri değildir."[42] Örneğin bir ayakkabı, giymek ya da kâr etmek amacıyla değiş tokuş nesnesi olabilir. Özellikle de kullanım için üretim ile kâr amacıyla üretim arasındaki fark gözetilmelidir. Kişinin kendi kullanımı için bir ayakkabı yapması ya da onu sadece gerekli olan para ya da yiyecek karşılığında değiş tokuş etmesi bir şeydir ama kâr amacıyla ayakkabı üretmek başka bir şeydir ve sonuçları itibariyle bu iki üretim biçimi birbirinden çok farklıdır. Birisi amaçlarıyla sınırlı bir kazanımken, diğerinde kazanç ilkesel olarak sınırsızdır. Karl Marx, bu ayırımı çok farklı amaçlarla geliştirmiştir ama Aristoteles için bunun, polis kavramını kurarken aristokratik ilkeleri yerleştirmek bakımından temel bir rolü vardı.

Tartışma ilerledikçe filozofun siyasi tercihlerinin, en temel ve tarafsız görünen tanımlarının bile içine sızdığı açıkça görülür. Değişik birlikteliklerle ilgili tanımlarını geliştirirken ve bunlara analitik-genetik yöntemini uygularken bile kimlerin polis'i oluşturduğu konusunda, "eşitler" hakkında zihnimizde bir resim belirir. Bunlar önce, çalışmayan ama gerekli

42 1257a.

işleri yapan köleleri denetleyen patriarkal hane halkı reisleridir. Gerçek doğal kazanç biçimi topraktan ve hayvancılıktan olduğu için siyasi sınıf tamamen toprak sahipleri sınıfıdır ve polis'in *telos*'u hakkıyla gerçekleşecekse, onların mülkleri, kendilerini çalışma ihtiyacından özgürleştirecek kadar zenginlik sağlamalı ama mülkleri aşağılık ticari yollardan sağlanmış olmamalıdır. Soyluların mirasla geçen mülkleri kuşkusuz en temiz mülkiyet türüdür. "Doğal olmayan" *chrematistic* perakende ticaret ya da tefecilik gibi herhangi para kazanma biçimiyle uğraşanlarla gerekli işleri yapanlar, siyaset alanındakilerin geçimini sağlamakta önemli olmalarına rağmen bu alana tam anlamıyla layık değillerdir. Aristoteles'in bu ilkelerinden değişik koşullarda ve derecelerde taviz vermeye hazır olması, onun en pragmatik önerilerinde bile sosyal değerlerinin ve siyasi tercihlerinin teşhis edilmesini daha az önemli hale getirmez.

Siyasi olmayan teorisini, siyasetinden ayırmak daha da güçtür. Daha önce gördüğümüz gibi *Politics*'teki savları bilinçli olarak genel doğa teorisinin bazı ilkelerinden türetilmiştir. Aristoteles'in doğayı inceleme amacı, her şey durağanlığa doğru eğilimli olduğu halde gerçek dünyadaki sürekli hareketliliğin anormalliğini açıklamaktı. Değişim süreci boyunca sabit kalan ilkeleri keşfetmek ister. Açıklamasında iki konu önemlidir: Birincisi, her sürecin eğilimli olduğu amaç ya da *telos* kavramıdır; ikincisi, doğal düzenin özünde olan hiyerarşidir.

İnsanlarca yaratılan nesnelerin *telos*'undan ya da "nihai nedeninden" söz ettiğimizde, onları yaratan zanaatkârın bilinçli, önceden tasarlanmış amacını anlarız. Ama doğal dünyadaki gibi önceden planlanmış bir amacın, dışarıdan doğal değişimi denetleyen ilahi aklın olmadığı (gene burada Aristoteles, bazı durumlarda ilahi akıldan söz eden Platon'dan ayrılmaktadır) durumlarda bile "nihai nedenlerden" bahsedebiliriz. *Telos* doğada nesnelerin özündedir; doğal gelişme ve büyüme süreci nihai aşama "uğruna" gerçekleşir –nasıl meşe palamudunun *telos*'u meşe ağacı olmaksa, her olgunlaşmamış nesne ya da insan yavrusu dahil her varlık *potansiyel olarak* olgunlaşınca, ne olacağını (ya da olması gerektiğini) gösterir. Dahası bu süreçler bilinçli olarak istenmese de, rastlantısal değil düzenli ve kurallara uygundur. Eğer işler ters giderse değişik sonuçlar olabilir ama her şey ve doğadaki her varlık için gerçek bir *telos* vardır. Aristoteles'in bu ilkeyi, insan *telos*'u kavramını geliştirirken ve bunun gerçekleşmesi için gerekli koşulları dile getirirken, siyaset teorisinde nasıl kullandığı yeterince açıktır. İkinci ilkesinin siyasi kullanımı daha da nettir: Doğada her yerde bir hükmeden, bir de hükmedilen unsur vardır. Aristoteles doğal

düzendeki hiyerarşinin evrenselliğinde ve doğadaki her varlığın, en yüksekte olanından en aşağıdakine doğru konumlandığı durağan duruma eğilimin, Oluşun Büyük Zincirini meydana getirdiğinde ısrarcıdır. Polis de kendi yolundan bu doğal hiyerarşiyi yansıtmalıdır.

Doğal "bilimin" mi yoksa siyasetin mi ya da hangisinin ağır basan güç olduğunu saptamak zor olabilir. Kuşkusuz bu doktorun oğlu, yaşamı boyunca sürecek bilimsel merakla çok erken yaşlarda tanışmıştı; özellikle biyolojiye olan ilgisi, her alandaki düşüncelerini biçimlendirmeyi sürdürmüştür. Aristoteles'in doğayı kavrama biçimi, toplumsal ve siyasal hiyerarşilere yatkınlığından da etkilenmiş olabilir. Bununla birlikte burada konumuz, Aristoteles'in ya da anlaşılması güç herhangi bir insanın, düşüncesindeki karmaşık nedensellik sıralamasını aydınlatıp aydınlatamayacağımız değildir. Eğer felsefesinde, aristokratik ilkeler hem doğal, hem de siyasi sıralamasını yönlendiriyorsa bizim için, cevaplamaya çalıştığı sorularının bilimsel ve siyasi kurgusunu yaptığı toplumsal ve doğal ortamının farkında olmak yeterlidir.

3

Polis'ten İmparatorluğa

Aristoteles'ten Büyük İskender'e

Plutarkhos, Büyük İskender'i ve başarılarını anlatırken, Aristoteles'in öğrencisine Yunanlılar ile barbarlar arasında ayırım yapmasını, birincisine önder ya da *hegemon* gibi, ikincisine ise efendi, *despote* gibi davranmasını tavsiye ettiğini belirtir. Plutarkhos'a göre, İskender tam tersini yapmıştır; insanları Yunanlı dostlar ve barbar düşmanlar olarak değil, kökenleri ne olursa olsun, iyi ve kötü insanlar olarak ayırt etmeyi yeğlemiştir. İskender'in fiilen *cosmopolis* kavramını icat ettiği söylenmiştir. Bu, Stoacı felsefede, polis'in belirli bir topluluğa bağlılık ilkesinin yerine, eşitlik ve kardeşliği vurgulayan evrensel insan toplumuna ilişkin teorilerinde yansımıştır.

Aristoteles'in İskender'e tavsiyesine ilişkin hikâyenin doğru olup olmaması bir yana, bu ayırım filozofun *Politics*'te yaptığı ayırıma uymaktadır:

> Efendinin [köleleri üstüne] uyguladığı bir tür egemenlik biçimi vardır. (…) ama [esaret konumundaki insanlara uygulanan yönetim türünün yanı sıra] yöneticiyle doğuştan benzer ve özgür olanlarla ilgili başka bir yönetim biçimi de vardır. Bu türe, siyasi yönetim deriz ve bu tür yönetimde [birincisinden farklı olarak], yönetici, yönetilmeyi ve itaat etmeyi de öğrenmelidir – bir süvari komutanı olmayı öğrenmek için başka bir kumandanın altında hizmet etmek gerektiği gibi.[43]

Aristoteles, daha sonra iki devlet biçimini karşılaştırarak bu ayırımı açar: "Bir yönetim biçimi yöneticilerin, diğeri yönetilenlerin çıkarlarını

43 *Pol*., 1277b.

gözetir. Birincisine 'despotik' deriz [örneğin kölelerin yönetimi]; ikincisini 'özgür insanların hükümeti' olarak adlandırırız."[44] Efendinin köleyi yönetme biçimi, "Doğal efendiyle doğal köleyi bağlayan gerçek ortak çıkarlar olmakla birlikte, temel olarak efendinin çıkarına göre şekillenir; yalnızca tesadüfen kölenin yararı gözetilir; ne de olsa efendinin egemenliğinin sürmesi için kölenin varlığını koruması da gerekmektedir."[45] Bu aşamada, ev idaresi (*oikonomia*) kavramını işin içine sokar; eşin, çocukların ve genel olarak hane halkının idaresi, "yönetenin lehinedir ya da hem yöneten, hem de yönetilenlerin bazı ortak çıkarlarının yararınadır".[46]

Felsefecinin ayırımları polis'te, yönetenler ile yönetilenler arasında despotik ilişkileri olanak dışı bırakmaz. Tek bir yönetici tarafından değil de yurttaş toplumunca yönetilen bir polis'te de yurttaşlar ile yurttaş olmayanlar arasındaki ilişkiler, despot bir yönetici ile tebaa arasındaki ilişkilere benzeyebilir. Aristoteles, polis'in yurttaşlık idealini, onun özgürlük ve eşitlik prensiplerini korumak isterken, yöneten ile yönetilen arasındaki doğal ayırıma dayanan eski yönetim ilkelerine de yeni bir hayatiyet kazandırmak istemiştir. Yurttaşlar arasındaki siyasi ilişkiler, eşitler arasındaki ilişkilerdi ama yurttaş toplumuyla dışında kalanlar arasındaki temel eşitsizlik sürmekteydi. Yönetim kavramının yurttaşların yaşamındaki anlamı, sadece yurttaşların hem yönetme, hem de yönetilme durumunda olabileceğini göstermesiydi ve ideal olarak her yurttaş, her iki yeteneğe de sahipti. Ama çok daha katı ve kalıcı ayırım, polis'in "parçaları" ile "koşulları" arasındaydı; yani gerçek yurttaşlarla, geri kalan insanlar arasındaydı; nasıl kölelerin yaşam amacı *despote*'lerine hizmet etmek ise, onlar da yöneticilerin çıkarlarının hizmetinde olmalıydı.

Eğer İskender gerçekten hocasının tavsiyesini reddetmişse, kuşkusuz bunu, yöneten ve yönetilen ya da görevi emperyal efendisine hizmet etmek olarak tanımlanan tebaaya ilişkin ebedî yönetim ilkesini reddettiği için yapmadı. Okurlara hatırlatmaya gerek bile yok ama onun acımasız bir fatih, mutlak bir lider olarak babası Philippos'un temellerini attığı muazzam bir imparatorluk kurduğunu ve kendi Tanrısallığını ilan ettiğini belirtelim. Onun emperyal tutkuları ve politikaları, hiçbir biçimde insanların eşitliği ve kardeşliği doktriniyle uzaktan yakından ilişkili değildir. Eğer İskender'in insani görünen görüşleri hakkındaki hikâyeler doğruysa, bunların emperyal projesindeki ideolojik ve retorik işlevlerini

44 *Pol.*, 1333a.

45 1278b.

46 1278b.

hesaba katmadan, olduğu gibi kabul etmek abesle uğraşmak olacaktır. Belki de kafasında, Aristoteles'in *Politics*'te ipuçlarını verdiğine benzer bir şey vardı:[47] Eğer yalnızca Yunanlılar tek bir *politea* gerçekleştirebilseler, dünyayı yönetebilirlerdi.

Despot yönetimin amacının, yöneticinin çıkarlarına hizmet etmek olduğunun Aristoteles gibi açıkça ortaya konması, kuşkusuz bunu kurbanlarına haklı göstermenin işe yarar bir yolu değildi. Ama insanların eşitliği ve kardeşliğinin vurgulanması da genellikle ister monarşide olsun, ister emperyal hegemonyada, bazı insanların diğerine tabi olmasının gerekçesi yapılamazdı. Eğer İskender bu paradoksal stratejiyi benimsemişse, Yunan dünyasında bunun özel bir propaganda değeri olmasındandı. Yunan siyasi hayatında derin kökleri olan özgürlük ve eşitlikle ilgili açıklamaları akla getirebiliyordu. İskender'in ve haleflerinin iktidar mücadelesinde, müstakbel tebaalarının desteğini kazanmak için *eleutheria, autonomia* gibi eski kavramlara hatta demokrasiye başvurdukları, kendi yasaları ve atalarından kalan tanrılarıyla birlikte yaşama haklarının olacağını, haraç ve emperyal garnizonların olmayacağını vaat ettikleri doğrudur. Ama eğer bu sözler özerk polis'e mahsus eski değerlere bir çağrıyı temsil ediyorsa, İskender'in (varsayılan) kozmopolitizm ile ilgili düşüncelerinin anlamı, polis'in eski siyasi ilkelerinin ve sadakat duyduğu şeylerin polis'ten alınıp, herkesi kapsayan emperyal devlete aktarılması; yurttaşlık, siyasi arenasından mahrum edilirken, aktif yurttaşlığın yerine kozmik toplumun pasif üyeliği olabilir. Eğer İskender gerçekten kozmopolit terimlerle düşünmüş olsaydı, bunların amacının imparatorluğun tanımlanması ve haklı gösterilmesi ve tam başarılı olamasa da siyasetin bastırılması bakımından büyük ölçüde ideolojik olması söz konusu olabilirdi.

Bununla birlikte ideolojik amacı ne olursa olsun kozmopolit düşünceler bir tarihsel gerçeği ifade ediyordu. Sadece polis'in yerine imparatorluk geçmedi –"dünya düzeni" olmasa bile kuşkusuz coğrafi kapsamı çok genişti– çok değişik halklardan oluşan İskender'in kurduğu imparatorluk, Makedon egemenliği altında birleştirilmişti. İskender'in fethinden önce Akdeniz dünyasında zaten Yunan kültürü geniş bir alana yayılmıştı; o, bilinçli biçimde hegemonyasının bir aracı olarak tebaasını Yunanlaştırma (Helenleştirme) stratejisini benimsedi. Kozmopolitlik ilkesi bazen farklılıkları bastırmak için kullanıldı, ama aynı zamanda da değişik ırklar arasında evlilikler teşvik edildi ve en önemlisi de egemenliğin pekiştiril-

47 1327

mesi amacıyla Yunan dili ve kültürünün egemen olması sağlandı. Böylece belirli kabilelere ya da kentlere özgü ibadet biçimleri yerine, sınır tanımayan dinsel tarikatlar ortaya çıktı ve bütün bu gelişmeler, egemen Yunan dili ve kültürünün birleştirici etkisi altında gerçekleşti. Emperyal kentler arasındaki ticaretin gelişmesi de kozmopolit düşünceleri yaygınlaştıran önemli bir etmendi. Ulaşım ve iletişim, yeni yollarla gelişti; tek bir para birimi yaygın biçimde kabul edildi ve Marsilya'dan Hindistan sınırına kadar Yunanca başlıca ticaret dili oldu.

Genellikle Yunan kozmopolitliği yerli seçkinlerin Yunanlaştırılması anlamına geliyordu. Makedon ve Yunan nüfusu, Yunanca konuşan yerli seçkinlerle birlikte, emekleriyle onları ayakta tutan tebaadan ayrı bir konumdaydı; Yunanca konuşmayan (ya da konuşsalar bile bu Yeni Ahit'in dili olacak, halkın anlayabileceği çok basit bir dildi) alt sınıfların ise Yunan kültürünün görkemli yapıtlarına erişim imkânı çok azdı. Benzer bir durum Roma İmparatorluğu için de geçerliydi; İÖ 30'a gelindiğinde, imparatorluğun yarısını "Helen" dünyası oluşturuyordu. Roma emperyal yönetimi de, kültürel dönüşüme ve Roma yandaşı yapılmış yerli aristokrasilerin sadakatine dayanmaktaydı. Nasıl İskender emperyal yönetimini kozmopolit olarak tanımladıysa, kozmopolitlik düşüncesi de "evrensel" Roma İmparatorluğu ve her şeyin üstünde de Hıristiyanlık için, "evrensel (kelimesi kelimesine *Katolik*) kilisesi" anlamına geliyordu.

Büyük bir emperyal devlet olmaksızın, çok uzaklara yayılan imparatorluğun idaresi, İskender ve kendinden sonra gelenler için, ancak yerli aristokrasilere dayanarak mümkün oldu. Bu açıdan hem Helen, hem de Roma imparatorlukları, Çin gibi diğer büyük emperyal uygarlıklarla büyük bir tezat oluşturur. Çin'de emperyal devletler çok daha büyük bürokrasileriyle tebaalarını daha doğrudan yönetirlerdi. Bunun bir anlamı da, "kozmopolit" imparatorluğun, bir tür Yunan polis'i biçimini koruyup, yeniden canlandırılmasıydı. Güvenilen kentlerin bir dereceye kadar yerel yönetimlerine izin verilirdi; İskender kendi nüfuz bölgelerinde kendi adına kentler kurmuştu (genellikle İskenderiye olarak adlandırılan bu kentlerden en ünlüsü Mısır'daydı); bu kentler, emperyal yönetime tabi olmakla birlikte, bir ölçüde de özerktiler.

İskender'in ölümünden sonra imparatorluk Makedon ya da Antigonos, Selevkos ve Mısır krallıklarına bölündü; bu krallıklarda, kralın kent kuruluşları aracılığıyla yönetimi, özellikle iktidar mücadeleleri sırasında

önem kazandı.[48] En azından *eleutheria* ve *autonomia* gibi polis'in eski özgürlükleri, propaganda amacına hizmet etti –bununla birlikte şu ya da bu rekabet sonucunda oligarşilerin kurulduğu durumlar da oldu; örneğin Antipatros'un oligarşik yönetimi de "demokrasi" adına devrildi. Gerçek, retoriğe uymayabiliyordu ama Yunan kültüründe polis ve hatta demokrasi o kadar kökleşmişti ki, hiçbir emperyal ideolojinin bunlara başvurmadan başarı şansı olmuyordu. Bundan sonra krallar ve kentler arasında iyi ilişkileri sürdürmek, savaşa bahane bulmak ya da diplomatik bir dille güçlü devletlerin, zayıflar üstündeki hegemonyasını tarif etmek amacıyla, söylem biçiminde de olsa, bu strateji yaşayacaktı.[49]

Genellikle İskender'in zamanından İÖ geç ikinci yüzyıla kadar süren "Helen" dönemi, bütün kozmopolitliğine rağmen siyasal ve toplumsal kriz dönemiydi. İskender'in fetihleri ve ölümünden sonraki iktidar mücadeleleri, Yunan dünyasında zaten var olan toplumsal ve siyasal istikrarsızlığı şiddetlendirmişti. Yoksulların kötüleşen durumları ve topraksızların sayısının artması, toprak dağıtımı ve borçların silinmesi taleplerine yol açmıştı. Bütün bunlar "Helen Yunanistan'ındaki büyük tarihsel süreç" olarak adlandırılan toplumsal çelişkilere hatta sosyal bir devrime bile yol açmıştı.[50] İskender'in ölümünden sonra kurulan krallıkların nüfuz bölgelerini genişletmek için var olan toplumsal ve siyasal çelişkileri alevlendirmeleri, kendilerine dost iktidarları desteklemeleri, kaçınılmaz biçimde siyasi altüstlükler, demokratlarla oligarklar arasındaki çatışmalar biçiminde açığa çıkıyordu. Paradoksal biçimde güçlü ve bağımsız bir polis olarak kalan Sparta, İÖ üçüncü yüzyılda Kral IV. Agis ve III. Kleomenes dönemlerinde özellikle dikkat çekici bir devrime sahne oldu; toprak reformları yapıldı, borçlar silindi ve oldukça radikal bir eşitlik kavramına göre yurttaşlığın kapsamı genişletildi. Bunun etkisi, bütün Yunan kentlerindeki mülk sahibi sınıfları alarma geçirmek oldu. Makedonya hegemonyası zamanındakinden daha büyük ölçüde, kendi yurtlarında da toplumsal huzursuzluktan ve reformlardan korkmaya başlayınca, Makedonya'yla ittifak kurdular ve sonunda Sparta yenilgiye uğratıldı. Her tarafa yayılan çalkantı ve bunun mülk sahibi sınıflarda yarattığı korku, Helen felsefecilerinin, felsefi projelerinin arka planını oluşturur.

48 Bkz. Eric S. Gruen, *The Hellenistic World and the Coming of Rome* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1984), cilt 1, özellikle 4. bölüm.

49 *Ibid*., s. 156.

50 A. Fucks, "Social Revolution in Greece in the Hellenistic Age", *La Parola de Passato* 111 (1966), s. 441; aktaran Andrew Erksine, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), s. 36.

Helenistik Felsefe: Epikurosçular ve Stoacılar

Helen dönemi geçmişine çok şey borçlu olsa da Helenistik felsefenin temelleri önemli ölçüde değişmiştir. Atina, kültür merkezi olarak sadece büyük kütüphaneleriyle İskenderiye ve Bergama tarafından yerinden edilmemiş, felsefe de yeni emperyal gerçeğe uymak zorunda kalmıştır. Eğer bu dönemde siyaset teorisinden söz edilebilirse, artık onun ana konusu Platon ve Aristoteles'in polis'i değildi.

Kuşkusuz Helenistik *cosmopolis* polis'i varsayar. Bu yalnızca etimolojik anlamda doğru değildir, aynı zamanda kozmopolit düşünce, polis'in yaşamındaki temel konuları kapsayarak ve uyarlayarak doğmuştur. Örneğin bu konuların arasında *nomos, eleutheria, autonomia*, yurttaşlık ve yurttaş toplumu ilkeleri, hatta demokratik *isonomia* kavramı vardır. Eğer İskender ve takipçilerinin ya da onların egemenliği altında yaşayanların en küçük bir şekilde sistematik olarak "imparatorluk" kavramı var idiyse, emperyal *devlet* kavramının çok küçük bir rolü olduğunu söylemek mümkün. Helen yöneticiler temel devlet anlayışlarını oluştururken, yurttaş toplumu olarak eski polis kavramıyla meşgul olmak zorunda kalmışlardır. Emperyal gerçeklik karşısında emperyal retorik, şu iki şey arasında gidip gelmiştir. Bir tarafta, her birinin en azından göstermelik özerkliği olan ve kendi özel kanunlarıyla yönetilen polis'lerden oluşan bir imparatorluk kavramı; diğer tarafta, kendi iradesini yansıtan *nomoi*'siyle tek bir evrensel polis'e dayanan kozmopolitik düşünce vardı.

Helenistik dönemde krallıkla, özellikle İskender'den sonra gelen üç krallıkla ilgili teoriler üretildi ve kaçınılmaz olarak özgür polis çağına kıyasla, belirli yöneticilerin hanedanlık iddialarını desteklemek üzere, monarşi düşüncesinin çok daha önemli bir rolü oldu. Klasik Yunan siyaset teorisi sonrasında monarşinin önem kazanması –ki durum böyleydi zaten– polis'in ve yurttaş toplumunun gerilemesini yansıtır. Klasik Yunan kültüründe benzeri olmayan, ideal krallık üstüne bir yazın doğdu; bu kaynaklarda Pers, Mısır ve Mezopotamya kökenli düşüncelerin yanı sıra kralların yüceltildiği Homeros'a giden geleneklerden yararlanıldı.

Bununla birlikte Helenistik krallık kavramı, en azından polis'in kültürel, ideolojik ve yurttaşlık ilkeleri mirasıyla yüzleşmek zorunda kalındığı için, hiçbir zaman polis'ten tam kopamadı. Örneğin, Helenistik krallık teorisinden çıkan en önemli fikirlerden birisi kralın "canlı kanun" (*nomos empsychos*, Latince *lex animate*) olduğu anlayışıydı; bu, Batı ortaçağına, Roma İmparatorluğu'nun Jüstinyen Yasaları vasıtasıyla aktarıldı. Kralın "canlı kanun" olduğu düşüncesinin, Platon'un *Statesman*'de yeniden ta-

nımladığı *nomos* ile pek çok ortak yanı vardır ve her ikisi de polis'le benzer biçimde bağlantılıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, Platon'a göre Atina'daki geleneksel anlamıyla *nomos*, sanata, *technē*'ye ve devlet adamlığına karşıydı ve hukukun üstünlüğü kavramını, siyaset sanatını engellemeyecek, aksine taklit edecek biçimde yeniden tanımlamıştı. Platon, *nomos*'u tekrar ayrıştırmış; hukukun üstünlüğünü yurttaş toplumundan ayırarak, uzman olmayan yurttaş toplumunun özyönetimi tarafından denetlenmeyen, toplum adına sanatını icra etmekte özgür olması gereken monarşinin devlet adamlığında kişiselleştirmişti. Mutlak yönetim, yurttaş gelenekleri, onlara karşı kullanılarak, demokratik polis'in yerine geçirilmişti.

Polis'ten imparatorluğa geçerken felsefi olarak daha verimli başka tepkiler de vardı. Yurttaş kimliği ve etkinlikleri sosyal dünyada değişik varoluş biçimlerine yol açmıştı. Epikurosçular ve Stoacılar gibi felsefeciler, siyasi düzenle daha az meşgul oldular, daha çok bireyin evrendeki yeriyle ilgilendiler. Gerçekten de bazen bu tür bireyciliğin, Helenistik felsefeden ve önceki kuşaklardan en büyük ayrılışı temsil ettiği iddia edilmiştir. Bu değerlendirme, Helenistik doktrinlerdeki insan ilişkilerinin rolünü ihmal etmekle birlikte, sözü edilen felsefecilerin, öncüllerinde görülmeyen biçimde, içedönük oldukları doğrudur.

Ama bu içedönük bireyin bile kökleri polis'teydi. Stoacı ve Epikurosçu felsefenin her ikisi de, kendi farklı yollarından, polis yaşamında zorunlu olarak ortaya çıkan sorulara yanıt bulmaya çalışmışlardır. Bir önceki bölümde, polis'in özelliğinin, fikir ayrılıklarının ve tartışmaların, günlük yaşam koşullarının ve toplumsal düzenlemelerin belirlenmesinde önemli olduğuna işaret etmiştik. Doğrudan yaşanan deneyimler, var olan siyasi ilişkilere ve değerlere muhalefeti sürekli kılıyordu. Böylece, daha önce görülmeyen yollarla ve derecelerde, insan etkinliğine ve sorumluluğuna ilişkin sorularla karşı karşıya kalınıyordu. Yurttaşlık bilinciyle, insan etkinliğinin önündeki imkânlara güven duyuluyordu ama aynı zamanda belirsizlikler, tehlikeler ve bunlarla bağlantılı sorumluluklar konusunda tedirginlik de yaşanıyordu. Stoacı ve Epikurosçu felsefecilere özgü nitelikler, polis'in yokluğunda, özerkliğe, özyönetime ve yurttaş bilincine ilişkin coşku ve korkularla karşılaştıkça oluştu. Helenistik felsefede bireyin, şu ya da bu biçimde, aktif yurttaşın içedönük hali olduğunu söylemek belki büyük bir iddiadır ama bu içedönük nüvenin dinamizmi, kuşkusuz yurttaş aktivizmine damgasını vurmuştur.

Bununla birlikte, artık temel ilgi alanı polis olmayan insan etkinliği ve bunun imkânları kavramının, bu dönemin özelliği olduğunu söylemek de doğrudur. Hem Stoacılığı, hem de Epikurosçuluğu, polis'in gerilemesi karşısında ya da zamanın belirsizliklerine ve kargaşasına karşı verilen apolitik tepkiler olarak yorumlamak da mümkündür. Polis, yerini imparatorluğa bırakırken, felsefi düşüncenin temel alanının da değiştiğini söylemek yanlış olmaz. Yurttaş eylemliliği ve tartışmaları gerilerken, bir uç odakta birey –özellikle Epikurosçulukta– diğer uçta ise, Stoacı anlayıştaki kozmopolisin evrensel düzeni yer aldı. Özellikle geç Roma dönemi Stoacılığında, yurttaşlık görevleri ve siyasi aktivizm konuları olmakla birlikte, bu her iki ana Helenistik ekol, insan mutluluğunu polis'te değil, bireyin içsel kaynaklarında aramıştır. Epikurosçulukta siyasetten uzaklaşma açık olarak görülür. Stoacıların durumu birazdan değineceğimiz gibi daha karmaşıktır (onlardan ya da diğer Helenistik felsefecilerden çok az eser kaldığı da unutulmamalıdır).

Epikuros, İÖ 341'de Sisam'da Atinalı ana babanın oğlu olarak dünyaya geldi. Makedonya fethini ve İskender'in ölümünden sonra emperyal egemenliğin vekili Perikles tarafından Atinalı yerleşimcilerin Sisam'dan sürülmesi deneyimini doğrudan yaşadı. En sonunda 306'da Atina'ya yerleşen Epikuros, burada popülerliğini ve etkisini altı yüzyıl boyunca koruyacak olan bir felsefi geleneğe dayanan okulunu kurdu. Eserleri sadece parçalar halinde ya da izleyicilerin ağzından günümüze ulaştı. Elimizdeki en önemli Epikurosçu klasik eser Lucretius'un destansı şiiri (kendisinin yaşamı hakkında da çok az şey bilinmektedir), *De Rerum Natura* (*On the Nature of Things*) çok sonra, İÖ birinci yüzyılda cumhuriyetçi Roma döneminde yazılmıştır.

Epikuros ve izleyicileri için en iyi şey, hatta yaşamın anlamı bile haz almak ve acıdan kaçınmaktı (bu, genellikle "Epikurosçulara" atfedilen ahlakdışı hazcılık anlamında değildi). Her şeyden önce mutluluk, barışın olmasını ve buna bağlı olarak korkuların, özellikle ölüm ve öbür dünya korkusunun olmamasını gerektiriyordu. Eğer Epikurosçu felsefede ağır basan tek bir amaç ve doğayı kavrayış varsa, o da bu tür korkulardan uzaklaşılmasıydı; bu da dinden özgürleşmeyi gerektiriyordu. Böylece doğal süreçler, kutsal ya da doğaüstü güçler işe karıştırılmadan, açıklanabiliyordu; atomlardan oluşan maddi cisimlere dayanarak insan aklının maddi olarak oluşturulan duyarlılıklardan beslendiği açıklamasıyla, bilginin doğru kaynaklarına işaret ediliyordu. Bu materyalizmin sonucunda artık ölümden korkulması gerekmiyordu, çünkü onun anlamı bütünüyle

yok oluştu. Tarihte hiçbir zaman ve hiçbir yerde bu konu Lucretius'un *De Rerum Natura*'sından daha ikna edici biçimde açıklanmamıştır. Ama Epikurosçuluğun bu hayatın açıklanmasındaki materyalist eğilimi ve maddeler üstüne yoğunlaşması (entelektüel, daha çok da maddi), kendi kendini yöneten polis aracılığıyla insanın kendi kaderini belirleme kavramı olarak ifade edilmemiştir. Bu ekolün ana konusu yurttaşın yaşamı değil, bireyin deneyimi ve ahlakıydı; insanlar arasındaki en yüksek ilişki ise yurttaşlık bağı değil, kişisel arkadaşlıktı.

Polis'ten imparatorluğa geçilirken, apolitik geri çekilme güçlü bir ivme kazanmıştı. Helenistik felsefeciler yazarken arka planda, savaşların ve özellikle de kent devletleri ve sınıflar ya da demokratlarla emperyal güç mücadelesi içindeki oligarklar arasında toplumsal kargaşanın olduğunu da hatırlamamız gerekir. Toplumsal altüstlükler ve siyasi istikrarsızlık, kuşkusuz herkesi kendi bahçesiyle uğraşmaya teşvik etti ama aynı zamanda düzen, hiyerarşi, egemenlik ve itaat konularının acil olarak yeniden gündeme gelmesini de hızlandırdı. Stoacı felsefeciler bu soruları yanıtlarken, büyük öncülleri Platon ve Aristoteles'e çoğu kez bilinçli olarak karşı çıktılar ve çok farklı tepkiler verdiler.

Stoacılığın kuruluşu Zenon'a (İÖ 333-264) atfedilir; bu ekolün kuruluşundan sonra geçirdiği önemli değişiklikler genellikle üç döneme ayrılarak incelenir: Eski, orta ve sonrası ya da Roma Stoası. Eski dönemden bazı parçalardan başka bir şey kalmamıştır, eksiksiz eserler sadece Roma imparatorluk dönemine aittir; Seneca'nın (İÖ 4-İS 65), Epiktetos'un (yaklaşık 55-135), İmparator Marcus Aurelius'un (121-180) eserleri büyük ölçüde ahlakla ilgilidir. Eski dönem Stoacıların epistemolojik ve kozmolojik düşüncelerinin tutarlı bir resmi, onlarda kalan parçaları derleyen ve yeniden yapılandıran, daha sonraki düşünürlerin çalışmalarıyla ortaya konmuştur. Bunlarla ilgi söylenebilecek şey, Helenistik dönemden emperyal Roma döneme geçilirken, Stoacı felsefede önemli değişimler olduğu ve felsefecilerin, Romalı seçkinlerin ihtiyaçlarına cevap vermeye çalıştıklarıdır. Kuşkusuz Zenon ile Yunan kökenli olmakla birlikte Roma'da da yaşamış, Roma'nın seçkinleriyle yakın ilişki içinde olmuş ve Roma emperyal yönetimini desteklemiş orta dönem Stoacılarından Panaitios (185/180-110/108) ve Poseidonios (135-51) arasındaki zaman diliminde önemli bir değişiklik olmuştur.

Epikurosçuluk gibi Stoacılık da her şeyden önce ahlakla ve bireyin mutluluğuyla uğraşmıştır. Stoacılıkla ilişkilendirdiğimiz özdenetim, hatta özveri; insanın mutsuzluğuna yol açan tutkuların yok edilmesi; ruhun

içsel iyiliğine vurgu yapılması, siyasi yaşamdan bütünüyle çekilme yolunda savlar olarak görülebilir. Sivil hayat, en azından bazı biçimlerinde, Stoacılığın ahlak felsefesinin önemli bir bölümü olmakla birlikte, Stoacı kozmopolitlik belirli bir topluluğa bağlılık anlamı taşıyan bütün toplumsal ve siyasi düzenlemelere karşı, insanlığın evrensel bağlarını vurguladığı için apolitiklikle suçlanmış olabilir. Bununla birlikte Stoacılığın daha politik olduğu lehinde de –her ne kadar bu doktrinler, çok geniş bir yelpazedeki siyasi tavırlarla uyumlu olsalar bile– çok şey söylenebilir.

Eski Stoacılığın en önemli politik eseri Zenon'un *Republic*'i, eleştirmenlerinin ve izleyicilerinin yaptığı yorumlardan yeniden inşa edilebilmiştir. Kıbrıs'ın Kition kentinde varlıklı bir tüccarın oğlu olarak doğan Zenon'un, Kinik felsefeci Krates'in eğitiminden geçinceye kadar tüccarlık yaptığı sanılmaktadır. Daha sonra adını Atina'daki Stoa Poikile'den (süslü sofa) alan Stoa okulunu kurdu ve burada hocalık yaptı. *Republic* adlı eserinde ideal polis'i tasvir eder ama burada mahkemeler, okullar, mabetler, mülkiyet ve para gibi gerçek kent devletlerinde olan kurumlar yoktur; uyum, bütünüyle erdemli bireyler arasındaki ilişkilere dayanır. Bir yandan bu eserin, bütünüyle hayalî hatta şakacı bir gençlik sapmasının ideali olduğu için ciddiye alınamayacağı savunulurken, öte yandan eseri, olgun, var olan toplumsal ve siyasal gerçeklerin radikal bir eleştirisi olarak değerlendirenler de vardır. Bunlar, var olan devletlerde yaygın olan bütün haksızlıkların ve çatışma kaynaklarının ideal devlette saf dışı edildiği görüşündedir – bilge ve erdemli kişiler yalnızca yerleşik halkla sınırlı tutulmaz aynı zamanda eşitsizliğin, tahakkümün ve tabi olmanın var olan bütün kaynakları, Platon'un *Republic*'ine karşıt olarak bertaraf edilir.

Zenon, siyasi diyaloğunda ne demek istemiş olursa olsun, Stoacı epistemoloji, psikoloji ve kozmolojiye ilişkin sorulacak daha temel sorular vardır; siyasi içerimleri aşikâr olmamakla beraber, bunlarla biraz uğraşabiliriz. Stoacı doktrinin kalbi olan *logos* kavramı, ilahi kozmik düzenin evrensel aklını ve maddi doğanın hareketlilik ilkesini ifade eder. Evren bölünmez bir bütündür. Platon'un anlaşılabilir ve anlaşılamaz dünyalar, akılcı ve akıldışı, beden ve akıl ikiliklerinin keskin bir karşıtı olarak Stoacı felsefede –en azından orijinal halinde– akıl ile madde arasında hiç ayırım yoktur. Evren, kozmik aklın, *logos*'un dinamik ilkesiyle nasıl hem harekete geçip, hem de birleşmişse, akıl da bütün maddi şeylerin içine nüfuz eder. İnsan aklı, evrensel *logos*'un bir parçasıdır, onun da etkili bir kozmik ya da ilahi *logos*'u vardır. Epistemolojik olarak bunun anlamı, gerçekliğe doğrudan

erişen insan duyuları ve algıları, bilginin güvenilir temelleridir –bunlar yalnızca aklın ulaşabileceği gerçek bilgiden ayırt edilmesi gereken, en iyi ihtimalle kusurlu kaynaklar ya sadece kanaatler değildir. Stoacı felsefede akıl-beden yarılması olmadığı için Platoncu yöneten ve yönetilen temel ayırımının ilkelerinden radikal biçimde ayrılır.

Stoacı monizmin, tam anlamı açık olmamakla birlikte, ahlaki sonuçları daha önemlidir. Bütün canlı varlıklar ve cansız nesneler, rasyonel kozmik düzene aittir ama yalnızca insanlarda rasyonel bir anlama kapasitesi vardır. Aynı zamanda ve aynı nedenle Stoacılar, insanların biraz daha az akılcı biçimde *logos*'un aksine davranabileceklerini de öne sürerler. Bu anlamda, erdemli olmayı seçmek ya da reddetmek özgürlükleri vardır. Eğer insanlar, hayvanlar gibi, doğa yasalarına göre bilinçsizce ya da akılcı olmayan biçimde davransalardı, o zaman insanın erdeminden bahsetmek mümkün olmazdı. Ama tanım gereği gerçekten rasyonel –böylece erdemli– insan, doğanın evrensel ilkesine göre bireysel ruhunu, ilahi kozmik düzene göre hizaya sokarak yaşayan kişidir.

Bütün insanlar için geçerli olan doğa yasasına ve evrensel insan toplumu kavramına başvurulması, farklı ahlaki ve siyasi sonuçları olan farklı biçimlerde anlaşılabilir. Evrensel yasaya tabi evrensel toplum fikri, evrensel sevgi önerisi olarak anlaşılabilir ama bu, aynı zamanda acımasız, sert bir ahlakı da destekleyebilirdi. Son derece eşitlikçi prensiplerin destekçisi olabilir ama daha önceden gördüğümüz gibi, imparatorluğu haklı göstermek için de kullanılabilirdi. Bütün insanlara ortak *logos* atfeden aşkın doğal eşitlik düşüncesi, kadınlar için bile toplumsal ve siyasal eşitliği savunabilir, köleliği reddedebilirdi. Ama aynı zamanda maddi dünyadaki eşitsizliğin kabulü için bahane de bulabilir, eşitliği daha yüksek bir alana havale ederek, var olan toplumsal ve siyasal hiyerarşilere dokunmayabilirdi. İleride ele alacağımız üzere bunlar, açıkça Cicero'nun siyaset teorisinde görülebildiği gibi, Roma'daki Stoacılığın etkileri için de geçerliydi. Aynı zamanda Hıristiyanlıkta da yansımaları olacaktı.

Stoacı doktrinin siyasi içeriğini daha iyi kavrayabilmek için belki de kendilerinin algıladığı biçimde felsefelerinin köklerine bakmalıyız. Bunun için, Platon ve Aristoteles'in klasik döneminin çok daha öncesine giderek Yunan felsefe tarihine uzanmak gerekir. Stoacıların, Platon ve Aristoteles'in düalizmini reddetmelerinin anlamı, Sokrates öncesine, özellikle de Herakleitos'a (İÖ 535-475) dönmektir. Herakleitos, *logos* sözcüğüne metafiziksel anlam yüklediği bilinen ilk düşünürdür; çok çeşitli anlamlar yüklenen bu sözcük, konuşulan ya da yazılan her şeyden düşün-

ceye, kanaate, ölçüye, orantıya, maddenin gerçeğine, bir şeyin açıklanmasına, doğru akıl yürütmeye vb. kadar her şey anlamına gelebiliyordu. O, aynı zamanda dünyanın düzenini açıklamak için felsefi anlamda *cosmos* sözcüğünü kullandığı bilinen ilk kişiydi. Düşüncelerinden geriye kalan diğer parçalar hâlâ tartışılmaktadır ve yorumcular, kozmosu düzenleyen evrensel *logos*'un, daha sonraki Stoacılarda görüleceği gibi, onun için de epistemolojik içerimler ifade edip etmediği konusunda anlaşamamaktadırlar. Muhtemelen o, bu terimi genellikle evrensel kozmik düzen prensibine işaret etmek amacıyla insanın sözü, düşüncesi ya da aklı anlamında kullanmıştı. Eğer *logos* hem kozmik düzeni, hem de insan aklını temsil ediyorsa, o zaman bunun içeriğinin, insanın bilgi birikimi olanaklarıyla ilgili olduğu, akla yakın bir varsayımdır. Bununla birlikte Stoacıların bu epistemolojik içerimleri, kendi amaçları için kullanmış olmaları da mümkündür. Birçok kez, cahil çoğunluğu hor gördüğünü açık eden Herakleitos'un, Stoacı psikolojinin eşitlikçi içeriğini kabul etme ihtimali zayıftı. Onun *logos*'u kesinlikle ortak olana ilişkindi ama ona göre sorun, insanların çoğunun, sözde kendi özel akıllarına uyarak, gerçekten ortak olan konusunda cahil olmasıydı. Platoncu doktrinlere muhalefet ederken Stoacılar, Herakleitos'un görüşlerine sadık kalmaktan çok, bu büyük Sokrates öncesi filozofa Platon'un itirazları yüzünden başvurmuş olabilirler.

O zaman Platon'un itirazlarından neler öğrenebiliriz? Önce bunlar, Herakleitos'un felsefesinin birbiriyle bağlantılı iki temel düşüncesiyle ilgiliydi: Her şey hareket halinde olduğu için kozmosun geçerli ilkesi değişim yasasıydı ve bu kozmik düzen gerilimli karşıtlıklardan, karşıtlıkların uyumundan oluştuğu için, doğanın evrensel prensibi mücadele ve savaştır. Platon'a göre, Herakleitos'un kozmos kavramı, oluşumun sürekli değişimi ile varoluşun kalıcılığı arasındaki ikiye ayrılmaya (dikotomi) ya da iki farklı gerçekliğe uygun düşen bilgi ile kanaat temel ayırımına hiç yer bırakmıyordu. Ne de Herakleitos'un, Pythagoras'a karşı yaptığı eleştirilere katılıyordu. Herakleitos için, Pythagoras tam da karşı çıktığı kozmik barış ve uyum fikrini temsil ediyordu. Oysa Platon için Pythagoras, gerçek varoluşun hareketsiz dünyasını özetliyordu. Herakleitos'un karşıtların birliği, değişim sürecindeki şeylerin aynı anda hem aynı, hem de aynı olmadığı görüşlerine, çelişkisizlik ilkesini çiğnemesine katlanamayan Aristoteles, Platon'un mutlak formlar kavramını, Herakleitos'a tepki olarak geliştirdiğini bile iddia ederek, Platon'un kavradığı biçimiyle bilinemez dünyanın Sokrates öncesi filozofların düşüncelerinden çıktığını belirtmiştir.

Kısaca Herakleitos, Platon'un epistemolojisiyle siyaset teorisini birleştirecek olan düalizmi kabul etmezdi. Ama bundan, Platon'un Herakleitos'a yakıştırdığı gibi, onun kendi kozmolojisinden siyasi sonuçlar çıkardığı ve felsefi monizmi savunduğu sonucu da çıkmaz. Eğer bir şey denecekse, Herakleitos'un siyasi tercihleri hakkında çok az şey bilinmekle birlikte, kanıtlara göre aristokratik eğilimleri olduğudur. Ama Herakleitos ile Platon arasındaki farklılıklar, felsefi kanıtlama mantığından çok, aralarına giren tarihsel değişimlerle ilgilidir.

Yunan felsefesinin doğduğu İyonya kenti Milet'in yakınındaki Efes'te doğan Herakleitos, muhtemelen İÖ altıncı yüzyılın sonlarında, yoz dönem olarak adlandırdığı ve bu dönemin sonuçlarından yakınlarının başına gelebilecek şeylerden aşırı korktuğu Yunan demokrasisinin altın çağından önce yazıyordu. Herakleitos, kozmik çatışma konusunda fikirlerini oluştururken, İyonya'da, özellikle de Milet'te, "arkaik dönemin en şiddetli iç çatışmaları" yaşanmaktaydı.[51] Zenginler (*Ploutis*) –bunlara Ebedî Denizciler (*Aeinautai*) dendiğine göre muhtemelen zenginlikleri ticaretten kaynaklanıyordu– ve El İşçileri (*Cheiromachai*) arasında egemenlik mücadelesi sürmekteydi; "iki nesil boyunca her iki tarafın da yaptığı birçok katliamdan sonra", başka bir kentten gelen arabulucular tarafından iktidar toprak sahiplerine teslim edilerek çatışmalar sona erdirildi. Herodotos bu olayı şöyle anlatır:

> İnsanları bir araya getirdiler (…) ve iktidarı, topraklarını iyi işlediklerini gördüklerinin eline verdiklerini açıkladılar. Kendi işlerini iyi idare edenlerin benzer biçimde devlet işlerini de iyi idare edeceklerini düşündüklerini söylediler. Geçmişte anlaşmazlıkları olan diğer Miletliler de bu adamların egemenliği altına sokuldu.[52]

Herakleitos'un kozmik düzen kavramı, acaba bu olayların etkisiyle geliştirdiği düşsel bir varsayım mıydı? Her neyse, Milet'in yaşadığı toplumsal deneyimle, felsefecinin kozmik çatışma kavramı arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Düşünürün çözümü, savaşan tarafların herhangi birinin sindirilmesi değil, aralarındaki gerginliğin dengelenmesi –her ne kadar mülk sahibi sınıfa avantaj tanıyarak da olsa– yönünde olmuştur. Yanıltıcı hareketsizlik görüntüsü veren okçunun yayı, nasıl okla yay arasındaki gerilmeden oluşuyorsa, toplumdaki istikrar da hareketsizlik hali olmayıp, karşıtların sürekli geriliminin tehlikeli bir dengesiydi.

---

51 Oswald Murray, *Early Greece* (Glasgow: Fontana, 2. basım, 1993), s. 233.

52 Heredotus, *The Persian Wars*, çev. George Rawlinson, V. 29.

Herakleitos, toplumsal ve kozmik düzenleri tam da böyle ilişkilendirmemiş olsa bile, Platon'un bu terimlerle düşündüğü kuşku götürmemektedir. Bununla birlikte Atina'da kendi zamanının toplumsal çelişkilerini yazarken, Milet çözümünü tahayyül edemezdi. Atina çoktan, Solon'un kurmaya çalıştığı gibi, bu tür gerilimlerin dengelenmesi aşamasını arkada bırakmıştı. Denge çok zaman önce demos lehine değişmişti ve Platon artık zenginlerin ya da aristokrasinin çıkarlarının lehine gerilimlerin dengelenmesini hayal edemiyordu. Şimdi demos açık biçimde tabi duruma getirilmeliydi. Onun toplumsal ve siyasal istikrar düşüncesi, taviz tanımaz biçimde aşağı unsurların, yüksektekilere bütünüyle boyun eğdiği sabit bir hiyerarşiden yanaydı.

Egemen sınıfların, mülkiyetin ciddi olarak tehdit edildiğini düşündükleri ve toplumsal bir devrimden korktukları sırada Stoacılar, Platon'un düzen prensibine karşı çıkmak için Herakleitos'un *logos* kavramını bilinçli bir şekilde gündeme getirdiler. İlk Sofistlerin açıkça demokratik bir düzen önerdikleri söylenemezse de katı bir hiyerarşi mutabakatına dayanan Platon'un *harmonia* kavramını reddettiler. Bir yorumcuya göre, "Zenon için *harmonia*, sınıflar arasında geçerli olmayan ancak akıllı adamlar arasında mümkün olabilecek bir ilişkiydi; potansiyel çatışmaların kaynağı olan dik kafalı unsurların bastırılmasına değil, bunların yokluğuna dayanıyordu."[53] Bu ütopik ideal, demokrasi yandaşlığı için yeterli olmamaktaysa da, çatışma kaynaklarını nasıl tanımladığı yeterince anlamlıdır. Ne olursa olsun, Helenistik Yunanistan'da iç çatışmalar sırasında kesinlikle Zenon'un alternatif *harmonia* fikri, demokrasinin destekçileri için çok daha cazip gelecek, muhalifleri için ise, Platon'un katı hiyerarşisine kıyasla, iyi karşılanmayacaktı.

Dolayısıyla en azından orijinal haliyle Stoacı felsefenin kozmolojik, psikolojik ve epistemolojik monizminin radikal olasılıklarını vurgulamak hiç de anlamsız değildir. Bu, günlük toplumsal yaşam bakımından hiçbir pratik sonucu olmayan hayalî işlerle uğraşan bir başka doktrin daha diye yorumlanabilir ama onun her şeyi kapsayan *logos*'unun elbette eşitlikçi sonuçları olabilirdi. Bu tek evrende, erdemin de tekliği ve ilahi *logos*'u paylaşan bütün insanların özgür ve eşit olduğu ilkesi, kölelik tartışmasında köleliliğin, kadın erkek eşitsizliği gibi, doğaya aykırı olduğu savını desteklemek için kullanılmıştır. Tabii doğal eşitliğin karşısında bile, egemenliği ve itaat etmeyi, sınıf, statü ya da yönetenler ile yönetilenler arasında eşitsizliği savunmak mümkündü. Platon bile yönetme ve

53 Erksine, *op.cit*., s. 31.

itaati doğal eşitsizliklere dayanarak savunurken, evrensel ilkeye göre savunusundan daha az tutarlıydı. Ona göre, yönetenler ile yönetilenler, akıl ile akıldışılık ayırımı evrensel bir ilkeye dayanıyordu; bu da, bir toplumdaki gerekli işbölümünün, her zaman bazı insanların rasyonel ve diğerlerinin olmadığı anlamına geliyordu. Stoacı felsefeden, sadece Platoncu ve Aristotelesçi ikilikleri, Zenon gibi bilinçle reddettikleri için bile, birtakım radikal siyasi sonuçlar çıkarmak mümkün; onlar siyaset teorilerine uyguladıkları aynı ilkeleri, bilgi ve doğa teorilerine de uygulamışlardır.

Daha sonraki Stoacıların, özellikle Roma'yla ilişkili olanların, imparatorluğa ve hatta köleliğe bile (sadece pragmatik nedenlerle olsa da) olumlu yaklaşanların, öncekilerin psikolojik monizmlerini değiştirmek zorunda kalmaları bile anlamlıdır. Örneğin orta dönem Stoacılarından Panaitios ve Poseidonios, Platoncu ve Aristotelesçi psikolojiye yeniden döndüler. Gerçekten Romalı Stoacılar ise temel felsefi sorularla pek ilgilenmediler; sistematik kozmos ya da psikoloji teorilerine başvurmadan kendi ahlak anlayışlarıyla uğraştılar.

Özetle, Stoacı kozmoloji, psikoloji ve epistemolojiyi genellikle anlamak kolay değildir ve her halükârda doktrinleri değişik tarihsel koşullarda farklılık gösterir. İlk Stoacılar, büyük öncülleri Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin kozmoloji, psikoloji ve epistemolojiye egemen olduğu sırada, ikilikleri reddederken aynı zamanda kölelik, özgürlük ve imparatorlukla ilgili, buna uygun düşen değerlendirmeler yaptılar. Daha sonraki Stoacılar, öncüllerinin daha radikal görüşlerinden geri adım atarken, yeni toplumsal ve siyasal gerçeklere özellikle de, Roma'nın yükselişine ve egemen sınıflarının tutuculuğuna uyum sağlamaya çalışıyorlardı.

Stoacı eşitlikçiliğin tehlikeleri özellikle Sparta devrimi bağlamında görüldü. Reformcu Kral Kleomenes'in askerî başarıları ve özellikle İÖ 223'te Megalopolis'i yıkması, mülk sahibi seçkinleri telaşlandırdı. Devrimin ne dereceye kadar Stoacı doktrinden etkilendiğini kestirmek güç ama Sparta anayasası üstüne bir broşür yazan Stoacı filozof Bortsthenesli Sphairos, Kleomenes'in hocasıydı ve ona reformlarını yaparken yardımcı olduğu söylenmektedir.[54] Her neyse, zamanın ikliminde mülk sahibi sınıfların, sınıfsal ya da mevki eşitsizliğini yok sayan, var olan hiyerarşileri sorgulayan ya da mülkiyete karşı tehdit oluşturabilecek (bu, Stoacılar için her şeyin ortak olduğu kozmosta doğal değil, geleneksel bir kurumdu) herhangi bir doğal eşitlik ya da toplumsal adalet ilkesini; çatışmaların ve istikrarsızlığın kaynağının mülkiyet olduğu düşüncesini hoş karşılama-

54 *Ibid*., özellikle 6. ve 7. bölümler.

ları çok zordu. Devrimin arifesinde, Roma'nın yükselişi sırasında, egemen aristokrasiyle, imparatorluğun genişlemesiyle ve egemen unsurlarla uyumlu olan bir Stoacı akım doğdu.

Gracchus kardeşler gibi Roma'nın kendi radikal sakinleri, toprak reformu ve bir tür halk egemenliği düşünceleriyle sahneye çıkınca bunlar, mülkiyete daha yakın tehditler olarak görüldü. Kuşkusuz Gracchus kardeşler de karşıtları gibi Yunanistan'dan ve Yunan felsefesinden haberdardı; karşıtları şimdi mülkiyeti, imparatorluğu ve köleciliği savunmak için Stoacı savları kullanıyordu. Bu savlara, Panaitios gibi sonraki Stoacılara ve Cicero gibi onlardan etkilenen Romalılara değineceğiz. Ama şimdi Roma bağlamında, yeni emperyal gücün Yunan dünyasını ve kültürünü içine alırken, Helenistik öncüllerin gölgede bırakılmasına ilişkin bir şey söylenmeli.

Roma'nın Yükselişi ve Çöküşü

Roma, Atina gibi küçük bir kent devleti olarak büyümeye başladı; Atina gibi bir polis'ti ve Roma Cumhuriyeti küçük ve basit bir devlet tarafından yönetiliyordu. İÖ 265'e gelindiğinde cumhuriyet, Po Irmağı'nın güneyindeki İtalya'nın çoğunu idaresi altına almıştı ve Roma dışındakiler gevşek anlamıyla "yurttaştılar". Ama o zaman bile yönetici aristokrasi, Atina'daki emsallerinden daha güçlüydü; devleti ilk biçimiyle yönetmek istediği için profesyonel bir devlet aygıtının kurulmasına karşıydı, amatör biçimde devleti idare etmeyi yeğliyordu. Aristokrasi kolektif olarak yönetimdeydi, kişiler sınırlı bir süre için makam sahibi oluyordu ve her senatör eşit oranda yetkiliydi. Ama bu düzen kendi amaçlarına uygun düşmekle birlikte, kendine özgü sorunlar da doğuruyordu. Atina'daki gibi aristokrasiyle halk ve rakip aristokrasiler arasındaki gergin ilişkilerin dikkatlice idaresini gerektiriyordu.

Egemen aristokrasisiyle Roma'da uyum mekanizmasının siyasi biçimi, Atina usulü demokrasi değil, aristokratik senatonun egemen olduğu cumhuriyetti. Bununla birlikte aristokrasinin egemenliği hem cumhuriyet, hem de imparatorluk dönemlerinde sürekli gündemdeydi ve başlangıcından itibaren cumhuriyetin kalbinde bir sıkıntı vardı. Bu devlet özel servetlerin üstüne kurulmuştu; devlet, özel mal mülk sahiplerinden oluşan egemen sınıf üyelerinin bireysel hırslarının ve kazanç elde etmelerinin bir aracıydı; bunlar birbirleriyle zenginlik ve güç için rekabet ediyorlardı ama

bunların üstünde bir devlet gücünün yokluğunda, ilişkiler, kırılgan dostluk ilişkilerine dayanılarak yürütülüyordu. Bu tür bir devlet aynı zamanda aristokrasiyle tabi sınıflar arasındaki ilişkilerde belirsizlik anlamına geliyordu. Atina gibi Roma da, yöneticiler ile üreticiler, monarşik devletler ile tabi köylü toplumlar arasında kesin ayırımların olduğu diğer "yüksek" medeniyetler modelinden ayrılıyordu. Atina'da olduğu gibi Roma'da da köylüler ve kentli alt tabaka, yurttaş toplumuna dahildi. Atina'dan farklı olarak, toprak sahibi lordlar ile köylüler arasındaki sınıfsal güçler dengesi, aristokratik bir devletin yaratılmasına yol açmıştı ama egemen sınıf gene de, yurttaşlarının siyasi ve askerî desteğini kazanmak zorundaydı. Bu nedenle Atina'daki gibi bazı yasal ve siyasal düzenlemeler görülür. Bunların izleri, cumhuriyetin aristokratik çelişkilerine ve halkla uyum sağlama çabalarına kadar gider. Örneğin yüksek rütbeli subaylar kesiminin bir seçkin üyesi, halk tarafından çıkarlarını temsil etmek için seçilirdi (gerçi bu tribünler yani halk temsilcileri hiçbir zaman "yargıçlar" gibi görülmediğinden, bu mevkileri onların senatoda yer almalarını sağlamazdı).

Cumhuriyetin ilk yıllarında köylüler göreceli olarak güçlüydü ama cumhuriyetin tarihi, köylünün zayıflamasının ve topraklar ile gücün aristokrasinin elinde toplanmasının hikâyesidir. Roma'nın devasa bir imparatorluğa dönüşmesi köylülüğe dayanıyordu; o zamana kadar görülmemiş olan dünyanın en büyük askerî gücünün temel kaynağıydı; Roma'nın uzaklardaki seferberlik hali ve oralarda konuşlandırılmaları, ülkelerindeki mülkleri gasp edildiğinde, köylüleri savunmasız bırakıyordu. Ordu etkili bir şekilde profesyonelleştikçe, köylüler de askerlere dönüşüyordu. Aristokrasi ise bu işten aile ocağında da kazançlı çıkıyordu; emperyal devlet, fetih ve ticaret yoluyla, o zamana kadar görülmedik sayıda köle ele geçiriyor ve anayurtta tarım işçiliğini onlara yaptırıyordu.

Emperyal yayılma sırasında yeni topraklar fethedildikçe, bunların nasıl dağıtılacağı, özellikle yurttaşların yerleşeceği ya da çok düşük kiralarla verilmek üzere ayrılmış devlet arazileri (*ager publicus*) meselesi siyasi gündemde çok önemli bir yer tutuyordu. Halkın temsilcisi olarak hizmet veren aristokrasinin bazı üyeleri, devlet arazilerini, yükselen aristokrasiyle yoksullaşan köylüler arasında bir denge kurmak amacıyla kullanmak istiyordu ama bunlara aristokrasi şiddetle karşı çıkıyordu; reformist tarım yasalarının ise kalıcı etkileri olmadığı görünüyordu.

Daha adil bir toprak reformu için Gracchus kardeşlerin çok önemli girişimi, aristokratik muhalefetin tribün Tiberius Gracchus'u öldürmesiy-

le son buldu. Daha sonra reformları sürdürmeye ve genişletmeye çalışan Tiberius'un kardeşi Gaius'un, kardeşinden farklı olarak, radikal bir antisenato siyasi gündemi de vardı; ama o da acımasızca öldürüldü.

Köleler ve köylüler (ister toprak kiralayarak, ister asker olarak) toprak sahipleri için zenginlik yaratırken, devasa Roma metropolünde kentli yoksullar aşırı kalabalık, sağlığa zararlı tehlikeli ve harap evlerde yaşıyordu; zengin ile yoksul arasındaki gelir farkının 20.000'e 1 olduğu tahmin edilmektedir; oysa bu fark Atina'da Peleponnesos Savaşı'ndan sonra birkaç yüze, birdi. Tanınmış bir Roma tarihçisinin söylediği gibi "tarihteki hiçbir yönetim, Roma Cumhuriyeti'nin son dönemindeki egemen sınıf kadar kendini, tebaasını böylesine yoğun soyup soğana çevirmeye adamamıştı."[55]

Cumhuriyet dönemi sona ererken ve yerine emperyal devlet geçerken (geleneksel olarak bunun, Augustus Caesar'in İÖ 27'deki yönetimi sırasında olduğu kabul edilir), Roma egemen sınıfı, sömürü, anavatanda yaptıkları yolsuzluklar –topraklarından, yoksul kiracılarından, tefecilikten, gayrimenkul alım satımından, devlet ihalelerinden vb.– ve genişleyen imparatorluğu sistematik biçimde yağmalayarak, akıl almaz oranlarda özel servet edinmişlerdi. İmparatorluğun yönetim biçimi, Roma aristokrasisinin görülmemiş ölçüde yağmacılık yapmasına ve her yeri haraca kesmesine izin veriyordu. Genel valilik makamı (prokonsül), cebi doldurmanın ve en önde gelen Romalı oligarkların, özel ordular kurarak kişisel güçlerini sağlamlaştırmalarının en iyi vasıtasıydı. İmparatorluğun en azından bir süre için, köylüler dahil yurttaşlarının vergi yükünü azaltarak, emperyal tebaaya yüklemek avantajı da vardı. Kuşkusuz bu, Roma'daki halkın huzursuzluğu tehlikesini azaltıyordu ama köylülerin ödediği bedel, topraklarının artan oranlarda aristokrasinin elinde toplanması oldu.

Sonunda aristokrasinin çıkarının aracı olan cumhuriyetin başarısının tam da kendisi, yıkımının nedeni oldu. İronik olan aristokrasinin başarısının er geç cumhuriyetin çöküşüne yol açmasıydı; alttan gelen tehdidin zayıflığı nedeniyle aristokrasi ortak düşmana karşı birleşememişti. İmparatorluğun yayılması, oligarşik rekabetin alanını genişletirken, elde edilebilecek çıkarları artırdı ve cumhuriyetin içsel zaaflarını körükledi. Giderek daha başa çıkılmaz hale gelen oligarşi, emperyal yayılmanın aracı olan devasa askerî aygıtı, kişisel ihtirasları için ve oligarşiler arası re-

55 Ernst Badian, *Roman Imperialism in the Late Republic*, 2. basım (Oxford: Blackwell, 1968), s. 87.

kabette kullanmak zorunda kaldı. İmparatorluk, aynı zamanda cumhuriyetin yönetim kapasitesi ve hükümetin amatörlerce yönetilmesi ilkesinin üstünde dayanılmaz bir basınç yaratıyordu. Savaşan aristokrasiyi kontrol edebilecek güçlü bir devletin yokluğunda, cumhuriyet kargaşaya sürüklendi. Cumhuriyetçi hükümetin bu baskıların altında iflas etmesinin şaşılacak bir yanı yoktu.[56]

Roma tarihinin en ünlü dönemi, cumhuriyetin sona erdiği Julius Caesar ve Marcus Tullius Cicero dönemidir. Bu, bitmez tükenmez oligarşi arası çatışmaların, şiddetin, yolsuzlukların ve düzenin çöküşünün imparatorluğun geniş alanlarına yayıldığı, hırslı aristokratların genel valilik ordularını sahneye sürdüğü zamanlardı. Karışıklıkların sona erdirilmesi, oligarşinin bütünlüğünün ve sınıfsal gücünün kurtarılması, ancak cumhuriyetin şehir devlet biçiminden, emperyal devlete geçilerek mümkün oldu. Nasıl oligarşinin sınıf çıkarları cumhuriyetin kurulmasına ve ayakta kalmasına yol açmışsa, aynı oligarşinin açgözlülüğü ve yayılmacı mantığı, cumhuriyetçi biçimin dar sınırlarının ötesine geçilmesinin de nedeniydi.

Roma tarihini, onun siyasi ve kültürel yaşamını anlatan en önemli ve çarpıcı olgu, Romalıların özel mülkiyete gösterdikleri yoğun ilgiydi. Hem anavatanlarında, hem emperyal yayılma sırasında gasp ettikleri devasa toprakları oligarşik mülkiyet olarak ellerinde toplamaları, eskiçağlarda daha önce hiç görülmemiş ve benzersiz bir durumdu. Bu, merkezî devletlerin köylü toplumlarını yönettiği ve başkalarının artıdeğerine doğrudan devletin el koyduğu diğer eskiçağ uygarlıklarından çok farklı toplumsal ve sınıfsal ilişkileri yansıtıyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, bu uygarlıklarda devletin mal mülk edinmesi, topraklara devlet görevliliğinin ek kazancı olarak kişilerin sahip çıkması ve küçük topraklı köylülerin varlığı, toprakların özel mülkiyete geçme olasılığını dışlamıyordu. Ama büyük servetler edinilmesi –yani diğerlerinin artı-emeğine büyük ölçekte el konması– mülkiyetin bir işlevi olmaktan çok, devlet gücüyle ilgiliydi. Bunun aksine Roma'da, toprak mülkiyeti, servetin yegâne sağlam kaynağıydı.

Diğer kapitalizm öncesi toplumlarda olduğu gibi yargı görevi ve siyasi güç, sömürü ilişkilerinde kritik etmenlerdi. Ama tepeden kendini üreticilere dayatan üstün merkezî devlet aygıtının ve egemen sınıfın açık seçik yargılama imtiyazının ve siyasi gücünün yokluğunda, özel mülkiyet o

56 Bu dönemin klasik bir tartışması için bkz. Ronald Syme, *The Roman Revolution*, (Londra ve Oxford: Oxford University Press, 1960).

zamana kadar görülmemiş biçimlerde kendi başına son amaç oluyordu. Toprak sahipliği artı-ürüne el konulmasının temel koşulu olduğu için küçük köylülerin mülksüzleştirilmesi dahil toprak elde etmek için zorlayıcı bir baskı vardı. Köylülerin yurttaş olması, feodal yargıya bağımlılığı engellediği için, kiracılar ya da geçici işçiler gibi, sömürülmeleri iktisadi bakımdan korunmasız olmalarına bağlıydı. Yurttaş köylüler mülksüzleştirildikleri zaman yerlerini, büyük malikâneler ve köle işgücü alıyordu. Cumhuriyetin son yüzyılında Roma İtalya'sında (tarımsal kölelik, Kuzey Afrika'da ya da imparatorluğun doğusunda, diğer bölgelerinden daha az önemliydi), nüfusun üçte biri köleydi. İmparatorluk genişledikçe, köylülüğün hukuki ve siyasi konumu gerilerken, vergi yükleri arttı.

Eski Atina'dan farklı olarak aristokrasinin kolektif gücü, toprakların görülmedik ölçüde oligarşinin elinde yoğunlaşması için yeterliydi ve Roma egemen sınıfının başlıca kariyeri toprak edinmek ve mülklerinin idaresiydi. Eyaletlerdeki emperyal hizmetler bile mülkiyetlerini artırmak için tebaayı yağmalama vasıtasıydı. Bu kariyerlerinde kamu görevi sadece bir uğrak iken, emperyal makamlar kuşkusuz şöhrete ve servet edinmeye giden yoldu; aristokratlar her zaman bu yolu tutmaya çok hevesliydiler. Roma aristokrasisinin tipik tutkusu kendilerine boş zaman bırakan yüksek mevkilerdi (*cum dignitate otium*) ve bu makamları terk etmelerindeki temel neden çok basitti: "Alt tarafı asıl işlevleri ve faaliyetleri servetlerini muhafaza etmek ve denetlemekti".[57]

Roma'daki özgün toplumsal mülkiyet ilişkileri cumhuriyetçi devlete sığmamaya başlayınca, yeni emperyal sistemi, "tam yönetilemeyen" imparatorluğu yarattılar. İmparatorluğun bazı bölümleri, diğerlerine göre Roma'nın daha doğrudan idaresi altında olmakla beraber bu kadar büyük alana yayılan toprakların idaresi, aşağı yukarı kendini yöneten şehirler (çoğu kırsal bölgelerde yeni kurulmuş olan) ağı olmaksızın mümkün olamazdı; bu da, yerel aristokrasilerin büyük çaplı sınıfsal bir federasyonu anlamına geliyordu. Bu belediyeler sistemi "bürokrasisi olmayan yönetim" olarak tanımlanmıştır. Tabii emperyal devletin tayin ettiği memurlar da vardı ama oransal olarak merkezî devlet görevlilerin muhtemelen yirmi kat daha fazla olduğu Çin İmparatorluğu'yla karşılaştırıldığında, imparatorluk "tam yönetilemiyordu".[58]

57 Chester Starr, *The Roman Empire, 27 B.C. to A. D. 476: A Study in Survival* (New York: Oxford University Press, 1982), s. 63.

58 Peter Garnsey ve Richard Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture* (Londra: Duckworth, 1987), s.26.

Dağınık yönetim yapısıyla bu imparatorluk sistemi, özel mülkiyeti geliştirdi ve yaygınlaştırdı. Roma Cumhuriyeti daha önce görülmedik biçimde mülk sahiplerinin egemenliğini kurmuştu, imparatorluk ise bunu, rejimin sınırlarına kadar genişletti. Devlet ile mülkiyet arasında tarihsel olarak daha önce görülmeyen bir ortaklık kuruldu; bu, güçlü devletin göreli olarak güçsüz bir özel mülkiyet rejimine yol açtığı bilinen diğer uygarlıklardan farklıydı. Yüzyıllar sonra örneğin uzun tarihsel geçmişi olan gelişkin toprak sahipliğinin bulunduğu geç emperyal Çin'de bile devlet, büyük mülk sahiplerini devletin içine alarak, büyük mülkiyeti sınırlamaya çalışarak, küçük toprak sahipliği ekonomisini ise geliştirerek, gücünü ve merkezî yönetimini sağlamlaştırmaya yönelmişti. Bunun sonucu, köylülerin vergileriyle geçinen devasa bir imparatorluk bürokrasisinin kurulması olmuştur; servet ve güç toprağa değil, tepedeki seçkinlerin mahkemelerde ve emperyal makamlarda görev yaptığı emperyal devlete dayanmıştır. Roma İmparatorluğu ise, devlet ve özel mülkiyetin bir arada var olduğu, kendine mahsus düzeniyle çok farklıydı.

Ama Roma rejiminin gücü aynı zamanda onun zafiyetiydi.[59] Yönetim biçimi ve buna dayanan özel mülkiyet sisteminin anlamı, başlangıcından itibaren imparatorluğun parçalanmaya eğilimli olmasıydı ve sonunda bu eğilim baskın çıktı. Her şeyden önce emperyal bürokrasi hep daha çok vergi almak amacıyla genişledi –bu, her zamanki gibi büyük ölçüde imparatorluğun askerî gücünü sürdürmek içindi. Ama bürokrasinin genişlemesi güçlülüğün değil, zayıflığın bir işaretiydi. Yeni ve kalıcı fetihlerin olmadığı birinci yüzyıldan sonra, var olan imparatorluğu kontrol etmek açısından yetersiz kalan orduyu ayakta tutmak için bürokrasi ve vergi oburu devlet büyümeye devam etti. Roma'nın emperyal tebaasının sırtına bindirdiği bu yük, çöküşü hızlandırdı. "Barbar" istilaları denen şey, Roma'nın çöküşünün nedeni olmaktan çok, bir sonuçtu. Gerçekten de bu istilalardan herhangi bir şekilde bahsedilmesi çok yanıltıcı olabilmektedir, çünkü Roma'nın şu ya da bu biçimde yörüngesindeki "barbar" komşularıyla uzun zamandan beri dostane ilişkileri vardı; bunlarla hem askerî insan kaynağı, hem de ticari olarak ilişkiliydi. Emperyal sınırlara doğru gelişen akınlar sıkıntı olmaktan çıkıp tehlikeli olmaya başladığı zaman, uzun süredir parçalanmakta olan devlet, zaten köylüler açısından katlanılamaz bir yük, toprak sahipleri için ise baş belası olmuştu.

59 Bu ve izleyen paragraf şu kitabımdan alınmıştır: *Empire of Capital* (Londra: Verso, 2005), s. 36-7.

İmparatorluğun "düşüşü" denen şeyin, emperyal Doğu'da değil de Batı'da gerçekleşmesi çarpıcı bir olgudur. Doğu'daki yönetim biçimi daha çok diğer eski imparatorluklara benziyordu: Toprağın büyük ölçüde devlet makamlarına göre ikinci planda kaldığı bürokratik bir yapılanma vardı. İmparatorluğun batısındaki devlet yönetimi ise güçsüzdü ve devasa topraklara sahip aristokrasinin arasında parçalanmıştı ve imparatorluğun bu zafiyetinin ölümcül olduğu ortaya çıktı. İmparatorluk içeriye doğru çökerken, geriye kişisel olarak toprak sahiplerine ve toprağa bağımlı bir köylü-toprak sahibi ilişkiler ağı kaldı –bu, kriz zamanlarında devletçe teşvik edilen bir politikaydı, kuşkusuz mali nedenlerle, pek çok köylü toprağa bağlı hale getirilmişti. Özgürlük ile kölelik arasındaki basit karşıtlığın yerini, geniş yelpazeli bir bağımlılıklar zinciri alacaktı.

Roma'nın "çöküşünü ve düşüşünü" izleyen yüzyıllarda bu parçalanmış sistemi, şu ya da bu hanedanın hükmü altında yeniden merkezileştirme çabaları oldu; Roma'nın siyasi egemenlik için gösterdiği zorlu birleşme çabalarında büyük toprak mülkiyeti egemenliği vardı; birbirini izleyen merkezileşme ve parçalanma döngülerinden geçildi. Ama özel mülkiyet rejimi bu sürece damgasını bastı ve Roma İmparatorluğu'nun parçalanmasının izi Avrupa feodalizminde görülür. Burada mülkiyete dayanan "parçalı egemenlik" sistemi vardır; güçlü merkezî bir devlet olmaksızın, siyasi ve iktisadi güç, bağımlı köylülüğü sömüren, egemen feodal lordlukta birleşmiştir.

Mülkiyetin Kültürü: Roma Hukuku

Roma mülkiyet rejimi, özellikle de sınıfsal uyum biçimleri, yalnızca cumhuriyetin ve imparatorluğun siyasi yaşamını değil, aynı zamanda kültürel oluşumunu da biçimlendirdi. İmparatorluk Helenistik dünyayı yutarken Yunan kültürünü bütünüyle özümsemekle birlikte Romalılar, hiçbir zaman tipik Yunan alanları olan felsefe ve siyaset teorisinde hocalarını geçemediler. Kuşkusuz benimsedikleri kültürel geleneklerde izlerini bıraktılar –örneğin özellikle Stoacı felsefede bu oldu ama toplumsal ve siyasi dünyaların teorileştirilmesine ilişkin en ayırt edici katkıları başka bir yerde gerçekleşti: Hukukta ve Hıristiyanlıkta ya da en azından, daha sonra "evrensel" Kilise olarak zafer kazanacak Roma Hıristiyanlığı biçiminde.

Roma siyasi kültürünün özgünlüğünü Romalıların, Atinalılardan farklı olarak toplumsal çelişkileri başlangıcında nasıl çözdüğüne bakarak devam edersek, bu kültürü daha iyi değerlendirebiliriz. Daha önce gördüğümüz gibi Atinalılar, köylülerle toprak sahibi lordlar arasındaki anlaşmazlıkları, siyasi planda "kitle" ve "seçkinler" olarak ele almışlardı. Demokratik reformlarının etkileri zamanla, yasal ya da mevki ayırımlarını zayıflatarak, özgür Atinalıları ortak yurttaşlık kimliğinde buluşturmuştu. Romalılar bir ölçüde benzer bir siyasi yol izlemiş, yurttaş topluluğu hem zenginleri, hem de fakirleri kapsamıştır ama mülk sahipleri giderek mirasa dayanarak baskın çıkmışlardır. Aristokratların imtiyazlı konumları ve meclislerde orantısız biçimde temsil edilmeleri nedeniyle özellikle aristokratlarla halk arasındaki mevki farkları önemli olmayı sürdürmüştür. Romalılar değişik tür yurttaşlar arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla siyasi kurumlar ve usuller geliştirmişlerdir –tribünlük makamı bu açıdan özellikle dikkate değerdir. Romalılar başlangıçta Yunan hukukundan etkilenmekle birlikte çok daha ayrıntılı yasal düzenlemeler yapmıştır; Yunanlılardan daha büyük ölçüde kitleyle seçkinler, mülk sahibi sınıflarla daha az varlıklılar arasındaki işlemler için hukuku kullanmışlardır. Bu gruplar arasındaki toplumsal ilişkiler çoğunlukla siyasi yaşamın kamusal alanının değil, özel hukuk sahasının konusu edilmiştir. Bu, belirgin biçimde bir Roma kategorisidir ve Roma medeni hukukunun önemli bir bölümü mülkiyetin düzenlenmesiyle ilgilidir. Roma hukukunun kuruluş ânı İÖ beşinci yüzyılda On İki Levha (Twelve Table) yasalarının kabulüdür. Romalılar geriye dönüp yasal tarihe baktıklarında bunun, halkın yakınmasına neden olan, soylu yargıçlar tarafından yorumlanan eski örfi hukuk sistemine bir yanıt olarak hazırlandığını düşünmektedirler. Ama On İki Levha yasaları, geleneksel hukuku ve onun aristokrasi yanlılığını özünde değiştirmediği gibi aristokrasi ile halk arasındaki ayırımları da kesinlikle azaltmamıştır. Halka sadece yasalara yazılan haklarına bağlı kalınacağı sözü verilmiştir. Daha sonra cumhuriyet, devasa bir imparatorluğa dönüştükçe, yasalarda pek çok değişiklik yapılmış ve Roma hukukunun temeli olacak özel hukuk sistemi bu ilk yazılı yasalardan doğmuştur.

Hem başlangıcında, hem de özünde Roma hukuku soylu toprak sahipleri ile alt tabaka köylüler arasındaki eski ilişkilere dayanır. Eskiden beri köylüler, toprak sahiplerinin, siyasi ve askerî destek karşılığında tahsis ettikleri toprakları, onlara bağımlılık ilişkisi içinde işlemekteydiler.

Bu geleneksel *patronus* ve *cliens* kısa süre içinde biçim değiştirecek ve artık toprak sahibi lordlarla bağımlı köylüler arasındaki eski tür ilişkileri gerektirmeyecekti ama patronaj, eşit konumda olmayan insanların arasındaki ilişkiyi göstermeyi sürdürecekti. Romalı seçkinlerin üyeleri, toplumsal olarak aşağı sınıftan olanlara (ya da bazen kamusal yetkilerine dayanarak gruplara hatta şehirlere) yardım ve koruma teklifinde bulunabilirdi. Bunun karşılığında yardım ve koruma alanlardan sadakat, saygı, siyasi destek ve çeşitli hizmetler beklenirdi. Atina'da benzeri görülmeyen, Romalılara özgü patronaj kavramı, patron ve bağımlı alıcı ilişkisi, Roma'nın toplumsal ve siyasal bağımlılık kavramlarını biçimlendirmeyi sürdürdü.

Patron ile yardım alan ya da korumayı kabul edenler arasında kişisel bir ilişki olmasa bile, sınıflar arasındaki toplumsal ilişkiler, özel alanda devam ederdi; mülkiyet ile buna bağlı çeşitli hak ve sorumluluklar yasalarca düzenlenirdi. Bu, Yunan kamusal alan kavramından çok başka bir şeyi göstermekteydi. Yunanlılar, devlet ve devlet dışı alanlarla ilgili değişik ayırımlar yapmışlardı. Bir önceki bölümde örneğin Sophokles'in *Antigone* oyununda böyle bir ayırımla karşılaşmıştık. Oyunda, Yunan ayırımlarının, Roma'nın kamu ve özel antitezinden nasıl farklı oldukları açıkça görülmekteydi. *Antigone* genellikle bireysel vicdan ile devlet çatışması olarak okunur ama bunun çok daha fazlası olduğundan bahsetmiştik. İki *nomos* kavramının karşıtlığı çerçevesinde Antigone, yazılı olmayan ölümsüz geleneklerin ve akrabalığa ilişkin dinî yükümlülüklerin, Creon ise yeni siyasi düzenin yasalarının temsilcisiydi. Oyunda aynı zamanda iki çelişkili sadakat biçimi ya da *philia* ele alınır: Bir tarafta kan bağları ve kişisel dostluklar, öte yanda, ortak yararı temsil ettiği varsayılan polis'in yasaları ve sivil toplumdan kamu talepleri vardır. Her iki durumda da devlet dışı alan tam olarak *özel* diye tanımlanmamıştır, çünkü hem polis'in, hem polis dışı alanların kuralları komünal yükümlülüklerle ilgiliydi.

Yunanlılar, kamu-özel ikiliğine en çok *oikos* ve polis ayırımı yaparken yaklaşırlar. Thukydides'in, Perikles'in yaptığı Cenaze Söylevi'ni aktarırken açıkça belirttiği gibi, Atinalılar kuşkusuz yurttaşın evi ve işi ile polis'in ortak işleri ayırımını yapmaktaydılar. Ama Yunan siyaset teorisinde, en ayrıntılı biçimde Aristoteles tarafından geliştirilen *oikos*-polis ayırımı iki farklı birliktelik biçimi ve bunların yönetildiği değişik ilkelerle ilgiliydi –özellikle hane halkı ilişkilerindeki eşitsizlik, zorunluluk ve özgürlük alanları olarak ayrılan polis'in sivil eşitlik ilkesi. Aristoteles'e göre,

zorunlu olarak çalışmaya bağımlı birisine siyasi alanın kapalı olması, kişiyle ilgili bir şey olmaktan çok, yurttaşlıkla bağlantılıydı. Ama bu, daha çok, polis'in bir "parçasına", karşı "şart koştuğu" bir durumdu. Demokratlar, toplumsal eşitsizliğin siyasi etkileri veya yaşamları zorunlu olarak çalışmaya bağlı olanların siyasetten dışlanması konusunda Aristoteles'le hemfikir olmayacaklardır ama siyasi alanın belirgin özelliğinin yurttaş eşitliği olduğu görüşünü paylaşacaklardır –bu nedenle demokratlarla antidemokratlar, yoksulların ve çalışan sınıfların bu imtiyazlı alana katılımıyla ilgili sert görüş ayrılıklarına düşmüşlerdi.

Romalılar ise kamu ve özel alanlarla ilgili açık ayırımlar yapmışlardır ama bunların Yunanlıların yaptığı *oikos*-polis ayırımı ölçütüyle bir ilgisi yoktu. Örneğin Romalılara göre, siyasi alanda resmen eşitsizlik olduğu için bu, kamu-özel alan ayırımının bir ölçütü olamazdı. Bu kesinlikle, aile içinde üstün konumdakilerin alttakileri yönetmesi ile sivil alanda toplumsal olarak eşitsiz konumdakilerin, siyasi eşitler olarak bir araya gelmesi ayırımı sorunu değildi. Roma'da özel mülkiyet alanındaki toplumsal eşitsizler arasındaki ilişkiler, kamusal alanda hiyerarşik yurttaşlık biçiminde yansımaktaydı. Romalılar yeni, belki de o zamana kadar görülmemiş olan bir tür özel alan yarattılar; onların kamu-özel ayırımı yeni bir ikilik biçimi ortaya çıkardı. Bu açıkça, Roma hukuk sisteminin kalbi olan kamusal ve özel hukuk ayırımında görülebilmektedir.

Günümüze kadar gelen ayırım şöyle tanımlanmaktadır: "Kamusal hukuk, Roma devletiyle (*status rei Romanae*) ilgilidir; özel hukuk ise bireylerin çıkarlarıyla, bazı konularda kamusal ve diğer özel çıkarlarla ilgilidir. Kamu hukuku dini, rahipleri ve yargıçları kapsar."[60] Özel hukuk, Roma hukuk sistemini çok daha fazla ilgilendirdiği için bununla karşılaştırıldığında, kamu yönetimiyle ilgili hukuksal düzenleme oldukça güdük kalmıştır. Özel hukukun önceliği kendi başına, Romalıların kamu-özel arasında kesin ayırım yapma ihtiyacı duymaları kadar anlamlıdır. Burada belirleyici etmen sadece devletin büyümesi olamaz. Cumhuriyet, asgari, neredeyse amatör bir devletti; imparatorluğun bile "küçük bir yönetim"i vardı. Oysa diğer eskiçağ uygarlıklarının devletleri çok daha karmaşıktı. Romalıları, diğer bütün eski uygarlıklardan ayırt eden özelliği, kesin biçimde tanımlanan, kimseyle paylaşılmayan, kişiye ait özel alana ve özgün mülkiyet kavramlarına dayanan mülkiyet rejimleriydi.

60 Bu formülasyon Romalı yargıç Ulpianus (İS 228) tarafından yapılmıştır. İmparator I. Jüstinyen/İustinianos (yaklaşık 482-565) zamanında derlenen Roma hukukunun –Jüstinyen Yasaları– üçte birinin Ulpianus'a borçlu olduğu söylenmektedir; bu derleme kamu-özel hukuk ayırımıyla başlamaktadır.

Burada Yunanlılarla karşıtlık özellikle çarpıcıdır. Genellikle Yunanlıların açık bir mülkiyet kavramı olmadığı, aslında bunun için hiçbir soyut sözcüğün bulunmadığı belirtilir. Bir Atinalı, başka birisinin mülkünde çok daha iyi bir biçimde hak iddia edebilirdi ama kesinlikle Roma *dominium* kavramı gibi kapsayıcı bir hak iddiasında bulunamazdı. Pratikteki farklılıklar, teorideki kadar büyük olmayabilir ama mülkiyetle ilgili anlaşmazlıkların öneminin küçümsenmemesi gerekiyor. Bunlar, Romalıların toplumsal dünyayı nasıl kavramsallaştırdıklarına ilişkin çok şey söyler. Bir Yunan hukuku yorumcusuna göre "mülkiyetle ilgili hukuk" ve *dominium* sözcüğü, Roma'yla karşıtlığı vurgulamaktadır. Bunlar, "Roma'da mülkiyetin güçlü bireysel özelliğine işaret eder; bir davacının sözlerindeki *vindicato*'nun anlamı şudur: [bir Romalı yurttaşın eski yasal davalara göre, bir şeyin üstünde aşağı yukarı herkesi dışarıda bırakacak biçimde sadece kendisine ait hak iddia etmesi];[61] bu şey, *ius Quiritum*'a göre benim hakkımdır." Bu, yalnızca Roma yurttaşlarına tanınan, kişinin yasal özel mülkiyet hakkını ifade etmektedir. Böylece, "Roma yurttaşları, kendi iradeleriyle yaptıkları bir yasaya göre bütün dünya üzerinde hak iddia ederler."[62] Bu durumda *dominium* kavramı, özel alanı, daha önce görülmemiş bir açıklıkla tanımlar ve özel mülkiyetten ayrılamaz.

Münhasıran özel ve bireysel hâkimiyet alanı fikrini içeren *dominium* kavramı ile belirli bir kamu yönetim biçimi kavramı birbirine bağlı olarak gelişmiştir. Askerî egemenliği gösteren *imperium* aynı zamanda bazı sivil yargıçları da kapsar; böylece imparatorun yönetimi de içerilir ve sonuçta, egemenlik kavramına yaklaşan bir şeye ulaşılır. Bu da, Roma'daki devlet fikrinin, sadece yurttaş topluluğu anlamına gelen Yunan polis kavramından farklılığını gösterir. *Dominium* ve *imperium* ortaklığı böylece kamu ile özel ayırımını ve Roma'ya özgü mülkiyet ile devlet ittifakını özetler.

Romalıların daha bireyci ve ayrıcalıklı bir mülkiyet kavramı yarattıklarını ya da tarihsel olarak daha önce görülmeyen biçimlerde özel-kamu ayırımını geliştirdiklerini söylemek, modern liberal bireyselliği, önceden gördüklerini söylemek anlamına gelmez. Örneğin, onların devlet müdahalelerine karşı, kişisel hakları korumak gibi bir kaygıları yoktu. Ger-

61 A. R. W. Harrison, *The Law of Athens: The Family and Property* (Oxford: The Clarendon Press, 1968), s. 201. Roma mülkiyetine "mutlak" demek yanıltıcı olabilir ama bu "mutlak mülkiyet" kavramının kendisinden daha yanıltıcı değildir. Eğer "mutlak"ın anlamı, bütünüyle dokunulmaz, kullanımına hiçbir kayıt getirilemez ya da (vergi gibi) hiçbir yükümlülükle bağlı olmayan ise, o zaman hiçbir zaman gerçekten böyle bir mülkiyet biçimi var olmamıştır. Ama Roma mülkiyet biçiminin, belirli yükümlülükleri olmakla beraber, diğerlerini dışlayarak sadece kişiye münhasır niteliğini kabul etmemek yanıltıcı olacaktır.

62 *Ibid*.

çekten de bu terimlerle ifade edilebilecek tür bir devlet ve bireysel haklar kavramları olmadığı gibi, toplumsal ilişkileri ve kurumları da bu tür fikirlerin yaratılmasına müsait değildi.

Roma bir kapitalist toplum ya da "liberal demokrasi" değildi. Tabii Romalıların diğer eskiçağ uygarlıklarından farklı olarak, gücün iki kutuplu olduğu bir rejim yarattıkları doğrudur: Gelişkin merkezî bir devlet ile güçlü bir özel mülkiyet varlıklarını yan yana sürdürüyordu. Emperyal devlet büyüdükçe, mülk sahibi sınıflarla, giderek onlara yük olan devletin arasında gerginliklerin olduğu da doğrudur. Ama Roma'da, hiçbir zaman kapitalizmde olduğu gibi kârlı üretim rekabetine ve yoğun büyümeye dayanan bir sömürü sistemi olmamıştır; onlarınki muazzam bir toprak talanı üstünde yükselen mülkiyetin yaygın biçimde büyümesiydi. İmparatorluğun topraklarının genişlemesi, anayurttaki toprakların az sayıda elde toplanmasının bir uzantısıydı. Devletin kamusal ve zora başvuran gücü, özel servetlerin edinilmesinde daha doğrudan bir rol oynuyordu.

Roma'daki mülkiyet ve onun kamu alanıyla ilişkisi düşüncesi, mülkiyet ile devlet arasındaki özgün ortaklıkta ifadesini bulur. Roma devletinin sembolü SPQR, *Senatus Populusque Romanus*, senatoyla Roma halkı arasındaki biçimsel, soyut bir ilişkiyi göstermekten çok, egemen ve tabi sınıflar arasındaki ve egemen sınıfın kendi arasındaki ittifakların ve rekabetin o andaki fotoğrafıdır. *Senatus*'un *Populus*'tan *ayrıştırılarak* başa konması, mülk sahibi sınıfların senatodaki egemenliğini ve halkla sınırlı bir uyum içinde olduğunu gösterir; "karma anayasa" halktan unsurları içermekle birlikte esas olarak aristokrasinin yönetimidir. Herhangi bir soyut devlet kavramının olmaması, özellikle mülk sahibi seçkinlerin kendi özel servetlerinin yönetiminden ayırdıkları zamanla, amatör devlet üyeleri olarak çalıştığı cumhuriyette çok nettir. Bu anlamda özel-kamu ayırımı iki güç odağının antitezi değil, egemen sınıfın iki farklı görünümünü yansıtmaktadır.

Şu halde açıkça ortaya konan kamu ve özel alan ayırımı temel olarak özeli, kamunun müdahalesinden korumak amaçlı değildi. Bu, daha çok, özel alanın kendi işlerini yürütmesi konusuydu. Öncelikle özel hukuk, mülkiyetin kutsallığını tanırken, bununla bağlantılı hak ve yükümlülükleri sıraladığı için, sınıflar arası ilişkilerin düzenlenmesine de yardımcı oluyordu. Daha sonra egemen sınıflar kendilerine zarar veren çatışmaların içine düştüğünde, Cicero'nun çalışmalarından göreceğimiz gibi, özel alanın düzenlenmesine yeni bir boyut getirildi; cumhuriyetin yerini im-

paratorluk aldıkça kaçınılmaz olarak kamu-özel ilişkileri de değişecekti. Buna rağmen emperyal bürokrasinin büyümesiyle, kutuplaşma da arttığı halde devlet, mülkiyetle belirli bir işbirliğini yürütmeyi sürdürdü. Özel servet edinmek, emperyal güce dayanırken, emperyal sistem de toprak sahibi seçkinlerin ittifaklarına dayanıyordu.

Roma hukuku başka önemli yollarla da toplumsal dünyayı düzenliyordu. Roma yurttaşlarına mahsus *ius civile* ve diğer insanlara uygulanan *ius gentium* ayırımı, Roma dünyasına ilişkin zengin bilgiler içerir. Her şeyden önce Roma sivil hukuku ile diğer ulusların hukuku ayırımı, Roma yurttaşlarını diğerlerinden ayırırken aynı zamanda Romalılarla, Romalı olmayanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için, büyüyen imparatorluk ve uluslararası ticaret koşullarında, bir vasıtaya ihtiyaç duyulduğunu göstermekteydi. *Ius gentium* düşüncesiyle diğer halkların yasaları ve âdetleri tanınırken aynı zamanda kendi aralarındaki işlemlerde herkesin kabul edeceği ve Roma mahkemelerinde uygulanabilecek ortak ilkeler aranır. Bunlar sadece, anlaşmaların bozulamayacağı gibi halklar arasındaki ilişkilerle ilgili değildi; sözleşmelerin uygulanması, alım-satım koşulları vb. gibi çok geniş bir yelpazedeki özel hukuk konularını da kapsıyordu.

Sivil hukukun dışlayıcı özelliği, Roma yurttaşlığı genişledikçe anlamsızlaşmaya başladı, ama *ius gentium* başka amaçlara hizmet etmeyi sürdürdü. Bütün halklarca kabul edilebilecek belirli evrensel ilkelerin tanımlanması, doğal akıldan türetilen doğal hukuk, *ius naturale,* kavramına yol açtı. Aynı zamanda *ius gentium* düşüncesi basitçe değişik halklar arasında gözlemlenen toplumsal pratikler olarak da algılandığı için örneğin, Roma pragmatizmi bir yandan, köleliği doğal olmayan bir kurum olarak değerlendirirken diğer yandan bu, birçok farklı yasa sistemi ve geleneklerce kabul edildiği için de bunun (sözde) evrensel bir pratik olarak meşru olduğunun öne sürülmesine izin verir.

Yönetimi "gereğinden zayıf olan", devasa bir coğrafyaya yayılan Roma İmparatorluğu birbirine gevşek biçimde bağlanan değişik parçalardan oluştuğu için mülk sahibi seçkinlerin ittifakına dayanıyordu; buna, yalnızca askerî amaçlar için değil, emperyal parçaları birbirine kültürel ve evrenselci ideolojik bağlarla bağlamak için de ihtiyaç duyuyordu. Roma hukuku, imparatorluğun bütünlüğünü sağlamaya yardımcı olduğu kadar, yönetimdeki kültürel ve ideolojik etkilerin rolü açısından da önemliydi. Emperyal egemenlik zirvedeyken bile Roma hukuku hiçbir zaman bütünüyle yerel hukuk ve âdetleri gölgelemedi; ama imparatorluğun büyümesine, halkların çeşitli yasal, siyasal ve kültürel özelliklerine karşı daha

büyük ölçüde evrenselciliğin dayatılması eşlik etti. Bu da ifadesini, Stoacı kozmopolitizm ve nihayet Hıristiyan "evrensel kilisesi" gibi doğal hukuk ya da *ius gentium*'da buldu.

Mülkiyet Kültürü: Roma Stoacı Felsefesi

Belirli bir mülkiyet rejiminin biçimlendirdiği toplumsal dünyanın topografyası, Roma felsefesinde, özellikle Stoacılığın değişik biçimlerinde görülebilir. Roma hegemonyası yaygınlaştıkça, Stoacı doktrinde de değişiklikler olduğunu hatırlayalım. Genel olarak Roma yörüngesindeki Stoacı felsefedeki en bariz dönüşüm kozmolojik, psikolojik ya da epistemolojik sorulara ilginin azalması ve giderek daha çok sadece etik sorunlarla uğraşılması oldu. Ancak Stoacılık gerçek bir Roma olgusu olmadan önce de, ilk Stoacıların doktrinlerden, hatta bunların kozmolojik ve psikolojik temellerinden kopma hareketleri başlamıştı. Cicero'nun birlikte çalıştığı Apameialı Poseidonios (İÖ 135-51), yalnızca Stoacı ahlak öğretisini değiştirmekle kalmadı aynı zamanda Stoacılığın temelindeki psikolojik ve kozmolojik monizme meydan okudu; kanıtlara göre bu, Roma'yı ilk kez Stoacılıkla tanıştıran ve Cicero'yu büyük ölçüde etkileyen Poseidonios'un hocası Rodoslu Panaitios (yaklaşık İÖ 185-109) için de geçerliydi. Bunların elinde Stoacılık, Roma egemen sınıflarının çıkarlarıyla uyumlu hale getirildi. Erken Stoa doktrinleri köleliği, imparatorluğu hatta mülkiyeti sorgularken, bu "orta" dönem Stoacıları, bunları savunmanın felsefi araçlarını sağladılar. Dahası, ahlak alanında yaptıkları değişikliklerle Stoacılık, Roma seçkinlerinin değerleriyle uyumlu hale geldi.

Panaitios, Yunanistan'da Stoacı filozoflarla çalıştı, burada Stoacıların öğrencisi olan Romalı General Genç Scipio Africanus'la tanıştı; Roma'ya cumhuriyetin sonlarına doğru geldi. Daha sonra Yunanistan'a giderek Atina Stoası'nın başına geçti. Roma'dayken Scipio'yla yakınlığını sürdürdü, Panaitios'un düşüncelerinin yayılmasında önemli rolü olan, entelektüel olarak muhafazakâr aristokratlardan oluşan Scipioncu çevre denen grubu Stoa etiğiyle tanıştırdı.[63]

Onun düşüncelerini bu tür kişiler için özellikle çekici kılan şey, Stoacılığın ahlak doktrinini, çok önem verdikleri şeref ve şan özlemlerine uyarlamasıydı. "Eski Stoacı değerlerden olan cesaret ve adaletin yerine, ruhun

63 Bazı bilginler, örneğin Cicero'nun *De Amicitia (On Friendship)* adlı eserinde geçen Scipioncu çevrenin hayal ürünü olduğunu düşünmektedir. Ama aşağı yukarı resmen örgütlü böyle bir "çevre" olsun ya da olmasın, kuşkusuz başlıca örneği Scipio olan, orta dönem Stoacı fikirlerden etkilenen Roma aristokrasisinin içinde dikkate değer bir muhafazakâr kesim vardı.

yüceliği ya da yüce gönüllülük, âlicenaplık ya da cömertlik, adaba uygun davranmak, enerjik ve çalışkan olmak," vurgulanıyordu.[64] Daha önemlisi Panaitios, efsanelerin değil, sıradan insanların oluşturduğu bir dünyada, en yüksek Stoacı ideallerin çok uzağına düşen, küçük şeylere daha büyük değerler atfetti; Stoacı etiğin katılığını yumuşattı, ahlaki muğlaklıkla ve Roma aristokrasisinin sık karşılaştığı uzlaşma türleriyle daha uyumlu bir doktrin haline getirdi. Stoacılık her zaman ahlaki şeyler ile ahlaki olarak nötr olan ama başka zeminlerde saygıya değer bulunup tercih edilebilecek şeyler arasında bir ayırım yapmıştır. Maddi zenginlik ahlaki olarak nötr ama tercih edilebilir şeyin tipik örneğidir. Şimdi bu ikincil şeylere, ilk Stoacıların onlara verdiği değerden daha fazlası veriliyordu.

Bu bakış açısına göre adalet, yüksek ahlaki yasalardan çok, pozitif yasallıkla ilgiliydi –bu, yasalara saygı konusuyla yoğun olarak uğraşan bir toplumdan beklenebilecek bir şeydi. Bunun anlamı, katı ahlaki ilkelerin yerini, var olan Roma pratiklerine bırakabileceğiydi; sözleşmelerin, günlük iş ve siyaset yaşamının gereklilikleri, yasal sınırlar içinde kalınmak kaydıyla, yerine getirilmeliydi. Ama bir kere bu yasalcılık kavramı, mutlak ve evrensel adalet kavramını insan-yapımı kanunların üstünde tutan eski Stoacı anlayışın yerine geçince, yasal adaleti daha az yüceltilen eşitlik ilkeleriyle değiştirmek mümkün olabilmiştir. Bu, cumhuriyetçi Roma'daki en önemli siyasi tartışmalarda manidar biçimde kullanılmıştır.

Roma'da Scipio'nun rolü, Stoacı felsefedeki değişimlerin siyasi önemini çok güzel bir biçimde göstermektedir. 134'te başarılı bir general olan Genç Scipio Africanus'un kuzeni General Tiberius Sempronius Gracchus, bir sonraki yıl, halkın tribünü olarak görev yapmak üzere seçildi. Kardeşi Gaius'un yardımıyla kamu topraklarının yoksul çiftçilere dağıtılması için radikal bir tarım yasası önerdi. Gracchus kardeşlerin reformlarına karşı muhalefetin başını kuzenleri Scipio Africanus çekti; Roma aristokrasisinin Tiberius'un tribün olmasına karşı yürüttüğü muhalefetin körüklediği düşmanlık ortamında, P. Scipio Nascia'nın önderliğindeki senatörlerin ve yandaşlarının başkaldırısı sırasında öldürüldü.

Tiberius'un tarım yasasına ilişkin tartışmalarda, her iki taraf da Stoacı ilkelere başvurmuş olabilir. Daha önceki Sparta devriminde ilk Stoacılığın eşitlikçi fikirlerinin, tek bir ortak *logos* tarafından düzenlenen kozmos ve her şeyin temel olarak ortak olduğu ilkesinin, devrimin radikal toprak dağıtımı ve borçların silinmesi programının esin kaynağı olması

64 Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1988), s. 48.

muhtemeldi; bu düşüncelerin Tiberius'u da etkilemiş olması ihtimal dahilindedir. Ama Sparta devriminin ardından özellikle Panaitios tarafından Stoacı ilkeler, mülkiyete tehdit oluşturmayacak biçimde, değiştirilmişti. Eğer Gracchus reformları, Stoacı eşitlik, sosyal adalet ve ortaklaşacılık düşünceleriyle desteklenebilseydi, o zaman da muhalefet, değiştirilmiş Stoacılığa başvurabilirdi ve öyle de yaptı; buna göre adalet, eşitlik ya da adaletin sulandırıldığı, var olan yasalara göre tanımlanabiliyordu. Daha sonraki Stoacı ilkelere göre, tarım reformu sorunuyla ilişkilendirilebilecek daha yüksek hiçbir evrensel adalet ölçütü yoktu; kuşkusuz bunun yasallığı sorun olmaya devam ediyordu; çünkü yasadışı olan herhangi bir şey adil olamazdı (aynen yasal olan hiçbir şeye adaletsiz denemeyeceği gibi); yasallığın ötesinde de eşitliğin koşulları meselesi vardı.

Eşitlik ilkeleri, Roma'nın önde gelen düşünürlerince, toprak dağıtımını desteklemek için değil, ona muhalefet etmek için kullanıldı. *De Officiis*'te *(On Duties)* Cicero, Panaitios'tan derin biçimde etkilendiğini itiraf eder; hem Spartalıların, hem de Gracchus kardeşlerin, mülkleri dağıtırken, eşitlik ilkesini ihlal etmelerinin yarattığı tahribatın kötü sonuçlarının örnekleri olduğunu söyler. Bunu dedikten sonra şöyle devam eder: "Devlete ve kente özgü işlev, her insanın kendi mülkünün denetimini özgürce ve rahatsız edilmeden yapmasını garanti etmektir" ve toprak reformcularının "eşitliği yok ederek", "tahripkâr" önlemleri benimsemelerini kınar. "Hiçbir zaman mülkü olamamış bir insanın, yıllarca hatta nesiller boyunca başkalarının sahip olduğu topraklara sahip olması, onların da topraklarını kaybetmesi nasıl adil olabilir?" diye sorar.[65] Cicero, Panaitios'un öğrencisi olan Stoacı öğretmeni Poseidonios'un, Tiberius'un yaptıklarında hiçbir yasadışılık olmamakla birlikte cezasını hak ettiği yolundaki düşüncesini paylaşır görünmektedir.

Tabii şunu söylemek mümkün: Orta dönem Stoacılığının uygulamalı etiği, belirli toplumsal ya da siyasal çıkarlara hizmet etmiyordu; yalnızca Romalı bilgelerin ve soyluların karşı karşıya kaldıkları günlük siyasi ve iktisadi yaşamın mükemmel olmayan gerçeklerine ilişkin değil, sıradan insanların da yerine getirebileceği ahlaki standartları belirlemeye çalışıyordu. İlk dönem Stoacılığının ahlaki katılığının, özellikle sempatik hatta insani olmadığı söylenebilir ama adalet ilkeleri herkes için kuşkusuz çok yararlıydı. Eğer Stoacı savlar egemen sınıfların çıkarlarını savunmak için kullanılmışsa, bundan filozoflar sorumlu tutulabilir mi ve bu düşüncelerin doğrudan siyasi kaynaklarını ve sonuçlarını açıklamanın ne anlamı

65 Cicero, *Off.* II, 78-80, Loeb Library çevirisi.

vardır? Bu tür itirazlara karşı en azından şu cevap verilebilir: Panaitios gibi bir filozofun bilinen ilişkilerini ve belli siyasi gündemi olan Roma liderleriyle yakın bağlarını bir yana bıraksak bile, belirli acil soruları siyasi gündeme taşıyan belirli tarihsel koşulları tanıtmanın ve bunların bu soruları hangi yollarla yanıtlandığını belirlediğini, bilmekten öğrenilecek şeyler vardır. Aynı zamanda bu, basitçe eski metinlerin anlaşılmasına yardımcı olmak için tarihsel bağlamın araştırılması meselesi değildir. Birinci bölümde değindiğimiz gibi tarihselleştirmek, insancıllaştırmaktır; ele aldığı yakıcı toplumsal konuları, duyarsız biçimde analiz eden siyaset teorisinde son derece rahatsız edici bir şey var.

Örneğin orta dönem Stoacılığının ahlak doktrininin hangi tarihsel koşullarda kökleştiğini, hatta hangi belirli toplumsal çıkarlara hizmet ettiğini bilmemize rağmen bunun toplumsal ve siyasal içeriğinin zorunlu olarak tek taraflı olmadığını ve Stoacı katılıkların yumuşatılmasının daha büyük bir çekiciliği olduğunu kabul edebiliriz. Ama Panaitios'un yaptıkları Stoacı ahlakın gerekirliklerinin yumuşatılmasıyla sınırlı değildi. Eldeki kanıtlara göre, öncüllerinin yapmadığı biçimde köleciliği kabul etmiştir. Bu, normal ya da idealin altındaki Roma pratiklerine uyuma izin veren bir ahlak doktrininden beklenebilir bir şeydir ama kanıtlara göre, sosyal hiyerarşiyi hatta köleciliği savunmak için felsefi temellerde çok daha radikal psikolojik ve kozmolojik değişiklikler yapılmıştır. Açıkça ruhu, denetleyici akıl ile ikincil zevkler arasında bölerek Platon'un ve Aristoteles'in hiyerarşik felsefesine destek sağlamış ve eski düalizmi yeniden canlandırmıştır. Kölecilikle ilgili olarak şimdi Platon'un yaptığı gibi şu savları öne sürmek mümkündü: Bazı insanların diğerlerine bağımlı kılınması her iki taraf için de iyiydi çünkü bu, aşağı unsurların rasyonel biçimde denetimi ilkesine uyuyordu. Aristoteles'in yaptığı gibi, kölecilik ilişkisinin her iki taraf için de yararlı olduğu çünkü itaat etmeye uygun olanların çıkarının yalnızca üstün efendilerine bağımlı olmakla sağlandığı bile iddia edilebilirdi.

Benzer doktrinler Roma emperyalizminin savunulmasında da kullanılmıştır. Panaitios'un böyle savlar öne sürüp sürmediği belli değildir ama Cicero, *Republic*'te bunlardan hem köleciliği, hem de imparatorluğu haklı göstermek için yararlanmıştır. Genç Scipio Africanus'un bahçesinde geçtiği iddia edilen diyaloğunda Cicero, Scipio grubunun önemli simalarından Stoacı görüşleri olan Laelius'la "bütün dünyadaki" Roma egemenliği hakkında konuşur. Laelius, "Egemenliğin, zayıfların büyük çıkarına olarak, en iyilere doğaca bahşedildiğini gözlemlemiyor muyuz? Başka hangi nedenle,

Tanrı insanları, zihin bedeni, akıl arzuları, öfkeyi ve zihnin diğer kötü unsurlarını yönetir?" der. Ona göre elbette kralın tebaasını ya da bir babanın çocuklarını yönetmesi ile efendinin kölesini yönetmesi arasında fark vardır. Birincisi –ki bu diğer çeşitli siyasi düzenlemeler için de geçerlidir– zihnin, bedeni yönetmesi gibidir; ikincisi ise aklın, arzuları ve "diğer rahatsız edici duyguları" yönetmesine benzer; burada amaç, nasıl akıl, "zihnin en iyi bölümü, zihnin kötü bölümlerini, daha sıkı biçimde gem vurarak (…) dizginlerse", köleler de böyle zaptedilir ve boyun eğdirilir. İmparatorluk, Roma'nın dostlarını savunmak için yapılan haklı savaşların bir sonucu olduğuna göre, emperyal egemenlik birinci tür yönetim unsurlarını barındırabilir ama aynı zamanda ve haklı olarak ikinci tür yönetim, daha aşağı insanlara ve halklara karşı zora başvurarak uygulanır; bunların baskıyla üstlerine bağımlı kılınması kendi çıkarlarınadır .[66]

Cicero, Panaitios'un düşüncelerini Laelius'un ağzından dile getirir; diyaloğun başlarında Laelius, konuşmaların orada bulunanlarla Panaitios arasında geçtiğini şöyle belirtir: "Panaitios, Polybios'la birlikte –belki de siyasette, herkesten bilgili iki Yunanlıydı."[67] Panaitios'un ilk Stoacı monizmi reddettiğine ilişkin ya da psikolojik düalizmi, sosyal ve politik ilişkilere uygulamasına dair kuşkular olabilir ama egemen rasyonel unsur ve ona tabi rasyonel olmayanlar arasındaki Platoncu düalizmin yeniden canlandırılması, çağdaşlarının Platon ve Aristoteles'in büyük hayranı olduğunu söyledikleri öğrencisi Poseidonios'ta daha açık olarak görülür. Poseidonios, aşağı derecede olanların kendi iyilikleri için seçkinlere bağımlı olduğunu gösteren tarihsel egemenlik örneklerine de atıfta bulunur. Her halükârda değişik kanıt parçalarından oluşan Panaitios'un ya

66 *Rep*. III, 36-7, Loeb Library çevirisi. Çevirmene göre bu bölümler "Köleciliğin ve emperyalizmin haklılığını gösteren savların bir parçasıdır. Bu savlarda belirli halkların ve kişilerin doğal olarak başkalarına bağımlı olmaya uygun olduğu" iddia edilmektedir. Çevirmen, Aziz Augustinus'un daha sonra bu pasajların anlamını *The City of God*, XIX, 21, eserinde açıkladığını belirtir. Aziz Augustinus'un eserindeki ilgili pasaj şöyledir: "[Cicero'nun *Republic*'ine göre] taşralıların yönetimi adildir çünkü bağımlılık tam da bu tür adamların çıkarınadır; yönetim düzgün kurulursa onların refahını sağlar yani kötücül adamların kötülük yapma lisansları ellerinden alınır, böylece boyun eğdirilenlerin durumu daha iyileşir çünkü eğer bağımlı olmasalar daha kötü durumda olacaklardır. Bu akıl yürütmeyi desteklemek için doğadan çarpıcı bir örnek verilir: O halde neden Tanrı insanları, ruh bedeni, akıl arzuları, öfkeyi ve zihnin diğer kötü unsurlarını yönetir?"

67 *Rep*. I, 34. Tarihçi Polybios (yaklaşık İÖ 203-122), Yunanlı olmakla birlikte Scipio'ya yakındı ve Roma emperyal egemenliğinin destekçisiydi. Roma'nın fetihlerini nasıl başardığını anlatan büyük tarihi eseri, Roma'nın başarılarını büyük ölçüde karma anayasaya, konsüller, senato ve halkın işbirliğiyle yaratılan sınıfların dengesine ve birbirine bağımlılığına dayandırır. Değişik anayasaların özetlerini, kökenlerini ve Platon gibi yozlaşma süreçlerini belirterek Yunanlılara, Roma emperyal idaresinin haklılığını savunur. Bkz. Peter Green, *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1993).

da onun etkilediği kişilerin görüşlerinden bir imparatorluk teorisi ortaya çıkar ve en azından emperyal egemenlik, tebaanın yararınaysa, haklı görülür. Bu görüşler, Aristoteles'in bazı insanların doğal olarak köle olduğu ve üstün efendilerince esaret altında tutulmalarından sadece yarar görebilecekleri yolundaki düşünceleri kadar ileri gitmese de, tebaa için neyin yararlı olduğu konusu baştan itibaren, yöneten ve yönetilen arasındaki doğal ayrım ve bazı insanların yönetilerek daha iyi durumda olacağına ilişkin Platoncu ve Aristotelesçi düşüncelerden etkilenmiştir –bu ise, ilk Stoacı tek kozmosta evrensel *logos* kavramıyla tutarsızdı.

Cicero

Roma mülkiyet kültürünü, hiçbir devlet adamı, hatip ve düşünür Marcus Tullius Cicero'dan daha iyi dile getirmemiştir. Siyasi düşünceleri çok orijinal olmasa da, özellikle geç cumhuriyet döneminin çalkantılı zamanında, Stoacılık dahil var olan düşünce akımlarının, Roma senatörler sınıfının koşulları ve çıkarlarıyla uyumlu hale getiren dâhice bir sentezini yapmıştır. Onun zamanında cumhuriyetçi devlet biçimi artık toplumsal sınıflar arasındaki hassas dengeyi koruyamaz olmuştu; egemen seçkinlerin karşı karşıya bulundukları toplumsal sorun, alttan gelen tehditlerden çok, özellikle kendi kendilerini yok etme tehlikesiydi. Daha önce gördüğümüz gibi Cicero, siyaset teorisinde kendi tarafını, halktan gelen tehditlere karşı, mülkiyetin yeniden dağıtılması dahil, kimi önlemlerle korumaktaydı; ama temel endişesi, mülkiyet rejiminin dayandığı birlik ve istikrarın sağlanmasıydı. Mülkiyetin korunmasına ve mülk sahibi sınıfların egemenliğinin sürmesine öncelik verirken, egemen sınıfa da kendilerine hâkim olmalarını tavsiye etmekteydi.

İÖ 106'da doğan Cicero, senatör sınıfına mensup olmamakla birlikte epey varlıklı, toprak sahibi ve tanınmış bir ailenin çocuğuydu. Atlı grubunun ve "yeni insan" tabakasının bir üyesi olarak kuşkusuz züppece etkilenmelere maruzdu; ama ailesinin çok sağlam ilişkileri vardı; o da, en iyi eğitimi almak dahil, centilmence yaşamın bütün avantajlarına sahipti. Genç bir hukuk öğrencisiyken, kariyeri boyunca örnek alacağı Romalı devlet adamlarıyla tanıştı; ona göre bunlar, atalardan kalma anayasanın destekçileri ve kendi çalkantılı zamanında azalmakta olan cumhuriyetçi erdemlerin yalın simgeleriydi. Eğitimi, felsefeyi de içerdiğinden Atina'da bir süre güzel konuşma sanatı üstüne çalıştı. Felsefi eğitiminden Platon hayranı olarak dönmekle birlikte Larissalı Philon'un öğretisinin etkisiyle Stoacılığın bir unsuru olan ılımlı bir felsefi kuşkuculuğa da yakınlık duy-

du –onların, epistemolojisi ya da metafiziğinden çok, etikle ilgili bölümüne– bunların hiçbirinin Platon'a karşıt olduğunu düşünmedi.

Avukatlık yapmak için Roma'ya döndüğü zaman aktif ve başarılı biçimde siyasete girdi ve inanılmaz bir hızla bir dizi makamda görev yaptı; otuz yaşında *quaestor* (konsül yardımcısı) oldu; Batı Sicilya valisinin mali ve emperyal görevlerinde yardımcılığını yaptı. Bu görev ona senatoya girme hakkını kazandırdı ve sonunda kırk iki yaşında –bu, mümkün olabilen en erken yaştı– cumhuriyetin verebileceği en yüksek mevki olan konsüllüğe seçildi. Bu zamana kadar, tarımsal ve demokratik reformlara karşıtlığıyla muhafazakâr cumhuriyetçi olarak kendine sağlam bir yer edinmişti. Muhafazakâr cumhuriyetçi senatörler onun, Caesar ve Catilina gibi popüler önderlere etkili biçimde karşı geleceğini düşünüyorlardı. Eleştirmenlere göre bu aristokratlar, çoğunluğu kötülüğe teşvik ediyorlardı. Cicero'nun temel başarılarından birisi, tribün Publius Servitius Rullus'un toprak reformunu yenilgiye uğratmak oldu ama en ünlü siyasi eylemi, kentli kitlelerin, mülksüzlerin ve borç içindeki köylülerin desteğiyle iktidarı ele geçirmek için komplo kurduğu iddia edilen Catilina'yı başarısızlığa uğratmasıydı.

Bununla birlikte bu dikkate değer başarısı aynı zamanda Cicero'nun felaketine de katkıda bulundu. Komplocuları, yasaları hiçe sayarak öyle acımasızca cezalandırdı ki, buna muhafazakârlar bile karşı çıktı. Zaten artık Roma'nın siyasi rüzgârı düşmanlarının lehine dönmekteydi. Sürgüne gönderildi ve felsefenin rahatlatıcı ortamından uzaklaştı. İÖ 58'de Roma'ya döndü; İÖ 51'de Kilikya'ya genel vali olarak gönderildi; bu, her eski konsül için gereken bir statüydü. Emperyal eyaletin sivil ve askerî yöneticisi olarak güven verici işler yaptı; görevliyken, o zamana kadar Roma genel valilerinden çok daha az kazanç elde etti. Bununla birlikte, Cicero'nun kendi serveti dahil, zenginliğe ilişkin tavrı hakkında yanılsamaya düşmemeliyiz (diğer şeylerin yanı sıra, yoksul yerleşimlerin topraklarının sahibi olmaya çok hevesli birisiydi).[68] Kuşkusuz Roma standartlarına göre görevlerini hayran olunacak bir dürüstlükle yaptı ve eyaletinde bazı askerî başarılar kazandı. Roma'ya dönüşünde sevgili cumhuriyetini

68 Cicero'nun arkadaşı Atticus'a yazdığı mektuplardan, kendi mülklerindeki çıkarları bakımından açgözlü ve doymak bilmez bir kâr etme isteği içinde olduğu görülüyor. Örneğin mektuplarının birindeki şu pasaja gülümsememek zor: "İki dükkânım çöktü, diğerlerinde ise çatlaklar var; kiracılar hatta fareler bile başka yerlere taşındılar. Başkaları bunu felaket diye görür; bense bunu baş belası olarak bile görmüyorum. Ah Sokrates ve Sokratesçiler, size hiçbir zaman borcumu ödeyemem! Tanrı şahidimdir ki, bütün bunlar bana ne kadar da ıvır zıvır görünüyor! Bununla birlikte şimdi Vestorius'un başlattığı ve danışmanlığını yaptığı inşaat projesi zararımı, kâr kaynağına dönüştürecek" (*Att*. XVI.9, 1).

iç savaşta buldu; Caesar ve Pompeius, özel ordularıyla birbirleriyle savaşıyordu. Cicero, Pompeius'un yanında yer aldı; Caesar'ın zaferinin ve diktatörlüğünün, cumhuriyetin hatta Roma devletinin sonu olacağını düşünüyordu. Fakat muzaffer Caesar'ın yönetiminde hiç sorun yaşamadı; kendi ifadesine göre, büyük saygı gördü. Caesar'a yapılan suikasttan sonra suikastçıların tarafını tuttu ve kısa bir süre için fiilen Roma'nın yöneticisi oldu. Daha sonra müttefikleri, Cicero'nun şiddetle hücum ettiği Caesar'ın yüzbaşısı Marcus Antonius tarafından yenilgiye uğratılınca yeni triumvira, Cicero da aralarında olmak üzere, öncekilerin yasal haklarını ellerinden aldı ve en sonunda İÖ 43'te onların askerlerince öldürüldü.

Cicero sistematik bir düşünür, Platon ya da Aristoteles gibi yöntemli bir felsefeci değildi. Ama belirli ilkeleri, yalnızca önemli eserlerinden değil, aynı zamanda konuşmalarından ve mektuplarından da açıkça ortaya çıkar. Başlıca eserleri şunlardı: *Pro Sestio (In Defense of Sestius, De Re Publica (The Republic), De Legibus (The Laws), De Officiis (On Duties).* Bundan böyle Platon ve Aristoteles'te yaptığımız gibi eserlerinden herhangi birisindeki savları ayrıntılı olarak ele almayacağız ama siyaset teorisini tutarlı bir biçimde ortaya koymak için düşüncelerini bir araya getirmeye çalışacağız; değişik eserlerindeki temel ilkeler arasındaki bağlantıları, bunların kaynaklarını, anlamını ve içerimlerini göstereceğiz.

Şimdi Cicero'nun siyasi düşünceleri genellikle göz ardı edilse de, Batı geleneğinde büyük etkisi olmuştur; erken modern dönemde ufuk açıcı görülerine çok rağbet edilmişti. On altıncı yüzyıldan, on sekizinci yüzyıla kadar Avrupalı ve Amerikalı düşünürler, eserlerinde özellikle de *On Duties*'te o kadar kendilerine uygun gelen düşünceler bulmuşlardı ki, kökleri eskiçağda olsa da, Cicero'nun inanılmaz derecede moderniteyle bağlantılı olduğunu düşünmüşlerdir. Bu düşünceler şöylece özetlenebilir:

> (…) doğal hukukun ilkeleri, adalet ve evrensel ahlaki eşitlik; yurtseverlik ve cumhuriyetçiliğe kendini adamak; özgürlüğü etkin biçimde savunmak, tiranlığa hırsla karşı çıkmak, zalimin öldürülmesini ikna edici biçimde haklı çıkarmak, anayasacılığa, hukukun üstünlüğüne ve karma anayasaya güçlü biçimde inanmak, özel mülkiyetin kutsallığına, birikimin önemine, devletin ve hukukun temel amacının mülkiyeti ve mülkiyetteki farklılıkları korumak olduğu düşüncesine sağlam bir inanç beslemek; orantılı bir toplumsal ve siyasal eşitlik, bunun gerektirdiği hiyerarşik ve farklılık gösteren haklar ve görevler; üstü kapalı bir "doğal aristokrasi" egemenliği ideali; ılımlı ve aydınlanmış bir dinsel ve epistemolojik kuşkuculuk.[69]

69 N. Wood, *op.cit.*, s. 4.

Tabii Cicero, Eski Yunan ve Roma düşünürleri arasında bir tür ahlaki eşitliğe inanmak ya da özgürlüğü, hukukun üstünlüğünü ve karma anayasayı savunmak bakımından tek değildi; gene toplumsal ve siyasal hiyerarşiyi ya da bir tür "orantılı" eşitliği ve doğal aristokrasinin egemenliğini savunurken de durum benzerdi. Onu diğerlerinden ayıran özelliği, aristokrasinin egemenliğini ve siyasi hiyerarşiyi savunusunu, evrensel ahlaki eşitlik ilkesiyle birleştirmesini mümkün kılan doğal hukuk kavramıydı. Görünümdeki bu çelişki, özellikle erken modern dönemde, Batı siyaset teorisinin başlıca öğesi olacaktı. Bu dönemde, bütün insanların doğal ve ahlaki olarak eşit olduğu (John Locke'da görüldüğü gibi) düşüncesi, siyasi hiyerarşiye eşlik ediyordu ve bazen de paradoksal biçimde (özellikle Thomas Hobbes) bu düşünceler, yalnızca hiyerarşiyi değil, aynı zamanda mutlak egemenliği gerekçelendirmek için kullanılıyordu. Cicero, kuşkusuz Stoacılıktan etkilenmişti ama geliştirdiği doğal hukuk kavramını, Stoacılar hiçbir zaman kullanmadı; o belki de bu paradoksu ayrıntılarıyla ortaya koyan ilk önemli düşünürdü. Bu açıdan Romalı düşünür ile Platon ve Aristoteles gibi Yunanlı öncülleri arasında önemli farklar vardır.

Atina demokrasisi bağlamında yazan Platon'un demokratik polis'e karşı çıkarken, nasıl doğal eşitsizlik ilkesini varsaydığına değinmiştik. Ona göre, insanlar arasındaki doğal eşitsizlik, yönetici ve yönetilen ayırımını açıklamak için yeterli olduğu anlamına gelmeyebilirdi ama bu ayırımın kendisi, onun için doğal ve gerekli bir ilkeydi; bu, ruhun "daha iyi" ve "en kötü" unsurları arasındaki ayrıma dayanıyordu. Bu ayırım kaçınılmaz olarak, yaşamak için çalışmak zorunda olanlarla onları yönetenler arasındaki ayırımla yeniden üretiliyordu. Aristoteles de yöneticilerle yönetilenler arasında evrensel ve doğal bir ayırım konusunda ısrar etmiştir ve bu, ideal polis'inde "koşullar" ve "parçalar" ayırımına yansımıştır.

Cicero eşitsizlik sorununa farklı biçimde yaklaşır. Kuşkusuz Platon ve Aristoteles'in siyasi eşitsizliğin gerekliliği konusundaki düşüncelerini paylaşır. Hatta *Republic*'indeki Laelius'un konuşması bölümünde gördüğümüz gibi, iki parçalı ruh kavramını, açıkça siyasi ve emperyal hiyerarşiye aktarır. Özellikle *On Duties*'de ve başka yazılarında da belirttiği gibi, aşağılık işlerle uğraşanların, centilmence yaşayanlara tabi olduğu bir toplumsal işbölümüne kesinlikle inanır. Aynı zamanda Stoacıların, kozmosun evrensel akılla yönetildiğine ve bunun her insanın ruhunda da bulunduğuna ilişkin kavramını da benimser. Bu, kutsal akılcı ilke mutlak, evrensel, değişmez ve ebedî yasalar olarak tercüme edilir; bunlar, evrenin düzenini denetler ve insan davranışlarının ahlaki ilkelerini belirler.

Bütün insanlar ilkesel olarak doğuştan, doğal yasaları bilme kapasitesine sahiptir çünkü hepsi aynı kozmik aklı paylaşır; doğuştan gelen evrensel akıl, bütün insanların her zaman ve her yerde içinde yer aldığı evrensel toplumu, kozmopolis'i oluşturur.

Şimdiye kadar bu tür kozmopolitik ilkenin, yönetenler ve yönetilenler ayırımıyla birlikte var olduğunu, hatta bunu güçlendirdiğini görmüştük. Ama Cicero'nun yaptığı gibi, ilk Stoacıların kozmik düzen teorilerinde kabul görmeyen iki parçalı ruhla, aristokrasinin egemenliğindeki Roma Cumhuriyeti'nin eşitlikçi olmayan siyasi düzenine sadakat bir araya getirilince, bu ilke paradoksal görünür ve açıklanması gerekir. Bu, iflah olmaz bir tutarsızlık olarak bir kenara atılabilir ama Cicero filozoftan çok, bir devlet adamı olduğu ve Stoacı filozofların hiçbir zaman yapmadığı bir doğal hukuk kavramı geliştirmeye çalıştığı için, en azından bunun hangi siyasi amacına ulaşmakta yararlı olduğu konusu araştırılmaya değerdir.

Ahlaki Eşitlik, Siyasi Eşitsizlik

Önce soruyu daha uzun bir tarihsel bakış açısıyla ele alalım. Batı siyaset teorisi, insan eşitliğini icat etmedi. Örneğin Eski Çin felsefesinin kendi doğal eşitlikçilik kalıpları vardı. Ama Batı siyaset teorisi, düşüncelere yeni ufukların açıldığı belirli tarihsel dönemlerde, egemenliği doğal eşitlik *temelinde* açıklamak ve gerekçelendirmek gibi bir sorunla yüzleşmek durumunda kaldı. Diğer bir deyişle, eşitlik varsayımı altında, egemenliğin buna uygun olarak açıklanması ve haklı çıkarılması gerekiyordu. Doğal eşitlik kavramı, tam da yönetim ve egemenlik düşüncesine itirazların yükseldiği bir zamanda ve bu nedenle, can sıkıcı bir mesele haline geldi. Yönetim ve egemenlik ilkesi, kendi terimleri içinde sorgulanmadığı sürece –ister Tanrı buyruğuna, isterse sadece geleneklere dayansın– temel insan eşitliğiyle tam olarak bağdaşabiliyordu. Ama egemenlik ilkesinin kendisinin ciddi biçimde sorgulanmaya başlanması, çok farklı bir durumdu. Gerekçelendirmenin yükü büyük ölçüde, doğal toplumsal eşitsizlik ve egemenliğin temeli olarak eşitsizliğe kaydı ve bu koşullarda doğal eşitlik kavramı, egemen seçkinler için ciddi bir tehlike anlamına gelebiliyordu. Eğer halk, doğal eşitliğe başvurarak otoriteyi sorgularsa, o zaman bu tehlikenin üstesinden gelebilmek ve demokratik fikirleri halka karşı döndürebilmek için teorik ve ideolojik stratejilerin bulunması gerekiyordu.

Bu stratejilerin tarihi Eski Yunanistan'da başlar. Daha önce gördüğümüz gibi, egemenlik ilkesinin teori ve pratikte sorgulanması, belirli

biçimlerde orada başladı ve bu, onları diğer yüksek uygarlıklardan ayırt eden bir özellik oldu. Eski Yunan polis'ini oluşturan yurttaş toplumunda, temel siyasi ilişki, yöneticilerle yönetenler arasında değil, yurttaşlar arasındaydı. Bu, yurttaşların toplumsal ya da iktisadi olarak eşit olduğu anlamına gelmemekteydi ama toprak sahipleri ve köylüler, aynı toplulukta, yurttaşlıkla ilgili olarak eşittiler. Bu, derin toplumsal ayırımları ve özellikle sınıf çelişkilerini barındıran yeni bir siyasi alanın yaratılmasının önünü açmıştı; ayırımların ve çelişkilerin su yüzüne çıkması, sadece iktidarı ele geçirmek için açık mücadelelerde değil, aynı zamanda meclislerde ve jürilerdeki günlük siyasi tartışmalarda da görülüyordu. Bunun anlamı, belki de tarihte ilk kez, iktisadi eşitsizlikle, siyasi eşitlik arasındaki önemli gerilimin ortaya çıkmasıydı.

İşte böyle bir bağlamda, egemenliklerinin gerekçelendirilmesini isteyenler ve Eski Yunan felsefesinin önemli bir bölümü, daha önce değindiğimiz gibi, eşitlik kavramlarının yol açtığı yeni sorunlarla uğraşmak ihtiyacını duydu. Örneğin Platon, demokrasiye muhalefet ederken ve toplumsal hiyerarşi ilkesini savunurken yeni, bir şeyin ötesinde –olmazsa, doğal eşitliğin ötesine geçecek doğaüstü bir hiyerarşi ilkesi– bulma stratejisini tercih etmiştir. Demokrasinin egemen seçkinler için gerçek bir meydan okuma anlamına geldiği bağlamda bu, en güvenli bir strateji gibi görünüyor. Ama yurttaşlık açısından eşitlik ile sınıfsal eşitsizliğin ayırımı yeni olasılıkları gündeme getiriyordu. Bu zamana kadar, insanların doğal olarak eşit olduğu varsayımı altında bile, devletin her zaman egemenliği temsil ettiği açıkça kabul edilmişti. Ancak şimdi devletin kendisi –hatta her şeyden önce devlet– eşitliği temsil ediyordu. Var olan bütün toplumsal eşitsizliklere rağmen bütün yurttaşlar yeni siyasi kimlikleriyle eşittiler. Bunun anlamı, yurttaş gömleği giydirilmesi ve yurttaş eşitliği altında gizlenmesi koşuluyla, egemenlik ilişkilerinin bütünüyle yeni biçimlerde gizlenebilmesiydi. Tabii bu basit bir iş değildi; daha önce değindiğimiz gibi Büyük İskender'in ve onu izleyenlerin stratejisine benzer bir şeyin yapılması gerekiyordu; onlar, yeni emperyal kozmopolis'i savunurken, polis'in değerlerini hatta demokrasiyi benimsediklerini iddia etmişlerdi.

Cumhuriyetçi Roma'da da mülk sahibi seçkinler, Yunanlı benzerleri gibi, aynı sorunlarla karşılaşmıştı. Burada da toplumsal düzeni muhafaza etmek ve mülklerini korumak için, alt sınıflarla siyasi bir uzlaşmaya varmak zorundaydılar; burada da toprak sahipleri ve köylüler aynı siyasi yurttaş kimliğini paylaşıyordu. Ama Roma Cumhuriyeti ile Atina demokrasisi arasında önemli farklar da vardı; bu nedenle, değişik ideolojik stra-

tejiler mümkündü ya da gerekliydi. Cumhuriyet açıkça senatörler aristokrasisinin egemenliğindeydi; bu durum, sivil alanda bile kabul edilmişti. Romalılar hiçbir zaman her yurttaşın bir oyu olduğu ilkesini değil, bir oyun, bir grubun oyunu temsil ettiği ilkesini benimsemişlerdi. Yurttaş kimliği, aristokratlarla avam tabaka, patronlarla müşterileri, senatoyla Roma halkı arasındaki ayırımları yok etmemiş ya da gölgelememişti. Özel mülkiyet, sadece daha açık biçimde tanımlanmamış, aynı zamanda daha belirleyici bir siyasi önceliğe sahip olmuştu; Roma'nın devasa alanlara yayılan imparatorluğu ise, Atina'nın gevşek bir ittifaklar ve bağımlı devletler ağına dayanan sisteminden çok farklıydı.

Cicero'nun zamanında cumhuriyet dağılırken, senatörler aristokrasisinin karşısındaki en acil mesele alttan gelen tepki değil, ama kendi kendini yok etme tehlikesiydi. Cicero'nun siyaset teorisinin amacı, Roma aristokrasinin bu krizine çözüm bulmaktı. Onun, krizi ve nedenlerini algılayışı, kuşkusuz teorik çabalarını biçimlendirmiştir ve başka şeylerin yanı sıra, doğal hukuk kavramına ilişkin bilgi verir.

Cicero, *In Defence of Sestius*'ta açıkladığı gibi, çöküşün izlerini Gracchus'ların döneminde görür. Toprakların yeniden dağıtılmasını öngören toprak reformunun ve bunu destekleyen egemen sınıf temsilcilerinin sıkı bir muhalifi olan Cicero, bu ânı cumhuriyetin altın çağının sonu olarak değerlendirir. Bundan böyle seçkin senatörler, senatonun otoritesini, eski gelenekleri, *mos maiorum* ya da ataların âdetlerini muhafaza etmek isteyenler ile tribünlüğü, toprak reformunu, senatoya karşı halk meclislerini savunarak kitleleri kışkırtanlar olarak kaçınılmaz biçimde ayrılmıştır. *En iyiler* ve *halkçılar* olarak adlandırılan bu ayırım, Catilina komplosu sırasında doruğa ulaştı; Cicero bunun sivil barış ve istikrar için ölümcül bir tehlike olduğunu ve sorumluluğun açıkça *halkçılarda* olduğunu düşünür.

Cicero'nun, devletin temel ilkelerine ilişkin önemli çalışması *Republic*'in arka planı Gracchus'ların zamanıysa da aslında bu, kendi zamanının bir yorumudur. Bazı yorumcuların iddia ettiği gibi belki de bu eseri Cicero, Epikurosçu ilkeleri ve *mos maiorum*'u sivil yaşama bir tehdit olarak gördüğü ve Lucretius'un *De Rerum Natura*'sı seçkin çevrelerde yaygın biçimde okunduğu için bunlara cevaben yazmıştır. Diyalogda Cicero, açıkça Gracchus'un bilinen düşmanları olan ünlü katılımcıların yanında yer alır. Cicero, bu insanlara eski geleneklerin ve *mos maiorum*'un temsilcileri olarak büyük saygı gösterir ve kendi zamanındaki mücadelelerde hiçbir engel tanımadan geleneklere, soylu amaçlara

ya da sivil görevlere yüz çeviren senato seçkinlerinin, bitmek tükenmek bilmeyen iktidar ve zenginlik hırsına karşı, örnek olarak görür. Cicero, *cum dignitate otium*'un damgasını vuracağı yani, haysiyetli bir barışın ya da boş zamanın olacağı bir cumhuriyeti yeniden kurmak ister –her insanın, değerine göre hak ettiği şeyi alacağı, aynı zamanda aristokratik boş zaman ve itibar özleminin, haysiyetli bir sivil uyum içinde gerçekleşmesi isteği bu şiara yansır.

Cicero'nun algıladığı bu koşullarda Roma egemen sınıfı, atalarının yoluna girmeye nasıl ikna edilecekti? Yönlendirici ilkeleri olarak *mos maiorum*'u benimsemelerine, cumhuriyeti sivil barış ve haysiyetle yeniden kurmalarına, insanların değerine göre hakların ve ödüllerin düzgün biçimde dağıtılacağı, orantılı eşitlik ilkesinin uygulanacağı ve hem devletin, hem de idareci yurttaşların *cum dignitate otium*'dan yararlanacakları uyumlu bir devletin oluşturulmasına nasıl razı edileceklerdi?

Bu amaç için elbette belirli ilkeler gerekliydi. Cicero'nun devlet ve mülkiyetle ilgili söyleyeceklerinin stratejik bir önemi vardı. Stoacıları tartışırken bahsettiğimiz gibi, onun görüşüne göre, "devlete ve kente özgü işlev, her insanın kendi mülkünün denetimini özgürce ve rahatsız edilmeden yapmasını garanti etmektir"; gene onun toprak reformuna ilişkin düşüncelerine değinmiştik –"Hiçbir zaman mülkü olamamış bir insanın, başkalarının yıllarca hatta nesiller boyunca sahip olduğu topraklara sahip olması, onların da topraklarını kaybetmesi" adalet ilkesini zedeler. Bu pasajlar, onun sadece özel mülkiyetin kutsallığına, toprak sahibi sınıfların çıkarlarına bağlılığını, reformlara ve reformculara kararlı muhalefetini göstermekle kalmaz, aynı zamanda bütün bunlar Cicero'nun devlet kavramına ilişkin bir fikir verir. O sadece devletin temel amacının özel mülkiyeti korumak olduğuna büyük önem vermekle kalmaz, o zamana kadar hiçbir Batılı filozofun yapmadığı biçimde formel bir devlet tanımı da yapar.

Daha önce gördüğümüz gibi, Roma'da gayet iyi tanımlanmış, herkese açık olmayan mülkiyet tanımıyla birlikte belirli bir kamu-özel ayırımı yapılmıştı. Bu nedenle, Yunan deneyiminde olmayan, kamu alanının, özellikle de devletin tanımlanması gerekiyordu. Yunanlılarda hiçbir zaman mülkiyet fikri ayrıntılarıyla ortaya konmadığı gibi kamu alanı kavramı da yurttaş toplumuyla eşanlamlı kullanılan polis'in ötesine geçmemişti. Roma Cumhuriyeti ve hukuku, yurttaşlardan hatta belirli bir anda onları yöneten belirli kişilerden ayrı olarak, net bir kamu alanı kavramının olmasını teşvik ediyordu. Cicero da, Roma mülkiyet kavramına ve mülkiyet

ile devletin ilişkilerine uygun düşen biçimde devleti tanımladı. Bunu çok açık nedenlerle yaptı. Onun ideal egemen sınıfı, mülklerini genişletirken, halka yararlı olma taleplerini de karşılamalıydı. Bunun için kamu ile özel alanların ilişkisini öyle bir tanımlamalıydı ki, mülkiyetin kutsallığı korunurken, kamu görevleri de vurgulanmalıydı.

Tanımının merkezinde, devletin özelliğinin şu tarifi vardır: "Ortak çıkarla bağlantılı olarak neyin doğru ve adil olduğu konusunda anlaşan büyük sayıda insanın birliği."[70] Cicero'nun formülasyonunda adalet ve ortak çıkar, ayrılmaz biçimde birbirleriyle ilişkilendirilmiştir; bunun gereği de, bütün özel ve kamu işlerinde, her insanın hakkı olan *dignitas* verilirken, kamu çıkarı da korunur. Her insanın hakkının verilmesinin anlamı, herkesin diğerlerine, haklı bir neden olmaksızın, zarar vermekten kaçınması, vaatlerine, kontratlarına sadık olması, özel ve kamu mülkiyetine saygı göstermesidir. Ama kimin ne hak ettiği, onun değerine bağlıydı; bu konuda Cicero bizi hiç kuşkuda bırakmaz; bir insanın değerini belirlerken, başka şeyler ne olursa olsun, zenginlik ve soy sop kritiktir ve bir centilmenin yaşamı, işçininkinden daha değerlidir. Doğal hukuka göre ifade edilen bu adalet ilkeleri, adaletin sadece geleneksel olduğunu savunan, özellikle de Epikurosçu ve kuşkucu filozofların görüşlerine ters düşer. Cicero'ya göre doğal hukuk diye bir şey vardır; bu geleneksel ve yasal hukuka da yansımalıdır. Eğer insanların yaptığı yasalar, doğal hukukun gerektirdiklerine uymuyorsa, bunlar gerçek yasa değildir; böyle yasalarla idare edilen bir devlet de devlet değildir.

Doğal hukuktan çıkan hukuk hiyerarşisi Cicero'nun siyaset teorisinin merkezinde yer alır. Ona göre hukuk:

> İnsan düşüncesinin ya da iradesinin bir ürünü değildir; o bütün evreni buyruklarıyla ve yasaklarıyla yöneten ölümsüz akıldır. Bunun için hukukun, Tanrı'nın aklının temel ve nihai görünümü olduğu söylenir; bu akıl her şeyi baskılayarak ya da frenleyerek yönetir. Bu yüzden tanrıların insan soyuna verdikleri hukuk, haklı olarak övülmüştür; bu nedenle akıllı yasa yapıcının anlayışında ve gerekçesinde buyrukların ve yasakların uygulanması vardır.[71]

Republic'te gerçek hukukun evrenselliğini ve değişmezliğini savunan Cicero, "Onun yükümlülüklerinden, senato ya da halk tarafından azat edilemeyiz," diye uyarır.

Doğal adaleti, devlet kavramının kalbine koyarak Cicero, devlete bir tür ahlaki amaç yüklemiştir. Ancak bu amacı, ortak çıkar kavramından

70 *Rep.* I, 39.

71 *Laws* II, 8.

ayıramayız; bu, yüksek ahlaki amaçla daha az ilgili olan mülkiyetin dünyevi çıkarları, barış, güvenlik ve maddi refahtır. Bu açıdan devlet ve bunun amacıyla ilgili görüşünün Platon'dan çok, Protagoras ile ortak yanları vardır; bir tür yüksek insan doğasının gerçekleşmesiyle daha az ilgilidir, gündelik yaşamın rahatlıklarına daha çok önem verir. *Laws*'daki insanın akılcılığını ve pratik sanatları övmesi Protagoras'ınkinden çok farklı değildir; hatta Cicero'nun adaletin doğuştan ve evrensel bir insan duygusu olduğu, bunun da insanların uyum içinde yaşamasını sağladığı, aklın ve sanatların yararının tadını çıkarmalarına yardım ettiği düşüncesi ile, Protagoras'ın doğuştan ve evrensel adalet duygusu kavramı ve başkalarına saygı göstermenin polis'in uygar ve rahat yaşamını mümkün kıldığı yolundaki fikirleriyle belirli bir benzerlik vardır.

Ama Cicero'nun vardığı siyasi sonuçlar Protagoras'ınkinden farklıdır. O, ayakkabıcıların ve demircilerin siyasi kapasitelerine ilişkin olarak Platon gibi antidemokratik bir değerlendirme yapar. "In Defence of Flaccus" başlıklı konuşmasında bu büyük Yunan hayranı, Atina demokrasisine karşı nefretini açık eder; demokratik Atina'yı mahveden ve Roma Cumhuriyeti'nin kendi kışkırtıcıları bakımından yararlı bir ders çıkarılması gereken, "şu ayakkabı tamircilerine, kemercilere, esnaflara, dükkâncılara" ve meclisteki "bütün süprüntülere" saldırır. *Laws*'da, diğer eserlerinde ve konuşmalarında adi işler yapanları ve yoksulları sanki suçluymuşlar gibi hor gördüğü çok açıktır. Buna karşılık centilmenlere uygun olan savaş, siyaset, felsefe, büyük çaplı çiftçilik ve ticaret gibi mesleklere övgüler yağdırır. İdeal centilmen ve siyasi lider büyük toprak sahibidir; hatta ticaretten elde ettiği kârları da toprağa yatırandır.

Cicero, *Republic*'te değişik tür anayasaları gözden geçirirken şu sonuca varır: Basit anayasalar arasında –krallık, aristokrasi ve demokrasi– en kötüsü demokrasidir; tabii bu da şaşırtıcı değildir. Demos akıllıca yönetse bile, demokratik eşitlik, insanlara hak ettikleri –eşitsiz– şeyleri vermeyerek, adalet ve eşitlik ilkelerini inkâr eder: "Çünkü en yüksektekiler ve en alttakiler eşit biçimde onurlandırılınca –her iki tip insan mutlaka her millette vardır– o zaman bu 'adalet' en adaletsiz olur; ama bu, en iyi yurttaşlarınca yönetilen devletlerde olamaz."[72] En iyi devlet karma anayasası olandır; burada zenginle yoksulun sınıfsal çelişkisi arasında bir denge bulunur; herkese bir dereceye kadar *libertas* verilirken bu, yurttaşların arasındaki eşitsiz *dignitas*'a göre eşitsiz biçimde

72 *Rep*, I, 53.

dağıtılır. Roma Cumhuriyeti'ndeki gibi bir toplumsal düzen hiyerarşisi olduğu için, bununla birlikte giden siyasi haklar hiyerarşisi de vardır.

Böylece Cicero, demokratik ilke gibi görünen aritmetik eşitliği, aristokratik "orantılı" eşitlik kavramıyla birleştirmeye çalışır. Bütün insanlara Protagorasçı anlamda adalet duygusu verirken adaleti, Platon gibi toplumsal ve siyasal hiyerarşiyle tanımlar. Cicero kendisinin ve Platon'un siyasi ilkeleri arasında hiçbir tutarsızlık görmez ve Atinalı filozofun ayak izinden gittiğini öne sürer; hatta iki önemli eserinin başlığı da bu filozofunkilerle aynıdır. Ama kendisini büyük öncülünden, Platon'un felsefesinin, fazla soyut ve ütopik olduğunu söyleyerek ayırırken, kendi felsefesinin açıkça siyasi ve pratik içerimleri olduğunu belirtir. Eşitlikçi kozmopolit fikirlerin, etkili biçimde karşı çıkılmayan cumhuriyetçi Roma'nın mülk sahibi seçkinlerinin savunusunda, demokratik Atina'daki eşitlik ilkelerinin mülk sahiplerine ifade ettiği anlama göre, daha az acil olduğunu söylemek de mümkündür.

Burada, Atina demokrasisinde "yazılı olmayan hukukun" oynadığı rolü hatırlamakta yarar var. Demokratlar –felsefeciler, oyun yazarları ya da sıradan insanlar– akrabalık ya da tanrılara saygı göstermek gibi yükümlülüklerle evrensel yasa düşüncesine bağlanmış olsalar bile, bu tür yasalarla polis'in *nomoi*'si arasındaki ilişki, yazılı olmayan yasaların, ister insanların yaptığı olsun, isterse doğal olduğu buyurulmuş olsun, toptan sorgulanması acil, pratik bir mesele haline gelmişti. Sophokles'in *Antigone*'sinde yazılı olmayan ebedî yasalarla sivil hukuk arasındaki gerilime tanık oluruz; ama bu gerilim, özellikle Otuz Tiran'ın darbesinden sonra iyice su yüzüne çıkmıştı; demokratlarla oligarklar arasındaki anlaşmazlıklar sırasında, derin oligarşik bağlantıları olan yazısız hukuka başvurulmasının yasaklanması, demokrasinin yeniden kurulmasına yardımcı olmuştu. Demokrasi yandaşları için bu, sadece bütün yurttaşların yasaları bilmesi ve aristokratik yargıçlardan korunması için, yasaların yazıya dökülmesinden ibaret değildi. Daha temel olarak, yazılı olmayan hukuk kavramı, oligarşik doğal eşitsizlik ilkeleriyle, insanların *physis* itibariyle de eşitsiz olduğu düşüncesiyle özdeşleştirilmişti; bunlara, demokratların gözünde, haklı olarak, sivil eşitlikle meydan okunmalıydı. Tabii Platon, oligarşik görüşün başlıca savunucusuydu; yüksek kozmik düzen ilkesine dayanarak adaleti, eşitsizlikle özdeşleştiriyordu. Onun demokrat muhaliflerine göre ise, yazılı olmayan hukuk adaleti değil, adaletsizliği temsil ediyordu; insanlar haklarına düşeni almak için

polis'in yasalarına başvurmalıydı. Yunan dramlarında gördüğümüz gibi, polis ve onun *nomoi*'si bitmek bilmeyen kan intikamını ve akıldışı şiddeti yerinden etmişti. Bu anlamda, doğanın yazılı olmayan yasaları değil, sivil hukuk, aklın ve "Kutsal İkna"nın zaferini temsil ediyordu.

Cicero'nun doğal hukuk kavramında daha farklı bir şey olduğunu gördük. Onun bütün insanlar arasında evrensel ahlaki eşitlik olduğu ilkesi gibi, doğal hukukunun da hem demokratlara, hem de oligarklara sempatik gelen kurallar içerdiği doğrudur. Ama onun evrensel doğa yasasının ve aklın yüce yasalarının içinde, temel olarak insan eşitsizliği yer alır; bunun anlamı, oligarşinin prensiplerinin kutsal biçimde oluştuğu ve sivil hukuktan üstün olduğudur. Platon'un izleyicisi olduğunu sebepsiz yere düşünmemişti. En azından bu açıdan doğal hukuk kavramı, gerçekten de Platon'un ruhani felsefesinin, dünyevi Roma siyasetinin deyimlerine çevirisi olarak anlaşılmalıdır.

Cicero'nun yaptığı gibi doğal hukukla orantısal eşitliğin birleştirilmesinin sonucu şudur: Yükümlülüklerde eşitlik, haklarda eşitsizlik. Kafasındaki belirli siyasi projeyle birlikte düşünüldüğünde, doğal hukukun görevi "dizginlemek", "yasaklamak" ve "baskılamak" olmak zorundaydı. Bu, bütün sınıflar için geçerliydi; seçkinler kontrollü hareket etmeye çağrılırken, halk da yerini bilmeliydi. Romalı devlet adamlarının karşı karşıya bulunduğu acil tarihsel ve siyasal koşullarda, formülünün avantajları açıktı. Bu, bütün yurttaşlara belirli bir ahlaki, hatta siyasi rol verirken, aristokratik seçkinlere yönetme yetkisi bahşeden, tam da tercih ettiği "karma anayasa" türüydü. Aynı zamanda itaatsiz aristokrasiyi düzene davet etmek gibi bir yararı vardı; aşırılıklar dizginlenirken, mülkiyete ve onun siyasi hegemonyasına saygı gösterilecekti. En son olarak da, Cicero hizmet ettiği ve şahsen yararlandığı imparatorlukla ilgili dikkati çekecek derecede az şey söylerken, siyasi formülü Roma İmparatorluğu'nu savunmaya yarıyordu ve yardımsever imparatorlukta, doğa yasalarına göre üstünlerin, aşağıdakileri yönetmesinin her iki tarafın da çıkarına olduğu yolundaki Roma düşüncesine, felsefi destek sağlamış oluyordu.

Helenistik öncülleri gibi imparatorluğun böyle savunulması, kozmopolis düşüncesinin, polis'in sivil ideolojisiyle birleştirilmesiyle ya da bundan türetilmesiyle yapılıyordu. Bir yandan, Roma İmparatorluğu büyük ölçüde belediyeler sistemi denen görünüşte yerel aristokrasilerin egemenliğindeki kendi kendini yönetim birimlerine dayanıyordu. Diğer yandan ise İskender'in emperyal yönetimini kozmopolit olarak tanımladığı gibi, kozmopolis fikri "evrensel Roma İmparatorluğu" olarak yorumlanarak,

Roma yurttaşlığı metropoliten Roma'nın sınırlarının çok ötesine taşınıyordu. Tabii yurttaşlık, demokratik polis'teki anlamında değildi; artık emperyal hegemonyanın etkili bir ideolojik aracıydı. En sonunda bu ideoloji, Roma emperyal kozmopolis'i, onu yöneten doğal hukukla birlikte Hıristiyanlığın "evrensel Kilisesi"ne dönüştü.

Roma Hıristiyanlığı: Paulus'tan Augustinus'a

En azından laik tahayyülde, Hıristiyanlığın köklerinin, Roma İmparatorluğu'nun belirli koşullarında ortaya çıktığı aşikâr gibi görünmektedir. Musevi tektanrıcılığının, Yunan-Roma paganizminin, Yunan felsefe geleneğinin, Helenistik krallık mirasının (ve İskender'in kendini tanrılaştırmasının) harmanlandığı tür bir Hıristiyan teolojisi, Roma İmparatorluğu'ndan başka herhangi bir yerde zor ortaya çıkardı; bu arada Roma emperyal düşüncesiyle birlikte Roma'nın evrenselcilik özlemi ve Roma hukuku da hesaba katılmalıdır.

Batı siyaset teorisi geleneğini biçimlendirecek olan özgün Roma Hıristiyanlığının doğuşu, en iyi biçimde, temel olarak kavimsel bir tarikatın evrenselci bir dine, Hıristiyan inancına, isyankâr Yahudi hizbinin imparatorluğun ideolojik kökenine dönüşümü, izlenerek anlaşılabilir. Bu dönüşümün öyküsü Tarsuslu Paulus ile başlar, Hippo'lu Augustinus ile doruğa erişir. Bunun özü, imparatorların ve kralların mutlak dünyevi güçleriyle birlikte var olan, her şeye gücü yeten tek Tanrı'ya izin veren, belirli bir evrenselciliğin yaratılmasıdır; aynı zamanda Tanrı'nın gözünde insanlığın eşitliği, en katı ve aşırı dünyevi eşitsizliklerle birliktedir – bu, daha önce gördüğümüz, değişikliğe uğramış Roma Stoacılığındaki hassas dengeye ve Cicero'nun doğal hukuk kavramına benzer.

Roma Hıristiyanlığınca etkilenen doktrinel dengenin çok özel toplumsal, siyasal ve kültürel koşulları vardı. Helenleşmiş bir Yahudi (belki de) Roma yurttaşı olan Tarsuslu Saul/ Aziz Paulus'ta cisimleşen, özgün bir emperyal bireşim gerekliydi.[73] Ama 4. yüzyılda Hıristiyanlık, İmparator Konstantinos tarafından emperyal din haline getirilip, imparatorluğun başkenti Batı'dan Doğu'ya, Roma'dan Konstantinopolis'e taşınınca, Paulus Hıristiyanlığının zaferi ve ayrıntılandırılması, Doğu ile Batı imparator-

73 Paulus'a atfedilen Roma yurttaşlığı *Acts*'te tartışma konusu olmuştur. Ama bunu sorgulayanlar bile, en azından, onun, tam Roma yurttaşlığı anlamına gelmese bile, Roma İmparatorluğu tarafından belirli bir özerklik tanınan bir grubun, *politeuma*'nın üyesi olarak, benzer özgürlüklere ve haklara sahip olduğunu kabul etmektedirler.

luklarının giderek artan biçimde birbirinden ayrılmasına dayanmaya başladı. Böylece kökleri Batı eyaletlerinde olan ve olgunluğa Romalılaştırılmış Kuzey Afrika'da erişen, belirgin bir Latin teolojisi ortaya çıktı.

Hıristiyanlık, emperyal devletle birlikte gelişti. Hıristiyan doktrini, Tanrısallık kavramı ve insanın Tanrı'yla bağlantısı, Roma emperyal düşüncesiyle ayrılmaz biçimde ilintili oldu. Bu, Hıristiyan tarihinin ilk birkaç yüzyılında kayda değer değişikliklere uğradı. Emperyal devlet, eski cumhuriyetin yerini alıp, kendi mantığına göre gelişmeye başlayınca *princeps*'in senatoyla birlikte yönettiğine ilişkin ilk zamanların emperyal efsanesi, kaçınılmaz olarak yerini, imparatorun mutlak *dominus*'una bıraktı. Aynı zamanda, imparatorluğu, Roma kent devletinin meşru fetihleri olarak gören cumhuriyetçi anlayışın yerini, daha kozmopoliten "ulusalüstü dünya imparatorluğu" düşüncesi aldı. Bu bağlamda, bütün halklar eşit biçimde, sadece Roma odaklı olmayan, tek bir mutlak hükümdarın yönetimi altındaydı.[74] Herhalde imparatorluğun Hıristiyanlaştırılmasını, bu dönüşümün kültürel olarak tamamlanması olarak görmek hiç de gerçekdışı değildir.

Üçüncü yüzyılın ortalarında imparatorluk bir krize girdi; parçalanma tehlikesi ve sınırların güçten düşmesi, birliği tehdit ediyordu. Hıristiyan İmparator Konstantinos tarafından sonuca ulaştırılacak olan askerî ve bürokratik devrim sayesinde, bir süreliğine yeni bir canlılık kazanan imparatorluğun, Hıristiyan olması da ideolojik payanda oldu. Ancak devlet bürokrasisinin sağlamlaştırılması, emperyal aristokrasinin zayıflaması anlamına gelmedi. Tam tersine, "hizmet veren aristokrasi" olarak yeni ve daha büyük bir egemen sınıf yaratıldı; bunların askerî ve resmî işlevleri o zamana kadar görülmedik biçimde zenginlik edinebilmelerini mümkün kıldı.[75] Aynı zamanda zenginle yoksul arasındaki uçurumun iyice açılmakta olduğu Batı eyaletleri daha büyük ölçüde toprak sahibi soyluların egemenliğine girdi; tahminlere göre bunlar, birinci yüzyıldaki senatörler sınıfının ortalama olarak beş kat üstünde servet sahibiydi. Bunun anlamı, imparatorluğun kent kültüründe önemli değişimlerin olmasıydı; eski sivil toplumların kamusal hayatının yerine, içedönük aile yaşamı; aristokrasinin hayır işlerine para bağışlamasının yerine de zenginliklerin hesapsızca para harcadığı gösterişli bir yaşam biçimi geçti.

74 Wolfgang, Kunkel, *An Introduction to Roman Legal and Constitutional History*, 2. basım, çev. J. M. Kelly, (Oxford: Clarendon Press, 1973), s. 50-1, 62-3.

75 Peter Brown, *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad* (Londra: Thames ve Hudson, 1971), s. 24-7.

Emperyal devletin sağlamlaştırılması ve aristokrasinin yükselişi, özellikle Batı'da, Hıristiyan teolojisini biçimlendirdi. Emperyal düşüncelerdeki değişimler, Helenistik Doğu'nun Romalı Batı'ya, Doğulu akrabalık kavramının, Roma cumhuriyetçiliğine karşı zaferi olarak sunulmakla birlikte, bu arada da, Batı Hıristiyanlığına özgü bir çizgi gelişmekteydi. Doğu'da, Bizans'ta din ve devletin birliği meselesinde Hıristiyanlık, siyasi otoriteye tabi olmayı kabul etti; mistisizmin ruhani kalıntıları devletin dışında tutuldu ("Caeseropapism"). Batı'da ise aksine sonunda, her birinin kendi dünyevi kurumları ve hiyerarşisi olan, dünyevi ve ruhani, iki eşit güç kavramı geliştirildi. Eşit güçler fikri, her zaman efsanevi olduğu kadar gerçeğin de bir parçasıydı. Bu düşünce, Batı imparatorluğunun temelindeki, teolojik oluşumu biçimlendiren, belirli özelliklere de işaret etmektedir.

Batı Hıristiyan düalizminin kaynakları, daha önce gördüğümüz, Roma toplumsal ve kültürel koşullarında, Roma mülkiyet rejiminde ve bunun yol açtığı özgün kamu-özel düalizminde bulunabilir. Romalıların kendilerine mahsus koşullarda geliştirdikleri kavramsal araçlar, özellikle yan yana var olabilen otorite düzenlerine elveriyordu –mülkiyet ve devlet ya da *dominium* ve *imperium* gibi. Aynı ayırımlar geliştirilerek evrensellik ve ortaklık kavramları için de kullanılabiliyordu; örneğin Stoacıların yaptığı gibi, tekil ve özel, evrensel ve ortak olanın içine zorlamayla sokulabiliyordu.

Böylece örneğin, Seneca (yaklaşık İÖ 3-İS 65) Stoa doktrinini açıklarken, en azından, akıllı adamların her şeyi ortak olarak görebilirken, birey olarak da kaldıklarını ve özel mülkiyetin var olmaya devam ettiğini söylüyordu. Bu durumu, imparatorun haklarıyla kıyaslayarak, "Her şey [Caesar'ın] otoritesi nedeniyle onun hakkıdır [*imperio*]" ve aynı zamanda her şey "imperium" nedeniyle de hakkıdır; ama bunlar, miras yoluyla geçen kendi özel mülkiyetinden, "asıl hakkından ve mülkiyetinden" ya da *dominium*'undan ayırt edilmelidir. Seneca daha sonra bu benzetmeyi tanrılara uygular; kutsal otoriteyle Roma mülkiyet kavramını ilişkilendirdiği bir mantık yürütülür: "Her şeyin tanrılara ait olduğu doğrudur ama her şey onlara adanmamıştır ve (…) ancak dinin kutsal kabul ettiği şeylere karşı suç işlemek mümkündür."[76]

O zaman, mülkiyet ve otorite alanlarına ilişkin düşünme biçimi, evrensel kozmik *logos*, evrensel ve ortak doğal hukuk, bütün insanların

76 *On benefits*, VII, vi-vii.

eşitliği ve hatta her şeye kadir tek Tanrı'nın üstünlüğü konularında nasıl ısrarcı olabilmiştir? Özel mülkiyetin kutsallığını, toplumsal eşitsizliğin meşruluğunu, dünyevi hükümetleri, açıkça ahlaki ilkeleri ya da doğal hukuku reddedenleri bile savunmak nasıl mümkün olabilmiştir? Bu düşünüş biçimi, kozmopolit imparatorluğun tarihsel gerçeklerini yansıtmaktadır; meşruiyetini sürdürmek için evrenselci ilkelere başvururken, daha önce görülmemiş türde bir özel mülkiyet rejimini desteklemiş, diğer eski yüksek medeniyetlerden farklı olarak, güçlü bir devletle, güçlü bir özel mülkiyetin belirleyici birliği sağlanmıştır. Roma Stoacı felsefesinin çoğu ve Roma hukuku bu belirli dengeyi sağlamaya odaklanmıştı; devletin *imperium* talepleri savunulurken, özel *dominium*'un kutsallığı pekiştiriliyordu. Belirli iki otorite ayırımına dayanan bu ikili mantığı, özellikle Batı Hıristiyanlığının seküler ve ruhani alanlar ayırımına aktarmak için sadece çok küçük değişikler gerekiyordu.

İncil'de, İsa'ya atfen "Sezar'ın hakkını Sezar'a ve Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya vermeli" ilkesi basit bir biçimde ortaya konur; bu ilke Seneca'nın değişikliğe uğramış Stoacılığıyla tutarlıydı. Kesinlikle Tanrı'nın üstünlüğünü sorgulamadan, O'nun kutsal hukukunun evrenselliğine ya da O'nun bu dünyada ve ötesindeki her şeyin "sahibi" olmasına rağmen gene de Caesar'ın mutlak otorite alanına bir yer bulunur. Tanrı'nın kozmik *imperium*'u, Caesar'ın dünyevi *dominium*'uyla birlikte var olur; tıpkı Caesar'ın dünyevi *imperium*'unun, imparatorluğun mülk sahibi yurttaşlarının özel *dominium*'uyla birlikte var olması gibi.

Bildiğimiz Hıristiyanlığın kurucusu Paulus, dünyevi güçlere mutlak itaati savunurken, aynı zamanda bunların sistematik biçimde Hıristiyan teolojisine çevrilmesi sürecini başlatmıştı; evrensel Tanrı ve O'nun gözünde bütün insanların ruhani eşitliği doktriniyle, dünyevi mülkiyet eşitsizliklerini, toplumsal hiyerarşiyi ve mutlak siyasi otoriteyi birleştirmiştir. Evrenselci ilkelerini Hıristiyanlığı, Musevi yasalarından koparak ortaya koymuştur; temel olarak belli bir kavme bağlılığı içeren kavimsel dinin yerine, Yunanlıları, Romalıları, Musevileri, köleleri ve efendilerini kapsayan, bütün insanlar için eşit biçimde geçerli olan, yüce bir ahlaki doktrin getirmiştir. "Tanrı'nın adilliği" diye yazar, herhangi bir hukuktan ayrı olarak kendini açıkça gösterir. Bu bakımdan o, Helen ve Stoacı kozmopolitlik geleneğine aittir; bunları sadece Stoacı felsefeden değil, *Tevrat*'ın Helenistik Yunan çevirisi *Septuagint*'ten de öğrenmiş olabilir; burada, Musevilerin Kutsal Kitap'ının yalnızca Yahudileri içeren özelliği biraz de-

ğiştirilerek, Musevi olmayanlara bazı kozmopolit açılımlar getirilmiştir.[77] Ama Paulus'ın evrenselciliği iki ucu keskin bir kılıçtı. Bir yandan, bütün insanların eşit ahlaki değerde olduğu söylenirken diğer yandan, dünyevi alandaki toplumsal eşitsizlikler hiç sorgulanmıyor, hatta destekleniyordu; bunların kabul edilmesi emrediliyor ve seküler devletin mutlak otoritesi savunuluyordu:

> Her kişi yüksek otoritelere boyun eğmeli, çünkü Tanrı'dan başka otorite yoktur ve var olan otoritelerin böyle olmasını Tanrı buyurmuştur. Bu nedenle otoriteye her kim direnirse Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmiş olur; direnenler yargılanacaktır. Çünkü yöneticiler iyi işler yapanlara karşı değil, kötülük yapanlara karşı terör estirir. Otoriteden hiç korku duymamayı arzu ediyor musunuz? O zaman iyi olanı yapın ve sürekli olarak sizinle olacak Tanrı'nın hizmetkârından övgü alın. Ama kötülük yaparsanız, korkun; çünkü o kılıcını boşuna taşımamaktadır; o, Tanrı'nın hizmetkârıdır, kötülük yapanları, gazabına uğratarak intikamını alır. Bu yüzden ona sadece gazaba uğrayacağınız için değil, aynı zamanda Tanrı aşkına da boyun eğmeye mecbursunuz. Bu sebeple vergilerinizi de ödemelisiniz çünkü onlar Tanrı'nın hizmetindeki hizmetkârlardır; sürekli bu işle uğraşırlar. Herkese borcunuzu ödeyin: Vergileri vergiyi hak edenlere, gümrük vergisini bunu hak edenlere ödeyin; saygıyı hak edenlere saygı gösterin, hak edenleri onurlandırın.[78]

İmparatorun Tanrı'nın buyruğuna dayanan otoritesinin birden fazla yorumu olabilir. İlk Hıristiyan imparatoru olan Konstantinos'u destekleyen ideolojiyi Piskopos Eusebius, onu öven ve bir benzeri zor bulunan aşırı saygılı, görkemli, ünlü söylevinde açıklar. İmparator, Tanrı'nın temsilcisi, hatta ortağıdır; kutsal *logos*'un cisimleşmiş dünyevi halidir. Bu doktrinin çok geniş bir etki alanı olmakla birlikte, Paulusçu teolojide, Batı'nın belirgin koşullarında, yalnızca Hıristiyan Batı'da tam olarak geliştirilecek olan başka bir tema daha vardır: İmparator, sadece Tanrı'nın dünyadaki temsilcisi ya da kutsal *logos*'un cisimleşmiş hali değildir, aynı zamanda kutsal buyrukla, günahkâr insanlığın seküler hükümdarıdır.

Paulus'un Romalılara hitaben yazdığı Epsitle'sinin bağlamını ve çağdaşlarının, Musevilere mahsus hukukun karşısına evrenselci, kozmopolit ilkeleri çıkarmasına atfettikleri önemin üstünde durmak yararlı olabilir. İster evrenselci "Helenler" ile tikel "Museviler" arasındaki çelişki gerçekten ilk Hıristiyanlar arasında yaşanmış olsun ya da olmasın, içerdiği diğer şeyler bir yana, Paulusçu doktrinin evrenselciliğinin, pagan Roma otori-

77 Paulus ve *Septuagint* tartışması için bkz. Calvin Roetzel, *Paul: The Man and the Myth* (Edinburg: T & T. Clark, 1999), özellikle s. 16-17.

78 Romans 13.

teleri ve emperyal seçkinler için bazı açık avantajları vardı. Hıristiyanlık kentli yoksulların bir hareketi olarak başlamış olabilir ama Paulus'un varlıklı sınıflara mesajı, örneğin İsa'nın müridi diğer ilk Yahudi Hıristiyanların vaaz ettiği ahlaki ya da ruhani alanlarla sınırlı olmayan, maddi değerleri reddeden ve Hıristiyanların zenginliklerini topluma vermelerine ilişkin inançtan daha güven vericiydi. Paulus'un işlerle değil, imanla kurtuluşu vurgulaması bile, toplumsal *İncil*'e sıkıca bağlı olanların kaybedecekleri şeylere göre daha avantajlıydı.

Kölecilik, Paulus'un evrensel eşitliğiyle uyumluydu. O, hizmetkârlara şöyle sesleniyordu: "İnsanlık adına sizin efendileriniz olanlara korkuyla titreyerek, İsa'ya olduğu gibi bütün kalbinizle itaat edin. (…) Biliniz ki, bağımlı ya da özgür her kim, herhangi iyi bir şey yaparsa, aynı karşılığı Lordundan görecektir."[79] Paulusçu ilkeler, efendiyi hizmetkârlarına iyi davranarak onların manevi olarak eşitliğini gözetmeye mecbur eder ama bunlar kölecilik kurumunun sorgulanmasına yol açmaz.

Paulus'un temel teolojik ilkeleri, Museviliğe ya da Yahudi Hıristiyanlığına göre, Roma devlet yetkilileri için daha uygundu. Başkaldıran Yahudiler, Roma hegemonyasına direnirken ve imparatorun kutsallığını kabul etmeyi reddederken, Yahudi Hıristiyanlar anlamlı biçimde İsa'nın üstünlüğünü savunarak, Caesar'ın kutsallığını tanımıyorlardı. Paulus'un Yahudi tekilliğine karşı evrenselci saldırısı ve Yahudi monoteizminin yerine Sezar'ın hakkını Sezar'a veren kozmopolitliği, emperyal otoritenin sorgulanmasını engelliyordu. Bu, Roma İmparatorluğu'nun seküler evrenselciliğini destekliyor ve başka şeylerin yanında, dünyevi iddiaları olan Yahudi adaletinin yerine, evrenselci monoteizmi geçiriyordu; böylece Yahudi yorumunun aksine Caesar'ın otoritesi zarar görmemiş oluyordu.

Diğer bir deyişle, Paulusçu Hıristiyanlık, Stoacı doktrindeki değişikliklere benzer biçimde evrenselcilikteki değişimleri etkiledi; eşitlikçi içerimleri ve var olan otoriteye karşı meydan okuma potansiyelini kısıtladı; doktrini Roma seçkinlerine daha uygun hale getirdi. Roma Stoacıları gibi Paulus da –ki, o Stoacı felsefeye aşinaydı ve ondan etkilenmişti– bu etkiyi bir tür düalizmi yeniden canlandırarak sağladı. Bir yanda, kozmik *logos*'un evrensel eşitliği emrettiği ahlaki ya da ruhani alan vardı; diğer yanda, toplumsal eşitsizliklerin, hatta köleliğin bulunduğu maddi dünya; siyasi otoritenin ise, efendilerin kölelerini zorladığı gibi, mutlak ve evrensel olarak itaat ettirmeye zorlama hakkı bulunuyordu.

79 Ephesians 6: 5-9. Ayrıca bkz. Paulus'un, Philemon'a Epsitle'si. Burada Paulus, zengin bir Hıristiyana, kendisine geri gönderdiği kaçak kölesine insanca davranmasını söyler.

Ama Hıristiyanlığın kendi belirgin otorite alanlarını ayırmaya da gereksinimi vardı. Stoacılar için, bütün insanlar akıllı olmadığından, sıradan dünyevi kadın ve erkeklerin bir tür pratik ahlakla ve eşitliğe uygun yasalarla yönetilmesi yeterliydi. Roma'daki mülkiyet, siyasi hiyerarşi ve imparatorluk, ilk Stoacı monizmin yerine, Platoncu yönetim ve itaat ilkelerine benzeyen prensipler konarak güçlendirilmişti. Ama daha önce gördüğümüz gibi, Roma Stoacıları genellikle ahlak üstüne yoğunlaşmış; psikoloji, kozmoloji ya da metafizik alanlarında derin düşüncelere dalmışlardı. Hıristiyanlığın bunlardan daha fazlasına ihtiyacı vardı.

Tabii Hıristiyanlığın içinde ortaya çıkacak olan Neo-Platoncu akım, Platon'un deneysel gerçekliğin ötesindeki aşkın alan kavramını benimseyecek, bütün diğer gerçeklik kademelerinin çıktığı Tek, nihai, bölünmez ve bilinemez bir kutsal gerçekliği varsayacaktı. Elbette Platoncu felsefe, yönetimi ve itaati destekleyecek kozmik ilkeyi sağlayabilirdi ve bu –bazı Stoacıların yaptığı gibi– dünyevi hiyerarşileri haklı göstermek için kullanılabilirdi. Belki de bütün gerçeklik kademelerinin fışkırdığı Tek düşüncesine, imparatorun mutlak otoritesini desteklemek için başvurulabilirdi; aynen Eusebius'un yaptığı gibi, kutsal *logos*'un Konstantinos'ta somutlandığı iddia edilebilirdi. Duyumsanabilir ve anlaşılabilir dünyalara karşı eski Platoncu itiraz, Paulusçu Hıristiyanlığın düalizmini destekleyebilirdi. Ama Hıristiyan Neo-Platonculuğu, var olan toplumsal ve siyasi düzenlemeleri desteklemek bakımından tam da uygun değildi. O daha çok, dünyevi varoluşu ve maddi alanı değersizleştiriyor ve Hıristiyanların bunlardan mistik biçimde kurtuluşunu teşvik ediyordu; her zaman ruhani alana ulaşmaya çalışıyor ve mümkün olabildiğince insan ruhunu Tanrı'yla bütünleştirmeye çalışıyordu. Kuşkusuz bu, dünyevi adaletsizliğin edilgen biçimde kabulünü teşvik ederek var olan otoritelerin desteklenmesine yarayabilirdi; ama mülkiyetin ve devletin taleplerini desteklemekle çok az ilgisi vardı. Her şeye kadir tek bir Tanrı tarafından yönetilen teolojik evrenselcilik karşısında, Roma toplumsal, siyasal ve emperyal düzeninin savunusu, Hıristiyanlar için çok özel bir durumu ortaya çıkarmıştı ve Batı Hıristiyanlığı belirli yollarla bu meydan okumayla yüzleşti.

En son tahlilde, bütün Paulusçu ikili otorite yapısı, günah kavramına dayanmaktaydı. Günahın vurgulanması özellikle Batı'ya özgü bir olgudur; ancak bunu bütünüyle, Roma hegemonyasının ideolojik gereksinimlerine göre açıklamak abes olduğu kadar "Sezar'ın hakkı" ilkesine payanda rolü oynadığını ihmal etmek de bir o kadar saçma olur. Dünyevi hü-

kümetler ve bunlara sınırsız itaat, Hıristiyanlığın bu versiyonu için gerekliydi, çünkü buna göre yalnızca insanlar yaratılıştan günahkârdı. Paulus için evrensel günah lekesinden kurtuluşu İsa'nın temsil ettiği doğrudur; ama bu yaşamda, olmazsa ötekinde, insanın günahkârlıktan kaçış yolu yoktu. İşte bu, Caesar'in otoritesini, kaçınılamaz bir gereklilik haline getiriyordu. Zaten Paulus'ta olan, insanın günahkârlığının, dünyevi otoriteleri meşrulaştırması ilkesi, Augustinus'ta tam gelişti ve uzun Batı siyaset geleneği buradan başlayarak, özel mülkiyetin ve dünyevi hükümetlerin gerekliliğini ve meşruiyetini, günahkâr insanlığın durumuna dayandırdı.

Bu günahkâr dünyayı düzenleyen dünyevi kurumlar arasında Kilise de vardı –burada da Batı Hıristiyanlığının özelliği açıkça görülür. Kilise'nin rolüne ve yapılanmasına odaklanılması Batı'ya ait olduğu kadar günahın ve kişisel kurtuluşun vurgulanması da Batı'ya özgüdür. Hıristiyanlığın, Bizans aracılığıyla Doğu Roma İmparatorluğu'ndan gelişmeye başlaması sırasında devlet fiilen Kilise oldu. İmparatorluk, dünya üstündeki Kilise, imparator da onun başıydı. Batı yaklaşımı farklıydı. Burada Kilise, bu dünyada gerçek bir uyum ve adalet görme umudu olmayan ve Caesar'a güvenmek zorunda olan Hıristiyanların kişisel kurtuluşunu düzenlemekten sorumluydu –Tanrı'nın bu dünyadaki kutsal temsilcileri olarak değil, dünyevi siyasi otorite olarak– günahkâr yaşamları yoluna koymak için.

Gerçekten de Kilise, Roma devletinin aynada yansıyan görüntüsü olarak benzer bir yapıda oldu; dinî işlevler, ofisler olarak algılandı. Batı Roma toplumsal hiyerarşisi bile Kilise'ye yansırken, piskoposlar toprak sahibi senatör aristokrasi rolünü oynadı. Aslında Kilise aristokrasisi, aynı toplumsal kaynaktan geliyordu ve piskoposluk, topraklı aristokrasinin temel kurumlarından biri durumuna gelecekti; seküler otorite çöküntü halindeyken, aristokratik güç yer değiştiriyordu.[80] Batılı piskoposlar gerçekten ve kavramsal olarak, Roma'daki toprak mülkiyetinin benzersiz özerkliğini ve aristokrasinin üstünlüğünü içeren özgün Roma toplumsal düzeninin ürünüydü. Onlar seküler gücü temsil ettikleri kadar dinsel gücü de temsil etmeyi sürdürdüler ve gelecek bölümde göreceğimiz gibi, Batı Hıristiyanlığının belirli bir biçimde gelişimi, topraklı aristokrasinin kaderini yansıtmaya devam etti; bazen üstünlükleri yansıdı, bazen de aristokratik özerkliğe karşı merkezileştirme projelerine giren krallarca kullanıldılar.

80 Patrick Geary, *Before France and Germany:The Creation and Transformation of the Merovingian World* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1988), s. 32ff.

Tarihin pek çok cilvesinden birisi de Batı'da imparatorluk çökerken ve aristokrasinin egemenliğinde parçalara ayrılırken, Kilise hiyerarşisi içinde Roma emperyal yapısını ve kurumlarını koruyan da Batı'ydı. Bu gelişmelerin tohumları zaten Paulus'un *Epistle*'sinde olmakla birlikte gerçekten Romalı, Latin teoloji ancak ikinci yüzyılın sonunda doğdu. Çok uzun bir süre, Doğu'daki felsefi ilginin aksine, edebiyat ve retoriğin önemli olduğu eğitimli Hıristiyan seçkinlerin kültürünü, akranları pagan yurttaşlarınkinden ayırt etmek mümkün değildi.[81] Batı'ya özgü teolojiyi geliştiren kişinin Kartaca'da konumlanmış bir Romalı komutanın oğlu olması ve Roma hukuku eğitimi almış olması şaşırtıcı olmamalı. O, herhangi bir Latin teoloji geleneğinin bulunmadığı koşullarda Roma hukukunun kavramlarından ve dilinden yararlandı. Yasalara harfiyen itaat etmek Tertullianus'un mizacının bir parçasıydı; aldığı eğitim de belki günahın üstünde özellikle durmasını açıklayabilir. İlk günah doktrinine göre (bu terimi icat ettiği de söylenir) günah, Âdem'den her insana miras kaldığı için, insanlığın her üyesi bu günahın taşıyıcısıdır. Bu doktrin, Tanrı ile insanlık arasındaki kozmik ilişkileri genel olarak seküler suç, hüküm ve ceza ya da affetme benzetmesine dayanarak yasal terimlerle açıklayan teolojiye muhtemelen uygun düşüyordu. Her halükârda, Batı Hıristiyanlığı bundan böyle bu yasacı etkininin altında gelişmeye devam edecekti. Tertullianus'un yasacılığı sadece kişisel deneyiminin rastlantısal bir sonucu olamazdı. O, kesinlikle Batı Roma İmparatorluğu'na aitti; arka plandaki Paulusçu doktrinin, bunun emperyal tarihteki yerinin, Roma kurumlarının ve hukukunun, Kilise'nin örgütlenmesine ve öğretilerine yansıması şaşırtıcı değildi.

Emperyal Kilise örgütlenme modeli Kartaca'da tam gelişkin haliyle görülür. Soylu Roma yurttaşı ve Kartaca Piskoposu Cyprianus'un, *De Catholicae Ecclesia Unitate (On the Unity of the Catholic Church)* adlı çalışması Kilise hiyerarşisi konusunda en güvenilir kaynaktır. Batı imparatorluğunun çok daha önemli bir ürünü –gene Kuzey Afrika'dan– Hippo Piskoposu Augustinus'tu.

Hippo'lu Augustinus

Augustinus'un başyapıtı *City of God,* İngilizce konuşulan ülkelerin üniversitelerinde ortaçağ siyasi düşünce derslerinde yaygın olarak okutulan klasik bir eserdir; ama ortaçağ Hıristiyanlığını derinden etkilemekle

81 *Ibid*., s. 31.

birlikte bu yapıt, geç Roma İmparatorluğu'nun bir ürünüydü. Emperyal gerçeklerle uğraşması onu, sadece teolojide değil, aynı zamanda siyaset teorisinde de yeni bir adım atmak zorunda bırakmıştır. Hıristiyanlık ile imparatorluk arasındaki ilişkileri sorgularken Aziz Paulus'un düalizmini yeni aşırı uçlara götürmüş ve itaat doktrinini daha da uca, en günahkâr dünyevi güçlere kadar uzatmıştır. Augustinus, devlet ve onun ahlaki amacına ilişkin klasik kavramdan ayrılması, siyasi itaat ve yükümlülükler konusunda yeni sorulara yol açmıştır.

Augustinus 354'te Kuzey Afrika'da Hıristiyan bir annenin ve pagan bir babanın çocuğu olarak doğdu; ailesi aristokrat değildi ama zengindi ve yargıçlar sınıfına mensuptu; bu sınıftan seçilen yargıçlar çeşitli kamusal işlevlere para sağlamakla yükümlüydüler. Öğrenimini tamamladıktan sonra önce Roma'da sonra Milano'da öğretmenlik yaptı. Manihaizm ve Kuşkuculuk'a yakınlık duyduktan sonra nihayet Neo-Platonculuktan güçlü bir şekilde etkilenerek Hıristiyanlığı kabul etti. Neo-Platonculuğun en çok, bir ruh hali ve kavram olarak kötülüğün, bağımsız olmaktan çok, Tanrı'dan çekip gitmiş bir güç olduğu düşüncesinden etkilendi; aynı zamanda da bu dünyada erdemin, felsefi derin düşüncelere dalarak kazanılabileceğine inandı –bu inancını daha sonra bırakacaktı. Bütün yaşamı boyunca Roma aristokrasisinin dostluğu ve himayesi hep yanında oldu. Gençliği bolluk içinde Roma'da geçtikten sonra yerlisi olduğu Kuzey Afrika'daki Hippo'ya 395'te piskopos oldu.

Burası imparatorluğun tahıl ambarıydı; uçsuz bucaksız malikâne çiftlikleri kölelerce değil, çoğu bağımlı olan köylülerce işleniyordu. İmparatorluğun son dönemlerinde Augustinus'un yaşadığı bölge, derin iktisadi kriz ve toplumsal mücadelelerle sarsılıyordu; tarım çöküş halindeydi, kırsal huzursuzluk ve Roma sömürge yönetimine karşı halk ayaklanmaları, nüfusun kutuplaşması had safhaya ulaşmıştı; köylülerin topraklardan kaçmasıyla kırsal bölgeler insansızlaşmıştı. Augustinus'un yaşadığı Kuzey Afrika'nın doğusundaki malikâneler, yüzyıllar sonra "efendisiz adamlar" olarak tanımlanan gezgin işçilere dayanıyordu ve toplumsal eleştirmenler bu başıboş adamların neden olduğunu düşündükleri keşmekeşten ürküyorlardı. İktisadi çöküşle birlikte gelen toplumsal kargaşayı, Hıristiyan Afrika köylülüğünün içindeki, eğitimli sınıflarca da desteklenen ama asıl tabanı alt sınıflar olan Donatist Kilisesi gibi hizipleşmeler artırıyordu. Donatizmin en aşırı ucu olan Circumcellionlar, muhtemelen Libyaca konuşan topraksız köylüler, kaçak köleler ve göçebe işçilerden oluşuyordu; bunlar sadece teolojik ya da politik değil, aynı zamanda toplumsal bir tehlikeyi temsil ediyor-

lardı.[82] Bu hareketin motivasyonunun toplumsal mı, dinsel mi olduğu çok tartışılmakla birlikte, Romalılaşmış topraklı seçkinlerin bunu kendi yaşam biçimlerine bir tehdit olarak gördükleri kuşku götürmemektedir.

Donatist hizbi ve Circumcellion tehdidi, Augustinus'un heretiklik ve devletin bunları bastırma zorunluluğu konusunda sertleşen, daha geniş bağlamdaki düşüncelerinin bir parçasıydı. *City of God*'ın yazılmasına acilen vesile olan olay ise barbar istilaları ve Roma'nın Visigotların Kralı Alaric tarafından 410'da talan edilmesiydi. İstilacıları yoldan döndüren fırtına sayesinde Kuzey Afrika işgal edilmekten kurtuldu ve Kartaca, Roma'dan kaçan aristokratların sığınma yeri oldu. Bunların arasındaki zengin, eğitimli paganlar, bu felaketin nedeni olarak eski usullerin ve her şeyden önce de, Hıristiyanlık uğruna paganlığın reddedilmesini görüyorlardı. Augustinus, bu tür emperyal seçkinlere, Hıristiyanlığın onların düşmanı olmadığını; bunun dünyevi hükümetlerle, toplumsal düzenle ya da devletin görevleriyle –ya da gerçekten mülkiyet ve toplumsal eşitsizlikle– tutarsız olmadığını göstermeye koyuldu. Hıristiyanlığı temize çıkarma davasında, en acımasız dünyevi yöneticilere bile mutlak itaatin gerekliliği konusundaki savlarını özetledi.

Augustinus'un doktrininin özü, gene insanlığın günahkâr hali ve ilk günahla lekelenmesiydi. Doktrinini özellikle acımasız alın yazısı kavramıyla destekledi. Bazıları, dünyada ne yaparlarsa yapsın, takdiriilahiye göre, Tanrı'nın inayetine ve kurtuluşa layıktı. Tanrı'nın inayetinden mahrum bırakılan ve sonsuz cezalandırılmaya uğramak üzere ayrılanların durumu da alın yazısıydı; bu, kendi günahkâr davranışlarının sonucu değildi –kaderciliğin aşırı bir versiyonu daha sonra Calvin ve diğer birkaç kişi tarafından benimsenecektir. Augustinus, özgür iradeyi ortadan kaldırdığını reddeder; kuşkusuz kadercilik doktrininin, tam da inayet ve cezayı belirli insan davranışlarından bağımsız olarak ele aldığı için, bireysel özgür irade bakımından zorunlu imalarının bulunmadığı doğrudur. Ama bu doktrinin temel amacı, bireysel özgür irade ilkeleriyle kadercilik arasındaki çelişkiyi çözmekten çok, Tanrı'nın kentiyle dünyevi kentten oluşan iki kent kavramının temellerini atmaktı.

Daha erken döneminde Augustinus, diğer Hıristiyanlar gibi, temel olarak, Tanrı'nın inayetiyle dünya Hıristiyanlaştırılırken, Roma İmparatorluğu'nun rolüyle, Konstantinos'a övgüsünde Eusebius'un yaptığına benzer biçimde ilgilenmişti. Ama hem dış tehditler, hem de iç karışıklar nedeniyle Batı eyaletlerinde felaketler yaşanırken, Hıristiyan

82 Bkz. Neal Wood, "African Peasant Terrorism and Augustine's Political Thought", *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rude,* içinde, (ed) Frederick Kranz (Montreal: Concordia University, 1985), s. 279-99.

iyimserliği ve Roma'nın Tanrı tarafından seçilen dünyevi kurtuluş vasıtası olduğu görüşü sorgulanmaya başlandı. Eğer Augustinus, *City of God*'ı farklı tarihsel koşullarda yazmış olsaydı Konstantinos'un zafer gösterisi daha ikna edici olabilirdi. Bazı yorumcuların öne sürdüğü gibi, bu çalışmada Augustinus'un en önemli başarısının, evrenselci iddiaları sorgulayarak imparatorluğu "göreceleştirdiği" akla yakın gelebilirdi. Ama tarih, Roma'nın varsayımlarını çoktan alay konusu yapmıştı. Bu bağlamda ister pagan, ister Hıristiyan olsun, Augustinus'un savları Roma'nın emperyal tasavvurları için daha az meydan okuyucuydu; ayrıca mantıksız ilahi seçime başvurmaksızın, emperyal otoriteye yeni bir destek sağlıyordu.

Batı Hıristiyanlığı, Doğu'daki Bizans'ın tersine, Roma İmparatorluğu'yla ilişkileri nedeniyle çok belirli sorunlarla karşı karşıyaydı. Batı'daki imparatorluk, Hıristiyanlıktan önce vardı ve Hıristiyan olduktan sonra –pek çok kişinin gözünde bu nedenle– yıkımın eşiğine geldi. Doğu'da böyle zorluklarla karşılaşılmadı. Emperyal Hıristiyanlık ve Doğu imparatorluğu, Konstantinos'un hükümdarlığı altında birlikte doğdu ve Doğu'da, Batı'dakine benzer barbar tehdit yoktu. Elbette Batı ve Doğu Hıristiyanlığı arasındaki farklılıkların birçok nedeni vardı ama onların seküler imparatorlukla farklı ilişkilerinde, doktrinsel sonuçları küçümsememeliyiz. Doğu imparatorluğu, Hıristiyanlığın, Kilise'nin ve devletin birliğini üstlenirken, hatta Kilise'yi seküler devlete bağımlı kılarken; Batı Hıristiyanlığı, yalnızca emperyal pagancılık ve Hıristiyanlık arasındaki uyuşmazlıklarla uğraşmak zorunda kalmamış, aynı zamanda, Hıristiyan olduktan sonra yok olmanın kenarına gelen imparatorlukla da uğraşmıştır. Bu durum, Kilise ile devlet ilişkilerine dair basit varsayımlarda bulunmayı imkânsızlaştırmaktadır. Bu, sadece ilahi ve seküler otorite öğretilerini etkilemekle ve hemen sonuçları görülebilen şeylere yol açmakla kalmadı, Teslis (Üçlü) yorumu gibi en esrarengiz Hıristiyan doktrinlerini bile etkiledi. Augustinusçu teolojinin çoğu, Hıristiyan temelleri muğlak olan seküler otoriteyle ve seküler düzeni, görünümde tehlikeye atan Hıristiyanlıkla uzlaşma çabasını yansıtır.

Augustinus, imparatorluğun yıkımından Hıristiyanlığın sorumlu olduğu iddiasına karşı, Cicero'nun, *Republic*'te Scipio'ya atfedilen bir konuşmada geçen, daha önce gördüğümüz devlet tanımına başvurur: "Ortak çıkarla bağlantılı olarak neyin doğru ve adil olduğu konusunda anlaşan büyük sayıda insanın birliği". Augustinus bu tanımı, tarihsel deneyimle uyuşmadığı gerekçesiyle reddeder. Ne Roma Cumhuriyeti, ne de Roma İmparatorluğu (insanlığın iyiliği için pek çok katkı yapmış olmakla birlikte), ne de herhangi bir pagan devlet hiçbir zaman bu tanıma uygun düş-

müyordu; çünkü adalet ancak Tanrı'nın hükümranlığında mümkündü. Ama Augustinus'un amacı, pagan devletin meşruiyetine gölge düşürmek değildi. Tam tersine savından, pagan devletin de devlet olduğu ve dünyadaki başka herhangi bir devlet gibi itaat edilmeye hakkı olduğu ortaya çıkmaktadır. Tartışması, pagan devlet ve Tanrı'nın kenti üstüne yoğunlaşmakla birlikte, Hıristiyan devlete özel bir statü vermemesi çarpıcıdır – ki o, en sonunda insanlığın günahkâr durumunun bir kurbanıdır. Amacı, Hıristiyan devletlerin, pagan yöneticilere göre, daha çok itaat edilmeye hakkı olduğunu göstermek değil, sadece Roma uluslar topluluğundaki yozlaşmadan Hıristiyanların sorumlu tutulamayacağı konusunda ısrar etmektir. Bir yandan Roma, hiçbir zaman Cicero'nun anladığı biçimde bir uluslar topluluğu değildi; çünkü hiçbir zaman gerçek adaleti tatmamıştı; bu nedenle Hıristiyanlık, Roma uluslar topluluğunu yıkıma uğratmakla suçlanamazdı. Diğer yandan, gerçek adalet olmadığı halde, her iki durumda da paganlıktan Hıristiyanlığa dönülürken, gerçek bir devletin özellikleri korunmuştu. Bu durumda, Hıristiyan doktrininde, emperyal devlete karşı itaatsizliği teşvik eden ya da toplumsal kargaşaya yol açan herhangi bir şey bulmak mümkün değildi.

Roma'nın karşı karşıya bulunduğu kötülükleri açıklamak ve aynı zamanda dünyevi otoritesine itaatkâr davranılmasını gerekçelendirmek için, Roma İmparatorluğu'nun Tanrı'nın amacını gerçekleştirmek için var olduğu kavramından daha farklı bir şey gerekiyordu. Augustinus, Roma'nın Hıristiyan misyonunu bütünüyle reddetti. Artık daha erken döneminin Platonculuğundan, özellikle Platoncu derin düşüncelere dalarak erdemli olunabileceğine ilişkin gençlik iyimserliğinin bir bölümünden de vazgeçmişti. İmparatorluğun ilahi amacına inancını yitirdiği gibi, insanın erdemli olabileceği umudu da yerini, insanlığın doğuştan günahkâr olduğu fikriyle uğraşmaya bırakmıştı. Augustinus gene eski, Tanrı'dan dünyaya inen kozmik rasyonel düzen inancını da reddetti; insan-yapımı yasalara kozmik düzenin yansıdığı doğal hukuk anlayışını da bıraktı.

Augustinusçu iki kent düşüncesini kavramak zordur. Bu düşünce, Roma düalizm geleneğine ve bunun Hıristiyan uyarlamalarına çok şey borçlu olmakla birlikte bu, basitçe dünyevi ve ilahi alanlar ya da seküler ve Tanrısal otorite ayrımı olarak ele alınamaz. Augustinus, Tanrısal ve dünyevi kentlerin özelliklerini gösteren değişik antitezlere başvurur: Birisi azizlere yakışan, kutsal, seçilmiş, dindar ve adildir; diğeri ahlaksız, dine saygısız, adaletsiz ve lanetlenmiş olarak tanımlanır. Ama bu iki zıt kent birbirinden ayrılmaz biçimde, her insan toplumunda, birlikte var olur. Augustinus, iki ayrı alan olarak kutsal ve dinsiz ayrımını bile reddeder –böylece ona göre

Kilise, kutsal olmakla birlikte dünyevi bir kurumdur ve diğerleri gibi kutsallık ile günahkârlık arasındaki çelişkiye maruzdur.

Tanrı'nın kentine ait olanlar bile dünyevi kentten geçmek ve onun belalarını paylaşmak zorundadır; bu iki güç arasındaki çatışma tarihin sonuna, Tanrı'nın kenti nihayetinde muzaffer olana kadar sürecektir. Bu arada dünyevi kent egemen olacak ve tarih, gerçek ahenk ve adaletin hiçbir zaman olamayacağı trajik bir oyun olarak kalacaktır. Tarihsel zamanın sonuna kadar umut edilebilecek en iyi şey, dünyevi barış ve toplumsal düzenin sürdürülmesidir. Bu, dünyevi hac yolculuğundan geçerken Tanrı'nın kentine gerekli olduğu kadar, dünyada yaşarken lanetlenmiş olanlar için de gereklidir. Bu nedenle amacı, bu dünyada barışı ve düzeni sürdürmek olan, kutsal ve açıkça dindar olmayan her kişi ve kurum dünyevi güçlere itaat etmelidir –adil ya da haklı bir düzen için değil, güvenlik ve fiziksel rahatlama sağlayabilmek, dünyevi dünyanın temel doğasının ve üstünde yaşayan kusurlu insanların kaçınılmaz olarak yarattığı düzensizliği bir ölçüde düzeltmek için.

Kötümserliğinin temelinde insanlığın günahkâr durumu ve günahın gücü yatmaktadır. Bu bakımdan Augustinus, Paulus'un açıkça izinden gitmektedir ve onun gibi, herhangi bir ilahi misyonu yerine getirmemekle birlikte Caesar'ın dünyevi gücünün Tanrı'nın takdiri ve buyruğuyla olduğu, sonucuna ulaşır. Ama Augustinus, doktrinini daha da ileriye götürür; Dönek Julian gibi bir pagan imparatora bile, Hıristiyan Konstantinos kadar itaat etmenin gerekli olduğunu sistematik biçimde ayrıntılandırır; bunu Paulus, Roma Hıristiyanlığının ilk yıllarında hatta imparatorluğun Hıristiyanlaştırılmasından sonra öngöremezdi. Augustinus'un savları, adeta bütünüyle emperyal otoriteye itaatkâr olmaktan yanadır; bu da onun, piskopos olarak aykırı (heretik) düşüncelere karşı sertleşen tavrını açıklar ve bazı yorumcular onu engizisyona babalık etmekle suçlar.

İlk bakışta, karamsarlıkla Kilise'nin bu dünyada yapabileceği sınırlı şeyler bulunduğunu ve Kilise'nin kendisinin kaçınılmaz biçimde kusurlu bir seküler kurum olduğunu söyleyen Augustinus'un, aykırı düşüncelere karşı bu kadar baskıcı bir çizgi izlemesi tutarsızmış gibi görünebilir. Augustinus'un varsayımlarına göre, "heretik düşünce" kavramının kendisi, gerçekten de teorik olarak sorunludur. Ama eğer Augustinus'un başlıca amacının, var olan otoritelerin ve emperyal devlet gücünün devam etmesi olduğunu düşünürsek, tavrının anlaşılırlığını kavrarız. Doktrin, Kilise'ye itaatin, ruhban sınıf mensuplarının kişisel erdemliliğinden bağımsız olarak, bu kurumun hakkı olduğunu belirterek, sadece kusurlu Kilise'nin otoritesini desteklemekle kalmadı, ama aynı zamanda seküler devlete de payanda oldu. Donatistlere karşı yürüttüğü meşhur kampan-

yada örneğin, onları hem Kilise'ye, hem de emperyal güce karşı olmakla suçladı. Onların "kötülükten uzak, saf" Kilise doktrini, hem yoz ve günahkâr ruhban sınıf için, hem de imparatorun dinsel otoritesine karşı bir tehditti. Augustinus, hem Kilise hiyerarşisinin dokunulmazlığını korumak, hem de sorunlu dünyevi otorite ile dinî otorite ilişkilerinden kaçmak konusunda çok hassastı ve fiilen herhangi bir adaletin mümkün olamayacağı bu dünyada, emperyal gücün üstünlüğünü ilan etmekteydi. Kilise'yi, Tanrı'ya ait ayrı bir alan olarak değil de, seküler bir kurum olarak tanımlayarak, "Sezar'ın hakkı" ilkesinin, imparatorun otoritesinin *sınırlanabileceği* yönünde yorumlamasına da karşı çıkmış oluyordu.

Bu savlardaki kaderciliğin rolünü anlayabilmek için Augustinus'un karşı karşıya kaldığı göreve bakalım. İşte bir Hıristiyan piskopos, seküler gücün otoritesinin üstünlüğünü ve krallar, imparatorlar tarafından bahşedilen mülkiyet haklarına dayanan toplusal düzeni korumak istiyor. Hıristiyanların itaat etmesinin buyrulduğu bu seküler otoriteler arasında Hıristiyan olmayanlar hatta din karşıtı despotlar olabilirdi ama onların otoritesini azizler de, günahkârlar da eşit biçimde kabul etmek zorundaydılar. Bütün insanlığın erdem ya da kötülükten bağımsız biçimde aynı dünyevi belalarla karşı karşıya bulunduğunu öne sürerek itaatkârlığı gerekçelendirmek; ya da dinsiz otoriteye bile mutlak olarak itaat edilmesi gerektiğini söylemek, kutsal ilkeye dayanarak, erdem ve cezanın, insanın seçiminden ya da davranışından nasıl ayrılabileceğini savunarak direnmekten daha kolaydı. Hiçbir insan, otoriteye itaat etmemeye ya da adil olmayan kurumlara, eğer ahlaki direniş bu dünyada ve Tanrı katında beyhudeyse, yüksek ahlaki ilkelere dayanarak meydan okumaya zorlanamazdı.

İşte bu, Augustinus ile heretik karşıtı gayretkeşliğin bir diğer kurbanı olan Pelagius arasında geçen tartışmanın püf noktasıydı. Pelagius sadece özgür insan iradesi konusunda ısrarcı olmakla kalmadı, ilk günah ve Tanrı inayeti fikrini topyekûn reddetti. Pelagius'a göre Âdem kesinlikle çok kötü bir örnekti; ama o, nasıl İsa iyi bir örnek olduğu halde, ilk günahtan kurtulmanın zorunlu bir kaynağı değilse, insanlığa dayatılan evrensel günahın dayanağı da değildi. Erdemli bir yaşamı yaşamakla yükümlü olan insanların özünde, günahsız yaşama kapasitesi vardı. Bu iki teoloji adamının arasındaki mesele, özgür iradenin kendisiyle daha az ilgiliydi –daha önce gördüğümüz gibi bu sorunu Augustinus, ustalıkla işlemişti– asıl konu temeldeki ilk günah kavramı ve bunun bu dünyadaki insan davranışlarını içermesiydi. Pelagiusçu heretiklik, özgür insanlardan talepler bakımından çok sert görünebilir, çünkü insanların üstüne kutsal ve çileci bir yaşam yükümlülüğünü yıkıyordu; ama Roma toplumunun gerçeklerini ve emperyal

aristokrasinin değerlerini de Augustinusçu teolojinin yapmadığı biçimde sorguluyordu. Augustinus, zengin ve yağmacı egemen sınıfı rahatlatırken ve onların yaptıklarından değil, düşüncelerinden talepleri olurken Pelagius, zenginliğin ahlakdışılığını sergiliyor ve Roma toplumunu benzersiz bir sertlikle eleştiriyordu. Augustinus'un yaşamöyküsünü yazan Peter Brown'a göre, onun Donatistlere ve Pelagiusçulara karşı açtığı kampanya, "Katolik Kilisesi'nin göze batan eşitsizlikleri ve pagan âdetlerini moral bozucu bir dirençle koruyan bütün seküler Roma dünyasını kucaklamasında ve tahammül etmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur."[83]

İlk günah doktrininin, özellikle de Augustinus'un ona yüklediği anlamdan sonra, Hıristiyan teolojisinin her alanından büyük talepleri oldu. Örneğin buna göre, İsa tam Tanrısallık mertebesinde bile görülebilirdi. Tanrısallığı bütünüyle reddeden Arianizm gibi "heretik" geleneğindeki akımların, katı biçimde ortaya konan ilk günah kavramına meydan okuduğu düşünülebilir, çünkü haddinden fazla insan olan İsa'nın nasıl evrensel lekeden muaf tutulduğunu anlamayı zorlaştırmaktaydılar. Özellikle Augustinus, bu heretiklere cevap verme ihtiyacını duyarak Teslis yorumunu ayrıntılandırdı; Kutsal Ruh, yalnızca Tanrı'dan değil, hem Tanrı'dan, hem de Oğul'dan çıkıyordu; Tanrı bunu, Oğul'a bahşetmişti. İlk Yunan Hıristiyanların Teslis yorumunu da şiddetle reddetti; bu yoruma göre yalnızca İsa'ya değil, sıradan insanlara da "baba" Tanrı, Kutsal Ruh'u paylaşma imkânı vermişti. Teslis'in Augustinus yorumu, sıradan fanilerle Kutsal Ruh'u doğrudan yaşayanlar arasında keskin bir ayırım yaparak onları, Kilise'nin aracılılığına daha bağımlı hale getirdi.[84] Aynı zamanda ilk günah doktrinini desteklemekle, bunun

83 Peter Brown, *Augustine of Hippo* (Londra: Faber ve Faber, 1967), s. 350.

84 Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Random House, 1988) adlı kitabında şunları söylemektedir: Konstantinos'un Hıristiyan olmasından sonra, Hıristiyanlık emperyal bir dine dönüştü; ilk Hıristiyanların ahlaki özgürlük kavramının yerine Augustinus, ilk günaha kaçınılmaz biçimde bağımlılığı koyarak "Hıristiyan düşüncesinde tufan gibi bir dönüşüme" yol açtı; Hıristiyanların dinsel otoriteye olduğu kadar emperyal güce de itaat etmelerinin zorunlu olduğunu gerekçelendirdi. Hıristiyanlığın cinsellikle ilgili tavrı da bu dönüşümün bir parçasıydı. Ama bu dönüşümler, Konstantinos Hıristiyanlığa dönmeden önce zaten Aziz Paulus'un doktrininde vardı; onun günah ve cinsellikle ilgili tavırları kadar, emperyal otoriteye itaatkârlıkla ilgili düşünceleri de Augustinus öncesinde vardı. Paulus, Hıristiyanlığı emperyal bir dine dönüştürmemiş olabilir –bu, Konstantinos'un din değiştirmesini bekleyecekti– ama o, kesinlikle Hıristiyanlığı, insanlığın kaçınılamaz günahkârlığına dayanarak, emperyal güce itaatle uyumlu hale getirmiştir. Bununla birlikte, Augustinus'un Teslis yorumu gerçekten belirleyiciydi ve Hıristiyanlığı hem dinî, hem de seküler otoritelere itaat bakımından daha da ileri noktaya götürdü. Eugene Webb'e göre Augustinus, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh sembollerini öyle bir yorumladı ki, artık Hıristiyanların İsa'nın evlat olma deneyimine katılmaları imkânsızlaştı ve Augustinus, Hıristiyanlığın emir ve baskı doktrinine dönüşmesinde son adımı attı. ("Augustine's New Trinity: The Anxious Circle of Metaphor", *Religious Innovation: Essays in the Interpretation of Religious Change*, içinde, ed, Michael A. Williams, Colett Cox ve Martin S. Jaffe (Berlin, Mouton de Gruyter, 1992), s. 191-214.

doğal sonucu olarak Kilise'nin ve devletin dünyevi güçlerine itaatkârlığı da pekiştirmiş oldu.

Doğu ve Batı Hıristiyanlığı arasındaki bölünme daha sonra "Oğul Tartışması" denen çatının altında kendisine bir yer buldu; İznik Konseyi'nde "ve Oğul" ibaresi eklenerek, Kutsal Ruh'un yalnızca Tanrı'dan değil, Oğul'dan da çıktığı belirtildi. Doğu Hıristiyanlığı hiçbir zaman Batı'nın karşı karşıya kaldığı siyasi açmazlarla karşılaşmadı ve belki de bu nedenle, ilk günah ve bunu destekleyen teolojiye başvurmak zorunda kalmadı. Gelecek bölümde göreceğimiz gibi Charlemagne'nin, Augustinus'u izleyerek, "Oğul" maddesinin üstünde durup Roma ile Bizans'ın ayrılmasını istemesinin, Roma'nın, Bizans'ın üstünde teolojik üstünlük kurmak gibi fırsatçı nedenleri vardı; ama böyle sır dolu doktrinlerin, Batı'da dünyevi güçlerin ayakta kalması bakımından daha derin siyasi anlamını da göz ardı etmemeliyiz.

Augustinus, hem Hıristiyan olmayan yöneticilerin dinsiz yönetimlerini, hem de Hıristiyan imparatorların ve kralların kötü ya da Hıristiyanlığa aykırı davranışlarını haklı çıkarmada güçlü ve Hıristiyanlığa uygun gerekçeler sağlıyordu. O, sadece Hıristiyan ahlak anlayışıyla, dünyevi yönetimlerin ahlakdışılığı arasında bir uzlaşma sağlayacak yeni bir yol bulmakla kalmadı; Hıristiyanlığı, ahlaksız dünyevi yönetimleri *gerekçelendirme* yolu olarak yerleştirdi. Bu paradoksu daha da çelişkili hale getiren, Augustinus'un siyasi ahlaksızlığı destekleyen Hıristiyan teorisini, sivil erdeme ilişkin Eski Yunan-Roma pagan teorilerinin yerine koymasıdır.

Augustinus, Eski Yunan-Roma siyaset teorisi geleneğinden sadece cevaplarıyla değil, ortaya attığı sorularla da ayrılır. Daha önce gördüğümüz gibi, Yunan siyaset teorisi, yöneticilerle yönetilenler arasındaki eski geleneksel ilişkilerin çözülmesine ve yeni bir siyasi örgütlenme biçimi olan yurttaş toplumunun ortaya çıkışına cevap arayarak doğmuştu. Onun temel kategorisi, yönetim ve itaat değil, yurttaşlıktı; siyaseti, yönetenlerle yönetilenler ya da efendilerle hizmetkârları arasındaki ilişki olarak değil, eşit yurttaşlar arasındaki işlemler olarak tanımlıyordu. Platon ve Aristoteles gibi antidemokratik filozoflar ise, yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkiyi yeniden kurma peşindeydi; buna rağmen bu sivil kategorilerin içinde kalma zorunluluğunu hissediyorlardı. Platon, yönetim ilkesini siyasi düşüncesinin temel kategorisi olarak yeniden kurmak için çok şey yaptı; ve evrensel kozmik hiyerarşi düşüncesi hem onun, hem de izleyenleri tarafından (Aristoteles dahil), yönetenlerle yönetilenler arasında kalıcı bir ayırım yaratmak için kullanıldı. Ama, yönetenlerle onlara itaat etmek

zorunda olanlar arasındaki bu ayırım, siyasi bir ilişkiden ziyade siyasi alanla, bunun dışındakiler olarak sunuldu. Örneğin Platon, *Republic*'te kraliyete ait siyaset sanatıyla, siyasete hizmet eden ama katılmayan diğer ikinci derecede sanatlar arasında ayırım yapar. Aristoteles için polis'i tanımlayan ilişkiler, *oikos* gibi diğer birlik biçimlerinden farklıdır; birinde eşitler, diğerinde eşit olmayanlar arasındaki ilişkiler söz konusudur –örneğin polis'teki, "parçalar" ve "koşullar" arasındaki ilişki– siyasi değildi.

Cumhuriyetin yerine imparatorluk geçerken bile Yunan siyaset teorisinin sivil kategorileri Roma'da da devam etti; siyaset teorisi ise, yönetenlerle yönetilenler arasındaki yenilenen ilişkilerin ortaya çıkardığı sorunları kavramakta yavaş kaldı. Bu sorunlar, uzun süreden beri, geleneksel egemenlik-itaat ilkesinin, polis ve cumhuriyetteki yurttaşlık ilişkileriyle zayıflatıldığı bir bağlamda, yönetenlerle yönetilenler arasında kaçınılmaz ayırımlar bulunduğuna ilişkin kolay varsayımların kabul edilmediği koşullarda yeniden ortaya çıkmıştı; sınıfsal eşitsizliğin, siyasi hiyerarşiyle uygun düşmesinin anlamı, Roma İmparatorluğu'nun yönetime itaat konusunda belirli ideolojik gereksinimleri olmasıydı. İnsanların doğal olarak özgür ve eşit olduğunun kabul edildiği durumda, otoriteye itaat yükümlülüklerini dayatabilmek için gereken yeni savların ortaya çıkmadığı, erken modern döneme kadar Batı siyaset teorisinin, siyasi yükümlülükler alanında sistematik teoriler üretemediği doğrudur. Ama Roma İmparatorluğu eşitsizliği ve tahakkümü haklı çıkaran bir ilki başarmıştı. Daha önce Cicero gibi düşünürlerin nasıl eşitsizliği haklı çıkarmak için gerekli koşulları karşılamaya çalıştığını görmüştük; ama Augustinus'tan önce hiç kimse yönetim ve itaat sorunlarıyla bu denli sistematik biçimde uğraşmamıştı – ve Hıristiyanlık gerekli kavramsal araçları sağladı.

Daha önce gördüğümüz gibi, Batı Hıristiyanlığı, Yunan-Roma siyasi yaşamının çok farklı, belirli özgünlükleriyle biçimlenmişti. Roma İmparatorluğu'nun özel koşullarının, nasıl günah teolojisini teşvik ettiğine de değinmiştik. Augustinus, Roma'nın zayıflaması sorunuyla acil olarak uğraşmak zorundaydı ve bu koşullarda, bu dünyada, artık seküler otoritenin Tanrı'nın imtiyazlı temsilcisi olduğuna makul biçimde inanılmayan bir ortamda, seküler otoriteye itaate gereksinim olduğunu nasıl açıklayacaktı? Ama Yunan-Roma sivil ilkeleriyle dolu bir siyasi kültürde, itaat ve yükümlülük daha genel sorunlar da ortaya çıkarmaktaydı.

Emperyal egemenlik, tek bir yüce yöneticiye itaati gerektiriyordu; artık Platon ve Aristoteles'in yaptığı gibi toplumsal dünyayı basitçe siyasi yurttaş toplumu ve dışındakiler olarak ayırmak yeterli değildi. Zaten,

Tanrı'nın gözünde bütün insanların eşit olduğu, birinci derecede önemli bir Hıristiyanlık ilkesiydi. Bu nedenle siyasi egemenlik, Hıristiyanlığın terimleriyle, insanlığı sivil topluma mensup olanlar ve onlara tabi dışarıda kalanlar ayırımıyla gerekçelendirilemezdi. Bu sınırlar içinde, seküler emperyal otoriteyi haklı çıkarmanın en etkili yolu, sivil alanı bütünüyle yok etmekti. Edilgen Roma emperyal yurttaşlığı bile, Augustinus tarafından bu öze ilişkin bütün kalıntılardan temizlenmişti. Siyasi toplumla ilgili Eski Yunan ilkeleri insanların bir tür kendilerinde yönetme kapasitesi olduğu varsayımına dayanıyordu –ister bunlar Protagoras'ın varsaydığı gibi doğuştan gelsin, isterse Platon'un siyaset teorisinde olduğu gibi az sayıda insanla sınırlı olsun– bu sivil ilkelere en iyi meydan okuma biçimi, bu tür herhangi bir kapasiteyi ya da otonomiyi reddetmekti. Hiçbir şey bu amaca Augustinusçu günah doktrininden daha uygun değildi.

4

Ortaçağlar

Emperyal Roma'dan "Feodalizme"

Saygın ortaçağ tarihçisi Rodney Hilton şöyle yazar:

> Avrupa feodal toplumlarının, eski uygarlıkların temeli olan köylülükten doğduğuna ilişkin çok az kuşku vardır. (…) Gerçekten de kırsal toplumun en kalabalık sınıfı açısından, geç Roma ve erken ortaçağ uygarlıkları arasındaki farkı anlamak hiç de kolay değildir.[85]

Bu temel sürekliliğe rağmen Batı kültüründeki bazı gelenekler, Batı imparatorluğunun "gerileme ve çöküşü"nden sonra "Karanlık Çağlar"ın içine girdiğini belirterek, klasik eskiçağ ile "feodal" toplum arasında derin bir kırılma olduğu izlenimini yaratmışlardır. Örneğin, ilerlemeye ilişkin Aydınlanma kavramları ve klasik ekonomi politik, ortaçağları, klasik antik çağlarda kökleri olan Batı uygarlığının sürekli ileriye doğru giden gelişiminde bir kesinti olarak görme eğilimindedir; bu yarığın, eskiçağ Akdeniz'inde parlak bir başlangıcı olan rasyonalizmin ve/veya "ticari toplum"un kaçılınılmaz zaferini geciktirdiği öne sürülür. Bu bakış açısına göre, ancak Rönesans'tan sonra tarih doğal akışına kavuşmuştur.

Bu geleneklere göre, sanki feodalizm hiçbir yerden gelmemiştir ya da en iyi ihtimalle, barbar kavimlerce emperyal topraklara ithal edilmiştir. Feodal düzen, Roma ve barbar unsurların bir sentezi olarak sunulduğu zaman Roma, canlı bir sosyal mirastan çok, içi boş bir tarihsel hatıra gibi görünmektedir. Daha yakın zamanlarda, bilim insanları, tarihi böylesi kopukluklarla ele alan görüşleri düzeltmek için çok uğraşmışlardır. Gerçi

85 Rodney Hilton, *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381* (Londra: Temple Smith, 1973), s. 10.

köylüler açısından süreklilikleri kavramak çok daha kolay olmakla birlikte, tarih nadir olarak köylülerin görüş açısından kayda geçirildiği için, eski alışkanlıkların mirasını yerinden etmek zor olmaktadır. "Gerileme ve çöküş"ün kırılma olarak nitelendirilmesine ya da "Cermenik etki" sorununa kuşkuyla yaklaşan ya da ortaçağın yarık olduğu düşüncesini reddederek modernitenin köklerini ortaçağlarda arayan tarihçiler bile, bazen yok olan Roma İmparatorluğu'nun yarattığı boşluğu vurgulamak eğiliminde olmuşlardır. Böylece, ister barbar istilalarınca aktarılsın, ister imparatorluğun enkazından, sosyal düzen karmaşasından ve savaştan doğsun, bu boşluğun bütünüyle yeni feodal düzen tarafından doldurulduğu öne sürülmüştür.

Siyasi düşünce tarihinin bu tür tarihsel kopuş fikirlerine bağışıklığı olduğu düşünülebilir; çünkü eskiçağ düşünürlerinin, Roma hukukunun ve Hıristiyanlığın mirası, ortaçağ kültüründe açıkça görülebilmekteydi. Ama felsefe ve "dinî esaslara uygun" siyaset teorisi tarihinin sürekliliğinin etrafına özellikle egemen sınıfların ve kültürel seçkinlerin deneyimleriyle sınırlar çekilmiştir ve böylece belki de, toprak sahipleri ile köylüleri arasındaki ilişkilerin temelindeki toplumsal sürekliliklerin daha çok üstünü örtme eğilimi ortaya çıkmıştır.

Sürekliliklerin altını çizmek, imparatorluğun ölüm döşeğindeki ve sonrasındaki toplumsal dönüşümlerini inkârı anlamına gelmez. Tam tersine, önemli nokta, tam da feodal toplumun gelişimini, ona yabancı bir müdahale gibi değil, bir dönüşüm olarak izlemektir. Burada konu, hareketsizlik değil, değişimin sürekli bir tarihsel süreç olarak ele alınmasıdır. Tabii ki davetsiz misafir gibi araya giren "barbarlar", feodal düzeni biçimlendirecek olan kendi pratiklerini ve kurumlarını da getirmişlerdir ama onların kurumları var olan toplumsal ilişkilerle kaynaşmıştır. Ortaçağ toplumsal ve siyasal oluşumları, Roma toplumunun özelliklerine ya da onun özgün mülkiyet biçimlerine başvurulmadan anlaşılamaz. Sürekliliğin vurgulanması, Batı siyasi düşünce tarihinin, arkeolojik kazı yaparak köylülerin dile getirdiklerinden türetilmesini de gerektirmez; zaten köylü isyanı kayıtlarında bile keşfedilecek böyle bir tarih adeta yoktur. Sadece, toprak sahiplerinin bu konumlarının, mülkiyet ilişkileri ve köylülerin üstünde lordluklarını kullanmaları bağlamında böyle olduğunu ve ortaçağ tarımsal ilişkilerinin köklerinin sağlam biçimde önceki Roma tarihinde yattığını kavramak yeterlidir.

Genellikle feodalizm kavramının değerinin tartışmaya açık olduğu söylenir; bu kavramın çok değişik biçimlerde kullanıldığı da doğrudur.

Bununla birlikte, Avrupa'nın daha sonraki tarihinin açıklanması, Batı imparatorluğundaki gelişmelerin yarattığı özgün toplumsal biçimleri göz önüne almadan mümkün olmadığı için, bir tür kısa adlandırma da kaçınılmaz olmuştur. Bunun yerine geçecek, genel kabul gören bir başkası bulununcaya kadar, bu toplumsal biçimlerini göstermek için, tabii Batı'da değişmeyen tek bir feodal düzen olmadığının farkında olarak, "feodalizm" kavramını ya da belki feodal toplum terimini kullanmak elverişli olacaktır.[86]

Genellikle feodalleşme dönemi olarak tanımlanan 6. ile 10. yüzyıllar arasında Roma İmparatorluğu'nun yerine "egemenliğin parsellenmesi" geçti.[87] Yakın zamanlarda bu sürecin, ortaçağ tarihçilerinin genel olarak öne sürdüklerinden çok daha hızlı gerçekleştiğine ilişkin ikna edici savlar ortaya atıldı ve bu dönemin sonunda "feodal devrim"in gerçekleştiği öne sürüldü.[88] Bu süreç ister yavaş, ister devrimci biçimde olsun, emperyal devlet yerini, devlet işlevlerinin dikey ve yatay olarak bölündüğü parçalı yargıya bıraktı. Kapsayıcı devletin egemenliğinin yerine, mahalli ya da bölgesel yönetimler aracılığıyla örgütlenme ve coğrafi parçalanmışlık geçti. Egemen sınıfın içinde kralların ve lordların ya da lordların ve vasalların arasında belki de sözleşmeler yapıldı –bu anlaşmalar çok değişik biçimlerde olmakla birlikte vasallığın varlığı da tartışma konusu yapılmıştır.[89] Genellikle idari, adli ve askerî bölünmüşlüğe, mülkiyet haklarının zorunlu kıldığı, koşullu mülkiyet sistemi eşlik etmiştir.

Feodalizmin ne dereceye kadar Cermenik etkilerin ürünü olup olmadığını tartışmanın yeri burası değil –herhangi bir "Cermenik" özü

86 Feodalizm ve özellikle İngiltere ile Fransa arasındaki farklılıklar üstüne önemli bir tartışma için bkz. George Comninel, "English Feodalism and the Origins of Capitalism", *The Journal of Peasant Studies*, Temmuz 2000, s. 1-53.

87 Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (Londra: Verso, 1974), s. 148ff.

88 Feodalizm tarihleri arasındaki süreklilik ile daha devrimci dönüşümlerin vurgulanmasının uzun bir geçmişi vardır. "Feodal devrim" konusunu, T. N. Bisson, 1994'te *Past and Present* dergisinde işlemiştir: ("The Feudal Revolution", *Past and Present* 142, Şubat 1994, s. 6-42). Derginin daha sonraki sayılarında birkaç tarihçi arasında bu konuda tartışmalar sürmüştür (152, Ağustos 1996 ve 155, Mayıs 1997). Tartışmacılar arasında olan Chris Wickham, Bisson'un savlarıyla ilgili bazı çekinceleri olmakla birlikte mantıklı ve ikna edici biçimde "feodal devrim" fikrini desteklemiştir.

89 Özellikle Susan Reynolds, vasallık kavramının anlamsız, "yurtluk" kavramının daha da muğlak ve değişken olduğu için çok yararlı olamayacağını öne sürmüştür: (*Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted,* New York ve Oxford: Oxford University Press, 1994). Buradaki sav hiçbir şekilde vasallığın varlığına ya da yurtluk kavramına dayanmamaktadır. Reynolds ayrıca şu savı da öne sürmektedir: Ona göre ortaçağlardaki toplumsal ve siyasal ilişkilerin temeli olarak entelektüel kurgulara, Eski Yunan felsefesinin yeniden canlanması dahil, çok fazla önem atfedilmektedir. Bu tür fikirlerden çok önce var olan "geleneksel toplum bağlarını" ve pratiklerini vurgulamaktadır. Onun eleştirilerinin, bu bölümde kullanılan feodalizm kavramı için geçerli olmayacağı açıktır.

ya da kültürü saptamak mümkün olsa bile. Bununla birlikte, Roma İmparatorluğu'nun Kuzey'deki ormanlardan gelen, aşağı yukarı hiç bozulmamış "Cermenik" kavimlerce istilaya uğradığını düşünmek de yanıltıcıdır. Romalılarla "Cermenlerin" ilişkisi, "Barbar istilası" olarak adlandırılan son zamanlardaki kitlesel göçten çok önceye dayanır. Bunların arasında, Cermen kavimlerinin içinde farklılaşmaya ve Cermen topluluğunun ilişkilerinin istikrarsızlaşmasına, savaşlara ve giderek daha çok askerîleşmeye yol açan, uzun zamandan beri sürmekte olan değiş tokuş ilişkileri vardı. Roma topraklarına yapılan akınlar, imparatorluğun kaderini belirleyici duruma geldiğinde, zaten Cermenlerde Roma'yla uzun süreli ilişkilerin izleri görülmekteydi.

Feodalizmin tanımına, toprak sahipleriyle köylülerin ilişkisinin dahil edilip edilemeyeceği konusunda oldukça çok tartışma yapılmıştır. Bir uçta, senyörler ya da tımar sistemindeki lordlarla onlara bağımlı emekçilerin ilişkilerine feodal denemeyeceğini savunanlar olmuştur. Çünkü onlara göre feodalizm, egemenlik ve bağımlılıkla ilgili olmayıp, yasal olarak eşitler arasındaki bir sözleşme ilişkisiydi –bazıları, diğerlerine hizmet etmekle yükümlü olsalar bile, en azından lord statüsündekiler için bunun böyle olduğunu iddia ediyorlardı. Diğer uçta ise, feodalizmi bütünüyle toprak sahibi-köylü ilişkisiyle tanımlayanlar vardır; hatta bu tanım bazen sadece Batı'ya özgü köylü bağımlılığı için değil, rant alınan herhangi bir tarımsal sömürü durumunda da kullanılmıştır. Her iki uç da yararlı görünmemektedir.

Öte yandan, feodal lordları nasıl tanımlarsak tanımlayalım, onların var olmaları kuşkusuz tam da köylülerle ilişkilerine dayanmaktaydı. Nerede lordlar varsa, orada onları ayakta tutan köylüler vardı. Diğer yandan, her türlü toprak sahibi-köylü ilişkisini kapsayan sulandırılmış bir "feodalizm" tanımı, ortaçağ Batı'sının özgün tarımsal ilişkilerini anlaşılması güç hale getirmektedir. Batı'nın ayırt edici özelliği, lordların köylüleri sömürmesinin parsellenmiş egemenlik bağlamında gerçekleşmesiydi –vasallık ilişkisi olsun ya da olmasın. "Feodalizm" kavramı, bu özgün oluşuma dikkat çektiği ölçüde yararlıdır.

Ortaçağ "Avrupa'sında" ekonomi ve ekonomi-dışı gücün özgün birliği çerçevesinde, iktisadi sömürü ilişkileri, eskiçağ bürokratik devletlerinde olduğu gibi, siyasi ilişkilerle ayrılmaz biçimde bağlantılıydı. Ama köylü tebaanın monarşik devletlerce yönetildiği bu eskiçağ uygarlıklarındaki durumun tam tersine, feodal devlet, parsellenmiş egemenlik nedeniyle parçalara ayrılmıştı; devletin vergi alması yerine lordlar vergi topluyordu

ve sömürü rant alma biçimindeydi. Lordluğun, kişisel sömürüsü, devlet gücünün bir parçasına sahip olmasıyla birleşmişti. Lordluk, kişisel mülkiyetle ve buna bağlı topraklarda çalışan köylülerle kişisel bir ilişkiyi temsil ediyordu, başka zamanlarda ve yerlerde devletin üstlendiği birçok işlevi, lordlar yerine getiriyordu. Bunun sonucunda, emekçinin özel sömürüsü, idare, yargılama ve yaptırım gibi kamusal rollerle birleşmişti. Diğer bir deyişle, bu "siyaseten oluşmuş" mülkiyet biçimiydi; iktisadi ve ekonomidışı güçlerin birliği, Eski Roma'da özel mülkiyetin özgün ve özerk gelişiminin de gerekli bir koşuluydu.

Daha önceki bölümlerde Eski Yunan ve Roma'da mülkiyet ilişkileri tartışılırken, diğer "yüksek" uygarlıklarla karşılaştırılarak, bu ilişkilerin özgünlüğünün altı çizilmişti. Toprak mülkiyeti çok daha büyük ölçüde devletten ayrılmıştı. Oysa "bürokratik" krallıklarda toprak mülkiyeti, devlet hizmetiyle yakından bağlantılıydı. Bu tür krallıklarda, köylü üreticilerin, bir sömürü biçimi olarak, artı-ürünlerine özel bireysel mülk sahiplerinin el koymasından çok, kaynakları yeniden dağıtan devletin ve egemen aristokrasinin kolektif kontrolü altında sömürü ilişkileri, tipik olarak, vergi ve angarya biçimindeydi. Roma'da özel mülkiyet, daha önce görülmeyen yollarla ayrı bir güç konumuna gelmişti ve köylü üreticiler çok daha doğrudan özel kişilerin sömürüsüne tabiydi; artı-emeğe rant biçiminde el konuyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, bu gelişmeler, özel mülkiyetin resmen ayrıcalıklı konumu, mülk sahiplerinin ve devletin, yönetimde, iki egemenlik biçimini temsil ettiği (*dominium* ve *imperium*) Roma hukukuna yansımıştı. Bu iki ayrı güç odağının kavramsal olarak ayrıntılandırılmasının siyaset teorisindeki gelişmelerin üstünde büyük etkisi olacaktı.

Bürokrasisi ve vergi sistemiyle devasa emperyal devlet oluştuğunda, zaten temel olarak diğer eskiçağ emperyal ya da monarşik devletlerinden farklıydı. İmparatorluk zirveye ulaştığı zaman bile, egemen sınıfların başlıca sömürü biçimi, vergi toplayan devlet makamları aracılığıyla değil, toprak sahibi olmaktan ve bu topraklarda çalışanları, ister köylü ister köle olsun doğrudan sömürmeye dayanıyordu. Özellikle imparatorluğun batısında, yerel aristokrasiler ağına dayanan emperyal yönetimin, yönetenler ve yönetilenler ayırımından farklı olarak, toprak sahipleri ve köylüler, kişi ve sınıf olarak birbirleriyle doğrudan karşı karşıya geliyorlardı. Bu emperyal yönetim biçimi, özel mülkiyetin tam ve özerk gelişiminin engellendiği ya da mülk sahibi sınıfların emperyal bürokrasiden bağımsız olmadığı

diğer eskiçağ devletlerinden farklı olarak, özel mülkiyeti güçlendirmiştir. İmparatorluk, askerî hizmet karşılığında toprak tahsis etmeyi yararlı görünce, Roma mülkiyetine ait özellikler, bu toprakları da kapsamıştır.[90]

Devlet ve özel mülkiyet olarak iki kutuplu gücün varlığının anlamı, emperyal devletin kalbinde parçalanma eğiliminin olduğudur. İmparatorluk dağıldığında –devlet yönetiminin, devasa malikânelerin sahi-

90 İlgi çekici ama bana göre kusurlu bir argüman, tanınmış geç Roma ve ortaçağlar tarihçisi Chris Wickham tarafından öne sürülmüştür; son zamanlarda görüşlerinde bazı değişiklikler yapmış olmasına rağmen kanımca gene de sorunlu kısımlar bütünüyle yok olmamıştır. Orijinal formülasyonunda, artıdeğerin vergilerle alındığı "haraççı sistem" kavramına başvurarak bunu, artıdeğerin alınmasında vergi yerine rantların geçtiği feodalizmle karşılaştırmıştır. ("The Other Transition from the Ancient World to Feudalism" ve "The Uniqueness of the East"; ilk kez 1984-5'te yayınlanan bu çalışmalar daha sonra yeniden şu kitapta yer aldı: *Land and Power: Studies in Italian and European Social History, 400-1200*, Londra: The British School at Rome, 1994). Haraççı sistem, benim burada bahsettiğim, bürokratik tahsisçi krallıkları da kapsamaktadır; ama Wickham'a göre, merkezî monarşik devletin yerine kentin, vergi toplayıcı birim olduğu "Eski" Yunan ve Roma da buna dahildir. Ona göre, Yunan-Roma örneğinin ayırt edici özelliği, haraççı biçimin, "feodalizm"le birlikte varlığını sürdürmesiydi. Gene ona göre değişim, birlikte var olan bu iki üretim biçimi arasında gerginlik başlayınca gerçekleşti; haraççı unsur (özellikle emperyal devlet) gücünü kaybetti ve feodal biçim giderek egemen oldu. Birkaç nedenle bu açıklamayı sorunlu buluyorum: "Haraççı" ve "feodal" olarak kullanılan her iki kavram da birbirinden yeterince ayırt edilmemiş ve açıklama getirme güçleri çok az –çünkü özellikle, toprak sahibi-köylü arasındaki herhangi bir rant ilişkisi "feodal" olarak tanımlandığı için Batı'daki özgün, toprak sahibi-köylü ilişkisi belirsizleşmekte, herhangi bir vergi biçimi de "haraççı" kategorisine sokulmaktadır. Bu yaklaşım tarihsel olmaktan çok, cinse göre yapılan bir sınıflandırmadır; hiçbir tarihsel başlangıca ve değişimi açıklayabilecek hiçbir içsel dinamiğe yer verilmeden iki üretim biçiminden söz edilmektedir –"feodal" biçimin basitçe zaten var olduğu kabul ediliyor ve bunun "haraççı biçim"le gerginliğinin sonucunda, görünen hiçbir neden olmadan, üstün geldiği öne sürülüyor. Her şeyin ötesinde, bu yaklaşımla, "eskiçağ"daki biçimin özelliği kavranamıyor. Kent vergi toplayıcı olduğu ya da "feodalizm"le birlikte var olduğu için haraççı biçimin değişik olduğunu söylemek yeterli değil. Burada önemli olan en azından, vergi sistemleriyle birlikte kentin, hatta imparatorluğun, özel mülkiyetin özgün ve özerk gelişimi tarafından biçimlendirildikleridir. Roma Cumhuriyeti'nin kent devleti, Romalılara özgü toprak sahibi-köylü ilişkilerinin etkisi altında kurulmuştur ve bundan ortaya çıkan imparatorlukta, tarihsel olarak toprak sahibi sınıfın gelişimi zaten gerekli koşul olarak varsayılmıştır.
Yakın zamanlarda Wickham, haraççı ve feodal *üretim biçimleri* yerine, birisi vergilere, öbürü toprağa dayanan iki tip *yönetim biçimi* ya da devlet ayırımı yapmıştır. Bunun, diğerine göre bazı avantajları olmakla birlikte, bu yaklaşım da, vergiye dayanan Roma'nın özelliklerini ve bununla, diyelim devlet ile toprak sahipleri arasındaki ilişkinin çok farklı olduğu vergi-temelli emperyal Çin'in arasındaki farklılıkları açıklamaktan uzaktır. Hatta Batı ve Doğu Roma imparatorlukları arasındaki ayrılıklar da devlet-mülkiyet ilişkilerinin farkında olunmaksızın açıklanamaz. Doğu'da emperyal devlet zaten var olan gelişkin devlet yapılarının üstüne yerleşti. Batı'da böyle yapılar yoktu; aristokratik toprak sahipliği –ve bunun merkezkaç etkileri– çok daha ileriye gitti ve tam da bu sırada imparatorluk çöküntüye uğradı. Her neyse, tarihdışı bazı sınıflandırmalar dışında, vergi-temelli devlet, toprak-temelli devlet karşıtlığı muhtemelen hiçbir zaman var olmadı. Wickham'ın toprak-temelli modeli, devletin parçalandığı ya da "parsellenmiş egemenliğin" ortaya çıktığı feodal Avrupa örneğine benzer görünüyor (bu konuyu en iyi inceleyen büyük ortaçağ tarihçisi Marc Bloch'tan alıntılar yapıyor). Ama bu feodal biçim kuşkusuz, Roma mülkiyet sisteminin ve toprak sahibi aristokrasinin özgün gelişimiyle birlikte Roma emperyal devletini ve onun vergi sistemini de göz önünde bulundurmaktadır. Wickham'ın erken ortaçağlarla ilgili kendi yetkin ve ikna edici eseri de bunu teyit etmekle birlikte, kullandığı kavramsal çerçeve muğlaklığa yol açmaktadır.

bi aristokrasiyle gerginlik içinde olduğu tam da Batı'da– aristokrasinin özerkliği, bir ölçüde kamu otoritesinin olduğu zamanda bile artmaya devam etti. Kamusal işlevlerin yerel lordlara havale edilmesi, en azından bir süre için, monarşik güçlerin devleti yeniden merkezileştirme çabaları başarılı olduğu sırada bile sürdü. Monarşiler tipik olarak ve değişen derecelerde ama her zaman kaçınılmaz biçimde eskiden devletin üstlendiği yargı, idari ve askerî işlevleri yerine getiren yerel aristokrasilere dayanıyordu.

Sekizinci yüzyıl ve sonrasında bile Charlemagne'ın önderliğinde Franklar, Batı imparatorluğunun karmaşasından arta kalanların üstünde bir tür birlik ve düzen sağlayarak kendi emperyal egemenliklerini kurdular. Frank bölgesi yerel kontlarla yönetilirken, yeni fethedilen topraklarda güçlü yerel askerî diktatörlükler kuruldu. Bu parçalanmış yönetim, Charlemagne'ın 800'de Roma usulü *imparator* olarak taç giymesinden sonra, evrensel imparatorluğu yeniden canlandırdığı görünümü sırasında bile sürdü. Kutsal Roma İmparatorluğu denen oluşumda, gelecek yüzyıllarda da sürecek olan yargılama yetkisi konusundaki çelişkiler artmakla kalmadı, lordlara, hükümdara ve papaya ait patlamaya hazır otorite karışımının üstüne, yeni dünyevi otorite bir hak iddiasında daha bulundu.

Ortaçağ Batı'sında, krallıkların özelliği, her zaman değişen ölçülerde, monarşik güçle lordluk, merkezî otoriteyle yerel otorite arasındaki gerilimler olmuştur. Bu gerilimlerden, Batı'ya has yönetim kavramı doğmuş; rakip otorite iddialarının çözümü, basitçe merkezî otoritenin yerel güçleri egemenliği altına almasında görülmemiş, bir tür karşılıklı anlaşmada aranmış; iki meşru güç arasındaki anlaşma, sözleşme ve nihayetinde anayasal terimlerle ifade edilmiştir.[91] Böyle bir idare tarzının, mülkiyetin özerk bir güç olarak devletle gerilim içinde ama gene de ortaklaşa biçimde, Batı'ya özgü gelişimi kale alınmaksızın düşünülmesi zordur.

Dokuzuncu yüzyıldan sonra, eğer egemen devletin özelliği yasama gücüyse (var olan yasaları uygulamaktan farklı olarak), fiilen egemen bir devlet yoktu. Bazı kamusal kurumlar, özellikle bazı tür mahkemeler var olmaya devam ediyordu ama iki yüz yıl boyunca, örfi hukuktaki değişiklikler dışında, etkili biçimde hiç yasa yapılmadı. Batı'daki Frank yönetiminin dağılmasından sonra yerel lordların idaresi egemen olurken, Doğu bölgeleri, özellikle Almanya düklüklerinin denetimi altına girdi. Erken 11. yüzyıla gelindiğinde, kamu mahkemelerinin işlevleri bile yerel lordların eline geçti; bölgesel kontlar yargı yetkisinin kamu görevi değil,

91 Yerel ve merkezî otoritelerin arasındaki Batı'ya özgü çözümlerle ilgili tartışma için bkz. Janet Coleman, *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance* (Oxford: Blackwell, 2000), s. 18.

özel mülkiyetlerinin bir parçası olduğunu düşünüyordu. Bu bölgelerde herhangi bir yasal ve siyasal düzenden bahsedilebilirse, bunun yalnızca lordların bireysel toplumsal denetimi altındaki köylülük olduğu söylenebilir.[92] Şimdi aristokratik özerklik, gerçek bir parsellenmiş egemenlik durumuna gelmişti.

Diğer bir deyişle, kamusal ya da sivil alan bütünüyle yok oldu. Bu, devlet aygıtının tam çözülmesi anlamında değil, Karolenj dönemi boyunca da süren, özgür insanların kamusal meclislere katılımının artık ortadan kalkması anlamında doğrudur.[93] Özgür insanlarla köleler arasındaki kesin ayırım artık yerini çeşitli bağımlılık koşullarını kapsayan karmaşık bir sürece bırakıyordu. "Özgür" insan kategorisi, eski Frank İmparatorluğu'nda fiilen yok oldu; özgür toprak sahipleri bile senyörlerin yargı yetkisi alanına girdi ve feodal zorunluluklara tabi oldular. Kölelik kavramı ise lordlar ve " onların" adamları arasındaki bir dizi bağımlılık ilişkileri tarafından geri plana itildi.

On üçüncü yüzyılda feodal monarşiler yönetimlerini sağlamlaştırdı. Bu aynı zamanda, şimdi Alman krallarca yönetilen Kutsal Roma İmparatorluğu'nun orta Avrupa'nın en güçlü devleti haline geldiği dönemdir; papalık dünyevi alanda, otoritesini göstermekteydi. Ama köylülerin, feodal lordlara karşı olan yükümlülüklerinin bir ölçüde gevşetildiği bu zamanda bile, lordların özerk yönetimsel ve yargısal güçlerinin, kraliyetin otoritesine meydan okuması, ortaçağ düzeninin tanımlayıcı bir özelliği olmayı sürdürecekti. Kamusal ve diğer sivil katılım alanları yeniden ortaya çıkınca, bunun tipik biçimi tüzel kuruluşlar oldu; üst otoritelerle ilişkileri beratlarla belirlenen bu kurumların iç işlerinde özyönetim vardı. Eski yargı yetkileri konusundaki çelişkileri çözmekten çok uzak olan, geç ortaçağlardaki otoriteye ilişkin bu yeni düzenlemeler, daha şiddetli çekişmelere yol açtı; imparatorların ve papaların gücüyle rekabet ederek, derebeylerin ve tüzel kurumların özerk yargılama hakkı iddiaları, yeni ve yoğun çatışma alanları yarattı.

Kuşkusuz feodalizmin doruğa ulaştığı zaman bile, Avrupa'da toprak sahipleri, köylüler ve krallar arasındaki tipik "feodal" ilişkilerin dışında, başka toplumsal düzenler de vardı. Roma İmparatorluğu çökerken,

92 *The Cambridge History of Medieval Political Thought: c. 350-c. 1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Bu kaynakta, lordlukla mülkiyetin örtüşmesi nedeniyle köylülerin aynı anda hem kiracı, hem de tebaa durumuna geldiği; bunun İngiltere dahil, bütün Batı için geçerli olduğu öne sürülmektedir. (s. 195). Bununla birlikte, daha sonra göreceğimiz gibi, İngiliz örneği istisnai bir durumdur; çünkü lordlukla mülkiyetin örtüşmesi, Kıta'da olduğu gibi parsellenmiş egemenlik biçimini almadı.

93 Bu noktaya işaret etmemi George Comninel'e borçluyum.

kentleşmenin yoğun olduğu ve toprak sahipliği biçimlerinde, serflerden ayrı, daha büyük oranlarda özgür köylülerin bulunduğu ve derebeylik sisteminin göreli olarak zayıf olduğu yerleşimler ayakta kalabilmişti. Bu durum, kentlerin ve Roma belediyeler sistemi mirasının göreli olarak gücünü koruduğu, kuzey İtalya için geçerlidir. Kentler Romalılaştırılmış yerli seçkinlerin sosyal ve siyasal nüfuz alanıydı ve buralardan civardaki kırsal bölgeler yönetilirdi; kent, Roma mirasını taşıyan dünyevi ve dinî otoritelerin yönetim merkezi olmayı sürdürdü. Tipik model, Roma İmparatorluğu ve onun belediyeler yönetiminden bir şeyler koruyan piskoposların yönetimiydi. Ama bu göreli olarak birleşik sivil yönetim giderek yerini, değişik tüzel kurumların ve loncaların parçalı yönetimine bıraktı. Ortaçağ İtalya'sında emperyal seçkinlerin büyük bir çoğunluğu –özellikle 11. yüzyılın başından itibaren– toprak sahibi sınıflarındandı ve güçlü bir kent aristokrasisi doğmuştu. Bazı kentler ve egemen sınıfları ticaret ile krallara, imparatorlara ve papalara verdikleri mali hizmetler nedeniyle zenginleşmişti. Bunlar civarlarındaki kırsal alanın (*contado*) zenginlik kaynaklarına, özellikle kamusal hizmetlerini devam ettirmek için şu veya bu şekilde el koydukça, kent seçkinlerinin pek çoğunun serveti de artıyordu.

Ticareti, kapitalizmle tanımlanması, para ve ticaretin feodal ilişkileri zedeleyici olduğuna dair feodalizm açıklamaları çok kafa karışıklığına neden oldu. Oysa parasal rantlar toprak sahibi-köylü ilişkisinin belirgin bir özelliğiydi; ticari ilişkiler –özellikle lüks mallarda– feodal düzenin önemli bir parçasıydı.[94] Kuzey İtalya'nın canlı ticari merkezleri bir ölçüde derebeylik sisteminden ayrı bir yerdeydi ama onlar da daha geniş Avrupa feodal ağı için yaşamsal bir işlev görüyordu; parçalanmış düzenin, Avrupa dışındaki dünyayla ticari ilişkilerini sağlıyorlardı.

Gene de bu kentler iktidarın parsellenmesi olgusundan kaçamadı. Avrupa'nın diğer yerlerinde feodalleşme sürerken, kent yönetimleri de kendi parçalanmışlıklarını yaşıyordu. Komünler değişik derecelerde aristokrat ailelerin gevşek birliğine, kendi yarı özerk güçleri olan cemaat ve tüzel varlıklara, örgütsel yapılara ve yargı alanlarına dönüşüyordu. Bu dünyevi ve dinî güçler hem birbirleriyle şiddetli bir rekabet içindeydi, hem de savaşan sivil hiziplerin içinde yer alıyorlardı. Bu karışımın öldürücü katkı maddesi, papalık ve emperyal güçlerin müdahalesi oluyordu. Sivil

94 Ticaretin genişlemesinin feodalizmi yıktığı ve kapitalizmin bu nedenle doğduğu görüşü, 1950'lerin başında, Maurice Dobb ve Paul Sweezy arasında başlayan ve başka Marksist tarihçilerce sürdürülen "Değişim Tartışması" denen tartışmalarda da sorgulanmıştır. (*The Transition from Feudalism to Capitalism*, Rodney Hilton'un giriş yazısıyla, Londra: New Left Books, 1976).

komünler şu ya da bu oranda daha geniş dünyevi otoritelerden bağımsız oldukları halde, bunlar daha geniş iktidar mücadelelerinin savaş alanı durumundaydı ve sivil toplumun içinde şiddetli hizip rekabeti ortaya çıkıyordu. Bu çelişkiler daha sonra papalık ve emperyal hizipler arasındaki çekişmeler olarak adlandırılacaktı; bu, tipik ama zorunlu olmayan biçimde tüccar sınıflarla toprak sahibi beyler (*signori*) arasındaki ayırıma tekabül ediyordu.

Ortaçağ yorumlarında, "cumhuriyetçiliği" özellikle siyasi modernitenin ön habercisi olarak değerlendirenler yanıltıcı olabilmektedir, çünkü sivil özyönetimi olan kentler esas itibariyle oligarşilerdi. Ayrıca bunlarda hiçbir zaman açıkça çeşitli özel güçlerden ayrı tanımlanan bir kamusal alan yoktu. Etkili cumhuriyetçi iktidarlar dönemlerinde sivil toplumu birleştirmek için daha çok çaba harcanmıştır ama hiçbir ortaçağ İtalyan komünü içsel parçalanma eğiliminin ya da kamu gücüyle özel sömürünün kaynaşmasını aşamamıştır. Daha despotik oligarşilerin başarıları, demokratik biçimlerle önemli bir kopuşa yol açmamıştır; bunlar, kent feodalizmi diyebileceğimiz aynı dinamiğin parçalarıydı. Ne de yönetimlerinin alanını genişletmek ve sağlamlaştırmak çabaları, parçalı feodal yönetim biçiminin gerçekten üstesinden gelebildi. Ortaçağ sonrasında daha merkezileşmiş "Rönesans" devletlerinde bile partiler, ayrıcalıklar ve karmakarışık yargı yetkileri arasındaki parçalanma sürecekti.

Batı'da, feodal parçalanmanın en dikkate değer istisnası İngiltere'ydi. Daha sonra Avrupa'daki gelişmeler ve siyaset teorisi tarihi bakımından bu örneğin önemli etkileri olacaktı. Britanya'daki Roma İmparatorluğu'nun çözülüşü, maddi ve siyasi yapılarda, Batı'daki diğer yerlere göre, daha vahim bir çöküntüye ve Roma biçimleriyle daha köklü bir kopuşa yol açtıysa da, Anglosakson döneminde, krallar, toprak sahipleri ve Kilise hiyerarşisi, birbirleriyle uyum içinde çoktan devleti kurma sürecinde ileri bir aşamaya gelmiş ve olağanüstü merkezî bir otorite yaratmışlardı. Fransa parçalanırken, İngilizler birleşik krallıklarını, ulusal adalet sistemleri, Batı dünyasının en etkili idari yapısıyla pekiştiriyordu. Bu sırada yeni tür bir ulusal kimlik de doğmaktaydı –"Anglosakson" ve daha sonra "İngiliz".

Anglosakson krallıklar, kuşkusuz önemli yetkileri olan mahalli aristokratların yardımıyla idare ediliyordu; bununla birlikte onlar, –kural olarak ve pratikte– özek bölgesel kontlar gibi değil, idari otoritelerinin kaynağı olan kraliyet devletinin ortakları gibi davranıyorlardı. İngiltere'de merkezî devletle daha ikinci derecedeki aristokratlar arasında belirgin

bir ilişki doğacaktı. Önemli yerel otoriteleri olan yerel seçkinler, feodal lordlar gibi değil, fiilen kraliyet devletinin temsilcileri olarak ve merkezî devletle gerginlik halinde değil, mülk sahibi sınıfların meclisi olan ulusal parlamentonun yükselişiyle birlikte kraliyetin ortakları olarak uyum içinde hareket ediyorlardı.

Normanlar, 11. yüzyılda Kıta feodalizminin kimi unsurlarını getirdilerse de, İngiltere'de, başka yerlerde olduğu gibi, egemenliğin parsellenmesi hiçbir zaman kök salmadı. Norman egemen sınıfı kendini İngiliz toplumuna zorla kabul ettirdiğinde, zaten iyi örgütlenmiş ve birleşik bir askerî güçtü ve yeni kurdukları monarşik devlette, Norman aristokratik özgürlük geleneğini, Anglosakson yönetim gelenekleriyle uyumlulaştırdılar.

İngiltere'deki malikânelerde, lordların kiracılarının üstünde önemli hakları ve yargı yetkileri olduğu doğrudur ama monarşinin merkezî otoritesi güçlü olmaya devam etti; ulusal hukuk ve yargı sistemi, örfi ve kralın hukuku olarak, çok erken bir tarihte doğdu. İngiliz monarşisinin gelişimi temelinde, hükümdarlarla toprak sahiplerinin ortak projesiydi ve böyle olmayı da sürdürdü.[95] Kral ile aristokrasi arasında açık çatışma, gerçekten de iç savaş çıktığı zaman bile, söz konusu olan merkezî hükümet ile parsellenmiş egemenlik arasında kozların paylaşılmasından çok, krallarla lordlar arasındaki ortaklıkta çıkan dengesizlikleri düzeltmekti. Magna Carta'yı oluşturan belgede örneğin, baronların meydan okuyuşu ve talepleri elbette bazı tür feodal haklarının geri verilmesinin istenmesi olarak yorumlanabilir. Ama baronlar, akranları tarafından kendi mahkemelerinde yargılanma hakkını savunurken, özgür insanların üstünde yargılama yetkisi iddiasında bulunmuyorlardı. Fransa'da çok uzun süren aristokrasiyle kraliyet arasındaki yargı yetkisi çatışmasının aksine, İngiliz baronlar örfi hukuktaki haklarını, yani merkezî hükümetin vermiş olduğu hakları geri istiyorlardı. Baronlar zaten devleti ve kralı bir veri olarak kabul ediyordu; hükümdarla mülk sahibi sınıflar arasındaki her anlaşmazlıkta, iç savaş ve 17. yüzyıldaki Şanlı Devrim dahil, sözü edilen anlayış hep böyle sürmüştür.

Bununla birlikte İngiltere'de merkezî devletin görece güçlü oluşu, topraklı aristokrasinin zayıflığı anlamına gelmemiştir. Belirli bazı açılardan

95 İngiltere'de feodal merkezileşme sürecinde aristokrasiyle hükümdarların ilişkisinin, Fransa'daki durumun tersine olduğuna değgin tartışma için bkz. "The Agrarian Roots of European Capitalism", ed, T. H. Ashton ve C. H. E. Philpin, *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), özellikle s. 253-64.

tersi doğru olmuştur. Merkezî monarşik devletle toprak sahibi sınıf arasında ortaklaşa gerçekleştirilen bir işbölümü vardı; güç, parsellenmiş egemenlikte değil, mülkiyetin egemenliğindeydi. Roma mülkiyet sisteminin, Roma devleti gibi İngiltere'de, eski imparatorluğun diğer yerlerine göre, daha büyük bir yıkıma uğradığı doğrudur. Ama İngiltere'de, diğer yerlere göre nasıl merkezî idare fiilen çok daha çabuk yeniden kurulmuşsa, güçlü ve ayrıcalıklı bir mülkiyet sistemi de, diğer yerlerde görülmeyen biçimde doğacaktı.

Görünümde İngiliz mülkiyet hukuku, Avrupa'nın en "feodal" olanıydı. Bu şu anlamda da doğruydu; feodal Avrupa'da görülmeyen biçimde, "lordsuz toprak" olmaz ilkesinin hiçbir istisnası yoktu; tam mülkiyet hakkına sahip topraklar da yoktu. Ancak İngiliz "feodalizm"inin paradoksu, mülkiyetin tam feodalleşmesinin koşulunun merkezî monarşi, onun yasaları ve mahkemeleri olmasıydı –parsellenmiş egemenlik değil, tam tersine bunun yokluğu önemliydi. Eğer bütün toprakların lordları varsa, o zaman ancak biçimsel anlamda hükümdarın en üst toprak sahibi olması gerekiyordu. Pratikte örfi hukuka göre kiralık mülkler doğrudan kralın yargı yetkisinin alanındaydı –buna tarımsal üreticilerin elindeki bazı tür mütevazı mülkler ile askerî hizmet yükümlülüğü olmayan ve lordların yargı yetkisi dışında kalan özgür köylüler de dahildi. Kıta'da görülmeyen biçimde, Roma hukukuna göre, örfi hukukun daha egemen hale gelmesinin tercih edilmesine rağmen, belki de bazı bakımlardan bu yüzden, özel mülkiyet daha ayrıcalıklıydı ve bir üst aristokrata karşı yükümlülüklere daha az tabiydi.[96] Diğer bir deyişle monarşik yönetim ve kişiye münhasır özel mülkiyet birlikte gelişmekteydi.

96 Burada şunu vurgulamakta yarar var: Genellikle iddia edildiği gibi, İngiltere'de örfi hukukun gelişimi ve bunun ayrıcalıklı mülkiyet hakkının yerleşmesiyle ilişkisi; feodal hukuka göre karşılıklı feodal ilişkilerden, örfi hukukun bireysel ve ayrıcalıklı mülkiyetine geçiş ve bunun ortak ulusal mahkemelerde savunabilmesi, basit bir değişim değildi (örneğin bkz. Coleman, *op.cit*, s.616). Örfi hukukun kökleri "feodalizm"den önce Anglosakson İngiltere'sindeydi. Normanlar, Kıta'dan feodal hukuku getirdikleri zaman bu zaten var olan örfi hukukun üstüne aşılandı. Ayrıca Avrupa'nın başka yerlerinde olduğu gibi, mülkiyet haklarını ulusal bir mecliste savunmak, feodal mülkiyetin inkârı anlamına gelmemektedir. Örneğin Fransa'da kraliyet mahkemelerinde köylülerin mülklerini savunma hakkı vardı ama işledikleri topraklarda feodal ilkeler ve yükümlülükler geçerliydi ve her senyörün kendi hukuk sistemi ve özerk yargılama yetkisi vardı. Ne de toprakların elden çıkarılabilir oluşu ve bu işlemlere senyörün müdahale hakkı, buna bağlı olan feodal yükümlülükleri değiştiriyordu. Geç ortaçağda hem İngiltere'de, hem de Kıta'da, sadece mülkiyet hakkının hukuksal olarak ulusal mahkemelerde giderek daha çok savunulur olmasına dayanarak, feodal mülkiyetten kapitalist mülkiyete doğru çok yol alınmış olduğunu iddia etmek yanıltıcı olmaktadır. Mutlak mülkiyetle, kapitalizmi bir araya getirmenin yanıltıcılığı bir yana, İngiltere'de mülkiyet, feodal ayrıcalıkların ve görünümlerin bile başka yerlere göre daha "mutlak" olmasına rağmen, diğer Avrupa örneklerinden çok farklı ve özgün bir gelişim göstermiştir.

İngiliz mülkiyet düzenindeki bütün feodal görünümlere ve örfi hukukun Roma hukuk geleneklerinden ayrılmasına rağmen özel ve kişiye ait mülkiyet, İngiltere'de, egemenliğin parsellenmiş olduğu ve Roma hukukunun ayakta kaldığı herhangi bir Kıta devletinden daha eksiksiz olarak gelişecekti. Belki de İngiltere'de, Roma emperyal düzeninin bütünüyle çöküşünün paradoksal etkisi şu oldu: Sadece Norman istilasıyla değil, bundan bile daha önce Anglosakson krallar Kıta hukuk sistemine başvurdukları zaman, Roma mirası Kıta'dan taşınarak yeniden canlandırıldığı zaman, tamamen kişiye ait özel mülkiyet daha çok zor kullanılarak bu topraklara aşılandı ve şiddetle dayatıldı.

Bu önemli istisnaya rağmen, parsellenmiş egemenlik ortaçağ Avrupa tarihinin önemli bir konusu olmaya devam etti. On ikinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, az çok istikrarlı siyasi yönetimlerin, monarşik devletler ya da özerk kent komünleri olarak, Avrupa'nın değişik yerlerinde yeniden kurulmaya başladığı doğrudur. Ortaçağ siyaset felsefesinin klasikleri daha çok bu döneme aittir. Bunlar büyük ölçüde, feodal lordlarla monarşik devletler arasındaki gerginliklerden çok, krallar, papalar ve Roma imparatorları arasındaki ilişkilerle meşgul olmuşlardır. Bununla birlikte krallar bile, dinsel ve emperyal hiyerarşilerle rekabet ederken, toprak sahibi aristokrasinin yargı yetkilerine hem dayanmayı sürdürmüş, hem de rakip olmuşlardır; şu ya da bu tüzel varlıklar da, seküler ya da dinsel hak iddialarına, daha yüksek birleşik bir egemenliğe karşı özerkliklerini savunmuşlardır.

Bütün ilgili davalarda, yasal ve siyasal egemenlik sorunu, her zaman otoritelerin yönetimiyle mülkiyetin gücü arasındaki gerginliklerin ayrılmaz bir parçası olmuş ve siyasi çatışmalar genellikle mülkiyet hakları tartışmaları aracılığıyla yürütülmüştür. Feodal mülkiyet ve yargı birliği durumunda, herhangi bir yasal ya da idari hak talebi olan kurumlar, kaçınılmaz biçimde rakip mülkiyet haklarıyla karşı karşıya gelmek zorunda kalmışlardır; *imperium* ve *dominium* arasındaki ilişkilere dair sorunlar ise özel bir aciliyet kazanmıştı.

Kilise, Devlet ve Mülkiyet

Hıristiyanlık özgün niteliklerini, feodal yönetimin karmaşıklığına eklemişti. Roma İmparatorluğu'nda ortaya çıkan Kilise-devlet işbölümü, emperyal devletin çözülmesi ve senyörler ile kraliyet güçleri arasındaki gerginlikler tarafından biçimlendirilecekti. Parsellenmiş ege-

menliğin etkileri, özellikle Hıristiyan doktrininin gelişiminde çarpıcı biçimde açığa çıktı.

Geç 5. yüzyılda seküler ve ruhani güçler arasındaki ayırıma ilişkin klasik açıklama Papa Gelasius tarafından yapılmıştı. Bu açıklama gerçekten de Doğu-Batı bölünmesi gibi belirli bir zamana ait, çok özel bir durumun üstesinden gelmek amacıyla yapıldıysa da, bütün ortaçağlar boyunca Batı Hıristiyan doktrininde iki alan arasındaki ilişki üstüne *locus classicus* haline gelmiştir. Geleneksel olarak *Duo Sunt* olarak adlandırılan Konstantinopolis'teki İmparator Anastasios'a yolladığı mektupta Gelasius, Bizans'ın emperyal hak taleplerine karşı, Roma Kilisesi'ni, ruhani gücün, dünyevi gücün üstünde olduğunu belirterek savunmuştur.

> İki güç vardır: Bu dünya, temel olarak, saygıdeğer imparatorun kraliyet gücüyle ve rahiplerin kutsal otoritesiyle yönetilir. Bunlardan rahiplerinki daha önemlidir çünkü onlar kralın adamlarının hesabını bile kutsal mahkemenin karşısında vermek zorundadır. Sevgili oğlum, size saygın biçimde insanlara hükmetmek izninin verildiğinin farkındasınızdır ama kutsal şeyler söz konusu olduğunda ruhban sınıfın önünde başınızı tevazu ile öne eğip, onların elinden kurtuluşunuzun yollarını beklersiniz. Tanrısal mucizelerle karşılaşılmasında ve bunların doğru biçimde değerlendirilmesinde dinî düzenin üstünde değil ona tabi olmanız gerektiğini teslim edersiniz. Ve bu konularda onları, sizin iradenize tabi olmaya zorlamak yerine, siz onların hükümlerine bağlı olursunuz.[97]

Bu bildirge Batı Hıristiyanlığının kalbindeki seküler güce ilişkin paradoksu çok güzel açıklamaktadır. Ruhani üstünlüğün vurgulanmasıyla kuşkusuz papaların otoritesine gönderme yapılmaktaydı. Burada Paulus doktrini gibi yalnızca ikili otorite varsayılmıyor, aynı zamanda bu dünyanın işleri esas olarak seküler otoriteye bırakılırken, Kilise gündelik yönetim işlerinin üstünde bir alana yükseltiliyordu. Bu mesaja göre, dünyayı idare eden "iki kılıç", iki farklı el tarafından ustalıkla kullanılmalı ve Sezar'ın hakkı dünyevi güç kılıcıdır. Ama imparatorluğun dağılması sırasında Hıristiyanlık yeni koşullara uyum sağlamak zorunda kaldı. Seküler ve dinsel otorite arasındaki ilişkiler daha karmaşık hale geldi; özellikle de Kilise kurumlarını ve doktrinlerini Franklar kendi yönetimlerini desteklemek amacıyla ayrıntılarla donatınca.

Yaygın imparatorluğun idaresinde bu amaca uygun merkezî devlet gücünün yokluğunda ve idari düzenin bölgesel lordlara dayandığı bu durumda, Karolenj stratejisinin temel unsuru Hıristiyan dinini birleştirici

97 J. H. Robinson, *Readings in European History* (Boston: Ginn, 1905), s. 72.

bir güç olarak ve disiplin sağlamak için kullanmaktı. Charles Martel'in stratejisi, bütün mal mülkü ve ek gelir kaynaklarıyla birlikte Kilise hiyerarşisini ve piskoposluğu, aristokratik özerklik tehlikesine karşı kullanarak, kendisine dost bir aristokrasi yaratmak olmuştur. Aynı zamanda, kendi merkezileşme projesine karşı çıkan bölgesel lordları destekleyen Hıristiyanlığın (yerel azizlerin yüceltilmesi dahil) mahalli bağlılıklardan ilişkisini koparmak istediği için papalıkla ittifak yapmıştır. Papalık ile monarşi ya da imparatorluk arasındaki bu ittifak daha sonra tabii çok sorunlu hale gelecekti ve bunların arasındaki çelişki Batı siyasi düşüncesinin merkezî bir konusu olacaktı ama bu aşamada ittifak, her iki dünyevi güç için de uygun düşüyordu.[98]

Charlemagne yönetimini sürdürmek için dinî aygıtı kullanmayı sürdürecekti. Her şeyden öte bunun anlamı Hıristiyanlığa dönmenin kılıç zoruyla dayatıldığıdır ve hükümdarlığı altındaki her yerde dinin aynı olmasını amaçlamıştır. Diğer şeylerin yanı sıra, dinî stratejiyi bilen bir ruhban sınıfının varlığı gerekiyordu ve bu gereklilik, genellikle onun dönemine atfedilen kültürel rönesansın teşvik edilmesinde önemli bir rol oynadı. Bunun ayrıca anlamı, Hıristiyan dogma ve ayinlerinin yaşamın bütün alanlarını kapsaması; günah, ıslah olma ve dinsel disiplininin vurgulandığı, giderek artan karmaşıklıkta ayinsel biçimlerin yaygınlaşması olmuştur.

Charlemagne döneminde, Augustinusçu doktrinlerin bazı temel öğeleri Batı Hıristiyanlığının içinde perçinlendi ve böylece Doğu ile Batı arasındaki nihai ayırım gerçekleşti. Burası (daha önceki bölümde bahsedilen) gizemli "Oğul" tartışmasını yeniden ele alma yeri değildir. Ne de, bu maddenin Frankların ısrarıyla İznik Konseyi'nin gündemine girdiği ve Franklarla Doğu'da Bizans arasındaki mücadelede basitçe fırsatçı bir manevra olduğu, Frank İmparatorluğu'nun gerçek Roma'yı temsil eden stratejiyi desteklemek üzere Teslis'in Doğu Yunan yorumunun heretik diye damgalandığına dair iddiaların değerlendirmesini yapabiliriz. Ama Charlemagne, ondan önce de Augustinus için bu Oğul maddesinin, ilk günah doktrinini ve var olan otoriteye itaatin gerekliliği meselesini güçlendirmekte ek bir avantaj sağladığını göz önünde bulundurmak yararlı olacaktır.

Devlet yönetimi, piskoposlardan Kilise aristokrasisine ve en düşük rütbeli rahiplere kadar, kraliyet iradesinin köylülere aktarılmasının aracısı

98 Bu strateji tartışması için bkz. Patrick Geary, *France Before Germany:The Creation and Transformation of the Merovingian World* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1988), özellikle s. 212-20.

olarak tasarlanıp destekleniyordu.[99] Ruhban sınıf, bölgesel kontlar kadar, devlet yönetim hiyerarşisinin bir parçasıydı. Bu durumda Karolenj idaresinin teokratik olarak tanımlanması şaşırtıcı değil. Çünkü meşruiyet iddiası sadece Kilise'yle bağlara ve inananlar toplumunun karşılıklı yükümlülüklerine dayanmıyordu, aynı zamanda devlet aygıtı da böylece ruhban sınıfa bağımlı oluyordu. Ama Karolenj yönetiminin "feodal" olmaktan çok "teokratik" olup olmadığını tartışmanın fazla bir yararı yok; sadece Batı'da ortaçağ düzenindeki karmaşıklığın, krallarla lordlar arasındaki işbirliğindeki gerginliklerin ve bunların arasındaki çekişmede Kilise'nin rolünün farkında olmak daha yararlıdır.

Bununla birlikte, Kilise ile devlet arasındaki ilişkiler bütün ortaçağ boyunca ve daha sonra da çok dalgalı bir seyir izleyecekti. Hıristiyanlığın idari ve ıslah edici işlevlerinin doktrinsel etkilerinin kökleri, Hıristiyan teolojisinde çok derinlerde yer edecekti. Aynı zamanda seküler otoritenin ve yargı yetkisinin parçalanmasının etkileri, paralel dinsel güç ve mülkiyet yapısı nedeniyle şiddetlenecekti. Karolenj yönetimi Kilise ile seküler devlet arasında bir ortaklığı temsil etmekle birlikte giderek aralarındaki gerginlikler, tam da Kilise'nin kendisini dünyevi bir güç olarak tanımlaması nedeniyle arttı. Bu gerginlikler ilgilendiğimiz bütün dönem boyunca sürecekti. Geç ortaçağlarda monarşik devletler yönetimlerini sağlamlaştırdıkları zaman giderek daha çok ruhani otoritenin ve papalığın "otoritenin bütünlüğü" iddiasına dayanarak meydan okumasıyla karşılaştılar. Roma Kilisesi ve Caesar arasındaki ilişkilerde görece basit bir mesele olarak görülen seküler ve ruhani alanlar arasındaki işbölümü, her zamankinden çok daha karmaşık yollarla karıştı; krallar, imparatorlar, papalar ve diğer çeşitli özerk güçlerin karmaşık mücadeleleri sürdü.

Kraliyet ya da emperyal otoriteyle dinsel otorite arasındaki çelişkiler şiddetlendikçe Gelasius'un doktrini bunlara bağlı olarak, sadece Kilise ve devletle ilgili düşüncelerin üstünde değil, siyaset teorisinin diğer yönlerinin üstünde de geniş kapsamlı etkileri olacak biçimde geliştirildi. Her gelen papa, dinsel gücün dünyevi üstünlüğünü, Gelasius'un kendisinin yaptığından çok daha açık biçimde ortaya koymak için Gelasiusçu seküler ve ruhani güçler arasındaki işbölümünün ötesine geçti. Özellikle 11. yüzyılın kritik bir anında Papa VII. Gregorius, krallığı elindeki dinî yetkilerden yoksun bırakmaya girişti; otoritenin bütünlüğüne başvurarak kralların sadece seküler ve her şeyden önce de yerlerinden uzaklaştırılabi-

99 Karolenj devletinde Kilise'nin özgün rolü için bkz. *Cambridge History, op. cit.*, özellikle s. 220-1.

lir memurlar olduğunu iddia etti. Cermenik seçimle tayin edilen monarşi kavramını ustaca Alman imparatorlara karşı kullandı; adayların kraliyet makamına uygun olup olmaması ancak papalık onayına bağlıydı; nihai ceza ise aforoz edilmekti.

Daha sonraki papalar Kilise'yi devlet gücü olarak yerleştirmek amacıyla daha da ileri gittiler; yargılama yetkilerinin yalnızca ruhani meselelerde değil, kamusal alanda da olduğunu iddia ettiler. Sivil ve Kilise hukukçularıyla felsefeciler tarafından geliştirilen özel mülkiyet teorilerinde, bu sorunun yeniden ortaya çıkması anlamlıdır. Kilise'nin ruhani rolü, her Hıristiyanın iç dünyasıyla, ruhuyla ilgili olurken, kamusal alandaki dinsel otoritenin dünyevi ve maddi meselelerde yargı yetkisinin bulunması, servet ve mülkiyet üstündeki denetimiyle açıklandı. Kilise, servetini bütün Hıristiyan toplumu adına elinde tuttuğuna dayanarak muazzam serveti için dünyevi otoritede hak talebinde bulunmuş olabilir. Hıristiyan toplumunun maddi refahına ilişkin dünyevi güç olduğu iddiasıyla birlikte, seküler devleti gölgede bırakmaya sadece küçük bir adım kalıyordu. Papalığın otoritesini savunanlar örneğin, *dominium* ya da Kilise'nin dünyevi mallara sahip olmasını, bu muazzam servetin bütün Hıristiyan toplumuna ait olduğu için Kilise tarafından idare edildiğini –yani bunlarla ilgili yargı yetkisinin olmasını– öne sürmekteydiler. Nasıl seküler hükümetler tebaaları adına hareket ediyorlarsa, Kilise de bir devlet gücü olarak zora başvurma yetkisini, bütün inananların ortak iyiliği için kullanmak durumundaydı. Böylece dinî yargılama hakkı, seküler güce kendi alanında meydan okuyordu. Bütün Hıristiyan toplumunun hem ruhani, hem de dünyevi ortak yararı için hareket eden papalık, daha üstün otorite olduğu iddiasında bulunuyordu.

Nihai kavramsal adımı, Papa VIII. Bonifacius, 14. yüzyılın başında Fransa'nın IV. Philippe'si ile dünyevi vergiler konusunda anlaşmazlığa düştüğü sırada attı. Kesin uzlaşmaz bir tutumla papanın bütünsel otoritesini *Unam sanctam* başlıklı papalık bildirgesinde açıklayarak hiç kuşkuya yer bırakmayacak biçimde papalık otoritesinin her dünyevi gücün, ruhani kılıcın da seküler kılıcın üstünde olduğunu ilan etti. Papa Bonifacius açıkça sınırı aşmıştı ve Fransız kralıyla savaşı kaybetti. Papalık otoritesini açıklarken diğerleri daha basiretli davranmış olabilir ama bir kez seküler ve dinî otorite arasındaki ilişkiler, rakip yargı yetkileri çerçevesinde ortaya konunca, şu ya da bu papanın böyle bir kavramsal adımı atması sadece zaman meselesiydi.

Dinî ve seküler güçler arasındaki savaşın yargı yetkisine ilişkin bu biçimi almasını ne de, rakip otoriteler arasındaki çelişkilerin mülkiyet kavramlarını içermesini doğal karşılamamalıyız. Bu tür çelişkilerin ortaçağ Avrupa'sında bu tür terimlerle, gücün devlet ve mülkiyet olarak ikili kavramlarla ifade edilmesi, Batı'nın gelişiminde devlet ile mülkiyet arasındaki çok özel ilişkilere işaret etmektedir. Yargı yetkisi ve kavramıyla bu kadar uğraşılması belki de parsellenmiş egemenliğin sınır anlaşmazlıkları ve bununla ilgili birbiriyle çakışan talepler nedeniyleydi. Parsellenmiş egemenlik de klasik antikçağlardan beri süren mülkiyetin özerk gelişimini ve devletin kamu gücüne karşı, toprak mülkiyetine dayanan aristokratik gücün önceden ortaya çıkmış olduğunu varsayıyordu. Feodalizmdeki çakışan çeşitli yargı yetkilerinin tümü orijinal ikili güç tarafından biçimlenmişti. Bürokratik bir devletin merkezi tarafından otoritenin devredildiği ve devlet görevliliği sınırlarının net biçimde tanımlandığı –akla emperyal Çin geliyor– durumda, imparatorlarla yerel devlet memurları arasında da çelişkilerin ortaya çıkması mümkündü. Ama bu anlaşmazlıklar farklı bir türdü ve rakip, çakışan yargı yetkilerinin müzakeresi için yasal bir aygıtın yaratılmasına ya da yargısal anlaşmazlıklar söylemlerine zorunlu olarak yol açması gerekmezdi. Bu tür yasal ve söylemsel vasıtalar Batı'ya özgüdür.

O halde egemenliğin feodal parsellenmesi, teori ve pratikte yargısal anlaşmazlıkların tartışılması için belirli bir ihtiyaç doğurmuştu ama Batı'da yargılama yetkisi fikri, Roma mülkiyet mirası olmasaydı, bu biçimi almazdı ve Batı siyaset teorisinin tarihi Roma'dan miras kalan mülkiyet ile devlet ilişkileri tarafından biçimlendirilmeye devam edecekti. Daha önce gördüğümüz gibi imparatorlukta *imperium* ve *dominium* ayırımı görece olarak açıktı; kamu ve özel olmak üzere iki farklı gücü temsil ediyordu; emperyal devletin, özel mülkiyetin haklarına karşı çeşitli hak iddialarında bulunması aralarında değişen derecelerde gerginliğe yol açıyordu. Roma mülkiyet mirası, egemenliğin parsellenmesi sırasında da ayakta kaldı ama emperyal devletin yerine parçalı yargı yetkileri geçtikçe, *dominium* kavramında ve bunun hükümet gücüyle ilişkisinde de buna bağlı değişiklikler oldu; emperyal devletle "barbar" krallıklar arasındaki karmaşık ilişkiler sırasında zaten değişimler başlamıştı. Feodal lordluk kesinlikle mülkiyetin özerk gelişimini ve Eski Roma'daki topraklı aristokrasiyi varsayarken, *dominium* kavramının içerdiği tam ve kişiye münhasır mülkiyet, feodalizmin koşullu mülkiyetiyle uyum

sağlayamamıştı. Ne de *imperium* ve *dominium* ayırımı, tam olarak, feodal lordluktaki yönetim ve el koymanın birliğini, "siyaseten oluşan mülkiyet"i açıklayabiliyordu. Bu ikiliğin her iki tarafında da değişimlere gerek vardı. Bir yandan, *dominium* ile sahip olma arasındaki sınır artık net biçimde belirlenemiyordu. Klasik zamanlarda Roma hukuku mülkiyet haklarını tanımlarken, mutlak mülkiyetin tanımlanmasına az bir mesafe kalmıştı; böylece sahip olma ya da kullanım hakkı, yasal mülkiyetten ayrılabiliyordu. Roma hukukunun ortaçağ uyarlamaları, mülkiyet ile sahip olma arasındaki çizgiyi, koşullu mülkiyete ve örtüşen mülkiyet haklarına cevaz verecek biçimde daha da bulanıklaştırmak zorunda olduğu için bu açıdan daha da ileri gitti. Diğer yandan, feodal özel mülkiyetle kamu gücünün birlikteliğinin anlamı, kamusal yönetim alanının Roma *imperium* terimiyle ya da kamusal egemenlik ve özel mülkiyet arasındaki ayırımla, aslında kamu-özel ikili karşıtlığı çerçevesinde artık kolayca yapılamaz olmasıydı. Parsellenmiş egemenlik ve siyaseten oluşan mülkiyet koşullarında, hükümetin güçleri yalnızca merkezî devletin görevlilerine ait değildi. Yargılama yetkisi, *imperium* olmadan, otoritelerce ya da seküler devletten ayrı ve gerçekten de ona muhalif otoritelerce kullanılmaktaydı; ya da bu yetki, özel haklar ile kamu gücünün birleştiği lordluğun mülkiyet hakları arasında sayılabiliyordu. Yargılama hakkı, imparatorlar ve krallar kadar toprak sahiplerinde ve papalarda da olabiliyordu. *Dominium* ve *jurisdictio* ayırımı, özel mülkiyetle kamu gücü arasında net bir ayrılma gerektirmiyordu ama mülkiyet ve hükümetin birliğine izin veriyordu; bu, *dominium* ve yönetim ya da denetim ayırımını ortadan kaldırmıyordu. Böylece örneğin, dinsel kurumun, ilkesel olarak bütün Hıristiyan âleminin *dominium*'una ait olan Kilise'nin mülkiyetindeki şeylerin üstünde yargı hakkı bulunuyordu.

Mülkiyet sorunu, siyaset teori ve pratiğinin bütün alanlarında bir dizi tartışmaya yol açmıştır. Feodal mülkiyetteki sahip olma, kullanım hakkı ve mülkiyet arasındaki karışıklık kaçınılmaz olarak bunların arasındaki ilişkilerle ilgili soruların önünü açtı; özellikle de kullanım hakkı olan insanların, sadece bu nedenle *dominium*'un gerektirdiği egemenlik haklarının da olup olamayacağı tartışma konusuydu. Eğer gerçek mülkiyet, kullanımdan kaynaklanabiliyorsa, o zaman bu mülkiyet, yasa ya da gelenekten bağımsız, bir tür doğal hak mıydı? Ya da mülkiyet, sivil hükümetin verdiği, yasaların yalnızca bu tür hakları ve bunlarla gelen yükümlülükleri kabul ettiği bir hak mıydı?

Seküler yöneticiler için mülkiyet hakları meselesi, kamusal otoritelerini, özerk güçlerin iddialarına karşı ama onların da özel mülkiyet hakkını yok saymadan, savunmak açısından önemli oldu. Kilise için durum biraz daha karışıktı ve burada mülkiyetin niteliği en sistematik biçimde tartışıldı. Kilise'nin kendi muazzam mal mülküyle birlikte inananların özel mülklerinin de savunulması gerekiyordu. Aynı zamanda dinsel otorite, seküler otoriteye karşı hakkını savunmak için, daha önce gördüğümüz gibi, mülkiyet kavramını bu amaçla kullandı. Ama muazzam servetine karşı içsel muhalefet de vardı ve Hıristiyan çoğunluğun yoksulluğu, Kilise'nin zenginliğiyle keskin bir tezat oluşturuyordu.

Bu durum, özellikle 12. ve 13. yüzyıllarda Kilise'nin şatafatlı zenginliğini ve yozlaşmasını açıkça suçlayan "heretik" akımların yükselişiyle göze batar hale geldi. Bunun üzerine bu tür heretiklere karşı Katolik ortodoksluğunu savunmak amacıyla kendilerine dilencilere özgü yoksulluk koşulları dayatan yeni tarikatlar ortaya çıktı. Şimdi de dilenci tarikatların yoksulluğunun açıklanması gerekiyordu: Bu mülkiyete karşı bir meydan okuma mıydı? Yoksa "papaya ait" yoksulluğu, mülkiyet haklarıyla uzlaştırmanın bir biçimi miydi? Dilenci tarikatlar kendilerini ayakta tutmak için maddi mallardan yararlandıklarına göre aslında mülkiyet haklarının olduğunu mu göstermek istiyorlardı? Ya da başka durumlarda olduğu gibi, burada da kullanım hakkı, mülkiyetten ayrılıyor muydu? Bunların ötesinde, Tanrı'nın buyurduğu ahlaki düzene ilişkin sorular vardı: Hıristiyanlar bu dünyada var olan mülkiyet ve güç dağılımının, görünümü ne kadar günahkâr olursa olsun, Tanrısal bir buyruk ve bu anlamda "doğal" olduğunu varsaymak zorunda mıydılar? Yoksa dünyevi gerçeklerle Tanrısal buyruğun ahlaki düzeni arasında bir çelişki olabilir miydi?

Eski Roma'da mülkiyet haklarıyla ilgili değişik bakış açıları olmakla birlikte genellikle Romalı hukukçular, mülkiyetin anlaşmayla devlet tarafından yerleştirildiği ve medeni kanunla yürütüldüğü görüşündeydiler. İmparatorluğun son dönemlerinde Kilise Babaları özellikle de Aziz Augustinus, ortaçağ boyunca ve ötesinde etkili olacak bir yasa tasarısı önermişti. Bu doktrine göre, ilk günahtan sonra hem devlet, hem de mülkiyet zorunlu kötülüklerdi. Mülkiyet insanların anlaşmasıyla yaratılıp, devlet de bunun gereklerini yerine getirirken, hükümet gibi, bunun da işlevi, barışı ve düzeni korumak olmuştu; bu da Tanrısal otorite tarafından uygun görülmüştü. Buradan çıkan sonuç nasıl Caesar'a itaat bir emirse, Hıristiyanların da, görünümdeki eşitsiz mülkiyet ve güç dağılımına rıza göstermesi talep edilebilirdi.

Geç ortaçağlarda Fransisken tarikatı, papaya ait yoksulluğa bağlılığı pekiştirmek için daha fazla bir şeyin gerekirliğini öne sürdü. Bir tüccar ailenin oğlu olan Aziz Francesco, Fransisken kardeşler arasında bireysel mülkiyete izin vermeyen ve ticari işlemleri reddeden oldukça aşırı bir görüşü savundu. Ortaçağ İtalya'sını kuşatan ve yaşamın buna bağlı olduğu ticari ekonomiden böylesi aşırı bir ayrılışa zor tahammül edilebilirdi ve Fransisken düşünürler kullanımın, mülkiyetten ayrılabileceğini göstermek üzere yollar buldular. Özellikle teolog ve felsefeci Duns Scotus (1266-1308), masumiyet çağında her şeyin ortak olduğunu söylüyordu. Bunun anlamı, ortak kullanımın doğal yasanın buyruğu olmasıydı. Ama ortak kullanım ortak mülkiyeti zorunlu kılmıyordu, çünkü herkes yalnızca, diğerlerini dışlamadan, kullanım hakkına sahipti. Buradan da kullanım ile mülkiyet haklarının ayrı olduğu çıkıyordu; hiçbir mülkiyet biçimi, bırakın özel mülkiyeti –sivil toplumun, barışı ve düzeni korumak için özel mülkiyete ihtiyaç duyduğu karmaşık ilişkilerde bile– doğal karşılanamazdı.

Yoksullukla ilgili Fransisken doktrini hem genel olarak mülkiyet, hem de mülkiyetle yargı yetkisi ilişkisi konusunda tartışmalara yol açtı. Daha önce de gördüğümüz gibi buna Kilise ile devlet, papalık otoritesiyle seküler otorite arasındaki ilişkiler de katılıyordu. Fransiskenlere göre mademki Tanrı dünyayı ortak kullanmak için insanlığa vermişti, hiç kimse, ne bireyler ne de tüzel varlıklar, doğaya dayanarak mülkiyet hakkı talep edemezdi. Hem dinsel, hem de seküler güçler mülkleri ancak kâhya olarak idare edebilirlerdi. İlk bakışta bu ilkenin dinsel otoriteye avantaj sağladığı yorumu yapılabilirdi; çünkü seküler güçten ziyade, Tanrı'dan kaynaklanan mülkiyet ve yargı yetkisi, bu dünyada İsa'yı temsil eden papaya verilmişti. Böylece papa gerçek sahibin adına hareket ettiğini söyleyerek en üstün yargı yetkisine sahip olduğunu iddia edebilirdi. Seküler ya da dinsel olsun diğer otoriteler, yalnızca papa verdiği için yargı yetkisini kullanabilirdi. Bütün ya da çoğu pratik amaçlar bakımından papalığın yargı yetkisi *dominium* demek oluyordu.

Dominiken tarikatı Fransisken savları daha da ileriye götürdü. Dominikenler bir yandan (özellikle Aquino'lu Thomas) kullanımın, mülkiyetten ayrılamayacağını ve kullanım hakkının verilmesinin, mülkiyetin de verilmesi anlamına geldiğini öne sürüyorlardı. Diğer yandan ise mülkiyet ile yargı yetkisinin ayrılmasını savunuyor ve seküler ya da dinsel otoritelerin idare ettikleri mülklerin üstünde gerçek mülkiyet ya da *dominium* iddiasında bulunmalarının hiçbir anlamı olmadığını söylüyorlardı.

Aquino'lu Thomas'la ilgili tartışmada Dominiken savlara ve Occam'lı William'ın geliştirdiği haliyle de Fransisken görüşlerine daha yakından bakacağız. Şimdilik şunu söylemekle yetinelim: Fransisken görüşler önce, papalık otoritesine daha uygun gibi görünse de erken 14. yüzyılda bunlar tehdit edici bulunmuş, hatta heretiklik olarak damgalanmıştır. Papalığa ait yoksulluk düşüncesine bağlılık ve desteklemek için ortaya atılan bütün savlar muazzam servete sahip Kilise kurumuna meydan okuyuş olarak görülmeye başlanmıştır. Böyle Dominiken karşı savlar papalığın desteğini kazanmış ve sonunda Aquino'lu Thomas aziz ilan edilmiştir.

Fransisken tutuma karşı en güçlü sav Papa XXII. Johannes'in *Quivia vir reprobus* bildirgesinde ortaya kondu. Papa, yaratılışın üstündeki Tanrı'nın *dominium*'unu, insanın dünyevi mülklerinin üstündeki *dominium*'una benzetmekte, ilk günahtan önce de, sonra da geçerli olan bu durumun doğal olduğunu iddia etmekteydi. Ayrıca kullanım ve mülkiyet birbirinden ayrılamazdı. Yalnızca mülkiyet, malların tüketimini haklı kılardı –yani onların yok edilmesini– çünkü yalnızca mülk sahiplerinin, sahip olduklarını yok etme hakkı vardı; tüketim konusu olmayan mallarda bile kullanım *hakkı* gerekliydi.

Mülkiyet hakkı konusundaki ortaçağ tartışmaları Batı siyaset teorisinin gelişimini biçimlendirmeyi sürdürecekti. 14. yüzyıl ve sonrasında bu mesele, veba salgınından köylü ayaklanmalarına kadar, feodalizmden başka iktisadi ve siyasi düzenlere "geçişe" yol açan, feodalizmin değişik krizleriyle daha da karmaşıklaşacaktı. Ama geç ortaçağlarda mülkiyet kavramına açıklık getirme çabalarının, feodal mülkiyet ilişkilerinden kapitalizme geçiş anını yansıttığına dair cazip düşünme biçimine karşı koymalıyız. Eğer herhangi bir şey denecekse bu, sadece mülkiyetin sistematik bir biçimde açıklanmasını gerektiren feodalizmin kendi gerçeklerini yansıtmaktadır. Bu ihtiyaç tam da ve acilen feodal yargılama yetkilerine ilişkin karmaşıklıklar güçlü bir şekilde yaşanırken ortaya çıkmıştır: Mülkiyet ile kamu gücü ya da mülkiyet ile sahip olma arasındaki çizgiler sürekli bulanıklaşmaktaydı; özellikle de Kilise'nin muazzam servetini idare etmesinin gereksinimleri önemliydi.

Feodal parsellenmiş egemenlik ilişkilerinin tam da en zayıf olduğu –örneğin İngiltere'de– feodal mülkiyet kavramının, en azından hukuken, muhafaza edildiği bile iddia edilebilir. Biçimsel açıdan İngiliz mülkiyet hukuku Avrupa'dakilerin en "feodali" olabilir ama kendini kolaylıkla kişiye münhasır ve feodal yükümlülüklerden arınmış olağanüstü özel mülkiyet biçimlerine uyarlamıştır. Çok benzer biçimde, daha sonraki yüzyıl-

larda sistematik bir egemenlik teorisi İngiltere'de değil, ilk kez merkezileşmeye çalışan, monarşinin parsellenmiş egemenliklerle savaş yürüttüğü Fransa'da ortaya çıktı. İngiltere'de ise zaten merkezî egemenlik çoktan beri yerleşmişti ve acil resmî bir doktrin yaratma ihtiyacı yoktu.[100]

Din, Felsefe ve Hukuk

Emperyal Roma'dan miras kalan dinsel kurumlar, ortaçağ hukuki ve idari düzeninin temel yapısıydı. Kamu otoritesinin ve baskıcı kurumlarının yetersiz kaldığı durumlarda Kilise'nin disiplinle ilgili doktrinleri toplumsal düzenin sürmesi için vazgeçilemez önemdeydi. Ortaçağ Hıristiyanlığında eskiçağın mirası canlılığını sürdürdüğü ölçüde, eski felsefeyi kabul etmek Hıristiyan doktrinine belirli sorunlar çıkarıyordu. Yunan-Roma mirası yalnızca Roma Hıristiyanlığı ve Roma hukuk gelenekleri kanalıyla aktarılmadı. Müslüman fetihlerinin ardından Eski Yunan felsefesi İslam tarafından yeniden canlandırılmıştı. Değişik dinsel geleneklerde, kaçınılmaz olarak, dinle felsefe arasındaki etkileşim farklı biçimler aldı. Bunun anlamı, söz konusu klasik mirasın kabul ediliş biçiminin, bazen birbirini dışlayan doktrinsel gerekleri olan üç tektanrıcı inanç –Yahudi, Hıristiyan ve İslam– tarafından belirlenmesiydi.

Her üçü için de dinle felsefe arasındaki ilişkilerin tartışılmasında merkezî konu hukuki durum oluyordu. Bir yorumcunun belirttiği gibi en çarpıcı ortak noktaları "kutsal biçimde ortaya çıkan din için Yunan siyasi felsefesinin içinde doğduğu toplum –ya bütünüyle ya da en yüksek amaçları– kutsal Hukuk tarafından açıklanmıştı ve kutsal Hukukun gerektirdikleri ile felsefecilerin siyasi öğretileri arasında anlaşmazlık ya da çelişki olursa (…)"[101] Her üç din de özellikle Aristoteles'in pratik ve teorik bilimler ayırımını ve genellikle teorik olanın üstünlüğünü kabul edecekti. Ama kutsal ve seküler hukuk, dolayısıyla teoloji ve felsefe arasındaki ilişkiler konusunda vardıkları sonuçlar, kaçınılmaz olarak farklı olacaktı. Tabii bu açıdan Müslümanlar ve Yahudiler gibi, Hıristiyan düşünürlerin kendi aralarında da çok çeşitlilik vardı. Ama Batı Hıristiyanlığı bir bütün olarak özünde diğer ikisinden kritik açıdan farklıydı. Bu fark özgün Hı-

100 Jean Bodin 16. yüzyılda mutlak egemenlik kavramını *Six Books of the Commonwealth* kitabında işlediği zaman Fransa'da açıkça egemen olan bir monarşi gerçeğini yansıtmıyordu; bu sırada monarşinin merkezileştirme çabalarına karşı aristokrasinin ve tüzel kurumların özerk güçleri meydan okumaktaydı. Bu olaylar yerel aristokratların, Huguenot doktrinlerini, krala karşı kendi güçlerini desteklemek amacıyla kullandığı Din Savaşları'nda açıkça görülür.

101 Ralph Lerner ve Muhsin Mahdi (Ed), *Medieval Political Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1972), s. 1.

ristiyan deneyiminin Roma İmparatorluğu'nun bir ürünü olmasına dayanıyordu; bu daha sonra ortaçağ teori ve pratiğinde ayrıntılandırılacak ve feodalizmdeki otoritenin çok katmanlı parçalanmışlığına uyarlanacaktı.

Hem İslamiyet, hem de Yahudilik, Hıristiyanlıktan, seküler ve dinsel bütün insan pratiklerini kapsayan tek bir kutsal hukuk sistemine inanmaları ile ayrılırlar. Bunun aksine Hıristiyanlık, temel olarak Yahudi tarikatından "evrensel" bir Kilise'ye ve emperyal dine dönüşmüştür. Bu dönüşümde yalnızca eski Yahudi hukukuyla arasına mesafe koymakla kalmamış, aynı zamanda hiç ayrım gözetmeden hem inanç, hem de dünyevi pratikleri kucaklayan tek bir dinî hukuk anlayışından da uzak durmuştur. Diğer bir deyişle "evrensel Kilise", Caesar ile Tanrı arasındaki ayırımdan ve her ikisinin kendi alanları olduğu inancından doğmuştur. Bu ayırımın sonucu, belki de amacı Caesar'ın –yani seküler devletin– egemen dünyevi güç ve hukukun kaynağı olarak hak taleplerine meşruiyet kazandırmaktı. Bu ayırım aynı zamanda özellikle kutsal vahiye dayanan en yüksek bir bilgi biçimi olarak teolojinin statüsünü, en azından prensipte yüceltmişti.

Hıristiyan doktrini en dinsiz ve günahkâr seküler güce bile itaat zorunluluğunun bir sigortası olurken, inanç alanında en katı talepleri dayatmıştır. Bu zorunlu olarak şu ya da bu seküler güce dinî ilkelere başvurarak *karşı çıkmayı* dışlamamıştır. Bununla birlikte ortaçağ Avrupa'sında alanlar arasındaki sınırlar ne kadar tartışma konusu olmuş olursa olsun, Batı Hıristiyanlığını tanımlayıcı ilke, kendi alanlarındaki hukuk ve itaat açısından, Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya olmuştur. Gerçekten de, her alanın öbüründen kaynaklanan hem karşılıklı birbirini desteklemesini, hem de aralarında her zaman var olan gerginliklerin kabulünü içeren bu ilke olmasaydı, alanların sınır sorunları tartışmaları hiç olmayacaktı. Ortaçağ Batı'sındaki seküler gücün çok çeşitli hak talepleri içinde süren teorik ve pratik kavgalar, bu ilke göz önünde bulundurulmaksızın anlaşılamaz.

Hıristiyanlığın ayırt edici düalizminin önemli teorik sonuçları oldu. Diğer şeylerin yanı sıra, kurumsal temeli Kilise tarafından ayakta tutulan ve uygulanan belirli bir bilgi biçimi olan teoloji, klasik siyaset felsefesiyle yüzleşirken çok özel açmazlarla karşı karşıya geldi. Kilise'nin erken dönem doktrinlerinin zaten Platoncu kozmolojiden, Aristotelesçi bilgi kuramına ve Cicerocu ahlaka kadar klasik mirasça biçimlendiği doğrudur; ama klasik siyaset felsefesi ve özellikle 13. yüzyılda Aristotelesçi düşüncelerin yeniden canlanması çok özel sorunlara yol açtı. Kilise, teolojiyle felsefe arasında doktrinsel uyuşmazlıkların olup olmadığını, felsefenin

kendi teoloji alanına müdahale edip etmediğini, otoritesinin sınırlarının tehlikeli biçimde aşılıp aşılmadığını; ya da ne zaman inanç prensiplerinin, dokunulmaz sınırların çizilmesini gerektirdiğine ilişkin konuları ele almak zorunda kaldı. Kuşkusuz Hıristiyan doktriniyle uyumlu olan değişik yanıtlar söz konusuydu. Örneğin Aquino'lu Thomas'ın yaptığı gibi teolojik açıklamalarla siyasi örgütlenme ve hukuk teorilerini birleştiren bir felsefe kurmak, hatta Tanrısal ve sivil yasaların ilişkisine ya da bunların arasındaki sınırların nerede olacağına dair sorular sormak mümkündü. Hıristiyan doktrininin kapasitesinin büyüklüğüne rağmen bağlantılar ve sınırlarla ilgili soruların ortaya atılması anlamlıdır.

İslamın, Hıristiyan dinsel kurumuyla ve teolojiyi denetleyen özerk gücüyle karşılaştırılabilecek bir yapılanması olmamakla birlikte, kendi asıl alanıyla teoloji alanı arasındaki sınırlarla uğraşmayarak felsefeyle daha kolay uzlaşmıştır. Elbette hukukun tekliği, felsefe ve diğer seküler bilimlerin bütünüyle meşruiyetlerinin yok edilmesine yol açabilirdi. Ama İslama sadık kalarak, sınır tartışmalarını körüklemeden, aklın ve inancın, farklı yollarla aynı gerçeklere ulaşabileceğini kabul etmek de mümkündü. Tek hukuk ve yalnızca bir yasal otorite olduğuna göre, felsefeyi tehlikeli bir dünyevi rakip olarak görmek gerekmezdi. O da din tarafından açıklanan aynı ebedî gerçeklere ulaşmanın bir yoluydu; herkes dine ulaşabilirdi ama felsefe yalnızca entelektüel seçkinlere mahsustu. Felsefe ve seküler bilimler kendi değerlerini izleyerek yollarına devam edebilirdi.

Her halükârda iki yasal otorite arasında bir çelişki ihtimali olmadığı için felsefe ve dinin göreli erdemleri, yargısal tartışma biçimini almadı. Felsefi öğretilerle İslam hukuku arasında uyumsuzluk sorunu olursa bu, kendi otorite alanını korumaya çalışan teologların değil, hukuk âlimlerinin önüne geliyordu. Tabii felsefenin tehlikeli olduğunu iddia eden İslam düşünürleri de vardı ama felsefe İslami temellere göre savunulabiliyor, hatta ona öncelik verme noktasına kadar bile gidilebiliyordu – örneğin, büyük Arap filozofu İbn Rüşd'ün (Averroes), Aristoteles yorumları Aquino'lu Thomas gibi Hıristiyan düşünürlerin temel kaynağıydı.

Tanınmış ve yüksek rütbeli bir hukuk âlimi, hâkim, hekim ve felsefeci olan İbn Rüşd (1126-98) Kurtuba'da doğdu. Gözden düştüğü ve sürüldüğü (daha sonra itibarı geri verildi) dönem dışında Kuzey Afrika'da ve Mağribi İberya'da Muvahhid hanedanına hizmet etti. *Decisive Treatise* çalışmasında felsefeyle dinî hukuk arasındaki ilişkileri ortaya koydu, sanki hukuk mahkemesindeymiş gibi davasını, İslam hukukuna göre savundu. Yalnızca ikisinin birbiriyle uyumlu olduğunu göstermekle

kalmadı, zamanındaki felsefeye karşı hücumların İslam hukukunda dayanağının olmadığını savundu; hatta felsefenin doğal olarak, dinin amaçladığı gerçeklere ulaşmakta daha üstün olduğunu üstü kapalı biçimde söyledi. Ona göre, felsefenin akılcı ve kanıtlama yöntemleri yalnızca çok az sayıda kişi tarafından anlaşılabileceği için, dinî ikna yöntemleri gerçeğe yaklaşma bakımından çoğunluğun yararına olan en iyi vasıtalardır. Bu nedenle din ve felsefe çok verimli bir ittifak içinde birlikte var olabilirlerdi.

İbn Rüşd, İslam karşıtı dışarıdan bir insan olarak değil, meseleyi güçlü bir İslami yaklaşımla ele aldı ve Muvahhid yöneticiler felsefeyi himayeleri altına aldılar. Gerçi savları bazen felsefeyi savunan, temel olarak din karşıtı akılcılar tarafından taktik hileler olarak yorumlanmışsa da, onun düşüncelerinin İslamla uyuştuğunun kabulü, daha yararlı görünüyor. Daha önce benzer savlar, Müslümanlarca İslam dünyasında felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Farabi (870-950) tarafından da öne sürülmüştü. Ona göre, gerçeğe ulaşmanın iki ayrı yolu vardı: Felsefede olduğu gibi insanlar ya kendi akıllarıyla kanıtlama yöntemini kullanarak gerçeğe ulaşırdı; ya da "halk" çoğunluğunun, dinsel yöntemlerle ikna edilerek ve temsilî sembollerle gerçeğe erişmesi sağlanabilirdi. Dinsel ilkelerin kanıtlanabilir gerçeklerle uyumsuz olduğu durumlar için belki de İbn Rüşd'ün savlarının felsefede son söz yerine geçtiği düşünülebilir ve bu dine karşı bir saldırı olarak da değerlendirilebilir. Ama görünüşe göre onun, gerçeğe giden iki yaklaşımın uzlaşabilirliğinde ısrarcı olduğunu ister kabul edelim, ister etmeyelim, burada önemli nokta, İslamda teolojinin yerinin, Hıristiyanlıktaki konumuna benzememesidir; Hıristiyan dogmasının güçlü dinî kurumları aracılığıyla teolojinin kutsallığı, üstünlüğü hatta yanılmazlığı savunulmaktaydı. Bu nedenle, gerçeğin hatta dinsel gerçeğin felsefecilere göre teologlarca daha iyi yorumlandığına dair görüşler İslamcı doktrinlerde bulunmaz.

İbn Rüşd'ün neredeyse modern sekülerizmin ve akılcılığın özelliklerine sahip olduğuna inanılmaktadır. Ortaçağ İslamını ve Hıristiyanlıkla karşıtlığını kavrayabilmek için İslam dininin bilimleri teşvik ederken klasik felsefenin kabulünü de özendirme yollarının farkında olmalıyız. İbn Rüşd'ün yaklaşımının basitçe seküler ve İslamcı dindarlığa karşı olduğu değerlendirmesi, İslama belirli katı Hıristiyan dikotomisini dayatmak anlamına gelebilir; sanki felsefe yargı yetkisinin sınırlarını aştığı zaman, dinin toptan reddi gerekirmiş gibi. Gerçekten de Hıristiyanları da kapsayan "çift gerçekliğe" ve felsefi dünyayla dinî dünyanın ayrılmasına

inananları içeren İbni Rüştçülük kavramı bile, İbn Rüşd'de bulunmayan ve İslama yabancı olan dikotomiye dayanır. İslamcı doktrinde böyle bir dikotomi gerekliliği yoktur.

Günümüzün İslamcı köktendinciliği, ortaçağ Müslümanlığının açık fikirliliğine imkân vermezmiş gibi görünse de, İslam dinsel doktrininin bazı önemli açılardan, Hıristiyanlıktan çok daha entelektüel esnekliğinin olması çarpıcı bir olgudur. Madalyonun öbür yüzü ise, Hıristiyanlığın kıskançlıkla tam da teolojik otorite alanını, devlet-Kilise işbölümü çerçevesinde koruması nedeniyle kendini olumsuzlaması ve Kilise nüfuzuna karşıt hareketlerin önünün açılmasıydı; bu durum İslama yabancıdır. Ruhban sınıfı karşıtlığı anlayışı, sıkı seküler kişilere (bu kitabın yazarı da dahildir) çok cazip gelmekle birlikte ortaçağlar boyunca Hıristiyanlığın teolojik katılıklarıyla İslam düşüncesindeki özgürlük arasındaki karşıtlığın farkında olmamız lazım.

Arapların klasik *siyasi* düşüncelere erişimi sınırlı olduğu için İslam otoritelerine en azından felsefe, kısmen daha az tehdit edici görünmüş olabilir; felsefenin diğer alanları ise hukuka çok da doğrudan meydan okuyucu değildi. Onların elindeki Platoncu siyaset felsefesinin, İslami amaçlara daha uygun düşmesi de muhtemeldi. İbn Rüşd, bilim ve felsefeye ilişkin Aristotelesçi düşüncelerin büyük hayranı ve çevirmeni olmakla birlikte onun da diğer Arap bilimciler gibi genellikle Yunan siyaset teorisiyle tanışması Platon vasıtasıyla olmuştu ve *Republic* üstüne, Müslümanlara kayıtsız şartsız önerebileceğini düşündüğü bir yorum yazmıştı. Belki de o zaman elinde bulunmayan Aristoteles'in *Politics* eseri hakkında farklı bir görüşü olabilirdi. Bu klasik metinde, Platon'un son derece antidemokratik eserine göre, polis'in yurttaşlık kültürü çok daha öne çıkmıştı; bu nedenle *Politics*'in, yöneticilerle üreticiler arasındaki ayırımın keskin biçimde tanımladığı diğer Platon metinleriyle daha az uyumlu olduğu görülebilirdi.

Aristoteles'in yurttaşlıkla ilgili felsefesinin, bu eserin ulaşılabilmesine ilişkin tesadüfi durumlar bir yana, çok açık biçimde tehlikeli olduğu için belki de *Politics*'in, İslami esaslarda yer almadığını (gerçi bu varsayımı destekleyen kanıtlar olmamakla birlikte) varsaymak mümkün. Belki de Platoncu yönetim kavramı, halifenin isteklerine daha uygun düşerken, egemenliğin feodal parsellenmesi nedeniyle Batı Hıristiyanlığının klasik felsefeden miras kalan sivil ilkeleri özümsemesi daha kolay olmuştur; en azından bu, onun ustalıkla durumu idare etme tarzına, daha uygun düşmüştür. Belki de ortaçağ Batı'sında yönetenler ile yönetilenler arasın-

daki Platoncu keskin ayırım daha az önemliydi; çünkü görünümde egemen unsurlarla onlara tabi insanlar arasındaki çelişkiler, siyasi düşüncede, egemenlik iddiasındaki çeşitli grupların arasındaki yönetime ilişkin hak taleplerine göre ikincil sıradaydı. Ya da belki Aristotelesçi "politik" egemenlik kavramı, Tanrı'dan kaynaklanan peygamber soyundan gelen yöneticiler anlayışına göre, seküler hukuka bağlı, seküler krallık fikrine daha kolaylıkla uyarlanabilmekteydi.

Her neyse, ortaçağ Latin Hıristiyanlığında dinle felsefe arasındaki ilişkilere yaklaşımın, feodal toplumdaki kurumsal düalizmde derin kökleri vardı. Aynı düalizm sivil ve Kilise hukuku ayrımına da yansır ki, buna benzer bir durum ne İslamda, ne de Yahudilikte vardır. Ortaçağ siyasi düşüncesinin özelliği, çoğunlukla ilgili uzmanlarca yürütülen iki yasal söylemin hem kendi içinde, hem de aralarındaki tartışmalardır. Aquino'lu Thomas'ı tartışırken göreceğimiz gibi, İslam siyaset felsefesinde olmayan Latin Hıristiyan düalizmi, Batı siyaset teorisinde merkezî rol oynayan doğal hukuk kavramında da önemli bir yer tutar.

Siyasi Alanın Yeniden Tanımlanması

Şimdiye kadar herhangi önemli bir siyasi düşünürün sistematik bir tartışmasını yapmadan, yönetim, mülkiyet ve yargı yetkisi konularında ortaçağ düşüncelerinin üstünde durduk. Gördüğümüz gibi, ortaçağ yönetim biçimlerinin karmaşıklığı bu konuda, özellikle hukuk ve teoloji alanlarında, Eski Yunan ve Roma siyaset felsefesinin anlayışından farklı, çeşitli söylemlerle tartışılan fikirlere yol açmıştı. Bu, özellikle devletin feodal parçalanmasının zirveye ulaştığı zamanlar için doğrudur. Devlet yönetimlerinin yeniden bütünleştirildiği geç ortaçağlarda siyaset felsefesinde bir canlanma görülür. Bu sırada iktidar, otorite ve yargı yetkisi konularında çok zengin ve yaratıcı açıklamalar yapılmış; bunlardan bazıları somut yönetim sorunlarına ilişkin olmuştur. Ama bütün bunlara rağmen özellikle *siyaset* teorisinde Eski Yunan ve Roma ya da erken modern dönemdeki klasiklerin çapına ulaşılamamıştır; eğer varsa, teoriye çok az orijinal katkıdan söz edilebilir. Özellikle Aristoteles'in *Politics*'inin 13. yüzyılda Latinceye çevrilmesiyle birlikte ortaçağ düşünürleri kuşkusuz klasik siyaset felsefesi geleneğini büyük bir coşku ve yaratıcılıkla benimsediler. En yaratıcı çalışmaları, bu gelenekte çok iyi tanımlanan siyaset konusunu, klasik siyasal söylemle kolaylıkla ifade edilemeyecek biçimde, çok farklı bir ortama uyarlamaları olmuştur.

Bu basitçe, Eski Yunan polis'inden farklı olan, daha geniş çeşitlilikte siyasi biçimleri, kent devletlerini, krallıkları ve imparatorlukları kapsayacak biçimde, eski siyaset teorisinin genişletilmesi meselesi değildi. Ortaçağ toplumsal düzenlemeleri, eski biçimlerden o kadar farklıydı ki, Aristoteles siyaset felsefesinin teorik diliyle bunlar hemen kavranamıyordu. Gerçekten de feodal toplumu tanımlayıcı özelliklerden birisinin, Aristoteles'in kavramlaştırdığı net ve belirgin bir siyasi alanın fiilen yok olduğunu iddia etmek mümkün. Merkezî devletlerin kökleşmeye başladığı daha sonraki dönemlerde bile, yargı ve idari sistemin karmaşıklığı, parsellenmiş egemenliğin ve karmaşık yargı yetki alanlarının yarattığı keşmekeş, karşılıklı girift anlaşma ya da sözleşme ilişkileri ağının anlamı, "siyasi" alanın sınırlarının iyi tanımlanamaması ve değişkenliği olmuştur. Kilise ve sivil hukukçuların yorucu akıl yürütmeleri bu karmaşıklıklara, klasik siyaset felsefesinden daha uygundu.

Bunu söylemekle, ortaçağ Avrupa'sında sivil ilkenin güçlü olduğuna dair yaygın kabul gören bazı görüşlere ters düşüldüğü izlenimi ortaya çıkabilir. Tabii zaten daha önce ileri sürdüğümüz gibi ortaçağ toplumundaki siyaset teorisini, modern cumhuriyetçiliğin habercisi sayma eğilimine ilişkin bazı sorular da akla geliyor. Bu yorumları daha sonra Padovalı Marsilio'yu ele aldığımızda, onun *Defensor pacis* çalışmasının genellikle öncü bir cumhuriyetçi broşür olarak okunmasının üstünde duracağız. Ama şimdilik tanınmış bir siyasi düşünce tarihçisinin daha genel bir açıklamasına bakalım. Ona göre Eski Roma'yla kıyaslandığında, ortaçağ siyaset teorisi ve pratiği daha az değil, daha çok aktif yurttaşlık ve sivil toplumla uyumluydu:

> Ortaçağ siyasi düşünürleri ve uygulayıcıları geç Roma hukukunun, "herkesi ilgilendiren bir şey herkesçe onaylanmalıdır" (*quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet)* şiarını, kelimesi kelimesine alıp dönüştürmüşlerdir. Bunu Jüstinyen Yasaları bağlamından çekip çıkarmış, eğip bükerek "halkın", yasaların onaylanmasına bilinçli katılımını vurgulamışlardır. Dahası halkın, devletin yürütme organındaki, görevlerinden alınabilir kamu memurlarını seçme kapasitesi olduğunu açıklamışlardır. (…) Bu, Eski Roma'da (…) hiçbir zaman onaylanamazdı, çünkü onlara göre "halk" hiçbir zaman bilinçli bir topluluk değildi.[102]

Bu savlar şöyle sürüyor: "[Ortaçağ] hukukçuları, Roma hukuk kurallarının soyut ilkelerinden çok, yurttaşlığın özünü üstün tutmuşlar-

102 Coleman, *op.cit*.s. 6.

dır"; bu tercih, "ortaçağ kent toplumlarına özgü yurttaşların pasif değil, kentin aktif üyeleri olmasına dayanan sözleşmesel nüveden" kaynaklanmaktadır.[103]

Burada iddia edilen aktif ortaçağ yurttaşlığı ile Eski Roma'daki pasif yurttaşlık biçimleri arasındaki tezat, gerçekten belirli önemli farkların altını çiziyor. Romalılar, emperyal tebaalarına yurttaş kimliği verdikleri zaman edilgin yurttaşlıkla ilgili yeni bir kavram icat ettiler, hatta Romalıların bile hiçbir zaman, Atina demos'u anlamında, müzakerelere dayanan işlevleri olmadı. Ortaçağ sivil toplumuna ilişkin hangi kuşkular olursa olsun (buna aşağıda değineceğiz), Batı'ya özgü uzlaşmaya dayanan yönetim kavramlarının köklerinin nasıl ortaçağ tecrübelerinden ve çeşitli sözleşme düzenlemelerinden kaynaklandığını bilmek elbette önemlidir. Bu kavramların egemenliğin paylaşılması ve dolayısıyla Eski Roma'da olmayan, bir tür aktif yurttaşlığı ima ettiği de doğrudur. Ama aynı zamanda onayla ilgili kavramların ya da feodal egemenliğin dağıtımına katılmaya dair düşüncelerin, Eski Yunan aktif yurttaşlık ve sivil toplumundan nasıl farklı olduğunu kavramak da önemlidir. Ortaçağ ve eskiçağ kavramlarının karşılaştırılması, hangi yollarla ortaçağ parsellenmiş egemenlik biçimlerinin siyasi söylemi, Yunanlıların anladığı anlamda, özellikle "siyasi" alandan ve temel özne kabul ettikleri yurttaşlıktan uzaklaştırdığını gözlerden saklamamalı. Bu durum, göreceğimiz gibi, kent toplumunun özellikle güçlü olduğu kuzey İtalya'daki cumhuriyetler için de geçerlidir.

Daha önceki bölümlerde Eski Yunan'da siyaset teorisinin doğuş koşullarını araştırmıştık. Polis'in sivil alanında yurttaşın başlıca siyasi aktör olduğunu ve siyasi ilişkilerin, yönetenlerle yönetilenler arasında değil, yurttaşlar arasında olduğuna, bunun da belirli toplumsal önkoşullarının, eski dünyadaki diğer oluşumlardan farklılıklarına dikkati çekmiştik. Kapitalizm öncesi dünyada belki de demokratik polis benzersizdi, çünkü değişik tarihsel nedenlerle mülk sahibi sınıfın mülkiyetini ve sömürü gücünü sürdürmek için gerekli olan ne askerî, ne de siyasi üstünlüğü vardı. Egemenliğini kesin biçimde dayatamayan mülk sahibi sınıf, alt sınıflarla uyum sağlamaya muhtaçtı. Daha önce gördüğümüz gibi Solon ve Kleistenes'in reformları, açık bir sınıf egemenliğinin yokluğunda, sınıfsal ilişkileri düzenlemeye yönelikti; yaratılan sivil düzende sömürenler ve üreticiler, yönetenler ve yönetilenler olarak değil, birey ve sınıf, toprak sahipleri ve köylüler olarak birbirleriyle doğrudan karşı karşıya geliyorlardı.

103 *Ibid*., s. 8.

O zamana kadar görülmedik ölçüde birbirleriyle yan yana olan tarafların arasında, aynı zamanda, iktisadi eşitsizlikle sivil eşitlikten kaynaklanan yeni gerginlikler ortaya çıkıyordu.

Derin toplumsal ayırımlar yeni sivil alanda, siyasi terimlerle ifade ediliyordu; iktidar için açık mücadelelerden çok, müzakere ve tartışmalar meclislerde ve hakem kurullarında yürütülüyordu. İşte aktif yurttaşlığın ortaya çıktığı, toplumsal güçlerin özgün biçimde belirlendiği, meselelerin kavrandığı ve tartışıldığı bu düzen çerçevesinde belirli özel çelişkiler de ortaya çıkmaktaydı. Eski Yunan siyaset teorisinin klasiklerini yazan filozofların zengin ve yoksulun yurttaşlıkta birleşmesine sempatileri olmamakla birlikte, düşünceleri kaçınılmaz olarak bu durumdan etkilenmişti. Aristoteles gibi antidemokrat bir düşünür bile felsefi açıklamalarında Solon ve Kleistenes geleneklerini izleyerek sınıflar arasında hangi uzlaşmaların polis'in yıkılmasına yol açabilecek toplumsal çelişkileri önleyebileceği konusunda kafa yormuştu.

Feodalizmin kuruluşundaki toplumsal ilişkiler, eski polis'in ve onun siyaset teorisinin temelinde yatan türden sivil uzlaşmaları olanak dışı bırakıyordu. Toprak sahipleriyle köylülerin ilişkilerinin dayandığı tür hukuksal eşitsizlik Eski Yunan yurttaşlığında kabul edilmemekteydi –ya da Roma cumhuriyetçiliğinde alt kademedeki yurttaşlara getirilen oligarşik sivil sınırlamalara rağmen, durum benzerdi. Feodal toprak sahibi aristokratların, köylülerin emeğine el koymaya dayanan iktisadi güçleri, onların ekonomi-dışı statü, ayrıcalık, siyasi ve askerî yargı yetkilerinin ayrılmaz bir parçasıydı. Lordluk aynı anda hem iktisadi, hem de siyasiydi. Bunun anlamı, eski polis'te –hatta cumhuriyetçi Roma'da– olduğu gibi toprak sahiplerinin, köylülerin ve zanaatkârların yani sömürücü sınıflarla üreticilerin, yurttaş kimliğinde birleşmesinin tanım icabı feodalizmin sonu olacağıydı.

Bu durumda Batı ortaçağında devletle ilgili teorilerin uğraş alanı toprak sahipleriyle köylüleri arasındaki yurttaşlık ilişkileri olmadığı gibi, ana konu, yöneticilerle üreticiler arasındaki ilişkiler de değildi. Feodal lordlarla köylüler arasındaki ilişkilerin kuruluş biçimindeki bağlantı noktasında zaten yöneticilerle üreticiler ilişkisi veri kabul ediliyordu ve sınıflar arası ilişkiler, siyasi söylemin merkezî bir konusu olmaktan çıkmıştı. Siyaset teorisinin uğraştığı sorun, yönetime talip olan çeşitli ve örtüşen hak iddiaları arasındaki yönetimin niteliği ve konumuyla ilgiliydi. Nihai iktidarın "halktan" kaynaklandığı söylendiği zaman bile, bu ilkeye

bir egemen gücü –krallık, emperyal yönetim ya da papalık– diğerine karşı desteklemek amacıyla başvuruluyordu. Egemenliğe onay ya da halkın katılımı kavramları, bir gücün kendi otoritesinin halka dayandığı iddiasının bir vasıtası olarak kullanılıyordu. Bunlardan aynı zamanda, Papa Gregorius'un Avrupa krallarına ve Kutsal Roma imparatorlarına meydan okuyuşunda gördüğümüz gibi, ustaca –ya da utanmazca– rakip gücün otoritesinin mutabakata dayanıp dayanmadığını sorgulama amacıyla bile yararlanılıyordu. Feodal ilişkilerin, eşitler arasında olduğu kadarıyla bile bunlar, yurttaşlar arasındaki siyasi ilişkiler olmayıp, parsellenmiş egemenliği düzenleyen, karşılıklı yükümlülük bağlarını belirleyen, devletin parçaları arasındaki sözleşmelerdi. Elbette loncalardan kentsel topluluklara kadar değişik tüzel varlıklar kendi alanlarında özyönetim uygulayabilirlerdi; ancak bu tüzel grupların, hatta kent toplumlarında müzakere edilen konularda bile, bu tür içsel uygulamaları, siyaset felsefesinin başlıca ilgi alanları arasında değildi. Yönetim hakkının sorgulanmasını, bunun bir tür temsilî onaya dayanmasının istenmesini, hesap veren yönetimlerin gelişmesi açısından ileri bir adım olarak kabul edebiliriz ama bu uygulamalarda bile vurgu, aktif yurttaşlığın üstünde değil, yönetim hakkına ilişkindi.

Klasik eskiçağda aktif yurttaşlık olarak düşünülen fikirlerin yerine, daha sonra Batı siyaset teorisinin gelişiminde, pasif, aslında zımni onay verme kavramları geçmiştir. Bunlardan daha ılımlı biçimlerdeki onaylama kavramlarında, Roma hukukuna dayanan ortaçağ kurumsal ilkeleri basitçe devam ettirilerek, bütün kurumun onu temsil eden azınlığın kararlarına bağlı olması sağlanmıştır. İster kurum, ister kişi olsun erken modern onay fikri mutlak monarşiyle bile uyumlu hale getirilmiştir (bu en açık biçimde Thomas Hobbes'un çalışmalarında görülebilir); "halktan" kaynaklanan egemenlik kavramlarında, halk ne derece dar sınırlar içinde tanımlanırsa tanımlansın, halkın fiilen hiçbir rolü yoktu. Bu tür onay ve egemenlik kavramları, eski aktif yurttaşlık düşüncelerinden çok, ortaçağ (ve gerçekten emperyal Roma) yönetim kavramlarına dayanıyordu. Bu kadar edilgen siyasi rolü olan halk, diyelim Augustinus tarafından "yurttaşlar" olarak kabul edilebilirdi ama Aristoteles'in standartlarına göre bunlar polis'in "parçaları" değil, "koşulları"ydı.

Ortaçağ siyaset söyleminin, siyaset teorisinin klasik sözcük dağarcığından ne kadar uzak düştüğünü, Aristoteles'in *Politics*'inin ilk tam çevirisindeki yanlışlar çok iyi biçimde göstermektedir. Moerbeke'li William

(yaklaşık 1215-86) görünüşe göre Aquino'lu Thomas'tan aldığı ilhamla Aristoteles'in bütün eserlerini ve 1260 civarında da *Politics*'i Latinceye çevirmiştir. Yanlış çevirdiği önemli bir pasajın önemli sonuçları olmuş; Thomas dahil başkaları da bunun üstünde durmuştur. Bu sadece bir adamın şans eseri belirsiz bir çevirisinin örneği olmaktan çok, siyasetten ortaçağda ne anlaşıldığını göstermesi bakımından önemli.

Önceki bölümlerde Aristoteles'in değişik yönetim biçimleri ayırımına değinmiştik. Örneğin esaret koşullarında geçerli olan bir tür yönetim vardı ama özgür insanlar arasında "siyasi" bir yönetim söz konusuydu; burada siyasi olarak eşitler arasında dönerli bir yönetme ve yönetilmeden bahsediliyordu. Bir yönetim biçiminin "siyasi" olmasının anlamı, bunun yalnızca herkesin eşit statüde ve yönetime katılma hakkının bulunduğu yurttaş toplumu için geçerli olmasıydı. Aristoteles'in "siyasi" yönetim kavramında bazı belirsizlikler vardır; bunun, demokrasiden monarşiye kadar bütün yönetim biçimleri için geçerli olup olmadığı, özellikle monarşinin "siyasi" yönetim sayılıp sayılmayacağı açık değildir; ama açık olan, bir yönetimin ancak özgür ve eşit insanlar arasında ve ilkesel olarak herkesin yönetme ve yönetilme durumu olduğunda "siyasi" olarak tanımlandığıdır. Yurttaş toplumunun zenginlerle ve doğuştan soylularla sınırlandırıldığı ve bu toplumun yönettiği bağımlı üretici sınıfların yurttaşlıktan dışlandığı Aristoteles'in ideal polis'inde –yani sivil toplumun "parçalar" ve gerekli "koşullar" olarak ayrıldığı ve her zaman yurttaşlarca yönetildiği durumda– parçalar ve koşullar, yönetenler ve yönetilenler arasındaki ilişkiler "siyasi" değildi.

Aristoteles, ondan önceki Platon gibi, kuşkusuz yöneten-yönetilen ayırımını güçlendirmekten yanaydı, ama bu sorunla uğraşırken, Atina demokrasisinin deneyimi ve söyleminin terimlerinden etkilenmekteydi; çünkü sivil toplum, Atina siyasi pratiği ve teorisinde merkezî önemdeydi. İdeal polis'ini özetlerken yönetenle yönetilen ilişkisini, sivil toplum ve dışındakilerle ilişkiler olarak tanımlamıştı. Sivil toplum yurttaşlardan oluşuyordu; polis'in bu "parçaları", yönetmek için ehil sayıldığından hem yöneten, hem yönetilen olabilirlerdi. Aristoteles için yönetme ve yönetilme eşzamanlı değildi; gerçekten *siyasi* bir toplumun özü, ilkesel olarak yurttaşlarının siyasi uygulamalar için de hazır olmalarıydı.

Moerbeke'li William'ın çevirisinde, "sırayla"/nöbetleşe (in turn), "kısmen" (in part) olarak çevrildiği için Aristoteles'in bahsettiği sırayla yönetme ve yönetilme, artık üyelerinin yönetme hakkı olan sivil toplumu

göstermekten çok, "kısmen" hem yöneten, hem de yönetilen anlamında kullanılır. Çevirmenin niyeti ne olursa olsun, göreceğimiz gibi, Aquino'lu Thomas için bir yönetim, yöneticinin, tebaası gibi yasalara bağlı olduğu ölçüde "siyasi"dir. Eşit yurttaşlar arasındaki ilişkiyi ifade eden "siyasi" alan, toptan yok edilmektedir. Aristoteles'in anladığı ve anlamlı bulduğu yurttaşlık kategorisi, ortaçağ terimleriyle hiç de anlaşılır değildir. İnsanların lordluk ya da özgürlük beratı olan lonca ya da kurumların üyeleri olarak hakları olabilir; ama ortaçağ düzenini oluşturan feodal lordluğun ya da tüzel varlıkların karmaşık hiyerarşik yapıları, Eski Yunan yurttaş toplumundan çok farklı bir şeydi.

Elbette ortaçağ filozoflarının emperyal ya da monarşik egemenlik biçimlerinden, halkçı yönetimlere kadar bütün siyasi biçimler hakkında açıklamalar yaptıkları yadsınamaz ve bazısı Aquino'lu Thomas dahil, halkın onayıyla yönetimin yararlarının üstünde bile durmuştur. Ama ortaçağda "kraliyet" ve "siyasi" yönetim arasındaki ayırım, yalnızca Eski Yunan polis'ine kıyasla çok farklı bir siyasi düzeni yansıtmakla kalmaz; ama aynı zamanda düzensizlik ve çelişkilerin nedenleri üstüne yapılan çalışmalar, Aristoteles'in siyasi düşüncesindekilerden çok farklıydı. Aristoteles'in, polis'teki nihai *statis*'in kaynağı olarak gördüğü, en çok siyasi çözüm gerektiren zenginle yoksul arasındaki çelişkilere ilişkin düşüncelerinin, ortaçağ felsefesinde böyle merkezî bir rolü yoktu. Tabii ki, böyle çelişkiler vardı ama bunların yerine, siyasi düşüncede, örtüşen ve rakip yönetim güçlerinin yol açtığı karışıklıklar geçmişti. Tartışılan siyasi ilişkiler ne yurttaşların kendi arasındaki, ne de yurttaş toplumlarıyla dışındakilerle ilgiliydi ve siyaset teorisinin yanıtlamaya çalıştığı sorular, Eski Yunan'da olduğu gibi, yurttaş toplumunu ya da yurttaşlığı içermiyordu.

Bu soruların ortaya çıkışı ve biçimlenişi, ortaçağ Avrupa'sının değişik yerlerindeki farklı güç gruplaşmalarına, dünyevi otoriteyle ilgili rakip hak talep edenlerin göreli güçlerine ve aralarındaki mücadelenin yoğunluğuna göre değişiyordu. Toprak sahipleri, krallar, papalar ve imparatorlar arasındaki yargı yetkisine ilişkin tartışmalarda, bazı krallıklarda diğerlerine göre lordlar, monarşiden daha güçlüydü. Benzer biçimde bazı yerlerde, diğerlerine göre, krallar için, imparatorlar ya da papalar daha büyük bir tehdit oluşturuyordu. Örneğin Fransa ile İngiltere bütün bu açılardan birbirinden farklıydı, özellikle de Fransa'da tüzel kurumlar, İngiltere'ye göre çok daha güçlüydü. İngiltere'de tüzel varlıkların monarşi karşısındaki göreli güçsüzlüğü nedeniyle hem birleşik merkezî devlet,

hem de özel kişiler ya da özel haklarla kamusal egemenlik ilişkileri önem kazanmıştı. Göreceğimiz gibi bu farklılıklar hem teoriye, hem de pratiğe yansımıştır. Bununla birlikte, her iki örnekte de siyasi alan, yurttaş toplumuyla tanımlanmamıştır.

İtalya da farklıydı; kuzeyinde toprak sahipliğinin gücü göreli olarak zayıftı; özerk yurttaş komünleri, *contado*'nun üstünde bir çeşit kolektif, tüzel lordluktu ve yurttaş toplumunun, siyasi söylemin merkezine yeniden oturtulması beklenebilirdi. Ama burada da rakip, özerk güçler ve çatışan yargı yetkileri, siyaset felsefesinin egemen uğraş alanı olmuştur. Kuşkusuz hukukçuların ve hatiplerin sivil yaşam ve yurttaşlıkla ilgili söyleyecek çok sözü vardı ama başlıca düşünürlerin yönetim ilişkilerine dair açıklamaları, ne sivil toplumda eşitler olarak yurttaşlar arasındaki ilişkilerle, ne de egemen kentsel oligarşiler arasındaki çoğu kez yoğun olan çatışmalar ve bunların arkasındaki güçlerle ilgiliydi.

Papalık gücünün coğrafi yakınlığı ve onun dünyevi hak taleplerinin acilliği, İtalyan yönetici sınıfları için çok özel bir meydan okuma anlamına geliyordu; benzer biçimde, İtalya'nın bazı kesimleri, Kutsal Roma imparatorları olarak Alman krallarının müdahalelerine daha açıktı. Kuzeydeki göreli küçük sivil cumhuriyetlerde, kent seçkinlerinin çıkarları yurttaş toplumuyla örtüşüyordu –sadece *contado* üstündeki güçleri nedeniyle değil, aynı zamanda onun ticari gücü ve sivil memurluğun kârlı olması nedeniyle de– papalık ya da emperyal olsun, şu ya da bu daha büyük güçlerin desteği, sivil gruplardan herhangi birinin egemen ve dolayısıyla zenginliğe daha kolay ulaşabilir olmasında kritik önemdeydi. Kent seçkinleri ve onları destekleyen güçler arasındaki çelişkiler her zaman sivil yaşamın merkezinde olmasına rağmen, cumhuriyetlerde tipik siyaset biçimi, genellikle dış destekli, kent soylu hizipleri arasında komünün kazanç getiren kaynaklarının denetimine yönelikti. Birçok yorumcuya göre özellikle ortaçağ cumhuriyetçiliğinin mükemmel örneği olan Marsilio'nun *Defensor pacis* eseri, göreceğimiz gibi, yurttaş toplumunda aktif yurttaşlıktan ziyade papa ile imparator arasındaki mücadeleyle ilgiliydi.

Eğer İtalyan kentleri için Eski Yunan-Roma geleneğiyle herhangi bir süreklilikten bahsedilebilirse bu, polis'in yurttaş toplumu ya da Roma Cumhuriyeti bile değil, Roma emperyal yönetimindeki belediyeler sistemiydi. Ortaçağ siyaset felsefesinde, yurttaş toplumuna değinildiği zaman bile, birbirleriyle çelişki içinde hak talep eden güçler arasında, toplum, oyuncu konumundaydı. Sivil komün, beylerin yönetimine ya da papalı-

ğın veya emperyal güçlerin müdahalelerine karşı haklarını savunabilirdi; (Padovalı Marsilio bölümünde göreceğimiz gibi) karşıt güçlerden birinin ya da ötekinin desteğini isteyebilirdi; ama siyaset felsefesinin ana konusu yurttaşların sivil yaşamı ve özyönetim değildi.[104] Pratikte ortaçağ kent toplumlarında sivil yaşamın çok canlı olması ve bunlarla ilgili bilinçli eylemleri kanıtlayan zengin kaynakların bulunması, sadece ortaçağ siyaset felsefesinin karakteristik uğraşlarının altını çizmeye hizmet etmektedir.

Ortaçağ siyaset teorisi, klasik eskiçağ mirasıyla karmaşık bir ilişki içindeydi. Bu karmaşıklık sadece seküler ve dinsel otorite arasındaki ilişkilerden değil, aynı zamanda seküler devlet gücünün sürekli değişen faaliyet alanı ve devleti merkezileştirme süreçleriyle, parsellemeden yana güçler arasındaki bitmeyen gerilimlerden kaynaklanıyordu. Klasik mirasıyla birlikte imparatorluk mirası, hem pratikte, hem de teoride, feodalizmin parsellenmiş egemenlik yapısını etkilemeyi sürdürüyordu. Bu miras, hem Hıristiyan evrenselciliğine ilişkin teolojik doktrinlerde, hem de Kilise'nin kurumsal hiyerarşisinde yaşamaya devam etti; ancak bunlar, birçok krallığın özellikleriyle, lordluğun yargı yetkileriyle ve değişik özerk kurumlarla her zaman çelişki içindeydi. Siyaset felsefesi, aynı zamanda, açıkça tanımlanmış siyasi alanın yokluğuna uyum sağlamak zorundaydı; artık polis'inki gibi bir sivil toplum yoktu; seküler ve dinsel kurumların karmakarışık ilişki ağı ve mülkiyetle yargı yetkisinin birlikteliği söz konusuydu.

Ortaçağ Siyaset Teorisi?

Bu bölümün önemli bir kısmı, açıkça tanımlanmış bir *siyasi* alanın yokluğunda, otorite ve yargı hakkı konularındaki ortaçağ düşüncelerine ayrılmıştı. Belirli bir düşünce biçimi olarak siyaset teorisi, ideal olarak ortaçağa özgü yönetim koşullarına uygun düşmüyordu. *The Cambridge History of Medieval Political Thought* bile "Ortaçağ Siyasi Düşüncesinin Karakteri" bölümüne bunun, "sorunlu" olduğunu belirterek giriş yapıyordu. Bu kaynağa göre, başka şeylerin yanı sıra, ortaçağ bağlamında, "siyasi" düşünce biçiminin, klasik polis deneyimiyle ya da ortaçağ sonrası Batı

104 Siyasi düşüncedeki ortaçağ İtalya'sıyla Rönesans arasındaki süreklilikler yanıltıcı olabilir. Örneğin, Machiavelli'yi, ortaçağ kent komünlerine dayanan geleneğin zirvesini temsil ettiğini öne sürerek, İtalyan ortaçağ siyaset teorisi tartışmalarının içine katma eğiliminde olabiliriz. Ama ortaçağ siyaset felsefesindeki sivil toplumun rolüyle, Rönesans İtalya'sında ortaya çıkan cumhuriyetçi özerklik ve sivil yaşam düşünceleri arasında önemli farklılıklar vardır; bu sırada sivil özerkliğe karşı ana tehditler, papalardan ya da Kutsal Roma imparatorlarından değil, feodalizm sonrası monarşik devletlerden geliyordu.

dünyasındaki "devlet" uygulamalarıyla çok az ilgisi vardı.[105] "O dönemde çok az yazar anlamlı biçimde 'siyasi düşünür' olarak tanımlanabileceği ve çok az sayıda kişinin konuya önemli bir katkı yaptığı düşünülebileceği" için, dönemin öne çıkan simalarının çalışmalarını izleyerek yürütülecek bir tarih çalışması, "ortaçağ yüzyıllarındaki siyasi düşüncelerin ancak eksik ve çarpıtılmış bir resmini verebilir."[106] Bu nedenlerle *Cambridge History*, her önemli düşünürün düşüncelerinin sistematik bir analizi yerine, tematik ya da kavramsal bir yaklaşımı benimsemeyi tercih etmiştir. Ortaçağ yönetim biçimlerinin özellikleri ve bu temelden çıkan teoriler düşünüldüğünde, sözü edilen bu seçimle ilgili söylenecek çok şey var; ama gene de öne çıkan kişilerden seçilen bir örneklem, eskiçağ mirasının, ortaçağ koşullarına nasıl uyarlandığını ve bu uyarlamaların belirli ortaçağ bağlamlarında nasıl değişiklik gösterdiğini bilmek, siyaset teorisi geleneği bakımından yararlı olabilir.

Eğer Batı'nın ortaçağında "siyaset teorisi" yapan düşünürlerden bahsedilebilecekse, bunlar, göreli istikrarlı hükümetlerin yükselişte olduğu ortaçağın sonlarına ait monarşi ve kent devletleri düşünürleri olacaktır. Bu dönemde seküler ve dinsel güçler arasında ya da krallar, papalar ve imparatorlar arasındaki anlaşmazlıkların özellikle yoğun olduğu görülür. Bu aynı zamanda, Aristoteles'in *Politics* kitabının Latinceye çevrilmesiyle, klasik siyaset felsefesine ilginin arttığı bir dönemdi. Bu zamanın, benzer entelektüel etkiler altında olan ve değişen derecelerde klasik siyasi düşüncenin ve özellikle Aristoteles'in dilini kullanan birkaç önemli kişisini ele alarak, bunların değişik mekânsal bağlamlarda ve farklı amaçlarını değerlendirerek, bu dönemin siyasi düşünce tarzının özellikleri hakkında bir fikir edinebiliriz.

Aquino'lu Thomas (yaklaşık 1225-74), Padovalı Marsilio (1290-1342) ve Occam'lı William (yaklaşık 1288-1348), şu ya da bu biçimde zamanlarının tipik çelişkilerinden etkilenmişler; siyasal olaylara ve iktidar mücadelelerine değişik derecelerde kavramsal mesafe koyarak, bunlara felsefi yanıtlar vermeye çalışmışlardır. Üçünün arasından doğrudan sözü edilen mücadelelere katılan Marsilio'ydu; Papa XXII. Johannes ile imparatorluk adayı Bavyeralı Ludwig arasındaki şiddetli çatışmaya katılan Marsilio, papaya karşı imparatoru destekleyen görüşlerini klasik felsefi eseri *Defensor pacis*'te dile getirmiştir. Diğer ikisinin çalışmaları temelde teolojik olmakla birlikte, her ikisi de dilenci tarikatların çatışmalarına karışmıştır.

105 *Cambridge History, op.cit.,* s. 1.

106 *Ibid.*, s. 4.

Thomas, Dominikenlerin; William da daha sonra Fransiskenlerin tarafını tutmuştur. Bunların yalnızca teolojide etkileri olmakla kalmamış, aynı zamanda Kilise'nin ve papalığın dünyevi çıkarları da tartışmalarının konusu olmuştur. Her ikisi de daha doğrudan kamusal yaşamın ve değişik dünyevi güçlerin çatışmalarının içinde yer almışlardır. Thomas yalnızca Kilise'nin pratik işleriyle uğraşmamış, kamusal meselelerde papanın danışmanlığını bile yapmış; ama aynı zamanda ilişkide olduğu Fransız VIII. Louis'ye (teknik açıdan Frankların kralı ve Artois kontuydu) bir süre danışmanlık hizmeti vermişti. Onun düşünceleri daha doğrudan iktidar mücadeleleri içinde olanlarca uyarlanarak kullanılmıştır –örneğin Parisli John (ölümü 1306), göreceğimiz gibi Fransa'da Papa VIII. Bonifacius'a karşı Kral IV. Phileppe'i desteklemek amacıyla Thomasçı doktrini ayrıntılandırmıştır. Marsilio gibi Occam'lı William da Fransiskenlerden yana müdahale edince papayı kızdırmış ve kendini Papa XXII. Johannes ile Bavyeralı Ludwig arasındaki mücadelenin içinde bulmuştur. Felsefeci, Ludwig'in himayesine sığınmıştır –söylemeye bile gerek yok ama bu deneyim, seküler ve dinsel güçler ilişkisine dair yazılarının özüne işlemiştir.

Bu düşünürleri birbirlerinden başka neler ayırırsa ayırsın, içinde bulundukları farklı bağlamlarda, benzer teorik sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Aralarındaki karşıtlıklar kesinlikle içinde bulundukları bağlamların farklılığına indirgenemez ama düşünceleri arasında ve felsefelerini biçimlendirdikleri belirli koşullar arasında bazı dikkate değer uyumlu noktalar vardır. Occam'lı William ile diğer ikisi arasındaki farklılıklar ortaçağ İngiltere'sinin belirli koşullarını yansıtmak açısından özellikle çarpıcıdır. Şu halde bu üç düşünürün düşüncelerini incelemeden önce Occam'lı William'ın İngiltere'siyle, Fransa'da özellikle de (Thomas'ın hem teoloji tartışmalarına, hem de seküler ve dinsel siyasete karıştığı) Paris'teki güç ilişkileri ağının, siyaseten oluşan mülkiyetin ve (Marsilio'nun siyasi alanı olan) Kuzey İtalya'nın koşullarının, farklılıklarını hatırlamak yararlı olacaktır.

On üçüncü yüzyıl Fransa'sında, egemenliğin parsellenmiş olması yaşamın önemli bir gerçeğiydi; feodal hakların ve yargı yetkilerinin kanıtları her yerde görülebilirdi. Bu durum 16. ve 17. yüzyıllarda güçlü, merkezî mutlakıyetçi monarşiler ortaya çıkıncaya kadar sürdü; 18. yüzyıldaki devrime kadar da tümüyle yok edilemedi. Bu arada monarşiler, topraklarını genişletme hırslarının sonucunda önemli adımlar atmaktaydı; geç 12. ve 13. yüzyıllarda Paris, önemli bir ulusal hükümet, eğitim ve kültür merkezi olma sürecindeydi. Ama bu kraliyet projesi, civar kırsal alanlardaki

özerk feodal güçlerle ve özerk kentsel kurumlarla gerginlik yaratmaktaydı. Canlı bir ticaret merkezi haline gelen Paris'te bile yönetim karmaşık kraliyet ve kurumlar ağından oluşuyor, kamusal hayat, güçlü tüccarlar ve loncalarca yönetiliyordu. Krallığın hâlâ istikrara kavuşmamış sınırlarının ötesinde, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun, Alman prenslerinin tehditleri sürmekteydi. Fransızlar bunların otoritesini tanımayı reddettikleri için kraliyet gücüyle papalık arasındaki şiddetli çelişkiler, Kral IV. Phileppe ve Papa VIII. Bonifacius arasında doruğa çıktı.

Bu bölümde daha önce, Kuzey İtalya'nın kent devletleri ile İngiltere'deki Norman istilasından önce ve sonraki krallıkların, Fransa'daki parsellenmiş feodal egemenlikten nasıl farklılaştığına değinmiştik. Buradaki amacımız bakımından, İtalyan kent toplumlarının karmaşık örgütlenmesini, şu ya da bu merkezileştirici otoriteden göreli bağımsızlıklarını ve özerk oluşlarını hatırlamak yeterli olacaktır. Aynı zamanda kurumlarda içsel parçalanmalar yaşanmakta, kendi içlerinde yarı özerk güçler ve kurumlar çıkmaktaydı; bunların üstünde imparatorların ve papaların baskısı da sürmekteydi ve iç hizipler şu ya da bu daha üstün güçle bağlantılıydı. Kent devletlerinin örgütlenme temelini oluşturan tüzel kurumsal ilkeler, sivil toplumdan kaynaklanan siyaset teorisinin gelişiminde, Marsilio örneğinde göreceğimiz gibi, özellikle önemli oldu.

İngiliz örneğinin her iki durumdan da farklı olmasının siyaset teorisi açısından anlamlı sonuçları oldu. Fransa'nın tersine, parsellenmiş egemenliğin yerine, İngilizler erken bir tarihte özel mülkiyet haklarıyla uyumlu bir merkezî devleti geliştirdiler. Feodal yargı yerine İngilizler üniter bir devlet kurarken, örfi hukuk sisteminde, herhangi bir ekonomi-dışı iddia, ayrıcalık ya da yükümlülük olmaksızın, mülkiyette bireysel "çıkar" giderek daha büyük ölçüde kabul edilir oldu. Bu, Fransızların geç ortaçağda, yasalar çerçevesinde savundukları bireysel mülkiyet hakkından çok farklıydı. Bu hak, kraliyet mahkemelerinde (Fransa'da olduğu gibi), mülkiyet feodal ilkelere göre düzenlendiği ve buna bağlı olarak yükümlülüklerin sürdüğü, her beyin kendi hukuk sistemi ve özerk yargı yetkisi olduğu durumda bile savunulabilmekteydi. İngiltere'de bireysel mülkiyet hakkı, feodal yükümlülüklerden ve senyörlerin yargı yetkisinden çok daha fazla bağımsızlaşmıştı.

Kurumsal ilkelerin daha güçlü olduğu, siyasi düzenin kurucu öğelerinin kurumsal varlıklardan oluştuğu hem Fransa, hem de İtalya'nın aksine, İngiliz devleti, kraldan başka (tımar sahibi lordların özel güçlerine rağmen) kimseye bağlı olmayan özgür bireyler topluluğuna dayanıyordu.

Bu farklılıklar İngiliz temsil sistemine yansıyarak çok erken tarihte tek parlamentoya yol açtı; bu kurumun özgür bireylerden ve mülk sahiplerinden oluşan tüm ulusu temsil ettiği düşünüldü; oysa Fransa'da kurumsal varlıkların temsilî niteliği vardı. Parlamento, Fransız temsilî gruplarından çok daha önce yasama gücünü kullanacaktı; mülk sahipleri sınıfların gücü, feodal yargı yetkilerine değil, merkezî devletin katılımcısı olmalarına dayanıyordu.

Aquino'lu Thomas, Parisli John, Padovalı Marsilio ve Occam'lı William, kendi değişik yollarıyla klasik siyaset teorisinden ve özellikle Aristoteles'ten yararlandılar. Kuşkusuz, her düşünür kendine özgü bir düşünce yapısına sahipti; amaçları ve siyasi bağlılıkları farklıydı. Ancak klasik öncüllerinden farklılıkları ve yaptıkları uyarlamalar büyük ölçüde bağlamsal farklılıklarıyla ilgiliydi.

Aquino'lu Thomas

Aquino'lu Thomas, muhtemelen 1225'te aristokrat bir ailenin çocuğu olarak Napoli ile Roma arasındaki Aquino'da doğdu –babası Kont Landuff, annesi Kutsal Roma imparatorları soyundan Hohenstaufen hanedanlığıyla bağlantılıydı. Sicilya Krallığı'nın önde gelen toprak sahibi ailelerinden birinin mensubu olarak çok erken bir tarihte, Kral II. Frederick ile Papa IX. Gregorius arasındaki şiddetli çatışmaya tanık oldu ve dinî güç ile seküler güç arasındaki mücadelelerin anlamını öğrendi. Amcasının başrahip olduğu Benedikten Manastırı'nda başladığı eğitimini Napoli Üniversitesi'nde sürdürdü ve ailesinin şiddetli muhalefetine rağmen yeni Dominiken tarikatının etkisi altına girdi. Entelektüel ve dinsel heyecanların yaşandığı, yeni üniversitelerin önemli rol oynadığı bu zamanlarda, eğitimli bir ruhban sınıfa ihtiyaç artmakta, klasik kaynaklardan "yeni eğitimin" peşine düşülmekteydi. Thomas, felsefe doktoru olarak değişik İtalyan kentlerinde hocalık etmeye başladı ama en yoğun teolojik ve dilenci tarikatlarla tartışmalarına Paris'te girdi. Kilise işlerine karışmasının ve krala danışmanlık yapmasının da Paris'te olduğunu varsayabiliriz; burada kendisini dinsel ve seküler güçlerin kesişme noktasında buldu.

Siyasi olayların ve çatışmaların etkisi, Thomas'ın çalışmalarına hemen yansımadı. Daha önce gördüğümüz gibi, Dominiken mülkiyet kavramını savunmasının kuşkusuz, Kilise'nin dünyevi işlerine pratik etkisi oldu; ama Marsilio'dan, hatta William'dan farklı olarak, felsefesinde zamanı-

nın güç mücadelelerinde açıkça taraf tutmadı ama ilkesel olarak kraliyet gücünü savunurken, akrabası VIII. Louis'den yana oldu. Daha geniş anlamda, zamanının koşullarının ve başlıca uğraş alanlarının, Thomas'ın siyaset felsefesine ve Aristoteles yorumlarına etkisi üstüne dikkatimizi yoğunlaştırmakta yarar olabilir.

Daha önce bu bölümde belirttiğimiz gibi, Aristoteles'in siyaset teorisi, ortaçağ yönetim biçimleri gerçeğine uygun değildi. Eski polis'in sivil yaşamını temel alan bir düşünce sisteminin ortaçağ koşullarına uyarlanması ancak önemli kavramsal atılımlarla mümkün olabilirdi. Gene de Aristoteles'in siyaset teorisinin temel bir işlevinden yararlanılabilirdi. Thomas'ın belirli uyarlamaları ve kavramsal çerçevesiyle, seküler hükümetleri, ortaçağ Hıristiyanlarının dünyevi ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde, daha geniş kozmik düzenin içine konumlandırmak mümkün oldu.

Bu önerme garip görünebilir. İlk bakışta, Aristoteles gibi pagan bir filozofun siyaset teorisinin, ortaçağ yönetimlerinin ve günlük işlerinin incelenmesine, insanlığın Hıristiyanlık evrenindeki yerine ilişkin teolojik düşüncelere kıyasla, daha uygun düşmesi tuhaf gelebilir. İşte tam da bu tür teolojik açıklamaların geliştirilmesinde Aristoteles'in kritik bir rolü oldu. Thomas gibi ortaçağ Hıristiyan filozofları, erken Hıristiyan Neo-Platonculuğundan, özellikle bunun Augustinus yorumundan, derinden etkilenmişlerdi ama gereksinimleri erken Hıristiyanlardan çok farklıydı. Neo-Platonculuğun öteki dünyacılığı, ruhanilik uğruna dünyevi varoluşu küçümsemesi ve maddi alandan mistik biçimde feragat etmesi, geç Roma İmparatorluğu dönemindeki Hıristiyanlara uygun düşüyordu. Bu dönemde, yurttaş toplumunun yerini emperyal yönetim almıştı; artık Hıristiyan tebaanın seküler yönetimin çetrefilli işleriyle ilgilenmesine gerek kalmamıştı. Augustinus gibi teoloji uzmanlarının Caesar ile Tanrı arasındaki işbölümünü vurgulaması yetiyordu ve iyi Hıristiyanlar Caesar'a itaat ederken, kendi ruhani işlerine bakabilirlerdi. Ama ortaçağ Hıristiyanlarının, karmaşık feodal (ve post-feodal) yönetimlerle, özellikle hak talep eden değişik dünyevi güçlerin arasındaki çelişkilerle tutkuyla uğraşmalarını açıklamak için daha değişik bir şeye ihtiyaç vardı. Aristoteles'in siyaset teorisi ve bununla uyumlu felsefi sistemi, Hıristiyan düşünürlere, ruhani alanın üstünlüğünün kabul edilmesini, ama aynı zamanda dünyevi ve hatta seküler yönetimlerin, bu dünyadaki Hıristiyanları en çok ilgilendirmesini kabul etmenin kavramsal çerçevesini sağladı.

Önce basit bir taslak halinde Thomas'ın benimsediği Aristotelesçi ilkelere bakalım. Daha sonra onun Hıristiyan teolojisi ve ortaçağ yönetim gerçeklerinin ihtiyaçları doğrultusunda Aristoteles'ten ayrıldığı noktalara geçebiliriz. Daha önce gördüğümüz gibi Aristoteles'in *Politics*'inde savlar genel doğa teorisinden başlayarak geliştirilir. Sürekli hareket halindeki gerçek dünyada, düzenin değişmez ilkelerini açıklamaya çalışır. Bu konuda iki ilkenin üstünde durur: Her sürecin amacı ya da *telos*'unun eğilimi ve doğal düzenin özünde olan hiyerarşi. Aristoteles bu ilkeleri polis'e uygulayarak bunun, insanların birlikteliğinin en yüksek biçimi olduğunu; insanın gelişimini mükemmelleştirdiğini, "insanın doğuştan polis-hayvanı" olduğunu, polis'te yaşamak amacıyla yaratıldığını, çünkü yalnızca polis'te, akılcı ve ahlaki bir varlık olarak *telos*'unu gerçekleştirebileceğini savunur. Gelenekleri ve yasalarıyla polis, insanları, mutlulukları için gerekli olan erdem ve doğruluk ilkeleriyle yaşamaya alıştırır. Bu tür polis en iyisi olduğu için Aristoteles bunu ideal biçim olarak önerir; burada doğadaki temel hiyerarşik ilke olan yöneten ve yönetilen unsurlar arasında ayırım vardır; bu, "koşullar" ve "parçalar" arasındaki ayırımla yeniden üretilir. Ama ona göre "en elverişli polis", zenginle yoksul arasındaki çelişkileri ve onların farklı adalet kavramları nedeniyle yaratılan huzursuzluğu azaltmak için oligarşik ve demokratik öğeleri birleştirendir.

Aquino'lu Thomas'ın Aristotelesçiliği en iyi biçimde *Summa Theologia* adlı eserinde görülür. Burada insanlık, doğanın bir parçası olarak ele alınır ve her parça kendine uygun doğal *telos*'a doğru yönelir. İnsanlar benzersiz biçimde akıl ile donatılmış akılcı yaratıklardır, insanlığa özgü mutluluğa ulaşmak için gerekli olan temel ahlaki ilkeleri doğal kapasiteleriyle anlayabilmelerini de içeren gerçekliği idrak edebilirler.

Şeylerin doğasını anlayabilmek için gerekli olan idrak edebilme kapasitesi Aristoteles için olduğu gibi Thomas için de pratik akılla genişler; böylece insanlar sadece şeylerin gerçekten nasıl olduğuna dair akılcı hükümler vermekle kalmaz, aynı zamanda doğru eylemler konusunda da karar verebilirler. Doğruluk ilkeleri akıl ile kavranabilirken, insanın iyiliği pratikte aklın yönlendirdiği duyguların bir işlevidir. Bu, yalnızca doğruyu istemeyi ve onun peşinden gitmeyi değil, aynı zamanda onu sevmeyi de sağlayan eğitim ve alışma meselesidir. Aristoteles gibi Thomas'a göre de, "siyasi" bir toplum, insanlara ahlaki ilkeleri öğretir ve onları insanlığın iyiliğini sevmeye alıştırır. İnsanlığın doğa *telos*'u yasalarla idare edilen "siyasi" toplumlarda geçekleştiği için, insanlar doğuştan "siyasi"

hayvanlardır. En yüksek erdem, herkese hak ettiğini veren adalettir; bu, en iyi biçimde bir tür "karma anayasayla" sağlanır.

Thomas'ın yaptığı gibi insanın, erdemin, adaletin ve "siyasi" toplumun "doğallaştırılması", erken Hıristiyan doktrinlerden önemli bir farklılığını gösterir ve bu açıdan Augustinus'tan da büyük ölçüde ayrılır. Thomas'ın bu dünyayla ilgili açıklamaları, insanlık tarihini günahkâr, dünyevi varoluş olarak değerlendiren büyük öncülünden çok farklıdır. Thomas için tarih yalnızca uyumun, adil ve doğru bir düzenin olmadığı trajik bir gösteri değildir; böyle bir dünyada, Hıristiyanlar ve başka tebaa, Caesar'a itaat ettikleri sürece en çok belli bir dereceye kadar güvenlik ve maddi refah bekleyebilirlerken, ferahlamayı ruhani alanda arayabilirlerdi. Burada ilk günahın ve günahların Thomas'ın teolojisini hiç etkilemediği söylenmiyor ama onun için bunların siyasi bağlantısı, sadece günahkâr insanlık için zorunlu bir kötülükten ibaret değildi. Âdem ve Havva'nın yeryüzüne indirilmesinden önce görülmeyen baskıyı, insanların günaha eğilimleri nedeniyle barış ve düzeni sağlamak için uygulamak gerekmişti. Siyasi düzen doğal olduğu için, ilk günahtan önce de var olmalıydı. İlk günah, doğal aklın yitirilmesi anlamına gelmez; insanların akılcı ilkeleri, seçmeme kapasitesi varken, özgün akılcı kapasiteleri, doğa yasasını anlamalarını ve izlemelerini olanaklı kılar. Bu dünyada akıl ve ahlak ilkelerine göre yaşayarak mutluluğu ve kendilerini gerçekleştirmeyi (*beatitudo*) başarabilirler. Dünyevi siyasi düzen, ortak iyiliğe yönelmiştir, bu amacı gerçekleştirmenin aracıdır. Böyle bir seküler güç kavramı, Hıristiyanların seküler monarşik gücü savunması bakımından neredeyse zorunluydu.

Yorumcular, Thomas için tam ve nihai kendini gerçekleştirmenin, ne dereceye kadar bu dünyanın ötesinde, ölümden sonra mümkün olduğu, hatta bunun mümkün olup olmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptir (yorumcular, derin düşüncelere dalınan bir hayata karşı, *praxis*'in göreli değerine ilişkin Aristoteles'in görüşleri konusunda da farklılaşır); ama Aristoteles'in derin düşüncelere ilişkin yazıları en aşırı biçimde yorumlansa bile, onun polis'e verdiği önem inkâr edilemez. Thomas'ın hemen ve şimdi "siyasi" toplumlarda yaşayan insanlar için mümkün olan *beatitudo*'ya verdiği değer konusunda yanılmaya imkân yok. Dinsel ve dünyevi güçler arasındaki ilişkileri sistematik biçimde geliştirmemesine rağmen, seküler siyasi toplum *civitas*'ın önemli ölçüde bağımsız olmasını düşündüğü açıktır. Kuşkusuz ruhani toplum ve onu temsil eden Kilise'nin, ebedî dünya için hazırlanmakta önemli bir işlevi vardı; ama

bu, ister aileler için, ister devletler için olsun, seküler birliklerin dünyevi mutluluk peşinde olma işlevini ne azaltır, ne de ikinci plana atardı. Her şeye rağmen Thomas dini bütün bir Hıristiyan olduğu için Hıristiyanlığın doktrinleriyle uyum sağlamanın gereği olarak, Aristoteles'in kozmosla ilgili düşüncelerinde bazı uyarlamalar da yaptı.

Daha önceki bölümde gördüğümüz gibi, Aristoteles'in *telos* kavramı, doğal büyüme ve gelişme süreçleri "uğruna" nihai koşul ve "nihai nedenleri" içerir. Bunlar nesnelerin özünde (nasıl meşe palamudunun özünde, meşe ağacı olma potansiyeli varsa) bulunur; hiçbir iradi amacı, dışarıdan denetimi ve kutsal aklı gerektirmez. Herhangi bir ön neden olmaksızın, harekete ilk yol açan, "sabit hareket ettirici" fikri, kutsal aklı ya da amacı ima etmez. Sadece şu ilkeyi dile getirir: Hareketin sürekli ve sonsuz olduğu bir evrende, kendisi hareket ettirilmeden, şeyleri hareket ettiren bir ilke olmalıdır ya da hareket ettiricilerin sonsuz biçimde geriye gittiğini varsaymalıyız ki, bu ona göre imkânsızdı. Diğer bir deyişle Aristoteles için sabit hareket ettirici, teolojinin değil, fiziğin bir ilkesidir. Oysa Aquino'lu Thomas için, bu anlamda, sabit hareket ettiriciden daha fazla bir şeyler olmalıydı. Bir *yaratıcı* olmalıydı ve zaten evrensel düzen, Tanrı'nın amacını ve aklını varsaymaktaydı.

Siyaset teorisi bakımından önemli olan, bu görüşteki saklı anlamın, hukuk kavramında içerilmesidir. Thomas, Tanrısal, ebedi, doğal ve insan-yapımı ya da pozitif gibi değişik yasa türleri arasındaki farklılıklara işaret ederek, teolojiyle dünyevi yönetimler arasında bir köprü kurar. Tanrısal yasa, ebedî yaşama yöneliktir; insanlıkla Tanrı arasında bir ilişkidir ve Kutsal Kitap'taki açıklamaların konusudur. Bu, kavramsal olarak, Tanrı tarafından yönetilen evrensel düzeni temsil eden ebedî yasadan farklıdır. İnsan aklı, kozmik düzeni kavradığı ölçüde, doğal yasadan bahsedebiliriz. Doğal yasa, Tanrısal düzenlemenin insan aklınca erişilebilir yönüdür; bununla insan pratiğinin temel doğruluk ilkeleri belirlenir ve meşru yönetimler kurulur. Bu da daha sonra dünyadaki yönetimlerce pozitif hukukun içine yerleştirilmelidir.

Aquino'lu Thomas'ın doğal yasa kavramı, Aristoteles'ten önemli bir ayrılışı temsil eder. Aristoteles'te doğal yasa kavramının olup olmadığı bilginlerce tartışma konusu yapılmıştır. Bununla birlikte o, erdem standartlarının sadece geleneksel olarak değil, doğaca da belirlendiğine kesinlikle inanır ama bu ilkeleri (daha sonra Stoacıların ve Cicero'nun yapacağı gibi) hiçbir zaman hukuk terimleriyle ortaya koymaz. Gene de erdem ve adaleti doğallaştırarak daha sonraki doğal hukuk kavramlarına katkıda

bulunmuş olabilir ama onun görüşlerinden yasa yapmaya, hele de nihai yasa yapıcıya ve yasalara uyulmadığı durumda bir tür cezalandırmaya ilişkin anlamlar çıkarılamaz. Onun bahsettiği erdemin "doğal" ilkeleri, mutlak olmadığı gibi akılla keşfedilebilecek kesin kurallar da değildir; genellikle pratik aklı olan insanların (daha önce değindiğimiz gibi neredeyse totolojik) göz kararı bir yaklaşımı görünümündedir. Oysa Thomas tam tersine, doğal yasayı açıkça ve vazgeçilemez olarak *Yasa* diye anladığı için, bunu yasa yapma ve nihai yasa koyucu anlamında kullanmıştır.

Aristoteles'in sabit hareket ettiricisinin, Tanrısal yaratıcıya ve yasa yapıcıya dönüşümünün Thomas'ın teolojisinde ve Aristoteles'in Hıristiyanlaştırılmasında apaçık bir rolü vardı. Ama doğal yasanın, bu dönemin yönetim biçimiyle ilgili ortaçağ siyaset teorisindeki ve Hıristiyan teolojisindeki işlevi hakkında daha fazla şeyler söylemek gerekiyor. Daha önce gördüğümüz gibi, bu kavram İslam felsefesinde yoktu ama bu kavramın, basitçe Cicero'nun da doğal yasa teorisini içeren Roma mirasına, Araplara kıyasla, Latin Hıristiyanlar daha kolay ulaşabildikleri için Batı siyaset teorisinde benzersiz bir yer edindiğini belirtmek yeterli değildir. Doğal yasa kavramıyla karşılanan teorik ihtiyaçları da hesaba katmamız gerekiyor: Bu ihtiyaçlar Batı feodalizmi bağlamında Hıristiyanlar için söz konusuydu ama İslam dünyası için geçerli değildi.

Daha önce hukuk konusunda Hıristiyanlıkla diğer tektanrılı dinler arasındaki farka işaret etmiş; günlük yaşamda, Tanrı tarafından açıklanan dinî hukuk ile sivil hukuk ayırımının Hıristiyanlığa özgü olduğuna dikkati çekmiştik. Ama ortaçağ Hıristiyanları için yükseklerden yasa yapan ve bu yasalara uymayanları cezalandıran kutsal bir yasa yapıcıyı tahayyül etmek yeterli olmamıştı. Ortaçağ Hıristiyanlığı sürekli olarak Tanrısal ve sivil hukuk arasındaki ayırımı müzakere etmek; her zaman dinsel ve seküler gerginliklerle karşı karşıya kalmak zorunda olduğu için Hıristiyan felsefesi bunların arasında kavramsal bir köprü kurmak ihtiyacını duydu. Öyle bir hukuk alanı yaratılmalıydı ki, bir ayağı her iki tarafta da olsun ama tarafların saygınlığı çiğnenmesin ya da otoriteleri sorgulanmasın. Kutsal yasa yapıcı tarafından onaylanan bu yasaya, kutsal açıklamalar doğal aklın keşiflerini teyit etme hizmeti görse bile, Tanrı vahiyleri gerektirmeyecek biçimde sıradan faniler de erişebilmeliydi. Aquino'lu Thomas gibi Hıristiyan bir Aristotelesçi, tek bir yasa sisteminin varsayıldığı gerçek bir İbni Rüştçü çözümden yana olamazdı; bütünüyle ayrı iki dünyaya ait "çift gerçeği" kabul etmeye hazır olmadıkça, doğal yasa fevkalade yararlı bir düşünceydi.

Böylece seküler birlikler hem Tanrı tarafından meydana getirilen evrenin içine konumlandırılabiliyor, hem de seküler *civitas*'ın ruhani otoriteden bağımsızlığı, insan aklının, Tanrısal vahiyler olmaksızın bile, doğruya ulaşabileceği vurgulanarak onaylanıyordu. İnsan anlaşmaları gerçekten de doğal yasayı tamamlayıcı olabilir belki de ikincil ilkelerde düzeltmeye bile izin verebilirdi. Örneğin bütün insanlar doğuştan özgür oldukları halde, *ius gentium*'a göre var olan kölelik, doğal yasaya göre haklı bulunabilirdi; doğada bir insanın, diğerinin kölesi olmasını emreden hiçbir ilke olmamasına rağmen, bir insanın diğeri tarafından köleleştirilmesi başka bir anlamda doğal olabilirdi –yarar ilkesine dayanılarak, Aristoteles'in dediği gibi, kölenin daha akıllı bir insan tarafından yönetilmesi yararlı olabilirdi.

Doğal yasadan nasıl yararlanılabileceği, en iyi biçimde Thomas'ın mülkiyet kavramında görülür. Daha önce Kilise'ye yönelik eleştirilere karşı, Dominiken savlarıyla, bu kurumun muazzam servetinin nasıl savunulduğunu ve dilenci tarikatların ilkeleriyle uyumlu hale getirildiğini görmüştük. Ama Thomas burada ve başka yerlerde Hıristiyan teolojisiyle seküler hayatın sıradan dünyevi ihtiyaçları arasında aynı zamanda çok hünerli bir denge kurdu. Ona göre, Tanrı'nın doğal olarak maddi şeylerin üstünde *dominium*'u vardı ama insanların bunların kullanımı üstünde fiilî bir *dominium*'u bulunuyordu. Doğanın hiçbir ilkesi, sahip olmanın, özel ya da ortaklaşa olacağını ya da olması gerektiğini belirtmez; ancak *ius gentium*'a göre özel mülkiyet vardır. Maddi dünyadan aslında bütün insanlığın kullanımı amaçlanmışsa da, özel mülkiyetin faydası, bunun, doğa yasasıyla uyumlu olmasını sağladı. Hatta özel mülkiyet daha yüksek bir amaca da hizmet etti; ailelerin geçimini sağlamakla kalmadı, yoksullara yardımcı oldu ve ortak iyiliğe katkıda bulundu.

Aquino'lu Thomas'ın doktrininde tefecilik ve dolandırıcılık gibi iktisadi pratikler şiddetle kınanır ve ona göre, ticaret özellikle asil bir faaliyet değildir. "Adil fiyat" kavramının ahlak felsefesinde merkezî bir konumu olmakla birlikte, ticaretin yararını –13. yüzyılda ortaçağın önemli bir ticaret merkezi olan Paris'te derin kökleri olan bir filozoftan beklenebileceği gibi– kesinlikle kabul eder. Mülkiyetin ve ticaretin sivil yasayla hatta prenslerin yönetimince denetlenmesini gerektiren, zenginlik ve ticaretten kaynaklanan ahlaki tehlikelerin farkına vardığında bile, kesinlikle akla göre kullanılan özel mülkiyet ve servetleri tercih eder.

Sivilin Yerine Yasal İlişkilerin Geçmesi

Batı Hıristiyanlığındaki ikilik, doğal yasanın oynadığı çok önemli rolü açıklamak için yeterli değildir. Ortaçağ düzeninde hukukun genellikle olağanüstü öneminin üstünde de durmalıyız. Aristoteles, polis'teki *nomoi*'nin rolüyle kuşkusuz çok ilgiliydi ama onun ilgisi, Aquino'lu Thomas'ın felsefesinin özelliği olan toplumsal düzenin kurucu öğesi olarak hukukla uğraşmasına benzemez. Aralarındaki farklılık, eski polis'teki sivil toplumla, ortaçağ düzenini oluşturan değişik tüzel kurumların içindeki ve aralarındaki karmaşık yasal, sözleşme ağlarının arasındaki farklılıktan kaynaklanıyordu. Aristoteles'in siyaset teorisi tek bir yurttaş toplumundaki sınıflar arasındaki uzlaşmalarla ilgiliydi. Oysa ortaçağ düşünürleri, örtüşen ve rakip otorite alanlarının yargı yetkilerinin haritasını çıkarmakla uğraşıyor ve çok sayıda toplumun karşılıklı etkileşimlerini tartışıyorlardı. Yani ortaçağ yönetimi üstüne kurulan teorilerin büyük bölümünün sivil ve dinî hukukçularca yapılması tesadüfi değildi. Zaten Eski Roma hukuk sisteminde olan doğal hukuk kavramı, hukuksal olarak bütün evrensel düzen kavramını kapsayacak biçimde genişletilmişti.

Yasal ilişkilerin, sivil ilişkilerin yerine geçmesi, ortaçağ siyaset felsefesini derinden etkiledi. Örneğin bu Moerbeke'li William'ın yanlış Aristoteles çevirisinde açıkça görülür; daha önce değindiğimiz gibi burada, "siyasinin" tanımı, yurttaşlar arasındaki ilişkilerden ziyade yasallık ya da yönetimle ilişkilendirilmiştir. Aquino'lu Thomas, *Politics* yorumunda, Aristoteles'in yurttaşlıkla ilgili tartışmasını izlemekle birlikte, Moerbeke gibi "kraliyet" ve "siyasi" rejimler ayırımı yapar. Nasıl hane halkı, ev içi ve despotik olmak üzere birisi aile, diğeri kölelerle ilgili olan iki düzeyli bir yönetimle nitelendirilmişse, kentte de "siyasi ve krala ait, ikili bir yönetim vardır. Kentteki tüm otorite krala aitken, kentin belirli yasalarıyla sınırlandırılmış yönetimi siyasidir."[107] Bu pasajın hemen göze çarpan noktası, monarşik hükümeti veri olarak kabul ederek, monarşi ile diğer devlet biçimleri arasındaki farkla değil, prenslere ait yönetimin yasalara bağlı olup olmaması arasındaki ayırımla uğraşmasıdır. Thomas'ın açıkça "siyasi" monarşiyi tercih ettiğinden bile kuşku duyulabilir –ama bu konuda o kadar bulanıktır ki, ona mutlak monarşi yanlısı olmasından, modern anayasacılığın kuruculuğuna kadar her şey yakıştırılmıştır. Bununla birlikte buradaki temel nokta, onun ayırt edici

107 *Politics*, I, 1, 13.

özelliğinin ölçütünün ne olduğu ve Thomas'ın, Aristoteles'in aksine "siyasiyi" yeniden nasıl tanımladığıdır.

Aristoteles'in yasal ve yasadışı yönetimler, ortak ya da kendi çıkarını gözeten yöneticiler ayırımı yaptığı doğrudur. Ama "siyasi" yönetimin tanımlayıcı özelliği, her kimin üstünde uygulanırsa uygulansın, onun basitçe yasal olması değil, yurttaş toplumunun içinde gerçekleşmesidir –sadece özgür insanlar arasında değil, ama ilkesel olarak, siyasal katılım hakkı olan yurttaşlardan söz edildiği vurgulanmalıdır. Bunun tersi, diğer ortaçağ düşünürleri gibi Thomas'ta da görülür; siyasi söyleminin merkezi, yurttaş toplumundan uzaklaşır ve "siyasi", feodal düzene, onun yargısal ve tüzel kurumlar hiyerarşisine uyarlanır.

Thomas, prenslere ait yönetimi veri kabul etmekle birlikte başka bazı görüşler de öne sürer: Ortak çıkarlara göre yönetim için, yönetilenlerin bir tür onayının gerekli olduğunu, yönetilenlerle yöneten arasındaki ilişkilerin, zorba bir yönetimle –yani ortak çıkarlar için değil yöneticinin çıkarına olan yönetim– mukavele yapmaya benzediğini belirtir; sözleşmenin ihlali despotun yönetimden düşürülmesine, hatta öldürülmesine bile yol açabilir.[108] Ancak bu, özel değil, kamusal bir haktır; bireysel olarak yurttaşlara ait sivil bir hak değildir. Thomas bu konuda hiçbir zaman kesin bir şey söylememekle birlikte, muhtemelen çağdaşları gibi, kamusal otoritenin feodal ya da tüzel kurumların bir işlevi olduğunu düşünmektedir.

Bireylerin hukukun doğruluğuna karar verebileceğini varsayan insanlığın akılcı kapasitesine göre, herkesin bütün topluma ya da bazı temsilî kurumlara ait egemenlikte pay sahibi olmaya hakkı vardı ve bunun anlamı da akıl ilkelerine uygun olmayan yasalara mutlak itaat yükümlülüğünün olmayabileceğiydi. Eğer bireylere günahkâr davranması emredilirse, itaatsizlik etmek gerekli bile olabilirdi. Ama onay ve temsil ile ilgili bütün bu söylenenleri yorumlamanın sınırlarına kadar götürsek bile, bu düşüncelerle, Eski Yunan yurttaşlık kavramı arasındaki farkı kabul etmemiz önemlidir. Modern dünyada sivil katılımı, onay ve temsil terimleriyle düşünmeye çok alıştığımız halde, Thomas'ta gördüğümüz gibi, bu tür fikirlerin köklerinin ortaçağ düzeninde olduğunun da farkında olmamız gerekir. Daha önce bu bölümün başında değindiğimiz gibi, egemenliği paylaşmaya ilişkin kavramların, sivil toplumda aktif yurttaşlıkla ya da erken ortaçağda hâlâ özgür insanların meclislere katılımı anlamında sivil katılımla çok az ilgisi vardır. Ortaçağda sivil

108 Bkz. *In Rom.* 13.1 V. 6.

katılımdan kastedilen, egemenlik ve yargı yetkilerinin, karmaşık bir örgütlenme ağı içinde, çeşitli tüzel toplumlar arasında dağıtımı; değişik seküler ve dinsel hiyerarşilerin bir arada var olmasıdır. Bu ortaçağ düzeninde temel "siyasi" aktör, klasik polis'in birey yurttaşı ya da Karolenj döneminin özgür insanı değil, feodal bazı yargı yetkileri olanlar ya da yasal hakları ve bir dereceye kadar özerkliği olan tüzel kurumlardır; bunların diğer kurumlarla ve daha üst güçlerle ilişkileri de muhtemelen beratlarında tanımlanmıştı.

İşte bu bilgilerin ışığında Thomas'ın, monarşiyle diğer yönetim biçimlerinden unsurları birleştiren "karma anayasa" kavramını ve tercihini daha iyi anlayabiliriz. Her zaman bir dereceye kadar özerk lordluk ve tüzel kurumsal güçlerle dengelenen feodal monarşinin gerçeklerini ele alıncaya kadar, Thomas'ın açıkça prenslik yönetimini tercih etmesi karşısında, bu fikir tutarsız gibi görünebilir. Thomas, çağdaşlarına kıyasla, denetlenmeyen "kraliyet" yönetimine daha çok eğilimli olabilirdi ve ona mutlakıyetçi monarşist diyenlerin kesin olmasa da bazı gerekçeleri olabilirdi; ama onun zamanında ve mekânında parsellenmiş egemenliğin dışında, zaten bütünüyle "mutlak" monarşi düşünülemezdi.

Thomas'ın adalet kavramı bile yasallık ve kurumsal örgütlenmeyle tanımlanan özgün ortaçağ gerçekliğince biçimlenmişti. Burada da adalet gene herkese hakkı olanı vermeyi gerektiriyordu. Genel bir ahlak ilkesi olarak bu, "başkalarına karşı, başkalarının sana davranmasını beklediğin gibi davran" olarak ifade edilen Hıristiyan kuralını yansıtıyordu. Bunun gerçek yeri, diğerlerinin iyiliğinin istendiği, amacı ortak iyilik olan ve insanların kendilerininki kadar diğerlerinin de iyiliğini istemeyi öğrendiği toplum, *civitas* oluyor. Ama bir yorumcunun belirttiği üzere, Thomas'ın kavramında, "feodal esinti"yle birlikte Cicerocu biçimde, makamlara ve farklılaşan yetkilere itaat vardı.[109] Thomas'a göre "bir şeyin hak edilmesi, eşitler arasında bir türlü, üst konumdakilerde başka türlü ve alttakiler bakımından gene başkadır. Benzer biçimde sözleşme, vaat ya da bir ayrıcalığın bahşedildiği durumlar arasında da farklılıklar vardır."[110] Bu açıkça Aristoteles'ten ayrılışını gösterir. Bu ayrılışın niteliğini, aralarındaki farklılığa işaret ederek gösterebiliriz: Thomas için "ne hak edildiği statüye bağlıdır"; Aristoteles'in görüşü ise "statü, ideal olarak, ahlaki erdemin bir sonucudur."[111] Bu farklılığa, Thomas'ın ortaçağ

109 Coleman, *op. cit.*, s. 97.

110 Aktaran *ibid*., s. 97-8.

111 *Ibid*., s. 97.

düzeni ile Aristoteles'in polis'i arasındaki ayrılığı göstermek açısından, başka türlü de bakılabilir.

Aristoteles'in orantılı eşitlik kavramının bile, adil cezanın açıkça tanımlanan sosyal statü ilkesine dayanmadığı doğrudur. Örneğin bu, polis'teki yurttaş statüsünü paylaşan değişik sınıflarla uyumludur. Ama onun toplumsal adalet kavramında ve herhangi bir bireyin ne hak ettiği konusunda, toplumsal farklılıkların hiç rolünün olmadığı söylenemez. Birisinin "sayısal", diğerinin "orantısal" eşitliği gösterdiği, demokratik ve oligarşik adalet kavramları arasındaki çelişkiyi tartışırken, Aristoteles her ikisinin de eksikli olduğunu çünkü eşitlik ve eşitsizliğin, doğru ölçütlerinin göz ardı edildiğini belirtir; oysa doğru ölçütlerle, herkesin hakkı olan gerçek adaletin nitelikleri belirlenebilirdi. Demokratların yaptığı gibi, bütün özgür doğmuş insanların eşit olduğunu varsaymak yanlıştı; aynı zamanda oligarşik tavrın, zenginliği geçerli ölçüt görmesi de yanlıştı. Doğru ölçü, devletin temel amacı olan gerçekten iyi bir yaşamın gerçekleşmesine insanların yaptığı katkıydı. Oligarşik orantısal eşitliğe bağlılık Aristoteles için mükemmel biçime en çok yaklaşırken, adaleti sayısal eşitlik olarak gören demokrat tutum, en kötüsüydü. Aristoteles açıkça zenginlerin ve soyluların ödül ve makam sahibi olmak için gerekli erdemlere sahip olmasının daha muhtemel olduğunu düşünür. Bunun anlamı şudur: Toplumsal çatışmaları önlemek için bazı uzlaşmalara gidilmeli ama denge hiçbir zaman demokrat adalet görüşünün ya da demos'un, polis'in sivil yaşamına katılması lehine olmamalıdır; bu, her şeyden önce *statis*'ten kaçınmak için de mutlaka gereklidir.

Şu halde Aristoteles'in toplumsal farklılıklarla daha az ilgilendiğini ve adalet kavramının özünde Thomas'ınkinden daha demokrat olduğunu söylemek yanıltıcı olmaktadır. Sınıfların aynı sivil ve yasal statüyü paylaştığı polis'te, orantısal eşitlik ve farklılaşan adalet, yasal statü farklılıklarınca belirlenemezdi ama Aristoteles daha az değil, daha çok, sınıfsal farklılıklarla, zenginlerle yoksullar arasındaki sınıfsal ilişkilerle meşgul olmuştu. Ahlaki erdem kavramının kendisi, toplumsal farklılıklardan, hatta yaşam tarzı meselelerinden derinden etkilenmiştir. Ahlaki standart ilkesi, görünüşte aristokratik centilmeni tanımlamaktadır. Thomas'ın evreninde, aksine, sınıf farklılıkları girift biçimde "ekonomi-dışı" güçlere ve "siyaseten oluşan mülkiyete" bağlanmıştır; farklılıkların ölçütü zenginlik olmaktan çok, yasal ilişkiler, yasal olarak tanımlanmış statü farklılıkları, sözleşme ağları ve kurumsal hiyerarşilerdir. Diğer bir deyişle, Aristoteles'in adalet kavramı, sınıflar arasındaki sivil uzlaşmalarla ilgiliy-

ken, Thomas daha çok, iktisadi gücün yasal statüsüyle, kurumsal kimliklerle ve yargı yetkileriyle yakından bağlantılı olan ortaçağ yönetimleriyle ve yargı yetkilerinin karmaşıklıklarıyla uğraşmıştır.

Parisli John (Jean de Paris)

Aquino'lu Thomas doğrudan iktidar mücadelelerinin içinde yer almadı ama onun fikirleri, şu ya da bu dünyevi gücü açıkça savunan düşünürlerce hemen kullanıldı. Örneğin muhtemelen Thomas'la birlikte çalışmış olan Parisli John, Fransız kralı IV. Philippe ile Papa VIII. Bonifacius arasındaki çatışmanın yol açtığı tartışmalara Thomasçı savları kullandığı *On Royal and Papal Power* eseriyle katıldı. Papanın *Unam sanctam*'ına (Tek Kutsal Kararnamesi) cevaben John, Kilise'yle devlet mülkiyeti, dinsel ve seküler güç, krallarla Kutsal Roma imparatorları arasındaki çelişkiler konularında savlarını dayandırdığı Dominiken mülkiyet kavramını geliştirdi ve *dominium* ile *jurisdicto* ilişkisini ayrıntılandırdı.

Fransızlara özgü uğraş alanını (Thomas da Paris ilişkilerinde bunlara kayıtsız kalmamıştı) göz önünde bulunduran John, Fransız kralı, papayla çatışma halindeyken ve krallık imparatorluğun ve onun Alman prenslerinin meşruluğunu tanımazken çok hassas bir denge kurdu. Papanın üstünlüğüne karşı seküler krallığın lehine öne sürülecek savlar, emperyal iddiaları güçlendirebilecek terimlerle ortaya konmamalıydı. Parisli John, papanın ruhani otoritesini savunurken onun mutlak *dominium* hakkını, dolayısıyla dünyevi üstünlüğünü reddetti. Aynı zamanda ruhani alanın evrenselliğinin, çok değişik koşulları olan seküler krallıklara uygulanamayacağını öne sürerek, evrensel bir imparatorluk olamayacağını da ima etti.

John, Aquino'lu Thomas'ın krallık teorisine dayanarak mülkiyet teorisini geliştirdi. Savlarına ortak mülkiyete karşı özel mülkiyeti savunarak başlar ve eğer her şeyde ortak mülkiyet olursa, barışın sağlanmasının zor olacağını belirtir. Ortak iyilik en iyi biçimde, kişilerin özel mülkiyetinin verimli kullanımı, amacı ortak iyilik olan bir tür seküler gücün himayesinde gerçekleşebilir. Bununla birlikte John, sahip olmakla idare etmek arasındaki Dominiken ayırımına önemli bir katkı da getirir. *Dominium*'u dar anlamda *dominium in rebus* –yani maddi şeyler için geçerli olacak biçimde– tanımlayarak, geniş anlamda lordlar gibi olmasa da, kişilerin emekleri ve işleri üstünde vazgeçilemez mülkiyet hakları olduğunu, bunların hem seküler, hem de dinsel kurumlardan önce geldiğini söyler.

Böylece seküler devletin, kişilerin mülkiyetini düzenlemek, aralarındaki anlaşmazlıklarda hakemlik yapmak üzere yargısal yetkisi olacak ama *dominium*'u olmayacaktı. Mülk sahibi kişilerin, devletin güçlerine karşı haklarını ve özerkliklerini muhafaza etmesinin anlamı, devletin mutemet gibi güvene dayanan gücünün koşulunun, ortak iyiliğin peşinde olmasıydı. Kilise'ye gelince, dinsel kurumların kolektif biçimde sahip olduğu maddi şeylerin mülkiyeti, Kilise'ye, İsa'nın vekilleri olarak papazlara ya da papanın haleflerine ait değildi, çünkü bunlar dindar yöneticilerce ya da laik kişilerce bağışlanmıştı. Bunun anlamı, ne devletin, ne de papalığın mutlak *dominium*'u olduğuydu ama aynı zamanda seküler kralların papanın karşısında dünyevi bağımsızlığı, hatta önceliği vurgulanıyordu.

Parisli John'un mülkiyet, krallık ve dünyevi otorite konusundaki görüşleri, kendi zamanında ve özellikle Fransa'da monarşinin, papalığın, imparatorluğun ve daha alt düzeyde senyörlerin ya da kentsel kurumların mülkiyetlerinin özerkliğine ilişkin hak talepleri arasındaki karmaşık ilişkileri yansıtır. Onun bireyciliğe ve kişisel haklara vurgusu, modern bireyselliği hatta modern anayasalcılığı öngörmesi biçiminde anlaşılmamalı. Tersine, özel mülkiyetle ilgili savları, feodal ilkelerden ve korporatizmden ayrılamaz.

John'ın siyasi düşüncesindeki hak sahipleri bireysel *mülk sahipleridir* ve pek çok şey mülkiyetten ne anlaşıldığına bağlıdır. Koşullu ve yükümlülükleri olan feodal mülkiyet bile kişilere aittir; ancak bu kişiler yargısal yetkileri ya da kurumsal kimlikleri açısından tanımlanmıştır. Onların mülkiyeti özgür insanlarınkine değil, lordlarınkine benzer; toprak sahipleri olarak feodal yükümlülüklere ve lordlara ait yargı yetkilerine bağlıdırlar. Daha önemlisi John'un özel mülkiyet kavramıyla, kurumsal varlıklardan oluşan siyasi toplum kavramı bir arada bulunur. Eğer devlet bir anlamda bireysel mülk sahiplerine hesap verme durumunda olursa, bu devletin, bireylerin çoğunluğundan oluştuğu anlamına gelmez. Ortaçağ terimleriyle bunun anlamı, devletin "halk" tarafından oluşturulduğu ve halka, yani kurumsal varlıkların, hatta kurumların oluşturduğu toplulukların temsilcilerine hesap verilebileceğidir. Bireylerin vazgeçilemez hakları olduğu düşüncesi bile, modern anayasacılığın habercisi değil, bir anlamda emanetçi devletin merkezileştirme çabalarına karşı, parsellenmiş feodal egemenlerin, özerkliklerini savunan lordların ya da kurumların bir kalıntısıdır.

Ortaçağ düşünürleri arasında yönetimin otoritesini "halktan" aldığı yaygın bir görüştü ve genellikle kralların tebaalarının haklarını koruma

görevleri olduğu kabul edilirdi. Ancak bu ilkeler, neredeyse hiç sınırlandırılmayan monarşi fikri dahil, çok geniş bir yelpazedeki siyasi bağımlılıklar için geçerliydi. Gerçekten de –kurumsal bir varlık olarak– "halk"a, monarşinin gücünü sınırlamak için değil, daha demokratik yönetim biçimleri bir yana, desteklemek için başvurulmuştur. "Halk"a karşı görevlerini yapmayan kralları indirmek hakkı tanındığı durumlarda bile, bu hak kurumsal varlıklara ya da temsilcilerine, özellikle de şu ya da bu feodal kodamana tanınmıştır. Örneğin Parisli John için kralları devirmek hakkı dahil bireysel haklar hükümetlere önemli sınırlamalar getirmekteydi. Ama bu hakkı, papaya tanımamak için, feodal kodamanların lehine yorumlar ve prensi, ortak çıkarın hakemi olarak görür.[112]

"Halk" ne kadar dar tanımlanırsa tanımlansın bu, krallarla, halk arasında güvene dayanan feodal kavramları ve monarşik güce önemli sınırlamalar getirilebileceğini yadsımak anlamına gelmez. Ne de bu tür ortaçağ fikirlerinin modern anayasacılığın gelişimi üstünde derin etkileri olacağı göz ardı edilmektedir ama bunlardan modernitenin habercisi olarak bahsetmek yanıltıcıdır. Çünkü bunlar tam da feodallerin ya da kurumların özerk güçlerine dayanmaktadır ve daha sonraki bireysel onayla ilgili kavramlardan çok daha kısıtlayıcıdır ve (Hobbes'da olduğu gibi) mutlak monarşinin bile sigortası olabilmektedirler. Örneğin 16. yüzyılda Fransa'da radikal direniş teorileri hâlâ feodallerin ve kent kurumlarının özerkliği üstüne temellenmişti.[113] Otokratik yönetime meydan okuyan korporasyoncu teoriler, yalnızca belirli korporasyonlara dayanarak değil, daha geniş, başkalarını da içine alan, bütün toplumca oluşturulan genel korporasyonun karşısında, yönetici ya da papanın, daha az önemli herhangi bir bireyin üstü olabilse de, ikinci derecede kaldığını iddia ederler. Bu doktrin Parisli John ve diğerleri tarafından papaya karşı kullanılmış; nihai dinsel otorite, dini bütün Hıristiyan toplumunun genel konsey biçimini alan ana gövdesinde olduğu için, bunların papaları bile azledilebileceği öne sürülmüştür.

Bu düşünce daha sonra, konsey teorisi olarak adlandırılan bir teoriyle geliştirilecek, 14. ve 15. yüzyıllarda yaygınlık kazanacaktı. 14. yüzyılın ortalarında Avignon'daki papalık giderek Fransız monarşisinin etkisine girmiş, Avignon ve Roma'da papalık için hak iddia eden rakipler, kaçınılmaz biçimde Fransa ile komşuları arasındaki devletlerarası rekabete ka-

112 *Cambridge History*'e göre, "Fransa'da kralları devirme hakkına normal olarak yalnızca papalığın hak iddialarını çürütmek bağlamında başvurulurdu." (s. 517)

113 *Vindiciae contra Tyrannos* gibi Huguenot direniş broşürlerinde, "halkın" krallara karşı direniş hakkı için soyluların ve yargıçların özerk güçleri yardıma çağrılır.

rışmışlardı. Kilise'nin içindeki artan çelişkiler sonunda, Batı Hizbi denen bölünme ortaya çıktı; konseyciler, papanın değil, genel Kilise Konseyi biçimini alan Hıristiyan korporasyonunun ruhani meselelerde nihai otorite olduğu fikrini ayrıntılı biçimde açıkladılar. Bir dizi konseyden sonra bu konuda bir karar çıkmakla birlikte konseycilik, yerini yeniden papalığın üstünlüğüne ilişkin görüşlere bırakırken, anayasal yönetim teorilerinin bir modeli olarak yaşamaya devam etti.

Bilinçle onay veren bireylerle, tek amacı onların yaşamını, özgürlüklerini ve mal mülklerini korumak olan hükümetlerin arasındaki toplumsal sözleşme kavramlarının, Parisli John ya da Aquino'lu Thomas'ın dayanaklarından çok farklı koşulları temel aldıklarının akılda tutulmasının önemli olduğuna bir kez daha işaret edelim. Bu tür kavramlara, mutlakıyetçi monarşiyi mi yoksa bir çeşit sınırlandırılmış anayasal yönetimi desteklemek amacıyla mı başvurulduğu, varsayılan önkoşullara bağlıdır. Bir durumda parsellenmiş egemenliğin olmadığı merkezî devlet önkabulü varken, diğer durumda korporasyon kimliğinden bağımsız bireylerin siyasi topluluğu söz konusudur. Bu bağlamda bu düşüncenin ilk İngiltere'de ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Çünkü burada korporasyon ilkeleri daha güçsüzdü ve parlamento hem temsilî bir kurumdu –özgür bireylerin ulusal toplumunu temsil ediyordu– hem de merkezî devletin yasa yapma işlevinin ortağıydı; bu kurumun onayı olmadan kral ülkeyi yönetemezdi.

Padovalı Marsilio

Daha önce değindiğimiz gibi, korporasyon ilkelerinin Fransa'da ve İtalya'da oynadığı temel rol, İngiltere'de görülmez; bu farklılık sadece devlet oluşumu sürecine değil, aynı zamanda mülkiyetin niteliğine de yansır. Koroporasyonun özerkliği, diğer feodal güç biçimleri gibi, merkezî devlet karşıtı parsellenmiş egemenlik yapısını ifade eder. Feodal lordluğa benzeyen korporasyon özgürlükleri, imtiyazları ve güçleri siyaseten oluşan mülkiyeti, kamu ile özel sömürünün kaynaşmasını temsil eder. Bu, ekonomi-dışı statü ya da yargı yetkisine dayanmaksızın gerçekleşen sömürünün tam tersidir.

Padovalı Marsilio ile Occam'lı William'ın karşılaştırılması, bu bağlamsal farklılıkların sonuçlarını gayet güzel biçimde ortaya çıkarır. Her iki filozof da papalığın gücüne karşı çıkar ve bunun sonucunda emperyal iddiaları nedeniyle papayla çatışan Bavyeralı Ludwig'in himayesine sığı-

nırlar. Ama savlarını tartışma stratejileri çok farklıydı ve bu farklılıklar basitçe siyasi ya da mizaca ilişkin farklılıklar olarak değerlendirilemez. Marsilio'nun papa karşıtı savlarının aşırı uçta olmasına karşılık William, papalıkla imparatorluk arasında bir tarafın daha az ağır bastığı bir denge tutturma gayretindedir. İki düşünür farklı varsayımlardan yola çıkar; bu farklılıklar ise İtalyan sivil toplumu ve ortaçağ İngiliz devletiyle çarpıcı biçimde uyumludur.

Marsilio yaklaşık 1275'te Padova'da doğdu; ailesinde komünal hükümette görev yapan hukukçular, noterler ve yargıçlar vardı. Aile geleneğini izleyerek hukukçu olmak yerine önce Padova sonra Paris'te tıp eğitimi gördü. Paris'te doğa felsefesi dersleri verdi ve 1313'te üniversite rektörü oldu. Papa XXII. Johannes tarafından Kilise'yle ilgili bir atama sözü verildeyse de umutları boşa çıktı. Bu düş kırıklığının papa karşıtlığında herhangi bir rolünün olup olmadığı bir yana, Kuzey İtalya'nın köklü iki soylu toprak sahibi ailesine, Veronalı della Scala ve Milanolu Visconti'ye hizmet etmeyi sürdürdü; Padova papalığın (Guelfo) lordluğu altındayken, bu ailelerin güçlü emperyal (Ghibelino) bağlılıkları vardı.

1324'te tamamlanan ünlü papalık karşıtı *Defensor pacis* eserinde Marsilio, Milano'yu *podesta* ya da "emperyal vekil" olarak idare eden Matteo Visconti'ye özel övgüler düzerek fiilen komünal yönetimi yok sayar. *Defensor pacis*'in cumhuriyetçi bir broşür ya da emperyal gücün güçlü bir savunusu gibi çelişkili yorumlarını ele aldığımızda, bu noktayı hatırlamak önemli olacaktır. Bu broşür ilk kez isimsiz olarak yayınlandığında Marsilio'ya atfedildiği zaman Bavyeralı Ludwig'in yanına kaçmak zorunda kalmıştı ve papaya karşı Ludwig'e koşulsuz desteğini sürdürmüş, hatta İtalya'yı istila ederken ona eşlik etmişti. Marsilio'nun emperyal bağlantıları son eseri *Defensor minor*'da, temel kitabından daha açıkça görülür ama asıl değerlendirilmesi gereken, son eserinde cumhuriyetçi ve emperyalist Marsilio'nun gerçekten çelişkili olup olmadığıdır.

Önce onun papalık karşıtı argümanına bakalım. Marsilio, papalığı Avrupa barışına temel tehdit olarak görür; papanın, gücün bütünlüğünü iddia eden savlarının temeline; papa ve ruhban sınıfın genel olarak dünyevi otoritede herhangi bir şekilde hak talep etmesine saldırır. O savlarını, dinsel ve seküler olarak iki ayrı yargı yetkisi alanına dayandırmaz; yargılama fikrinin kendisinin ruhani alana ait olmadığını savunur. Argümanını iki cephede yürütür. Önce Aristoteles'in doğalcılığına benzer biçimde başlangıç noktasını, doğayı ve sivil toplumun amacını inceler; sonra teolojik ve tarihsel savlarla insanın yeryüzüne inişinden sonraki Kilise tarihiyle yeniden hesaplaşır ve papalığın güç iddiasının izlerini,

Roma'nın emperyal köklerinde, Hıristiyanlığı kabul eden ilk imparator olan Konstantinos'ta arar.

Marsilio, *Defensor pacis*'in ilk paragrafında sivil toplumun amacının, "insan iyiliğinin en büyüğü (…) yaşama uygun olanı" için, gerekli barış ve huzurun koşullarını yaratmak olduğunu belirtir. Kent ve onun çevresinde huzur olursa, her parça, akla ve geleneklere göre organik bir uyum içinde, asıl işlevlerini yerine getirebilir. Bu yasaların uygulanmasını gerektirir; Marsilio'nun yasa kavramı iki temel nedenden dolayı önemlidir.

Birincisi, barışı sağlamak için yasaların zorlayıcı işlevini vurgular; Aristotelesçi ya da Thomasçı olmayan biçimde, yurttaşları erdemli olmaya alıştırmanın bir vasıtasıdır. Savlarını ayrıntılı olarak geliştirirken, bu vurguyla yargı yetkisini, seküler otoriteye vererek dünyevi alanda dinsel yargı yetkisini reddeder. Sivil barış ve huzuru sağlamak, seküler güçlerin sorumluluğudur; Kilise'nin zorlayıcı işlevi yoktur. Hıristiyanlıkça vaat edilen ödüller ve cezalar öte dünyayı beklemek durumundadır çünkü İsa'nın hayırseverliği sayesinde yaşamın sonuna kadar tövbe etmek imkânı vardır. Papazlara ait işlevler, askerî ve yargısal işlevler gibi, kuşkusuz sivil yaşamın bütünleyici parçasıdır. Marsilio, dünyevi alanda Kilise'nin seküler güce bağımlı olması konusunda çok nettir. Ama bu, onun görüşlerinin modern seküler devletin habercisi olduğu anlamına gelmez. Onun savlarının bu ve diğer açılardan ortaçağ düzeninde sağlam kökleri vardır; sadece papazlara ait işlevlere önem vermekle kalmaz ama birazdan göreceğimiz üzere, Kilise'nin dünyevi otoritesine meydan okumayı, ortaçağda hak talebinde bulunan diğer dünyevi otoriteler adına yapar.

İkincisi, yasalar insan yasa yapıcı tarafından meydana getirilir, bunları, Marsilio bütün sivil korporasyon, "yurttaşların evrensel birliği" (*universitas civium*) olarak tanımlar. Sivil yönetimin nihai otoritesi, bütün yurttaşların korporasyonundan kaynaklanır ve sürekli onay gerektirir. İşte burada filozofun cumhuriyetçiliği sorusuyla karşılaşırız ve belirli acil sorunlar ortaya çıkar. Daha önce ortaçağ siyasi düşüncesinde sivil otoritenin "halka" dayandığı inancının olağandışı olmadığını görmüştük; gene bu savların, demokratik olmaktan hayli uzak güçleri, hatta sınırsız monarşiyi desteklemekle uyumlu ve genellikle bağlantılı olduğuna değinmiştik. Marsilio, yurttaş korporasyonunun, birçok, az sayıda hatta bir kişi tarafından temsil edilen egemen kesim (*pars principans*) tarafından yönetildiğini söyler. Daha da anlamlısı o, evrensel yurttaşlar birliğinin yanı sıra, görünürde çok sınırlı sayıda kişiden oluşan "ya da onun egemen kısmına" (bazen "ağırlıklı kesim" olarak tercüme edilen *valentior pars*), atıfta bulunur. Dolayısıyla yönetimi ya da yürütmeyi yalnızca seçmek (ya

da devirmek) değil, yasa yapma işlevi ve nihai onay gücü bile son derece sınırlı sayıda kişinin elindedir.

Marsilio, egemenliğin yurttaşlar korporasyonunda olduğu görüşünde, diğer ortaçağ düşünürlerinden daha da ileri gider. Ortaçağ siyasi düşüncesi uzmanı bir tarihçiye göre onun "ortaçağ korporasyon teorisi bir öç alma" teorisidir; korporasyonun yaşama uygun karar verme ve yasa yapma kapasitesine (birey olarak bilge adam ya adamlardan farklı olarak) –*universitas civium* ve inançlı bir toplum olarak, *congretatio fidelis* ya da *uiversitas fidelium*'una– büyük güven duyar.[114] Onun teorisi, yargı birliğini savunmak bakımından da özgündür çünkü yasa yapma gücünün bütünüyle sivil korporasyonda olmasından yanadır. Kilise yasalarının gücünü, aslında varlığını reddeder ve papalığa karşı saldırısında bu nokta kesinlikle belirleyici olmuştur. Ama gene de –yakında göreceğimiz gibi– emperyal gücü, aslında Visconti'nin sahip olduğu tür senyörlük gücünü savunmayı, bu ilkelerle nasıl bağdaştırdığı ya da bağdaştırıp bağdaştırmadığı sorusu kalıyor.

Kökenle ilgili ve sivil düzenin amacına ilişkin görüşleri, *Defensor pacis*'in teolojik savlarını içeren ikinci tezinde desteklenir; burada kutsal yazıları ve dinsel otorite üstüne çeşitli Kilise kaynaklarını, papalık otoritesinin kökenine ilişkin karmaşık tarihsel savlarla birlikte yorumlar. Marsilio Kutsal Kitap'ı, yoksulluğu ve cömertliğiyle İsa örneğini, Kilise'nin dünyevi işlerle ya da zorlayıcı yönetimle alakasının olmadığını göstermek için kullanır. Tarihsel savlarının amacı Kilise tarihinin, bir yorumcunun belirttiği gibi "yavaş yavaş papalığın bozulma tarihi" olduğunu göstermekti; bu bozulmaya, "dünyevi mal edinmekte açgözlülük ve seküler *dominium* hırsı" yol açmaktaydı ve sonuçta modern papazlar, İsa ve havarileri örneğinin karşıtı olup çıkmışlardı.[115]

Marsilio'ya göre paradoksal biçimde, bozulma süreci Konstantinos'un din değiştirmesiyle başlamıştı. O din değiştirmeden önce Kilise ile dinsiz olan yasa koyucu insan arasında kesin bir ayırım vardı. Bunun anlamı, Kilise'nin ve Roma piskoposunun, özgürce inanç meselelerini tartışmak üzere toplanamayan Hıristiyan toplumu adına, bir tür kurumsal üstünlüğünü farz etmek zorunda olmalarıydı. Ama Konstantinos'un din değiştirmesiyle Hıristiyanlar törenlerini düzenlemek ve iman sorunlarını görüşmek için özgürce toplanabileceklerdi; artık Kilise'nin ya da papalı-

114 Coleman, *op. cit.*, s. 137.

115 George Garnett, *Marslius of Padua and "The Truth of History"*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 146.

ğın onlar namına hareket etme gereği kalmamıştı. Ama tam da bu sırada Roma piskoposları, diğer piskoposlar ve papazlara karşı üstünlüklerini iddia etmeye başlamışlardı. Konstantinos'un bağışlanması denen, Roma başpiskoposu Aziz Sylvester'e yargısal üstünlük bahşedildiğinin varsayıldığı bir fermana dayanarak üstünlük haklarının olduğunu öne sürüyorlardı. Bu bağışlanmanın gerçekliği her zaman sorgulanmış olmakla birlikte Marsilio, bunu tarihsel bir gerçek olarak kabul etmeyi tercih etti; Konstantinos'un basitçe ve iyi niyetle imansız imparatorların yönetiminde, erken dönem Kilise'sinin uygulamalarını kabul ettiğini öne sürdü; oysa artık koşullar radikal biçimde değişmişti ve sonuçların felaket olduğu görülmüştü. Bunun nedeni yasa yapıcının imanlı olması değil, Hıristiyan yasa koyucu ile Kilise kurumu arasında yeni tür bir bölünmenin ortaya çıkmasıydı. *Universitas fidelium* ve *universitas civium* birleştiği ve yasa yapıcı Hıristiyan olmakla mükemmelleştiği için, Kilise kurumları ve papazlık yavaş yavaş dünyevi hırslarla, dinsel makamların getirdiği menfaatlerle ve mülkiyetle yozlaşmıştı.

Kutsal Roma İmparatorluğu'nun bu sava nasıl dahil edildiği hemen görülemez. Marsilio, insan-yapımı yasaların yaşama uygun olan barış ve huzurun koşullarını, Kilise ve sivil toplumun birliğinde, en iyi biçimde yerine getireceğini söylemekle birlikte, aynı zamanda İtalyan kent devletleri gibi çok sayıda özyönetimi olan sivil toplumdan da bahseder. Görünüşe göre dünyevi *imperium* ile birlikte var olacak Hıristiyanların ruhani toplumunu birleştiren evrensel bir imparatorluk önermez. Ama bu açıdan Marsilio'nun genellikle kabul edilenin ötesinde şair Dante'yle ortak yönlerinin olduğu ikna edici biçimde öne sürülmüştür. Şair *De Monarchia*'da açıkça (Roma imparatorunu kastederek) tek bir evrensel yönetici fikrini savunmuştur.[116] Dante değişik koşullar için değişik yasaların olmasını kabul etmekle birlikte, bütün insanlığı ilgilendiren meselelerde tek bir üstün prensin olmasından yanaydı. Marsilio bu kadar iler gitmez ve görünümde böyle bir gerekliliği reddeder. Ama onun savı, imanlılar arasında barışı korumak için evrensel bir yöneticinin gereksiz olduğu değildir. Daha çok, evrensel zorlayıcı bir hakemin henüz "ebedî kurtuluş için zorunlu olduğunun" kanıtlanmadığını belirterek şöyle sürdürür: "Dindarlar arasında, evrensel bir piskoposa kıyasla buna daha

116 Burada ve daha sonraki paragrafta açıklanacak argümanı Garnett özetler, *op. cit*., özellikle s. 160-4. Marsilio hakkında değişik bir görüş için bkz. Cary Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Teory of Marsiglio of Paduas's Defensor pacis* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1995).

çok ihtiyaç vardır; evrensel bir prens, dini bütünlerin birliğini, evrensel piskoposa göre daha iyi sağlar."[117]

Eğer evrensel prens, dindarlar arasında barışı ve birliği sağlamak gibi yararlı bir hizmet görecekse ve eğer dindarlar arasında kurtuluş adına birlik, barış için birlik olmaksızın sağlanamıyorsa, o zaman böyle bir evrensel yönetici ya da zorlayıcı hakemin lehine bir durum ortaya çıkmaktaydı. Marsilio, *Defensor pacis*'te birkaç kez değişik eyaletlerin ya da kentlerin kendi yasa koyucuları olmakla birlikte, üstün yasa yapıcı Roma İmparatorluğu'na, tam da şimdi, papanın evrensel insan yasa koyucu rolünü gasp ettiği zamanda, Kutsal Roma İmparatorluğu'nda yaşanan savaş durumunu önlemek için bağımlı olmaları gerektiğini söyler. Evrensel prens kavramı, Dante'nin dünya imparatorluğunun coğrafyasına ulaşmamış olabilir ama öne sürdüğü nokta, Kutsal Roma İmparatorluğu sınırları içinde barışı yok eden papalığın hak gaspını tersine çevirmek için imparatorun rolünün elzem olduğudur. Marsilio'nun daha sonraki çalışması ve Bavyeralı Ludwig'e hizmeti, bu savlarıyla uyum içindedir.

Marsilio'yu böyle okumak, genellikle ona atfedilen cumhuriyetçiliğiyle bağdaşmakta mıdır? Eğer gerçekten cumhuriyetçiyse, *Defensor pacis*'teki cumhuriyetçi eğiliminin Ludwig'in himayesindeki deneyimiyle değişikliğe uğrayarak *Defensor minor*'un açıkça emperyalist hale geldiğini kabul etmek zorunda mıyız? Diğer bir deyişle, Marsilio'nun emperyalist ve cumhuriyetçi okumaları arasında bir seçim yapmak zorunda mıyız? Bazı yorumcular gayet makul olarak, İtalyan kent devletleri gerçeği veri alındığında, böyle bir seçim yapmamız gerekmediğine işaret eder; çünkü faal sivil korporasyonları olan özyönetimli toplumlar bile (emperyal güç tipik biçimde komünal yönetimi değil de, senyörlüğü desteklese de) Kutsal Roma İmparatorluğu'nun lordluğuyla birlikte var olabiliyorlardı. Ama söylenmesi gereken daha fazla şey var. Ortaçağ düşünürlerinden Marsilio'yu ayıran yargı birliği savı, yalnızca Kilise ile seküler devlet ayırımı için geçerliydi. Senyörlerin feodal güçlerine karşı bu savı ileri sürmemesi ve onların sivil barışa karşı oluşturdukları tehdide tamamen kayıtsız kalması –bu tehlike elbette çağdaşlarının gözünden kaçmamıştı– papalığın yarattığı tehlikeye ilişkin vahiysel görüşüyle çarpıcı bir karşıtlık içindeydi. Görünümde birlik içinde olan tek bir sivil korporasyon fikrini savunduktan sonra, sivil ve yargı birliğine meydan okuyan temel unsurlardan birine hiç dokunmaz, hatta fiilen destekler.

117 DP II.28.15. ed. Ve çev. Annabel Brett.

Belki de Marsilio'nun siyaset teorisindeki karmaşıklığa uygun düşebilecek bir açıklama vardır. Papalığın hak taleplerinin Avrupa barışına karşı tehdit oluşturması karşısında gerçekten dehşete düşerek, gönlü cumhuriyetçilikten yana olsa da, emperyal gücün senyör destekçilerini belki de savunmak zorunda kaldığı, makul bir açıklama olarak öne sürülebilir. Ancak bir an için tersinin doğru olabileceğini varsayalım: Gerçekten Matteo Visconti gibilerine inanmış olsun ve papa karşıtlığı en azından bir dereceye kadar bu bağımlılıklarından etkilenmiş olsun. Acaba görünümdeki cumhuriyetçi düşünceleri, bu amaca hizmet edebilmesinin bir yolu olamaz mıydı?

İtalyan kent devletlerinin, özellikle kendi yurdu Padova'nın özgül koşullarında Guelfo ve Ghibelino egemenliği arasında dramatik gelgitler deneyimlerinin yaşandığı sırada onun savları, sivil toplumda egemenlik sağlamış olan Ghibelino senyörlüğünün emperyal korumasını desteklemek için hemen kullanılabilirdi. Gerçekten de İtalyan sivil korporasyonları bağlamında Ghibelino davasında, Milanolu Visconti'nin, Padovalı Guelfolara karşı yürüttüğü mücadeleye benzer biçimde, savları çok etkileyiciydi. Senyör idaresinin altında, komünal özyönetim biçimleri de sürebildiği için, Marsilio'nun, gönlü, sınırlandırılmış bir oligarşide bile, efendisinin uygulamalarından daha büyük ölçüde komünal yönetimin olmasından yana olmuş olabilirdi. Ama en azından *Defensor pacis*'in en cumhuriyetçi yorumunda bile, oligarşinin bir kenara bırakılamayacağını savunan Marsilio'nun, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun lordluğunu desteklemesinin, Visconti gibi feodal soyluların egemenliğine yol açtığı görülebilmektedir.

Marsilio'nun, kentin "parçalarını" ya da sivil korporasyonu nitelerken, bunun genel olarak feodal aristokrasiyle ilişkilendirilen askerî işlevin imtiyazlı statüsüyle uyum içinde olmasına dikkat etmesi manidardır. Aristoteles'i izleyerek kentin değişik parçalarının ya da devlet dairelerinin arasında saydığı "tarım, imalat sanayisi, askeriye, maliye, ruhbanlık, yargı ve konsey üyeliği" arasında yalnızca ruhban, askerî ve yargı kesimlerini "koşulsuz olarak kentin parçaları olarak kabul eder ve bunlara sivil topluluklarda ileri gelenler (*honorabilitas*) denirdi."[118] Hizmetlerine ihtiyaç duyulan "alt tabaka" çoğunluk ancak "geniş anlamda" kentin parçasıydı. Üretim ya da ticaretle uğraşanlar –muhtemelen ticari işleri olan aristokrasi dahil– görünüme göre, Aristoteles'in "koşullarına" benzer bir gruba

118 DP I.5.1.

sokulurken, *signori* gerçek "parçalar" oluyordu. Marsilio'nun yasaların zorlayıcı işlevini vurgulaması bile bu noktayı güçlendirir: "İçteki kötü insanlara ve isyankârlara karşı yargıçların verdiği kararlar, zora başvuran bir güçle uygulanmalıdır," diye yazan Marsilio'ya göre, "Kentin içinde, birçok mekanik beceri dalının da temsilcisi olan bir askerî ya da savunma bölümünün kurulması gereklidir."[119]

Marsilio'nun "cumhuriyetçiliğine" ilişkin savın merkezinde sivil korporasyonu yüceltmesi yatar; bundan da senyörlere ait çıkarların savunulmasında oynadığı kritik rol anlaşılır. Ghibelino davasını, Guelfo egemenliğine ve papalığın lordluğuna karşı, aristokratik bir ailenin elindeki acımasız *signoria* lehine, komünal özyönetime açıkça saldırarak savunmak ne kadar ikna edici olabilir? Ticari güçlerin ve senyör karşıtı hiziplerin yarı özerk, kendini yöneten lonca ve korporasyonlarda olması tipik bir durumdu. Dolayısıyla daha az önemli korporasyonların özerk otoritelerini gölgede bırakarak, daha genel ve kapsayıcı sivil komünü, intikam duygusuyla yardıma çağırmak, daha etkili bir yoldu. Daha sonra benzer bir strateji mutlak monarşilerce de kullanılacaktı; onlar da feodal aristokratların, özerk yerel otoritelerin ve diğer önemsiz korporasyonların belirli çıkarlarına karşı, ulusa benzeyen, kapsayıcı korporasyonun genel iradesini temsil ettiklerini iddia edeceklerdi. Marsilio'nun sivil korporasyon kavramı da, senyör karşıtı korporasyon çıkarlarını destekleyen papalık otoritesine meydan okunmasının payandası oldu; aynı zamanda da della Scala ve Visconti hanedanları gibi aristokratik "emperyal vekilleri" koruyan emperyal güçler savunuldu.

Occam'lı William

Bir an için düşündüğümüzde, bu tür savların bambaşka toplumsal koşulları olan Occam'lı William'ın İngiltere'sinde tasavvur edilemez olduğu ortaya çıkar. İngiliz koşullarını yansıtan, İngiliz düşünürün papalık otoritesine karşı emperyal çıkarları savunması sırasında şu ya da bu, daha üstün güçleri destekleyen ve onlar tarafından desteklenen İtalya'ya özgü hiziplerin yeri olmayacaktır. Daha temel olarak Marsilio'nun böylesi partizanca anlaşılmasını reddetsek ve cumhuriyetçiliğinin doğru olduğunu kabul etsek bile, İngiltere'de onun korporasyoncu argümanlarının hiçbir şekilde Kuzey İtalya'daki gibi etkisi olamazdı.

119 DP I.8.5.

Korporasyonun en azından yeniden tanımlanarak İngiliz koşullarına uyarlanması gerekirdi. İşte Occam'lı William tam da bunu yaptı. Onun savlarının –epistemolojik, teolojik ve siyasi– başlangıç noktasında bireysellik vurgulanır; ortaçağda anlaşılan korporasyon tanımının bile, özellikle de Marsilio'nun benimsediği korporatizmin birinci önkabulü reddedilir. Bu, kişilerden oluşan ve onları temsil etme yetkisi olan korporasyonun tüzel varlığının, onlardan ayrı bir kişiliği ve iradesi olabileceği düşüncesiydi. William'ın felsefi bireyselliğini bütünüyle bağlamsal belirlenimlerle ilişkilendirmek ne kadar saçmaysa, belirli bir devlet-mülkiyet ilişkisi olan; bireye, Avrupa'nın herhangi bir yerindekinden çok farklı bir rol veren, korporasyonların rolü önemsiz olan İngiltere'de, geçirdiği deneyimi ve burada aldığı eğitimi göz ardı etmek de benzer biçimde saçma olacaktır.

Occam'lı William 1280'lerde Surrey'de doğdu, Oxford'da teoloji ve felsefe okudu; çalışmalarını sürdürürken Fransisken tarikatının bir üyesi olarak hocalık etti. Papalıkla ilk defa ne zaman çeliştiği konusunda tartışma olmakla birlikte, genel kabul gören görüş, aykırı görüşleri olduğu şüphesiyle bir papalık komisyonunun önünde teoloji ve felsefe çalışmalarını savunmak üzere Avignon'a çağrılmasıyla, kendini papalığa ilişkin yoksulluk tartışmasının içinde bulduğudur. Daha önce gördüğümüz gibi, XXII. Johannes'in *Quia vir reprobus* bildirgesi Fransiskenlere güçlü bir meydan okumaydı; buna cevabında William, papanın kendisinin dince kabul edilen ilkelere aykırı düşünceleri nedeniyle günahkâr olduğuydu.

William hiçbir zaman resmî olarak aforoz edilmediyse de Ludwig'in Kutsal Roma imparatoru olduğu yıl onun yanına kaçtı. Marsilio gibi o da papayla çatışmasında Ludwig'i destekledi; papalığa ilişkin yoksul doktrinini savunmayı sürdürdü ve papalığın, gücün bütünlüğü iddiasına saldırdı; seküler ve ruhani yargı yetkileri ilişkisi konusundaki görüşlerini ayrıntılandırdı. Hiçbir zaman sistematik bir siyaset teorisi ortaya koymadı; söyledikleri de çelişkili yorumlara yol açtı ama değişik çalışmalarından bir siyaset teorisi çıkarılabilir.[120] Onun siyasi düşünceleri hakkında değişik şeyler söylenebilirse de, korporasyonlar ve birey haklarına ilişkin açıklamalarının orijinalliği ve önemi konusunda şüphe duyulamaz.

120 Örneğin bkz. XXII. Johannes'e karşı yazdığı *Contra Benedictum, Tractus*; *Dialogues, Breviloqoium de potestate tyrannica (A Short discourse on the tyrannical government over things divine and human),* bazı bölümleri ve *De imperatorum et pontificum potestate (On Imperial and Pontifical Power).*

William'ın korporasyonu yeniden tanımlamasıyla genel olarak felsefi sorunlara bireysel yaklaşımı ve özellikle bilişsel teorisi arasında büyük bir uyum vardır. Bu nedenle birincisinin, ikincisini, bağlamsal etmenler karışmadan, gayet ahenkli biçimde izlediği rahatça söylenebilir. Felsefesinin bütünüyle İngiliz koşullarının bir yan ürünü olduğu söylenemezse de, haklar ve korporasyon teorisi şaşırtıcı biçimde İngiliz hukuk, mülkiyet ve yönetim gerçekleriyle uygunluk içindedir; dolayısıyla bu ilişkiyi ve benzerliği göz ardı edemeyiz.

William, bu dünyada sadece bireylerin olduğu önermesiyle başlar; evrensel ya da öz, zihnin belirli tekillikleri yansıtan soyutlamalarından başka bir şey değildir. Bilgi, bireysel algılardan türer ve tanım gereği tekil ve rastlantısaldır; evrensel kavramlar dışsal bir gerçeği değil, insan zihninin etkinliğini yansıtır. Evrensel kavramlar, insanların aralarında ortak noktalar bulmak amacıyla belirli şeylere verdikleri isimler ya da simgelerdir; bilginin nesneleri, şeylerin özünden değil, bu dilsel yaratımlardan oluşur.

William'ın, toplum ve yönetimle ilgili görüşleri benzer önermelerle başlar. Siyasal yapı da yalnızca bireylerin oluşturduğu bir dünyadır. Kolektif fikirler, hiçbir zaman bireysel düşüncelerin ürünü olmaktan öte bir şey olamaz ve hiçbir bütünlük, onun parçalarının toplamından daha fazlası olamaz. Bunun anlamı, korporasyonu oluşturan bireylerin ve onların iradelerinin toplamından ayrı kimliği olan ya da kendi iradesi olan hiçbir kolektif yapının olamayacağıdır. Elbette, bireyler birbirlerinden yalıtılmış biçimde yaşamaz. Toplumsal, siyasal ve dinsel nedenlerle özgür ve özerk bireyler olarak bir araya gelirler ve siyasi oluşum, onu oluşturan birey kalabalığından ayrı bir alan olarak var olamaz. Yasal olarak yaratılmış hiçbir hayalî kişi onları temsil ettiğini iddia edemez. Bir bütünlük ya da korporasyon hiçbir zaman, özerk, rasyonel bireyler topluluğundan başka bir şey değildir. Bireysel iradeler, korporasyon tüzel kişiliğince temsil edilemez; ne de bireyler özerkliklerine, haklarına ve sorumluluklarına yabancılaşabilir.

Bununla birlikte, William'ın, seküler otoritenin ilk günahtan sonra gerekli olduğunu, çünkü artık bireylerin yalnızca akıllarına dayanarak kendilerini yönetemez hale geldiklerini söylediği de doğrudur. William, sadece seküler otoritelerin, özgür insanların üstünde baskıcı güçlerini dayatmalarını kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda yönetimlerin hukukun üstünde bile olabileceğini belirtir. Yönetimler, yönetilecek bireylerin genel onayıyla kurulur ama daha sonra koşullar, yöneticinin pozitif huku-

ka göre yöneteceğini ya da yönetmesi gerektiğini belirler. Yönetilenlerin tekrar tekrar onayına gerek yoktur. Onlar başlangıçta, belirli koşulların gerektirdiği, akla göre yasalar yapacak, eşitlik ve ortak iyilik amacıyla etkinlik gösterecek bir yönetime onay vermişlerdir. Eğer temel koşullar gerçekleşmezse, direniş hakkının olduğu ima edilmekle birlikte, sürekli onay ya da yöneticiyi dizginleyecek herhangi bir kurum öngörülmemiştir. Halkın düzenli katılımı için herhangi bir gereklilik ya da hükümetler için kurumsal sınırlandırmalar bulunmadığından, Occam'lı William'ın duruşu "mutlakıyetçi" olarak tanımlanmıştır. Onun mutlakıyetçiliği aynı zamanda bireylerin özgürlüklerinden ve özerkliklerinden yabancılaştırılamayacağı ilkesine dayanmaktaydı. Dolayısıyla hiçbir bireyin, diğerinin üstünde mutlak egemenliği olamayacağı için, onlarda olmayan böyle bir gücü, hiç kimseye devretmeleri de söz konusu değildi. İnsan hakları ve özgürlüklerinden vazgeçilemeyeceği konusundaki ısrarı onun doktrinlerine, direniş hakkını ve anayasal hükümetleri desteklemek amacıyla başvurulmasını mümkün kılmıştır.

O halde, bireysel haklar ve özellikle mülkiyet hakkı konusu nerede duruyordu? Papaya ait yoksulluk tartışmasında William, *dominium* kavramını ele alarak, ilk günahtan önceki ve sonraki koşullar arasında bir ayırıma gitti. Âdem ve Havva'nın henüz dünyaya gönderilmediği masumiyet koşullarında, insanlığın yaratılan her şeyden yararlanma yeteneği vardı ama mülkiyeti yoktu. Ama Âdem'in günahı insanlığın durumunu dönüştürdü; Tanrı'nın insan yaşamını iyileştirmek için verdiği vasıtalar bireysel mülkiyet biçiminde dünyevi mallara el koymaya, mülkiyet haklarını korumak için de devletlerin kurulmasına yol açtı. Papayla tartışmasında William'ın ilk amacı, hem mülkiyet, hem de devlet, Âdem'in günahı sonucu ortaya çıktığına göre, bunların seküler bir otoritenin yönetimi altında, dünyevi alana ait olduğunu; dolayısıyla papanın, otoritenin bütünselliğini iddia edemeyeceğini göstermekti. Ama argümanının daha geniş çaplı etkileri oldu. Mülkiyet, sivil otoriteye tabi olan insan yaratımı olmakla birlikte, ilk günahtan sonra *dominium*'u uygulama yetkisi Tanrı'nın bir hediyesiydi. Özel mülkiyetin yararı sadece sivil hukuk tarafından değil, *ius gentium* tarafından da kabul edildiğine göre, her ne kadar ilk günah öncesi ortak sahiplik durumundan farklı bir anlamda da olsa, doğal hukuka uygundu ve bir kez bu kabul edildikten sonra vazgeçilemez bir hak oluyordu.

Papaya ait yoksulluğun bir Fransisken olarak savunusunda William, kullanım ve mülkiyetin tekliğine ilişkin Dominiken doktrinlerle birlikte mülkiyet ve yargı yetkisinin ayrılmasına da karşı çıktı. Ama mülkiyetin

bir sivil kurum olduğu zaten Aquino'lu Thomas gibi Dominikenler ve diğer ortaçağ teologları tarafından da kabul edilmişti. William'ın amaçları bakımından bu doktrinin, papalığın otoritesini baltalamak ve mülkiyeti seküler otoritenin alanına yerleştirmek açısından avantajı vardı. William, değişik doğal yasa biçimleri ayırımı ve özel mülkiyetin de kendi başına doğal hukukla uyumlu olduğu konusunda Aquino'lu Thomas'la görüş birliği içindeydi. Ama William'ın mülkiyet teorisinde, bunun bir sivil kurum olduğunda ısrarına rağmen, diğer ortaçağ teorilerine kıyasla, özel mülkiyet kavramı, doğuştan bireyin sahip olduğu ve sivil otoriteden bağımsız, vazgeçilemez doğal bir hak anlayışına en çok yaklaşandır. Çünkü diğer ortaçağ teorilerindeki korporasyonculuğun tersine bireyin, toplumsal düzenin en temel kurucu öğesi olduğunu kabul eder.

William'ın siyasal doktrininde elbette belirsizlikler de vardır. Bireyler ve korporasyonlarla ilgili görüşlerinin pratikteki içerimleri seküler güce göre, ruhani otorite bakımından daha açıktır. Gerçekten de korporasyon ilkelerini yenilikçi bir tarzda ele almasındaki acil niyeti ruhani güç sorunuyla uğraşmaktı. Ruhani ve seküler yargı yetkileri arasındaki ilişki sorunuyla karşı karşıya kalınca, birini, diğerine tabi kılmak gibi basitçe Marsilio'nun yolunu seçmez. Gene cevabı çok önemli gördüğü bireylerde arar. Ona göre, bireyler hem ruhani, hem de seküler varlıklardır; bu nedenle herhangi bir çözüm, bu düalizmi hesaba katmak zorundadır. Ruhani varlıklar olarak Tanrısal yasalarca yönetilirlerken, seküler varlıklar olarak pozitif hukuka tabidirler. Bireylerin özgürlüğü ve özerkliği azaltılamayacağına göre, kendi hukuk sistemleriyle birlikte devletlerini kurma hakları vardır.

William, Marsilio gibi hemen Kilise'yi devlete bağımlı kılma açısından, o kadar ileriye gitmez ama onun iki yargı hakkı ayırımı, Kilise'nin ve papalığın dünyevi gücüne karşı önemli bir meydan okumadır. Aynı zamanda nasıl seküler alanda korporasyonların önceliğini reddetmişse, Kilise'nin genel konseylerine de çok az itimat eder. Bazı Hıristiyan bireyler, hatta bir çocuk ya da kadın bile, genel Kilise konseyine göre, hakikate çok daha fazla yaklaşabilirdi. Nasıl bireysel parçaların toplamından daha fazla bir şey olan seküler bir korporasyon olamazsa, benzer biçimde, hiçbir ruhani topluluğun herhangi bir üstün konumu da olamazdı. Korporasyonculuklarını Kilise genel konseylerine kadar uzatan, onlara yanılmazlık payesi vererek, papaları görevden alma haklarının olduğunu söyleyen Marsilio ve Parisli John'dan farklı olarak William'ın elinde bu

türden bir korporasyoncu silah yoktu; papalığın heretik düşüncelerine ve kötülüklerine karşı direnmek için Kilise'nin bireysel üyelerine dayanmak zorundaydı.

Occam'lı William'ın korporasyonu yeniden tanımlaması iki yüzü keskin bir kılıç gibiydi. Hiç kuşkusuz bireysel özerklik ve haklarla ilgili doktrini, yönetime anayasal sınırlamalar getirmeyi savunmak için uyarlanabilirdi. Toplumun temsilcisi, tanımlanan işlevlerini yapmadığı zaman temsilcinin, temsil ettiği bireylerin isteklerine uyup uymadığı sorgulanabilir, hesap verme zorunluluğu gündeme getirilebilirdi. Oysa Marsilio'nun korporasyon teorisinde böyle sorulara yer yoktu. Korporasyon, temsil ettiği şahıslar namına, herhangi bir birey ne düşünürse ya da isterse istesin, iradesini ortaya koyar ve ortak iyiliği tanımlardı.

Bununla birlikte ortaçağ korporasyonları, merkezî devletten bağımsız olarak özerkliklerini ve haklarını savunabildikleri ve savundukları için, devlet gücünün sınırlandırılmasına bir temel oluşturdular. Çağdaşlarının anladığı biçimiyle William'ın korporasyonları reddetmesi onu, kralların ve papaların gücünü sınırlandırmak açısından, ortaçağ düşünürlerinin elindeki önemli bir silahtan mahrum etti. Bazı fikirleri konseycilerce benimsense de, Kilise konseylerine ilişkin genel görüşlerinin ciddi biçimde konseye ait doktrinlerinin temeline zarar verdiği görünümü ortaya çıkıyor. Onun yeniden tanımladığı korporasyon kavramı karşısında seküler ya da dinsel, herhangi bir otoriteye karşı korporasyon direnişi anlayışının ayakta kalması güçtü.

Aynı zamanda, Marsilio'da gördüğümüz gibi, özellikle söz konusu korporasyon, bütün toplumu kapsadığı zaman korporasyon teorilerindeki bulanıklık iyice ortaya çıkıyordu. Evrensel bir korporasyon –ister Kilise genel konseyi olsun, ister seküler yurttaş topluluğu olsun– elbette krala ya da papaya karşı harekete geçirilebilirdi ama otokratik yöneticiler de daha az bağımsız güçlere karşı, kendilerinin daha genel topluluğun çıkarını temsil ettiğini öne sürerek üstünlük iddia edebilirlerdi.

Dolayısıyla hem korporasyonculuk, hem de bireyselcilik, mutlakıyetçi yönetimlerden, anayasacılığın ve sivil özgürlüklerin savunusuna kadar, geniş bir yelpazedeki siyasi seçeneklerle uyumlu olabilirdi. Gelecek yüzyıllarda hem mutlakıyetçiliğin, hem de anayasacılığın teori ve pratikte değişik gelenekleri görülecek ve ortaçağda kökleri olan bu farklılıklar özellikle İngiltere ile Fransa'nın siyasi kuruluşları arasında nitelik ve kurucu öğelere ilişkin farkları yansıtacaktı.

Occam'lı William'dan çok sonra başka bir İngiliz, Kraliçe Elizabeth'in Fransa büyükelçisi Sör Thomas Smith, İngiliz siyasal kuruluşu hakkında yazdığı bir broşürde İngiliz "milletler topluluğu"nu ya da "sivil toplumu" şöyle tanımlamıştır: "Ortak faaliyette bulunan özgür insanların, kendilerini barışta ve savaşta korumak amacıyla, aralarında yaptıkları sözleşmeyle birleşmiş" toplum.[121] Fransız koşullarını yansıtan çağdaşı Jean Bodin'in farklı bir milletler topluluğu anlayışı vardı. Bu, özgür insanlardan değil, "ailelerden, kurullardan ya da korporasyonlardan" oluşuyordu.[122] Bu tanımlardaki farklılık 13. yüzyılda yerleşmiş, mülkiyet sistemlerinde, hukukta ve temsil konusunda açıkça görülebilmekteydi.

Daha önce gördüğümüz gibi İngiltere'de olağanüstü merkezileşmiş bir devletin ve tek bir özgün hukuk sisteminin doğal sonucu olarak ortaya çıkan belirli bir "özgür" adam tipi, lordlara değil, sadece krala bağımlıydı. Kuşkusuz toprak sahiplerinin önemli mahalli güçleri vardı ama malikânelerinin dışında ve özgür insanlarla ilişkilerinde kraliyetin vekilleri olarak hareket ederlerdi. Bununla birlikte, özgürce mülkiyet hakkına sahip olanlarla, kraliyet mahkemelerine gitme hakkı bulunmayan, malikâne lorduna bağımlı, koşullu toprak tasarruf hakkı olanlar arasındaki keskin ayırım sürüyordu. Bağımsız İngiliz insanı ise özgün bir oluşumdu; burada ekonomi-dışı hak taleplerinden muaf, ayrıcalıklardan ya da yükümlülüklerden bağımsız olarak örfi hukukça tanınan mülkiyete ilişkin bireysel "çıkarlar" ön plandaydı. Bu durumun aksine Fransa'da özgür statü daha belirsizdi. Özgürlük beratları, senyörlere karşı yükümlülükleri yok etmiyordu; hatta toprağına ve kraliyetin korumasına sahip olan köylüler bile, senyörlere ait yargıya ve bunun getirdiği yükümlülüklere tabi olabiliyordu. Mutlakıyetin zirvede olduğu zaman bile bu toplumda, yüzlerce mahalli kanunname, âdetler ve parçalanmış yargısal yetkiler söz konusuydu.

İngiltere'de özgür insanın statüsü, Avrupa'nın diğer yerlerindeki gibi, bireylerle devlet arasında aracılık yapan feodaller ve korporasyonlar olmaksızın, özgün bir siyasi kimliğin oluşmasına yol açtı. Bu ilişki yeni bir temsilcilik kavramına yansıdı. 1254'te şövalyeler, parlamentoda kendi bölgelerini temsil etmek üzere seçildikleri zaman, bölgelerini feodal kişiler olarak değil, kraliyetin idari birimleri olarak temsil ediyorlardı; İngi-

121 Sir Thomas Smith, *De Republica Anglorum*, ed. Mary Dewar (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 57.

122 Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, ed. M. J. Tooley (Oxford: Basil Blackwell, 1967), s. 7.

liz jürisini oluşturan aynı özgür insanların meclisleri olan mahalli mahkemeler, temsilcilerini seçiyordu. Elbette İngilizler de Avrupalılar gibi, milletler topluluğundan, sanki bir korporasyonmuş gibi söz etme eğilimindeydi. Ama örneğin 1365'te İngiltere başyargıcı, "Parlamento bütün memleketin temsilcisidir" derken bu "kuruluşun" artık ne Marsilio'nun tasavvur ettiği tür bir korporasyona, ne de Bodin'in "kurulları ve korporasyonları" gibi korporasyonlar topluluğuna ya da Fransız malikânelerine benzediğinden bahsediyordu. Bu daha çok, Occam'lı Wiliam'ın anladığına benzeyen, birey olarak özgür insanların bir araya gelmesiyle oluşan bir toplumdu.

Bu farklılıkların sadece teorik olmadığını kavramak önemlidir. Kuşkusuz Avrupalı düşünürler zengin bir felsefi ve kültürel geleneği paylaşırlar; mülkiyet ve devlet konularında önemli ortak yanları vardır. Ama yararlandıkları ortak miras bakımından yalnızca aralarındaki önemli farklılıkları ve yansıttıkları önemli toplumsal ve siyasal koşullar arasındaki değişiklikleri vurgularlar ve farklı pratik çözüm seçenekleri sunarlar. Gelecek yüzyıllarda birbirinden farklı Avrupa devlet oluşumu ve iktisadi kalkınma modelleri görülecek ve bunlar değişik siyasi düşünce gelenekleri ne yansıyacaktır.

Sonuç

Niçin bu cilt 14. yüzyılın sonunda bitirildi? Konumuz klasik antikçağdan ortaçağlara siyaset teorisinin toplumsal tarihiydi. Ancak "ortaçağ"ın sınırları, özellikle de nerede sona erdiği çok tartışılan bir konudur. Ortaçağ siyaset teorisi tarihleri genellikle, burada yapılandan bir yüzyıl ya da daha sonra, bu dönemi sonlandırır. Örneğin *Cambridge History* kabaca 350-1450 arasını şu gerekçeyle alır: "15. yüzyılın ortalarına doğru entelektüel yaşam biçimlerinde belirleyici bir değişim gözlediğimiz için 'ortaçağ siyasi düşüncesinin' (…) sona ermekte olduğunu iddia edebiliriz."[123] Elbette bu zor bir karardır, çünkü her zaman tarihsel süreçlerde, değişimin sürekliliği söz konusudur. Sözü edilen gerekçeye ilişkin savlar şöyle sürmektedir: Bununla birlikte, "birçok ortaçağ konuları ve düşünce 'gelenekleri', 15. yüzyıl ve ötesine kadar hayatiyetini sürdürmüştür (…) giderek daha büyük ölçüde başka, daha yeni (tabii aynı zamanda daha eski) düşünce biçimleriyle bir arada var olmuşlardır. Rönesans 'hümanizmi', ortaçağ felsefesinin 'skolastisizmi' ile ortaçağ toplumunun –papalık, imparatorluk ve 'feodal monarşileriyle' çelişkiye düşmüştür. Kilise hukukçuları ve sivil hukukçular, değişik biçimlerde varlığını sürdürmüş; bu nedenle ortaçağ siyasi düşüncelerinin değişen koşullarda da rolü olmuş, bu süreçte onlar da değişmiştir."

Bunlar çığır açan dönüşümlerle ilgili fazla bir şey söylemez ve okurlar da, değişim ve sürekliliğin birliği olarak, tarihteki herhangi bir zamanın, benzer terimlerle ifade edilebileceğini düşünebilir. Gerçekten de zamansal sınır ölçülerini, bundan daha kesin ifade etmek, belki de mümkün değildir. Ama biraz daha fazla bir şeyler söylenmeli. Eğer önceki bölümde ele alınan feodalizm kavramını ciddiye alıyorsak, sınırları çizmek biraz daha az zor olabilir. Eğer dikkatimizi feodalizme odaklarsak, 14. yüzyılın ortalarında ve sonrasında bazı önemli çığır açıcı anları tespit edebiliriz: Veba

123 *The Cambridge History of Medieval Political Thought: yaklaşık 350-1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 652.

yılları, demografik çöküntü, köylü isyanları ve Yüz Yıl Savaşları. Birlikte ele alındığında bu gelişmeler, parsellenmiş egemenliğin krizini gösterir ve feodalizmin "değişiminden" söz etmeye başlayabiliriz.

14. yüzyılın ortalarından 15. yüzyılın sonlarına kadar süren kanonik kıtlık dönemi Machiavelli'yle sona erer.[124] Batı Avrupa Kilise yasasının hikâyesi yeniden başlayınca artık Avrupa değişik mülkiyet ve devlet ilişkileriyle biçimlenmişti. Özellikle Fransa'da mutlakıyetçi devletin yükselişi sırasında monarşi, aristokrasinin feodal özerkliğinin, ayrıcalıklarının ve makamlarının sağladığı ek kazanç kaynaklarının yerine, onları belirli yerlere atamayı istemekteydi. Merkezî devletin, güçlü bir toprak aristokrasiyle birlikte geliştiği İngiltere'de, tarım kapitalizminin doğuşunu görürüz. Komünal biçimlerdeki bütün sürekliliğe rağmen Kuzey İtalya kent devletleri artık papalarla Kutsal Roma imparatorları arasındaki savaşın alanı olmaktan çıkmıştı ama Fransız ve İspanyol monarşileri arasında savaşlar vardı. Machiavelli, İtalya'daki sivil özerkliğe yeni meydan okumaya başlayan komşu devletleri göz ardı etmeden, Floransa'nın tarihini ve politikasını yansıtan düşüncelerini geliştirir. Fransa'da Jean Bodin, monarşik merkezileşmeyi desteklemek amacıyla anayasacı düşünürlerle tartışmaya girişecektir; bunlar özerkliklerini yitirmekte olan yerel soyluları ve korporasyonları savunmaktaydı. İngiltere'de ise (güçlü monarşiye önce hizmet eden, sonunda kurbanı olan) Thomas More, küçük üreticilerin kapatma hareketiyle mülksüzleştirilmesini gözlemledi –ve katıldı– kendi sözleriyle "koyunlar, insanları silip süpürmekteydi."

Feodalizmden bu değişik "dönüşümler" ve bunlara eşlik eden çeşitli siyaset teorisi gelenekleri başka bir kitabın konusu. Ama feodalizmin bir krizinden –ya da krizlerinden– bahsedebiliriz; ortaçağı sonlandırmanın doğal zamanı 14. yüzyılın ortaları gibi görünüyor. Aynı zamanda, dönüşümlerin bir önceki dönemin izlerini barındırdığını da unutmamalıyız. Bu sadece güçlü bir mirası olan Batı siyaset teorisinin daha sonraki gelişmeleri bağlamında değil, ama daha temel olarak, değişik ulusal çeşitleriyle bütün bir kanonik gelenek açısından da önemlidir. Bu gelenek, mülki-

124 Cusa'lı Nicholas'ı (1401-64), her ne kadar tutarsızlıkları ve tavrını sık sık değiştirdiği için kanonik tarihin içine yerleştirmek zorsa da gene de bu kanonik kıtlık döneminin önemli bir kişisidir. Bazı yorumculara göre konseyciliğin başlıca teorisyenidir; aynı zamanda onun yıkılmasına yardımcı olmakla da suçlanmıştır; sonuçta, Kilise konseyine karşı, papanın yanında yer almıştır. Her halükârda, genel olarak konseyci teorisyenler gibi, o da devletin merkezileşme süreci ve parsellenmiş egemenlik dönemine aittir; bu konu başka bir çalışmaya bırakılmıştır. Konseycilik, Kilise'de ayrılıkların temel bir bölünmeye yol açtığı dönemde gelişti; bu akıma yükselen seküler devletler yol açtı ve hatta bunu körükledi; özellikle Fransız monarşisi gücünü şu ya da bu papaya dayanarak artırdı.

yetin özerkliği, mülkiyet ile devletin özgün çelişkileri, değişik feodalizmlerin farklı dönüşümlerinde de görülür.

Batı siyaset teorisinin kanonu önemli radikal düşünürleri içermekle birlikte, çoğunlukla egemen sınıfların üyelerinin ya da sözcülerinin eserlerini kapsar. Kanonik gelenekte halkın sesi nadiren duyulur. Bununla birlikte bu gelenek, devlet, sömüren sınıflar ve üreticiler arasındaki üç yönlü etkileşimle oluşmuştur. Mülk sahibi sınıflar, alttan gelen tehditlere karşı, mülklerini ve egemen konumlarını korumak için devlete bel bağlamış ama onlar da devletle ve onun tepeden gelen müdahaleleriyle çelişki içinde olmuşlardır. Diğer bir deyişle, her zaman iki cephede birden mücadele etmişlerdir. Bunun siyasi otorite bakımından anlamı, yalnızca bağımlı sınıfların, lordlarının baskısına karşı direnişiyle değil, lordların da devlete karşı meydan okumasıyla karşı karşıya kalmaktı.

Devletle mülk sahibi sınıflar arasındaki bu karmaşık etkileşimler kuşkusuz Batı siyaset teorisi geleneklerinin sürmesine yardımcı oldu; baskıya karşı çıkan halkın sesinin kısıldığı zamanlarda bile, otorite, meşruiyet ve itaatle ilgili temel sorular ortaya atılmaya devam etti. Ama bu, Batı siyaset teorisi ve pratiğinin içine yerleşen bazı belirsizliklere ve paradokslara da yol açtı. Örneğin Batı'da önemli anayasal, hatta demokratik doktrinlerin ortaya çıkışı, halk mücadeleleri kadar, aristokratik gücün ve mülkiyetin kendini savunmasına da borçludur. Batı liberal demokrasisinin kurucu ilkeleri, sınırlı ve hesap veren hükümetle ilgili düşünceler, Eski Atina'daki demos yönetimi anlayışından daha çok, ortaçağ lordluğu ve onun özerk güç olma talepleriyle ilgilidir.

Bunlar, sadece sivil eşitlik düşüncesi ile sınıfsal eşitsizlik gerçeği arasında her zaman var olan gerilimlerden ibaret değildir. Eski Yunan sivil toplumunda doğan Batı siyaset teorisi geleneğinin en belirsiz ve paradoksal yönü, başlangıcından itibaren yurttaşlık ve sivil eşitlikle ilgili temel düşüncelerin, neredeyse her zaman eşitsizliğe ve tahakküme hizmet edecek biçimde uyarlanmış olmasıdır. Örneğin, Romalıların yurttaşlık fikrini, nasıl oligarşinin ve emperyalizmin hegemonyacı bir aracına dönüştürdüğünü görmüştük. Roma yurttaşlığına ilişkin emperyal düşünce sadece sivil temsilcinin yerine pasif itaati geçirmekle kalmadı, Cicero gibi cumhuriyetçi bir düşünür bile, eşitlikçi düşüncelerle ustalıkla oynayarak, demokratik ilkeleri kendilerine karşı döndürdü; eşitliği, günlük yaşamın eşitsizliklerinin ve oligarşik egemenliğin ötesindeki soyut ahlaki alana havale etti.

Hıristiyan doktrini de Tanrı'nın önünde bütün insanların eşit olduğunu söylerken, bu dünyanın gerçekliği olan derin eşitsizlikleri, baskıları hatta köleliği bile görmezden gelir. Erken modern siyaset teorisyenleri, insanların (ya da en azından erkeklerin) doğal durumda eşit ve özgür olduğunu açıklarlarken, mutlak monarşi (Hobbes) ya da mülk sahibi sınıfların yönetimi lehine (Locke) argümanlar geliştirmeye koyulurlar ve bütün bunları doğal eşitliğe karşı çıkarak değil, onu temel alarak ve son derece esnek onay fikrini kullanarak yaparlar. Saf "iktisadi" sınıf egemenliği biçimleriyle doğan kapitalist "ekonomi", paradoksu mükemmelleştirecek ve demokrasiyi resmen ayrı bir "siyasi" alana havale ederken, piyasa ve işyerinde, sermaye ile işçi arasındaki muazzam güç eşitsizliğini yerli yerinde bırakacak ve demokratik hesap sorabilirlik, insan yaşamının çoğunun erişiminin ötesinde bir yerde olacak; insanlar piyasa zorunlulukları tarafından yönetileceklerdi.

Burada söz konusu olan, insanların bir şeyi söyleyip, başka türlü davranması gibi bildik eğilim değil. Bu tür paradokslar Batı siyaset teorisi ve pratiğinin kalbinde yer almaktadır. Sınırlandırılmış, hatta demokratik hükümetle ilgili düşüncelerin Batı geleneğinde canlı ve uzun bir geçmişinin olması, özellikle mülkiyet, sınıf ve devlet gücünün belirli biçimde oluşumu ile egemen sınıflara karşı halkın gücünü ya da direnişini ifade ediş tarzı, bunların egemen düşünceler olarak benimsenmesini mümkün kılmıştır. Ama bunların, bu tür düşüncelerin uzun ömürlülüğüne ve canlılığına katkısı ne olursa olsun, bizim demokrasi kavramlarımızı da kısıtlamıştır. İnsanın özgürleşmesine ilişkin daha verimli bir bakış açısının geliştirilebilmesi için egemen düşüncelerin ötesine geçip, eylemde ve düşüncede zengin özgürlük mücadeleleri geleneğine uzanmamız gerekiyor; ama eğer kanonik geleneği ve kökleştiği tarihsel deneyimi anlarsak, hüküm sürmekte olan ortodokslukların sınırlarını da en iyi biçimde biz açıklayabiliriz.

Metinde Adı Geçen Eserlerin Orijinal ve Türkçe Adları

Aiskhylos	*Persai / The Persians / Persler*
Aiskhylos	*The Oresteia / Oresteia /Agamemnon* bölümü
Aiskhylos	*Prometheos Desmotes / Prometheus Bound/ Zincire Vurulmuş Prometeus*
Aristoteles	*Politika / Politics/ Politika*
Aristoteles	*Ethika Nikomakheia / Nichomachean Ethics / Nikomakhos'a Etik*
Augustinus, Hippolu	*De Civitate Dei /City of God/* "Tanrı Devleti"
Cicero	*Pro Sestio/In Defense of Sestius /* "Sestius Savunması"
Cicero	*De Republica/The Republic /* "Devlet Üstüne"
Cicero	*De Legibus /The Laws* / "Yasalar Üzerine"
Cicero	*De Officiis /On Duties* / "Görevler Üstüne"
Cicero	*De Amicitia / On Friendship /Dostluk*
Cicero	*Pro Flacco* / "In Defence of Flaccus" / "Flaccus Savunması"
Cyprianus	*De Catholicae Ecclesia Unitate / On the Unity of the Catholic Church/* "Katolik Kilisesi'nin Birliği Üstüne"
Dante	*De Monarchia* / "Monarşi Üstüne"
Euripides	*Hiketides/ The Suppliant Women* / "Yalvarıcı Kadınlar"
Hesiodos	*Works and Days / İşler ve Günler*
Homeros	*Odysseus/ Odysseus / Odysseus*
John, Parisli	*De Protestate Regia et Papali /On Royal and Papal Power* / "Krallığın ve Papalığın Yetkileri Üzerine"
Lucretius	*De Rerum Natura / On the Nature of Things/Evrenin Yapısı*
Marsilio, Padovalı	*Defensor Pacis* / "Barışın Savunucusu"
Marsilio, Padovalı	*Defensor minor* / "Küçük Savunucu"
Platon	*Politeia / The Republic / Devlet*
Platon	*Politikos / The Statesman / Devlet Adamı*
Platon	*Theaetetus / Thaetetus / Theaetetus*
Platon	*Gorgias/ Gorgias / Gorgias*
Platon	*Epistolais/ Seventh Epistle / Mektuplar*
Platon	*Nomoi / Laws / Yasalar*
Platon	*Protagoras Protagoras / Protagoras*
Sophokles	*Antigone / Antigone /Antigone*
Thomas, Aquino'lu	*Summa Theologia / "İlahiyat Toplu Yapıtı"*
Thukydides	*History of the Peloponnesian War / Peloponnesoslularla Atinalıların Savaşı*

Dizin

A

adalet
  Aristoteles 102
  Cicero 146, 151
  doğal 152
  Eski Yunan 57
  Platon 23, 59, 79
  Sokratik yöntem 69
  Solon reformları 46
  ve eşitlik 81
Aeschylus 42, 59, 60, 247
Agamemnon 59
Agis IV 115
ahlak 97
  ahlaki eşitlik 146
  ahlaki görecelik 75, 97
  ahlaki ilkeler 32, 98
akıl 93, 216
akrabalık bağları 46, 61
Alkidamas 64
Almanya 36, 181
anayasal ar
  karma 153, 155
  Platon 90, 91
  tasnifler 31
Anglosaksonlar 184, 186
Anonim İambliki 64
Antigone 61
  Sophokles 61, 154
Antiphon 64
Antonius, Marcus 146
Arianizm 171
Aristofanes 64, 65
Aristoteles 14, 31, 102
  adalet 102, 223
  adi işler 98
  Aquino'lu Thomas 215
  arka plan 95, 96
  Atina demokrasisinin özellikleri 50
  Büyük İskender 14, 96, 111
  demokrasi kaşıtlığı 94
  despotik yönetim üstüne 112
  doğa teorisi 108
  eşitlik 102
  eşitsizlik 102, 103, 104, 105, 107
  ideal polis 104, 207, 216
  kadınlar 106
  kamu-özel ayırımı 134
  kölelik 26, 106, 111, 142, 143
  oikos 107
  ortaçağ felsefesi 208
  ortaçağ siyaset teorisi 202, 206, 221
  parçalar ve koşullar 89
  Platon'a karşı 104
  Platon'la karşılaştırma 94, 97, 98, 99, 104, 109
  pratik ve teorik bilimler 197
  sabit hareket ettirici 218
  sınıfsal ilişkiler 205, 224
  sivil ilkeler 172
  Solon reformları 14, 45
  topluluk tanımları 105
  ve ahlak 97, 98
  ve bilgi 97, 98
  ve erdem 98
  ve İslam 201
  ve mülkiyet 107
  yasal ve yasadışı yönetim 221
  yönetim üstüne 111
Atina 29, 51
  ahlaki yozlaşma 65
  anayasası 50, 99
  aristokrasinin zayıflatılması 46
  aristokratik muhalefet 46, 64, 78
  demokrasinin eleştirisi 52
  demokrasinin özellikleri 50
  egemen güç 81
  hukuk 49
  imparatorluğu 54
  kadınlar 51
  Kleistenes reformları 47
  köleliğin yükselişi 51
  kültürü 59
  Lykeion 96
  Makedonya hegemonyası 96
  Meclis 50, 71
  oligarşik devrimler 64, 69, 77, 154
  özgürlük kavramı 43
  Platon'un saldırısı 31
  Roma'yla karşılaştırma 126, 133
  seçimler 50
  sınıfsal ilişkiler 52
  siyasi ilişkiler 32
  Sofistler 63
  Solon reformları 45
  toplumsal düzen tartışması 56
  yazılı olmayan hukuk 154
  yurttaş özgürlüğü 54
  yurttaş toplumu 43
  yükselişi 43
Augustinus, Hippo'lu 194, 215
  City of God 143, 164, 168
  Hıristiyanlık 156
autonomia 116

B

bağlam
  Cambridge ekolü 21, 22, 28
  Cambridge ekolü yorumu 20, 22
  tarihsel 23, 25, 26, 27, 95, 100
Bağlılık Yemini Tartışması 24
beatitudo 217
bilgi 72
  Aristoteles'in kuramı 97
  evrenselcilik 75
  gerekleri 72
  mutlak 69
  Occam'lı William 236
  Platon'un kuramı 76, 86, 97
  Stoacılık 120
  ve erdem 75
Bodin, Jean 197, 240, 241, 244
Bonifacius VIII, papa 191, 212, 213, 225
Brown, Peter 171
Bush, W. George 17, 19
Büyük Britanya, ticari toplumun ortaya çıkışı 22
Büyük İskender 96

C - Ç

Caesar, Julius 129, 146
Cambridge ekolü 20, 21, 22, 24
Cambridge History of Medieval Political Thought 210
Catilina 145
ceza 73
Charlemagne 172, 189
Charles Martel 188
Cicero, Marcus Tullius 31, 245
  adalet 146, 151
  ahlaki eşitlik 146
  anayasalar 153
  arka plan 144
  Atina demokrasisi 153
  cumhuriyetin çöküşü 150
  devletin özellikleri 151, 167
  devletin rolü 35
  doğal hukuk 150, 154
  emperyal Roma savunusu 142
  eserleri 146
  eşitlik 153
  etkileyenler 139
  kölelik 142
  Laws 152
  mülkiyet üstüne 150
  siyasi eşitsizlik 148
  siyasi ilkeleri 146
  Stoacılık 144, 148
  toprak dağıtımı 141
  ve Platon 144, 152
  ve zenginlik 145
civitas 217, 223
Coleridge, Samuel Taylor 94
cosmopolis 111, 116
cosmos 122, 124
cumhuriyetçilik
  ortaçağ 184
Cyprian
  Kartaca piskoposu 164
Çin 14, 30, 114, 131, 148, 192

D

Dante 233
De Catholicae Ecclesia Unitate
  Cyprian 164, 247
Defensor pacis 209, 211, 229, 231, 234
  Padovalı Marsilio 203, 233
demokrasi
  Aristoteles'in karşı çıkışı 94
  Aristoteles'in tanımı 51
  Atina demokrasisinin eleştirisi 52
  Atina demokrasisinin özellikleri 50
  Atina kültürü 59
  Cicero 153
  felsefe 63
  kökenleri 29
  Platon 33, 74, 77, 89, 93
  sınıfsal ilişkiler 52
  Sofistler 63
  Solon reformları 45
  ve technē 76
  ve yoksulluk 51
  Yunanlılar 29
  yükselişi 43
Demokritos 63
De Monarchia
  Dante 232
demos 47, 49, 51, 81, 124
deneysel dünya 67
deneyselciler 16, 17, 19
De Officiis (On Duties)
  Cicero 141, 146
De Rerum Natura
  Lucretius 118, 150
devlet
  ahlaki amacı 152
  amacı 73
  Augustinus 168
  biçimleri 103
  Cicero 151, 167
  eşitlik 104
  göreli bağımsızlığı 33
  Helenistik kavram 116
  işbölümü 82
  işgücünün denetimi 30
  makamları 30
  mutlak yönetim 117
  otoritesi 225

Padovalı Marsilio 230
Roma kavramı 136
Skinner 21
üretim 30, 34
ve din 157
ve mülkiyet 151, 226, 245
yönetim biçimleri 112
devlet adamlığı 88
Dışında Bırakma Krizi 22, 24
dikaiosune 79, 81
dikē 58
Dionysios I 78
Dionysios II 78
doğa yasası 121, 218
dominium 35, 136, 158, 159, 179, 191, 192, 193, 220, 225, 238
Donatizm 169, 170
Duns Scotus 195
düalizm 168

E

egemenlik
biçimleri 100
halk 49, 205
halkın onayı 206, 208
korporasyoncu teoriler 230
mutlak 197
parçalı 35, 101, 131, 177, 182, 183, 187, 192, 212
paylaşılması 222
ve yurttaşlık 204
eleutheria 41, 42, 116
Epictetus 119
Epikuros 118
Epikurosçular 117
Epikurosçuluk 118, 119, 152
bireycilik 119
erdem 69, 74, 84, 97, 124, 218, 224
eşitlik 41, 64, 66, 79, 121
Aristoteles 102, 223
Cicero 146, 153, 154, 155
Hıristiyanlık 159, 161
polis 108
ve adalet 81
eşitsizlik 104
Aristoteles 102, 103, 105
Cicero 147
doğal 66
Platon 72, 82, 149
Roma ve Romalılar 135
Stoacılık 124
Euripides 41
evrensel formlar 97
evrensellik 75, 94

F

Farabi 200
felsefe 55, 63, 76, 91
ve din 197
Fenikeliler 30
feodalizm
başlangıcı 175
Cermenik etkiler 177
dönüşümü 36, 244
farklı Avrupa feodalizmleri 36
"halk"ın anlamı 226
Hıristiyanlık 187
iktisadi ilişkiler 178, 183
İngiltere 184
kamu-özel ayırımı 193
kamusal alanının yok oluşu 182
kent seçkinleri 183
koşullu mülkiyet 177
köylüler 178, 205
lordluk 178, 208
mülkiyet ilişkileri 179
niteliği 176
tanımları 178
toplumsal ilişkiler 205
vergiler 178
ve siyaset teorisi 203
yasal ilişkiler 220
yönetim 187, 215, 219
yükselişi 35
yükümlülükler 182
Finley, M. I. 27
form 87, 97
Foundations of Modern Political Thought
Skinner, Quentin 19
Francesco, Aziz 195
Fransa 185, 186, 197, 208, 212, 213, 225, 228, 240, 241, 244
direniş teorileri 227

G

Gelasius, papa 188, 190
gelenek 32, 61
gerçek 93
Girit 29, 31, 101
Gorgias
Platon 77
Gorgias Leontinili 64
Gracchus, Gaius 140
Gracchus Kardeşler 126, 127, 141
Gracchus, Tiberius 127
Gregorius VII, papa 206
günah 162, 167, 217

H

halk egemenliği 49
halk yönetimi 29

harmonia 124
Hegel, Georg 14
hektemorage 45
Helenistik dönem 116
Herakleitos 121, 122, 123
  kozmik çatışma 123
Hermes 72
Herodotos 42, 47, 56, 71, 123
Hesiodos 58, 60
Hıristiyanlık 35, 36, 132, 158, 168
  Augustinus doktrini 164
  Batı Hıristiyanlığı 166
  cinsellik 171
  dini-dünyevi güçler meselesi 188
  dini ve sivil hukuk 219
  Doğu-Batı bölünmesi 171, 189
  Doğu Hıristiyanlığı 166
  düalizm 198, 202, 220
  emperyal dine dönüşmesi 171
  eski siyasi geleneklerden kopuş 172
  eşitlik 245
  eşitsizlik 173, 245
  evrensellik 156, 159
  ilk günah doktrini 171
  İslamla karşılaştırma 200
  itaat 173
  itaatkârlık 198
  kadercilik 166
  Kutsal Ruh 171
  Neo-Platonculuk 161
  Oğul Tartışması 171, 189
  otorite alanları 158, 161, 168
  Paulus doktrini 188
  Pelagiusçu heretiklik 170
  Roma Hıristiyanlığının doğuşu 155
  Roma İmparatorluğu 166
  Roma yorumu 157
  sapkınlık 166
  sivil ilkeler 173
  Teslis 171
  ve felsefe 197
  ve Stoacı felsefe 158, 161
Hilton, Rodney 42, 175
Hindistan 14
Hippias, Elisli 64
History of the Peloponnesian War
  Thukydides 55
hizmetkâr sınıflar 52, 84, 107
Hobbes, Thomas 14, 22, 24, 147, 206, 246
Hollanda 36
Homeros 14, 44, 57, 58
hukuk
  Aquino'lu Thomas 218
  Cicero 152
  dinsel ve sivil 219
  doğal 138, 146, 148, 152, 154, 202, 218, 238
  eşitlik 49
  İngiltere 184
  İslam 199
  kamu-özel ayırımı 135
  Padovalı Marsilio 229
  Platon 90
  Roma 34, 133, 159, 179, 186, 192, 206
  siyaset teorisi/ ortaçağ 221
  Solon reformları 46
  Sophokles 62
  Stoacılık 141
  temsil sistemleri 213
  ve din 197
  ve doğa 66
  ve krallık 116

I - İ

Isagoras 48
İbn Rüşd 199
  ve Platon 201
İbni Rüştçülük 201
  Aquino'lu Thomas 219
İdea 81
iktisadi gelişim 20
imperium 35, 136, 158, 159, 179, 192
İngiltere 36, 184, 186, 196, 208, 212, 213, 235, 240, 241, 244
insancıl/hümanist 32
insan doğası 15, 56, 67, 73, 75, 98, 105, 120, 147
insanlığın iyiliği 216
İsa 171
isegoria 52
İslam 198
  köktendincilik 201
isonomia 49, 79, 81, 116
işgücü
  denetimi 30
  işbölümü 76, 84
  siyasi haklar 53
  ve özgürlük 42
İtalya 36, 183, 209, 213, 229, 244

J

Johannes XXII, papa 196, 212, 229, 236
John, Parisli 212
  On Royal and Papal Power 224
Jüstinyen Yasaları 116

K

kadercilik 170
kadınların durumu 51, 106, 121
Kallikles 64
Kalvencilik 166
kamu-özel ayırımı 35, 134, 152, 158, 180, 193
  Roma ve Romalılar 135
kapitalizm 25, 36, 53

Karolenj Hanedanı 188
Kartacalılar 30
kendi kendine yeterli olma 43
Kilise
  aykırı (heretik) düşünceler 169
  bozulması ve Konstantinos 231
  devlet gücü 189
  dilenci tarikatlar 194, 220
  Dominiken tarikatı 195, 220
  dominium 195
  Fransiskenler 195
  konsey teorisi 227, 240
  mülkiyet 191, 195, 225
  Occam'lı William 239
  örgütlenmesi 163
  otoritesi 225
  Padovalı Marsilio'nun saldırısı 229
  serveti 191, 194
  ve yoksulluk 194
  yükselişi 35, 36
Kleistenes 48, 49, 65, 91, 101, 204
Kleomenes 125
Kleomenes III 115
Kleon 65
Klytemnestra 59
Konfüçyüs felsefesi 14
Konstantinopolis 156
Konstantinos, imparator 157, 160, 166, 231
konuşma, eşitliği 53
korporasyoncu teoriler 227, 230, 233, 235, 238, 239
kozmik döngü 88
kozmopolit düşünce 114, 116
kozmopolitlik 120, 155, 161
kölelik 42, 51
  Amerikan köleciliği 27
  Aquino'lu Thomas 220
  Aristoteles 27, 106, 111, 142
  doğal 26
  Hıristiyanlık 160
  Roma ve Romalılar 138
  Stoacı felsefe 121, 124
  Stoacılık 142
köylüler 33, 42, 53, 165
  feodalizm 178, 183, 205
  Roma dönemi 127, 129, 131
  Solon reformları 46
köylü-yurttaş 30, 34, 48
krallık 116, 179, 185, 205
Krates 120
Kritias 64
Ksenophon 67
Kuşkuculuk 165
Kutsal Roma İmparatorluğu 182, 209, 232, 233, 244
  Padovalı Marsilio 234
Kutsal Ruh 171
Kuzey Afrika 165

L

Laws 83, 85, 88, 90, 91, 104
  Platon 31
libertas 41
Locke, John 14, 22, 24, 147, 246
logos 120, 121, 124, 158, 160
Ludwig, Bavyeralı 212, 228, 233, 236
Lycophron 64
Lykurgos 78

M

Machiavelli, Niccolo 14, 22, 244
Macpherson, C. B. 17
Magna Carta 185
Makedonya 96
  Yunanistan 95
Manihaizm 165
Maraton Savaşı 50
Marcus Aurelius, imparator 119
Marsilio, Padovalı 203, 209, 211, 212, 214, 228, 232, 234, 240
  ortaçağ siyaset teorisi 214
  yargı birliği 230
Marx, Karl 108
materyalizm 118
Melian Diyaloğu 55, 66
Mencius 30, 34
Mısır 31, 101
Miken 29, 44
Milet 123
Mill, John Stuart 14
Minos 29
monizm 120
mos maiorum 151
mülkiyet
  Aquino'lu Thomas 220
  Aristoteles 103, 107
  Cicero 150
  devlet 35, 225, 245
  feodal 35, 177, 179
  gelişimi 31
  hakları 193
  Hıristiyanlık 158
  İngiliz hukuku 186, 196, 213
  Kilise 191
  mutlak 136
  Occam'lı William 238
  özerkliği 33, 34
  Parisli John 225
  Platon 85, 105
  Roma 129, 192
  Roma devleti 179
  Roma Stoacı felsefesi 139
  sahiplik 194
  Stoacı tehdit 141
  ve kapitalizmin yükselişi 25

yeniden dağıtımı 141
Yunanistan 45
mülkiyetçi piyasa toplumu 17

N

Neo-Platonculuk 215
Noktürnal Konseyi 91
nomoi 73
nomos 49, 61, 66, 79, 89, 117
Normandiyalılar 35
Normanlar 185, 186

O - Ö

Odysseus
Homeros 57
oikos 44, 79, 105, 107, 134
okuryazarlık 29, 57
Oresteia
Aeschylus 59
özerklik/otonomi 42, 182
özgür irade 166, 170, 237, 240
özgürlük 41, 42, 246

P

Pagels, Elaine 171
Panaitios 119, 125, 139, 141, 143
Pandora 60
paradeigma 81
Parmenides 93
patronaj 53
Roma ve Romalılar 133
Paulus, Tarsuslu 156, 159, 171
Epistle 160, 163
Pelagius 170
Peleponnesos Savaşı 65
Sokrates 68
Perikles 50, 52, 55, 65
Persians
Aeschylus 62
Phaleron, Demetrioslu 96
Phileppe IV, kral 212, 213, 225
Philon, Larissalı 144
physche 69
physis 66, 67
Platon 14, 61
adalet kavramı 58, 79
anayasalar 90
Aristoteles'le karşılaştırma 94, 109
arka plan 77, 95
Atina'ya saldırısı 31
bilgi kuramı 72, 86
demokrasi karşıtlığı 33, 52, 75, 77, 89, 98
devlet adamlığı 87
düşünce ile eylemin ayılması 78
egemen sınıf 83
eğitim programı 86
eserlerinin karşılaştırılması 87
eşitsizlik 82
felsefi amacı 78, 83, 93
hukuk 90, 117
ideoloji 93
insan iyiliği 86
komünizm 85
mülkiyet 85
polis'in çöküşü 84
ruh/maneviyat 81
sınıfsal ilişkiler 82, 90
Siracusa'da 78
sivil ilkeler 172
Sofistler 64, 65, 71
toplumsal işbölümü 76
toplumsal koşullar 85
ve Cicero 144, 152
ve *eleutheria* 42
ve erdem 75, 84
ve evrensellik 75
ve Herakleitos 121
ve İslam 201
ve istikrar 124
ve mülkiyet 105
ve Protagoras 70
ve Sokrates 67
yüksek gerçeklik 97
Platon Akademisi 78, 91, 96
Plutarkhos 111
Pocock, J. G. A. 21, 22
polis 79
amacı 73
Aristoteles'in ideal polis'i 207, 216
Aristoteles'in tanımları 105
Aristoteles'in tasnifi 100
Aristoteles'in teorisinin tarihsel bağlamı 100
doğal hiyerarşinin yansıması 109
eşitlik 107
gelişimi 29
gerilemesi 116
ideal polis 105
insan doğası 105
parçalar ve koşullar 89
Platon 79, 84
ve özgürlük 43
yükselişi 44
Politics
Aristoteles 99, 206
Politics and Vison
Wolin 16
Polybios 31, 143
Poseidonios 119, 125, 139, 141, 143
Prodikos, Keoslu 64
Prometheus 72
Prometheus Bound 60
Pro Sestio/In Defense of Sestius

Cicero 150
Protagoras 14, 60, 64, 67, 70, 71, 85, 153, 174
Publius Servitius Rullus 145
Pythagoras 93, 122

R

rasyonalizm 94
Republic
Aristoteles'in eleştirisi 105
Cicero 142, 150, 152
Platon 172
Platon, adalet üstüne 23
Platon, devlet modeli 31
Platon, erdem 85
Platon, eşitsizlik üstüne 81
Platon, ideal devlet 87
Platon, mülkiyet 85
Platon, polis'in çöküşü 85
Platon, toplumsal koşullar 85
toplumsal işbölümü 76
yorumlanması 91
Zenon 120
Reynolds, Susan
vasallık 177
Roma ve Romalılar 30, 114
ahlak anlayışı 140
Atina'yla karşılaştırma 126, 132
belediyeler sistemi 130
Cermenik etki 178
cumhuriyet 126, 149
devlet kavramı 136
devlet toprakları 127
emperyalizm 142
eski medeniyetlerle karşılaştırma 129
eşitsizlik 135
genişleme dönemi 127
Gracchus reformları 140
Hıristiyanlık 157, 166
hukuk 34, 132, 159, 179, 187, 192, 206
idari yapı 130
imparatorluk 128, 135, 155
İngiltere'deki çözülüşü 184
kamu-özel ayırımı 134
kozmopolit düşünce 114
kölelik 138
köylüler 127
mülkiyet ilişkileri 128, 179, 194
mülkiyet kavramı 135
nüfus 128
oligarşi 128
ordu 127
ortaçağ siyaset teorisi 203
özel mülkiyet 129
parçalanma sonrası krallıklar 114
patronaj 133
Roma'nın talan edilmesi 165
senato 126, 136
sınıfsal ilişkiler 134
Stoacı felsefe 139, 158, 161
toplumsal düzen ve kilise 163
toprak mülkiyeti 127, 140
yurttaşlık 132, 135, 138, 155, 174, 204, 245
zenginlik 128, 140
Rousseau, Jean Jacques 14
Rönesans 210

S

Salamis Savaşı 50
Saxonhouse, Arlene 27
Scipio Africanus, Genç 139
Seneca 119, 158
Septuagint 159
servet 30
Seventh Epistle
Platon 77
sınıfsal ilişkiler 31, 34, 83, 84, 90, 100, 101, 102, 104, 133, 144, 204, 205, 224
Sicilya 78
Siracusa 78
Sisam 118
siyaset bilimi 16, 17, 18
siyaset teorisi 245
araçları 23, 24
Aristoteles 103, 201, 216
bölünmüşlüğü 16
Çin geleneği 14
evrimi 55
geleneği 34
Hindistan geleneği 14
kökenleri 28, 30
kutsal düşünürler 14, 18
kutsal eserler 37
ortaçağ 202, 204, 208. bkz Aristoteles
siyaset 26, 27
Strauss'çu modernite 17
tanımı 14, 55
tarihi 16, 19, 23, 33, 100
temel sorun 15, 19
toplumsal tarih 23, 24, 26, 27
Yunan geleneği 14
siyasi gücün kaynağı 48
siyasi örgütlenme 13
Skinner, Quentin 19, 20, 21, 22
Smith, Thomas 240
Sofistler 63, 71, 73, 77
Soğuk Savaş 16
Sokrates 14, 67, 69, 70, 74, 75, 78
Solon 14, 45, 91, 101, 204
Sophokles 59, 60, 61, 62, 134
söylem gelenekleri 25
Sparta 29, 31, 47, 48, 61, 64, 115, 125
Sparta devrimi 141
Sphairos, Bortsthenesli 125
Statesman

Platon 87
statis 102, 103
Stoacı felsefe 121
eşitlik ve kardeşlik 111, 121
eşitsizlik 124
kölelik 124, 142
logos 120, 124
orta dönem 141
temelleri ve aşamaları 119
ve Hıristiyanlık 121, 138, 158, 162
Strauss, Leo 17
suç 46, 73
Summa Theologia
Aquino'lu Thomas 216, 247
Suppliant Women
Euripides 41, 52, 59

T

Tanrı
Aquino'lu Thomas 220
Hıristiyanlık 156
insanlıkla ilişkisi 164
otoritesi 160
tarih anlayışı 56
tarihdışılık 18, 26
tarihsel materyalizm 23
technē 76, 80, 89
telos 107, 109, 216, 217
Tertullianus 164
Theaetetus
Platon 76, 247
Theophrastos 96
Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke
Macpherson, C. B. 18
thesmos 49
Thomas, Aquino'lu 14, 196, 199, 206, 208, 211
İbni Rüştçülük 219
karma anayasa 223
kölelik 220
mülkiyet 220
ortaçağ siyaset teorisi 214
Parisli John 224
Tanrı 218
yasal ilişkiler 222
Thrasymachus 64
Thukydides 50, 55, 56, 65, 66, 134
toplumsal koşullar 84
toplumsal sözleşme 228
Lycophron 64

U

üretim 31, 33, 107

V

Visconti, Matteo 229, 233

W

Webb, Eugene 171
Wickham, Chris 180
William, Moerbeke'li 206, 207, 221
William, Occam'lı 228, 235, 239
Wolin, Sheldon 16
Wood, Neal 23
Works and Days
Hesiodos 58

Y

Yahudilik 198
Yunanlılar
adalet anlayışı 56
demokrasi kavramı 29
eşitlik 41
kamu-özel ayırımı 134
kölelik 30, 42
Makedonya egemenliği 95
mülkiyet 44
mülkiyet kavramı 136
özgürlük kavramı 43
siyaset teorisinin evrimi 55
siyaset teorisinin kökenleri 28, 31, 33
siyasi düşünce geleneği 14
yurttaş/yurttaşlık 203
Eski Roma 204
eşitlik 148
gerilimler 32
mülkiyet 103
Padovalı Marsilio 230
Solon reformları 45
yönetenler ve yönetilenler 112
Yunan demokrasisi 29
yurttaş kimliği 79, 117
yurttaşlık erdemi 71, 73
yurttaş toplumu 30, 43, 172, 206, 207, 209, 221, 229, 245

Z

Zenon 119, 124
Zeus 60, 61, 72