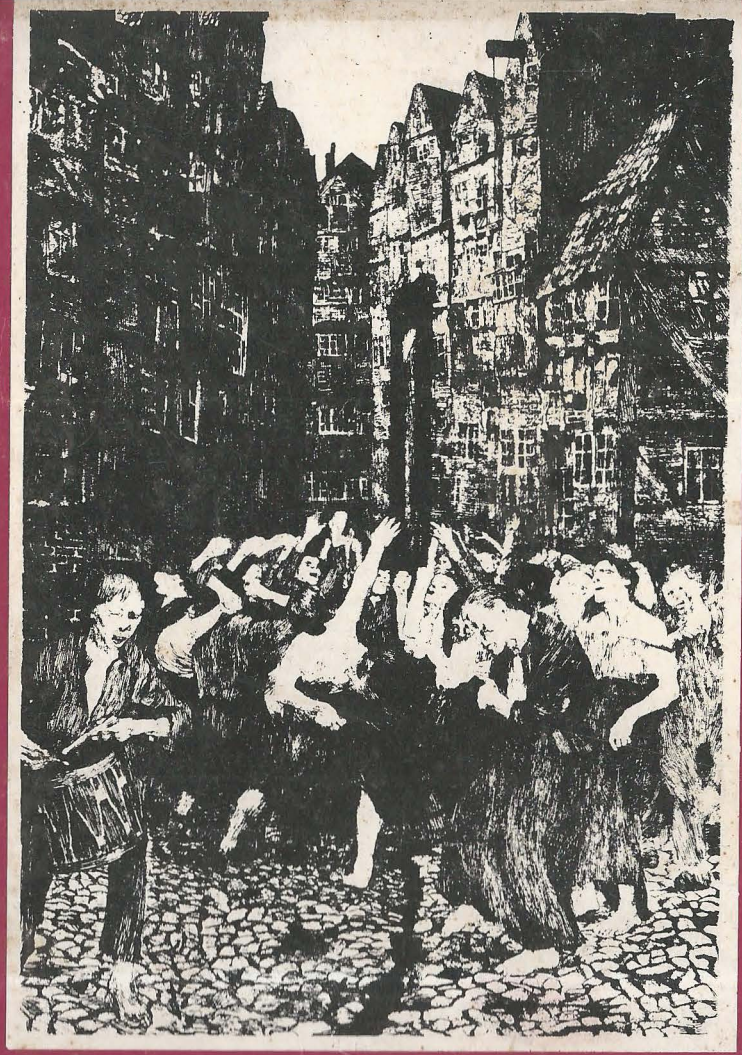
FRANSIZ DEVRİMİNİ YORUMLAMAK François Furet



François Furet

FRANSIZ DEVRİMİNİ YORUMLAMAK

Türkçesi: Ahmet KUYAŞ

alan yayıncılık

ALAN YAYINCILIK : 104

Bilim Dizisi : 23

PENSER LA REVOLUTION FRANCAISE

FRANSIZ DEVRİMİNİ YORUMLAMAK
François Furet

Copyright : Editions Gallimard, 1978
ONK AJANS

Türkçesi : Ahmet KUYAŞ

Birinci Baskı : Mayıs 1989
Dizgi/Baskı : Final Ofset
Kapak Hazırlık : PANO Grafik
Kapak Baskı : Orhan Ofset
Cilt : Özlem Mücellithanesi

alan yayıncılık
ticaret limited şirketi
Başmuhasip Sk. Talas Han
No: 302 Cağaloğlu/İSTANBUL

François Furet

FRANSIZ DEVRİMİNİ YORUMLAMAK



Türkçesi : *Ahmet Kuyaş*

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Okurlarımız Fransız tarihçilerinden Marc Bloch ve Lucien Febvre'in 1929'da yayımlamaya başladıkları Annales dergisini azçok tanıyorlar[1]*. Ellerindeki kitabın yazarı François Furet de, söz konusu dergi çevresinde toplanan araştırmacıların çoğunluğunu oluşturan tarihçilerden biri. Birçok makalesini yayımladığı derginin yönetim kurulunda hiç yer almamış ama, derginin kurucularından Lucien Febvre'le ardılı Fernand Braudel'in girişimleriyle kurulan ve derginin genel kurmay dairesi sayılan* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'*in araştırma grubu başkanlarından olmuş. 1980-1985 yılları arasında bu okulun yöneticisi olan Furet, 1984'ten bu yana da aynı okulun uzantılarından biri olan* Raymond Aron Enstitüsü'*nü yönetiyor. Ne var ki, bir XIII. yüzyıl, özellikle de bir Fransız Devrimi tarihi uzmanı olan Furet'nin* Annales *«okulu»ndan ayrı tutulmasını gerektiren birçok özelliği var. Hattâ, böyle bir okuldan söz edilemeyeceğini savunanlar için güzel de bir örnek oluşturuyor Furet.*

Burada böyle bir okulun varlığı ya da yokluğu tartışmasını bir yana bırakıp, dergi çevresinde toplanan tarihçilerin göze çarpan bâzı özelliklerini vurgulamak istiyorum. İlk bakışta göze çarpan en önemli özellikleri, XIX. yüzyıla özgü, XX. yüzyılın da ilk yarısına kadar yaşamını sürdüren olaylara dayalı anlatımcı tarihin karşısında olmalarıdır. Bunun bir sonucu olarak, toplumbilim, coğrafya, etnoloji ve antropoloji gibi beşerî bilim alanlarına el atmış, iktisadı daha çok bir beşerî bilim anlayışına çekmiş ve demografi gibi çok önemli bir araştırma alanının açılmasına neden olmuşlardır. Böylece, tarih kitaplarındaki yoklukları daha XIX. yüzyılın ilk yarısında duyulan insan kalabalıklarına Marksizm'in de büyük katkısıyla eğilmişler ve toplumsal tarih çalışmalarında, birkaç Marksist tarihçiyi saymazsak, en önemli yeri tutmuşlardır. Ama topluma günlük yaşama, alışkanlıklara, zihniyete, coğrafî mekâna ya da fiyat hareketlerinin yol açtığı davranışlara eğilen bu tarihçilik anlayışının bedeli de, siyasetin gözardı edilmesi, yani devlet —toplum ya da iktidar— sivil toplum ilişkilerine önem verilmemesi olmuştur. Furet'yi

1 Ali Boratav (derleyen), *Tarih ve Tarihçi: Annales Okulu İzinde* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985).

Annales dergisi çevresinde toplanan meslekdaşlarından ayıran önemli noktalardan biri, onların yadsıdığı bu konuları tarihçiliğe yeniden kazandırmasıdır.

Nitekim Furet, olaycı tarihten vazgeçmenin mutlaka siyaset tarihine sırt çevirmek olamayacağını, daha doğrusu, olmaması gerektiğini ilk vurgulayan olmuştur. O da, mensup olduğu nesil gibi, nesnelliklerinden kuşku duyulmayan birtakım verilerin ardarda dizilmesiyle oluşturulan, olaylara dayalı siyaset tarihi anlatısına karşıdır. Üstelik, «nesnel» olayların tarihin hammaddesini oluşturması sonucunda, ister istemez olaylar arasında nitelik açısından bir sınıflamaya gidildiğini, bunun sonucunda ortaya birtakım «önemli» ve «önemsiz» olaylar çıktığını, böylelikle de «önemli» olayların tıpkı önemli kişiler gibi tarihin varış ve çıkış noktaları haline geldiğini söyler: «Tarihten, ona anlam veren olayı meydana getirmesi beklenir; artık tarih o olayı belirleyen verilerle nedenleri araştıracaktır»[2]. Ama, «olaycı olmayan bir siyasî tarih yazılabileceği gibi, olaycı bir iktisat tarihi de yazılabileceği» kanısındadır[3]. Bu da, araştırmacının geçmişe soracağı soruyla belirlenir, Furet'ye göre. Dolayısıyla tarih, tarihçinin dışında, ondan bağımsız birtakım nesnel olgular dizisi biçiminde duran, toplanıp yazılması gereken bir süreç değildir. Tarih, ancak tarihçinin sorduğu soruyla bir anlam kazanabilir, çünkü bize olayları öğreten tanıklıklar olayların içinde birer taraftırlar ve yorumlanmaları yani eleştirilmeleri gerekir.

Burada bir başka tarihçi Marc Ferro'nun, Furet'yi «en iyi çözümleyicisi, en iyi kuramcısı» olarak tanıttığı[4] sorunsal tarihe varıyoruz. Furet'nin kavramsal tarih de dediği bu yaklaşımın en büyük özelliği, tarihçinin olaylarla çağdaş olan bilinçlerden uzaklaşıp, üzerinde çalıştığı döneme özgü söylemlerin yineleyicisi olmaktan kurtulma çabasıdır. Böylece olguların yorumlanmasına, söz konusu döneme özgü bilinçlerin, yani aktörlerin «tarihimiz» dedikleri geçmişin eleştirisine geçilmiş olur. Bu çalışma ise görece uzun bir tarihî oluşum sürecini gerek felsefî düzeyde, gerek tarihî veriler düzeyinde yeniden ele almak ve tarihi yeniden yazmak yâni yeni sentezlere gitmek demektir ki, bu da Furet'nin Annales «okulu» içindeki özgüllüğünün bir başka yanıdır.

Bunun nedeni, Annales tarihçilerinin diğer beşerî bilim dallarına el atmaları sonucunda ortaya çıkan çalışmaların global bir bakış açısından yoksun olmalarıdır. Nitekim kırsal yapıların, aile ku-

2 Marc Ferro, *L'histoire sous surveillance* (Paris: Calmann-Lévy, 1985), s. 26.
3 Emmanuel Todd'la söyleşi, *Le Monde*, 14 Mayıs 1982.
4 Ferro, *a.g.e.*, s. 175.

rumunun, buğday fiyatlarının ya da deniz ticaretinin tarihleri gibi çalışma alanları, tarihî bilgi birikimine göze görülür bir katkıda bulunabilmek için, ancak uzun dönemde saptanan rakam dizileri biçiminde ele alınmak zorundadırlar. Bu bakımdan, hem çok boyutlu bir tarihî mekândan soyutlanmaları gerekir, hem de çok yavaş dönüşümlere sahne oldukları, hattâ bazen hiçbir dönüşüm göstermedikleri için, adeta bir tarihsizlik sergilerler. Böyle bir yaklaşımın, istatistik verileri toplamak açısından faydalı olmakla birlikte, değişmeden çok dengeyi ön plana çıkardığını, dolayısıyla da «tutucu» olabileceğini ilk görenlerden biri olan Furet, ayrıca sentez çalışmalarının önemini ileri sürerek, daha çok monografilere yönelik Annales *tarihçileri içinde özgün, kendi deyimiyle marjinal bir yer edinmiştir*[5]*. Böylece de, genelde Marksistlerin* Annales *tarihçilerine yönelttiği globallikten yoksun olmak, bu yüzden de tarihin en önemli varoluş nedenlerinden birini ıskalamak eleştirisinin dışında kalır.*

François Furet'nin de sentez merakını Marksizm'e borçlu olduğunu söyleyebiliriz. 1947'de yirmi yaşındayken Fransız Komünist Partisi'ne girmiş, 1956'daki XX. Kongre'den sonra, hepsi Annales *çevresinden olan birçok arkadaşıyla partiden ayrılmıştır. Şimdilerde Sosyalist Parti'nin sağ kanadına yakın olduğunu söyleyebileceğimiz Furet, Marksist olmayan Fransız tarihçileri arasında, Georges Duby gibi, Marksizm'e en yakın olanlardandır. Bunun iki nedeni olduğunu söylüyor: Birincisi, Marksizm'in de olguların kendi başlarına, yorum gerektirmeyen bir varlıkları olduğunu reddetmesi, ikincisi de, toplumsal yapının birbirlerinden azçok bağımsız düzeylerden (sosyo-ekonomik, siyasi, ideolojik) oluştuğunu ileri sürmesi*[6]*. Ancak, ileriki sayfalarda da görüleceği gibi, komünist tarihçilerle gayet şiddetli polemiklere girmiştir. Bu polemiklerin nedeni, tarih çözümlemesinde ona göre çok değerli hattâ başat araç olan Marksizm'in, Rusya'da Ekim Devrimi sonrasında kurulan rejim ve yandaşlarınca bir (tarihî gerçeklik karşıtı anlamında) ideoloji biçimine sokulmasıdır. Nitekim, her kurulu düzen gibi Sovyetler Birliği de kendine bir tarih yaratmış, yani tarihi Sovyetler Birliği'ni belirleyen bir dizge biçimine sokmuş, bunu yaparken de klâsik olaycı tarihi olduğu gibi alıp tarihî maddecilikle bezemiştir. «Burjuva» ya da ulusçu tarihler gibi bu tarihin de dönüm noktaları, «önemli»*

5 Emmanuel Todd'la söyleşi.

6 *a.y.* Bu ikinci noktada Furet'nin biraz eskimiş bir Marksizm'den dem vurduğunu belirtmemiz gerekir. İdeoloji konsunda daha yeni bir yaklaşım için bk. Maurice Godelier, *L'idéel et le matériel* (Paris: Fayard, 1984), özellikle Giriş bölümü ve bölüm II.

kişileri, her şeyden önce de «büyük olayları» vardır. Adını bir «imparatorluğa» vermiş olan Selçuk Bey'in, badem ezmesinin yeterince sarmısaklı olmadığını söyleyen bir «barbar» olmasının, Ankara Savaşında Yıldırım Bayezit'in en sadık askerlerinin yeniçerilerden sonra Sırp süvarileri olmasının ya da Kanunî Süleyman döneminin müthiş toplumsal karışıklıklara sahne olmasının ulusçu Türk tarihçileri tedirgin etmesi gibi, bir yığın veri ve yaklaşım da Sovyet veya komünist tarihçileri tedirgin eder. İleriki sayfalarda da görüleceği gibi, bunun güzel bir örneği de Fransız Devrimi'ne uzun dönemli yaklaşımdır. Çünkü bu yaklaşım Fransız toplum yapısının Devrim öncesiyle sonrası arasında söylendiği kadar büyük farklılıklar göstermediğini ortaya koyarak «büyük olayı» azımsar. Furet'nin satırlarında da görüleceği gibi, Alexis de Tocqueville'in yaptığı budur. Ne var ki burada görülmesi gereken ve Furet'nin gördüğü şey, özellikle böyle bir yaklaşımın Devrim gibi sarsıntılı bir olayı daha da olağanüstü, anlaşılması daha güç bir olay biçimine sokup açıklayamamasıdır. Komünist tarihçilerin bunu görememelerinin nedeni, olayı önce ve sonra arasındaki bir ayırım çizgisi, bir «milât» gibi görmekte direnmeleridir.

Furet, böylece uzun dönemli yaklaşımın «olay»ı açıklayamadığını, bu tutucu bakış açısının olayın kendine özgü dinamiğini kavrayamadığını söyler ama, kısa dönemli yaklaşım konusunda da aynı derecede eleştireldir. Jakobenlik anlayışını çözümlemeye çalışan Augustin Cochin'i de çok uzun bir oluşum dönemini azımsayıp «olay»ı basitleştirerek, mekanik bir sürece indirgediği için eleştirir. Kısacası, kısa dönem ya da uzun dönemin kullanılması, bir olayın anlaşılabilmesi açısından kendi başlarına yeterli birer yaklaşım değildirler Furet'nin gözünde. Özetleyecek olursak diyebiliriz ki, Furet bu kitabıyla uzun dönem - kısadönem çatışmalarının bir anlamı olmadığını, bunların tarihçinin geçmişe sorduğu soruya göre benimsenen birer yöntem olduklarını ve her ikisinin de ister istemez eksik yanları olduğunu göstermiş, olguların tarihçinin benimsediği yöntemle belirlendiğini, bu yapılmadığı takdirde tarihçinin olgusunun tarihçiden bağımsız olarak kendi başına varolduğu varsayılacağından, söz konusu olgunun hiçbir zaman tam anlamıyla, tüm boyutlarıyla kavranamayacağını ileri sürerek, güzel bir yöntem dersi vermiştir.

Furet'nin bu kitabında Devrim tarihçiliğine yeni bir yön vermek istediğini görüyoruz. Bunun iki önkoşulu var yazar için: «olay»ı da bir bilim nesnesi olarak ele almak ve tarihi uzaklaştığı bir dü-

şünceye, siyasî düşünceye geri döndürmek. Siyaset mekânını Devrim tarihçiliği için birincil bir çözümleme nesnesi olarak gören Furet, böylece klâsik siyasî düşüncenin kaynaklarına dönüşü gündeme getirmiş oluyor. Yani, aşağıda göreceğimiz gibi, bu siyaset mekânı yalnızca «siyaset yapılan» bir mekân, iktidarın toplumla olan ilişkileri veya toplumun ya da bir bölümünün iktidarı ele geçirmek için geliştirdikleri yöntemler dizgesi değildir. «Politika» kelimesinin gerçek anlamına bir geri dönüş, bugün siyaset dendiği zaman akla gelen mekânın ideoloji ve kültürü de hesaba katarak ele alınmasıdır. Burada Furet'nin «siyaset antropolojisi» terimini kullanmayışına değinmek gerekir kuşkusuz. Bunun nedeni, kanımca, Furet'nin birçok «Annales'ci» meslekdaşı gibi antropolojinin tarihi boyutu yani dönüşümleri ele alamadığını düşünüyor olmasıdır haklı olarak.

Kitabın yayımlanmasından yaklaşık bir buçuk yıl sonra ayrıntılı bir eleştiri yazan siyasetbilimci Claude Lefort'a göre[7], Furet'yi bu yaklaşıma götüren en önemli veri, toplumsal bir çelişkinin, bir sınıf savaşının ya da herhangi bir sınıfın nesnel konumunda gözlemlenen bir bunalımın tek başına (veya tek başlarına) açıklayıcı olamamasıdır. Bu olgular Devrim'den önce de vardırlar; hattâ Devrim öncesinde görülenden çok daha keskin bir biçimde ortaya çıktıkları dönemler de olmuştur. Dolayısıyla, bu tür bir çelişki ya da çelişki dizisinin Devrim olayına neden olabilmesi için, toplum tarafından algılanışları düzeyinde bir değişikliğin meydana gelmiş olması gerekir. İktidar, ancak böyle bir algılama değişikliği sonucunda saygınlığını yitirir, yani toplumca aşkın bir iktidar olmadığının bilincine varılır. Kısacası, düzen iktidarını yitirmeden önce meşrûluğunu yitirir. Wittgenstein şöyle diyor: «Genellikle, yeni bir dinin eskisinin tanrılarını şeytanlıkla damgaladığı söylenir. Gerçekte ise, söz konusu tanrıların çok daha önceden şeytanlaşmış olmaları daha olasıdır»[8].

Bu bağlamda Furet'nin karşısına büyük bir zorluk çıkmıştır Lefort'a göre[9], çünkü meşruluğunu yitirmiş olan iktidara karşı çıkış sürecinde eylemleri simgelerden ayrıştırmak çok güçtür. Bunun nedeni de, yıkılan iktidarın karşıtı olarak düşünülen ilkeler doğrultusunda yeni bir iktidar kurulurken yepyeni bir yaşam deneyiminden geçiliyor olunmasıdır. Burada Furet, siyaseti ideolojik ve kültürel uzantılarıyla ele almış olmakla yeni bir yol göstermiş, Devrim'in kavranmasına doğru önemli bir adım atmıştır. Ne var ki, bu yeni ya-

---

7 Claude Lefort, «Penser la révolution dans la Révolution française», *Annales E.S.C.*, 2 (1980). Bu makale yazarın şu kitabında yeniden yayımlanmıştır: *Essais sur le politique (XIXe-XXe siecles)* (Paris: Editions du Seuil, 1986), s. 110-139.

8 Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Almanca'dan çeviren Peter Winch (Oxford: Basil Blackwell, 1980).

9 Lefort, *Essais sur le politique*, s. 114-115.

şam deneyiminden gelen arayışları ve kendi deyimiyle «yoldan çıkmayı» yalnızca Eski Düzen'de ortaya atılmış bir siyaset felsefesinin gidebileceği en uç noktalar olarak görmüştür. Eylemle ideoloji arasında gittikçe artan bir saydamsızlık olduğu, kuşkusuz, doğrudur. Ama Lefort'un belirttiği gibi, «bu saydamsızlığın düşünülebilirlik kayıtlarında ilk kez rastlanan olguların bir sonucu olduğunu»[10] da hesaba katması gerekirdi.

Furet'nin bunu görememesinin bence iki nedeni var: Birincisi, okurların ileriki sayfalarda da göreceği gibi, yazarın İngiliz sistemine olan aşırı sempatisi, bu sistemi Devrim'in mantıksal sonucu olarak görmesidir. Yani, o da teleolojiye düşmüştür. İkinci neden ise, Ekim Devrimi sonrasında ortaya çıkan geriye dönük tarihçilik anlayışını eleştirmekte gayet haklı olmakla birlikte, komünizm ve Bolşevizm'e öncel olarak görülebilecek bir dizi olguyu gözardı etmesidir. Nitekim bu yaklaşım ona XIX. yüzyıl tarihçilerinin önemli bir bölümüne haksızlık ettirmiştir. Örneğin, gene Lefort'a göre[11], Michelet hiç de Furet'nin betimlediği gibi bir tarafla özdeşleşen bir tarih yazmamıştır. Jakobenlere karşı gayet eleştirel bir tutumu olan Michelet, sonrasında Jakobenliği dışlayacak olan arkadaşı Quinet'ye önemli bir yol gösterici olmuştur. Hattâ, Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'in kurulabilmesi ancak bu cumhuriyetçi tarihçilerin Jakobenliği dışlamaları sonucunda mümkün olmuştur diyebiliriz[12] Lefort, aynı yazısında 1789 seçimlerinden itibaren yalnızca bir «küfür» gören karşı-devrimci tarihlerin karşı ucundaki, Konvansiyon ve Kamu Selâmet Komitesi dönemlerini Devrim'in merkezi yapan Jakoben tarihlerin, XIX. yüzyılın sonlarına doğru, pozitivist öğretinin etkisiyle ortaya çıktıklarını söylüyor.[13] Sonra da, Furet'nin eleştirel çalışmasının bir bakıma «modern tarihçilik düşüncesinin kaynaklarına dönüş», yani pozitivizm öncesini yeniden keşfediş olarak görülebileceğini ekliyor.[14]

Benim gibi tarih eğitimi görmüş olan bir dostum Furet'nin bu

10 *a.y.*, s. 115.

11 *a.y.*, s. 118-120.

12 Bk. Edgar Quinet, *La Révolution* (yeni baskı) (Paris: Belin, 1987); Claude Lefort'un önsözü, s. 7-28. Furet'nin bu konuya yaklaşımındaki önemli değişikliği görebilmek için şu yeni çalışmasına bakılmalı: *La gauche et la révolution au milieu du XIXe siecle* (Paris: Hachette, 1986). Aynı konuda Doğu Alman tarihçi Manfred Kossok'un şu yargısına katılmadığımı vurgulamak isterim: «Edgar Quinet'nin 1867'de yaptığı yansızlık çağrısı, kalıcı ve dönem dönem yenilenen çatışma karşısında sönük kalır»; bk. «L'une des grandes heures de l'histoire», *Spectrum*, Demokratik Alman Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Dergisi, 1987 Özel Sayısı, s. 21-23.

13 Lefort, *a.g.m.*, s. 120.

14 *a.y.*

kitabını, çevirdiğimi duyduğunda biraz şaşırmış, bunun temel bir kitap olmadığını söylemiş, dolayısıyla da Türkçe'ye çevrilmesinde pek bir yarar olamayacağını ima etmişti. Fransız Devrimi'ni Yorumlamak, adından da anlaşılacağı gibi, bir Devrim tarihi değil; bu bakımdan temel bir kitap olmadığı söylenebilir. Ama Furet'nin satırlarında söylenenlere kulak vererek, bugüne kadar yazılmış Devrim tarihlerinin de pek çoğunun temel kitaplar olmadıkları, Devrim günlerinde kurulan barikatların her iki yanında egemen olan söylemlerin güncel sorunlar ve moda yaklaşımlarla süslenmiş yinelemeleri oldukları da söylenebilir. Ancak, konumuz bu değil. Burada, Furet'nin bir cümlesinden, tarihî olaylardan çok tarihin yazımını konu alan bir cümlesinden yola çıkarak, Fransız Devrimini Yorumlamak'ın temel bir kitap olduğunu, özellikle Türk okurları için de büyük bir önemi olduğunu vurgulamak istiyorum.

Furet'nin, Fransız Devrimi tarihçiliğinin bir eleştirisi olan bu kitabının Türk okuru için önemi, yazarın gözden geçirdiği iki yöntemin Türk Devrimi incelemelerinde de çok sık kullanılıyor olmasıdır kanımca. Bu yöntemlerin ilki, Furet'nin Alexis de Tocqueville'in en meşhur yapıtı L'Ancien Régime et la Révolution'u inceleyerek eleştirdiği yöntemdir. Gerek siyasî kültür, gerekse toplumsal ve idarî yapılar düzeyinde Devrim öncesi ve sonrası arasında hiç de büyük farklılık olmadığını ileri süren bu yaklaşıma Türk okurunun pek yabancı olmadığını sanıyorum. Özellikle bürokratik geleneğe dayandırılan bu sürekliliği günümüzde siyasî çevrelerde «sivil toplumculuk» ya da «sol liberalizm» adıyla tanınan akım kadar, toplumbilim, siyasetbilim ve siyasî düşünce tarihi alanlarında çalışan seçkin araştırmacılar da değişen oranlarda savunuyorlar. Söz konusu olan ikinci yöntem ise, Furet'nin örnek olarak Claude Mazauric ve Albert Soboul'ün yapıtlarını ele aldığı ve Fransız Devrimi tarihçiliğinde olduğu gibi Türk Devrimi tarihçiliğinde de hem nicel hem de nitel açıdan birinci sırayı alan Marksist yöntemdir. Devrimi köklü bir tarihî kopuş süreci olarak gören bu yöntemin kullandığı «burjuva devrimi» kavramının da Türk Devrimi konusunda gayet sıkça kullanılan bir kavram olduğu pek yadsınamaz. Okurların Furet'nin burjuva devrimi kavramını tartışırken Türkiye'deki Devrim tarihçiliğiyle bir dizi koşutluklar göreceğinden kuşkum yok. Ayrıca ben böyle bir karşılaştırmanın, öz olarak «burjuva» diye adlandıramayacağımız bir kesimin Türk Devrimi'nde oynadığı çok önemli rol dolayısıyla, Jakobenlik olgusunu Türkiye'de daha çıplak bir biçimde ortaya çıkaracağı kanısındayım.

Furet, «... kendilerini bir devrimle «kurulmuş» olarak tanımlayan toplumlar, özellikle de bunun çok yakın bir zamanda gerçekleşmiş olması halinde, çağdaş tarihlerini yazmakta özel bir güçlük çekerler» diyor. (S. 105) Bu cümlenin ülkemizde son yıllarda görülen düşünce bunalımına çok iyi uyduğu kanısındayım. Hem bugü-

nümüze nasıl bir geçmişten geldiğimiz konusunda, hem de bugünün yapısına geçmişte şu ya da bu biçimde katkısı olanların kendi geçmişlerini nasıl görüp değerlendirdikleri, yani kendi rollerini ussallaştırmaları konusunda pek sağlıklı yaklaşımlar üretemiyoruz veya çok az üretebiliyoruz. Gerekli arşivlerden henüz yoksun olduğumuza göre, bu konuda bir süre daha sabırlı olmamız gerekiyor. Dolayısıyla benim burada yapmak istediğim de, okurların tanıdığı ya da benim okurların tanıdığını sandığım birkaç yapıtta öne sürülen tezleri özet biçiminde ele alarak, yanlış ya da eksik olduğunu sandığım bazı noktaları sergelemekten başka bir şey olmayacak. Bunu yaparken, 150. yılına yaklaştığımız Tanzimat'tan bu yana geçirdiğimiz dönüşümün dışında kalan, onu reddeden bakış açısına yer vermeyeceğim. Bunun birçok nedeni var. Ama bunların en önemlisi, söz konusu bakış açısının bir tür red cephesi oluşturması dolayısıyla bir çözümleme üretememiş olması, yani bir bakıma kendini bu tartışmanın dışında kalmaya mahkûm etmiş olmasıdır. Bir örnek olarak Cemil Meriç'in «Bu Ülke» *adlı kitabını gösterebilirim. Biraz abartarak da olsa, söz konusu kitapta «bu ülke»den başka her şeyin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Meriç, Hint'ten Batı Avrupa'ya, İslâm öncesi İran'dan Amerika'ya kadar tüm dünyayı sayfalarında katetmiş olmasına karşın Türkiye'ye ve Türklük olgusuna, yani ulusçuluğa bir tek yazıda, o da İslâm'ı ve İslâm tarihini kendisinden çok daha iyi tanıyan Ahmet Ağaoğlu'nun Türkçülüğüne çatmak için değinmiş*[15]*. Bunun nedeninin cehalet olduğunu hiç sanmıyorum. Yukarıda da dediğim gibi bu, bir tür reddir, böylelikle de kendini olup biteni anlayamamaya mahkûm etmiştir. Benim ise burada söz konusu etmek istediğim, eksik ve yanlışlarıyla birlikte, anlamak çabasına katılanlardır.*

Bu çaba içinde olanları, Sungur Savran'ın yaptığı gibi iki kategoride toplamak mümkündür[16]*. Ne var ki ben bunları sol-Kemalistler ve sol-liberaller biçiminde, siyasî bir tanımlamayla değil, kopma ve süreklilik tezleri biçiminde, yâni tarihe yaklaşım biçimleriyle ele almak istiyorum. Bunun nedeni, yalnızca bu yüzyılın ilk otuz yılında meydana gelmiş olaylar zincirinin bir devrim olup olmadığını tartışan yaklaşımları bu terimlerin daha açık bir biçimde dile getirmeleri değildir. Bir diğer önemli neden de, önerdiğim terimlerin söz konusu yaklaşımlardaki tutarsızlıkları daha iyi vurguluyor olmasıdır. Zira, kopma tezini savunanlar sonuç olarak hâlâ «kopamadığımızı» söylüyorlar, süreklilik tezini savunanlar ise bu tezleri olumsuz olarak değerlendirdikleri bir gelenek doğrultusun-*

15 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, 5. baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985); Ağaoğlu'yla ilgili bölüm: «Batı'ya kaçış», s. 121-125.

16 Sungur Savran, «Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Türkiye'de Burjuva Devrimi Sorunu», *11. Tez*, 1 (1985): 172-214.

da daha köktenci bir eylemin yokluğuna dayandırıyorlar. Ayrıca bu yaklaşımlar, Tanzimat'tan bu yana görülen iki siyaset anlayışının, yani aydın despotlukla liberal reformculuğun uzantılarıdır. Kestirmeden gidecek olursak, Cumhuriyet'i bir kopma olarak değerlendiren yaklaşımın Reşit Paşa'nın, bunun tersini düşünen yaklaşımın da Namık Kemal'in uzantıları olduklarını söyleyebiliriz. Aralarında, sürdürdükleri siyasî geleneğin bilincinde olmamak gibi bir de benzerlik vardır böylece. Bu benzerliği yahut bilinçsizliği sürekli kılan ise, söz konusu ettiğimiz aşağı yukarı otuz yıllık dönemi aynı kavramsal malzemeyle ele almaları, yani «burjuva devrimleri» kategorisi içinde düşünmek istemeleridir. Zira, ister «yarım kalmış», ister «hiç olmamış» olsun, düşünülen hep «burjuva devrimi»dir.

Kopma tezine göre, Kurtuluş Savaşı ve hemen sonrası, geçmişle üstyapı kurumları düzeyinde kesin bir kopuş sürecidir ve burjuvasiyle bağlaşıkları bir seçkin grubun önderliğinde gelişen bir burjuva devrimidir. Ne var ki, bunlar iktisadî ve toplumsal yapıda köklü bir dönüşüm için gerekli bir dizi atılımı yapmadıklarından, burjuva devrimine ihanet etmişler ve yeni Türkiye Devletinin hâlâ demokratik devrim aşamasında kalmasına neden olmuşlardır[17]. Süreklilik tezi ise yaşanan sürecin devrim olmadığı kanısındadır. Bunu ileri sürerken kullandığı kanıtlar ise, önder kadronun burjuvalardan değil Osmanlı okullarında yetişme bürokrat seçkinlerden oluşması ve sosyo-ekonomik yapı değişikliğinin gerçekleşmemesi, yani bir dizi hukukî ve «biçimsel düzeltimlerle» yetinilmiş olmasıdır[18]. Köklü bir sosyo-ekonomik dönüşümün olmayışı konusunda anlaşan iki yaklaşımın bu konudaki birincil dayanakları ise, Kemalist kadronun toprak reformunu («devrimini») gerçekleştirememiş olması ya da düpedüz buna hiç yanaşmamış olmasıdır.

Furet'nin «devrim siyaseti» adı altında incelediği siyasî süreci, yani entellektüel bir seçkin kadronun ulusal iradenin sözcüsü kesilerek bu iradeyi tanımlar hale gelmesi ve Marx'ın sivil toplum dediği gerçeklikten kaynaklanan bir dizi veriyi ilke edinmek isteyenleri dönem dönem dışlayarak bir diktatörlük oluşturması sürecini ele alacak olursak, Erzurum ve Sivas Kongreleri'nden itibaren bir devrimle karşı karşıya olduğumuz su götürmez bir gerçektir. Bu kadro, adı 10 kasım 1934'te Cumhuriyet Halk Fırkası olacak olan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti'dir (ARMHC). 1919 eylülünde yayımlanan ARMHC tüzüğüne bakıldığında görülen, Cemiyet'in kendini partilerüstü ilân ettiği (Madde 7/1) ve kararlarının «vicdan-ı millîye mutabık» olduğunu, dolayısıyla bunları yanlış yorumlayıp saptıranları da «millet ve vatana hıyanet ve cinayet»le

17 Doğu Perinçek, *Kemalist Devrim*, 2. baskı (İstanbul: Aydınlık Yayınları, 1979), birçok yerde.

18 Mete Tunçay, «Atatürk'ün Yöntemi ve Yönetimi Üzerine», *Cumhuriyet*, 16 Şubat 1979.

suçlayacağını (Madde 6) söylediğidir. Ayrıca, Cemiyet'in temsil ettiği harekete işgal altında bulundukları için henüz katılamamış olanların da kulağı çekilmiş ve «serdolunan şerâit-i mücbirenin zevâline kadar mâzur görülecekleri» bildirilmiştir (Madde 3). Sözün kısası, ARMHC ulusal kurtuluş hareketini tekeline almış, seçimle iş başına getirdiği Heyet-i Temsiliye'ye de şu niteliği vermiştir: «Heyet-i Temsiliye vatanın heyet-i umûmiyetisini temsil eder» (7. maddeye zeyl)[19]. ARMHC, bu tarihten altı ay sonra, İstanbul'un işgal edilip Meclis-i Mebusan'ın dağıtıldığı sırada, Mustafa Kemal'in yayınladığı tebliğle anayasal devrimi de gerçekleştirir[20]. Daha sonra kurulan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin (TBMM) olağanüstü yaptırımlar tanıdığı ve temyiz hakkı tanımayan İstiklâl Mahkemeleri'yle, özellikle Sakarya Savaşı sırasında ağırlıklarını duyuran Tekâlif-i Harbiye kanunlarına uzun uzun değinip, bunların Fransız Devrimi'yle Rus Devrimi sırasında görülen devrim mahkemeleriyle müsaderelerin aynıları oldukları konusunda ayrıntılı yorumlara girmenin gereği yoktur sanırım.

Önder siyasî kadronun temizlenmesi konusunda ise, resmî tarih görüşünün birtakım yanlış anlaşılmalara neden olabileceğini düşündüğüm için, bazı ayrıntılardan söz etmenin faydalı olacağı kanısındayım. TBMM'deki tüm milletvekillerinin ARMHC üyesi olmadıklarını biliyoruz. Bunun da devrimci ilkeler doğrultusunda bir siyaset izlenebilmesi açısından bir dizi zorluklara neden olduğu kesindir. Bu yüzden Mustafa Kemal ve yakın çevresi TBMM'de Müdâfaa-yı Hukuk Grubu'nu (MHG) kurmuştur. İlginç olan şu ki, açılışından sonra ARMHC'nin genel kongresi olduğu söylenen TBMM, bu niteliğini sonradan MHG'ye kaptırmıştır[21]. MHG'nin de tam an-

---

19 «Anadolu ve Rumeli Müdafaa-yi Hukuk Cemiyeti Nizamnâmesi» için bk. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasî Partiler*, 1. baskı (İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları A.Ş. Basımevi, 1952), s. 514-519.

20 Devrim konusunda bk. Yunus Nadi Abalıoğlu, *Ankara'nın İlk Günleri* (İstanbul: Sel Yayınları, 1955); s. 112. «Anadolu ve Rumeli Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti Nâmına İntihab Hakkında Tebliğ»in tam metni için bk. Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1938), s. 301-302. Mete Tunçay burada «devrim» kelimesini kullanmayıp, ARMHC'nin «nerdeyse devlet olduğunu» söylüyor; bk. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* (Ankara: Yurt Yayınları, 1981), s. 41.

21 ARMHC'nin Erzurum şubesine 29 haziran 1920'de çektiği bir telgrafta Mustafa Kemal, TBMM'nin ARMHC'nin kongresi sıfatına sahip olduğunu söylemiştir; bk. Mustafa Kemal Atatürk, *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri;* cilt IV: *Tamim, Telgraf ve Beyannâmeleri* (Ankara: Türk İnkilap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1961), s. 341. Bu, 22 Mart 1921 tarihli bir şifreyle de yinelenmiştir (*a.y.*, s. 373-374). Bu şifreden iki ay sonra ise söz konusu sıfat TBMM'ndeki MHG'ye devredilmiştir: «[grubun] heyet-i idare[si] ARMHC teşkilâtının da umûmî kongrenin inikadına kadar idare-yi merkeziyesidir»; bk. «Anadolu ve Rumeli MHG Nizamnâmesi», zikreden Faik Reşit Unat, «TBMM'nin I. Devresinde Anadolu ve

lamıyla türdeş bir parti biçiminde çalışamaması bir yandan, zafer sonrasının yeni siyasî yapılanmalar gerektirmesi de öte yandan, Halk Fırkası'nın kurulmasını gündeme getirmiş, böylece de İkinci Meclis için seçimlere gidildiği sırada yayınlanan meşhur Dokuz Umde, *Meclis'teki MHG'nin Halk Fırkası biçiminde örgütleneceğini açıklamıştır. Halk Fırkası, sonuçta ARMHC örgütlerini 20 kasım 1923'te «devralarak kendi bünyesinde toplamıştır»*[22]. *Kısacası, Halk Fırkası'nın kendini ARMHC'nin devamı sayıp 1919'daki harekete tümüyle sahip çıkması, Mustafa Kemal'in İttihatçıları da temizledikten sonra* Nutuk'*ta geliştirdiği geriye dönük (retrospektif) tarih söyleminin bir parçasıdır*[23]. *Daha iyi bilindiğini sandığım Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası olgusunun da bu dışlama sürecinin bir evresi olduğunu hatırlatmakla yetiniyorum.*

Bu konuda göz önünde bulundurulması gereken önemli bir nokta da, söz konusu süreç boyunca öncelikle siyasî olmayan kuruluşlar karşısında takınılan tavırdır. İki yıl önce yayımlanan kısa bir yazıda, Serbest Fırka'nın kuruluşu sıralarında CHF'nin çok partili bir rejimi olabilir kılacak koşulları hazırlamaktan çok uzak bir tutumu olduğunu vurgulamak için, CHF'nin 1927 tüzüğüne gönderme yapmıştım[24]. *Dikkatli bir okur bu tüzüğün 40. maddesinde gayet açıkça dile getirilmiş olan zihniyetin henüz ARMHC tüzüklerinde bile yer ettiğini görür*[25]. *Bu da, daha Kurtuluş Savaşı'nın hazırlık evresinden itibaren diktatoryal bir siyasî atmosferin varlığını kanıtla-*

Rumeli MHG'nin Kuruluşuna ve Çalışmalarına Ait Bazı Vesikalar», *Tarih Vesikaları*, III, 13 (1944): 1-15.

22 Utkan Kocatürk, *Atatürk ve Türk Devrimi Kronolojisi* (Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1973), s. 261.

23 Mustafa Kemal, 15 ekim 1927'de CHF Kongresi'nin açılış konuşmasında Sivas Kongresi'ni CHF'nin ilk kongresi olarak tanıtmıştır (Atatürk, *Söylev ve Demeçleri*, cilt I, s. 351-352). Partinin 1931 Kongresi de «Üçüncü Kongre» olarak adlandırılmıştır. Bu ARMHC - CHF sürekliliği, benim bildiğim kadarıyla, bir tek kez ve hiç de inandırıcı olmayan bir biçimde sorgulanmıştır; bk. Bahadır Dülger, «C.H.P. ve Anadolu ve Rumeli Müdafaa-yı Hukuk Cemiyeti», *Son Saat*, 22 ekim 1947

24 Ahmet Kuyaş, «Serbest Cumhuriyet Fırkası Üzerine», *Yeni Gündem*, 15 (1985).

25 CHF'nin 1927 Tüzüğü'nün 40. maddesi şöyledir: «Siyasî, içtimaî, iktisadî, kültürüne ait ve bunlara mümâsil bilcümle teşekküllerin heyet-i müdirelerine girileceklerin namzetlikleri fırka müfettişlikleri tarafından tasvip olunduktan sonra ilân olunur»; bk. Tunçay, *a.g.e.*, s. 382-394.

MHG'nin 1921 ve 1922 tüzüklerinde de şu kayıtlara rastlanıyor: «Grup... gâye-i mukaddese[si]nin istihsali için milletin bilumum kuvva-yı maddiye ve maneviyesini icabeden hedeflere tevcih ve istimal edecek ve memleketin resmî ve hususî bilumum teşkilat ve tesisatını bu maksad-ı esâsiye hadim kılmağa çalışacaktır» (1921, maddei esâsiye; 1922'de de aynen yinelenmiştir); bk. Unat, *a.g.m.* ve Tunçay, *a.g.e.*, s. 347-350.

yan ek bir veridir sanırım[26]*. Ne var ki okurların bunu bir değer yargısı biçiminde algılaması doğru olmaz. Niyetim yalnızca Furet'nin devrimleri bir siyaset «tarzı» olarak ele alırken dökümünü yaptığı olguların, Kemalist dönem denilen zaman dilimi içinde Türkiye'de de gözlemlendiğini hatırlatmak. Üstelik, Furet'nin önerdiği gibi önyargısız, yani doğrulama veya çıkarsama niyetinin olmadığı karşılaştırmalı bir devrimler tarihinin de göstereceği gibi, burada söz konusu olan yalnızca «burjuva» devrimlerine özgü bir süreç değildir.*

Bu sürece koşut olarak gerçekleşen kültürel ve ideolojik dönüşüme baktığımızda da devrim niteliğini hak eden bir süreç gördüğümüz kanısındayım. Bunun ilk belirtisi, Furet'nin satırlarında da görülecek olan meşrûluk düzlemindedir.. Kemalist kadronun halktan kopuk bir seçkinler grubu hattâ sınıfı olduğunu yadsıyacak değilim. Ne var ki, «millî vicdan», «halk iradesi», «hakimiyet-i milliye» gibi kavramların yalnızca bir retorik inceliği oldukları da söylenemez. Bunlar dört başı mâmur bir siyasî kültür devriminin ilk unsurlarıdır[27]*. Bir an için bu sloganların birer söylem yutturmacası, siyasî oportünizm incileri olduklarını düşünsek bile (ki değildirler), bu sözlerin sarfedilmesiyle birlikte artık «Osmanlı - Türk siyasî yaşamında yeni bir şey yok» diyebilmek olanaksızlaşmıştır; bunlar, şu ya da bu biçimde kullanılsalar bile, siyasî düşünce tarihimize girmiş kavramlardır. Gene bu tür bir yanlışlama yoluyla eğildiğimiz kültürel kazanımların da yakın bir gelecekte aynı işlevi göreceklerini sanıyorum. Bana «biçimsel düzeltimler» denilen kültürel değişiklikleri devrimci bir geleceğin beklediğini düşündürten ise, artık Lenin'in proleterya devrimini ivedilikle gündeme getirirken yaptığı burjuvazi çözümlemesinin bile pabucunun dama atıldığını gösteren son yıllardaki gelişmelerdir*[28]*.*

Buraya kadar varolduğunu savunduğum bu devrim bir burjuva devrimi değildir. Ne tepeden, ne pasif, ne kitlesiz, ne de yarım kalmış bir burjuva devrimidir. Yukarıda sözünü ettiğim iki yaklaşım biçimini buluşturan ve olup bitenlerin dört başı mamur bir burjuva devrimine dönüşemeyişinin önemli bir göstergesi olan toprak re-

---

26 Bk. Klaus von Beyme, «Batı ve Marksist Gelişme Teorilerine Göre Kemalizm», *Bildiriler ve Tartışmalar. Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1983), s. 263-287.

27 Ziya Gökalp, «Felsefeye Doğru» başlıklı makalesinde saltanatın meşruluğunu nasıl yitirdiğini çok iyi özetlemiştir; *Küçük Mecmua*, 6 (1922): 1-6; yeni baskısı, Ziya Gökalp, *Makaleler VII* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), s. 28-33.

28 Burada bu konunun ayrıntılarına girmeye olanak yok. Özetle diyebiliriz ki, Türkiye'deki kapitalist kesimin, ilktisadî çıkarlarına dokunulmadıkça Suûdiler ve Humeynîlerle anlaşabileceği açıktır. Bu yönde bir gelişmeye karşı Cumhuriyetin savunusu daha çok hukuk ve çağdaş kültür alanlarında olur sanırım.

formunun («devriminin») da, burjuva devrimiyle yakından uzaktan ilgisi yoktur. Bir an için devrim öncesinde Anadolu'nun tarımsal yapısının «feodal» olduğunu düşünsek bile (ki bu kesinlikle yanlıştır), kopma tezi yanlılarının «burjuva devrimi» yolunda atılmış önemli adımlar, süreklilik tezi yanlılarının da topluma nüfuz etmeyen «üstyapı» değişiklikleri olarak gördükleri kazanımların, bu yapıyı tümüyle değiştirebilecek nitelikte olduklarını görmezlenme sorunu diye bir sorun çıkacaktır karşımıza. Nitekim, bir toprak parçasının feodal ya da kapitalist doğasını belirleyen unsurlar, ne arazinin büyüklüğü, ne de üzerinde çalışan topraksız köylü sayısıdır. Bu doğayı belirleyen bir tek üretim ilişkileridir ki, söz konusu kazanımların üzerine gittikleri de bu ilişkilerdir işte. Beri yandan, «burjuva devrimine» yani kapitalistleşmeye gidişte toprağın küçük işletmeler biçiminde bölünmesinin ciddi bir engel oluşturduğu, söz konusu süreci geciktirdiği, Fransız Devrimi örneğinden bu yana iyi bilinen bir olgudur. Bu konuda en büyük çelişkiye düşen, hiç kuşkusuz, kopma tezini savunan görüştür. Çünkü bir yanda «toprak devrimi» yapılamadığı için «burjuva devrimi»nden dönüldüğü söyleniyor, diğer yanda da Kemalistlerin işçi ve köylüyü amansızca sömürdüğü[29]. Bu amansızca sömürü sonucunda hâlâ «millî demokratik devrim» aşamasında olunduğu söylenmekle yani amansız sömürüye karşın sermaye birikiminin gerçekleşemediği söylenmekle de, süreklilik tezinin asalak bürokrat yağması (kapitalist burjuvazinin serpilmesi karşıtı anlamında) yaklaşımıyla aynı kefeye girilmiş olduğu gibi, burjuvazinin klâsik evrimi olan (ve çarpık da olsa Türkiye'de de görülen), makineleşme yoluyla sanayi sektörüne işgücü aktaran büyük tarım işletmesine geçiş süreci tersyüz edilmiş oluyor[30].

Okurlar burada, burjuva olmadıklarını söyledikten sonra, Kemalistlerin toprak reformunu burjuva - kapitalist mantığa dayanarak istemediklerini önererek çelişkiye düştüğüm izlenimini edinebilirler. Bu konuda düşündüklerimi Kemalistlerin kim olduğunu gözden geçirdikten sonra sergilemek istiyorum. Yalnız şu kadarını söy-

29 Perinçek, *a.g.e.*, s. 45.

30 Bu konuda Taner Timur'un şu satırlarını daha doğru buluyorum: «Tarımda kapitalizmin hızla gelişmesi için iktidarın ya devrimci bir sanayi burjuvazisinin, ya da kapitalizme yönelmiş büyük toprak sahiplerinin bir aracı olması gerekirdi. Bu suretle diğer sınıflar aleyhine sistemli bir baskı kullanarak kapitalizm (farklı yollardan) geliştirilebilirdi. Türkiye'de ise küçük burjuva kökenli bürokrasinin iktidardaki gücü iktisat politikasındaki tutarsızlıkları açıklamamaktadır. İktidar çeşitli sınıflar arasında çelişkili bir tutum takınmakta, «halkçılık» esprisi içinde hepsini korumak istemektedir. Oysa bu mümkün olmadığı için, çıkarılan kanunlar ya işlememekte ya da beklenenden farklı gayelere hizmet etmektedir. Daha açık bir ifade ile, iktidar hem büyük çiftçiyi hem de yoksul köylüyü bir arada koruyamamaktadır»; *Türk Devrimi ve Sonrası*, 1919-1946 (Ankara: Doğan Yayınları, 1971), s. 174-175.

lemeliyim ki, sol literatürün «burjuva devrimi» ya da gerçek bir toplumsal dönüşümle toprak reformu gerekliliğini birlikte ele alması, kanımca nedenini güncel siyasî kaygılarda aramamız gereken bir yaklaşımdır. Gerçi şunu da eklemekte yarar var: Bu çözümlemeyi tümüyle kapitalist kâr mantığına dayanarak ileri sürüyorum. Yani ellerindeki toprağın gelirini şu ya da bu biçimde artırmayı amaçlayan bir mülk sahibi kategorisi düşünmedim. Örneğin, toprağını kullanmayan büyük toprak sahibinin (kullanılmayan) mülkünün elinden alınıp üretici bir küçük işletmeciye verilmesi yalnızca ahlâkî-insancıl ya da sosyalistçe bir tutum değil, kapitalistçe bir davranış da olur. Ne var ki böyle bir tutum, ürünün artmasını sağlayacak, ama yukarıda söylediğim nedenlerden ötürü, burjuva toplumunun yaratılması yolunda gene bir engel oluşturacaktır. Bu, henüz tarıma açılmamış bir toprak için de geçerlidir. Bu da bizi, özellikle kopma tezinde gördüğüm bir çelişkiye getiriyor: Marksist yazın, hem belli bir tarih şemasına sadık kalmak zorunluğuyla burjuvaziyi olumlu bir biçimde ele almak, hem de kapitalizmi kötülemek durumundadır.

Kemalist Devrim'in önder kadroları çok uzun bir geleneğin mirasçısıdırlar. Hangi meslekten olurlarsa olsunlar, bu mesleklerini birer Osmanlı olarak uygulamaya başlamışlar ve deneyimlerini son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçekleriyle yoğrularak kazanmışlardır. Asker olarak ya Yemen isyanını bastırmaya gitmişler ya da Balkanlar'daki ulusçu çetelerle vuruşup, yabancı subayların komuta ettiği jandarma örgütüyle uğraşmışlar, sivil yönetici olarak da eşrafla, aşiret reisleriyle cebelleşip değişik cemaatlerin uyum içinde yaşamalarını sağlamaya çalışmışlardır. Ne var ki bu gelenek süreklilik tezinin ileri sürdüğü gibi muğlak ve özcü bir Osmanlı devlet adamı geleneği değildir. Çünkü Osmanlı Devleti tüm tarihi boyunca birçok değişme geçirdiği gibi, XIX. yüzyıl başlarından itibaren de bizzat değişme kavramı Osmanlı siyasî düşüncesinde ayrıcalıklı bir konuma yerleşmiştir. Niyazi Berkes'in gayet iyi özetlediği gibi, tümüyle olumsuz ve ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken değişme olgusu, XIX. yüzyıl başlarında bu olumsuzluğunu yitirmiş, giderek gayet olumlu ve gerekli bir kavram olarak benimsenmiştir[31]

Bu değişme kavramını ilk kez köklü bir biçimde uygulamaya geçiren Tanzimat hareketinin toplumu dönüştürmek gibi birincil bir amaç sahibi olmadığı gayet açıktır. Bu bakımdan, İlber Ortaylı'yla birlikte «Tanzimat, Türkiye tarihinde devrim değil, devrim hazırla-

31 Niyazi Berkes, «The Two Facets of the Kemalist Revolution», *The Muslim World*, LXIV (1974): 292-306. Bu makale, «'İhtilal', 'İnkılap' ve Devrim» başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir; Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler* (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1962), s. 133-151.

yıcı sonuçlar doğuran bir harekettir» diyebiliriz[32]. Yani o dönemin yöneticileri, sonuçları kendi amaçlarını fazlasıyla aşacak bir sürecin başlatıcıları olmuşlardır. Sırf bürokrat yetiştirmek için yüksek okullar açmışlar, ama bunun yetmediğini anlayarak ilköğretime önem vermişler, böylece de eğitimi yaygınlaştırmışlardır. Yönetimi ussallaştırıp daha da etkili kılabilmek için yerel halka başvurmuşlar, sonunda da temsilî bir rejime gidilmesine neden olmuşlardır: Bir sonraki neslin, entellektüelleri çoğunlukla meşrûtiyetçidirler. Bunlar gibi daha birçok örnek, yaşam kavgası veren bir Devletin sonuçta varoluş nedenini bile sorgulayan ideolojileri nasıl doğurduğunu gösterir. Bu değişmeye bir örnek vermek isterim: 1908'e devrim yerine darbe diyebilmek için birçok nesnel neden gösterebilen süreklilik tezi, Abdülhamit yönetiminin nasıl olup da Makedonya'daki bir avuç subayın pronunciamiento'su karşısında yelkenleri çabucak suya indiriverdiğini açıklayamıyor. Bence bu sorunun yanıtı bizzat o yönetimin içinde olanlarda aranmalıdır. Nitekim Jön Türkler'in çoğunun anılarında, sürgüne gittikleri yerlerdeki mülkî ve askerî memurlarla pek iyi ilişkiler içinde olduklarını görüyouz. Günümüzün siyasî tutukluları ya da yalnızca «sakıncalıları» açısından bir rüya gibi görünen bu durumu bir tek Osmanlı memurunun çelebiliğiyle açıklayamayız. Ortada müthiş bir zihniyet değişikliği olduğu, bunun da öncelikle Osmanlı Devleti'nin yetiştirdiği seçkinlerde gerçekleştiği kesindir: Devlet, meşrûluğunu memurlarının gözünde yitirmiştir.

Furet'nin pek sık kullandığı Marx ve Engels'e ait bir ilkenin, tarihi yapan insanların yaptıkları tarihi bilmedikleri ilkesinin, güzel bir örneğidir Tanzimatçılar. Tıpkı mutlakiyet Fransa'sında olduğu gibi Devleti güçlü tutmak için girişilen reformlar, güçlenmesi amaçlanan Devletin kuyusunu kazmıştır. Ne var ki bu süreç yalnızca seçkin bir kadronun yetişip Devleti toplumdan bağımsız bir biçimde dönüştürmek istemesiyle de açıklanamaz. Tanzimat'ın getirdiği yeniliklere baktığımızda, klâsik Osmanlı siyaset düşüncesinin önemli bir ilkesinden, Devletin halktan kopuk olmasına özen gösterme ilkesinden de uzaklaşıldığını görüyoruz. Bu, yalnızca yukarıda değindiğim gibi «öngörülmedik» bir dizi sonucun ortaya çıkması biçiminde gerçekleşmemiştir. Tanzimatçıların zayıf da olsa Devleti «organikleştirmek» diyebileceğimiz bir kaygıları da olmuştur. Buna güzel bir örnek, gazetenin Osmanlı toplumuna girişidir. Nitekim aydın despotluk diye özetleyebileceğimiz Tanzimat hareketine karşı ilk liberal reformculuk muhalefeti de gazeteler çevresinde gelişmiştir. Ama, liberal reformculuk hareketinin ortaya çıkmasıyla işlemeye başlayan diyalektik (Devlet toplum), Avrupa'daki

32 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Hil Yayın, 1983), s. 189.

mutlakî monarşilere benzer bir gelişme gösterememiştir, çünkü Tanzimatçıların batılı benzerlerine oranla fazladan bir de emperyalizm kamburu vardı.

Tanzimat'tan bu yana süregelmiş modernleşme çabalarının Batı'dan çok şey aldığı yadsınamaz bir gerçektir. Ne var ki bu süreç kesinlikle bir batılılaşma süreci değildir. Her evresinde iyi-kötü, doğru-yanlış bir terkipçilik çabası görülmüştür. Hilmi Ziya Ülken, «Türklerin Müslümanlığa girerken gösterdikleri kesin kararı, batılılaşmayı kabul ederken göstermemiş olmaları şaşılacak bir şey değildir» diyor[33]*. Kanımca da bundan daha doğal bir şey olamaz. Ülken'in değindiği «asırlarca süren ideolojik gerginlik», Namık Kemal'de de, Ziya Gökalp'de de sürmüştür. Balkan Savaşı sonlarında* Kin *şiirini yazan Emin Bülent'le* İstiklâl Marşı *şairi Mehmet Akif, tam da bu duyguyu dile getirirler. Temelinde emperyalizm olgusunu gördüğümüz bu tepkisellikle, sonuç olarak boy göstermeye başlayan yabancı düşmanlığının değişik türevleri, reform çabalarını baltalayan veya reformcuları daha baştan bir dizi ödüne zorlayan bir unsur biçiminde, Tanzimatçıların kamburunu daha da ağırlaştırmışlardır. Nitekim, zorunlu ödünler veren Tanzimatçıların nasıl iki bölmeli bir Devlet ve toplum yarattıkları iyi biliniyordur sanırım. Ama bunların karşısında yer alan liberal reformculuğun da trajedisi aynıdır. Hattâ daha da içler acısı bir durumda oldukları söylenebilir. Zira Devleti organikleştirme konusunda daha «demokrat» olduklarını söyleyebileceğimiz liberal reformcuların yerel kültüre daha dönük oldukları, dolayısıyla da «medeniyetçi»*[34] *olmaktan çok eskiyi ihyâ etmek isteyen* Renaissance'çılar *olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin, temsilî rejim yanlısı Namık Kemal, Batı demokrasisinden esinlenmekle birlikte,* biat *sistemini savunmuş, aynı çizgide olan Mizancı Murat ve Abdullah Cevdet de «saltanatı sultana, hilâfeti de halifeye karşı koruma» fikrini geliştirmişlerdir*[35]*. Böylece de, bir yanda modern eğitimin yaygınlaşmasıyla evrensel bir bakış açısını doğal olarak benimseyen bir seçkin grup yetişirken, bu evrensellikten feyiz alan fakat Batı'nın yayılmacılığı karşısında duygusal bir özgünlük arayışına kayan ikinci bir grup daha ortaya çıkmıştır. Bu durum sentezeğ doğru giden bir sinkretizm değil, şiddetli bir kopuşa doğru giden bir sinkretizmdir. Çünkü, özellikle Jön Türkler'de doruğuna ulaşan bu sinkretizm, hem bir «geri kalmışlık» bilinci, hem de görece «ileri» olanların saldırganlığı ve yenilgiler karşısında bir savunma mekanizması olarak bir içe dönüklük, geçmiş başarılara du-*

33 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. baskı (İstanbul: Ülken Yayınları, 1979), s. 17.

34 Ahmet Hamdi Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 5. baskı (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1982), s. 159.

35 M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, tarihsiz), s. 141.

yulan bir özlem taşıyordu. Nitekim modernleşme tarihimizin en ilginç tezahürlerinden biri, tarih alanındaki araştırmalarda müthiş bir artış görülmesidir. Geçmişi gittikçe romantikleştiren bu tarihler sonunda yepyeni bir yoruma varmışlar, söz konusu ettiğim sinkretizmi ulusçuluğu benimseyerek bir sentez olma yoluna sokabilmişlerdir.

Bu geçmişe dönüşün iki nedeni vardır. Tepkisel olan birinci neden, Batı karşısında bir savunu edebiyatı geliştirme arzusudur ve genel bir kavrayışsızlık sergiler. Zira, Jön Türkler'in küçük bir bölümünü saymazsak, Batı'da görülen «Doğu düşmanlığı»nın gayet doğal bir şey olduğu, asırlar süren kavganın Doğu kültüründe doğurduğu edebiyat ve terminolojide de buna benzer özellikler görüldüğü, bu tarihçilerin gözünden kaçmıştır[36]. Bir diğer kavrayışsızlık da Batı uygarlığının o dönemdeki konumunun, yani dünyaya yayılan bir uygarlığın o dünyayı kendi değer ve amaçları doğrultusunda yorumluyor olmasının anlaşılamamasıdır. Zira bir şeye sahip olmak fiiliyle o şeyi tanımlamak fiili atbaşı ve elele giderler. Ama bu ille de bir vae victis felsefesi değildir. Evrene belli bir dönemde sahip olanın, sosyolojik bir yaklaşımla tarihe de sahip oluşudur. Tarihimizde buna benzer bir örnek, «yemek dediğin bir tek Osmanlı ülkesinde yenir; işte bir de İranlıların pilavı vardır» diyen Evliyâ Çelebi'dir. Burada Jön Türkler'in büyük bir bölümünün ve daha önceki Yeni Osmanlılar'ın temel çelişkisine varıyoruz ki, bu da bizi geçmiş merakının ikinci nedenine bağladığı gibi, Jön Türkler'in de tutucu olduklarını kanıtlar. Nitekim geçmişin gittikçe idealize edilmesi, «öyleyse buraya nasıl gelindi?» sorusuna verilebilecek yanıtı daha da güçleştirir. Verilebilecek ilk yanıt «kabahat Batı'da» demektir ki başlıbaşına bir çelişki olur. İkinci yanıt ise, «eskilerin doğru yolundan ayrılındı» olabilir ve karşımıza değiştirici olmayan bir siyaset düşüncesi çıkarır. İkinci nedenimize baktığımızda durumun böyle olduğu açıkça çıkıyor ortaya.

Geçmişe başvurmanın ikinci nedeni, birbirinden ayrı düşünülemez olan bugünü değiştirmekle tarihi değiştirmek, yani tarihi yeniden yorumlamak arzularıdır. Bunları ayrı ayrı ele alamayız, çünkü şimdiyi değiştirmek isteyen, yâni varolandan hoşnut olmayan düşüncenin de kendine dayanak olarak alabileceği yegâne gerçeklik, varolmuş olandır. Dolayısıyla sorun, gerçekliğin meşrûluğunun sorgulanmasındadır. İşte Jön Türkler'in çoğunlukla tutucu olmalarının, böylelikle de gayet trajik bir deneyimden geçmelerinin nedeni, varolanın meşrûluğunu varolmuş olanın vârisi olamamakla, ona lâyık olamamakla sorgulamış olmalarıdır. Bu açıdan bakıldığında görülüyor ki, gerçekten değiştirici yani devrimci olan Kemalistler, sal-

36 Kuşkusuz, bunu görebilmek kabullenmek olamaz. Ama ancak böyle bir tarihî ussallaştırmayla daha soğukkanlı bir siyaset güdülebilirdi.

tanat ve hilâfeti yadsırken meşrûluk temeli olarak Osmanlı İmparatorluğu'yla İslâm'ı bırakıp, eylemlerini ulus-Devlet ve ulusçuluk ilkelerine dayandırmışlardır. Bunun kökeninde de, tıpkı monarşiyi bırakıp ulusu ele alan XVIII. yüzyıl Fransız tarihçileri gibi, Osmanlılığı bırakıp Türklüğe sarılan Türk tarihçilerini görüyoruz[37].

Ulusçuluğun «biz ve onlar» türünden bir ayırımı sürdürebileceği söylenebilir doğal olarak. Hattâ bu ideolojinin ırkçılığın taşıyıcısı olduğu da doğrudur. Ancak, aynı ideolojinin kültürel değişim sürecinde önemli bir işlev gördüğünü de unutmamak gerekir. Nasıl Aydınlanma, insanların Hristiyanlık öncesinde de büyük uygarlıklar kurmuş olduklarının bilincine varılmasıyla mümkün olabilmişse, Türk ulusçuluğu da «cahiliyye» devri denen dönemin Türkler için hiç de cehaletle dolu bir tarih parçası olmadığını göstermek bakımından önemlidir.

Kemalist Devrim bu ideolojik devrimle birlikte gelişirken, Batı'yı da günah keçisi olarak görmekten vazgeçmiştir. Dolayısıyla, siyasî Jakobenliğinin yanısıra kültürel düzlemde de Jakobenlik niteliğini hak eder. Nitekim, Berkes'in de dediği gibi, özeleştirellik Kemalist Devrim'in en önemli özelliklerinden biridir[38]. *Böylece Kemalizm'i ilk dönem Tanzimatçılığının «medeniyetçilik» ilkesine çok daha köktenci bir dönüş olarak görebilir ve Tanzimat'ın başlattığı modernleşmenin gene Tanzimat'ın yarattığı seçkinler tarafından hem özgün hem de evrensel bir ideolojiyle güçlendirilmesi biçiminde değerlendirebiliriz.*

Osmanlı reformcularının farkında olmaksızın yarattıkları bu Türk devrimcileri kimlerdir ve tarihî işlevleri ne olmuştur? Yukarıdaki satırlarda da söylemeye çalıştığım gibi, Osmanlı Devleti'nin modern ve ussal bir aygıta dönüşmesi yolunda bilgilerinden yararlanılacak birer seçkin teknokrat olarak yetiştirilmişlerdir. Bu amaca yaklaşmaları ise, varoluşsal düzeyde gayet trajik bir konuma düşmeleriyle sonuçlanmıştır. Tüm «geri kalmış» toplumların çağdaş değerlerle tanışık olan bireylerinin karşısına dikilen ve söz konusu bireyleri dönüştürücü bir işlev yüklenmiş Jakobenler haline getiren bu trajedinin kökeninde modern eğitim yatar. Yukarıda söylediklerimizi bu bağlamda özetleyecek olursak, emperyalizmin çeşitli engellemeleri nedeniyle de gelişmesi çok yavaş olan bir toplumsal formasyonla, bu toplumsal formasyonla hiç denecek kadar az bağı olan, gittikçe de çağdaş normlara aşinalık kazandığı gibi belli birtakım alanlarda bunların geliştirilmesine bile katkıda bulunan entellektü-

---

37 Bunu en iyi dile getiren, hiç kuşkusuz, François Georgeon olmuştur; bk. *Aux origines du nationalisme turc: Yusuf Akçura (1876-1935)* (Paris: Editions ADPF, 1980), s. 46-53. Georgeon'un kitabı artık Türkçe'de de mevcut: *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, (Ankara: Yurt Yayınları, 1986).

38 Berkes, *a.g.m.*

el bir sınıf ya da grubun oluştuğunu görüyoruz. Kemalist Jakobenlik, işte bu grubun organikleşme çabasının sonucudur. Bu durumdaki çelişkiyi daha da trajik kılan bir olgu da, söz konusu ettiğim eğitim sisteminin özgün bir yapı biçiminde, ya da başarılı bir aşı biçiminde toplumda yer etmiş olmasıdır. Örneğin, 31 Mart isyancılarının «gâvurluk»la suçladıkları Hüseyin Cahit, değil Avrupa'da okumuş olmak, Mekteb-i Sultanî mezunu bile değildir; yurt dışına da ilk kez 35 yaşındayken, söz konusu isyancılardan canını kurtarmak için çıkmıştır[39].

Demek oluyor ki Türk devrimcileri, okurların Furet'nin Tocqueville'in sayfalarını özetleyen satırlarında görecekleri Fransız entellektüelleri değildirler. Siyasete yabancı, düşünce üretimiyle geçinen bir grup değil, tam tersine siyasetin orta yerinde, kendilerinden çok şey beklenen ve müthiş bir varoluş nedeni *sorunuyla karşı karşıya olan insanlardır. Ayrıca, yukarıda sözü edilen sinkretizme koşut olarak gelişen yönetici sınıf içindeki bölünme de bu varoluş sorunu karşısında gittikçe keskinleşmiştir. Tanzimat neslinin İlber Ortaylı'nın pek güzel özetlediği o uyumlu çalışması*[40]*, bir nesil sonra kaybolmuştur ortadan. Bir yanda gittikçe devrimcileşen programlar, öte yanda da devrimlerin onsuz olmaz özelliği diktatoryal siyaset, Jako-*

---

39 Aynı konumda olduklarını sandığım mühendislere bu yakınlarda büyük bir haksızlık yapıldığı kanısındayım; bk. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji. Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere...* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986). Nitekim Göle bu kitabında Türk mühendislerinin meslekî bir «deformasyon» olan pozitivizme saplanarak Jakoben'ce, üstelik Batı toplumlarına özgü bir tutum içinde olduklarını ileri sürüyor. Mühendislerin Batı'da pozitivizmden kaynaklanan bir dizi harekete kalkıştıkları doğrudur. Ama «devrimci» oldukları söylenemez. Ayrıca en azından Fransız toplumunu iyi tanıyor olması gereken Göle, Fransız mühendislerinin hiç de devrimci Marksistler olmadıklarını, bizdekinin tam tersine, Fransa'da edebiyat fakültelerinin devrimci yatağı, mühendislik okullarının ise, âmiyâne deyimle, «futbolcu» yetiştiren kurumlar olduklarını unutmuş olsa gerek. Kanımca mühendislerimiz, söz konusu ettiğimiz sinkretizmin günümüzde en önde gelen kurbanlarıdır. Çünkü, gerek ODTÜ gerekse İTÜ, dünya standartlarında eğitim veren okullardır, bu okullara gidenler de liselerimizin yetiştirdiği en akıllı ve en bilgili çocuklardır. Ayrıca, seçkin olduklarına —tüm zamanların tüm seçkinleri gibi— karar veren kendileri değildir. İlkokulun son sınıfında başlayan amansız bir yarışma sonunda üniversite giriş sınavında ilk birkaç yüze girdiği halde bilgisayar mühendisliği değil de felsefe okuyacağını söyleyen delikanlı ya da genç kızın meczup olduğunu sananlardır onları seçkin yapan.

Bu meslekî deformasyon yaklaşımı son yıllarda pek bir moda oldu ülkemizde. Askerî Tıbbiye mezunu Jön Türkler'in de anatomi ve biyoloji okumaları yüzünden sosyal-Darvinist oldukları söyleniyor. Doğrusu, bu terime hiçbir itirazım yok; ama kaygıları aynı olan Tanzimatçılarla Yeni Osmanlılar da tıp öğrenimi görmediler ya!

40 Ortaylı, *a.g.e.*, bölüm VII.

benleşen seçkinlerin[41] *karşısına ilginç bir muhalefet çıkarmıştır. Nitekim, hem İttihatçıların karşısındaki Hürriyet ve İtilâf, hem de Kemalistler'in karşısındaki Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası'yla Serbest Fırka, tutucularla gerçek demokratların birarada bulundukları garip partiler olmuştur. Bu bağlamda, özellikle de Kemalistler'in «sınıfsal» niteliğini saptamak açısından faydalı olacağını sandığım bir nokta da, Mütareke döneminde İttihatçıların devrimciliği bırakıp liberalleşmeleridir*[42]*. Nitekim, aralarında organik bir ilişkiyi kesinlikle kanıtlayacak verilerden yoksun olmakla birlikte, hayatta kalan ve İzmir suikastı sonrasında aradan çıkarılan İttihatçı önderlerin Terakkîperverlere yakın olduklarını söyleyebiliriz*[43]*.*

İttihatçıların Bâb-ı Âlî baskınından sonra kurdukları diktatörlük rejiminde girişikleri atılımların iyi bilindiğini sanıyorum. Bunların içinde yeni rejimin doğasını tanımlayabilmek açısından en önemlilerinden birinin, ülkede ulusal bir burjuvazi yaratmak kaygısıyla girişilen etkinlikler[44]*, daha da önemlisinin ise, bu girişimlerin yanısıra gelişen ahlâk* (ethos) *olduğu kanısındayım. Bu bakımdan, ama yalnızca bu bakımdan ve sırf İttihatçı kadro için «ikâme burjuvazisi» teriminin kullanılması yanlış değildir. İttihatçılar, kapitalizmin bir sermaye birikimi, bunun da bir sömürü demek olduğunu anlamış, bu süreci de ahlâkî birtakım sıkıntılara düşmeksizin başlatmışlardır*[45]*. Bu konuda önemli bir yol gösterici olan Yusuf Akçura, 1920 yılında yazdığı bir makalede İttihat ve Terakkî'yi Türk burjuvazisinin partisi olarak tanıtır*[46]*. Aynı yazıda Hürriyet ve İtilâf ise sınıfsal kökeni olmayan, olamayan, sırf toplumsal ve kültürel değişmelere muhalefet eden, dolayısıyla da pek uzun yaşaya-*

---

41 Örneğin, İslam'ı toplumdaki yaygın kültür olması nedeniyle muhalefet temeli olarak ele alan Abdullah Cevdet, CHF'den milletvekili olması gündeme geldiğinde, avamfiriblikten (demagoji) hiç hoşlanmadığını söylemiştir (bk. Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 129-158 ve 387-391).

42 Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1980), s. 310-311.

43 Bu konuda bazı ipuçları için bk. Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor* (Leiden; E. J. Brill, 1984), s. 132 ve sonrası; Feridun Kandemir, *İzmir Suikastının İçyüzü*, 2 cilt (İstanbul: Sel Yayınları, 1955).

44 Zafer Toprak, *Türkiye'de «Millî İktisat»* (1908-1918) (Ankara: Yurt Yayınları, 1982), birçok yerde.

45 İkinci Meşrûtiyet'te bir süre İstanbul Belediye Başkanı olan Cemil Topuzlu, anılarında Romanya'dan getirtilen unu İttihatçıların nasıl fâhiş kârlar koyarak sattıklarını anlatır; bk. *80 Yıllık Hatıralarım* (İstanbul: Güven Basım ve Yayınevi, 1951), s. 175-178. Kara Kemal'in bu kârları nasıl kullandığı ayrıntılarıyla Toprak'ın kitabında bulunuyor (*a.g.e.*, özellikle s. 151-152). Gene Toprak, Ziya Gökalp için burjuvazi yaratmanın gelir dağılımında adaleti sağlamaktan önde geldiğini yazıyor (*a.y.*, s. 30-32).

46 Yusuf Akçura, «İttifak'a Dair», *Siyaset ve İktisat* (İstanbul: Kütüphane-i Hilmi, 1340), s. 21-32.

mayacak bir parti biçiminde verilmiştir. Ama aynı dönemde gelişen antiemperyalist bilinç, Birinci Dünya Savaşı'yla Ekim Devrimi'nin düşüncelerde yarattığı sarsıntılar ve «yerli kapitalist yetiştirme» siyasetinin doğurduğu ahlâkî tepkiler, Kemalizm'in izleyeceği siyasetin değişmesine neden olmuştur[47]

Kurtuluş Savaşı'nın yönetici kadrosunun antiemperyalist olduğu ama antikapitalist olmadığı sıkça yinelenen bir değerlendirmedir[48]*. Bu değerlendirmeye kapitalist de olmadıklarının söylenmesi halinde katılabilirim. Söz konusu kadro, kanımca kendini daha çok siyasî, toplumsal ve ahlâkî bir dizi değerle tanımlamış, iktisat alanını bunların belirlediği ikincil bir etmen olarak görmüştür*[49]*. Bir başka deyişle, Kemalistlerin kapitalizm - antikapitalizm karşıtlığı içinde değerlendirilemeyeceği kanısındayım. Dikkat edilecek olursa, Cumhuriyet döneminde Teşvik-i Sanayi gibi önlemler sürdürülmüş, fakat ulusal bir burjuva sınıfı yaratmak diye bir kaygı dile getirilmemiştir*[50]*. Bunun nedenleri, bir yandan içerde* Millî İktisat *dönemi girişimlerinin yarattığı ihtikâr sorununa duyulan ahlâkî tepki, dışarıda ise Avrupa'nın gücünü oluşturan burjuva sınıfının emperyalist doğasının bilincine varılmasıdır. Üstelik, dirlik ve düzen içinde ülkenin «kalkınmasını» amaçlayan bu kadronun gözünde burjuvazi, artık Birinci Dünya Savaşı sonlarıyla sonrasının toplumsal çalkantılarına neden olan muhteris bir sınıf, Kuvâ-yı Milliyeciler açısından Sodom ve Gomore'*de oturan, «kalpaklılar» a «kızıl» gözüyle bakan *ve, Ahmet Emin Yalman gibi, Halk Fırkası'ndaki «halk» kelimesini duyduğunda tüyleri diken diken olan bir sınıftır*[51]*. Bir de zeytin-*

---

47 Birinci Dünya Savaşı sonlarında burjuvazi konusundaki toplumsal-ahlâkçı (halkçı-milliyetçi) tutum için bk. Feroz Ahmad, «Vanguard of A Nascent Bourgeoisie. The Social and Economic Policy of the Young Turks», Halil İnalcık ve Osman Okyar (yay.) *Social and Economic History of Turkey*, 1071-1920 (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980) içinde, s. 329-350; özellikle son üç sayfa. Aynı makalenin Türkçe çevirisi için bk. Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, 2. baskı (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1986), s. 34-80: «Doğmakta Olan Bir Burjuvazinin Öyküsü: Genç Türklerin Sosyal ve Ekonomik Politikası, 1908-1918».

48 Görece yeni bir örnek için bk. Feroz Ahmad, «The Political Economy of Kemalism», Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (yay.), *Atatürk. Founder of a Modern State* (Londra: C. Hurst & Co., 1981) içinde, s. 145-163. Makalenin Türkçesi için bk. Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, s. 237-263: «Kemalizmin Ekonomi-Politiği».

49 Bk. Ergun Özbudun, «The Nature of the Kemalist Political Regime», Kazancıgil ve Özbudun, *a.g.e.* içinde, s. 79-102 ve Afet İnan, *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler* (İstanbul: Milliyet Matbaası, 1930), s. 44 ve 71-82.

50 Gerçekten de, Toprak'ın betimlediği (a.g.e., s. 30-33) türden bir kaygıya Cumhuriyet döneminde rastlanmıyor.

51 Yalman bu korkusunu *Vakit* gazetesindeki 9, 16 ve 28 kânun-u sânî 1339 tarihli başyazılarında dile getirmiştir. Aynı biçimde Lütfi Fikri de HF'nin «müfrit solcu» bir parti olduğunu sanmıştır; bk. *İleri*, 7 kânun-u sânî 1339.

yağı gibi üste çıkıp Millî İktisat Kongresi'*ni düzenlemek istemiş, bu olamayınca da İzmir'de düzenlenen kongreyi denetim altına almaya çalışmıştır.*

Sol literatür, Kemalist Devrim'in hukuk alanında yaptığı yeniliklerin kapitalizmin gelişme yolundaki engelleri ortadan kaldırdığını söylüyor[52]*. Doğrudur; ama bunların gerçekleştirilmesi sırasında düşünülen kapitalizm olmamıştır. Amaç çağdaş bir hukuk sisteminin kurulması olduğu için yapılmıştır bu değişiklikler. Nitekim özellikle iktisada ilişkin hukuka bakıldığında, özel girişime ne kadar dar bir hareket alanı bırakıldığı açıkça görülüyor*[53]*. CHF'nin 1931 Kongresi'nde sanayi burjuvazisinin sözcülüğünü yapan İstanbul milletvekilleri, Muamele Vergisi'nden uzun uzun yakınırlar*[54]*. Her şeyden önce kapitalist mantığa ters düşen bir «Sürprodüksiyon Talimatnâmesi» mevcuttur*[55]*. Taşımacılık alanındaki devlet tekelinin fiyatlar üzerinde çok olumsuz bir etkisi vardır*[56]*. Bütün bu olumsuzluklar Kemalist kadronun beceriksizliklerinden ya da bilgisizliğinden kaynaklanmaz; Birinci Dünya Savaşı'ndan o yana epey değişmiş bir zihniyetin uygulama alanındaki göstergeleridir. Ortaylı'nın Tanzimat dönemi ahlâkına ilişkin olarak söyledikleri, yani «sanayi atılımı [yolunda] esnafı ve tezgâh üretimini feda etme cerasetinin [olmayışı]», Cumhuriyet'i kuranlar için de geçerlidir*[57]*. Örneğin, 1931 baharında sıkıntıya düşmüş köylüye yardım edebilmek için un fiyatlarına zam yapılmasını, bu parayla da zor durumda olan çiftçiye kredi sağlanmasını öneren Ahmet Hamdi Başar, «ekmekten vergi almak istemekle» suçlanmıştır*[58]*. Bu yaklaşımın kökeninde bireyin toplumla olan karşıtlığı, bireyin doğası gereği toplumun aleyhine çalışma eğiliminde olduğu inancını savunan ulusçu-halkçı felsefe vardır. Ziya Gökalp'in birinci TBMM'nin dağılmasına iki ay kala yazdığı bir makalesi, bu felsefeyi tüm çıplaklığıyla dile getirir*[59]*. Serbest Fırka döneminde yayımlanan ve tüm okullarda okutulması salık verilen meşhur «yurttaşlık bilgisi» kitabı* Vatandaş İçin Me-

---

52 Savran, *a.g.m.*, s. 196-197.

53 Bk. Korkut Boratav, *Türkiye'de Devletçilik*, 2. baskı (Ankara: Savaş Yayınları, 1982), s. 75-92.

54 Bk. *CHF Üçüncü Büyük Kongre Zabıtları* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), s. 121-122.

55 Bk. Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966), cilt I, s. 433-434.

56 Ahmet Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay*, 2. baskı (Ankara: AİTİA Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Yüksek Okulu, 1981), s. 39.

57 Ortaylı, *a.g.e.*, s. 152.

58 Başar, *a.g.e.*, s. 76-99. Kemalistlerin bu tutumu, Cemil Topuzlu'nun aktardığı (bk. not 45) dönemdeki tutumla taban tabana zıttır.

59 Ziya Gökalp, «Avrupa'da İçtimaî Buhranın Sebebi» *«Küçük Mecmua*, 31 (1923): 13-14; yeni baskısı için bk. Ziya Gökalp, *Makaleler VII* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), s. 158-159.

denî Bilgiler'*de de aynı zihniyet hâkimdir*[60]. *Türkiye hakkında kitap yazan yabancı gözlemciler arasında bu zihniyeti en iyi anlamış olan Gérard Tongas şöyle yazıyor: «Servet ve sermaye, aşırı halkçılık açısından toplumda patolojik birer unsur, kişisel çıkarların aşırı derecede büyümesidir»*[61].

Bu zihniyetle örnek uygulamalarının kapitalist bir burjuva ideolojisiyle uyuşamayacağı açıktır. Ne var ki, yukarıda da söylediğim gibi, bu tam anlamıyla bir antikapitalizm de değildir. Yahya Tezel'in değindiği «adam zengin etme politikası»nı da[62] *Kemalistlerin uygulamaları arasında görüyoruz. Yalnız, bunun bir burjuva sınıfı yaratmak olarak görülmemesi, önemli bir farklılık içerdiğini sandığım bir* clientèle *burjuvazisi ya da «Devlet taşaronu» bir burjuvazi yaratma çabası olarak ele alınması gerekir sanırım.* İthalat ve İhracat Türk Anonim Şirketi[63], İş Bankası *ve* İstanbul Liman Şirketi *gibi kuruluşları örnek olarak gösterebileceğimiz bu süreçte adları geçen girişimciler hep ulusçuluklarını kanıtlamış Kuvâ-yı Milliyetçilerdir. Kaldı ki, bunların birincisiyle üçüncüsü pek uzun yaşayamamışlar,* İş Bankası' *nın hırsları ise, Merkez Bankası'yla İzmit Kâğıt Fabrikası'nın kuruluş aşamalarında olduğu gibi, hükümet tarafından engellenmişlerdir*[64]. *Bu bakımdan şu iki noktanın önemle göz önünde bulundurulması gerekir: ilk olarak, Serbest Fırka'nın kuruluş döneminde yeni partinin kurucuları olarak* İş Bankası *çevresinden hiçbir ad geçmez. Halbuki Serbest Fırka'nın sermaye ve ticaret dünyasına daha yakın bir parti olması, bu çevreyi doğallıkla içermesini gerektirmeliydi. İkincisi ise, iki parti arasında söz düelloları başladıktan sonra, Halkçıların yeni partiyi «ulusçu» olmamakla suçlamaları*[65]. *Öyle sanıyorum ki, söz konusu yeni partinin kuruluşunda desteğini gördüğü çevreler yalnızca iktisadî bunalımdan şikâyetçi kişilerden değil, kendilerini birtakım girişimlere aday gören fakat sözünü ettiğim clientèle burjuvazisi tarafından ayağı kaydı-*

60 İnan, *a.g.e.*, s. 76 ve sonrası.

61 Gérard Tongas, *Atatürk et le vrai visage de la Turquie moderne* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1937), s. 26-29.

62 Yahya S. Tezel, *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi* (Ankara: Yurt Yayınları, 1982), s. 212-214.

63 Bk. Selim İlkin, «Türkiye Millî İthalat ve İhracat Anonim Şirketi», *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 2 (1971): 199-231 ve Hilmi Uran, *Hatıralarım* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1959), s. 201-205.

64 Merkez Bankası konusunda bk. Selim İlkin, «Türkiye'de Merkez Bankası Fikrinin Gelişimi», Osman Okyar (yay.), *Türkiye İktisat Tarihi Semineri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1975) içinde, s. 537-586; İzmit Kağıt Fabrikası konusunda bk. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Politikada 45 Yıl* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1968), s. 116-122.

65 Bk. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, 1929 *Dünya Buhranında Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışları* (Ankara: ODTÜ İdari İlimler Fakültesi, 1977), s. 177-179 ve Boratav, a.g.e., s. 44, 47 ve 50.

rılan kişilerden oluşuyordu. Bunların Kurtuluş Savaşı sonrasında oynamak istedikleri rolü iyi bildiğimize göre[66], yeni Devletin kurduğu tekellere ya da yabancılardan satın alınan şirketlere el koyamamalarının büyük bir hayal kırıklığı yaratmış olacağını da unutmamamız gerekir.

Kemalist zihniyetin kapitalist burjuva mantığından epeyce uzak olduğunu söylemekle, hele ahlâkî açıdan büyük varlık ve sermaye sahipliğine pek de iyi gözle bakılmadığını ileri sürdükten sonra, tarım alanında toprak reformunu gerçekleştir(e)meyişlerinin nedenini iktisat düzleminde görmediğim anlaşılmıştır sanırım[67]. Neden, toplumsal ve siyasî düzlemde karşı-devrim korkusudur. İktidarın 1923 ten çok-partili döneme geçişe kadar akan zaman içinde toprak reformundan çeşitli adlar altında sürekli olarak söz etmesine karşın bunu bir türlü başaramayışının nedeni, kültür alanındaki kazanımlara karşı bir hareketin ancak kırsal kesimden gelebileceği görüşüdür. Nitekim, kanımca aşar mültezimlerinin başı çektiği Şeyh Sait İsyanı bu konuda önemli bir uyarıcı olmuştur[68]. Doğal olarak, büyük toprak sahiplerini kazanç açısından memnun etmek, gizil bir karşı-devrim gücünü ortadan kaldırıp toprak reformunun çatışmasız bir biçimde gerçekleştirilmesini sağlayabilirdi. Demiryollarının, ürünün pazara akışını kolaylaştırarak, bu amaç açısından önemli bir işlev gördüğü kesindir. Ne var ki, entansif tarımın önemli gereksinimi olan teknoloji kullanımı konusunda hiçbir şey yapılamamış olması, bu olasılığı sıfıra indirmiştir. Üstelik, 1929 bunalımının ülkeye yansıyışı bu alanda önemli gerilemelere de neden olmuştur[69]. Bu bakımdan, büyük toprak sahiplerinin de Kemalist Devlet'le ara-

66 Bk. A. Gündüz Ökçün, *Türkiye İktisat Kongresi* 1923, 3. baskı (Ankara: SBF Yayınları, 1981).

67 Taner Timur'un söylediklerini (bk. not 30) bir kez daha hatırlamamızda yarar var. Nitekim, Serbest Fırka'nın gördüğü yakın ilgi, tüm sınıfların Kemalizm'in iktisat-siyasetinden hoşnutsuz olduğunu gösteriyor.

68 Bildiğim kaynaklar arasında bu noktaya değinen bir tek şu kitap var: Paul Gentizon, *Mustapha Kemal ou l'Orient en marche* (Paris: Editions Bossards, 1929), s. 60-85. Bilindiği gibi, aşar vergisinin kaldırılmasıyla ilgili kanunun görüşüldüğü sırada patlak vermiştir Şeyh Sait İsyanı. Aşar vergisi sonuç olarak isyanın dördüncü gününde kaldırılmıştır. Bu önemli konuda aşarla ilgili kaynakların taranması çok yararlı olur sanırım.

Bernard Lewis, söz konusu isyana «Türk *Vendée*'si» diyor; bk. *The Emergence of Modern Turkey*. 2. baskı (Londra: Oxford University Press, 1968), s. 482. İsyanın haberi geldiğinde Mustafa Kemal'in de aynı duyguya kapıldığını Hasan Rıza Soyak'tan öğreniyoruz: *Atatürk'ten Hatıralar* (İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası A.Ş. Yayınları, 1973), cilt I, s. 317-318. Ankara'daki İngiliz elçisi Lindsay'in 9 Mart 1925 tarihli raporu da, başkentte «gerçek bir panik» havasının estiğini söylüyor; *İngiliz Dışişleri Arşivi*, 371 108 67; zikreden Chris Kutschera, *Le mouvement national kurde* (Paris: Flammarion, 1979), s. 83 not 9.

69 Tekeli ve İlkin, *a.g.e.*, s. 189-190.

sının iyi olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim, görece ileri bir tarım bölgesi olan Ege'nin ağalarından Adnan Menderes de Serbest Fırka'ya katılanlar arasındadır.

Hiçbir sınıfa bağlı ol(a)mayan Kemalistlerin, Marksist düşüncenin günümüzde pek rağbet etmez olduğu «burjuva devrimi» kavramını her ne pahasına olursa olsun (tıpkı feodalizm gibi) Türkiye tarihine de uygulamak çabasıyla anlaşılabileceğini hiç sanmıyorum[70]. Yukarda da söylediğim gibi, Kemalist Devrim'in bir «burjuva devrimi» olmadığı kanısındayım. Siyasi ve ideolojik programlarıyla uygulamaları açısından Jakobenlik nitelemesine hak kazanan Kemalist kadro, iktisat felsefesi ve uygulamaları açısından da bu niteliği hak eden bir grüptur. Fransız Devrimi'ndeki Jakobenler gibi topluma aklâkî yaklaşımları ağır basar; kafalarında da iyiyle kötüyü, doğruyla yanlışı sürekli olarak tanımlayan, Furet'nin dediği gibi, «erdemli bir Devlet» fikri vardır[71]. Ayrıca, tüm devrimciler gibi onlar da yeni bir çağ açma yanılsaması içinde ve gene tüm devrimlere özgü bir yaklaşımla, evrensel bir felsefe edinmişlerdir. Bu felsefenin, özellikle 1970'lerde gündeme gelen ve gerek Batı dünyasında yeniden gözlemlenen etnomerkezli tutuculuk-iç dönüklük akımı, gerekse gelişmekte olan ülkelerde ortaya çıkan ve aynı derecede etnomerkezli olan gelenekçi-içe dönük akımlar tarafından unutturulan üçüncü dünyacılığın öncülü olduğunu söyleyebiliriz[72].

Bu Jakobenlik mirasının İkinci Dünya Savaşı yıllarından bu yana giderek yitirildiği kesindir. Ama canlandırılması da mutlaka gerekmiyor. Zira, her ne kadar burjuva demokrasisinin tam olarak yerleşmiş olduğu söylenemese de, Türkiye'nin koşullarında o yönde büyük bir gelişme olduğu, hattâ «ulusal burjuva devrimlerini» nerdeyse yüz elli yıl önce yaptıkları ileri sürülen birtakım Güney Amerika ülkelerine oranla daha çok yol aldığı bir gerçektir[73]. Ama bu gelişmeye Kemalist dönemin katkılarının olması, Kemalistlerin

---

70 Alman tarihinin de Fransız ve İngiliz örneklerine bakılarak «olmamış bir burjuva devrimi» biçiminde yazılmasının güzel bir eleştirisi için bk. David Blackbourn ve Geoff Eley, *The Peculiarities of German History* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1984), özellikle s. 159-175.

71 Jakobenlerin burjuva olarak görülemeyeceği konusunda bk. Ferenc Feher, «The French Revolution: Between Class Identity and Universalist Illusions», *Review*, VIII, 3 (1985): 335-351.

72 Bu felsefeyi, toplu olarak *Kadro* dergisinde (özellikle de Şevket Süreyya Aydemir ve Burhan Asaf Belge'de) olmak üzere Mehmet İzzet'ten Yusuf Açkura'ya, Ahmet Ağaoğulu'ndan Falih Rıfkı Atay'a kadar tüm Kemalist dönemde iz bırakmış entellektüellerde görüyoruz. Türkiye'ye Bolşevik Devrimi'yle girdiğini sandığım bu anlayış, diğer devrimlerde olduğu gibi ülke sınırlarını aşan militan bir hareket doğuramamıştır. Ancak, Kemalistlerin dünya görüşünün, Cezayir Savaşı sırasında Demokrat Partililerin açık siyasetinin tam tersi olduğu da kesindir.

73 Bk. Halil Berktay, «Türkiye'nin Özgüllüğü», *Saçak*, VII, 42 (1987): 24-39.

mutlaka böyle bir amaç güttükleri anlamına gelemez. Yâni bugüne bakarak ön-Cumhuriyet dönemini değerlendirmek, kanımca anakronik bir dizi öneriye neden olacaktır. Bu bakımdan, günümüz koşullarında Kemalistlere sahip çıkmak ya da reddetmek gibi yaklaşımlar sağlıklı bir tarihçilik açısından kesinlikle zararlı olacağı gibi, bu tarihçiliğin er veya geç yansıyacağı siyaset düzleminde de ya köksüzlüğe ya da oportünizme neden olacaktır.

Bu önsözü kaleme alırken Cemal Yalınpala'yla, özellikle de Ruşen Sezer'le konuşmalarım bana pek yardımcı oldu. Nilüfer Kuyaş bana tanımadığım kaynaklar kazandırdı, Cemal Kafadar'la Ahmet Karamustafa da eleştirileriyle yardım ettiler. Hepsine teşekkür borçluyum.

Çeviriye gelince; önce okurlardan birtakım özel isimleri açıklayan notlar veremediğim için beni bağışlamalarını dilerim. Yalnız, bu eksiklikte zamanımın kısıtlı olmasının tembellikten daha önemli bir yer tuttuğunu da bilmelerini isterim. Umarım Fransız Devrimi'yle ilgili Türkçe kaynakçanın bu eksikliği giderici bir yardımı olur. Çeviri sırasında Ragıp Zarakolu'yla dil konusunda yaptığımız konuşmalar pek yol gösterici oldu; Eski Düzen toprak mülkiyetine ilişkin terimler konusunda da Mehmet Ali Kılıçbay'ın önerilerinden yararlandım. İkisine de teşekkür ederim. Mustafa Aktar ise büyük bir sabır ve titizlikle çevirinin ilk biçimini okuyup eleştirerek bana çok değerli bir yardımda bulundu. Kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır. Doğal olarak okurların gözüne takılacak tüm yanlışların sorumluluğu benimdir.

Ahmet Kuyaş
Ağustos 1987

FRANSIZ DEVRİMİ'YLE İLGİLİ TÜRKÇE KİTAP BİBLİYOGRAFYASI

Ali Reşat, *Mufassal, Musavver Fransa İhtilâl-i Kebîri Tarihi*, 2 cilt (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1331).

Ahmet Refik Altınay, *Fransız İnkılâbı* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1929).

Ernest von Aster, *Fransız İhtilâlinin Siyasî ve İçtimaî Fikirleri, çeviren* M. Nermi (Ankara: Hakimiyet-i Milliye Matbaası, 1927).

(Necmettin Atalay), *Büyük Fransız İhtilâli 1789-1815*, basım yeri ve tarihi yok.

Alphonse Aulard, *Fransa İnkılâbının Siyasî Tarihi*, 3 cilt, çeviren Nâzım Poroy (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1944-1945).

Ali Rıza Çelik, *Büyük Fransız İnkılâbı* (İstanbul: Tan Matbaası, 1939).

Mahmut Goran, Fransız İhtilâli (İstanbul: Kitapçılık Ticaret Ltd. Şirketi Yayınları, 1966).

Pierre Gaxotte, *Fransız İhtilâli Tarihi*, çeviren Semih Tiryakioğlu (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1962).

Daniel Guérin, *Fransa'da Sınıf Mücadelesi, 1793-1795*, çeviren Yavuz Alogan (İstanbul: Yazın Yayıncılık, 1986).

Kemalettin Şükrü, *Büyük Fransız İhtilâli* (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1931).

Albert Mathiez, *Fransız İhtilâli*, 3 cilt, çeviren Şükrü Kaya (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940).

Jules Michelet, *Fransız İhtilâli Tarihi*, 3 cilt, çeviren Hamdi Varoğlu (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1950-1964).

Murat Sarıca, *100 Soruda Fransız İhtilâli* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1970).

İ. Memduh Seydol, *Fransız İhtilâlinin Dış ve İç Yüzü* (İstanbul: Sinan Matbaası, 1950).

Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılâbı Tarihi*, çeviren Şerif Hulusi Kurbanoğlu (İstanbul: Cem Yayınevi, 1969).

Albert Sorel, *Avrupa ve Fransız İhtilâli*, 6 cilt, çeviren Nahit Sırrı Orik (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1949-1953).

Devrim'de bir devrim yapabilmek için ruhlarımızı özgür kılalım ve işe tarafsız bir gözlemciyi Devrim'e sövgüyle suçlamaktan kaçınarak başlayalım. Din'e sövgü, Devrim'e sövgü... Bu sövgü kelimesi öyle olur olmadık kullanıldı ki, artık tarih ve felsefe eleştirisine savcıların üslup ve alışkanlıkları girmesin diye, onu dilimizden silip atacağız...

Edgar Quinet,
Critique de la Révolution,
Paris, 1867

U Y A R I

Bu kitap, farklı dönemlerde yazılmış ve yazılış sırasıyla verilmeyen iki bölümden oluşuyor.

Birinci bölüm, bu dönemi araştırmaya başladığım zamandanberi kafamı kurcalayan bir soru üzerinde bir sentez denemesidir: Fransız Devrimi gibi bir olayı nasıl kavramsallaştırabiliriz? İkinci bölüm ise, bu soru üzerindeki düşüncemin nasıl geliştiğini aydınlatmak amacıyla sergilediğim, söz konusu düşüncenin değişik evreleriyle ona katkıda bulunan malzemeden oluşuyor.

İkinci bölümde ilk olarak Fransız Devrimi'nin komünist tarihçileriyle bir polemik var. Bundan amaç, Devrim'in günümüzde en yaygın olan yorumundaki tutarsızlıkları belirlemek. Entellektüel yaşamın raslantılarından kaynaklanmıştı bu polemik; yedi yıl sonra oturup ta onu yeniden, yapay bir tarafsızlıkla kaleme almak gereksinimini duymadım. Bence, bu ilk yazıldığı biçimde, Devrim'in Fransız üniversite çevrelerinde bir tartışma konusu olma özelliğine kendince değiniyor. Umarım, birtakım koşullara borçlu olduğu bu yanı, benim asıl üzerine titrediğim ispat yanından bir şey eksiltmiş değildir.

Oldukça yoğun olan bu ayıklama çabasının ardından, eleştirel çalışmamda en çok yararlandığım iki yazar üzerine olan bölümler geliyor: Alexis de Tocqueville ve Augustin Cochin. Okurlar, nedenlerimi sayfaları çevirdikçe anlayacaklar. Tocqueville ve Cochin, Fransız Devrimi'nin sağlam bir biçimde kavramsallaştırılmasını önermiş ve bu kitabın ortaya koyduğu soruna dokunmuş yegâne tarihçilerdir. Birinci bölümdeki yorumu, onların bana çelişik olmaktan çok birbirini bütünleyici gözüken çözümlemelerinden yola çıkarak öne sürdüğüm görülecektir. Onların izinde çalıştım, bu denemenin girişinde de en çok onların adlarını vermek beni mutlu eder.

Birinci Bölüm

Fransız Devrimi Bitmiştir

I

Mérovée krallarını ya da Yüz Yıl Savaşları'nı inceleyen tarihçiden durmadan ehliyetini göstermesi istenmez. Mesleğinin gerektirdiği teknik çıraklıktan geçmişse, hem toplum, hem de meslektaşları sabır ve nesnellik erdemlerine sahip olduğunu teslim ederler. Sonuçların irdelenmesi ise yalnızca işin erbâbını, yani bilginleri seferber eder.

Fransız Devrimi tarihçisi ise ehliyetinden başka belgeler de göstermek zorundadır. Rengini belli etmesi gerekir. Önce, hangi konumda konuştuğunu, ne düşündüğünü, ne aradığını söylemelidir; Devrim üzerine yazdıklarının, asıl çalışmasından da önce gelen bir anlamı vardır: şu Mérovée'ler için gerekmeyen, fakat 1789 ya da 1793 için kesinlikle gerekli olan **kanısı.** O kanıyı bir çıtlattı mı, her şey biter artık: ya kralcıdır, ya liberal, ya da Jakoben. Bu parolayla tarihinin bir anlamı, bir yeri, bir meşrûluğu olur.

Burada şaşırtıcı olan, bu tarihin de diğer bütün tarihler kadar entellektüel varsayımlar içermesi değildir. Hiçbir tarihî yorum mâsum olamaz ve yazılan tarih de tarihte yerini alır; tarihin kendisidir; bugünle geçmiş arasındaki, tanım gereği oynak bir dengenin ürünüdür ve bir zihnin özellikleriyle, geçmişindeki olası köklerin yayıldığı geniş alanın buluşmasıdır. Ama her tarihin ilgilerinin sıralanmasında bir seçimin, bir tercihin olması, konusu üzerinde bir kanı varsaymasını gerektirmez. Böyle olabilmesi için, konunun, geçen zamana karşın tarihçide ve okurlarında yaşayagelmiş siyasî ya da dinî bir özdeşleşme yeteneğini harekete geçirebilmesi gerekir.

Ne var ki geçen zaman, tarihçinin yaşadığı günün anlamını, değerlerini, seçimlerini üzerinde çalıştığı konudan çıkarıp çıkarmamasına göre bu özdeşleşmeyi siler, ya da tersine, olduğu gibi bırakır, hattâ güçlendirir de. Clovis ve Frank İstilâlarının XVIII. yüzyılda pek ateşli bir konu olmasının nedeni, XVIII. yüzyıl tarihçilerinin kendi toplumsal yapılarının anahtarını o dönemde aramalarıdır. Soyluları fâtihlerin soyundan, avamı ise boyun eğdirilenlerin soyundan getirerek, toplumun soylular ve avam olarak ikiye ayrılmışlığının kökenini Frank İstilâları'na bağlıyorlardı. Bugün artık soyluluğun top-

lumsal bir belirleyici olarak ortadan kalktığı bir toplumda yaşadığımız için, Frank İstilâları'na günümüze herhangi bir göndermesi kalmamıştır. Dünyanın düşsel aynası olmaktan çıkıp, belirli bir dünyanın onlara tanıdığı tarihî saygınlığı yitirdiler ve toplumsal polemik konusu olmaktan çıkarak, bilimsel tartışma konusu oldular.

İşte 1789'dan sonra da, her tarihin dokusunda olan bu başlangıç saplantısı devrimsel kopuşta yuvalanmıştır. Büyük istilâlar nasıl soyluların toplumuna bir mitos, büyük bir «kökler» anlatısı oluşturmuşsa, 1789'da eşitlik üzerine kurulu olan bir yenisinin doğum tarihi, yeni dünyanın sıfırıncı yılı olmuştur. Bir yıldönümünün bir başkasının yerine geçmesi, yani zaman içinde yeni bir ulusal kimlik tanımlaması, büyük bir olasılıkla rahip Sieyès'in dehasının en güzel göstergesidir; yeter ki aylarca öncesinden[1], hem de tam ve kesin anlamını koyarak, başlangıç-olayın haberini verdiğini bilelim: «...Üçüncü'nün geçmiş zamanlara doğru gitmekten bir korkusu olmamalıdır. Fetihten bir yıl öncesini düşünmesi yeter. Bugün artık boyun eğmeyecek kadar güçlü olduğuna göre, kuşkusuz, direnişi de daha etkili olacaktır. Niye bütün şu fâtihlerin soyundan geldiklerini ve onların hukukunu sürdürdüklerini iddia etme çılgınlığını gösteren aileleri Frankonya ormanlarına geri gönderemesin? O zaman arınmış olacak ulus, sanırım yalnızca Romalı ve Galyalıların torunlarına indirgenmiş olacağını düşünerek avunabilecektir»[2]. Bu birkaç satırda hem soyluların üzerlerine çıkarttıkları ülkenin «tapu»sunun saymaca olduğu, hem de, gerçek olsa bile, Üçüncü Sınıf'ın fetih öncesinin toplum sözleşmesini geri getirebileceği, daha doğrusu, yüzyıllardır süren gaspı ortadan kaldırıp yeniden kurabileceği söyleniyor. Her iki durumda da söz konusu olan, eşitliğe meşrû bir doğum tarihi tanıyarak, ulusun «gerçek» köklerini yeniden kurmaktır: işte 89'un tüm içeriği.

Nitekim, Devrim tarihinin de bu kökler anlatısını sürdürmek gibi toplumsal bir işlevi vardır. Bir örnek için Fransız tarih öğreniminde akademik bölümlenmelere bakabiliriz: «Yeni» Çağ 1789'da, doğru dürüst bir doğum belgesi olmasa da, gâyet iyi düzenlenmiş bir ölüm ilmühaberiyle, Devrim'in verdiği adla «Eski Düzen» olarak son bulur. Bundan sonra Devrim ve İmparatorluk, kendi kürsüleri, öğrencileri, bilimsel dernekleri, dergileri olan ayrı ve bağımsız birer araştırma alanıdırlar. Bastille'in alınışıyla Waterloo Savaşı arasındaki çeyrek yüzyıl özel bir saygınlıkla sarmalanır: «Yeni» Çağın sonu, 1815'te başlayan «Yakın» Çağın da vazgeçilmez girişi olarak, ikisinin ortasında ve her ikisine de anlamlarını sağlayan, Fransız tarihinin geçmişine ve geleceğine giden yolların başlangıcındaki iki

1 *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, 1788 sonlarında kaleme alınmış ve ocak 1789 da yayınlanmıştır.

2 *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, Edme Champion baskısı (Paris: Société d'histoire de la Révolution française, 1888), bölüm II, s. 32.

ara bir deredir. Bu kronolojik dönemlemenin bütün saçmalıklarına karşın yüksek öğrenim kurumlarımız, Devrim'i yaşayanların bilinçlerine sadık kalarak, Devrim dönemini ve bu dönem tarihçisini ulusal tarihimizin gizleriyle doldurmuştur. 1789, öncenin ve sonranın anahtarıdır. İkisini o ayırır, o tanımlar, yani «açıklar».

Hele sonrasından, yani şu 1815'te başlayan ve Devrim'in aydınlatması, olası kılması, açması gereken Yakın Çağ'dan yana, «açıklar» demek bile yeterli değildir. O, Yakın Çağ'ımızın **kendisidir.** Bu da üzerinde biraz düşünmemizi gerektiriyor.

Eski Düzen'i doğumsuz fakat sonlu yapan nedenlerden ötürü Devrim de doğumlu fakat sonsuzdur. Biri olumsuz, yâni ölüme sürükleyici kronolojik bir tanımlamanın acısını çeker, diğeri ise öylesine uçsuz bucaksız bir vaaddir ki, sonsuz bir esnekliği vardır. Kısa dönemde bile yerleştirilmesi kolay olmaz: Tarihçi, bellibaşlı olaylara verdiği anlamlara göre onu kesin sonucun esaslarının elde edildiği, Eski Düzen'in defterinin dürüldüğü 1789'a kapatabilir. İsterse, komite ve mahallelerin **(sections)** diktatörlüğüne, Jakoben destanına, II. yılın eşitlikçi seferberliğine ağırlık vererek, 1794'e, yâni Robespierre'in öldürülüşüne kadar uzatır. Yahut, Thermidor'cular-daki **(Thermidor'cular = thermidoriens)** Jakobenlik artıklarına, XVI. Louis'nin ölümü yönünde oy kullananlara, krallıklar Avrupa'sıyla savaşlara olan saygısından 18 Brumaire 1799'a kadar da gidebilir. Hattâ, ister Konsüllük döneminde kessin, ister Habsburg'larla kurulan evlilik bağında ya da Yüz Günler'de, Napolyon macerasını da Devrim'e katabilir: bütün bu dönemlemelere akla yatkın nedenler bulabiliriz.

Çok daha uzun sonrasına doğru daha bir uzatılmış, XIX. yüzyılın sonları ya da XX. yüzyılın başlarından önce sona ermeyen bir Devrim tarihi de düşünebiliyorum. Nitekim, 1815, 1830, 1848, 1851, 1870, Komün, 16 Mayıs 1877 gibi evreler göz önünde tuularak, tüm XIX. yüzyıla Devrim ve Restorasyon arasındaki savaşın tarihi olarak bakılabilir. Devrim, ülkenin derinliklerine kadar varan kesin zaferini ancak Üçüncü Cumhuriyet'in başlarında, Cumhuriyetçilerin Kralcılara karşı zaferiyle kazanmıştır: Jules Ferry'nin o 89 değerlerinin misyoneri laik öğretmenleri, kazanılması uzun süren bu zaferin araçlarından çok simgesidirler. Demek ki kırsal Fransa'nın 89 değerleri yoluyla cumhuriyet ulusuna katılması en az bir yüzyıl gerektirecektir; hele Brötanya ya da Güney-Batı gibi bir çok açıdan geri kalmış[3] bölgelerde daha bile fazla. Büyük çapta hâlâ yazılmayı bek-

3 Bu yalnızca bir tespittir. Söz konusu «gecikme» ile, okul ve siyaset yoluyla cumhuriyetçi bütünleşmenin çözümlemeleri, Maurice Agulhon'un çalışmalarının (özellikle *La République au village* [Paris: Plon, 1970]) ana temasını oluşturuyorlar. Bunun başka bir örneği de Eugen Weber'in yeni kitabında bulunabilir: *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France* (Stanford: University Press, 1976).

leyen Fransız tarihinin bu yanı da bir Devrim tarihi oluşturmaktadır. Uzun süre Paris'in diktatörlüğüne bağlı kalmış cumhuriyetçi Jakobenliğin zaferi, ancak ve ancak XIX. yüzyılın sonunda kırsal Fransa'nın çoğunluk oyu desteğiyle kazanılmıştır.

Ne var ki, «kazanılmış» olmak, yaygın bir değer olarak artık tartışılmadan saygı görmek, özümsenmek demek değildir. Eğitimde yoğun bir özene konu olan 89 ilkelerinin kutlanması da, aynı ilkelerin reddedilmesinde bir örtü görevi yüklenen 93 suçlarının kınanması da, XX. yüzyılın ortasına kadar Fransız siyasî simgelerinin merkezinde kalmıştır. Faşizm, fikir çatışmalarına uluslararası bir boyut ekler. Ama Alman zaferi sonrasında Fransa'da kurulan Vichy Hükümeti örneğinin, faşistten çok 89 saplantısına mıhlanıp kalmış bir gelenekçilik olması çok anlamlıdır. 1940'lar Fransa'sı, vatandaşlarını daha hâlâ tarihi **aydınlatmak**, doğum tarihlerini belirlemek, Devrim'le Eski Düzen arasında bir seçim yapmak zorunda bırakan bir ülkeydi.

89'a bu tür göndermeler faşizmin yenilgisiyle Fransız siyasetinden çekildi. Bugün sağcı söylem de, solcu söylem de özgürlük ve eşitliği kutluyorlar; 89 değerleri çevresindeki tartışmalar ise, ne gerçek bir siyasî sorun, ne de güçlü bir psikolojik yatırım içeriyor. Ne var ki, bu görüş birliğinin nedeni, tartışmanın bir devrimden diğerine, geçmiştekinden gelecektekine doğru mekân değiştirmesinde yatıyor: miras üzerinde görünür bir uzlaşma sağlanması, çatışmanın geleceğe taşınmış olmasındandır. Gerçekte ise, yeni çökeltilerin kapladığı eski bir jeolojik tabakanın engemeyi gene de biçimlemeyi sürdürmesi gibi, bu miras da geleceğin betimlemeleri üzerinde egemenlik sürmektedir. Çünkü Fransız Devrimi yalnızca Cumhuriyet demek değil, sonsuz bir eşitlik vaadi ve ayrıcalıklı bir değişme biçimidir de. Onu ulusal bir kurum olarak değil de, evrensel bir tarih ölçütü olarak görmek, dinamiğini ve çekim gücünü teslim etmeye yeter de artar bile. XIX. yüzyıl Cumhuriyet'e inanmıştı; XX. yüzyıl Devrim'e inanıyor. Her iki imgenin de kökeninde aynı başlangıç-olay vardır.

Nitekim XIX. yüzyıl sosyalistleri, eylemlerini hem cumhuriyetçilerinkiyle dayanışma içinde, hem de onlarınkinden farklı görürlerdi. Dayanışma içindeydiler, çünkü cumhuriyet onların gözünde sosyalizmin ön koşuludur. Farklıydılar, çünkü siyasî demokrasi, toplumsal örgütlenmenin er veya geç aşılması gereken tarihî bir evresidir ve 89'un getirdiği de durağan bir hal değil, tam tersine, mantığını bu aşılmadan alan bir harekettir. Demokrasi ve sosyalizm için verilen her iki mücadele de Fransız Devrimi'nden kaynaklanan eşitlik dinamiğinin birbirlerini izleyen iki biçimidir. Böylece bir algılayış biçimi, insan özgürlüğünün çizgisel bir tarihi oluşmuştur ki, 89 değerlerinin ortaya çıkışı ve yayılması birinci, sosyalist ve 89'un vaatlerini yerine getirecek yeni bir devrim de ikinci evresini oluştururlar: bir yerde Jaurès'in devrimci tarihini çağrıştıran, ama sos-

yalist yazarların gelecekte duran ikinci evresini henüz saptayamamış oldukları, çift zamanlı bir mekanizma yâni.

1917'de her şey değişir. Artık sosyalist devrimin bir yüzü olduğuna göre, Fransız Devrimi de olası, arzu edilen, umulan, ama hâlâ içeriksiz duran gelecek için bir örnek olmaktan çıkar. O artık gerçek, tarihlenmiş ve kaydedilmiş bir olayın, Ekim 1917'nin anasıdır yalnızca. İlerideki denemelerimden birinde de gösterdiğim gibi, bu soy zinciri Bolşeviklerin zihninden Rus Devrimi'nin öncesinde de, süresince de, sonrasında da hiç eksik olmamıştır. Ama buna karşılık olarak Fransız Devrimi tarihçileri de 1917'ye ilişkin duygu ve yargılarını geçmişe taşıyarak, ilk Devrim'in, ikincisini bildirdiğine inanılan yanlarına ayrıcalık tanımaktalar. Bir yandan Ruslar, devrim için **seçilmişlik**lerini Fransa'dan ve XIX. yüzyıl düşüncesinden miras aldıkları için, tarihin iyi ya da kötü yönde öncü ulusu olarak Fransızların yerine geçerken, diğer yandan da iki devrime ilişkin tarih söylemleri içiçe geçerek birbirlerine bulaştırıyorlar. Bolşeviklerin Jakoben ataları vardır, Jakobenlerin de komünizm öncellikleri...

Böylece Fransız Devrimi tarihi yaklaşık iki yüz yıldır bir kökler anlatısı, yâni bir kimlik söylemi olmaktan çıkmamıştır. Söz konusu tarihi, anlatmayı üstlendiği olaylar zincirinden XIX. yüzyılda ancak ucu ucuna ayrıştırabiliriz. Çünkü 1789'da başlayan olaylar, aynı sorunlar ve simgeler çevresinde, nesilden nesile geçen birer ibâdet ya da nefret nesnesi haline dönüşmüş anılarla birlikte durmaksızın yeniden yaşanmaktadır. Devrim, yalnızca «çağdaş» Fransa'yı ancak bir parçası olarak düşündüğümüz zaman anlayabileceğimiz siyasî uygarlığı kurmakla kalmamış, aynı Fransa'ya işlenebilirliği sınırsız bir siyasî tartışma hazinesi ve bir sürü meşrûluk çatışması da bırakmıştır: 1830, 89'u yeniden başlatır; 1848, Cumhuriyet'i yeniden sahneye koyar; Komün, Jakobenlik düşünün geri gelişidir. Devrim tarihinin en nihayet yüzyıl sonuna doğru akademik bir meşrûluk başlangıcı kazanabilmesi için neler gerekmedi ki: cumhuriyetçi bir uzlaşmanın önce parlamentoda, sonra da kamuoyunda zafer kazanması ve Üçüncü Cumhuriyet'in kalıcılığının sağlanması gibi azımsanamayacak bir gelişme. 1881'de cumhuriyetçi entellektüeller tarafından kurulmuş «Fransız Devrimi Tarihi Derneği»nin baskıları sonucunda Sorbonne, 1886'da açtığı Devrim tarihi «dersi»ni Aulard'a verdi. Söz konusu ders 1891'de «kürsü» olacaktır.

Kürsüdeki Devrim, Cumhuriyet gibi ulusun malı oldu mu acaba? Yanıt, Cumhuriyet için olduğu gibi hem evet, hem de hayırdır. Evet, çünkü Cumhuriyet'in Paris isyanı üzerine değil de genel oy hakkı üzerine kurulu olmasından yola çıkarak Fransız Devrimi için «bitti» denilebilir: vatandaşların hukukî ve demokratik onayına sahip, ulusal bir kurumdur artık. Diğer bir açıdan ise, 89'da doğan siyasî uygarlık çevresindeki cumhuriyetçi uzlaşma tutucu bir uzlaşmadır. Bir yanda yönetici sınıfların bir kral üzerinde anlaşamamaları, diğer yanda da köylülerin ve küçük eşrafın güvence gereksinimleri saye-

sinde oluşabilmiştir. Nitekim taşraya Cumhuriyet'i Komün'ün bastırılması yerleştirir. Ne var ki bu kapanmış bir tarih ve baba yadigârı ulusal bir kurum olarak zafere ulaşan Fransız Devrimi, içerdiği ve laik okul ya da Kilise'yle Devletin ayrılması gibi olgulardan çok daha köktenci olan bir değişme vaad ve imgesiyle çelişmektedir. Cumhuriyet'i kurdurur kurdurmaz açıkça anlaşılır ki Fransız Devrimi Cumhuriyet'ten daha fazla bir şeydir. Hiçbir olayın zayıflatamadığı bir müpdedir o.

Bu nedenle sosyalist düşünce XIX. yüzyılın en sonlarında söz konusu müjdeyi eline geçirdi. Bir yandan da 89'un siyasî amaçlarının özü, cumhuriyetçi ve kralcı tarihçiler arasındaki tartışmada yaşam mı sürdürüyordu. Aulard, Taine'in «Çağdaş Fransa'nın Kökenleri»ni yazmasını eleştirmişti. Jaurès de Fransız Devrimi'nde başka bir başlangıcın köklerini, başka bir dünyanın doğuşunu görür: «Fransız Devrimi'nin en az büyük olan yanı bugünüdür... Sonsuz uzantıları vardır onun»[4]. Ekim 1917 Rus Devrimi, bu «kökler»in ikileşmesi beklentisinin üzerine âdetâ cuk oturdu. Ondan sonra —Mathiez bunu açıkça düşünmüştür[5]— Jakobenlik mirasının yeniden gözden geçirilmesinin lehte ya da aleyhte olsun, alttan alta Bolşevizm'e gönderme yapan ve konuya hiç bir entellektüel yumuşaklık kazandırmayan ikinci bir söylemi oluşur. Nitekim iki siyasî tartışmanın çakışması, XIX. yüzyılı XX. yüzyıla uzatarak, daha önce Fransa Kralı ve Cumhuriyet'in harekete geçirdiği tutkuları komünizm ve antikomünizme devretmiştir. Söz konusu tutkuların **taşınması** onları zayıflatmamış, tersine, bugün de kök saldırmış ve 89, daha doğrusu, 93 olaylarında pek de belirgin olmayan vaatler türünden yeni bir siyasî içerik vermiştir. Ne var ki, meşhur «burjuvazi»nin halkın zaferini çalamayacağı gerçek bir komünist Devrim'in olumlu ya da olumsuz müjdecisi olmak, Fransız Devrimi'ne anlam ya da kavramsal açıklık yönünden hiçbir şey kazandırmamıştır. Yalnızca mitosunu fakirleştirerek tâzelemiştir.

Sözcükler üzerinde anlaşmamız gerekiyor: söz konusu olan bugünün geçmişe bulaşması, ya da köken olarak görülen bir devrimin tanımı gereği her şeyi özümleme yeteneği, bilimsel alanda ilerlemeye engel değildir. Tam tersine, Devrim tarihi XIX. yüzyılın sonundan bu yana yüksek öğrenimin bir ihtisas konusu da olduğuna göre, her neslin tarihçilerinin kendi arşiv çalışmalarını yapmasından daha doğal bir şey olamaz. Bu bakımdan, avam sınıflarına ve Devrim'deki eylemlerine verilen önemin, köylü ve basit kentli halka ilişkin bilgimize olan katkısını görmezlenmek ya da azımsamak saçma olur. Ama bu ilerlemeler, bütünsel bir tür tarih nesnesi diyebileceğimiz

4 Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française* (Paris: Editions Sociales, 1968); Ernest Labrousse'un Önsözü, s. 14.

5 Bk. aşağıda s. 107.

«Fransız Devrimi»nin çözümlenmesinde önemli bir değişiklik yapmamıştır.

Örneğin, Loutchinski'den Paul Bois'ya kadar, yüzyılın başından beri yeni bir çok çalışmanın üzerinde durduğu, kanımca da Georges Lefebvre'in Devrim tarihçiliğine en önemli katkısı olan köylü sorununu ele alalım. Köylü sorunu ve köylülerin davranışları yoluyla Georges Lefebvre iki fikre varır: bir, toplumsal açıdan Devrim dediğimiz şeyin içinde birçok devrimler olduğu; iki, diğerlerinden (örneğin aristokratların, burjuvaların ya da baldırıçıplaklarınkinden) bağımsız, oldukça özerk olan köylü devriminin antikapitalist, yâni Lefebvre'e göre, geçmişe dönük olduğu[6]. Sırf bu iki fikir bile, türdeş bir tarihî ve toplumsal olay olarak görülen ve Eski Düzen'in engel olduğu kapitalist yahut burjuva geleceği başlatan Devrim imgesiyle ters düşmektedir.

Dahası da var. Georges Lefebvre, Eski Düzen'in tarım tarihinde kapitalizmin yerinin gittikçe arttığını ve kapitalizm «ruhu»nun toprak sahibi aristokraside gittikçe yerleştiğini de söyler. Öyle ki, biraz sonrasında Paul Bois'nın da göstereceği gibi[7], «Devrim» dediğimiz şeyin bir toplumsal baskı ya da savaşım olarak doğasında bir değişiklik olmadığı halde, aynı köylüler 89'da senyörlerle, 93'te de Cumhuriyet'le çatışma halinde olabiliyorlar. Georges Lefebvre daha 1932'de «Eski Düzen, Fransız tarım tarihini kapitalizm yoluna sokmuştu; onun başlattığı işi Devrim birdenbire tamamlayıverdi»[8] demişti. Ama, Jakobenlik geleneğinden bir tarihçi olan Lefebvre, bu biraz Tocquevillevârî gözüken tespitinden yola çıkarak, meşrûlukçu geleneğin tarihçisi gibi devrim kavramının eleştirisine varmaz. Köklü bir değişme fikriyle nesnel bir süreklilik fikrinin hangi koşullar altında bir arada tutulabileceğini anlamaya çalışmaz. XVIII. yüzyıl sonundaki köylü sorunu **çözümlemesi** ile, Devrim'e onu yapanların gözüyle bakan, yani bir kopma, bir «başlangıç», doğası tümüyle değişik yeni ve türdeş bir zaman olarak gören, dolayısıyla da söz konusu çözümlemeyle çelişen bir **geleneği** birbirine eklemekle yetinir. Fransız üniversitesinin XX. yüzyılda yetiştirdiği, dönemi üzerinde en geniş ve en güvenilir bilgiye sahip, en büyük Fransız Devrimi tarihçisinin, sonuçta yaşamını adadığı o büyük olay hakkındaki sentezinin, bir Sollar Karteli ya da Halk Cephesi militanınkinden farklı olmadığını göstermek pek de zor olmaz[9].

---

6 Georges Lefebvre, «La Révolutions française et les paysans» (1932), *Etudes sur la Révolution française* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954; Albert Soboul'ün Giriş yazısıyla ikinci baskı, 1963) içinde.

7 Paul Bois, *Les Paysans de l'Ouest* (Paris ve Lâhey: Mouton, 1960).

8 Lefebve, op. cit., s. 263.

9 Lefebvre'in entellektüel portresi için, bk. Richard Cobb, *A Second Identity. Essays on France and French History* (Londra, New York ve Toronto: Oxford University Press, 1969).

Çünkü, bugünün verdiği kaygılarla beslenebilirse de, bilgilenme hiçbir zaman bir sorunun ya da bir olayın kavramsallaştırılmasını değiştirmeye yetmez. Fransız Devrimi'nde olduğu gibi Jaurès'in, 1917'nin ve Marksizm'in etkisi altında toplumsal tarihe kayıp, yeni alanlar kazanabilir. Ama başat içeriği köklerin anlatısı olan ve sosyalist çökeltinin yenilediği kadar da dondurduğu bir metine, hem de her zamankinden daha fazla bağımlı kalacaktır. Çünkü, belirli konularda yeni araştırma anları açmış olsa bile, toplumsal tarihin Devrim tarihine el koyuşu, sonuç olarak köken sorunsalının yerini değiştirmekten başka bir iş görmemiştir: Burjuvazinin tahta çıkışı, özgürlüğün tahta çıkışının yerini almıştır, yani, öncekisinde olduğu gibi, söz konusu olan hep bir tahta çıkıştır. Ulusun toplumsal dokusunda kökten bir kopma gerçekleştiğini düşünebilmek daha da zor olduğuna göre, söylemdeki bu değişmezlik daha da olağanüstü bir görünüme giriyor. Bu anlamda, tarihçiliğin siyasîden toplumsala doğru mekân değiştirmesi, Devrim'in bir başlangıç biçiminde algılanışıyla uyuşamayacağı gibi, söz konusu algılanışın gücünü daha bir vurgular. Buradaki entellektüel çelişki, başlangıcın kutlanmasıyla örtülüyor. Nitekim, XX. yüzyılın Fransız Devrimi tarihçisi, anlattığı ya da üzerinde çalıştığı olayı her zaman olduğundan daha fazla kutlayarak anmaktadır. Getirdiği yeni malzeme, geleneğe sunulan ek süslerden başka bir şey değildir. Böylece tartışmayla birlikte tartışmacıların da soy ağacı sürüp gidiyor: Devrim hakkında yazarken Aulard'la Taine Cumhuriyet'i tartışırlardı; Mathiez'le Gaxotte da komünizmin kökenlerini tartışıyorlar.

Fransız Devrimi tarihini tarih içinde kendine özgü bir bölüm ve özgün oldukları kanıtlanmış bir takım sorunlara mekân olduğu için değil de, tarihçinin kahramanları ve olayı ile özdeşleşme mekanizmasına boyun eğdiği için bir yüksek öğrenim ihtisası yapan da, ulusal gururun durmadan doldurduğu bu anı esnekliğidir. Demek oluyor ki Fransız Devrimi'nin kralcı, liberal, Jakoben, anarşist ya da salt erkinlik yanlısı tarihleri olabiliyor. Üstelik, bu duyarlılıkların hepsi de çelişkili olmadıklarından, verdiğimiz liste ne dışlayıcı, ne de özellikle, sınırlayıcı değildir: İçinde doğup büyüdüğümüz siyasî uygarlığın anası olarak Devrim, bütün soy zinciri araştırmalarına açıktır. Bu çarpışma ve didişmenin kökenleri adına aşağı yukarı iki yüz yıldır çarpışıp didişen tarihler, gerçekte aynı hamurdan yoğrulmuştur: hepsi de birer kimlik tarihidir. Böylece bir Fransızın XX. yüzyılın şu ikinci yarısında Fransız Devrimi'ne **yabancı** bir bakışı olamaz. Bu kadar tanıdık bir mekânda etnoloji olası değildir çünkü. Olay, çağdaş siyasî bilinçte öylesine bir temel, öylesine bir baskıdır ki, ona karşı entellektüel bir «mesafe» almak hemencecik düşmanlığa yorulur; sanki, kimlik ya da red yönünde olsun, özdeşleşme ilişkisi kaçınılmazmış gibi.

Anma töreni tarihçiliğinin bu kısır döngüsünden kurtulmaya çalışmak gerek. Benim neslim için tarihçinin kendi yaşadığı dönem-

de kök salmasına, tercihlerine ve koşullanmalarına önem vermek, varoluşçuluğun ve Marksizm'in etkisiyle epeyden beri moda oldu. Bu yadsınamayacak değerlerin yeniden yerli yerlerine oturtulması, pozitivizmin «nesnellik» düşüne karşı yararlı olmakla birlikte, program söylemleri veya gece polemiklerini sonsuza değin besleyebilir de. Devrim tarihçiliği bana günümüzde siyasî ideolojiden çok, kafa tembelliği ve saygı duyulanları savunma gereksinimiyle doldurulmuş gözüküyor. Tarihçinin birincil güdüsü de olan entellektüel merak ve geçmiş bilgisinin yarar gütmezliğini Devrim'e yeniden vermek için, artık onu ardıllarına kendi bıraktığı basit anlamlardan arındırmanın zamanıdır. Zaten bir gün gelecek ve insanlar toplumlarımızdaki tartışmaları iki yüzyıldır besleyen siyasî inançları da XV. ve XVII. yüzyıllar arası Avrupa'sının din çatışmalarında gördüğümüz sonsuz çeşitlilik ve şiddet kadar şaşırtıcı bulacaklardır. Fransız Devrimi gibi, bugünkü siyasî ortam da büyük bir olasılıkla başka bir dönemin psikolojik yatırım ve açıklama dizgesi olup çıkacaktır.

Ama, Levi-Strauss'çu bir dille söyleyecek olursak, Fransız Devrimi'nin «soğuması»nı geçen zamandan beklemek yeterli olmaz. Günümüzün dokusunda da koşullarını tanımlayabilir, hattâ ilk unsurlarını bile belirleyebiliriz. Bu koşulların ve unsurların en sonunda tarihî **nesnelliği** oluşturacağını söylemiyorum. Ama Fransız Devrimi tarihçisiyle nesnesi arasındaki ilişkide çok önemli değişiklikler ortaya çıkardıkları kanısındayım: Devrim kahramanlarıyla özdeşleşmeyi, kurucuların kutlanışını ya da başka yollara sapanların lânetlenişini daha uzun boylu düşünülür, dolayısıyla da daha az zorlayıcı kılıyorlar.

Devrim tarihinin yenilenebilmesi açısından pek arzu edilir olan bu yatırım azalmasına giden iki yol var bence: Birincisi, devrim mitosuyla devrim (ya da devrim sonrası) toplumları arasındaki çelişkilerden, geç de olsa, sürekli ve önü alınamaz bir biçimde ortaya çıkıyor. Diğeri ise tarihî bilgi dağarcığımızın değişimlerinde yatıyor.

Birincisinin sonuçları gün geçtikçe açıklık kazanıyorlar. Bu satırları 1977 ilkbaharının sonlarında, yani Sovyet totalitarizminin ve genelde Marksizm'den kaynaklandığını öne süren tüm iktidarların eleştirisinin sağ düşüncenin tekelinden çıkıp, sol için de önemli bir düşünce odağı olduğu bir dönemde yazıyorum. Tarihî açıdan göreli birer bütünsellik olan sağ ve sola yapılan bu göndermeden amaç, soldan gelen bir eleştirinin sağdan gelecek bir eleştiriden daha ağırlıklı olacağını söylemek değildir. Ne de olsa solun İkinci Dünya Savaşı'ndan günümüze kadar Fransız kültür yaşamında daha üstün bir yeri olmuştur. Asıl önemli olan, Sovyetler Birliği ya da Çin'i sorgulamak için, sağın kendi mirasının herhangi bir unsurunu gözden geçirmeye gereksinim duymamasıdır: Karşı-devrimci düşünce içinde kalmak ona yeter. Halbuki sol, karşıtınınkiyle yaşıt olan kendi inanç dizgesini suçlayan verilerle uğraşmak durumundadır. Sırf bu nedenle bunu uzun süre yapmaya yanaşmadı ve sırf bu nedenle bugün

bile hâlâ sorunlarının tarihini sorgulamaktansa, genellikle inanç yapısının orasını burasını düzeltmeyi yeğliyor. Gerçi uzun dönemde bu pek de önemli değildir. Önemli olan, sol bir kültürün sonuçta, XX. yüzyılın feci komünist deneyimi gibi kendi öz değerleri açısından da yıkıcı olgular üzerinde kafa yormayı kabul edip, ideolojisini, yorumlarını, umutlarını, ussallaştırmalarını eleştirir olmasıdır. Tarihle Devrim arasındaki uzaklık solda yuvalanmıştır, çünkü tarihin tümüyle Devrim'in vaatlerinde yattığına o inanmıştı.

Bu bakımdan, Stalin olayının yalnızca mekân değiştirmiş («tarihin başlangıcı» ve «öncü ulus» fikirleri bu sefer de Sovyet olgusuna yakıştırılmıştır) Jakoben bir gelenekte kök salışını göstermek için Sovyet Devrimi'ne ilişkin bir «Fransız sol düşünce tarihi» yazmak gerekir. Bir de şu var ki, daha uzayacağa benzeyen bir süreden beri, katışıksız kalmış bir kökenden «sapma» görüşü, devrim fikrinin yüksek değerlerini kurtarabiliyor. Bu çifte kilitler artık kırılmaya başladı: Başta, Sovyet deneyiminin bellibaşlı tarihî örneği durumuna gelen Solyenitzin'in yapıtları, Gulag sorununu getirip devrimci tasarıların yüreğine oturttu. Böylelikle, Rus örneğinin bir bumerang gibi dönüp Fransız «köken»ine çarpması kaçınılmazdır. Mathiez, 1920'de Bolşevik şiddetini, aynı koşullara bağlı Fransız örneğine dayanarak haklı gösteriyordu. Bugün de Gulag, tasarımdaki benzerlik dolayısıyla, Terör'ün, yeniden ele alınmasına neden oluyor. İki devrim birbirlerine bağlı duruyorlar; ama yarım yüzyıl önce her ikisi de «koşullar»dan, yani doğalarına yabancı, dışsal olgulardan çıkartılan bir özürle günahlarından sistemli bir biçimde arındırılıyorlardı; bugün ise tam tersine, vücutlar ve kafalar üzerinde titiz birer zor mekanizması olarak eştözlülükle suçlanıyorlar.

Demek oluyor ki, devrim fikrinin aşırı bir ayrıcalığı olan herhangi bir içsel eleştiriden arınmışlığı, artık tartışılmazlığını yitirmektedir. Gerçi, komünistlerin doğalcasına bir biçimde cumhuriyetçi geleneği sürdürmekte sosyalist ve radikallerin yerine geçtikleri akademik tarihçilik, söz konusu ayrıcalığa sıkı sıkı tutunmuş ve gelenekten kuş uçurtmuyor. Ama bir baba yadigârınaymışçasına sıkı sıkıya sarılıp kasıldığı kısa dönemine ilişkin bir çok sorunu var. Söz konusu baba yadigârının entellektüeller arasında kavramsal olarak gözden düşmesinden sıkıntı çektiği gibi, Devrim tarihçiliğinin gelişmesi yolunda vazgeçilmez olan bir takım entellektüel değişmeleri de, bırakınız kabullenmek, zihninde bile biçimlendiremiyor.

Oysa bu tarihçiliğin yapması gereken rengini değil, kavramlarını belli etmektir. Artık tarih, şu kuralınca tespit edildikleri zaman «olgular»ın yeterince açık, yorum gerektirmez oldukları bilgi alanı değildir. Çözümlemeye çalıştığı sorunu, kullandığı verileri, ele aldığı varsayımları ve vardığı sonuçları söylemesi gerekiyor. Devrim tarihinin, bu «dolaysızlık» yolunu yeğleyen sonuncu örnek olması, yalnızca onu nesilden nesile kökler anlatısına doğru çeken nedenlerden kaynaklanmıyor; bunun bir nedeni de söz konusu söylemin «Mark-

sist» bir ussallaştırmayla doldurulup kutsallaştırılmasıdır. Bu da, anlatının özelliğini temelde değiştirmediği gibi, tersine, ona görünürde kavramsal bir derinlik kazandırarak, başlangıçlık işlevinden edindiği asıl gücüne güç katar.

Bu konuda düşündüklerimi kitaptaki denemelerimden birinde açıklıyorum[10]: Fransız Devrimi'nin sistemli bir yorumunu da kapsamayan Marx'ın yapıtlarında, böylesi bir ussallaştırma yoktur. Söz konusu ussallaştırma, Rus bebekleri gibi içiçe geçen iki «özgürleşme» söyleminin kutladığı çizgisel bir gelişme anlayışıyla beslenen, Bolşeviklikle Jakobenliğin karmaşık ve belirsiz buluşmalarının ürünüdür. Fransız Devrimi'nin Marksist söyleminde onulmaz bir biçimde karmaşık olan, oldukça eski ve bizzat Devrim'i meydana getiren yeni bir çağın başlangıcı fikriyle, Marksizm'le aynı tözden bir tarihî alan genişlemesinin bir arada bulunmalarıdır. Nitekim Marksizm —ya da şu Jaurès'le birlikte Devrim tarihine giren Marksizm diyelim—, Devrim **sorunu**nun ağırlık merkezini iktisadî ve toplumsala doğru kaydırmıştır. Restorasyon dönemi tarihçiliğinin pek sevdiği Üçüncü Sınıf'ın yavaş yavaş yükselişiyle, 1789'un göklere çıkarılışının köklerini kapitalizmin ilerlemesinde bulmaya çalışır. Böylece de iktisadî yaşama ve toplumsal alanın tümüne devrimsel kopma mitosunu yayar: öncesinde feodalizm, sonrasında kapitalizm; öncesinde soyluluk, sonrasında burjuvazi. Ama, bu öneriler ne ispat edilebilir, ne de akla yatkın oldukları için, bir de üstüne üstlük kabul edilegelmiş kronolojik çerçeveyi darmadağın ettiklerinden, iktisadî ve toplumsal kipte yapılan bir nedensellik çözümlemesiyle, siyasî ve ideolojik kipte bir olay anlatısını birbirlerine bitiştirmekle yetinir.

Bu tutarsızlığın hiç olmazsa Devrim tarihçiliğinin en önemli sorunlarından birine dokunmak gibi bir yararı var: yorum düzeyleriyle olayların kronolojisinin eklemlenmesi. Eğer tarihî süre içerisinde ille de nesnel bir kopuş görmek ve bu kopuşu Devrim tarihinin her şeyi yapmak istenirse, öne sürülen yorum ne olursa olsun, varılacak sonuç ancak bir saçmalık olabilir. Yorumlar iddialı olduğu ölçüde ve içerdikleri düzeylerin sayısı arttıkça, bu saçmalık da daha bir kaçınılmaz olur. Örneğin 1789'dan 1794'e eski monarşi yok olduğuna göre, tüm Fransız siyasî sistemi şiddetle değişmiştir denebilir. Ama aynı süre içinde ulusun toplumsal ya da iktisadî dokusunda baştan başa bir yenilenme fikri akla daha az yatkın olacaktır. Ne var ki, hepsi de siyasî ve entellektüel olmayan nedenleri olabilirse de «devrim», bu tür kesinlemeler açısından pek de anlamlı bir kavram değildir.

Değişik bir biçimde söyleyecek olursak, her Devrim tarihi kavramsallaştırması, Devrim'i yapanların yaşadığı ve ardıllarının taşıdığı devrim fikrinin, yani kökten bir değişme ve yeni bir çağın başlangıcı olarak devrim fikrinin eleştirisiyle başlamalıdır. Bir Devrim

10 Bk. s. 103.

tarihi bu eleştiriyi içermedikçe, tümüyle siyasî bir yorumun üzerine daha iktisadî ya da daha toplumsal bir yorumun oturması, bu tarihlerin hepsine özgü olan XIX. ve XX. yüzyıl devrimlerinin yaşanmışlıklarına bağlılıktan ötürü, bir şey değiştirmeyecektir. Belki de Marksizm'in getirdiği iktisadî ve toplumsal çökeltinin tek bir yararı olmuştur: tarihi yapan aktörlerin içsel yaşanmışlığına dayalı kalacak Devrim tarihinin açmazlarını, olmazlık yoluyla açıkça göstermiş olması.

Tocqueville'le karşılaşıp dehasını kavrayabildiğim nokta da işte burada. Michelet'nin, özdeşleşme kipindeki Devrim tarihlerinin en kavrayışlısını —bu, kavramsız, hammaddesi gönül olan, yürekleri ve kahramanları baştan sona âdetâ tanrılaştıran bir tarihtir— tasarladığı sırada, Tocqueville, bugüne kadar bunu düşünmüş yegâne kişi olarak, aynı tarihi toplumbilimsel yorumun tersi bir kipte kurar. Dolayısıyla sorun, Normandiyalı aristokratın Jakoben matbaacının oğluyla aynı **görüşleri** paylaşmaması sorunu değildir. Örneğin, Michelet'ninkinin daha «sağında» bir tarih değildir Tocqueville'in yazdığı. Devrimci ideolojinin ve, ona göre, Fransız Devrimi'nin kendi hakkında yanılsamasının eleştirisi üzerine kurulu **başka** bir Devrim tarihi yazar Tocqueville.

Devrim konusunda Tocqueville'in bu kavramsal dönüşünün Amerikan olgusunu çözümleyişindekiyle benzerlikleri yok değildir. **La Démocratie en Amérique**'ten önce Avrupa kültüründe Amerika, Avrupa'nın çocukluğu, başlangıcının bir imgesi gibi görülüyordu: yerleşme ve toprakların tarıma açılması, yani insanın vahşî bir dünyayı fethedişi. Tocqueville'in kitabı, temel aldığı eşitlik varsayımından yola çıkıp, nerdeyse baştan sona tümdengelimci bir yöntemle, söz konusu imgeyi bir eldiven gibi tersyüz eder. Amerika, der Avrupalılara, çocukluğunuz değil, geleceğinizdir sizin. Yaşlı Avrupa'nın **da** siyasî ve toplumsal geleceği olan Demokrasi, aristokrat bir geçmişin zorlamalarından uzakta, Amerika'da serpilmektedir. Aynı biçimde ama ters yönde olmak üzere ve yirmi yıl aradan sonra Tocqueville, aykırı düşüncesini her zaman —hattâ ve öncelikle Amerika «parantezi» sırasında da— düşüncelerinin odak noktasında duran Fransız Devrimi'ne uygular. Fransız Devrimi'nin ulusal tarihimizde güçlü bir kopuş olduğunu düşünüyorsunuz, değil mi? diye sorar çağdaşlarına. Gerçekte, geçmişimizin serpilip boy atmasıdır o. Monarşinin başlattıklarını o tamamlar. Kopuş oluşturmadığı gibi, ancak tarihî süreklilik içinde ve o sürekliliğin ışığında açıklanabilir bir olaydır. Bilinçlere bir kopuş olarak yansıdığı halde, gerçekte olgulardaki sürekliliğin sonucudur.

Demek oluyor ki Tocqueville, devrimcilerin kendi yaşam bilinçleri üzerine kurulu Devrim tarihine köklü bir eleştiri getirmiştir. Bu eleştiri, Devrim tarafından en çok değişikliğe uğratılmış gibi görünen siyasî alanda —iktidar ve Fransızlar arasındaki ilişkiler— yer aldığı için, daha bir keskindir. Tocqueville'in sorunu, cemaatlerin

ve sivil toplumun Merkezî Devletin genişlemesi sonucunda idarî iktidarın egemenliği altına girmeleridir. Yönetimin topluma bu el koyuşu, «yeni» düzenle «eski»si, ya da Bonaparte'la XIV. Louis arasında süregiden ortak bir özellik değildir yalnızca; aynı zamanda, bir takım aracılıklar yoluyla «demokratik» (yani eşitlikçi) ideolojinin eski Fransız toplumuna girişini açıklayacak bir öğedir de. Değişik bir biçimde söyleyecek olursak, Tocqueville'in gözünde «Devrim», en yapıcı biçimiyle (eşitlikçi bir ideolojisi olan toplum üzerinde idarî bir Devlet sultası), Jakobenler ve İmparatorluk tarafından tanımlanmadan önce monarşi tarafından büyük çapta gerçekleştirilmiştir. Adına «Fransız Devrimi» denilen o yeri, yurdu, zamanı kayıtlanmış ve bir başlangıç olarak kutsanmış olay ise, öncesindeki siyasî ve toplumsal evrimin hızlanmasından başka bir şey değildir. Soyluları değil de toplumdaki soyluluk ilkesini yıkarak, Merkezî Devlete karşı toplumsal direnişin meşrûluğunu ortadan kaldırmıştır. Ne var ki buna önayak olanlar Richelieu ile XIV. Louis'dir.

İlerideki denemelerimden birinde bu tür bir yorumun ortaya çıkardığı zorlukları çözümlemeye çalıştım: Tocqueville'in dört başı mâmur bir Fransız Devrimi tarihi yazmamış olması, söz konusu tarihin yalnızca bir yanını, süreklilik yanını kavramsallaştırmış olmasındandır sanırım. Devrim'i bir olay olarak değil de bir bilânço olarak, bir kırılma değil de bir süreç olarak ele alıyordu. Kitabının ikinci cildine çalıştığı sırada, bu kırılmadan ileri gelen sorunla karşı karşıyayken de öldü. Bu tümdengelimci ve soyut zekânın, mutlu bir raslantı sonucunda, anlatı türünün gereğinden çok fazla yer kapladığı bir araştırma alanına yaklaşımındaki temel özellik, tarihî yaşanmışlığın, Devrim'i yapan aktörlerin ve başlangıç mitosunun baskılarından uzak kalmasıdır. Necker, XVI. Louis, Mirabeau ya da Robespierre'in önündeki seçenekler arasında kalmamıştır Tocqueville. Onların dışındadır, ve başka telden çalar.

Bu yüzden, kitabının önemi öne sürdüğü tez kadar, belki de daha fazlasıyla, ortaya koyduğu yöntemdedir. Bana öyle geliyor ki, Devrim tarihçileri hâlâ Michelet'yle Tocqueville arasında bir seçim yapmak zorundadırlar ve öyle de kalacaklar. Yalnız bu, Devrim'in cumhuriyetçi bir tarihiyle tutucu bir tarihi arasında yapılacak bir seçim demek değildir; çünkü bu durumda her iki tarihin de sorunsalı aynı olacaktır ki, Tocqueville'in özellikle karşı çıktığı da budur. Ayrıldıkları noktaya gelince: Michelet, Devrim'in içinde yer alan bakışıyla onu yeniden yaşatır; Tocqueville, aktörlerin niyetleriyle oynadıkları tarihî rol arasında sezdiği çakışmazlığı durmazcasına sorgularken, Michelet, tinsel bir özdeşleşme yaşamakta, anmaktadır. Devrim saydamlığına rahatça yerleşen Michelet, değerler, halk ve insanların eylemleri arasındaki o unutulmaz örtüşmeyi kutlar. Tocqueville ise bu saydamlığa ya da örtüşmeye yalnızca inanmamakla yetinmez. İnsan eylemiyle, bu eylemin gerçek anlamı arasındaki en yüksek dereceden bir saydamsızlığı perdelediklerini düşünür ki, bu

saydamsızlık da, demokratik ideolojinin oynadığı rol dolayısıyla, tarihî dönem olarak Devrim'e özgü bir öğedir. Devrimcilerin niyetleriyle Fransız Devrimi'nin bilânçosu arasında bir uçurum vardır.

İşte bütün bu nedenlerden ötürü **L'Ancien Régime et la Révolution** bence Devrim tarihçiliğinin en temel kitabıdır. Gene bu nedenlerden ötürü söz konusu tarihçiliğin züğürt bir üyesi olarak kalmış, zikredildiği kadar okunmamış, okunduğu kadar da anlaşılmamıştır[11]. İster sağcı olsun, ister solcu, ister kralcı, ister cumhuriyetçi veya tutucu ya da Jakoben, Fransız Devrimi tarihçisi devrimci söylemi olduğu gibi alagelmiştir, çünkü kendisi de o söylemin içindedir. Böylece de, Devrim'in bizzat takındığı yüzleri ona yeniden takıp, Devrim'i yapanların ona tüm zamanlar için verdikleri anlamın yorumunu uzattıkça uzatır. Devrim ne diyorsa ona inanmalıdır. Soyluluk ilkesini yadsıdığına göre soyluluğu yıkmış, ortaya değerler sürdüğüne göre bir toplum kurmuş, insanı yeniden yarattığını söylediğine göre bir tarih başlangıcı olmuştur. Devrim'in, tarihin baş kahramanı, yeni zamanların kuşku duyulmaz Antigone'si olmasıyla başlayan ve içinde tarihçi ve Devrim'in birbirlerine körükörüne güvendikleri yansıma oyununun ortasına Tocqueville, derin bir şüphe gibi düşüverir: şu kopma söylemi yalnızca bir değişme yanılsaması olmasın sakın?

Yanıtı basit olmadığı gibi, sorunun kendisi de tüm Devrim tarihini içermiyor. Gene de, büyük bir olasılıkla, bir Devrim tarihi kavramsallaştırması için vazgeçilmezdir. Önemi de ancak yokluğuyla ölçülebiliyor: tarihçi bu soruyu sormadıkça, Devrim'i ya lânetleyecek ya da kutlayacaktır ki, bunlar da iki anı tazeleme biçimidir.

II

Devrim tarihçiliğinde Tocqueville'in yerinin benzersiz olması, kitabının, bir nesne olarak «Fransız Devrimi»ni **ayrıştırmaya** ve üstünde bir kavramsallaştırma çabası yapmaya zorlamasındandır. Açık kavramlar kullanarak kronolojik anlatıyı kırar; çünkü bir dönem değil, bir sorundur üzerinde durduğu. Tocqueville'le birlikte Devrim'in, hangi yönde olursa olsun, sanki bu yön açıkça belliymiş gibi kendini anlatması biter. Devrim'i ortaya çıkaran kendi çizdiği yörüngesi değildir artık. Tam tersine, Eski Düzen'deki idarî merkezleşme süreci ve bunun toplumun bir tür «demokratikleşmesi»ne olan katkısı örneğinde olduğu gibi, bazı unsurlarının yalıtılması yoluyla, sistemli bir yorum nesnesi haline gelir. Bu açıdan bakıldığında, Tocqueville'in incelediği (XIV Louis dönemine pek sık gönderme yaptığına göre) epeyce geniş zaman dilimi, ancak onu ilgilendiren sorun ve öne

11 Georges Lefebvre'in *L'Ancien Régime et la Révolution*'a yazdığı önsözün (Paris: Gallimard, 1952) biraz sahte bir alçakgönüllülük taşıması, buna iyi bir örnektir. Kaldı ki, burada söz konusu olan, Tocqueville'i dikkatle okumuş tek Fransız Devrimi tarihçisidir.

sürdüğü yorumla bir anlam kazanır. Kısacası, Devrim, Eski Düzen'in çizdiği yoldadır.

Yalnız, «Fransız Devrimi» dediğimiz tarih nesnesine yönelik her kavramsallaştırma çabasının ille de çok geniş bir kronolojik dilim gerektirdiğini söylemek istemiyorum. Bunlar apayrı şeylerdir ve bu bağlamda «uzun dönem»in herhangi bir ayrıcalığı da yoktur. Demek istediğim, Devrim'in her yorumunun kronolojik bir dilim varsaydığıdır yalnızca. Devrim'e bir süreklilik süreci olarak ilgi duyan tarihçinin ele alacağı alan, onu bir «olay» ya da olaylar dizisi olarak anlamaya çalışan tarihçinin alanından, doğal olarak, daha geniş olacaktır. Ama bu iki ilgi türünden ikincisi, birincisinden daha az meşrû olmadığı gibi, yoruma da daha az açık değildir. Küçümsemeye değer tek bir şey vardır ki, Fransız Devrimi tarihçiliğinin hem başat özelliği, hem de çözümleme yönünden geri kalmışlığının timsalidir: sanki şu anlatılan tarih, tarihçinin varsayımları ne olursa olsun, kendi başına kendini açıklayabilirmişçesine hep aynı ve tek bir dönemin yazılması.

Doğallıkla, işlevi yalnızca olayların ve aktörlerin bireysel ya da toplu tarihçelerini çıkarmak olan, yâni anlamların yorumuna girişmeyen, açık ve katışıksız bir anlatıyla ilgili değil bu söylediklerim. Burada Lenôtre'u değil, Mathiez'i tartışıyorum. Tarihin, değişken ama kalıcı ve hemen her zaman dolaylı, bir anlatı ve çözümleme karışımı olduğunu, bu kuralın aynı zamanda «akademik» tarih için de geçerli olduğunu bilmeyenlerden değilim. Ne var ki, Devrim tarihçiliğine özgü olan şey, söylemin iç düzeninin hep aynı olmasıdır. Nitekim, bu tarih içindeki bütün **tür**lerin yeri hep aynıdır: çözümleme, bir anlamda açıklama olan «kökenler» ya da nedenler sorununu ele alır. Anlatı ise, sanki nedenleri ortaya çıkar çıkmaz, ilk sarsıntının verdiği ivmeyle tüm öykü kendi başına gidermişçesine «olaylar»la, yani 1787 ya da 1789'la başlar ve «tarih»in sonuna, yani 9 Thermidor ya da 18 Brumaire'e kadar gider.

Böyle bir tür çiftleştirmesi, iki çözümleme nesnesinin birbirine karıştırılmasından başka bir şey değildir. Nedenler ve sonuçlardan oluşan tarihî bir süreç olarak Devrim'le, bir değişme tarzı, toplu eylemin özgün bir dinamiği olarak Devrim'i birbirine karıştırır. Halbuki bu iki nesne entellektüel olarak çakışamazlar. Örneğin, en yüzeysel bir açıdan bakıldığında bile, kronolojik çerçeveleri farklıdır: Devrim'in nedenlerinin ya da bilânçosunun incelenmesi, gözlemciyi 1789'un çok öncesine, 1794 ya da 1799'un da çok sonrasına götürecektir. Devrim'in öyküsü ise 1789'la 1794 ya da 1799 arasındadır. Devrim tarihi yazarının bu kronoloji oynamalarını genellikle hesaba katmaması, bir dizi dolaylı varsayım pahasına iki çözümleme düzeyini içiçe geçirmesindendir: aktörlerin giriştikleri eylemden, yani Eski Düzen'i yıkıp yerine bir yenisini koymaktan başka seçenekleri olmadığına göre, Devrim'in akışı nedenlerinde belirlenmiştir. Söz konusu yeni düzenin Michelet'de olduğu gibi demokrasi, ya da

Mathiez'inki gibi kapitalizm olmasının, benim tezim açısından hiçbir önemi yoktur. Her iki durumda da Devrim aktörlerinin giriştikleri eylemlerin çözümlenmesi, geriye dönük bir biçimde gene onların bilinçleriyle düzenlenmiştir. Tarihçinin bu bilince, açıklama görevini de yerine getirerek sâdık kalabilmesi için, yalnızca başlangıcı gereklilik yoluyla meşrûlaştırması yeterlidir. Böylece genel bir bilânçoyla ilgilenmiyebilir de.

Ne var ki, insanların «eski» düzeni yıkıp bir yenisini kurma eylemlerini gerçekten gerekli hattâ kaçınılmaz kılan nesnel nedenleri varsa, Devrim'in kökenleri sorunuyla bizzat olayın doğası arasında bir ayırım yapmanın gereği kalmaz. Çünkü hem tarihî gereklilikle devrimci eylem örtüşüyorlardır, hem de bu eylemle aktörlerinin ona verdiği «geçmişle bağları koparma ve yeni bir tarih kurma» anlamı arasında saydamlık vardır.

«Olmuş olan»ın gerekliliği postulası, tarihî bilincin geriye dönük klâsik bir yanılsamasıdır. Geçmiş, öyle bir olasılıklar alanıdır ki, sonrasında «olmuş olan» bu geçmişin yegâne geleceğiymiş gibi çıkar ortaya. Ama Devrim tarihi konusunda, söz konusu postulanın örttüğü, ondan hiç ayrılmayan bir ikincisi daha var: Fransa tarihinde 89 ya da 89-93 yıllarının temsil ettiği kesin bir kronolojik kopuş postulası. Öncesinde (sanki Eski Düzen'in bu iki unsuru hep eleleymişler gibi) mutlakiyet ve soyluluk egemenliği vardır; sonrasında özgürlük ve burjuvazi, bir de, bu Devrim'in gürültü ve coşkusunun ardında saklı sosyalist bir gelecek vaadi. Aktörlerinin söylediği gibi devrimsel kopuş, Fransa tarihini yeni bir başlangıç noktasına, olayın kendisini de geçmişin ortadan kalktığı, şimdinin kurulduğu, geleceğin de seçildiği bir odak noktasına yükseltir. Olmuş olan, kaçınılmazlığıyla kalmaz, geleceği de belirler.

Nitekim, Devrim tarihçiliğinde bugün başat «kavram» olan «burjuva devrimi» kavramı, özellikle kullanıldığı anlamda bana bir kavramdan çok, olayın gerekliliği ve zamanın kopması varsayımlarını örten bir maske gibi gözüküyor; tarihî gerçeğin tüm düzeylerinin ve Fransız Devrimi'nin bütün yanlarının uyumunu sağlayan bir «kavram» ya da tanrısal bir maske. Şöyle ki, 1789-1794 olaylarından, iktisadî düzeyde kapitalizmi, toplumsal ve siyasî düzende de burjuvazinin üstünlüğüyle buna bağlı oldukları varsayılan değerleri doğurması beklenir. Öte yandan ise, Devrim'in akışında sınıf olarak burjuvazinin temel rolüne dikkatler çekilir. Bulanık bir fikir olan «burjuva devrimi», XVIII. yüzyıl sonlarının kısa bir kaç yılına sığmış gerekli patlamanın içinde gelişen hem tarihî bir içeriğin, hem de bir aktörün adı olur böylece. Gerçekleşmesi kaçınılmaz olan bir «eser»e son derece uygun bir aracı olur. Fransız Devrimi'nin «toplumsal» yorumu, önceyle sonra arasında köklü bir kopuş fikrini sistemleştirerek, bir öz ve kader metafiziği yüceltmiştir.

Bu anlamda da, Devrim'in bir yorumu olmaktan da ötede bir şeydir; çünkü, kökenler sorununun tümünü, yani tüm 89 öncesi

Fransız toplumunu konusuna katan, ve yenisi tarafından olumsuzca tanımlanan «Eski Düzen» üzerine sonradan geliştirilmiş, geriye dönük bir görüştür de.

Fransız Devrimi kaçınılmaz değil midir? Bunu düşünebilmek için hareketin ve direnişlerin akışlarını yeniden kurmak ve aralarındaki çelişkiyi çözen çarpışmayı da tam 1789'da düzenlemek yeterlidir. Bir yanda gerici çıkarlar, politikalar ve ideolojilerle birbirlerine bağlı alık bir monarşiyle bencil soylular bulunur, diğer yanda da zengin, hırslı ve hevesi kursağında kalmış bir burjuvazinin sürüklediği sivil toplumun geri kalanı. İlk bölümdeki güçler, yalnızca tarihçinin kafasında kurduğu biçimdeki bir evrime direnen güçler olarak ortaya çıkmazlar; dinamik bir de karşı-akımdırlar ki, bu da feodal gericiliğe («Senyörlerin» gericiliği de diyebiliriz; ne de olsa bu iki terim bir tutuluyor), mekanikten alınmış «tepki» teriminin de açıkça gösterdği gibi, tanınan roldür zaten* ÇN XVIII. yüzyılın ikinci yarısını kapladığı sayılan bu gericilik de, hem köylülerin '89 yazındaki şiddet hareketlerini, hem de burjuvaların hıncını, kısacası, Üçüncü Sınıf'ın soylulara karşı birleşme koşullarını aydınlatacaktır. Artık yalnızca Devletin ve geleneklerin durağanlığına değil, etkin ve neredeyse kötücül bir biçimde geçmişi yeniden kurmaya çalışan kurum ve toplumsal sınıflara da çatan ilerici güçler için yol, tek ve kaçınılmazdır: Devrim.

Tıpkı meydan savaşlarındaki gibi birbirlerine doğru ilerleyen karşıt iki sınıf cephesinin bu genel betimlemesinde, Devrim yılları militanlarının, o yıllarda yaşadıkları olayları algılayış biçimleriyle yorumları kolayca görülebilir. Söz konusu militanlar, Devrim bilincinin doğası gereği insanı ak ve kara karşısında bırakan ve toplumsal olayları kişileştiren mantığını açığa vuruyorlardı. Bu mantık, tarihçinin belli bir durumun bütün olasılıklarını tek bir geleceğe, yani yalnızca olmuş olana indirgemek hastalığına, bir de modern siyasete özgü şiddet kullanımıyla birlikte gelişen, ve onu haklı gösteren entellektüel bir basitleştirme ekler. Buradan da, hangi düzeyde bakarsak bakalım, tekçiliğin baştan çıkarıcı gücüne varıyoruz: Aydınlığın örümcek kafalılığı, özgürlüğün baskıyı, eşitliğin ayrıcalığı yenmeleri, ya da feodalizmin yıkıntıları üzerinde kapitalizmin tahta çıkışı, son olarak da, geçmişle geleceğin aktif ve pasif olarak birbirlerini mantıklı bir biçimde karşıladıkları bir muhasebe tablosu gibi, tüm bu unsurların bireşimi. Hepsinde de geçerli olan, «Marksist» sentezin zenginleştirdiği ve içeriğini dondurduğu, aynı mantıksal

---

(*) Fransızca *«réaction»* kelimesi, hem tepki (aksül'amel) hem de gericilik (irtica) kelimelerinin karşılığıdır. İleriki sayfalarda, özellikle de aristokrasiyle ilgili bölümde, cümlenin anlamına göre her iki kelime de kullanıldı. Bu bakımdan okurların iki anlamı birlikte düşünmelerinin yararlı olacağı kanısındayım — ÇN.

mekanizmadır, ve devrimci ideolojiyi meydana getiren de o olduğuna göre, hemen 1789'da başlamıştır işlemeye.

Devrim'in komünist tarihçiliğine ayırdığım ilerideki denemelerimden birinde, her yanına el koymaya çalıştığı tarih alanındaki tüm işlevinin havanda su dövmek olduğunu ve ilgiyi, çözdüğü sorunlardan çok, doğurduğu çelişkilerle çektiğini göstermeye çalıştım. Bu tarihçiliğin, devrim bilincinin temel özelliklerini karikatürleştirmek ve onları kavramsallaştırmak adı altında hayalî bir kesinlikle saçmalığa kadar vardırmak yoluyla, belli bir geleneğin düştüğü onulmaz bunalımı temsil ettiğini sanıyorum. Bir yanda, kısıtlayıcılığı yüzünden, epik bir anlatı olarak eski çekiciliği yok; diğer yanda ise, anlatının varsayımlarını saklamaya çalıştığı için, açıklayıcılık yeteneğini de geliştiremiyor. Bu açıdan bakıldığında, en yüzeysel ve doğruluktan en uzak örneklerinin, son yıllarda tarih çalışmalarının en çok ilerleme kaydettikleri bir alanda —eski Fransız toplumu tarihi— gözükmeleri gâyet anlamlıdır. Başlangıcın gerekliliği anısını tazelemek için meydana getirdiği denklik ve karşıtlık dizgelerinde, eleştiriye dayanabilecek hiçbir şey yok: ne monarşik Devletle soylular, soylularla feodalite, burjuvaziyle kapitalizm arasındaki bulanıklıklar, ne de mutlakiyetle reform, aristokratlıkla özgürlük, sınıflı **(ordres)** toplumla Aydınlanma felsefesi arasındaki çelişkiler.

Bu eleştirinin ileride görülecek ayrıntılarına burada girmek istemiyorum[12]. Buna karşılık, söz konusu eleştiriye daha genel bir düşünce eklemek de gerekiyor. Nesnel bir tarihî süreç olarak Devrim'le «olmuş» ve yaşanmış olaylar bütünü olarak Devrim —içerik olarak Devrim'le, tarz olarak Devrim— arasında mantıksal (ve hemen her zaman dolaylı) bir özdeşlik ilişkisi kurmak, birincisinin zorunlu olarak ikincisinden çıkarsanmasına götürür. Bana göre ise, bu ikisini birbirinden ayırmak daha akıllıca olacaktır. Nitekim, kronolojinin yanısıra, şu insanların tarihi yaptıklarını, ama yaptıkları tarihi de bilmediklerini söyleyen, hem burjuva, hem de Marksist ilke de bizi o yana çekmiyor mu?

Gerçekten de Fransız Devrimi gibi bir olay nedensellik türünden basit bir şemaya indirgenemez. Devrim'in nedenlerinin olması, tüm tarihinin baştan başa bu nedenler üzerine kurulu olması demek değildir. Bir an için bu nedenlerin bugün olduklarından daha belirgin bir biçimde açıklandıklarını, ya da bir gün daha kullanışlı bir bütünsellik edinebileceklerini varsayalım; gene de Devrim olayının **ortaya çıktığı günden başlayarak**, öncesinden durumu tepeden tırnağa değiştirmesi ve, bu durumun dağarcığında olmayan, yeni bir tarihî eylem tarzı kurması gibi bir sorun kalacaktır. Örneğin, Genel Meclis **(Etats généraux)** üyelerinin çoğunluğunun başkaldırması, Eski Düzen siyasî toplumunun bunalımıyla pek güzel açıklanabilir; ama iktidar boşluğunun hemen o andan başlayarak yarat-

12 Bk. aşağıda s. 103 ve sonrası.

tığı durum ve arkasından gelen ayaklanma, söz konusu bunalıma daha önce hiç görülmemiş, iki ay öncesinden öngörülmeleri de olanaksız sonuçlar doğuran bir unsur katar. Başka bir açıdan bakacak olursak, haziran - temmuz aylarında Paris halkının ayaklanması da, aynı biçimde iktisadî bunalım, ekmek fiyatları, işsizlik, Fransız - İngiliz Ticaret Antlaşması, vs. ile açıklanabilir; ne var ki bu tür bir açıklama, eski Fransa kentlerinde görece yaygın ve buğday dağıtımına ya da vergilere bağlı halk ayaklanmalarından, tümüyle değişik bir dinamiğe bağlı «Devrim Günü»ne geçişi içermez. Değişik bir biçimde söyleyecek olursak, Devrim'in nedenleri üzerindeki tartışma, öncesindeki durumdan büyük ölçüde bağımsız ve kendi sonuçlarını kendi geliştiren devrimsel olgu sorununu kapsamaz. Bir **olay** olarak Devrim'in özelliği, tarihî eylemin özgün bir tarzı olmasıdır. Bu da, insanları seferber etmekte ve olayları harekete geçirmekteki üstün yeteneğinin her şeye gereğinden fazla anlam yüklemesinden kaynaklandığını da söyleyebilmemiz için, siyasî, ideolojik ya da kültürel diyebileceğimiz bir dinamiktir.

Bu can alıcı sorunu da gene Tocqueville sezmiştir. Benim süreç-Devrim dediğim, ona göre de bir süreklilik süreci sorunsalından yola çıkar Tocqueville: Devrim, gelişmeleri eski monarşinin belirleyici bir ürünü olan, idarî Devlet ve eşitlikçi toplumu yaymış, sağlamlaştırmış ve mükemmelleştirmiştir. Bundan dolayı, Devrim'in nesnel tarihi, «anlam»ı ya da bilânçosuyla, devrimcilerin kendi eylemlerine verdikleri anlam arasında kesin bir ayrılık vardır. Bu kavramsallaştırmanın değişik unsurları ilerideki bir denemede irdeleniyor. Tocqueville'in kitabı, (ona göre) çağcıl olandan, yani Devrim sonrasının bilânçosundan yola çıkarak, kökenlerin çözümlenmesine döner. Burada başrol, sınıflı **(ordre)** toplumun özünü boşaltıp, koşullarda eşitlikten çok, bir değer olarak eşitçiliğin yolunu açan idarî monarşidedir. Ama kökenlerle sonuç, ya da XIV. Louis'yle Bonaparte arasında, Tocqueville'in bir takım sorular sorduğu halde açık bir yanıt getiremediği için boş bıraktığı beyaz bir sayfa var: Eski Düzen'le yenisi arasındaki bu süreklilik süreci neden Devrimsel bir yoldan geçiyor? Bu koşullarda da, devrimcilerin siyasî yatırımlarının anlamı nedir?

L'Ancien Régime'in III. kitabında, XVIII. yüzyıl Fransa'sında entellektüellerin siyaset adamlarının yerine geçmeleri ya da demokratik bir ruh halinin toplumun bütün sınıflarında yaygınlaşması gibi, bazı yanıt unsurlarına rastlıyoruz. Ne var ki, 89-93 yıllarındaki eşitlikçi ideolojinin olağanüstü dinamizmi Tocqueville için kötü bir giz, ters yönde bir din olarak kalır. Yapıtının hiçbir yerinde, kendi Fransız Devrimi kuramıyla, bir yaşanmışlık ya da, Jakobenlik olgusunda olduğu gibi, belli bir dönemin özelliği olarak, devrimci eylem arasında kavramsal bir eklemlenme bulunmaz. O kadar ki, bu eklemlenmenin olanaksızlığı bile söz konusu olabilir. Ama, hemen arkasından, Tocqueville bizi «Devrim tarihi»ni oluşturan bu belirsiz ikiliyi, geçici de olsa, birbirlerinden ayırmaya zorlar ve nedenlerin çö-

zümlenmesiyle olayların akışının sanki türdeş bir söylem oluşturur-larmış ve birbirlerini açıklarmış gibi bir arada bulunmalarına engel olur.

Bunun nedeni, siyasî ve ideolojik türden «olaylar»ın tanım gereği iktisadî ve toplumsal çelişkiler üzerine kurulu bir nedensellik çözümlemesinin değerini düşürmeleri değildir yalnızca. Bir diğer önemli neden de, siyasî sistem ve meşrûluğu düzeyinde sürdürülse bile, böyle bir çözümlemenin devrimsel hızlanışın içerdiği köklü yenilikleri kapsayamamasıdır. (Köklü bir yenilik anlamında) Devrim kavramının, kendi tarihî «yaşanmışlığı»na uyan ve mantıksal bir nedenler ve sonuçlar düzenine ise uymayan bir yanı vardır. Bu, tarih sahnesine, öncesinde izine hiçbir yerde rastlanmayan pratik ve ideolojik bir toplumsal eylem tarzının çıkmasıdır. Belli bir tip siyasî bunalım sayesinde, gerekli değil, olası olur. Ayaklanma ise, tanım gereği eski sistemin siyasî ve kültürel bir parçası olduğuna göre, ona bir örnek oluşturmaz.

Demek oluyor ki Fransız Devrimi'nde, belli bir duruma bağlı ama onunla tanımlanmayan yeni bir tarihî pratik ve bilinç türüyle karşı karşıyayız. İşte yapılması gereken de, bu türü yorumlayabilmek için ona ayrı bir «madde açmak» ve haklı bir hoşnutsuzluğun ürünü olan devrim bilincini de insanlık tarihinde en doğal bir şey olarak görmekten vazgeçmektir. Gerçekte, Fransız Devrimi tarihindeki Marksist söylem dünyayı tersine çevirmiştir, çünkü devrimsel koşuşu iktisadî ve toplumsal düzeye yerleştirir; halbuki XVI. Louis dönemi Fransız toplumuna en çok benzeyen şey, Louis-Philippe dönemi Fransız toplumudur. Üstelik, yanılsamalarını ve değerlerini paylaştığı devrim bilinciyle arasına hiçbir mesafe koyamadığı için de, Fransız Devrimi'nde asıl en köklü bir biçimde yeni ve gizemli olanın, kendisinin, koşulların normal bir sonucu ve ezilenlerin tarihinde doğal bir unsur olarak değerlendirdiği yanı olduğunu göremez. Ne de olsa, belli başlı Avrupa ülkelerinin XIX. yüzyıllarına egemen olma yolunda ne kapitalizm, ne de burjuvazi devrime gereksinim duymuşlardır. Ama Fransa, demokratik kültürü devrim yoluyla icâdeden, dünyaya da tarihî eylemin temel bilinçlerinden birini sunan ülke olur.

Önce, yoksulluk ya da baskı olarak değil de, toplumsalın siyasîye oranla özgürlüğü olarak özetleyebileceğimiz koşulları ele alalım. Eğer Devrim yenilik ya da denge bozulması ise, ya da henüz hiç görülmedik güçler harekete geçirerek geleneksel siyaset mekanizmalarında değişiklik yaratıyorsa, bu, boş bir alana yerleşmesinden, daha doğrusu, o zamana kadar yasak olup da birdenbire istilâya uğramış bir çevrede çoğalıyor olmasındandır. Tarihin en anlamlı malzemelerinden olan toplumlarla Devletleri arasındaki bu diyalogda herşey, Devrim'le birlikte Devlete karşı toplumun yanına geçer. Çünkü Devrim, toplumu seferber ederken, Devleti de silâhsızlandırır. Toplumsala, neredeyse hep kapalı duran bir gelişme alanını açan ola-

ğandışı bir durumdur o. 1787'den itibaren Fransa Krallığı Devletsiz bir toplumdur. Gerçi XVI. Louis hâlâ kişiliği çevresinde tebâsının onayına sahiptir ama, bu geleneksel görünüş içinde bir hezimet saklıdır. Kralın saymaca bir biçimde süregiden yetkesi, memurlarının yetkesini tüm meşrûluğuyla sağlayamamaktadır. Bakanları kötü, danışmanları kalleş, yöneticileri de uğursuzdur. Yurttaşların denetimini sağlamak yolunda, o eski kralcı marşın artık para etmediği de henüz bilinmemektedir. Bütün bunları, örneklerin taklit yoluyla yukarıdan aşağıya doğru yayıldığı sivil toplumun, Devletin simgesel yaptırımlarından olduğu kadar. kurallarından da sıyrılması olarak özetleyebiliriz.

Derken 1789 gelir. Soyluların en soylusundan en basit köylüye kadar herkes için «Devrim»in doğuşu, doğaları apayrı bir çok olaylar dizisinin bir araya gelmesindedir. Çünkü 1787'de başlayan siyasî bunalıma (hem tarımsal, hem «endüstriyel», hem meteorolojik, hem de toplumsal olduğu için çok karmaşık) bir de iktisadî bunalım eklenir. İşte durumu raslantısal yapan, türdeş olmayan bu dizilerin bir araya gelmeleridir. Ne var ki bu raslantısallık, geriye dönük yanılsama tarafından 89 ilkbaharından başlayarak kötü yönetimin gerekli bir sonucuna dönüştürülecek ve aristokratlarla vatanseverler arasındaki çatışmanın nesnesi olarak görülecektir. Çünkü, yepyeni güçlerin doluştuğu bir iktidar boşluğu ve toplumsal kitlenin «özgür» (bu özgürlüğe ileride değineceğim) etkinliği, Devrim koşullarının yegâne özelliği değildir. İşin içinde bir tarihî bilinç fazlalığıyla, toplumsal aktörlere özgü bir de simgeler dizgesi vardır. Böylece Devrim bilinci, 89'dan başlayarak, iyi niyetler ve geleceği temsil eden güçler adına, varlığını zaten yitirmiş bir Devleti altetme yanılsaması olur. Başlangıçtan itibaren ve sürekli bir biçimde fikrin, sanki işlevi toplumsal bütünü tüm ayrıntılarına kadar düş yoluyla yeniden kurmakmışçasına, tarihin üzerine çıkmasıdır. Baskı rezaleti, söz konusu baskı yıkıldığı zaman kopar. Devrim, bir iktidarı bir diğerinden ayıran ve tarihi varolan kurumların değil, insan eyleminin yaptığı fikrini ön plâna çıkaran bir mekândır.

Söz konusu insan eylemi fikri, denetlenemeyen bu öngörülemez ve hızlı akım içinde, amaçlarını toplumsal düzenin geleneksel ilkelerinin tersinden edinir. Eski Düzen kralın ellerindeydi, Devrim bir halk hareketidir. Eski Fransa tebânın oluşturduğu bir monarşiydi, yenisi ise bir yurttaşlar ulusudur. Eski toplum bir ayrıcalıklar toplumuydu, Devrim eşitliği kurar. Böylece geçmişten köklü bir kopma ideolojisi, eşitliğe bağlı olağanüstü bir kültür dinamizmi oluşur. Artık her şey, iktisat, toplum, siyaset, hep bu ideolojiyle onu taşıyan militanların gücüne boyun eğer; bu durmaksızın ilerleyen sel karşısında tüm tavır ve kurumlar geçicidir.

İdeoloji terimi burada Devrim bilincinin bence özünü oluşturan iki şeyi anlatıyor: birincisi, tüm bireysel meselelerle bütün ahlâkî ve entellektüel sorunların siyasîleşmesi ve siyasî bir çözümle üste-

sînden gelinemeyecek hiçbir insan derdinin olmaması; ikincisi de, her şeyin bilinebilir ve gene her şeyin değiştirilebilir olduğu ölçüde, eylemle bilgi ve ahlâk arasındaki saydamlık. Böylece militanlar, özel yaşamlarını toplumdaki yaşamları ve fikirlerinin savunusuyla özdeşleştirirler ki, bu da dinî inançlardaki psikolojik yatırımı laik bir biçimde yeniden kuran yaman bir mantıktır. Eğer siyaset doğrunun ve yanlışın, iyinin ve kötünün mekânı olmuşsa, iyilerle kötüleri ayıran sınırı o çiziyorsa, dinamiği tamamiyle yeni bir tarihî mekândayız demektir. Marx'ın da gençlik yapıtlarında gâyet iyi gördüğü gibi, **siyaset yanılsaması** Devrim'de cisimlenir: Devrim, edilginliği bilinçliğe dönüştürür. Tüm toplumsal değişmenin canlı, bilinen ve kayıtlara geçirilmiş güçlere yüklenebileceği bir dünya başlatır. Mitos düşüncesi gibi, nesnel evreni öznel bir iradeyle, yani, bakış açısına göre, sorumlular veya günah keçileriyle doldurur. Bu düzeyde, eylem karşısında artık engel ya da sınır değil, yalnız rakipler, daha iyisi, hainler vardır: Devrimsel patlamaya özgü ahlâk âlemi, bu simgelerin sıklığıyla belli eder kendini.

Devletin birarada tutucu gücünden ve dağılmışlığını gizleyen iktidar baskısından kurtulan toplum, böylece ideoloji düzeyinde yeniden bileşir. Müminler ya da rakiplerden başka bir şey tanımayan bu iradeler dünyasının hiçbir şeyle karşılaştırma kabul etmez bir bütünleştiricilik yeteneği vardır. O zamandan bu yana «siyaset» denilen, iktidar erekleri çevresinde ortak ve çelişik bir tartışma ve eylem dilini başlatır. Bu, doğal olarak, Fransız Devrimi'nin bağımsız bir bilgi alanı olarak siyaseti icâd etmesi demek değildir. Yalnızca Hristiyan Avrupa'da, bu anlamda bir siyasî eylem kuramı Machiavelli zamanına dayandığı gibi, toplumsal kurumun tarihî kökeni üzerindeki akademik tartışmalar da daha XVII. yüzyılda ortalığı kasıp kavuruyordu. Ama İngiliz Devrimi örneğinde, seferberlik ve toplu eylem düzeylerinde kafalardaki temel göndermenin dinî olduğunu görüyoruz. Fransızların XVIII. yüzyıl sonunda başlattıkları ise, eleştirel düşüncenin farklı ve laikleştirilmiş bir alanı olarak siyaset değil, ulusal ideoloji olarak demokratik siyasettir. 89'un gizi, bildirisi, ışıldayışı da, önceli yok, ardılı ise pek çok olan bu buluştadır. Aralarında bir yüzyıl olan İngiliz ve Fransız Devrimlerini birbirlerine yaklaştıran özelliklerin hiçbirisi birincinin, ikincinin tarih sahnesine çıkar çıkmaz üstlendiği biçimde evrensel bir model rolünü oynamasına yetmediyse bu, Robespierre'in söylemini yeni zamanların kehaneti yapan şeyin, dinle sarmalanmış ve köklere dönüş saplantısında donmuş Crommwell Cumhuriyeti'nde olmayışındandır: insanların ve halkların alınyazılarını belirler olan demokratik siyaset.

Bu «demokratik siyaset» deyimi burada, yurttaşların oyuna başvurmak yoluyla kamu iktidarının işleyişini örgütleyen kurallar bütünü ya da mevzuat anlamında değildir. «Halk»ı, toplu eylemin erekleri olan özgürlük ve eşitliği sağlamak için düşmanlarının direnişini kırmaya zorlayan, ve Devrim'den kaynaklanan yeni meşrûluğu

oluşturan bir inanç dizgesi demektir. Değerlerin gerçekleştirilmesinde en yetkin araç, iyi ya da kötü iradelerin de kaçınılmaz ölçütü durumuna gelen siyasetin, söz konusu değerlere saydam tek bir toplumsal aktörü, niyetleri itiraf edilemez olduğu için de, gizli düşmanları vardır. «Halk», iyi iradelerin ayırım yapılmaksızın elde edilen toplamı, yani amaçlarıyla tanımlanır. Temsili dışlayıcı bu yolla da devrim bilinci bireysel iradeler adına ve onlardan yola çıkarak düşsel bir toplum kurar. Böylece de, toplumsalı bireyselden yola çıkarak düşünmek olan XVIII. yüzyılın büyük sorununu kendine göre çözümlemiş olur. Eğer bireyin her şeyi siyasî eyleminin ereklerivle tanımlanacaksa, söz konusu ereklerin ahlâkınkiler kadar basit olmaları, Devrim'in hem bir söylem, hem de bir toplum kurabilmesi, daha doğrusu, belli bir söylem yoluyla adına ulus dediğimiz toplumu kurabilmesi için yeterlidir. İşte Federasyon Bayramı'nın anlamı da budur.

Bu tür bir çözümlemenin Fransız Devrimi'ne, siyaset düzlemine özgü, en belirgin boyutunu kazandırmak gibi bir yararı vardır. İkinci bir yararı da, önceyle sonranın arasındaki sürekliliği, yani tarihî eylemin meşrûluğunun ve simgelerinin sürekliliğini vurgulayan çözümü, düşüncenin odağı durumuna koymasıdır. Baldırıçıplakların 93'deki eylemlerinin önemi, (sosyo-ekonomik düzeyde tanımlanması zaten olanaksız olan) «halktan bir zümre»nin eylemi olmasında değil, ihanet ve komplo saplantısı, temsilin yadsınması, cezalandırıcı irade, vs. gibi siyasî eylemdeki devrimsel simgelerin, kimyasal açıdan katışıksız bir dışavurumu olmasındadır. Söz konusu simgeler, çelişik çıkarlar içeren bir toplumsal durumla açıklanamlz ve hiçbir zaman da açıklanamayacaktır. Bana öyle geliyor ki, Devrim tarihçiliğinin ilk görevi siyaseti yalnızca siyaset olarak çözümlemeyi yeniden ele almaktır. Ama bunun iki zorluğu var: bir yanda devrim bilincini baskının ve hoşnutsuzluğun nerdeyse «doğal» bir ürünü olarak görmekten vazgeçmek, diğer yanda da «felsefe»nin bu garip çocuğunu, hiç olmazsa kronolojik bir sıra izleyerek kavramsallaştırmayı becermek gerekiyor.

Bu kitabın bir bölümünü ayırdığım[13] Augustin Cochin'in çalışmalarıyla da işte burada karşılaşıyorum. Nitekim bu bitmemiş, Tocqueville'de olduğu gibi ölüm nedeniyle yarıda kalmış çalışma da ardarda gelen bir dizi sorgulamayla doludur. Ama onu önce, biraz da bu kitabın ona borçlu olduğu şeylerden ötürü, sorgulamalarının kaynağı olan sezgisiyle betimlemek isterim.

III

Cochin'in ilgisini çekenin ne olduğu sorusuna verilecek kesin yanıt şudur: Tocqueville'in ilgilenmediği, ya da çok az ilgilendiği

13 Bk. aşağıda s. 179.

bir şey, yani Eski Düzen'le Devrim arasında süreklilik değil de, devrimsel kopuş. Aynı eşitlikçi sürecin Devrim'in öncesinden sonrasına kadar egemen olduğu iki toplumun ya da iki idarî merkezleşmenin karşılaştırılması değildir Cochin'in ilgi duyduğu; tam tersine, siyasî dokudaki kırılmayı, iktidar boşluğunu, demokratik söylemin iktidar yerine geçişini, «halk» adına derneklerin egemenliğini inceler. Kısacası, Michelet'yi kavramsallaştırmak, duyduklarını çözümlemek, onun yeniden yaşadıklarını yorumlamak ister. En büyük iki önceli Michelet ve Tocqueville'e göre Cochin'in bir paradoksu vardır: bir yanda Michelet'nin dehâsını oluşturan, gönlü tüm çıplaklığıyla sergileyici yazı nöbetlerinden Tocqueville gibi uzak durur, diğer yanda da Fransız Devrimi'nde Michelet gibi siyasî ve kültürel bir kesikliliğe ilgi duyar. Tocqueville'in çok daha gerideki idarî monarşiyi sorumlusu olarak öne sürdüğü demokratik ideolojinin bir sel gibi ortaya çıkışını araştırır. Yani Tocqueville'in tümdengelimci zekâsını Michelet'nin karmakarışık ilgi alanına uygular. Bizzat Devrim olayının, bu olayın ortaya çıkardığı eylem dizgesini inceleyerek, bir kuramını yapmak ister; yani amacı Jakobenliği yeniden yaşamak değil, düşünmektir.

Burada biraz durmamız gerekiyor; çünkü aradan altmış yıl geçmiş olmasına karşın hâlâ yepyeni bir istek karşısındayız. Cochin'in açtığı yoldan yürüyen çıkmadı hiç; hattâ siyaset-bilimin tüm akademik saygınlıklara kavuşmasından sonra bile. Bu bakımdan, onun ortaya attığı sorundan yola çıkıp, çevresinde bir dizi yaklaşıklık sergilememiz daha doğru olacaktır. Bunu yaparken de, kendi öne sürdüğü ve bizim daha ileride inceleyeceğimiz «tezler»e ve yanıt parçacıklarına değinmeyeceğiz.

Eğer onu (serpilişinin ve topluma egemenliğinin en üst düzeyine ermiş) devrim bilincinin klâsik biçimi olarak görmeyi kabul edersek, Jakobenlik, hem bir ideoloji hem de bir iktidar, yani hem bir simge dizgesi, hem de bir eylem dizgesi olur. Çözümleme bağlamında birbirlerinden ayrılan bu iki belirti düzeyi, tarihî gerçeklik içinde birbirlerine eklemlenmişlerdir, çünkü hem eylemlerin seçimi bu tür bir simgelemeyle aynı tözdendir, hem de XVIII. yüzyıl sonlarından beri bireysel atılım ve tarihin onayı gibi kavramlar, modern ideolojinin, doğası gereği, yüksek değerler biçtiği kavramlardır. Gerçekten de Jakobenlik anlayışı, değerlerin içkin bir biçimde siyasî eylem yoluyla ve siyasî eylem içinde gerçekleşmesi fikri üzerine kuruludur. Bu da, söz konusu değerlerin bireyler arasında bir çatışma nesnesi olduğunu, bu bireylerde cisimlendiğini ve gerçeklikle eşdeğer bir biçimde tespit edilebilir, tanınabilir olduğunu içerir. Ama bilişin entellektüel evrelerine yapılan benzetme yanıltıcıdır, çünkü devrim bilincinin değerleri, özgürlük, eşitlik ve bunların cisimlendikleri ulusla, onları gerçekleştirmek ya da savunmakla yükümlü bireyler arasında kendiliğinden oluşan ve herhangi bir akıl yürütmeden önce gelen bir tür eşdeğerlilik vardır. Hattâ, bu ayrı

ayrı bireyleri hodbehod tek bir varlığa, aynı zamanda en yüksek meşrûluk odağı ve Devrim'in tek ve düşsel aktörü olan halka dönüştüren de, bu eşdeğerliliktir. Bu da halkın sürekli bir biçimde eylemin içinde yer alması gerekliliğini açıklar, çünkü o olmazsa eylem **başkalaşacak** ve kötülerin eline düşecektir. Buradan da merkezî bir kavram, hem aristokrat komplosunun karşıtı, hem de eylem, iktidar ve değerler arasındaki saydamlığın simgesel bir ifadesi olan, halkın uyanıklığı kavramına varılır. Söz konusu uyanıklık, yasamaya ilişkin temsilin anayasal yollarını ve yürütme yetkisini devretme gereksinimini dışlar veya küçümser, ya da dar sınırlara kapatır. Ama aynı zamanda da, çözümü olmayan bir sorunu durmaksızın ve özellikle de Devrim'in her yeni aşamasında ortaya atar: bu uyanıklığın kendini duyuruş **biçimleri** nelerdir, kim onun adına konuşur? Halkı dile getirmek hangi gruba, hangi meclise ya da toplantıya veya uzlaşmaya tanınmıştır? Eylemin nitelikleriyle iktidarın paylaşımı da, işte bu ölümcül sorunun çevresinde düzenlenir.

Simgeler dizgesini eylem dizgesine dönüştürerek, Jakoben bilincin iki düzeyini sıkı sıkıya içiçe geçirenin de devrim durumu olduğunu unutmamak gerek. Daha doğru bir deyişle, devrim durumunu ve yeni siyasî dinamiği yaratan, boşalmış olan iktidar alanını bu tür bir ideolojinin istilâ edişidir. Ama olayın kullanabileceği ve seferber edebileceği simgeler dizgesi, söz konusu durumun öncesinde de vardır. Daha önceden, Aydınlanma felsefesine bir tür toplumbilimsel karşıt olarak geliştirilmiştir ve kökenleri, yani malzemesi ve savunucuları da vardır. Ne var ki bu kökenler, malzemenin devrimci bir yükü, savunucuların da devrimci tasarıları olması anlamlarını içermemiştir.

Malzemeyi gözden geçirmek, XVIII. yüzyıl siyaset felsefesini incelemeyi gerektirir ki, bu da denemenin amacını çok aşar. Bir araştırma yönü gösterebilmiş olmak yolunda genel bir şey söyleyecek olursak diyebiliriz ki, klâsik düşüncenin doğuşu, kendisine kavramsal merkez olarak birey sorununu ele almasıyla gerçekleşmiştir. Kavram, ister malları üreten ve tüketen özneleri soyutlamak için iktisadî düzeyde belirsin, ister siyasî düzeyde, bireyler üzerindeki şiddet tekeline sahip Devletle «özel» bireylerden meydana gelen bir toplam olarak tanımlanan toplum arasında mutlakiyetin yarattığı ayrılığı düşündürtsün, en yaygın anlamını insanların doğal **eşitliği** fikrinden alır. Bu fikrin anlamı bütün insanların güçte ve zekâda eşit olarak doğması değil, yalnızca kendine itaat edecek kadar akıl herkeste olduğuna göre, hiç kimsenin diğerlerine boyun eğdirmek hakkı olmaması demektir. Bu doğal eşitlik nasıl bir özgürlükse, birey de yalnızca bir kavram değil, aynı zamanda bir değerdir de. XVIII. yüzyıl siyaset felsefesinin can alıcı sorusu, işte bu temel veriden kaynaklanır: bireyselin bu kavramsallaştırma-değerlendirmesinden yola çıkarak toplumsalı nasıl düşünebiliriz?

Çıkarların eninde sonunda bir uyuma başvurmaları ve özel çatışmaların genel yararı kavramları, Fransız düşüncesine büyük çapta yabancıdırlar. İktisada, hattâ fizyokratlarda olduğu gibi liberal iktisada meyil ettiği zaman bile, toplumsalı, meşrû despotluğun ussal yetkesi olan birlenmiş bir simgede cisimlendirme gereksinimi duyar. Çünkü durmaksızın toplumsalın siyasî bir görüşü çevresinde dönenip, kökenler ve toplumsal antlaşmanın meşrûluğu sorunlarını ileri sürer. İktidarı ve kanunları yapan yalnızca ve yalnızca bireylerin rızasıysa, toplum nedir? Özgür bireyle özgürlüğün Devlete terkedilişi birlikte nasıl düşünülebilir?

Bu sorunu kuramsal olarak en kesin biçimde dile getiren Rousseau olmuş, hukuk düzeyinde, genel iradeye dayalı kurgusal çözümünü de o bulmuştur. Benin özerkliğini en duyarlı ve en güçlü bir biçimde duyup kuramsallaştıran düşünürün, aynı zamanda tümüyle birlenmiş ve soyut bir toplum betisi tasarlamış olmasında herhangi bir raslantısallık söz konusu değildir. Çünkü genel irade, ancak toplumsal bünyenin önceden «otarşik» ve aralarında bu genel irade vasıtasıyla iletişim kuran bireylere ayrışmışlığına göre, ve tüm bireysel iradelerle bir saydamlık olarak düşünülebilir. Böylece de, genel iradeye boyun eğen bir birey, kendi iradesini dinler olur. Bu yüzden, en azından kuramsal olarak, herhangi bir yapı, örneğin bir yurttaş temsilciliği, genel iradeyle onu oluşturan bireysel iradeler arasına giremez; çünkü böyle bir düzenleme, bireyin özgürlüğüyle kanuna bağımlılık arasındaki eşdeğerliliği kıran bir özel çıkarlar perdesi oluşturacaktır. Hiçbir yurttaşın egemenliği devredilemez; olmaya ki bu, toplumsalı oluşturan bir eylemle, yâni her bireyin genel iradeyi geçerli kıldığı ulusal bir eylemle gerçekleştirilsin: «Egemenlik, genel iradenin geçerliliğinden başka bir şey olmadığına göre, hiç bir zaman devredilemez»[14]; tek ve aynı olduğuna göre o hem her bireyde, hem de kendi aracılığıyla varolan özgür bir halktadır.

Rousseau'nun üstünlüğünü sağlayan kesinliğidir. Baba Mirabeau'ya yolladığı meşhur mektubunda da (26 Temmuz 1767) açıkladığı gibi, insanların eşitliğinden, yani bireyin haklarından yola çıkıldığında, toplum sözleşmesine ancak iki çözüm olabilir ona göre: ya **hukukî** durum, yani kanuna uyan özgür insan vardır ve genel iradeyle bireysel iradeler arasında sürüp giden bir yansıma olur, ya da, bu olamıyorsa, yurttaşların egemenliklerini hiç olmazsa toplumsal barışı sağlayan mutlak bir despota devretmeleri sonucunda insanı kanunun üzerine çıkaran bir fiilî durum ehvenişer olur. «En ağırbaşlı demokrasiyle en kusursuz Hobbes'culuk arasında, savunulabilir hiçbir orta yol görmüyorum; çünkü Devlet içinde sürekli bir iç savaş demek olan insanlarla kanunların çatışması, tüm siyasî durumların en berbatıdır»[15].

---

14 *Toplum Sözleşmesi*, II, bölüm I.

15 *Correspondance générale* (Paris, 1932), cilt XVII, s. 157.

Rousseau, XIX. ve XX. yüzyılların saplantısından o kadarını bulmuş ya da görmüştür ki, büyük bir olasılıkla entellektüel tarihin gelmiş geçmiş en yol gösterici dehâsıdır. Felsefî düşüncesi, gelecekteki jakobenliğin ve devrimci söylemin kavramsal çerçevesini çok önceden kurmuştur. Bu, Rousseau'nun felsefî öncülleri (bireyselin siyaset yoluyla gerçekleşmesi) sayesinde, ve yeni tarihî eylem bilincinin köktenci özelliğiyle, halkın egemenliğe sahip çıkabilmesi için gereken koşullar üzerinde kuramsal bir çözümleme tutarlılığının birleşmeleri sonucunda gerçekleşebilmiştir. Rousseau, hiçbir biçimde Fransız Devrimi'nin «sorumlusu» olamaz; ama devrimci bilinç ve uygulamanın kültürel malzemesini farkında olmadan hazırladığı da doğrudur. Tam Jean-Jacques'ın fikirlerini gerçekleştirdiğini sandığı bir sırada Devrim'in, tam tersine, Rousseau'cu kötümserliğin geçerliliğini, yani hukukla olgu arasındaki sonsuz mesâfeyi demokrasi uygulamasının kendi kuramını karşılamaktaki olanaksızlığını ispat etmesi, tarihin bir cilvesidir. Hâlâ üzerinde pek çok lâf edildiğine göre pek doğurgan olan bu uyuşmazlıktan, çağdaş dünyanın en geveze söylemi çıkmıştır: Rousseau'nun «en ağırbaşlı demokrasi» dediği şeyin kuramı değil de, ideolojisi.

Ama Rousseau tüm XVIII. yüzyılımız demek değildir, ve zamanın siyaset kuramcılarının çoğunluğu da, ya aynı kuram dehâsına sahip olmadıklarından, ya da demokratik köktencilikten kaçındıklarından, —herkes gibi, yüzyılın amentüsü saydıkları halde— insanların eşitliği mantığını, gidebileceği aşırı sonuçlara kadar götürmezler. Bu mantıktan kaçmanın yolu pek basittir; deneysel gerçeğe dönülür ve tarihle karşılaşılır. İnsanlar haklarda eşit olarak doğarlar ama tarih onları eşitsiz yapar; toplumsal antlaşmanın koşullarını da tarih belirlediğine göre, iktidarın meşrûluğuna tek kaynak olan söz konusu antlaşma da, başlangıçtaki eşitlikleri bozulmuş aktörler arasında gerçekleşiyor demektir. Böylece, Boulainvilliers ya da Montesquieu örneklerinde olduğu gibi, bir yanda doğal eşitlikle gerçek eşitsizlik uzlaştırılır, diğer yanda da tarihten kaynaklanan eşitsizlikler, kral ve tebâsı arasında bir antlaşmayla güvence altına alınmış bireysel ve toplu haklara dönüştürülür.

Toplum sözleşmesi bundan sonra bir tarih sözleşmesi olur ama Rousseau'nun kuramsal ispatıyla aynı işlevî görür: Yalnız iktidara değil, bireylerle onları halk haline getiren soyut topluluk arasındaki ilişkiye de, söz konusu bireylerin haklarını temel alan, meşrû bir statü tanımak. Nitekim bu soyut topluluğun, Rousseau'dakinden daha açık seçik bir adı olur: Ulus. Çünkü ulus, tarihin ve toplum sözleşmesinin mekânı, zaman aşımına uğramayan, somutlaşmalarını ve savunularını da yalnızca kendisinin sağladığı bir bireysel haklar bütünüdür. Krallığın kaynağı olan kökensel ilişki, yani, başlangıçtaki sözleşme, onda saklıdır. Tarih, toplu bir anımsama, Fransızların ulus haklarına, yâni kendi haklarına yeniden kavuşmaları olur. Bu yüzden, sık sık yinelenen gasplar ve söz konusu kavuşma

açısından uğursuz dönemler ve eylemlerle dopdolu olmalarına karşın, Boulainvilliers ya da Mably'nin Fransa tarihleri, sonuç olarak bir iyimserlik havası taşırlar. Bunu açıklayan ise, Charlemagne ve «Mayıs meydanları»na kavuşmadır[16].

Böylece ulusal tarih, kralın iktidarının anayasal bir kuramıyla birlikte, ondan ayrılmayan, ve söz konusu iktidar karşısında zaman aşımına uğramayan (ama eşit olmaları da gerekmeyen) haklarla donanmış bir de birey, yani yurttaşlık tanımı geliştirir. Ulus, haklarını geri almış yurttaşlardan oluşan, türdeş ve oybirlikli bir bütündür. Böylelikle de toplumsal, ulusal aracılığıyla düşünülmüş olur. Ulusalı oluşturan bireyler ve özel çıkarlar kalabalığı hemen kovulur, sonra da kökendeki tarihî bir sözleşmeyle yeniden birleşiverirler. Bu sözleşme ve bu kökenle tanımlanmadık toplumsal herhangi bir şey söz konusu olamaz.

Şu da var ki, toplumsalla ulusalı bir arada düşünmek, artık Rousseau'da olduğu gibi toplumsalı aslına döndürmek değil, toplumla mitosu arasında kıyılan nikâhı kutlamaktır. Bu da devrim bilincinin, kökenlerden yararlanmayı ele geçirmesi sâyesinde, bolca kullanacağı diğer bir kültürel malzemedir. Nitekim, toplumsal ve ulusal antlaşmanın doğurganlık alanını işgal etme yolunda, bu kurucu simgenin yerini kendi çıkarı doğrultusunda değiştirmesi yeterli olacaktır. 14 Temmuz'un yeni bir kopyası olan Federasyon Bayramı, ulusu kurmak için bu özelliğinden başka herhangi bir sıfata gerek duymaz. 89'dan önce bir geri alma bekleyişi olan şey, kökendeki sözleşme olup çıkar.

Toplumsalın bu «ulusal» yorumunun, Eski Düzen'in sonlarında Fransa'da çok yaygın olduğu, Devrim öncesinde ortaya çıkan binlerce risaleden açıkça anlaşılıyor[17]. Bunlarda, bir zamanlar soyluların tekelinde bulunan «Cermen» kökenli özgürlüklerin, mitos düzeyinde, tüm ulusun malı olduğu, ulusun da **geri alıcı** kesin savaşı verdiğini görüyoruz. Nitekim, söz konusu risalelerin yarısından fazlasında[18] Fransa tarihine göndermeler var ki, kendi bağlamlarında çözümlendiklerinde, çoğunlukla «ulus»un hakları adına yapılan gerçek birer tarihî savunmadırlar. Söz konusu bilinçlenmenin gücü, tüm yabancı modellerin, bunlar (pek az da olsa) anımsatıldıkları

16 Burada, Boulainvilliers ve Mably'nin tarihlerini karşılaştıran ve Mona Ozouf'la birlikte yazdığımız bir makaleden yararlanıyorum: «Deux légitimations historiques de la société française au XVIIIe siècle: Mably et Boulainvilliers», *Annales E. S. C.*, 3 (mayıs-haziran 1979). [Söz konusu makale, yazarın *L'Atelier de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1982) adlı kitabında yeniden yayınlanmıştır (s. 165-183). — ÇN].

17 Bunların çoğu *Bibliothèque nationale*'dedir; birkaç yüz tanesi de *British Library* ve New York Kütüphanesi'nde bulunuyor.

18 Buradaki yorumum, şubat 1787'yle mart 1789 arasında çıkmış ve *Bibliotheque nationale*'de bulunan metinlerin 1/10 oranında bir örneklemesi olan 230 risaleye dayanıyor.

zaman, reddedilmesinde de görülebilir: Bu risale edebiyatının yazarları, İngiltere, İsviçre ya da Hollanda kurumlarından söz ettikten sonra, ülkenin özelliklerinden (nüfus büyüklüğü ve toprakların genişliği) ve geleneğinden ötürü Fransa'ya uygulanamayacaklarından dem vururlar. Bu yönde daha da dikkat çekici olan ise, bütün bu metinlerin Fransa tarihini Franklar'dan başlatmalarıdır. Yüzyıl ortalarında, amacı kral yetkesinin birincilliğini savunmak olan, bunun için de söz konusu yetkeyi Roma Bizans türü bir hükümranlıkla sarmalayan rahip Dubos'nun «Roma'cı» tezinin pabucu dama atılmış, zafer Boulainvilliers'yle Mably'nin olmuştur: Fransa, Franklar'la kralları arasındaki bir sözleşmeden doğmuştur düpedüz[19]

Krallar Fransa'yı yarattıkları kadar, Fransa da kralları yaratmıştır. Simgelerin merkezinde, anlamlarını aralarındaki bir çatışmadan almayan, tersine, bir bağımlılık ilişkisiyle kenetlenmiş ve meşrû bir kamu yetkesi için vazgeçilmez iki unsur olan, kral - ulus ikilisi vardır. Devlet, soy zinciriyle kanıtlanan tarihî bir seçilmişlik sahibi kralda cisimlenir. Ulus ise, yarı tarih, yarı mitos bir insan topluluğu, toplum sözleşmesinin taşıyıcısı, geçmişin karanlıklarına gömülmüş genel irade ve kökenlere sadakat vaadidir. İkisinin arasındaki, aynı zamanda bir işbirliği zorunluluğu da olan, bir gereklilik bağıdır: kral ulusun başıdır ama, yetkesini de aynı ulusun onayından edinir. İktidarı, adına krallığın anayasası da denilen sözleşme şartlarına boyun eğdiği oranda meşrûdur.

Eğer bu bağımlılığa aykırı bir tutumu varsa, uğursuz ama güçlü bir takım unsurlar söz konusu işbirliğini engelliyor ve kralla halkı arasındaki o saydamlık kuralını bozuyor demektir. Çünkü Fransa tarihi, iki değil, üç aktörün oynadıkları bir oyundur. Kralla ulus arasında ayrı, ama tanımlarını da kökendeki sözleşmeden alan, bir takım toplumsal güçler vardır: başta soylular olmak üzere, parlamentoları, yargı kurumu ve Kilise mensuplarını bu ara kurumlardan sayabiliriz. Bu ara kurumlar —halkın temsilcisi olarak— sözleşme içinde bir taraf oluşturabilir ve bu nedenle de kökenlerin verdiği meşrûluktan paylarına düşeni alırlar. Başta soylular olmak üzere, krallığın geleneksel kurumlarına temsilcilik işlevi yükleyen bu Boulainvilliers'vârî Fransa tarihi görüşüne katılan, az da olsa, bazı metinler görüyoruz dönemimizde. Kralın bu işleve saygı göstermemesi, «anayasa»nın çiğnenmesi ve despotluk demek olur ki, bu da sürekli bir tehdit, Richelieu'den beri de apaçık görülen bir sapmadır.

Yahut, tam tersine, her bir ara kurum kralla ulus arasında bir perdedir, ve halkı temsil etmek şöyle dursun, işlevlerini gasp eder. Büyük bir farkla çoğunlukta olan bu Mabylyvâri Fransa tarihinde,

19 Bu tarihî temaların, özellikle Hotman'da olmak üzere, daha XVI. yüzyılda, yani Din Savaşları'nın yarattığı ulusal bunalım sırasında görüldüğü düşünülecek olursa, Fransız Devrimi'nin hemen öncesindeki yıllarda zihinlerde hâlâ Eski Düzen'in kültürel malzemelerinin geçerli olduğu daha iyi anlaşılır.

kralla ulus arasındaki meşrû siyasî iletişimi dönem dönem felce uğratan güçler, gizli gizli ilerlerler, çünkü ortaya çıkarıldıklarında hemen çökertileceklerdir. Ama, dönemsel bir felâket içeren genel bir formülle ve soyut bir biçimde adlandırılabilirler: soyluların gaspı. Söz konusu gasp, Clovis ve Charlemagne'ın kutlu dönemleri arasında yer alan Mérovée'ler dönemini kaplar, ve, çoğu metinde «feodal anarşi» olarak anılan, Charlemagne'dan Philippe Auguste'e kadar uzanan dönemin de özelliğidir. Güzel (IV.) Philippe'ten sonra ayrılmaz bir kral halk ikilisi iktidarının güçlenişi, XII. Louis ve IV. Henri örneklerindeki gibi «halkın babası kral» imgesini oluşturur. Önceki örnekteki kadar uğursuz olan Richelieu ise, XIV. ve XV. Louis'lerin simgeledikleri «aristokratik» ve «kabineci» bir zorbalığa dönüşü başlatır.

Esinlerini aynı köken yorumundan alan ve her ikisi de kaçınılmaz bir geri geliş imgesiyle damgalanmış bu iki Fransa tarihinden birincisinde bir temsil kuramı vardır; ama aristokratik liberalliğin tümü gibi, taşıdığı ve sözcülüğünü ettiği kurumsal çıkarlar nedeniyle, değerini yitirmiş bir kuramdır bu. İkincisi ise, devrimci demokrasinin çıkmazlarını haber veren siyasî ve tarihî bir şema türetir: egemen bireylerin bütünleştiricisi, hakların ve değerlerin de taşıyıcısı olan egemen ulus, hem yeniden canlandırılan tarihin toplu, oy birlikli ve dikkatli koruyucusu halktır, hem de ulus ve halk düşmanlarının sürekli bir komplo ve gasp tehdidi altında tuttukları iktidar[20] Ayrılmaz bir bütün olan bu hem tarihî, hem de toplumbilimsel görüntüde en çarpıcı olan şey, kral ve ulus ikilisi yoluyla taşıyıcılığını yaptığı iktidar imgesinin, ne kadar da mutlak bir iktidar imgesi olduğudur. Eski idarî monarşi hiçbir zaman (hele XVIII. yüzyılın sonlarında, asla) kelimenin modern anlamında, mutlak bir iktidar olmamıştı. Buna karşın, sergilenişi ve algılanışı, sanki ulusal bilince bu biçimde mâlolmuş gibidir. Genel irade yoluyla olduğu gibi, ulus yoluyla da Fransızlar, farkında olmadan, mitos düzeyinde sınırsız bir iktidar imgesi edinirler, çünkü toplumsal bütünü böyle bir iktidar tanımlar ve simgeler. Sivil toplumun **İktidara** ağır ağır

20 Genel bir bilânçosunu çıkarmaya çalıştığım bu tarihî görüşün belki de en iyi örneği, geleceğin Kralcı ajanı Antraigues'in 1788 sonları ve 1789 başlarında Genel Meclis hakkında hazırladığı iki «muhtıra»da bulunabilir. Antraigues'in ana fikri, genel meclislerin (önce feodal zorbalık, sonra da kralların despotluğu tarafından gaspedilmiş) ulusal egemenliği taşıdıklarıdır. Bundan da seçilmiş temsilcilerin içtihat hakları olmayan, yalnızca müvekkillerinin iradelerine bağlı vekiller olduklarını çıkarır ki, böylece «seçmenlerin emri olmadıkça kanun koyuculuk konusunda yetkileri yoktur ve önceden tasarlanmamış, yeni kararlar gerektirecek bir durum karşısında kalmaları halinde ise, müvekkillerine başvurmak zorundadırlar» (birinci muhtıra). İkinci muhtıra ise baştanbaşa temsil sorunuyla doludur. Antraigues burada *Toplum Sözleşmesi*'ne ve Polonya Anayasası'nın genel iradenin eyleme geçirilişi konusunda getirdiği yeniliklere dayanır, sonuçta da emredici vekâlet fikrini salık verir.

ilerleyişi, ilkesel, yani ulusa, halka eşdeğer ve anti-ilkesi komplo olan, **bu** mutlak iktidar adına gerçekleşir.

Ama, gerçekten Fransız siyaseti devrimci ideoloji tarafından kullanılacak ya da yeniden işlenecek özgün birtakım kültürel davranışlar geliştirmişse de, anlamamız gereken bir nokta daha kalıyor. Örneğin İngiliz usûlü bir temsil biçimini dışlayan, ya da en azından hukukî olarak çok zor uygulanabilir kılan bu davranışlar, neden Eski Düzen'in son yıllarında o kadar çabuk geliştiler, ve onları kim yaygınlaştırdı?

XVIII. yüzyıl Fransız toplumu ümitsiz bir biçimde vekillerini arar durur. Gerçekten de, bir önceki yüzyılda olduğu gibi sessiz ve sâkin bir biçimde Devlete boyun eğmeyecek kadar —bugünkü gibi ifade edecek olursak— çok «gelişmiştir». Ama bu siyasî temsil arayışında, bir yandan sınıflı **(ordre)** toplumun yapısını sürdürür hattâ sağlamlaştırırken, diğer yandan da Devletle toplum arasındaki geleneksel iletişim yollarını (genel meclisler, parlamentoların ihtarnâmeleri, **(remontrances)** belediyeler ve meslek grupları, vs.)[21] sistemli bir biçimde kapatan Louis-Ondört'cü miras karşısına dikilir. Nitekim XIV. Louis'nin ölümünden sonra toplum doğal olarak bu geleneksel ağları yeniden örmek, özellikle de parlamentoların rolünü yeniden canlandırmak yoluna gitmiştir. Ama aynı parlamentolar, **Ansiklopedi**'yi, **Emile**'i ve zavallı Calas'ı suçlamaları gibi, tüm yüzyıl boyunca bir dizi tutuculuk kanıtı gösterdiklerinden, «aydınlanmış» bir toplum için, en iyisinden bir vekil olamazlar. Monarşik Devlet, bazı isteklerinin öncesinde ya da sonrasında, kendileriyle uğraştığı zaman, bir temsilcilik işlevlerinin olduğu yanılsamasına kapılırlar ki, bu da pek kısa süren bir yanılsama olur.

İşte bu yüzden XVIII. yüzyıl toplumu gitgide kendisine başka sözcüler edinir: filozoflar ve edebiyatçılar. Bunu kimse Tocqueville kadar iyi anlayıp, onun **L'Ancien Régime**'in III. kitabının birinci bölümünde yaptığı gibi, dile getirememiştir. Ona göre monarşi, eski «özgürlükler»i kırarak ve, değişik temeller üzerine kurulu yeni bir idareci sınıf yaratmadığı halde, soyluların siyasî işlevini yıkarak, istemeden de olsa, bu idareci sınıfa hayalî bir ardıl olarak yazarları ortaya çıkarmıştır. Bundan sonra edebiyat siyasî bir işlev yüklenir: «Eğer kendi sorunlarına o kadar yabancı, o denli deneyimden yoksun, kendi kurumlarıyla başı o kadar dertte ve onları değiştirmekten de aynı derecede âciz olan şu Fransız milletinin, aynı zamanda da dünya milletleri içinde en okumuş ve en zekâ aşığı olduğu dü-

21 Çoğunu, XV. Louis'yle o keskin çatışma dönemi sırasında birinci başkan olan Malesherbes'in kendi eliyle kaleme aldığı Dolaylı Vergiler Divanı'nın ihtarnamelerinden söz ediyorum. Bu çatışma açısından en dolaysız metin 18 şubat 1771 tarihli olanıdır ki, en etkin parlamento üyelerinin sürgüne yollanıp memuriyetlerine el konulmasından sonra, «tüm ulusu tehdit eden yıkıcı sistem»i ve kralın «özgür bir ulusu en temel haklarından yoksun bırakan» keyfiliğini protesto eder.

şünülecek olursa, yazarların Fransa'da nasıl siyasî bir güç, giderek başat siyasî güç oldukları daha kolay anlaşılır».

Ama rollerin karışması, edebiyatçıların hiçbir iktidar pratiğine sahip olmadan, yalnızca hayalî kısmını, yani kamuoyunun mutlak emrediciliğini kullandıkları bir konuma yerleşmeleri, bizzat siyasî kültüre de yansır. Edebiyatçılar, hukuğu olguların, ilkeleri çıkar dengelerinin ve olanakların değerlendirilmesinin, değerleri ve sonuçları da iktidarın ve eylemin yerine geçirmeye yatkındırlar. Böylece de, gerçek özgürlüklerden yoksun olan Fransızlar soyut özgürlüğe, toplu deneyimden âciz, eylemin sınırlarını onlara tanıtacak vasıtalardan mahrum oldukları için de, bilmeksizin **siyaset yanılsamasına** doğru giderler. Fransa, insanların ve şeylerin yönetimi üzerinde bir tartışma olmadığı için, kamusal eylemin tek içeriği ve tek temsilcisiymişler gibi, sonuçların ve değerlerin tartışmasına geçer.

Tocqueville'in bu parlak çözümlemesi, XVIII. yüzyıldan bu yana Fransa'daki siyasî tartışmalarda entellektüellerin oynadığı rol hakkında pek çok şey açıklarsa da, sonrasının devrimci bilincini yapacak unsurların, içinde oluştukları sosyolojik koşulları kavramak açısından yeterli değildir. Bu genel sezgide eksik olan, iktidarın yanısıra, yeni kamuoyu iktidarının toplum üzerindeki etkisini sağlayan aracılık dizgelerinin incelenmesidir. Çünkü söz konusu toplum, eskisinin yanısıra, siyaset sahnesini işgal edebilmek için fırsat kollayan yeni bir siyasî toplumsallaşma yaratmış ve beslemektedir. Bu da Augustin Cochin'in buluşudur işte.

Bu siyasî toplumsallaşma deyimiyle, iktidar hakkında yurttaşların (ya da tebânın) bizzat kendi aralarındaki kadar, yurttaşlarla (ya da tebâyla) iktidar arasındaki örgütlü bir ilişki tarzını da kastediyorum. Toplumsal yaşamın merkezî örgütleyicisi olan «mutlak» monarşi, tüm toplumun kendi çevresinde eşmerkezli ve hiyerarşik bir biçimde düzenlendiği siyasî bir toplumsallaşma varsayar ve içerir. Yetkenin yukarıdan aşağıya, itaatın da (şikâyet, temsil, görüşme sabahları) aşağıdan yukarıya doğru gittikleri, ve haklarını güvence altına aldığı, hiyerarşik bir kurum ve cemaatler bütününün en tepesinde bulunur. Ne var ki, bu siyasî toplumsallaşmayı sağlayan ilişkiler XVIII. yüzyılda gittikçe geleneksel anlamlarını ve simgesel içeriklerini yitirirler; idarî monarşi, hazineye köleleştirme yolunda, makamları ve meslekleri **(corps)** açık arttırmaya çıkarmıştır. Sürekli bir biçimde yıkımını hazırladığı topluma yaşamının sonlarına doğru tutunmaya çalışır ama, bu kuramsal toplumda artık hiçbir şey ona gerçek toplumla iletişim kurma olanağı tanımaz. Saray erkânından başlayarak, her şey bir perde kesilmiştir.

Oysa gerçek toplum başka bir biçimde, başka bir mekânda, monarşinin dışında bir siyasî toplumsallaşma dünyası kurmuştur. Bu, bireylerin kurumsal gruplaşmaları üzerine değil de, bizzat birey üzerine kurulu yeni bir dünyadır; şu pek bulanık olan, kahvehanelerde, aydın mâlikânelerde, localarda veya «dernekler»de oluşan **kamuoyu**

üzerine kurulu dünya. Bağlantılarını halkın tümüne yaymasa da buna, iletişim ilişkilerinin «aşağıda» ve yatay olarak, her kişinin bir diğer kişiye eşit olduğu dağılmış bir toplum düzeyinde, söz konusu toplumun bireyleri arasında oluşması fikrini vurgulayabilmek için, demokratik toplumsallaşma diyebiliriz. Nitekim «kamuoyu» demek, Fransa Kralı'nın geleneksel muhataplarından oluşan piramidin çevresindeki sessizliğin üstünde, ve kimsenin pek açık bir biçimde kavrayamadığı yeni ilkelerden hareketle bir şeylerin oluştuğunu, karanlık bir biçimde ifade etmektir.

Çünkü söz konusu demokratik toplumsallaşma, her ne kadar —entellektüel düzeyde «ulus» ideolojilerinin üstlendiği bütünleştiricilik rolünü pratik düzeyde üstlenerek— parça parça dökülmekte olan toplumsal bir yapıyı yeniden birleştirmeye başlamış olsa da, diğeri gibi bir saydamsızlık taşımaktadır. Düşünce dernekleri ya da mason locaları örneklerinde olduğu gibi, çevresinde örgütlendiği yeni merkezler, tanım gereği eski monarşi kurumlarının dışındadırlar. Geleneksel piramide birer «parça» oluşturmazlar, çünkü yalnızca değişik değil, ayrı doğaları olan unsurlardan meydana getirildikleri için aykırıdırlar da. Toplumdan önce varolan, bölünmez ve hiyerarşik örgütlenmeyi gerçekleştirici birer çekirdek değildirler. Tersine, toplumun ama iktidardan sıyrılmış ve bireyselden yola çıkarak kendi başına toplumsal ve siyasî, doku imâl eden bir toplumun ürünüdürler. Bu da açığa vurulamayacak, nitekim Fransa Kralları tarafından da uzun süre kovuşturulmuş bir ilkedir ki, demokratik toplumsallaşmanın söz konusu ettiğimiz yeni merkezlerinin çok uzun bir süre için şüpheli ve çoğu zaman gizli ya da yarı gizli kalmış olmalarını da açıklar.

Böylece bu toplumsallaşma ağının ötekisiyle hiçbir iletişimi yoktur; iktidar tarafından kurulmuş ilişkiler şebekesiyle herhangi bir bağlantısı olmaz. Eylem değil, kamuoyu yaratır —ya da eylem üzerinde etkileyiciliği olmayan— bir kamuoyu. Böylelikle de kendine iktidarın yerine geçmeye aday başka bir iktidar imgesi oluşturur. Yalnız, bu imge kralların «mutlak» iktidarından, halkın yararına tersine çevrilerek kopya edilmiş bir imgedir. Düşünce derneği ya da klübün ulus ya da halk adına konuştuğunu söylemesi, «oyları» (görüşleri) kamuoyuna, kamuoyunu da hayalî bir mutlak iktidara dönüştürmeye yeterlidir, çünkü bu simya ne anlaşmazlığa, ne de temsile meşrûluk tanır. Tartışılmaz iktidarın bu bakışık ve ters imgeleri, karşılıklı **komplo** suçlamaları ve simgeleri için gerekli unsurları da toplamış olurlar: aydın «kamuoyu» için bir bakanlar ya da bakan despotluğu komplosu, monarşik idare için de bir un tüccarları ya da edebiyatçılar komplosu vardır.

XVIII. yüzyıl sonu Fransız monarşisinin **mutlaklığı** da işte bu özelliktedir; yoksa, Devrim'in tanıklığına dayalı cumhuriyetçi tarihçiliğin durmadan tekrarladığı gibi, yetkesini kullanmasında değil. Söz konusu olan iktidar, zayıf bir iktidardır; ama kendini tartışılmaz

görür. Oysa, öne sürdüğü gerçeğin çoktan beri zayıflamış olmasına karşın hâlâ sapasağlam duran bu görüş, siyasî şebekenin örtülü bir biçime bürünmesi için gerekli ve yeterli nedenin ta kendisidir. Toplum, monarşiye karşı ne kadar fazla iktidar alanı ele geçirirse, yeni iktidarı da aynı oranda, onu taklit etmesine karşın, mutlakiyetin tamamiyle dışında bir alanda kurmak zorunda kalır, çünkü mutlakiyet simgesiyle karşı karşıya gelir. Bu iki şebekeyi aykırı kılan, her ikisinde özdeş olan şeydir. Nitekim birbirleriyle iletişim kurma imkânsızlığı, aynı iktidar kavramını paylaşır olmalarındandır. Fransız Devrimi, eski monarşinin mirası olan bu kavramın, ya da fantazmanın dışında düşünülemez; şu farkla ki, onu bir Tanrı iradesi olarak görmek yerine, toplumsalda kök salmasına çalışır. İşte bir siyaset düşü, daha doğrusu, «Eski Rejim» düşünün tersine çevrilmişi olarak devrim bilinci, bu çelişkisiz bir toplumla tartışmasız bir iktidarı yeniden kurma girişiminin içinde oluşacaktır.

Bu bakımdan, mutlakî monarşi fikrinin, XIV. Louis'nin ölümünden sonra siyasî sistemi bir hale yola koyma, özellikle de temsilî bir sistem kurma yolundaki tüm çabaları engellediği açıktır. Parlamentolar, eski yapının ayrılmaz bir parçası olduklarından, temsil işlevi görmekten çok bu işlevi gasp ederler. İstemeden de olsa eninde sonunda, tıpkı meşhur 1769-1771 devresinde olduğu gibi, «uluş»u temsil ettiklerini ileri sürerek, düşünce derneklerinin demokratik dokusu biçiminde ortaya çıkan düşsel eşdeğerlikler sistemine katılırlar. Çatışmakta olan iki siyasî simge dizgesinin çelişik kimliklerine, dolayısıyla da, sıkı sıkıya kapalılıklarına, «ulus»un ve «halk»ın dilini konuşmaya koyulan ve mutlakî monarşiden de ancak katışıksız bir demokrasiyle kurtulabileceğini ilân eden bu ayrıcalıklılar oligarşisinden daha iyi bir kanıt bulamayız.

Gene de tüm XVIII. yüzyılımızı, hatta ikinci yarısını bile, 89 ya da 93'ün ışığında yeniden kurmak isteğine direnebilmek gerekiyor. Geleceğin devrim bilincinin **malzemeleri** 1770 ya da 1780'ler Fransa'sında bulunuyorlardıysa da, bundan «netleşme»nin tamamlandığı, ya da kaçınılmaz olduğu sonucunu çıkartmamak gerekir. Fransızların XVI. Louis tarafından Şikâyet Defterleri'ni kaleme almaya ve temsilcilerini Versailles'a yollamaya çağırıldıkları 89 başında, çözümlemeye çalıştığım iki siyasî toplumsallaşma tipi daha hâlâ barışçı bir biçimde birlikte bulunabiliyorlardı. Gerçi uyumlu bir biçimde birleştiklerini söylemek abartılı olur. Nitekim kral da onları beceriksiz bir biçimde birbirlerine bitiştirmiştir: çağırı metninde, en azından Üçüncü Sınıf içerisinde modern ve demokratik bir seçim sistemiyle, güyâ oybirlikli meclislerin aşağıdan yukarıya doğru yazdıkları eski «şikâyet» sistemini birbirlerine karıştırmıştır[22]. Ama,

22 Jacques Cadart, *Le Régime électoral des Etats généraux et ses origines, 1302-1614,* Annales de l'Université de Lyon, 3'üncü dizi, XI (Paris: Sirey, 1952).

ocak 1789 «Yönetmeliği»nin tutarsızlıkları, halka açık bir tartışma ve örgütlü bir çatışma ortamının olmayışı gibi etmenler, meclislerin koşullanmasına neden olmuşsa da, içlerinde, hem de sınıflar (ordre) arasında, anlaşmazlıktan çok oybirliği görülen ve geleceğin şiddetli siyasî ve toplumsal bölünmelerinin de izine bile rastlanmayan metinlerin yazılması gibi olağanüstü bir başarıyı da engelleyememiştir. Devrim'in «personel»i 1789 seçimlerinden çıkar ama, Devrim'in dili henüz Defterlere girmemiştir.

Nitekim Defterler demokrasinin değil, Eski Düzen hukukçularının dilini konuşur. Bu da, onları izleyecek ya da daha o zamanlar şurda burda tek tük rastlanan devrimci metinlerden daha «ılımlı» olduklarından değil, Devrim'den başka bir şey, eski monarşinin kendi dilinde yazdığı reformcu bir vasiyet taşıyor olmalarındandır. Bu binlerce metnin, ve özellikle de kırsal seçim bölgelerinde Üçüncü Sınıf'a ilişkin sentezlerin esasları, hep kraliyet memurlarının uygulamalarından ve terimlerinden oluşmuştur. Cemaatlere, mesleklere ya da sınıflara (ordre) göre ayrı ayrı yazılmış olmalarına karşın üsluplarının türdeş olmasının nedeni de budur. Eski siyasî toplumsallaşma şebekesi, yargı mensuplarının ağzından son duyurusunu yapmıştır: ulus, kral, kanun.

Ne var ki, Defterler konusunda akla ilk gelen hipotez bunun tam tersidir. Tarihçi, martta ya da nisanda yazılmış bu metinlerden sonradan olacakların belirtilerini, haziran ve temmuz aylarının haberini beklemeye yatkındır. Bu binlerce belgenin eski toplumun bölünüşüne göre yazılmış ve dağılmış olmaları, dolayısıyla da Üçüncü Sınıf'la soylular arasındaki geleceği de besleyen hayatî karşıtlığın tespit edilebileceği ideal bir «laboratuar» olmaları, söz konusu yatkınlığı daha bir «doğal» kılar. Halbuki, Üçüncü Sınıf'ın kırsal seçim bölgeleri Defterleriyle soylularınkiler kelime kelime karşılaştırıldığında, böyle bir şey tespit edilemediği gibi, her iki metin grubunun, çelişik ya da yalnızca değişik noktalarından çok, ortak noktalarıyla çözümlenebilir oldukları görülüyor.

Genelde, soylu Defterleri Üçüncü'nünkilere oranla biraz daha «aydınlar». Bununla, Aydınlanma söylemine daha büyücek bir yer ayırdıklarını ve kişisel özgürlükler ya da insan hakları gibi istekler konusunda ise daha ısrarlı davrandıklarını söylemek istiyorum. Üçüncü'nün kırsal seçim bölgeleri Defterleri ise, esinlerinin ve malzemelerinin özünü şehirli metinlerden almalarına karşın, bitmek tükenmek bilmeyen kırsal istekleri de az çok sırtlanmak zorunda kalıyorlar. Bir de, özellikle «özgür şehirliler»in, yani meslekî korporasyonlardan bağımsızların metinlerinden esinlenmeleri var ki, bunu da pek raslantısal göremeyiz. Son olarak, gerekli reformlar konusunda daha ayrıntılı oldukları ve kişi başına oy hakkı istemekte

de daha kalabalık olduklarını söyleyebiliriz ki, bu son isteğin pek de şaşırtıcı olmadığı âşikârdır sanırım[23].

Ama söz konusu farklılıklar, krallığın değişik sınıfları (**ordre**) arasına bir karşıtlık sokmaz: büyük çapta yeni ilkeler çevresinde örgütlenmiş olmasına karşın, krallığın son danışma meclisi, kamuoyunu geleneksel biçimlerde düzenlemek gücünü korumaktadır. Bütün bunlar yalnızca, Tocqueville'in söylediklerinin tersine[24], Defterlerin geleceğin devrimci ideolojisini öncesinden içermedikleri, ya da Devrim'in haberini vermedikleri, gelecek olayların can alıcı merkezi olan halk iradesinin simgesel tekelini ele geçirme savaşından hiçbir iz taşımadıkları anlamına gelmez. Hepsinden de önemli olan, yargı organlarına özgü zihniyetin[25] bir tür âbidesi diyebileceğimiz bu metinler bütününün, geleneklere ortak bir göndermeyle sarmalanmış olmasıdır. Aynı kimseler, yüzyıllar boyunca Fransız monarşisinin oluşmasına katkıda bulunduktan sonra, şimdi de söz konusu monarşide reform yapmak niyetindedirler; hem de onun gerçek ilkelerinden yola çıkarak. Defterlerde görülen iktidara ilişkin isteklerin

---

23 Burada, kendi çalışmalarımın yanısıra, Amerikalı bir tarihçinin yayımlanmamış bir yapıtından da yararlanıyorum: Sasha R. Weitman, *Bureaucracy, Democracy and the French Revolution* (doktora tezi, Washington University, Saint-Louis, 1968). Bu çalışma, kırsal seçim bölgelerindeki soylu Defterleriyle Üçüncü Sınıf'ınkilerin, rakamlara dayalı ve sistemli bir karşılaştırmasıdır.

24 Bk. *L'Ancien Régime*, II, I, s. 197: «Defterleri dikkatle okuyorum... Şurada bir kanunun burada bir uygulamanın değiştirilmek istendiğini görüyor ve not ediyorum. Bu muazzam çalışmayı böylece sonuna kadar sürdürüp, tüm bu özel istekleri bir bütün halinde biraraya getirdiğimde de büyük bir dehşetle görüyorum ki, istenen şey, ülkede geçerli bütün kanunların ve tüm uygulamaların hep birden ve sistemli bir biçimde ortadan kaldırılmasıdır. Yaklaşmakta olanın, dünya tarihinde şimdiye kadar hiç görülmedik boyutlarda ve o derecede tehlikeli bir devrim olduğunu anbean görüyorum».

Tocqueville'in bu çözümlemesi, daha doğrusu «izlenimi» abartılıdır ve her Fransız Devrimi tarihçisinin kolayca düşebileceği teleolojik yanılsamanın bir örneğidir: Madem ki Devrim olmuştur, öncesindeki her şey onun haberini taşır... Gerçekte ise, Toplum Bilimleri Araştırmaları Yüksek Okulu'nun *(Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales)* Tarih Araştırmaları Merkezi'nin *(Centre de Rechercehes Historiques)* bir çalışması çerçevesinde giriştiğim binlerce Defteri içeren ayrıntılı bir araştırmanın sonuçları, söz konusu Defterlerdeki şikâyetlerin, kırsal seçim bölgeleri düzeyinde bile, vergi ve adalet reformları sınırları içinde kaldığını, bizzat iktidar konusuna değinen isteklerin ise ancak çok nadiren yukarıda çözümlenen (eski ve yeni anlamda) «anayasal» sınırların dışına çıktığını gösteriyor.

Amerikalı tarihçi George V. Taylor da başka bir yoldan aynı sonuca varmış ve Defterlerin ılımlılık özelliğine dikkatleri çekmiştir: «Les Cahiers de 1789 sont-ils révolutionnaires?», *Annales E. S. C.*, 6 (kasım-aralık 1973)

25 Alphonse Dupront, «Cahiers de doléances et mentalités collectives», *Actes du 89e Congrès national des Sociétés savantes*, Lyon, 1964 (Paris: Imprimerie Nationale, 1964), cilt I, s. 375-377.

(hepsi de gayet türdeştirler) en oybirliklisi, hic kuşkusuz vergilerin dönem dönem toplanacak genel meclislerce denetlenmesine ilişkin olanıdır ki, burada söz konusu olan da monarşinin en eski simgelerinden biridir. Nitekim vergi toplamak, kralın öylesine en önde gelen yetkilerinden biridir ki, Devletin tanımındaki yeri adaletin tanımındakinden bile daha önemlidir. Ama söz konusu yetki adaleti sınırlar içinde kullanılmalı, yâni kralın tebâsının onayını taşıyan genel meclislerle karşılıklı görüşülmelidir. Defterlerin bir çoğu da, genel ya da eyalet düzeyinde olsun, bu meclislerin, genel valilerin aleyhine olmak üzere ve düzeltilmesinden ya da «kesinleştirilmesinden» çok, kurulması söz konusu olan bir anayasa adına, yetkilerinin genişletilmesini isterler. Ama kuraldışı bir iki durumu saymazsak[26], geleneksel siyasî meşrûluk sınırları içindedirler; bunun en iyi kanıtı da, monarşinin «mutlakî» imgesinin tipik örneği olan, iyi kral ve kötü memurlar temasının çok sık kullanılmasıdır.

Özellikle kırsal seçim bölgeleri düzeyinde, biraz «bilgiç» olan tüm Defterlerin, haklarının geri verilmesini ya da kesinliğe kavuşturulmasını istemek için «ulus»tan söz ettikleri doğrudur. Ama bunu yaparken yurttaşların temsilini kesinlikle reddetmezler. Tam tersine, bu temsili eski ve monarşiden de önceye dayanan bir «başlangıçtaki haklar» bütünü üstüne oturturlar. Genel meclislerin yapısını temsilî bir sisteme çevirmekte kullandıkları yönetim içinde, «Cermenci» tarihçiliğin ve «doğal» eşitlik kavramının malzemelerini yeni bir iktidar kuramına uyarlarlar. «Anayasa» kelimesindeki anlam bulanıklığını da gayet iyi belirten bu garip simya*, ilerde devrimci klüpler için halkın iradesi ya da doğrudan demokrasi olacak unsuru henüz içermez; yani söz konusu edilen, toplumun yerine geçen simgesel bir halk iradesi egemenliği değil, yetkilerin devredilmesi ilkesidir.

Demek ki Defterler, büyük ölçüde iktidarın eski yapısı içinde yer alırlar: Fransa Kralı halkına danışır, bu halkı meydana getiren, hattâ onu olduğu biçimiyle oluşturan tüm cemaatler de, ona karşılık verirler. Yalnız, söz konusu danışma geleneksel senaryoya hiç de uymayan bir seçim kapsar. Cemaatlerin, örneğin belediye meclislerinin «doğal» delegeleri 1614'te olduğu gibi basit bir biçimde belirlenmiyordur artık; bu danışma siyasî bir yarışmaya yol açmıştır ki, bu da Defterlerde «oybirliğiyle» söylenenden daha fazla, ya da söylenenin ötesinde, ele geçirilecek bir iktidarın varlığının ve insanların da bu iktidarı ele geçirmek için savaşmalarının kanıtıdır. İnsanların elenmesi Şikâyetnamelerin hazırlanışı sırasında düşünülmediyse, işlevi bunu yerine getirmek olan devrimci ideolojide işte tam bu düzeyde ve bu savaş içinde ortaya çıkar.

Böylelikle, devrimci ideolojinin doğuşu için vazgeçilmez iki ko-

(*) Fransızca «*constitution*» kelimesi anayasa demek olduğu gibi, «bünye», «teşkilât» hattâ siyasî anlamda «düzen» de demeğe gelir — ÇN.

şul gözüküyor bence: Öncelikle geleneksel yetkeler tarafından terk edilmiş ve devrimci ideolojinin işgaline açık bir iktidar gerekliydir. Defterler bunu yadsırlar, çünkü monarşiyle iletişim durumu diyebileceğimiz bir konumun esiridirler. Bu, aynı zamanda, sözünü ettiğimiz binlerce metnin ayrıntılarda samimî, esasta ise yalancı olmalarının da temelidir. Bir fikir olarak gelişebilmesi için, Devrim'e bir de «halkın iradesi»nin sözcülüğüne kendi çıkarı doğrultusunda el koyabilme fırsatı gerekir. Nitekim, gerçek bir oylama düzenlemiş olmakla birlikte, yalnızca oybirliği öngörmüş olması, 89 seçimlerini bu yolda zorlayıcı kılmıştır. Geleceğin mebuslarının, mutlak iktidarı yeniden ve kendi çıkarları doğrultusunda kurmaktan başka seçenekleri yoktur.

Bu nedenlerden ötürü devrimci ideoloji, Defterlerde değil, seçim savaşının içinde doğar. Bu savaş görünürde marjinaldir ama, insanların halkın iradesine göre dışlanmaları açısından gerçekte merkezî bir önemi vardır. Robespierre ancak Arras Üçüncü Sınıfı mebusluğunu kazanması gerektiği zaman Robespierre olur: Konformist delikanlı eşitlik söylemini bulmuştur artık. Aynı biçimde. **Qu'est-ce que le Tiers Etat?**'ya ulusal başarısını, Chartres Piskopos Naibine de Paris Üçüncü Sınıfı'ndaki sandalyesini kazandıran da, meşhur risalesinin hem bir dışlama, hem de bir köken söylemi olmasıdır. Sieyès, bir yandan toplum biliminin ve insan mutluluğunun doğuşunu haber verirken, diğer yandan da bütün bir sınıfı **(ordre)** halka ait olanın düşmanı ilan edip aradan çıkararak, soyluluğun ulusal iradeye oranla yabancılık özelliğini kavramsallaştırır: «Barbarlık ve feodalite karanlığında gerçek insan ilişkileri yıkılabilmiş, tüm uluslar altüst olmuş, bütün hukuk bozulmuştur; ama aydınlığın görünmesiyle birlikte gotik saçmalıkların defolup gitmeleri, eski çağın vahşet artıklarının tamamen yok olmaları gerekir. Bu kesindir. Bir kötülüğün yerine bir başkasını getirmiş olmaktan başka bir şey yapamayacak mıyız, yoksa toplumsal düzen bütün güzelliğiyle eski düzensizliğin yerine geçecek mi?»[27]. Bundan sonra artık Sieyès'in bir de temsil kuramı geliştirmesinin önemi kalmaz, çünkü temsil edilebilir olan zaten tüm yurttaşların ortak özelliği, yani ulusu soyluluğun aleyhine kurmaktır. Bu baş döndürücü totoloji yeni siyaset dünyasının kurucusu olacaktır.

Uzun süre, Devrim'in başlangıcını Eşraf Meclisi toplantısının yapıldığı 1787 başlarına kadar öne almanın, entellektüel açıdan faydalı olabileceğini düşünmüştüm. Gerçekten de bu kronolojik değişikliğin, geleneksel yetkeler sistemindeki bunalımı zaman içersinde

---

26 Buna bir örnek olarak şu Rouen'lı tüccarların Defterini gösterebiliriz: «Ulusun haklarını saptamak için geçmişin karanlıklarında aranmak gerekmez; biraraya toplanmış halk, her şey demektir; en üstün egemenlik yalnızca ondadır...».

27 *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, bölüm IV, 3. paragraf.

daha kesin bir biçimde yerleştirmek ve «aristokratik devrim» demeye alıştığımız olguyu da Devrim'le bütünleştirmek gibi iki yararı var. Nitekim mutlak monarşi, yöneticileri görevlerini Üçüncü Sınıf'ın bir kat fazlasıyla temsil edildiği seçilmiş meclislerle paylaşmak zorunda kaldıkları zaman, hem kuramsal olarak, hem de pratikte, 1787'de ölmüş olur[28]. Yetkesinin hızla yıkılması sonucunda ortaya çıkan boşluk içinde de, yalnız «aristokrasi» ya da parlamentolar değil, tüm siyasî toplum yok olur. Sınıflara (états) geleneksel danışma yanlısı parlamentolarla, bu siyasî toplumun bir süreden beri adı artık «ulus» olmuş kesimi arasında 1788 sonlarında patlak veren kopuş da, Cochin'in gösterdiği gibi, devrimci safta daha sonraları pek çok görülecek olan bölünmelerin ilkidir.

Aynı biçimde, Tocqueville de adına «gerçek Devrim ruhu» dediği şeyin ortaya çıkışını 1788 eylülünde görür. Bunun uzun açıklamalarına da girişmiştir ama, çalışmasının bu bölümlerinde son ve kesin bir biçim göremiyoruz, çünkü çalışma notlarıyla birlikte yayımlanmışlardır (II. cilt, I. kitap, V. bölüm). Geçmiş tamamiyle yıkıldığına göre, soyut bir «olabilecek en iyi» anayasa arayışı, ya da «toplumun düzenini» değiştirme iradesi (s. 106) gibi çeşitli tezahürler yoluyla Tocqueville, söz konusu «ruh»u benimkine oranla daha az dışlayıcı bir biçimde tanımlar. Ama kuşatmaya çalıştığım tanımlamaya, 1788 sonlarındaki düşünsel evrimi betimleyişiyle, katılır: «Başlangıçta yalnızca sınıf ilişkilerini daha iyi ayarlamaktan söz edilir; az sonra ise katışıksız bir demokrasi fikrine doğru bir gidiş, bir koşuşma, bir hücum başlar. İlkin, sözü edilen ve yorumu yapılan Montesquieu'dür; sonlara doğru Rousseau'dan başkasının sözü edilmez. O artık Devrim'in emekleme çağındaki tek lalası olur ve öyle de kalacaktır» (s. 106-107).

Ben fikirlerdeki evrimin bu kadar basit olduğundan pek emin değilim. Bunu bilebilmek için, çoğunda yazar adı ve tarih olmayan risalelerin hepsini okumaktan başka, bir de yazılış zamanlarını saptayabilmek gerekir. Pek sık kullandığı Sieyès'in risalesi Tocqueville'e göre iyi bir örnektir; benim kanımca ise, yazıldığı zamana göre bir haberci, yani bir istisna. Büyük bir olasılıkla zihinlerde gerçekleşen köktenleşmenin kronolojisine sadık kalmak istediğinden, Şikâyet Defterlerini devrimci bir metinler bütünü olarak ele alır. Ama bana öyle geliyor ki, Defterlerde olduğu kadar, Eylül 1788 sonrasındaki bir çok risalede bile geleneksel siyasî fikir akımları (ya da benim eski siyasî toplumsallaşma adını verdiğim unsur) gerçekte hâlâ yaşamaktadır.

Eylülde meydana çıkan bu kronolojik kopuş gene de önemlidir, ve Tocqueville'in sezgisi de temelde doğrudur. 88 yazında Genel Meclis'in toplantıya çağrılması, Necker'in göreve davet edilmesi, par-

28 Bu konuda temel kitap hâlâ P. Renouvin'inki: *Les Assemblées provinciales de 1787* (Paris: Picard, 1921).

lamentoların geri gelişleri, XVI. Louis açısından bir dizi teslimiyet oluştururlar ve toplu bir iktidar boşluğu yaratırlar. Söz konusu iktidar yolunda ve meclislerdeki temsil usulü çevresinde gelişen sınıflararası bir savaş başlatıp, böylece de fikir hareketlerine ve toplumsal tutkulara sınırsız bir alan açarlar. İşte katışıksız demokrasi ideolojisi de, 89 ilkbaharına kadar duruma tam anlamıyla egemen olamasa da, içeri bu açık kapıdan dalar.

Gerçekten de, eğer Fransız Devrimi'ni yeni bir tarih bilinci oluşturan bir takım kültürel özelliklerin topluca billurlaşmaları olarak tanımlayacaksak, anahtar dönem ancak 89 ilkbaharı olabilir. Çünkü, her ne kadar iktidar iki yıldan beri sahipsizse de, olgu, bütün açıklığıyla ortaya bu dönemde, «Komünler»in krala karşı başarılı isyanıyla çıkar. Fransa Kralı merkezde ve toplumsal aygıtın tepesinde olmak üzere, eski siyasî toplumsallaşma tarzının mayısa kadar iyi kötü dayandığı Defterlerden anlaşılıyor; çünkü terk ettiği mekânın farkına henüz varılmamıştır. Nitekim, bu açıdan bakıldığında, mayıs, haziran ve temmuz olaylarıyla her şey değişiverir. Üçüncü Sınıf'ın krala karşı zaferi, ilk iki sınıfın **(ordres)** teslim olmaları, 14 temmuz, bu tarihin öncesinde ve sonrasındaki muazzam halk uyanıklığı, hep eski meşrûluk çerçevesinin dışına çıkan olgulardır. Düşünceler ve sözler, yalnızca sansür ve polisten değil —bu zâten bir kaç yıldan beri gerçekleşmiştir—, yüzlerce yıllık kurumlara kendiliğinden verilmiş onayın kafalarda yarattığı baskıdan da kurtulurlar: Artık ne kral kraldır, ne soyluluk soyluluktur, ne de Kilise Kilise. Zaten halk kitlelerinin tarih sahnesine doluşmaları, siyasî pedagojiye, beklenişi toplumsal iletişim koşullarını değişime uğratan, yeni ve uçsuz bucaksız bir müşteri kalabalığı kazandırmıştır. Artık nutuklar, öneriler, gazeteler öncelikle tahsilli kişiler için değildir; «halk»ın yargısına sunulurlar. Devrim, yasaklardan kurtulmuş söylemin, ağırlıktan yoksun bir dinleyici kitlesini arayıp bulduğu bir sahnenin perdelerini açar. İktidarı çepeçevre saran ve koruyan simgesel şebekenin kurallarındaki bu çifte yer değiştirme, 89 ilkbaharının en önemli olgusudur.

Bu yüzden, bir bakıma her şey orada «başlar»: 1789, Eski Düzen sahnesinde yalnızca gölgelerin gezindiği anlaşılır anlaşılmaz, tarihin kontroldan çıktığı bir dönemi başlatır. Devrim, aralarında yalnızca bir kaç ay olan Defterlerle **L'Ami du peuple**'ün[29] söylemleri arasında oluşan o uçurumdur. Bir nedenler ve sonuçlar çizelgesinden çok, bir toplumun tüm olasılıklarına açılmasında yatar; o zamandan beri içinde yaşayageldiğimiz bir söylem türüyle, siyasî bir eylem türünün de yaratıcısıdır.

29 Marat'nın gazetesinin ilk sayısı 12 eylül 1789 tarihlidir. Gazetenin adı, aynı ayın 16'sında kesinleşir.

IV

Açıkça görülüyor ki, 89 ilkbaharından itibaren iktidar, yüzyıllar boyunca bir çok kararın, yönetmeliğin, kanunun çıktığı, Fransa Kralı'nın o divanlarında ya da dairelerinde değildir artık. Ama başka bir yerde de değildir bel bağlıyacağı hiç bir kurum ya da merci yoktur. Çünkü her şey, dalgaların sardığı kumdan şatolar gibi, Meclis'in kurmaya çalıştığı kurumların yok olması, yeniden yapılıp, bir daha yok olması için âdetâ söz birliği etmiştir. Örneğin, kendisine karşı tepeden tırnağa bir güvensizlik, onu her şeyinden etmek isteyen bir iradeyle dolu olan kurumlara, Eski Düzen'in kralı nasıl rıza gösterebilir? Ayrıca, bu kadar taze bir yapıt, bu kadar yeni, yeniden kurulmuş, daha doğrusu, yeniden düşünülmüş bir Devlet, ortak bir anlaşma zeminini nasıl çabucak sağlayabilir? Herkes, halk adına konuştuğu için, bu anlaşmadan söz etmektedir ama, buna hiç kimse inanmaz. Zaten kimsenin de bunu gerçekleştirebilecek gücü yoktur; hattâ arzu ettikleri toplum ve siyasî rejim türü konusunda anlaşmaya varmış «89'cular» diyebileceklerimizin bile. Devrimci siyasetin özüne ilişkin, kendisiyle eştözlü bir istikrarsızlığı vardır ki, buna bağlı olarak dönem dönem gelişen Devrim'in «durulması» söylemleri, kaçınılmaz bir biçimde yeni atılımlara vesile oluştururlar.

Her kişi ve grup, hepsi de kendi çıkarları doğrultusunda, kendi istedikleri zamanda ve diğerlerinin aleyhine olmak üzere, zamanlarını hep Devrim'i «durdurmak» için harcarlar. Fransız usulü bir tür **whiggism** yanlısı Monnier ve monarşiciler, **(monarchiens)** bu yola daha ağustos 89'da koyulmuştur. Sonradan Mirabeau ve La Fayette'in 1790 yılı boyunca, her ikisi de kendi hesaplarına çalışmak üzere, yapmak istedikleri de budur. Varennes'den sonra ılımlı bir anayasal kralcılık siyasetine en son katılan Lameth - Barnave - Du Port triumvirasının da yapmak istediği aynı şeydir. Ama ardarda gelen bütün bu katılmalar, hep halk hareketini kontrol altında bulundurmak ve rakipleri gözden düşürmek maksadıyla girişilen devrimci artırmaların fazlalaşması sonrasında ortaya çıkarlar. İlk emellerini gerçekleştirememeleri sonucunda ikincisini, hem de o kadar iyi gerçekleştirmiş olurlar ki, ellerindeki kozlar aleyhlerine ve her türlü «ılımlılığa» karşı döner. Böylece, Fransa'nın gayet yaygın bir kabul gören bir de Anayasa'sının olduğu, Devrim'in görünürdeki «kurumsallaşma» döneminde bile, her grup ve La Fayette'ten Robespierre'e kadar her önderin yapmak istediği, yeniden ulusal kurumlar oluşturmak yolunda birleşmek yerine, rakiplerini saf dışı edebilmek için Devrim'i genişletmek riskini göze almak olur. Apaçık bir intihar olan bu davranışın, iradelerin körleşmesini de açıklayacak, koşullara özgü nedenleri vardır: 89'un kurucuları için «Devrim'i kapatmak» gibi birincil bir zorunluk yoktu. Bu, 1848'i yapanlarla aralarındaki en önemli farktır. 1848'in gözleri hep 1789'un üzerinde olmuştur; 1789'un ise hiçbir önceli yoktu. Bu dönemin siyaset adam-

ları, Mirabeau'nun deyimiyle «fikirde ileriydiler»; ne var ki, siyasî eylem tarzları konusunda doğaçtan başka seçenekleri olmamıştır.

Bunun nedeni, son derece kesin zorunluklar yükleyen, hiç görülmedik bir eylem dizgesinin esiri olmalarıdır. Devrim, iktidarın herkese entellektüel ve pratik açılardan serbest kalmış, boşalmış gözüktüğü bir durum özelliği taşır. Eski toplumda durum tam tersineydi: iktidar ezelden beri kralın elindeydi; hiçbir zaman serbest olmadığı gibi, bunu böyle düşünebilmek de ancak sapkınlık ve suç sayılacak bir eylemdi, çünkü aynı iktidar hem toplumun sahibi, hem de ereklerinin buyurucusuydu. Ama artık yalnızca serbest değil, bir de onu işgal edip kendi yasalarına bağlı kılması gereken toplumun malı olmuştur. Diğer yandan da, Eski Düzen'in büyük suçlusu, despotluk ve keyfîliğin yuvası olduğu için omuzlarına yüklenmiş uğursuzluk, Eski Düzen'in tam tersi bir kutsamayla kovulmalıdır: İktidar, artık halktır. Ama iktidarı böylece kutsayan toplum, kendini de söz konusu denklemi yalnızca kamuoyu sayesinde yaşatmaya mahkum etmiş olur. Söylem, iktidarın yalnızca halka ait oluşunun, yani kimseye ait olmayışının yegâne güvencesi olarak, iktidarın yerine geçer. Ve, gizlilik hastası olan iktidarın tersine, söylem halka açık olduğu için de, halkın denetimine bağlanmış olur.

XVIII. yüzyılda paraleller gibi hiç kesişmeden birlikte yaşayan iki siyasî ilişkiler dizgesinden birinin özelliği olan demokratik toplumsallaşma, artık ktidar mekânını ele geçirmiştir. Ama bunu, üretmesini bildiği yegâne malzemeyle, şu kamuoyu denilen yumuşak ve kolay işlenebilir şeyle gerçekleştirmiş olur. Ne var ki kamuoyu birden tersine dönüp, kılı kırk yaran normatif bir dikkatin nesnesi haline gelir, çünkü tüm siyasî çatışmaların merkezi ve amacıdır. İktidar olduktan sonra kamuoyunun halkla tek bir bütün olması, söylemin de artık bir takım entrikalar saklamayıp, tam tersine, değerlere sadık bir ayna olması gerekir. Böylece, Devrim'in siyasî savaşımlarını yöneten iktidara ilişkin bu toplu kendinden geçiş içinde temsil için artık ya yer yoktur, ya da sonsuza dek sürecek bir gözaltı vardır. Rousseau'nun dediği gibi halk, tanım gereği, haklarını özel çıkarlara devredemez, çünkü özgürlüğünü aynı anda kaybetmiş olacaktır. Bundan sonra meşrûluk (ve zafer), halkın iradesini simgesel olarak taşıyanların ve aynı iradedeki beklentileri tekeline almayı becerebilenlerindir. Bu, seçim yoluyla temsilin yerine, halkın iradesinin iktidarla kesintisizcesine örtüştüğü, eylemin de kendi meşrûluk ilkesiyle tıpatıp aynı olduğu bir eşdeğerlilikler dizgesi geçiren doğrudan demokrasinin kaçınılmaz paradoksudur.

Fransız Devrimi'nin, siyasî uygulamaları içinde böylece demokrasinin çelişkilerini yaşaması, iktidar simgelerinin eylemin merkezi, semiyotik ağın da siyasetin mutlak efendisi oldukları bir dünyayı başlatıyor olmasındandır. Sorun, halkı ya da eşitliği veya ulusu **kim**in temsil ettiğini bilmektir. Zaferi getiren, bu simgesel konumu ele geçirebilme ve tutabilme yeteneğidir. Bu açıdan bakıldığında,

1789'dan 1794'e kadar olan gelişme dönemi boyunca Devrim tarihi, temsil ilkesiyle bir uzlaşmadan mutlak kamuoyu koyuculuğunun kesin zaferine doğru hızlı bir sapma olarak görülebilir. Bu da mantıklı bir evrimdir, çünkü Devrim daha en başta bile iktidarı kamuoyuyla kurmuştur.

Devrim tarihlerinin çoğu bu dönüşümün önemini kavrayamamıştır. Halbuki Devrim sahnesine hâkim olan kişilerden hiçbiri, ne herhangi bir diğerine oranla iktidara sahiptir, ne bir müsteşarlar ordusuna emir verir, ne de bir kanun veya yönetmelik uygulamasının başındaki yöneticidir. Gerçekte, 1789'la 1791 arasında oluşan rejim, Meclis üyelerini herhangi bir yürütme yetkisinden uzak tutmaya, hattâ onları böyle bir isteğe karşı korumaya, büyük bir özen göstermiştir. Mirabeau'nun üzerinde her an ağırlığını duyuran bakanlık ihtirası kuşkularıyla, bakanlık ve mebusluğun bağdaşmazlığına ilişkin meclis görüşmeleri[30], bu ruh halinin iyi birer örneğidirler. Bu hal, yalnızca siyasî bir konjonktür ve XVI. Louis hakkında Meclis'in duyduğu güvensizlikle ilgili değildir. Belli bir iktidar kavramının bir parçasıdır. Nitekim Devrim, her türlü yürütme yetkisini doğası gereği yoz ve yozlaştırıcı kabul eder, çünkü halktan ayrı ve halkla ilişkisiz olduklarından, onun meşrûluğundan da yoksundurlar.

Ama bu ideolojik gözden düşürme, olgular düzeyinde yalnızca **iktidarın yerini değiştirmiş** olur. Yönetme hakkı yalnızca halkın olduğuna göre, ya da, bunu yapamadığı zaman, en azından kamu yetkesini durmaksızın yeniden kurmak zorunda olduğuna göre, iktidar halk adına konuşanların elinde demektir. Bu da iktidarın, hem doğası gereği halka açık olduğu için, saklı kalmak isteyenleri, yani kötücülleri ortaya çıkartmakta güçlü bir araç olan söylemde yuvalanması, hem de, onu elde etmeye lâyık, ama birincil fakat oynak bir mekân olan halkın iradesini kazanma yolunda da rakip olan söylemlerin sürekli bir nesnesi olması anlamına gelir. Devrim, iktidar yolunda bir çıkar çatışmasının yerine, meşrûluğun ele geçirilmesi yolunda bir söylem yarışması geçirir. Önderlerinin «uğraşı» da, eylemden başka bir şeydir; eylemin tercümanlarıdır onlar. Fransız Devrimi, siyasete çok fazla simgesel anlam yükleyen yeni bir pratik dizgesidir.

Bundan ötürü, eylem sahnesinin tümünü işgal altında tutan söylem, sürekli bir biçimde kuşkuları da çeker, çünkü, doğası gereği, ikiz anlamlıdır. Hem iktidarı amaçlar, hem de onun kaçınılmaz yozluğundan dem vurur. Kendini yalnızca sonuçlar dünyasıyla özdeşleştirerek, siyasetin makyavelci usçuluğuna itaat eder. Bu da bizzat demokrasinin ayrılmaz bir biçimde temelinde olan ve Devrim'in bir laboratuar deneyi gibi en üst derecesine vardırdığı çelişkidir işte. Devrimci siyasetin, aktörlerin devrimci siyaset unsurlarını birer

30 7 Kasım 1789.

amentü gibi özümsememeleri halinde, nasıl bir **çifte söylem** mekânı olduğunu anlayabilmek için Mirabeau'nun gizli yazışmalarını **(Correspondance secrate)**[31] okumak gerekir. Kralın safına geçmiş Mirabeau, hiç de kendi fikirlerine ihanet eden bir adam değildir. Sırlarını söylediği dostu ve kralla arasındaki bağlantı olan La Marck'ın dediği gibi, «yalnızca kendi kanısını sürdürmek için para alır». Krala yolladığı gizli pusulalarında savunduğu siyaset, Meclis'te ya da sokak nutuklarında savunduğunun aynıdır: Halka dayalı ve ulusçu, Devrim'le birlik halinde, Eski Düzen'in ayrıcalıklı yapılarına karşı ulusu temsil eden, ve artık yalnızca bireyler üzerinde egemen olacağı için de, daha güçlü bir monarşi. Ama gizli pusulalarında açıkça sergilenen bu siyaset, nutuklarının satır aralarında ancak sezilebilir. Çünkü Kurucu Meclis'te, rakiplerinin gözü önünde, tribünler tarafından kollanır ve hem hiçbir yerde, hem de her yerde olan «kamuoyuna» seslenirken, iktidarı halkın içinde eriten devrimsel uzlaşma söylemini dile getirmek zorundadır[32].

Bu söylemin uzmanları, eksperleri vardır. Bunlar, söz konusu söylemi üreten, böylelikle de meşrûluğunu ve anlamını ellerinde tutan, mahalle ve klüplerin devrimci militanlarıdır. Devrimci etkinlik, mitos düzeyinde genel iradeyle kuşatılmış oybirlikli meclisler sayesinde, maksimalist söylem üretimiyle ayakta durur. Bu bakımdan, tüm Devrim tarihi temel bir dikotomiyle damgalanmıştır. Halkı **temsil etmeleri** gereken mebuslar, kanunları halk adına yaparlar; görevleri eylemle değerler arasındaki aykırılıkların peşine düşmek, onları duyurmak, siyasî bünyeyi de durmaksızın yeniden kurmak olan mahalle ve klüp militanları ise, halkı **simgelerler.** İçsel açıdan, mayıs haziran 89'dan 9 Thermidor 94'e kadar uzanan dönemin özelliği, Devrim ve Karşı-Devrim arasındaki çatışma değil, peşpeşe gelen Meclislerin temsilcileriyle klüp militanları arasındaki, halkın iradesi olan o üstün simgesel konumu ele geçirme kavgasıdır. Çünkü, Devrim ve Karşı-Devrim arasındaki çatışma 9 Thermidor'un çok daha sonrasına, hem de bir önceki dönemde olduğu biçimiyle, taşar; Robespierre'in ölümüyle sona eren şey ise, özelliğini çözümlemeye çalıştığım dikotomiden alan, siyasî ve ideolojik bir sistemin varlığıdır.

Fransız Devrimi tarihçiliğinin en yaygın kavrayışsızlığı, çatışmanın bulanık ve elle tutulmaz, gözle görülmez ereği olan, halkın iradesi olma ayrıcalığını, daha en baştan rakip güçlerden birine tanıyarak, söz konusu dikotomiyi toplumsal bir karşıtlığa indirgemesidir. Bu kavrayışsızlık, burjuvaziyle halkın bir tür Halk Cephesi[33] içinde elele yürüdükleri «kamu selâmeti» dönemini, geçici de

---

31 La Marck, *Correspondance entre le comte de Mirabeau et le comte de La Marck pendant les années 1789, 1790 et 1791,* 3 cilt (Paris, 1851).

32 Bu konuyu, Mirabeau'nun seçilmiş nutuklarına *(Discours)* yazdığım önsözde işlemiştim (Paris: Gallimard, 1973).

33 Deyim, Georges Lefebve'indir.

olsa, en yüce dönem yaparak, aristokrat komplosu/halk iradesi karşıtlığının yerine, burjuvazi/halk karşıtlığını geçirir. Fransız Devrimi'nin siyasî dinamiğinin bu ussallaştırılmasında önemli bir sakınca vardır. Çünkü, devrimci simgeselliği şeyleştirip, siyasete özgü olanı toplumsala indirgeyerek, asıl açıklanması gerekeni «normalleştirir» ve ortadan kaldırır. Halbuki gözönünde bulundurulması gereken, söz konusu simgeselliği siyasî eylemin merkezine yerleştirenin Devrim'in kendisi olduğu ve, geçici olarak, iktidar çatışmalarını yönlendirenin de sınıf çıkarları değil, aynı simgesellik olduğudur.

Dolayısıyla, bu tür bir yorumun ayrıntılı bir eleştirisine girişip, tümüyle toplumsal verilere oranla tutarsızlıklarını belirlemenin pek büyük bir önemi yoktur. Bunun nedeni, söz konusu eleştirinin daha önce, özellikle Cobban tarafından[34], yapılmış olması değildir yalnızca; bir diğer ve daha önemli neden de, bu tür bir yorumun **ortaya konulan sorunun dışında** kalmasıdır. Örneğin, Jirondenlerle **(Girondins = Gironde**'lular) Montanyarlar **(Montagnards =** Dağlılar) arasındaki çatışmanın, tarafların çelişik sınıf çıkarlarında kök saldığı, ya da, tam tersine, Kamu Selâmet Komitesi'nin **(Comité de salut public)** üstünlük döneminin «burjuva» çıkarlarıyla «halk» çıkarlarının uzlaştığı bir dönem özelliği taşıdığı gösterilebilse bile —bu bence olanak dışıdır—, söz konusu ispat her hal ve kârda nesnesini kavrayamayacaktır. «Halk», deneysel toplumdan çıkartılan bir veri ya da kavram değildir. Devrim'in meşrûluğudur o, ve bizzat onun tanımı gibidir: Her iktidar, her siyaset, bu kurucu amaç cisimlendirilmesi olanak dışı ilke çevresinde yörüngelenir.

İşte Fransız Devrimi tarihi de, kısa biçimiyle, hep bu yüzden söz konusu meşrûluğun değişik biçimleri arasındaki çekişme ve onları kendilerine bayrak edinebilmiş insanlarla grupların çatışması olarak nitelenegeliyor. Temsilî meşrûluk peşpeşe gelen Meclislerde cisimlenir ama, ayaklanma «günlerinin» dile getirdiği varsayılan, bu «günler» arasında da söz konusu dile getirişin, yani iktidarın, gazeteler, klüpler ve her türden toplantılar arasındaki çekişme konusu olan doğrudan demokrasi, bu meşrûluğa sürekli olarak karşı çıkar. Bu çifte sistem, 1790'dan itibaren Kurucu Meclis'i denetleyici ve kararlarını hazırlayıcı bir halkın simgesel bir görüntüsü biçiminde işlev gören Jakobenler Klübü çevresinde giderek kurumlaşır. Gerçi, Jakobenliğin çok yaygın, her mahalle, her yurttaş topluluğu hattâ tek bir yurttaş bile halk iradesi üretme durumunda olabildiğine göre, tanımı gereği doğrudan demokrasi kadar yaygın, bir yapısı vardır. Ama, Devrim'in kendi hakkında yarattığı söyleme ilk sahiplenen dernek olarak kamuoyu üzerinde kurduğu diktatörlük sayesinde, doğrudan demokrasinin modelini ve işleyişini tayin eden gene de Jakobenlik olur.

---

34 Alfred Cobban'ın bellibaşlı makaleleri şu kitabında toplanmıştır: *Aspects of the French Revolution* (Londra: Jonathan Cape, 1968).

Bu yeni olgunun, devrimci ideolojinin üretimi ve kullanılması yoluyla nasıl geliştiği, Augustin Cochin'in Fransız Devrimi tarihine, kanımca çok önemli olan, katkısıdır. Ama, oligarşik bir iktidar saklayan katışıksız demokrasi söyleminin uyuşma zeminine el koyuşu yoluyla, neredeyse tümüyle mekanik bir işleyişi konu edinen Cochin, çalışmasında tüm sistemin varoluş koşullarından biri de olan kültür ortaklığını azımsamıştır. Demek istediğim şu ki, her ne kadar «halk» ile, klüp militanları tarafından söylendiği ve eyleme geçirildiği biçimde, devrimci demokrasi arasındaki kesin uyum, Devrim'in mitos türünden en temel bir simgesiyse de, unutulmaması gereken bir nokta da, halk kitlelerinin bir bölümüyle siyaset arasında özel bir bağın, gene bu simge sayesinde kurulmasıdır. Nitekim, tüm nüfus içerisinde bir azınlık, tarihin «normal» zamanlarına göre ise çok kalabalık olan ve devrimci toplantılara katılan o somut «halk», büyük «günler»de sokağa çıkar ve soyut halkın göze görünür dayanağını oluşturur.

Devrim yıllarının yegâne yeniliği olan demokratik siyasetin doğuşu, gerçekten de eylemle değer çatışmalarının kesişmelerine vasıta olan ortak bir kültürel mekândan ayrı düşünülemez. Bu birliktelik görülmedik bir şey değildir; nitekim XVI. yüzyılın Din Savaşları'ndaki saflarda ona büyük ölçüde rastlıyoruz. Çağdaş siyaseti kuran devrimci ideolojinin laikleşmiş biçimindeki asıl yenilik, eylemin değerler dünyasını, dolayısıyla da, varolmanın anlamını **sömürmesi**dir. İnsan artık yalnızca yaptığı tarihi bilmekle kalmaz, kendini bu tarihle ve bu tarih içinde kurtarır ya da yok eder. Ne tür bir geleceğe hazırlandığını iyi bildiğimiz bu laik eskatoloji, Fransız Devrimi'nde kendini gösteren muazzam bir güçtür. Bunun, kendine yeni bir toplu kimlik arayan toplumdaki bütünleştiricilik rolüne ve, Devrim'in nesnel sınırları değil, ancak rakipleri olduğunu söyleyen basit fakat güçlü fikri kullanarak, nasıl olağanüstü bir çekim gücü olduğuna, daha önce değinmiştik. Buradan hareketle tüm bir yorum dizgesi doğar, Devrim'in ilk zaferleriyle zenginleşir ve kabulü ya da reddi iyilerle kötüleri ayırdeden bir amentü haline gelir.

Bu amentünün merkezinde, doğal olarak, eski toplumun tersi biçiminde yaşanan, yeni toplum antlaşmasının da koşulu ve ereği biçiminde düşünülen, eşitlik fikri vardır. Ama bu fikir doğrudan doğruya devrimci enerji üretmez. Söz konusu enerji, çatışmayı doğurup şiddeti haklı gösterici bir karşıt ilke olduğu için eşitlik fikriyle her zaman birlikte olan bir aracıdan geçerek oluşur. Bu aracının adı aristokrat komplosudur.

Devrimci ideoloji içindeki komplo fikrinin kullanım ve anlamlarını saymakla bitiremeyiz. Gerçekten de eylemin örgütlenmesine ve tasarlanmasına kıstas olan, merkezî ve çokbiçimli bir kavramdır bu komplo; dönemin insanlarına özgü kanı ve inanç dizgelerini o harekete geçirir; her olan bitenin sonrasındaki aklama-yorumu olanaklı kılan da odur. Bu çift yönde işleyişini, ve onları birleştirerek bütün

kültür düzeylerini istilâ edişini Fransız Devrimi'nin daha ilk olaylarından başlayarak görebiliriz: Büyük Korku **(la Grande Peur)** döneminde köylüler, haydutların komplosuna karşı silâhlanırlar, Parisliler, peşpeşe Bastill ve Versailles şatosunu, Saray erkânının komplosuna karşı ele geçirirler, mebuslar ise ayaklanmayı, engellediği komplolar yoluyla haklı gösterirler. Komplo fikri, hem kötülüğü gizli güçlerin bir ürünü olarak görmeye alışık, kökeni dine dayalı ahlâkî bir duyarlılık açısından, hem de özel çıkarların genel ya da ulusal iradeye açık bir biçimde karşı çıkamayacağı ilkesini taşıyan yeni demokratik görüş açısından, son derece çekicidir. Ama asıl önemli olan, devrim bilincinin belirtilerine tıpatıp uymasıdır. Nitekim, nedensellik şemasının her tarihî olguyu öznel bir niyet ya da iradeye indirgeyebilen çarpıtılışına o önayak olur. Hem itiraf edilemez bir suçun korkunçluğunun, hem de ortadan kaldırılmasındaki «hıfzıssıhha» işlevinin teminatıdır; ayrıca, komplocuların adlarını vermek ya da plânlarını gün ışığına çıkarmak gereğini de duymaz, çünkü ne gizli olan aktörleri, ne de soyut olan amaçları belirlidir bu komplonun. Uzun lâfın kısası, komplo, boyu posu tam Devrim'e uygun yegâne rakiptir, çünkü ona göre biçilmiştir. Onun gibi soyut, her yerde hâzır ve nâzır, her şeyin mutlak kıstasıdır ama, Devrim'in açık, iyi ve topluma mutluluk getirici olmasına karşılık, gizli, sapık ve uğursuz, yani Devrim'in karşıtı, tersi, anti-ilkesidir.

Komplo fikrinin devrim bilinciyle aynı hamurdan yoğrulmuş olması, söz konusu bilincin bizzat temeli olan bir şeyin, yâni iktidar üzerine düşsel bir söylemin de önemli bir parçası olmasındandır. Bu söylem, daha önce gördüğümüz gibi, boşalan iktidar mekânının katışıksız demokrasi ideolojisi, yâni iktidar olan halk ya da halk olan iktidar tarafından kuşatılması sırasında doğar. Ne var ki, devrim bilinci bir tarihî eylem bilincidir: Bu başlangıcın gerçekleşebilmesi için halkın sonunda duruma el koyması gerektiğine göre, neredeyse iktidardan daha güçlü bir karşı-iktidar, onu şimdiye kadar engellemiş ve hâlâ da tehdit altında tutuyor demektir. İşte komplo bu karşı-iktidardır ve demokratik iktidarın bıraktığı mutlak bir iktidar fikrini böylece yeniden toparlamış olur. Ama, bizzat Devrim'in kanıtı olan meşrûluğun devredilmesi işleminin tamamlanmasından sonra, söz konusu mutlak iktidar, egemen fakat görece zayıf olan diğerinin tersine, artık gizlidir ve gene de tehlikelidir. Tıpkı halk iradesi gibi, komplo da iktidar üzerine bir kendinden geçme nöbetidir; birlikte, iktidarın demokratik düşselliği diyebileceğimiz şeyin iki yüzünü oluştururlar[35].

Bu kendinden geçişin neredeyse sonsuz bir işlenebilirliği var-

35 Bu çözümlememde, Pierre Nora'nın Fransız Devrimi'nde komplo kavramı üzerine, 1977'de Toplum Bilimleri Araştırmaları Yüksek Okulu'nda verdiği seminer çevresinde gelişen tartışmaya çok şey borçluyum. Konuyu derinleştirmekte özellikle M. Gauchet ve L. Theis'in bana çok yardımları dokundu.

dır; her koşula uyar, bütün davranışları ussallaştırır, tüm kalabalıklara nüfûz eder. Öncelikle, iktidar tarafından dışlanmışlara özgü bir iktidar görüşüdür: iktidar boşluğu söz konusu görüşü özgür bırakır bırakmaz, başlangıç aşamasındaki devrimsel durum, «aristokrat komplosu»nun ortaya çıkarılmasını bir tür eylem ilkesi biçiminde çökeltiverir. Karşıtlarının henüz pek zayıf ve örgütlenmemiş oldukları bir dönemde —1789-90'da— bile Devrim, kendine müthiş düşmanlar icâdeder. Gerçekten de, dünyayı yalnızca aklar ve karalara ayıran düşünce dizgelerine, üstesinden gelinecek çetin bir belâ gerekmez mi? Bundan sonra «aristokrat» kelimesi, komploya karşıtların yöntemlerine değil, doğalarına ilişkin bir içerik tanımlaması katar. Bu tanımlama gerçekte pek belirsizdir, çünkü yalnızca aristokrasiyi değil, kral iktidarını, tüm eski toplumu, değişmenin karşısındaki dünyanın durağanlığını ve, insanların olduğu kadar, şeylerin de direnişini çabucak kapsayıverir. Aristokrat kelimesi, gizlenen bir düşmanı belirlediği için, soyut ve genişleyebilir bir terimdir. Bu bakımdan gerektiğince kapalıdır ama, bir yandan da, kötü yönde andığı değerler konusunda olağanüstü bir açıklığı vardır: komplo nasıl halk iktidarına ters yönde bir iktidarsa, aristokrasi de eşitliğin tersidir. Eşitsizlik, ayrıcalıklar, birbirlerinden kopuk ve rakip «bünyeler»e ayrışmış bir toplum, bir pâye ve farklılık dünyası demektir. Değerlerdeki bu tersine dönüşün ceremesini, eski yaşama özgü «farklılığın» gerçek bir grup olmaktan çok ilke biçiminde simgesi olan soyluluk çeker. Yeni toplum antlaşmasının meşrûluğunu bir tek onun toplumdan kesin olarak dışlanması sağlayabilecektir.

Böylece «aristokrat komplosu», hem dışlama üzerine kurulu, hem de güçlü bir bütünleştirici olan eşitlikçi bir ideolojinin en önde gelen silâhı olur. Her iki simge dizgesi burada da birbirlerini tamamlarlar: ulus, vatanseverlerin eylemleriyle ve ancak aristokratlar tarafından gizlice koşullandırılan hasımlarına karşı oluşturulur. Bu ilke-amacın gidebileceği yer belirsizdir, çünkü eşitlik, toplumsal bir durumdan çok bir değer olduğuna göre, hiçbir zaman elde edilemez; düşmanları ise belirlenmiş ve kayıtlara geçirilmiş gerçek güçler olmaktan çok, karşı-değerlerin durmaksızın yeniden oluşan cisimlenmeleridir. Düşünce ve davranışlarda hemen ortaya çıkan ilk veri, böylece devrimci savaşın simgesel yükü olur. Bu anlamda, 89 ve 92'nin temsil edeceği iki devrim arasında herhangi bir kopma olmadığı da gayet doğrudur. Genel Meclis'in toplanmasından Kamu Selâmet Komitesi'nin diktatörlüğüne kadar geçen zamanda aynı dinamik işler. Henüz egemenliğini pekiştirmiş olmasa da, daha 89'dan itibaren meydandadır. Bu bağlamda, Devrim tarihini oluşturan da, söz konusu dinamiğin iktidar sahnesinin tümünü istilâ ettiği ve Robespierre'in düşüşüyle sona eren zaman dilimidir.

Çünkü, başlangıçta tüm devrimci toplumun iktidara ilişkin söylemi olan aristokrat komplosuyla mücadele, artık gerçek iktidarı ele geçirip elde tutabilme aracı olmuştur. Sözcülüğünü belki de en

iyi Marat'nın yaptığı, militanlığa özgü bu merkezî simge, iktidar yolunda tüm grup ve bireyler arasındaki savaşların da mekânıdır aynı zamanda. Geçici üstünlük durumunda olan ya da olanlar, bu mekânı işgal edenlerdir ve iktidarın meşrû yönetimi de, aristokratların komplosunu ihbar etmekte göstereceği inada bağlıdır. Yani ideolojik yatırım artırması yeni sistemin kuralı olur. Komplo saplantısı böylelikle iktidar çevresindeki iki tarafın da genel söylemi olup çıkar. Onu, iktidarın dışladıkları iktidarı ele geçirmek için, iktidardakiler ise, o kendilerininkinden daha dayanıklı diğer iktidarın oluşturduğu sürekli ve müthiş tehdidi halka ihbar etmek için kullanırlar. Böylece, iktidarın aristokrat komplosunun maskesini düşürme çağrılarını yalnızca kendi durumunu pekiştirmek için kullanması halinde, Devrim de, söz konusu komplonun işlevsel bir anlatımı olmaya mahkûm olur. İdeolojiden koşullamaya doğru bu kayış, hiçbir dile geliş kuralı olmayan bir kamuoyunun oluşturduğu ve meşrûlaştırdığı devrimci iktidarın doğasına özgü bir özelliktir. Robespierre, işte bu belirsizliğin içinde hüküm sürer.

Şu da var ki, bu temel olgunun, yani **iktidar mekânlarının köklü bir biçimde yer değiştirmiş olmalarının**, bilincinde olan yalnızca Robespierre değildir. Devrim'in büyük önderlerinin tümünde bu bilinç vardı, çünkü hepsi de geçici üstünlüklerini ona borçluydular. Sieyès ve Mirabeau, Barnave ve Brissot, Danton ve Robespierre'in hepsi de —yalnızca Meclislerdeki önderleri sayıyorum—, bir iktidar değeri taşıyan yegâne gerçek devrimci kavramın, yani eşitlik söyleminin, peşpeşe gelen sözcüleri olmuşlardır. İletişimin tek ve mutlak örgütleyicisi olan bu söyleme hepsi de etkilerinin doruğundayken yerleşmişler, böylece de onu yalnızca bir iktidar aracı değil, bizzat iktidarın kendisi yapıp çıkmışlardır. Ama bu konumu sistemli bir biçimde bir ideoloji ve iktidar tekniği haline getiren yalnızca Robespierre olmuştur. Her zaman sokağın, klüplerin ve Meclis'in söylemlerinin kesiştiği can alıcı noktada duran, önemli günlerde ise hiç gözükmediği halde onlara herkesten önce bir anlam veren bu devrimci düşünce simyacısı, doğrudan demokrasinin mantıksal çıkmazlarını hükmetmenin inceliklerine dönüştürür.

Mathiez'le birlikte cumhuriyetçi tarih geleneği, her konuda olduğu gibi bu konuda da Jakoben ve mahallelilerin duygu ve tutkularını kendi yanına çekerek, Robespierre'in kamusal işlevini ahlâkî erdemleriyle açıklamıştır[36]. Danton'un yozluğuna oranla Robespierre'in namusluluğu üzerindeki tartışma, 1794 mahkemelerinin akademik bir tekrarıdır: Danton'u bir kez daha giyotine gönderip, Müstakim'i **(l'Incorruptible)** de yeniden, halkın adaleti olan efsanesindeki yerine yerleştirir. Ama, yumuşak bir kişiliğin Arras Barosu'ndan Kamu Selâmet Komitesi'ne kadar uzanan yaşamının bu doğru-

36 Albert Mathiez, *Etudes sur Robespierre* (Paris: Editions Sociales, 1958; yeni baskı, 1973).

luktan sapmaz betisinde bir sakınca var: söz konusu yaşamı bu biçimiyle ortaya çıkaran şey ıskalanmıştır. Nitekim Robespierre bizi yaşamının sâdeliğiyle değil, ona kendisini **cisimlendirme** ayrıcalığını tanıyan şeyle düşündürüyor. Devrim'le onun arasında, onu diğer önderlere oranla daha güçlü ve kalıcı bir biçimde yücelten garip bir özdeşlik, bir tür «suç ortaklığı» vardır. Paris mahallelerini seslerini kısmaya zorlayıp, 94 baharındaki mahkemeleri esinleyerek Devrim'i «dondurmuştur» belki; ama Devrim, ancak Robespierre'le birlikte Thermidor'da ölür. Nitekim mitosu kendisinden çok daha uzun yaşar; hem de asıl yaşamından bağımsız bir simâ biçiminde. Gerçekten de, artık Termidorcu olan eski arkadaşlarının sayesinde Robespierre, ölüm sonrası büyük bir kahraman hayatı kazanır; kendi adıyla birlikte anılan Terör ve Kamu Selâmeti kahramanının hayatıdır bu. Pek çok kullanıp, mantıksal ve kanlı sonuçlarına vardırdığı halk ve komplo diyalektiğinin kurbanı olma sırası sonunda ona de gelmiştir. Ne var ki, öncesinde Brissot, Danton, Hébert ve daha birçoğunu yere seren bu bumerang etkisinin artık âşinâ olduğumuz işleyişi, yalnızca ve bir tek onun için tarihî bir kutsanma sonucu doğurur. Yaşarken, halkı en uzun süre ve en büyük inançla cisimlendiren o olmuştu. Ölümünden sonra ise, derslerini iyi öğrenmiş eski dostları, efsanesinin ekmeğine nasıl yağ süreceklerini anlamadan, onu Cumhuriyet'e karşı komplonun başrolüne geçirirler.

Çünkü, Thermidor'un Robespierre karşıtı yazınıyla, betimlemeye çalıştığım biçimiyle II. yılın devrimci ideolojisi arasında temel bir fark vardır. Bu, söz konusu idolojinin Robespierre'in ölümüyle sona ermesi değil de, sanki Robespierre'le birlikte gömülmüş bir sır gibi, artık iktidar yolunda verilen mücadelelerin düzenleyicisi olmaktan çıkmasıdır. Robespierre'in, suç ortakları Saint-Just ve Couthon'la özgürlük ve Devrim'e karşı hazırladığı söylenen komplo, o herkesin paylaştığı iktidar ve halkın vazgeçilmez birliği üzerindeki gizli ve sürekli tehdit inancı değildir artık. Eski II. yıl teröristlerinin yeni rollerini gözden geçirip haklı göstermelerine yarayan bir geçmiş ussallaştırmasıdır. Maskesi düşürülmüş komplocu bir Robespierre imgesi, artık devrimci bir dinamiği beslemez; tersine, Thermidor sonrasının can alıcı sorunu olan «Terör'ü nasıl düşünebiliriz?» sorusuna bir yanıt (aynı zamanda da bir savunma) oluşturur. Müstakim, giyotinin günah keçisi olmuştur.

Böylece komplo teması, başka bir söylem içinde işlemeye başlar. İşlevi artık halkla hükümeti arasında hayalî bir iletişimi sağlamak değil, Devrim olaylarından yetişmiş bir yönetici sınıfın davranışlarını haklı göstermektir. Gerçek bir temsilî sistemin kurallarına riske girmemek için saygı gösteremeyen Termidorcular loncasının uygulamaya koyduğu meşhur denge siyasetini kullanışlı ve **cynique** bir biçimde «örter»; zaman zaman sağa, zaman zaman sola, halka karşı olmaktan çok temsiline karşı ve eşdeğer birer tehdit oldukları söylenen kralcı komployla Jakoben komplosundan da bazen birine, ba-

zen de diğerine, yüklenir. Böylece, doğasını değiştirerek, Robespierre efsanesini yıpratamadığı gibi, tersine, **onu yaratmış olur.** Karşı-devrimci bir «devrimci komplo», ve özellikle de «Jakoben komplosu» ideolojisinin yolunu açması, bunun kanıtıdır. Nitekim, Devrim tarihinin filozoflar ve masonlar komplosu biçiminde toplu bir yorumunu sunmak için, rahip Barruel'e yalnızca Termidorcuların izinden gitmek yetecek de artacaktır bile[37]. Artık yalnızca, hasımlarının halka değil de kendi çıkarlarını gözeten temsilcilerine hizmet etmek için yarattıkları, sonuç olarak da bizzat Devrim'in alçaltılması için kullanılan bir ussallaştırmanın kurbanı Robespierre imgesi, Thermidor'dan birkaç ay sonra, II. yılın özlemini çekenlerin ve, ölümlülerden birinin yaşamının da ölümünün de öteside, bir tür kendi kendine saygısını yenilgi sonrasında da yitirmemişliğin[38] yeniden kullanabilecekleri bir durumdadır. Ama bir halk iktidarı karizmasını değil, bu iktidarın Devrim'den çıkar sağlayanlar tarafından gaspına hayalî ya da gerçek bir muhalefeti besler.

9 Thermidor'un Devrim tarihinde olduğu kadar genel tarihimizde de derin bir kopuş olmasının, ve Jakoben tarihçinin kalem tutan elinde, nedenlerini pek iyi anlayamadığı bir biçimde sık sık bu tarihte garip bir yorgunluk belirmesinin nedeni budur. Bu, Devrim'in sonu demektir, çünkü söz konusu olan, temsilî meşrûluğun devrimci meşrûluğa zaferi, iktidara ilişkin devrimci ideolojinin iktidar tarafından kontrol altına alınması ve, Marx'ın dediği gibi[39], gerçek toplumun **siyaset yanılsamasından** öcünü almasıdır. Robespierre'in ölümünün anlamı buysa da, bunun nedeni onun namuslu, Termidorcuların ise yozlaşmış olmaları olamaz. Neden, Devrim'in iktidarını herkesten çok onun temsil etmiş olmasıdır.

Bu betimlemede, Mirabau'dakinin tam tersi bir paradoks göze çarpıyor: Aix-en-Provence mebusunun yaşamı, dehâsının düzeyine çıkamamıştır; Arras'lı avukatın ise, yeteneklerinin açıklayamadığı bir yazgısı olur. Onun, kızkardeşi ve teyzeleri arasında, Charlotte'un anılarında dediği gibi «yalnızca kadınların gösterebildiği küçücük ilgilerle»[40] şımartılmış bir yaşam sürdüğü sıralarda, Mirabeau, isyan, rezalet, sürgün ve hapisle çoktan tanışmıştır. Kendisi için seçtiği yol tam bir Eski Düzen yaşamıydı: aile çevresinin kadınları, (piskoposluğun torpiliyle) uygun bir mevki, sıradan savunmalar, Arras Aka-

37 Rahip Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 4 cilt (Londra, 1797-1798).

38 Bu duygu, Baboeuf'çü komploya —«komünizm» fikrinden daha önemli— bir temel oluşturacaktır.

39 Karl Marx, *Kutsal Aile* (ilk baskı: Frankfurt am Main, 1845) (Paris: Editions Sociales, 1959), s. 149-179.

40 Charlotte Robespierre'in anıları, Temmuz Monarşisi sırasında Albert Laponneray tarafından yayımlanan Robespierre'in eserlerinin (*Oeuvres*) ikinci cildinde bulunuyor (Paris, 1840). Aynı konuda şu esere de bakılabilir: H. Fleischmann, *Charlotte Robespierre et ses Mémoires* (Paris, 1910).

demisi üyeliği, hanımlar için yazılan dizeler... Devrim bunalımına kadar olan yaşamında, diğer herhangi bir yaşamdan farklı hiç bir şey yoktur. Lisede öğrendiği Lâtince, Charlotte'la olan yaşam, baba mesleği ve ona bağlı çevre gibi tüm bu kendisinin seçmediği fakat sürdürdüğü şeyleri kabullenmekle kalmamış, onları kendine iş edinmiş ve geliştirmiştir de.

Onu devrim ideolojisinin baş temsilcisi yapacak olan da, büyük bir olasılıkla bu uyum tutkusudur. Robespierre'i Eski Düzen yetiştirmişti. Devrim ise onun ağzından konuşacaktır. «Psikolojisi» üzerinde kafa yormak boşuna olur, çünkü psikolojinin sınırlarını çizdiği gerçeklik alanı, yazgısını oluşturacak etmenlerden tümüyle bağımsızdır. 1789'dan önce, ahlâkın yüceltilmesi, erdemlere olan inanç, insanlık ve eşitlik sevgisi, Yaradan'a saygı gibi zamanına ve çevresine özgü değerleri kendinde cisimlendirmişti. Devrim ideolojisi ortaya çıkar çıkmaz, tümüyle sarar onu.

Onun durumunda olağanüstü olan şey, söz konusu ideolojinin kendine özgü dilinden başka bir iletişim kullanmayışıdır; biraz öncesinde, en tanınmış örneğini Mirabeau'da gördüğümüz ve adına «politika» dediğimiz şeyin ayrılmaz bir parçası olan çift dil kullanımına tümüyle yabancıdır. Mirabeau, ve diğer bir devrimci söylem ustası olan Danton, çifte kişilikli sanatçılar, çifte dilli eylemcilerdir; Robespierre ise bir peygamber. Bütün söylediklerine inanır, her söylediğini de Devrim'in diliyle dile getirir; Devrim olgusunun ideolojik simgeselliğini hiçbir çağdışı onun kadar özümsememiştir. Yani, tanım gereği örtüşen iktidar için mücadeleyle halkın çıkarları için mücadele arasında, onun açısından herhangi bir mesâfe yoktur. Söylendikleri anın siyasî ereklerini yakalayabilmek için nutuklarını «deşifre» eden tarihçi, çoğu zaman parlamentodaki manevra yeteneklerine hayran kalır. Ama bu ayrıştırmanın onun açısından hiçbir anlamı olamazdı, çünkü hammaddesi yalnızca eylem olan dolaysız söyleminde eşitliğin, erdemin ya da halkın savunusu, iktidarın ele geçirilmesiyle veya kullanılmasıyla aynı kapıya çıkar.

1793-1794 yıllarının galibi Robespierre'in, taktik ussallık açısından Konvansiyon Meclisi (**Convention nationale** = İkinci Kurucu Meclis) ile mahalleler arasında kalmış, ne denli kederli bir siyasetçi olduğu, Guérin ve Soboul'un çalışmaları[41] sonucunda bugün artık iyi biliniyor; ya da, en azından, nesnel bir biçimde onu böyle betimleyebiliriz. 31 mayıs - 2 haziran 1793 olayları sırasında Jirondenlerin

41 Daniel Guérin, *La lutte des classes sous la Première République, Bourgeois et «bras nus», 1793-1797*, 2 cilt (Paris: Gallimard, 1946; ikinci baskı, 1968) [Bu kitabın 1973'te çıkan kısaltılmış basımı, İngilizce çevirisinden (1977) Türkçe'ye Yavuz Alogan tarafından çevrilmiştir: *Fransa'da Sınıf Mücadelesi 1793-95* (İstanbul: Yazın Yayıncılık, 1986) — ÇN] ve Albert Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II. Histoire politique et sociale des sections de Paris, 2 juin 1793-9 Thermidor an II* (La Roche-sur-Yon, 1958).

Konvansiyon Meclisi'nden ihraç edilmelerini alkışlamış olmakla, kamuoyuna dayalı hakimiyetini temsil ilkesinin yenilgisi üzerine kurmuş olur. Ama Paris mahallelerinin bu güç gösterisine Robespierre'in verdiği onay, halkın ve devrimci iktidarın aynılığı görüşü içinde yer almaz. Çünkü Rousseau'cu kahramanımız, temel bir noktada **Toplum Sözleşmesi**ne ihanet ediyordur: halkın egemenliğini, (bizzat kendi egemenliğini edindiği) Konvansiyon Meclisi'nin egemenliğiyle özdeşleştirir. Böylece, iki demokratik meşrûluk arasında, olağanüstü bir sinkretizmin taşıyıcısı olur. Jakobenlerin tanrısı olmasına karşın, ne Varennes'den sonra, ne 20 haziran, ne de 10 Ağustos 1792'de, ulusal temsili yıkmağa yönelik hiçbir entrikaya katılmamıştır. 31 mayıs 2 haziran evresinin parlamento düşmanı patlamasıyla iktidara gelmiş olmasına karşın, Konvansiyon Meclisi'nin sağlam bir adamıdır. Paris mahallelilerinin de sevgilisidir ama, onları susmaya zorlayacaktır. Çünkü, her gün yeniden kendi sözleriyle ayakta durmasını sağladığı bir eşdeğerlikler piramidinin en tepesine kurularak, doğrudan demokrasi ve temsil ilkelerinin mitos düzeyindeki uyumunu tek başına sağlayabilen yalnız odur. Mahallelerin halkı o, Jakobenlerin gözündeki halk o, ulusal temsilin halkı da hep odur. Üstelik, iktidar meşrûluğunun şartı, aynı zamanda da birincil ödevi olarak, —Konvansiyon Meclisi'nden başlamak üzere— halk adına konuşulan her mekânla bizzat halk arasındaki bu saydamlığın durmaksızın kurulması, denetlenmesi, yerleştirilmesi gerekir: işte Terör'ün işlevi budur.

Bu yüzden, yumuşak kişiliği, iyi kalpliliği ya da keskin bir intikam tutkusuna sahip olması gibi özellikler açıklayıcı olamazlar. Robespierre'le Terör arasındaki ilgi, psikolojik düzeyde değildir. Giyotin, onun iyiler ve kötüler hakkında verdiği vaızlarla beslenir; hapishaneleri dolduran da, söz konusu vaızların ona verdiği, halkı tanımlama ayrıcalığının müthiş gücüdür. Bu bakımdan, cumhuriyetçi tarihçileri uzun süre giyotinden de fazla şaşırtan kendi kutsanışı, yani Üstün Varlık Bayramı (**Fête de l'Etre suprême**) da, Terör'le aynı işlevi görür. Halkın eylemine bir anlam kazandıran eşitlik ve erdem söylemi, aslına suçluların ölümünde döner; böylece bu iç kararticı gerekliliği de tanrısal bir kefaletin gösterişli olumlayışıyla savuşturmuş olur.

Gerçekte, Robespierre'in tarihî kişiliğini hiç anlayamamanın iki yolu vardır: ondan nefret etmek, bir; onu olduğundan daha fazla göstermeye çalışmak, iki. Arras'lı avukatı bir gasp canavarı, o kendi başına, köşesinde okumaya meraklı adamı bir demagog gibi göstermek, ya da o ılımlı kişiliğini kana susamışlık, demokratlığını da diktatörlük olarak tanıtmak, kuşkusuz, saçma olur. Ama gerçekten de Müstakim olduğunu kanıtlamakla, yaşamının ne kadarını açıklayabiliriz ki? Ona her iki yaklaşım biçimindeki ortak tutarsızlığın kaynağı, olayların onu sürüklediği tarihî rolle sözcülüğünü verdikleri söylemi psikolojik özelliklerine bağlamalarıdır. Robespierre'i

ölümsüz bir simâ yapan, birkaç aylığına Devrim'e hâkim olmuş olması değildir. Devrim'in, en trajik ve en katışıksız söylemini, onun ağzından duyurmuş olmasıdır.

V

Terör'ü böylece devrimci söylemden çıkarsamak, adına tarihî nedensellik denilen o tanrısal gücün «koşullar»dan çıkardığı itirazlarla karşılaşılmasına neden oluyor. Gerçekten de, bir yanda karşı-devrimci savcılar karşısında tüm bir savunma dosyasını sırtlanmak zorunda kalan, diğer yanda da Jakobenlik dönemini damgalamış kanlı baskıları sıkılmaksızın sîneye çekemeyecek kadar insancıl olan cumhuriyetçi tarih geleneği, su götürmez bir biçimde hukukumuzun «hafifletici nedenler» ilkesini çağrıştıran bir koşullar kuramı geliştirmiştir[42]. Cumhuriyetçi tarih geleneği, söz konusu baskıların açık iç savaştan tek tük cinayetlere, ya da devrimci kalabalıkların hazırlıksızcasına gerçekleştirdikleri katliamlardan yönetim düzeyinde örgütlü Terör'e kadar ne kadar değişik biçimler aldığını ayrıntılarıyla göstermiştir. Ama bu şiddet eylemlerini, yukarda sözünü ettiğimiz kâr-zarar cetveline geçirmiştir: hepsine, bizzat Devrim'in çevresinde gelişen mücadelenin nesnel koşulları içinde bir açıklama, sonuç olarak da, haklı bir neden bulur. Üstelik, Terör dönemi ancak eylül 92 ile temmuz 94 arasında, yani Devrim'le Avrupa arasındaki savaş sırasında unutulmaz evresine ve «klâsik» biçimlerine kavuştuğuna göre, ulusal çıkar adı altında günahlarını tümüyle affettirici ek bir özür daha bulur. «Koşullar» artık yalnızca Saray erkânı ve soyluların düşmanlığı ya da entrikaları olmayıp, yabancıların istediği ve hazırladığı silâhlı bir çatışma olduğuna göre, böylece de, Devrim düşmanlarının artık Eski Düzen'e çıkarları ya da önyargılarıyla bağlı yurttaşlar değil de, savaş sırasında vatanlarına ihanet eden Fransızlar olduğuna göre, tarihçi de Terör'e hem Jakoben geleneğe, hem de liberal düşünceye uygun bir «açıklama» bulmuş olur, çünkü, bir yanda Jakobenlerin söylediği zâten budur, diğer yanda ise, ulusun tehlikede olan yaşamını sürdürebilmesi, liberaller için her şeyden önce gelen bir kaygıdır. Bizzat devrimciler tarafından geliştirilen kamu selâmeti doktrini böylece cumhuriyetçi tarihçilerin Terör savunularını birleştirmiş olur. Bu, XIX. yüzyılda olduğu gibi, XX. yüzyılda da sürecektir.

Ama söz konusu doktrin, mantıksal açıdan ve taşıdığı değerlerle heyecanlardan bağımsız olarak, içerdiği sonuçları incelememiz gereken şu «koşullar» doktrininin en yaygın türünden başka bir şey değildir. Fransız Devrimi gibi bir olayı, ortaya çıkmasıyla birlikte

---

42 Geliştirdi mi, yoksa ödünç mü aldı, pek belli değil. Kamu selâmeti doktrini, Richelieu döneminin mutlakiyetçi düşünürlerinde de mevcuttur; (iç veya dış) «koşullar», «doğal» yasaların olduğu kadar, krallığın temel yasalarının da bir süre için askıya alınmasını haklı gösterebiliyorlardı.

kendini gittikçe artan bir dozda tehdit eden tehlikelere bir karşılık gibi göstermek, gelişmesini ve 1789'la 1794 arasındaki köktenleşmesini de düşmanlarının entrikalarıyla açıklamak, ele alınan sorunu basbayağı ıskalamak olur. Çünkü bu, öncelikle, bizzat olaylarla çağdaş olan bir yorum tarzını bir kez daha ileri sürmek, komplo tezini insanlardan ziyade şeyleri suçlayan, yumuşatılmış bir biçimde göstermek demektir. Daha da önemlisi, Devrim'i ona karşı gelen veya onu zor durumda bırakan olaylara karşı halkın tepkisindeki bir tırmanış gibi, dışında kalan etmenlerle tanımlamak demektir. «Koşullar» kuramı böylece tarihî inisyatifin konumunu Devrim'e düşman olan güçlerin yararına olarak değiştirmiş olur. Bu da Devrim'i Terör'den aklama çabasının ödemek zorunda olduğu kaçınılmaz karşılıktır. Gerçi bu durum, asıl anlaşılması gerekeni tümüyle gizlemese —işlevi budur zâten—, kimseyi rahatsız etmezdi. Ne var ki, ulusların büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kaldıkları tüm durumlar, halkları devrimci Terör'e yöneltmez. Nitekim, krallarla savaşan Fransa'daki devrimci Terör, haklı görünmek için bu tehlikeyi öne sürerse de, gerçekten askerî durumdan bağımsız bir biçimde kendini gösterir: 1792 eylülünün «vahşî» katliamları Longwy'nin düşüşünden sonra meydana gelmiştir ama, 94 ilkbaharında hükümet tarafından gerçekleştirilen Robespierre'ci «Büyük Terör», kafaları askerî durumun düzeldiği bir dönemde keser.

Doğru olan bir şey varsa, o da Terör'ün devrimci ideolojinin bir parçası olduğu, döneme özgü eylem ve siyaseti ortaya çıkaran unsur olan bu ideolojinin de, oluşma süreçlerine büyük çapta katkıda bulunduğu «koşullar»a gereğinden fazla anlam yüklediğidir. Devrim koşulları diye bir şey olamaz; yalnızca koşullarla beslenen bir Devrim vardır. Buraya kadar betimlemeye çalıştığım yorum, eylem ve iktidar mekanizması, hemen 1789'da başlar işlemeye. Nitekim 89'daki Marat'yla 93'teki Marat arasında doğasına özgü hiç bir fark yoktur. Foulon ve Berthier'nin öldürülmeleriyle, eylül 1792 katliamları ya da ekim 1789 günleri sonrasında Mirabeau'nun başarısızlığa uğrayan mahkemesiyle, Danton'cuların 93 ilkbaharında yargılanmaları arasında da bir fark yoktur. Georges Lefebvre'in 1932'de yayınlanan bir makalesinde[43] değindiği gibi, aristokrat komplosu hemen 89'dan itibaren, onun «toplu devrimci zihniyet» dediği, bana da bizzat devrim olgusunu meydana getiren simge ve eylem dizgesi gibi görünen şeyin en temel özelliğidir.

Bir de «koşullar»ın, üzerinde söz konusu dizgenin gelişip iktidar mekânını işgal ettiği zemini oluşturduklarını, bu bakımdan da Devrim tarihinin bizzat olay dokusu olduklarını unutmamak gerekiyor. Bu tarih, anlatının 9 Thermidor'a kadar bir tırmanış biçiminde geliştirdiği kronolojik bir bütündür, çünkü bu tırmanış anlatısının arka-

43 Lefebvre, «Foules révolutionnaires», *Etudes sur la Révolution française* içinde.

sında saklı, hiçbir zaman açıkça kavramsallaştırılmamış, koşullarla birlikte ve koşullar sâyesinde gelişmesine karşın onlardan bağımsız, onların dışında varolan bir şeyler daha vardır. Ne var ki, tarihçinin çoğu zaman, **belirgin** biçimlerinden yola çıkarak, gittikçe daha «halka ait» bir iktidar dediği bu «bir şeyler», bizzat toplumsal düzeyde yoktur. Sözünü ettiğim şey, siyasî alanı saran ve itaat altına alan **simgesel düzeyde bir toplumsal**dır. Kamu selâmeti diktatörlüğünün hangi anlamda ve ne kadar «halka özgü» olup olmadığı sonsuza kadar tartışılabilir. Örneğin, kararların alınış biçimi kesinlikle oligarşiktir; ama bu kararları sarmalayan ve onlara güç veren yegâne meşrûluk, bizzat halk iradesinin meşrûluğudur.

Demek ki tüm Devrim tarihlerinin yalnızca «koşullar»ın birbirlerini izleyen siyasî bunalımlar üzerindeki etkilerini değil, bir de ve özellikle, aynı «koşullar»ın devrimci düşsellik ve iktidar mücadeleleri içindeki öngörülüş, hazırlanış, düzene konuş ve kullanılış tarzlarını ele almaları gerekiyor. Devrimci «toplu zihniyet»i, sırf anlayabilmek için ve yalnızca toplumsal düzeyde tanımlamak, böyle bir çalışmanın ancak giriş bölümünü oluşturabilir; çünkü bu «zihniyet», ancak yeni iktidarın başat silâhı ve mekânı olduğu oranda önemli bir unsurdur. Bu bakımdan, devrimsel dinamiği ileriye doğru çeken «koşullar», devrim bilincinin beklentilerinde yerlerini doğalcasına almış olanlardır. Bu «koşullar» öylesine öncesinden beklenmektedir ki, hazır tuttuğu anlamlarını devrim bilinci onlara hemen veriverir. Muhafız Kıtası ve Flandre Alayı subaylarının 1 ekim 1789'daki ziyafetleri, kral ailesine beceriksiz bir bağlılık gösterisinden başka bir şey değildir; ama bir komplo kanıtı olur ve 4-5 ekim olaylarını çıkartır. Kötü tasarlanmış ve kötü örgütlenmiş olan Varennes'e kaçış, kral için bir felâketle sonuçlanır; ama Marat'nın ezelden beri haklı olduğunun, kralın da gizlice karşı-devrimci kan göllerini hazırlamaktan geri durmadığının kanıtı olup çıkar. Bu evrenin birincil önemi, XVI. Louis'nin, öncesinde olduğu gibi sonrasında da iktidara sahip olmayan anayasal bir monark olarak kalması nedeniyle, olgusal verilerde değil, simgesel yükündedir. Nitekim, esir kralın dönüş yolu boyunca iki yana dizilmiş ve çıt çıkarmayan eski tebâsının önünden geçişi, yalnızca Reims'de yapılan törenin bozulmasını tamamlayan, ters yönde bir hilat değildir. Bir özelliği de, aristokrat komplosu kavramının ulus tarafından onaylanmasıdır.

Fransa Kralı'nın bu başarısız kaçma girişimiyle birlikte devrimci ideolojide de bir değişiklik olur. Söz konusu ideoloji her ne kadar erken billurlaşmış, daha 89'dan itibaren «vatanseverler»i aristokratlardan ya da «ulus»u bizzat kendi dışladıklarından ayırmışsa da, henüz şoven veya savaşçı olduğu da söylenemez. Dış göçlerin başlaması dış ülkelere olan güvensizliği körüklemiştir ama, dışarının henüz vatanseverlerin simge dizgelerinde önemli bir yeri yoktur. Kralın halalarının 90 şubatında Roma'ya giderken Arnay-le-Duc'te geçici olarak tutuklanmaları, niyetlerin olası bir takım düşmanların

silâhlanmasını önlemekten çok, olası bir takım düşmanların silâhlanmasını önlemekten çok, olası bir takım fırtınaları ertelemek olduğunu gösterir. Ama krallıklar Avrupası'yla dışarıya göçenler arasında gürültülü bir biçimde gerçekleştirilen anlaşma, özellikle de, olası istilâcılarla suç ortaklığını ortaya çıkarması açısından, Varennes olayı, devrimci bilincin özelliklerini değiştirmese bile, içeriğini ve aktörlerini zenginleştirip genişleten bir durum yaratır. Böylece «aristokrat komplosu» Avrupa çapında boyutlar, devrimci simgesellik de evrensel bir anlam almış olurlar. Artık kralların enternasyonaline karşı Devrim'e kalıcı bir zafer sağlayabilecek yegâne şey, halkların enternasyonalidir. İşte savaş ve haçlı seferberliği ruhu, anlamlarını başlangıçtaki konumların bu karşı konulamayan genişlemesi içinde bulurlar.

Çünkü 92 ilkbaharında başlayan savaşın özünde olsun, sonsuz dinamiğinde olsun, ne Fransızlar açısından birtakım «burjuva» çıkarları, ne de Avrupa açısından kralcı bir karşı-devrim dizgesi vardır. Gerçi burada çok eskiye dayanan Fransız - İngiliz ticaret çekişmesinin sonucuna benzer bir durum sezilmektedir ama, bu gözlemle, aynı gözlemden yola çıkarak mücadelenin söz konusu özelliğini bitmek bilmeyen bir savaşın başat içeriği ve «nesnel» nedeni yapmak arasında, Devrim tarihçilerinden bir tek Daniel Guérin'in[44] aştığı dağlar vardır. Krallıklar Avrupa'sına gelince; Fransız Devrimi'ni bir tehdit gibi algıladığı tümüyle doğrudur. Ne var ki, karşı-devrimci bir haçlı seferine ivedi bir tür öncelik tanımak yolunda ne iç çekişmelerinden ya da yönelişlerinden vaz geçmiş, ne geleneksel hesaplarını bir yana bırakmış, ne de çelişik hırslarını fedâ etmiştir. Fransa'dan göçenlerle Tuileries'nin tüm baskılarına karşın, savaşı çıkarmaktan çok kabullenmiştir. Jaurès'in de gâyet iyi gördüğü gibi, 1792'de başlayan sonsuz mâcerâya neden olan, Fransız iç siyasetidir. Şimdi de bunun nedenlerini görelim.

Jirondenlerin hemen 1791 sonlarından itibaren imparatora karşı savaşın en ateşli havarisi kesilmeleri, tıpkı ters yönde bir XVI. Louis gibi, bunun iktidarlarının koşulu olduğuna inanmış olmalarındandır. Beri yandan, Danton, Desmoulins, Marat gibi Dağlıların en önemli önderleri de, savaş aleyhtarlığı yüzünden geçici bir süre yalnız kalacak olan Robespierre'i bırakırlar; çünkü Jirondenlerle, en azından Jakoben vatanseverliği kamçılamak yoluyla Devrim'i dış bir maceraya sürükleyerek köktenleştirmek gibi ortak bir tasarıları vardır. Görülüyor ki, 1792 Fransa'sını savaşa sürükleyen siyasî akımları, birey ve grupların iktidarı ele geçirmek, elde tutmak veya yeniden ele geçirmek için yaptıkları hesaplardan ayrıştırmak mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında, XVI. Louis'ninki bir intihar olmuştur. Brissot veya Danton'unki ise, Devrim'in köktenleşmesinin onları da giyotine götüreceğini öngörememeleri gibi önemli bir noktayı saymazsak, doğrudur.

---

44 Guérin, *op. cit.*, cilt II, s. 501.

Dağlı önderlerden bir tek Robespierre savaşa karşı çıkar. Bu tutumu da ona, Jakoben söylemin askerî ve ahlâkî gerekçelerini birer yanılsama gibi dağıtan o olağanüstü keskin görüşünün kaynağıdır. Hayır, diye yanıtlar Brissot'yu, savaş kolay olmayacak, kazansalar bile Fransız askerleri kurtarıcı gibi karşılanmayacak, bizzat zafer de Devrim'e bir sürü hizipçi general hediye edecektir. Ama bu keskin görüşle birlikte, devrimci dinamiğin doğasına ilişkin bir o kadar olağanüstü bir de körlük vardır: Robespierre, savaşın **manichéen** zekâsına açtığı uçsuz bucaksız ufukları görmez. Laik bir eskatolojiyle ulusçuluğun, yaklaşmakta olan ilk karşılaşmalarının ne kadar büyük bir patlama gücü taşıdığını kestiremez. Arkadaşlarıyla birlikte herkesten daha iyi dile getireceği ve onu dalganın en tepesine taşıyacak olan söylemin koşullarına sırt çevirir, reddeder onları. Bunun nedeni, ideolojinin katışıksızlığını rakiplerinden daha iyi cisimlendirmesi, bir de kuşkucu zekâsı sayesinde, rakiplerinin savunularında kendininkinin tam tersine **çifte** bir söylem, yani kesinlenen değerlerin arkasında bir iktidar hırsı olduğunu görmesidir. XVI. Louis gibi Brissot da savaş istiyorsa, aralarında bu hırstan başka ne gibi ortak bir yön bulunabilir ki? İktidarın sürekli bir biçimde maskesini düşürmek, devrimci ideolojinin bir iktidar gibi işleyişinin ayrılmaz bir parçasıdır; 91-92 kışının koşulları bu söylemi Robespierre'in ağzında savaş aleyhtarı bir söylem yapar, çünkü sesi hiç çatlamadan dile getirdiği şey, hep kuşku söylemidir.

Gerçekten de (savaştan yana en iyi konuşmaları yapan) Brissot'nun savunularında Robespierre'in uzman kulağından kaçmayan bir çatlama vardır. Brissot bir yandan Devrim'in katışıksız söylemini dile getirip yalnız vatanseverlikle ihanetin, halkla aristokrat komplosunun bulunduğu o iki boyutlu dünyadan dem vurur ve Fransız Devrimi'nin silâhlı bir saldırısını haklı gösterebilmek için aynı dünyayı tüm Avrupa'yı kapsar bir biçimde genişletir. «Evet; ya bütün soyluları da, papazları da, elektörleri de yeneceğiz, bu yolla da saygınlığımızı ve mutluluğumuzu pekiştirmiş olacağız, ya da yenilecek ve ihanete uğrayacağız... ve bütün hainlerin foyası meydana çıkacak, hepsi cezalandırılacak, biz de sonunda Fransız ulusunun büyüklüğüne gölge düşüren bir unsuru tümüyle yok etmiş olabileceğiz. Ama itiraf ederim ki beyler, bir korkum var; o da ihanete uğramamamızdır... Büyük ihanetlere ihtiyacımız var: bizi kurtaracak olan budur... Büyük ihanetler yalnız hainlere felâket getirir; bu da halkların yararınadır»[45].

Diğer yanda ise Jironden konuşmacımız, Saray erkânı ve bakanlıkla, yani devrimci bilincin gözünde halkın düşmanı olan eski iktidarla görüş birliğinde olma suçlamalarına açık vermiş olur. Pohpohçuları tarafından komplocu rakiplerinin maskelerini düşürme aracı

45 Jakobenlere 30 aralık 1791 tarihli konuşma. (*Bibliothèque nationale*'de bulunan tarihsiz ve Lb. 4/666 numaralı basılmış metin).

gibi gösterilen savaş, Robespierre için, tam tersine, rakiplerin şeytanî bir dalaverası, vatanseverlere kurdukları bir tuzaktır; amacı da, «ortadakiler» denilen o «pek kalabalık fraksiyon»u aristokratların yanına çekmektir. Savaşın Robespierre'in gözündeki yegâne varoluş nedeni, Devrim içinde bir iktidar ereği olmasıdır. Nitekim ona Brissot'ya karşı savaşçı söylemin yanılsamalarını öngörüp çözümleyebilme gücünü veren de, kendine özgü keskin görüşü değil, her şeyi aklara ve karalara ayıran komplo, dolayısıyla da, kuşku söyleminin dışına hiç çıkmamasıdır: «Özgürlüğü, güvensizliğe kapılmadan, düşmanlarına kötü gözükmeden, hem Saray erkânı, hem bakanlar, hem de ılımlılara ters düşmeden savunmaya hazırlanıyordunuz. Vatanseverlik yolu sizin için ne kadar da kolay ve güler yüzlüymüş meğer!»[46].

Entrikanın kalbi Koblenz'de değil de Fransa'da, «içimizde» attığına göre, vatanseverlere düşen görev de her zamankinden daha dikkatli olmak, ihbar etmek, ortaya çıkarmak, kuşkulanmaktır. Bu dönemde parlamento üyesi olmayan Robespierre, bu çok önemli işlevi halk adına, Jakobenler Klübü aracılığıyla, hem de her zamankinden fazlasıyla görür. Brissot vatanseverlere «büyük ihanetler» mi duyurmuştur? Ama bizzat bu duyuru bile kuşkuludur: ihanet, tanım gereği, gizli gelişir; akıllıdır; öngörülmedik ve beklenmedik bir biçimde çıkar ortaya: «Hayır; Saray ve yardakçıları size hiç bir zaman basit ve bayağı bir biçimde ihanet etmezler; ne farkına varabileceğiniz kadar beceriksizce davranırlar, ne de size verecekleri zararları kapatacak zaman tanırlar. Ama sizi aldatacak, uyutacak, güçten düşürecekler; sizi siyasî yaşamınızın son nefesine yavaş yavaş götürecekler; size incelikle, ılımlılıkla ve vatanseverlikle ihanet edecekler; size, şimdiye kadar olduğu gibi, ağır ağır ve anayasal yollardan ihanet edecekler; hattâ daha başarılı bir ihanet tezgâhlayabilmek için, gerekirse savaşı bile kazanırlar»[47].

Görülüyor ki, Robespierre için ihanet, Brissot'da olduğu gibi savaşın ortaya çıkardığı bir **olasılık**, içerdeki karşıtlara bırakılan bir tür seçenek değildir. İhanet, karşıtlarla eştözlüdür; onların varoluş biçimini oluşturur ve, hem göze daha az göründüğü, hem de vatanseverlik söylemine katıldığı için, daha da tehlikelidir. Savaş lehindeki son büyük konuşmasında[48] Brissot, olayların öngörülemezliğini, aktörlerin niyetleriyle tarih arasındaki ayrılığı savunur; madem ki Saray erkânıyla Avusturya imparatoru vatanseverleri yalnızca korkutmak niyetindeyken savaş ister gibi görünürler, her iki şıkta da

46 Jakobenlere 11 ocak 1792 tarihli konuşma, Maximilien de Robespierre, *Textes choisis*, yayımlayan Jean Poperen, 3 cilt (Paris: Editions Sociales, 1974), cilt I, s. 126.

47 Jakobenlere 25 ocak 1792 tarihli konuşma, *ibid.*, cilt I, s. 144.

48 Jakobenlere 20 ocak 1792 tarihli konuşma (*Bibliothèque nationale*'de bulunan tarihsiz ve Lb. 4/675 numaralı basılmış metin).

söz konusu mâcerânın kendi aleyhlerine gelişmesi riskini de göze almaları gerekir: «XVI. Louis Eşraf'ı toplantıya çağırdığında Bastille'i öngörebilmiş miydi?... evrensel patlama, bir kez daha tek bir kıvılcım bekliyor. Sonuçlarından çekinmek de vatanseverlere düşmez; onun tehdit ettiği yalnızca tahtlardır». Ama Brissot'nun, kötü niyetlerin öngörülemeyişini olası, hattâ o durumda çok olası kılan bir tür tarihî nesnelliğe gönderme yapması, Robespierre'in siyaset anlayışına, tanım gereği, yabancıdır. Çünkü söz konusu anlayış, iradelerle harekete geçirdikleri eylemler ve varmak istedikleri sonuçlar arasında tam bir uyum içerir. Saray erkânının ve bakanların savaşı istemeleri, savaşın Devrim'e ihanet etmek için elverişli bir ortam hazırlayacağından değildir. Savaş, işlevleri gereği bir an için bile geri durmadıkları ihanetin bir parçasıdır. Brissot da onlarla söz birliği ettiğine göre, ihanetin kolları ona kadar uzanmış demektir.

İktidarın hiçbir zaman masum olamaması gibi, eylem de hiçbir zaman kararsız olamaz. Bizzat Devrim gibi Robespierre'in de gözünde yalnız iyiler ve kötüler, vatanseverler ve suçlular, uyanıklığın açık sözü ve bakanların örtülü komplosu vardır. Narbonne ve XVI. Louis'yle birlikte Brissot'dan da daha en başta kuşkulanarak, onu da XVI. Louis ve danışmanlarına kendi kurduğu tuzağa itmiş olur. Zavallı Jironden, kralın maskesini düşürmek ve Devrim'i ilerletmek için öne sürdüğü «büyük ihanetler»e, bakanlığın suç ortağı sıfatıyla daha başlangıçtan bulaşmış olur. Jirondenlerin o meşhur «hafiflikleri», siyasetlerinin gerektirdiği araçları kullanmamış olmalarından çok, (devrimci siyaset ne de olsa araçlar üzerinde düşünmez), Devrim'in dilini ancak yarım konuşmuş olmalarındadır. Bu dille özdeşleşen Robespierre ise, onları giyotine daha en baştan, hem de kendi mantıklarıyla göndermiştir.

Devrimci iktidar böylece savaş üzerindeki tartışmaların odak noktasındadır. Savaşın bir yanda devrimci iktidarın güçlenmesinde nesnel koşul olması, diğer yanda da Terör söylemine çok önemli bir meşrûluk fazlası sağlaması, sonradan ortaya çıkan etmenlerdir. Jirondenlerin paradoksu, savaşı isteyerek ve açılmasını sağlayarak tam tamına devrimci artırım çizgisinde yer almış olmalarına karşın, Eski Düzen'e özgü bir yürütme iktidarı istemekle suçlanabilmiş olmalarıdır. Robespierre'inki ise, görünür bir gerçekçilik adına «özgürleştirici» savaş söylemini yıkarken, halk iktidarı mitolojisini derinleştirir olmasıdır. Böylece hem karşıtlarının geçici başarılarının, hem de hırslarını önceden haber verebilmiş olmanın yararını görür. Nitekim savaş onu iktidara götürecektir. Ne var ki bu, Mirabeau veya Brissot'nun hayâlini kurdukları bakanlık iktidarı değil, Terör'ün ayrılmaz bir parçası olan o mutlak kamuoyu koyuculuğu olur.

Çünkü savaş, herhangi bir anlam karışıklığına meydan vermeksizin, yeni değerleri, onları taşıdığına inanılan vatanla, bu değerlere içtenlikle bağlanmadıkları varsayılan Fransızları da cânîlerle özdeştirir. Daha Devrim'in ilk yıllarında bile «vatansever» sıfatı iyi bir

yurttaş, yeni toplumsal düzenden yana, Federasyon Bayramı'nın oybirlikli göstericilerinden biri demekti. Ama bu yeni Fransa'ya düşman oldukları varsayılan ve komplocular gibi saklı yaşayan bireylerle gruplar, her ne kadar kendilerinin aleyhinde tanımlanan o ulusçu bütünleşmeden dışlanır idiyseler de, henüz yalnızca soyut kuşkuların, bir de ancak tek tük görülen ve benimsenmeyen bir şiddetin kurbanıydılar. Savaş, bunları birer hain olarak ortaya çıkarır ve halkın adaletine teslim eder. Suçun korkunçluğunu vurgulayarak komplocuların ihbar edilmesini kolaylaştırır; hattâ bunu devrimci söylem için farz kılar. Bu da sonsuz bir artırım gücü olan ve mahallelerden komitelere doğru tabandan tepeye bir dizi dışlamayla işleyen bir mekanizmadır.

«Koşullar kuramı» dediğim yaklaşımdan yana olanlar, bu mekanizmanın açıklayıcı ilkesi olarak «koşullar»ı öne sürebilmek için, onu yalnızca tehlike ve yenilgi dönemlerine indirgerler; çünkü ulusun büyük bir tehlikeyle karşı karşıya olması, gerek karşıtların komplosuna, gerekse baskının şiddetine ussal bir haklılık görünümü kazandırır. Nitekim, 92 ağustosu ve 93 yazının ilk ve en büyük Terör günlerinde de görüldüğü gibi, bu tür bir durum düşmanları ihbar ve cezalandırma çağrılarına son derece uygun bir zemin oluşturur. Ama kesinlikle açıklayıcı bir ilke olamaz. Çünkü bu halk ve komplo diyalektiğinin, **L'Ami du Peuple**'e baktığımızda, karşı-devrimin henüz belirgin olmadığı, dışarıyla da kesinlikle işbirliğinde olmadığı 89. yazında bile mevcut olduğunu görüyoruz. Bu diyalektik gittikçe serpilerek, «hizipler»in yıkılmasından sonra, Vendée'nin ezilip askerî durumun düzeldiği, herhangi yabancı bir ordunun ne ulusal sınırları, ne de Devrim'in fetihlerini artık tehdit etmediği, 94 ilkbaharındaki Robespierre'ci grubun diktatörlüğü sırasında, tüm Fransız siyasî tarihine egemen olur. Bundan sonra, kendi ilkesine sadık bir Devrim üzerinde Robespierre'in eşitlikçi ve ahlâkçı metafiziği hüküm sürmeye başlar. Üstün Varlık Bayramı'yla Büyük Terör, aynı erekle kuşatılmıştır: erdemin egemenliğini sağlamak. Giyotin, iyilerle kötüleri ayıran âlet olur.

Birbirlerini izleyen tüm devrimci grupların ortak amacı olan Devrim'i köktenleştirme, yâni onu söylemine uygun kılma çabası, böylece siyasî mücadelelerin yönlendiricisi olmaktan bir an bile geri durmadığı gibi, sonunda söz konusu söylemin en katışıksız temsilcisini de iktidara getirir. Bu bakımdan, Robespierre'in metafiziği Devrim tarihinde açılmış bir «parantez» değil, yalnız devrim olgusunun olası ve mantıklı kıldığı bir kamu yetkesi türüdür. İktidar için verilen mücadelelere bir mekân, siyasî grupları ayırdetmeye yarayan bir kıstas, kitlelerin Devletle bütünleşmesini sağlayan bir de araç olan ideoloji, sonunda birkaç aylığına bizzat hükümetle aynı kalıba girer. Bu kertede de tartışma, varoluş nedenini yitirmiş olur, çünkü siyasete ne fikirle iktidar arasında tutulacak bir mekân, ne de, görüş birliği ve ölümden başka, bir seçenek kalmıştır.

Bu bakımdan, **Termidorcuların** zaferi, Devrim'in bir anlamının, şu 89'la 94 arasında durmaksızın tüm siyasî yaşamı kaplayan ve katışıksız demokrasi ideolojisinin Devrim'in gerçek iktidarı olduktan sonra, giderek aynı Devrim'in görüp görebileceği yegâne hükümet de olmasına önayak olan anlamının sonu demektir. Robespierre'i altedenler, bir yanda kurallarına uymayı kendilerinin de beceremedikleri temsilî meşrûluğu yerleştirmeye çalışırken, toplumsalın bağımsızlık ve eylemsizliğini, siyasî pazarlığın gerekliliğini, araçlar ve sonuçların ise ancak göreli olan uyumlarını yeniden keşfederler. Yaptıkları da Terör'ü durdurmuş olmaktan da fazla, onu bir iktidar türü olarak aşağılamak, halk iradesinden ayrıştırmaktır. Ama gerektiğinde, özellikle de 18 Fructidor'dan sonra, yaşlı müptelâlar gibi ona yeniden sarılırlar; ne var ki, bu artık bir ilke değil, utanılacak bir çâredir.

Termidorcuların, Terör'ü bir türlü doğru dürüst kavrayamamaları da bunun kanıtıdır. Nitekim aralarında geleceğe ilişkin ayrılıklardan çok kendi geçmişlerine ilişkin bir parçalanma vardır. 31 Mayıs 1793'te, Jironden mebusların kovulup, ulusal temsilin sakatlanmasına razı olmuşlardı; bu durumda, cumhuriyetçi meşrûluk için bir kez daha vazgeçilemez bir unsur olan temsil ilkesini nasıl çabucak ve yeniden cisimlendirebilirler? 1793 ve 1794'ün geniş çaplı Terör önlemleri için olumlu oy kullanmışlar, hattâ çoğu zaman kanlı temizlik girişimlerinin başını çekmişlerdi; Robespierre'i özgürlük adına devirip giyotinden nefret edebilme hakkını da topluma geri verdiklerine göre, geçmişteki rollerini nasıl haklı gösterebilirler? 9 Thermidor, daha birkaç gün öncesine kadar onlara Devrim'le eştözlü görünen terörist ideolojinin o görünürdeki ussallığını bir anda ortadan kaldırmış, suç unsuru da saf değiştirmiştir. Bu yüzdendir ki, eski teröristleri bulundukları mevkilerde tutmak, Termidorcuların iktidarda kalabilmeleri için yeterli olmaz. Bir de Terör'ü, şeytan kovar gibi, kendi iktidarlarından ayrıştırmaları, yâni tüm sorumluluğu Robespierre ve küçük grubuna yüklemeleri gerekir. Böylece Terör, bir süre Devrim'in bizzat kendi olduktan sonra, bir komplonun sonucuna ya da bir zorbalık aracına indirgenmiş olur. 9 Thermidor'u izleyen aylarda Babeuf, Terör'ün düpedüz karşı-devrim olduğunu yazar. Thibaudeau ise, söz konusu dönemden görece uzakta kaleme aldığı anılarında **(Mémoires)** daha yumuşak olmakla birlikte, Terör ve Devrim'i birbirinden ayrıştıran aynı ussallaştırmayı kullanacaktır: «93 Terör'ü, Devrim'in gerekli bir sonucu değil, talihsiz bir sapması olmuştur. Cumhuriyet'e de faydasından çok zararı dokunmuştur, çünkü dur durak bilmedi, korkunç boyutlara vardı, düşmanları kadar dostlarını da kurban etti, bunları da kimse itiraf edemedi; üstelik, yalnız teröristler için değil, özgürlük ve savunucuları için de çok kötü sonuçlar doğuran bir tepki yarattı»[49].

49 Antoine-Clair Thibaudeau, *Mémoires*, 2 cilt (Paris, 1824), cilt I, s. 57-58.

Terör'ü bırakmasıyla birlikte, devrimci ideolojinin Cumhuriyet yönetimiyle çakışması ve iktidar mekânının tümünü kaplaması da sona erer. Artık iktidarın birincil silâhı değil, bir ussallaştırması, bir meşrûluk değil, bir uyuşmadır. Ama topluma bağımsızlığını yeniden bırakıp, siyasete de kendine özgü özerkliğiyle ussallığını geri verirse de, Cumhuriyetçi kamuoyunu ve **Termidorcular** loncasının halka Devrim'in söylemini iletebilmesini sağlayan bağlantıyı oluşturmayı sürdürmekten geri durmaz. Artık ne tek iktidar, ne yönetim, ne de, dolayısıyla, Terör'dür. Ama taşıdığı değerler, yani özgürlük ve eşitlik, karşı-devrimci Avrupa karşısında Cumhuriyet'in simgesel görüntüsüne eskisinden çok daha sıkı bir biçimde bağlı kalırlar. Jakobenlerin mirası olan Terör ve savaş ikilisinden birincisini **Termidorcular** aradan çıkarmışlardır ama, ikincisinin esiri olmayı sürdürürler. İktidarı Robespierre'in elinden alabilmek için bozdukları silâh, «giyotin yoluyla eşitlik»ti; kendi iktidarlarını ise ancak aynı yatırımı başka bir yöne çekerek koruyabilirler: Haçlı seferberliği yoluyla eşitlik.

Böylece savaş, Devrim'e bağlılığın son kıstası olur. Nitekim barış yapmak, ebedî bir düşmanla anlaşmak, Eski Düzen'i geri getirecek bir süreci başlatmak demektir. Bu mantık, Jirondenlerin göremedikleri zaferidir ve Dağlıların olduğu gibi **Termidorcuların** da karşısına dikilir. Bu da 9 Thermidor'un savaş açısından hiçbir şeyi değiştiremediğini gösterir. Hepsi de bunu düşünmüş olmalarına karşın, ne Föyyanlar **(Feuillants)**, ne Danton, ne de Robespierre düşmanla pazarlığa oturabilmiştir. Onları izleyen lonca da, savaşın Bonaparte'ın onları devireceği koşulları hazırladığı bir sırada, ancak bir takım ateşkesler sağlayabilecek ve her seferinde çatışmaların yeni erekler çevresinde daha da şiddetlenmesini önleyemeyecektir. Bunun nedeni, savaşın artık pazarlık edilebilir erekler çevresinde gelişen kısıtlı Eski Düzen çatışmalarında olduğu gibi, bir araçlar ve sonuçlar mantığına uymamasıdır. Devrim'in bizzat anlamı olduğuna göre, modern zamanların bu ilk demokratik savaşı için kesin zafer ya da kesin yenilgiden başka bir son düşünülemez.

Savaşın, Devrim'in değişik dönemlerini atlayarak, bir bakıma Dağlıların diktatörlüğüyle Termidorcu Cumhuriyet'i bir arada tutan ortak bir payda olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, 9 Thermidor'dan sonra bir de kopuş girer devreye. Bu, savaşın aristokrat komplosunun genişletilmiş bir biçimi, devrimci iktidarın anti-iktidarı olduğu zamanla, ideolojik olduğu kadar toplumsal ve siyasî bir yatırım haline geldiği zamanı ayıran bir kopmadır. Nitekim, Robespierre'in düşmesiyle haklarını geri alan toplum, ağırlığını ve çıkarlarını yeniden eline geçirmiş, eylemin simgeleri de, toplumsal güçlerin işleyişini ve siyasî çatışmaları tümüyle örtemez olmuştur. Termidorcuların savaşı, Dağlıların savaşının sakladığını birdenbire ortaya çıkarıverir. Bu da, savaşın Fransız toplumuna özgü çok eski eğilimleri dönüştürerek yüklenmiş olmasıdır. Nitekim, Hristiyanlığın

en eski topraklarından olan bir ülkede, haçlı ruhunu yeniden canlandırmıştır savaş. Monarşinin icâd ettiği dairelerin ve merkezî iktidarın yetkesini güçlendirmiş ya da yeniden yaratmıştır. Yıllar yılı soyluların ayrıcalığ ve şerefi olarak süregelmiş askerlik mesleğinin şânını halka açmıştır[50]. Eşitlik bayrağı, gölgesinde tüm ulusu toplarsa da, bu yalnızca yeni olduğu için değildir; Fransızları geçmişlerindeki haksızlıklardan kurtardığı da doğrudur ama, bununla birlikte onlara tarihlerinin iddialı eğilimlerini de geri vermiştir; hem de demokrasiyle arıtılmış olarak.

9 Thermidor Devrim'in sonu değildir ama, Devrim'in en katışıksız biçiminin de sonu olur böylece. Robespierre'in ölümü, ideolojiye oranla toplumsalın bağımsızlığını sağlamasıyla birlikte, bizi de Cochin'den tekrar Tocqueville'e geçirir.

VI

9 Thermidor yalnız iki dönemin ayrıldıkları tarih olmakla kalmaz, iki Devrim kavramını da birbirinden ayırır. Cochin'in Devrim'ini bitirir; buna karşılık, Tocqueville'in Devrimi'ini ortaya çıkarır. Bu kronolojik ayırım noktası, entellektüel bir sınırdır da. Birer süre tercihi gibi görünen iki değişik yorumu belirginleştirir.

Bu bakımdan, XX. yüzyıl tarihçileri içinde Cochin, sol akademik gelenekte yer alır, çünkü onun da özellikle ilgi duyduğu şey Jakobenlik olgusudur. Cochin'i söz konusu geleneğin dolaylı bir tercihle kayırdığı ve Robespierre'in düşüşüyle sona eren dönemi incelemeye iten şey, çözümleyici zekâsıdır. Aralarındaki yegâne fark (bu çok temel bir farktır), Jakoben tarihçiliğin Jakobenliğin halkın yönetime katılmasını dönemin bir özelliği biçimine sokarak, bizzat kendi hakkında ürettiği söylemi olduğu gibi almasındadır. Cochin ise bunun tam tersine, Jakobenlikte toplum üzerinde mutlak bir iktidar haline gelen, hayalî bir iktidar (halk iradesi) söylemi görür. Ama her iki durumda da söz konusu olan, 9 Thermidor'da yıkılan bir iktidar sistemidir.

Beri yandan, sol tarih geleneğinin dolaylı kıstaslarına bakılacak olursa, sözünü ettiğimiz dönemlemenin bilinen verilerle gittikçe uyuşamaz olduğu görülür. Nitekim, değişik açılardan yola çıkan D. Guérin ve A. Soboul'un çalışmaları, Robespierre'ci diktatörlüğün özellikle 93 sonbaharı ve 94 ilkbaharında mahalleli hareketinin bastırılması yoluyla iş başına geldiğini ortaya çıkardılar[51]. Bunun so-

50 İmparatorluk'tan söz ederken George Sand şöyle der: «O dönemde [1812] zafer gururu, âdeta ana sütüyle girerdi damarlara. Soyluların o çılgın düşü yayılmış, tüm sınıflara mâlolmuştu. Fransız olarak doğmak başlıbaşına bir seçkinlik, bir soyluluk demekti. Kartal, bütün ulusun soyluluk âlâmeti olmuştu» *Histoire de ma vie; Oeuvres autobiographiques* içinde, Pléiade baskısı, cilt I (Paris: Gallimard, 1970), s. 736.

51 Bk. aşağıda s. 212-213.

nucu da, Thermidor'da son bulan iktidarın «halka özgü» olma niteliğinin, Soboul'un başı çektiği en «Robespierre'ci» tarih geleneği için bile, gittikçe su götürür olmasıdır. Bu geleneğin 9 Thermidor'u gene de kesin bir kopuş olarak ele almayı sürdürmesi, bilgi dağarcığımızın zenginleşmesinden çok daha güçlü bir şeyin, 9 Thermidor'un varoluşsal gerçeğinin taşıyıcısı olmasındandır. Bu da, Robespierre'in eti ve kemiğinde ölenin, Jacques Roux'nun tutuklanmasından ya da Hébert'in idamından sonra da yaşamını sürdürmüş, efsanevî bir devrimci olmasıdır. Bu efsane kahramanını bize tanıtan, Devrim'i Jakobenlik olgusuyla, Jakobenlik olgusunu da halkın iradesinin simgesel düzeyde ele geçirilmesiyle tanımlayan Cochin'dir.

Zira 9 Thermidor'la birlikte ortadan kalkan, kitlelerin Cumhuriyet yönetimine katılımı değildir. Böyle bir katılım, bizzat Robespierre'ci diktatörlüğün hüküm sürdüğü aylarda, yani nisan ve temmuz 94 arasında, kesinlikle söz konusu olmadığı gibi, daha Kamu Selâmeti denilen dönemde bile, halkın simgesi olma yolunda Konvansiyon Meclisi'yle mücadele eden militan oligarşilerin —klüpler, mahalleler, komiteler— eline geçmişti. Bu bakımdan, Robespierre de mitos düzeyindeki bu özdeşleşmenin en son cisimlenmesinden başka bir şey değildir. İşte **Termidorcular** tarafından alaşağı edilen de bu iktidar sistemidir. Dolayısıyla, burada söz konusu olan, bir Devlet darbesi ya da çoğunluğun saf değiştirmesi sonucunda olduğu gibi, yalnızca bir iktidarın başka bir iktidarın yerine geçmesi değildir. Bu aynı zamanda bir iktidar türünün başka bir iktidar türünün yerini alması demektir ki, bu anlamda, ama yalnız bu anlamda, Devrim'in de sonudur.

Gerçekten de devrimci iktidar, kendini —ortadan tümüyle kalkmadıkça— durmaksızın halkla türdeş ve ona saydam bir biçimde tanıtmasıyla oluşur; bu simgesel konumdan atılması halinde, meydanı söz konusu türdeşlik ve saydamlığı ihbarcı söylemleri sâyesinde yeniden kuran bir grup ya da kişiye terk etmiş olur. Zira Devrim'in yasallığı yoktur; yalnız bir meşrûluğu vardır. Tümüyle demokratik meşrûluğun çoksesli ve tek söyleminde yuvalanmıştır.

Robespierre'in düşüşünden sonra meşrûluğu kalmaz artık; yalnız bir yasallığı vardır (bu yasallığı ihlâl ettiği zamanlarda bile). Tümüyle cumhuriyetçi yasallığın çıkmazları içinde ayakta durur.

Bu, devrimci ideolojinin bir yanda siyasî iktidarı, diğer yanda da sivil toplumu oluşturmasının ve, halkın egemenliği adına, her iki merciin yerine geçmesinin sonu demektir. Bu kopma, 9 Thermidor'un ertesinde toplumsal bünyedeki gösterilerin bolluğu ve Terör'e ilişkin genel nefretin dışa vurulmasıyla belli eder kendini. Çünkü Robespierre'in düşüşünün hemen ve yadsınamaz bir biçimde harekete geçirdiği şey, toplumun, ister günlük yaşamında, örf ve adetlerinde ya da alışkanlıklarında, ister hırs ve çıkarlarında olsun, tüm düzeylerde bağımsızlığını geri almasıdır. Toplumsalın ideolojiden öcünü alması, Thermidor'da kavuşulan özgürlüğün en öze ilişkin içeri-

ğidir; gözlemciye Müstakim'in hayranlarının gücüne giden bayağı bir düzeysizlik biçiminde gözükmesi de bundandır. Ne var ki bütün bunların nedeni, söz konusu kavuşmanın ortaya çıkardığı şeyin bir «tepki» olması değil, bir öncekinin gizlediği, yerini aldığı için ondan farklı, ve onsuz gün yüzüne çıkamayacağı için de, ondan ayrı düşünülemeyecek **başka bir Devrim**, çıkarların Devrim'i olmasıdır.

Köylüler Ulusal Malların **(Biens nationaux)** sahibi olmuş, burjuvalar iş peşinde ceplerini doldurur, askerler de savaşta zenginleşip yükselir olmuşlardır: «Cumhuriyet'i artık sevmez olan Fransa, Devrim'e derinden bağlıydı», der Tocqueville[52]. Bununla demek istediği, Thermidor sonrası Fransız toplumunun devrimci yanının, siyaseti değil de yalnız çıkarları olduğudur; ya da insanlık tarihini yeniden başlatmak değil de, kazandığı başarıları muhafaza etme veya savunma isteğidir. Bir başlangıç olmaktan çıkan Devrim, bir bilânço olmuştur. Sivil toplumun yeniden ele geçirip üstlendiği Devrim, Tocqueville'in elli yıl sonrasında kullanıp Eski Düzen'e borçlu olduğu yanlarını göstereceği bir kâr-zarar cetveli görünümü sunar.

Ama bir de Thermidor sonrasında Fransızların «Cumhuriyet'i artık sevmez» olmaları var. Tocqueville'in bununla söylemek istediği, dönemin siyasî rejiminin hem kamuoyunda bir dayanaktan, hem anayasal bir dengeden yoksun olduğu, hem de gerçek bir iktidar işlevi göremediğidir. Terör'ün artık «olanak dışı, kamu zihniyetinin de zayıf olmaları sonucunda, tüm iktidar mekanizması sapır sapır dökülüyordu»[53], diye yazar. Ama Terör üzerine herhangi bir kuram geliştirmediği için, bu Terör'ün neden olanak dışı olduğunu da açıklayamaz. Kendi süreç-Devrim kavramının esiri olduğu için, Fransız Devrimi'nin 1789'dan Konsüllük **(Consulat)** dönemine kadar peşpeşe yarattığı siyasî kalıpları geniş bir parantez içine kapatıp rafa kaldırmıştır.

Halbuki Terör'ün 9 Thermidor sonrasında «olanak dışı» olmasının nedeni, doğal olarak, toplumun siyasete göre özerkliğini geri almış olmasıdır. Ama bu geri alış da ancak devrimci ideolojinin iktidarla çakışır olmasının sona ermesiyle gerçekleşebilmiştir. Eylemlerin simgesellikleri artık üstün durumda değil, tersine, eyleme bağımlıdırlar. Eylemin amaçlarını oluşturan değerler de aktörlerle bir değildir artık: aradaki ilişki özdeşleşme değil, haklı göstermedir. Cumhuriyet'i 1798'de içerideki kralcı saldırıya karşı koruyabilmek için, **Termidorcular** kendilerini «halk» olarak ortaya koymak gereğini duymazlar; Robespierre'ci Terör'le Früktidorcuların **(Fructidor**'cular = **fructidoriens)** Terör'ü arasındaki bütün fark da budur. Birincisi bir meşrûluk eylemi olduğu halde, ikincisi bir önlemden başka bir şey

52 Tocqueville, *L'Ancien Régime*, cilt II, s. 282. Bu, Tocqueville'in 1852'de kaleme aldığı ve Direktörlük *(Directoire)* dönemiyle ilgili, «Ulusun cumhuriyetçiliği bırakıp devrimciliği sürdürmesine dair» bölümünün başlangıcıdır.

53 Tocqueville, *ibid.*, cilt II, s. 274, not (b).

değildir. Bu yüzden de kalıcı ve kanlı olan birincisi bir Devrim eylemi, kısa bir süre sonra toplumun direnciyle işlemez hale gelecek olan ikincisi ise, Termidorcu iktidarın ölüm fermanını imzalayan bir çâredir. Terör'den arınmış ama idarenin eline de henüz geçmemiş olan bu iktidarda, ne Devrim'in gücü, ne de kanunun gücü mevcuttur.

Direktörlük dönemi idaresinin Cumhuriyet törenleri için hazırladığı özenli talimatnâmelerden yola çıkarak, devrimci ideolojinin nasıl bir siyaset ussallaştırması derekesine düştüğünü göstermek hiç de zor olmaz. Ama bu durum, söz konusu ideolojinin Jakobenlik dönemine oranla gereksiz olması anlamına gelmez; bir bakıma daha da gereklidir, çünkü Thermidor yönetimi, kendi kendine tanıdığı meşrûluğa uymayı bir türlü beceremez. Söz konusu ideoloji yalnızca biçim değiştirmiş ve aynı işlevi görmez olmuştur. İktidar artık egemenliğin devri üzerine kurulu olduğuna göre, devrimci ideoloji de onu tanımlayan ve halkın iradesine uygun kılan öğe olmaktan çıkmıştır. Yurttaşların cumhuriyetçi eğitimiyle ona yardımcı olur. Eşitlik pedâgojisiyle ona hizmet eder. Artık iktidarın yetke kaynağı değil, iradesini ve çıkarlarını dile getiren sözcüsüdür. Direktörlük rejiminin mekanizması onu bir ilke olarak dışlayıp, bir vasıta olarak ele alır.

Bu bağlamda, söz konusu mekanizmanın, kamuoyunun gözünden düştüğü ya da yasallığa çok az uyduğu oranda, devrimci ideolojiye daha bir fazla gereksinim duymasının pek önemi yoktur. Çünkü düştüğü durum gereksinimini artırsa da, bu gereksinimin nesnesinde bir değişiklik meydana getirmez. Devrimci ideoloji, ilkesellikten bağımlılığa, meşrûluk söylemi derecesinden cumhuriyetçi propaganda derecesine düşmüş, katışıksız demokrasi rejiminde bizzat iktidarın mekânıyken, modern temsilî Devlet'in bir âleti olup çıkmıştır.

Bununla birlikte, devrimci ideolojinin rolü, şu uyarlanmış, basit bir faydacılık biçiminde betimlediğim Thermidor makyavelciliğinin çağrıştırabileceğinden daha da derindir. Zira henüz çok uzak olmayan bir geçmişin ona verdiği bizzat Devrim olma saygınlığını korur ve içeride ya da dışarda olsun, karşıtlarının gözüne Devrim'in imgesi olarak görünmeyi sürdürür. Bu bakımdan, yalnızca burjuva çıkarlarının bir maskesi olmadığı gibi, kralın ölümüne karar veren mebuslarla, zenginleşmiş toprak sahipleri ve köylü-askerleri birleştiren Devrim mirasını korumaya yarayacak basit bir araç da değildir. Devrim'den geriye canlı olarak kalıp ayrılmaz bir biçimde ulus ve demokrasiyi oluşturan iki unsurdan da biridir; ikincisi ise savaştır ve birbirlerine destek olarak süregiderler. Temsilî Cumhuriyet, aynı derecede güçlü çıkarlarla fikirleri bir arada tutan bu çökeltinin sorumluluğunu kalıcı bir biçimde üstlenemeyecek kadar hem çok oligarşik, hem de çok zayıftır. Bunun tarih sahnesindeki çifte ceremesini Bonaparte çeker: güçlü bir Devlet ve sürekli savaş.

Savaş ve Terör'ün, 1792-1793 dönemindeki kimyasal açıdan katı-

şıksız biçimiyle kökeninde olan devrimci ideoloji, yarı kamuoyu, yarı meşrûluk durumuna düştüğü biçimiyle de, 1799'da yerleşen yeni iktidarın anahtarı olur. Halkın sevgisi, Brumaire burjuvazisinin temsilî bir sistemin başına geçirecek liberal bir asker aradığı bir sırada, galip bir generali mutlakî bir Devlet kurmaya itmiştir. Marx'ın açıkladığı gibi[54], Fransız Devrimi'ni bitiren, Terör'ün idarî bir türüdür.

Bu da bize Fransız Devrimi'ni bir bilânço olarak ele almakla Tocqueville'in iki kez haklı olduğunu gösterir. Çünkü Tocqueville bu bilânçonun hem özellikle siyasî ve (kelimenin en geniş anlamında) kültürel olduğu, hem de, her şeyden önce, Eski Düzen'in toplumsal ve idarî dokularının oluşturdukları engellerden kurtulmuş merkezî bir Devlet'in güçlenmesine bağlı olduğu yargısına varmıştır. Tocqueville'in son kitabında «demokrasi» dediği şey, bir toplum düzeni olmaktan daha çok, eşitlikçi bir kültürdür. Bu kültür de, geleneksel hiyerarşileri kanun yoluyla sürdürmüş olsa bile, içeriklerini boşaltarak dondurmuş ve yıkmış olan monarşinin gelişmesi sâyesinde toplumda yayılabilmiştir. İşte XVI. Louis'yle Napolyon'u bir araya getirerek Fransız Devrimi'nin anlamını oluşturan da, bu kültürün ve, hem nedeni, hem de sonucu olduğu, merkezî bir idarenin zaferidir.

Ama, göstermeye çalıştığım gibi[55], bu tarihte eksik olan bir çözümleme var ki, o da söz konusu tarihin geçtiği ara evrelerin, özellikle de bunların en önemlisi ve en az olası olanının, yani bizzat Devrim'in çözümlemesidir. Çünkü sorun, olgudaki önüne geçilemez gibi görünen sürekliliğin nasıl olup da ortaya bir Devrim'in köktenci gibi görünen kesikliliğiyle çıktığıdır.

Bu Devrim'in, merkezî bir idarî yetkeye set çeken ne tür engelleri yıkarak ortadan kaldırdığı gayet açıktır. Ama bu kitabın önermek istediği şey, söz konusu olumsuz gözlemden daha da ileri gidiyor: bu da, Fransız Devrimi'nin getirdiği gerçek yenilik olan demokratik kültürde, bizzat bu Devrim'in doğası olan şu meşrûluğun devredilişinde, geleneksel mutlak iktidar imgesini, tersyüz etse de etmese de, yeniden kuran bir şeylerin olduğudur. Devrimci Fransa, 1789'la 9 Thermidor 1794 arasında, Rousseau'nun keşfe çıktığı demokrasi paradoksunu iktidarın yegâne kaynağı yapmıştır. Halkın iradesi söylemiyle Devlet ve toplumu bütünleştirmiştir. İşte bu meşrûluk saplantısının en son örnekleri de, sonunda demokrasi ilkesine sahiplenme yolundaki grupların devrimci artırımlarında yer alan Terör ve savaştır. Terör, tanrısal hukuk türünden bir kamu yetkesini devrimci kipte yeniden türetir.

Bu görüntü 9 Thermidor'da, tüm ağırlığı, çıkarları ve bölünmüşlüğüyle yeniden ortaya çıkan ve halkın seçim yoluyla temsiline da-

54 Marx, *op cit.*, s. 149-150.

55 Bk. aşağıda s. 175 ve sonrası.

yalı bir yasallığı yeniden kurmaya çalışan toplumun, bağımsızlığını geri almasıyla yıkılır. Devrim, kendi söylemini bıraktığına ve bir takım çıkarlar üstlendiğini belli ettiğine göre, bir bakıma bitmiştir. Bununla birlikte, içinden bir şeyler 9 Thermidor'dan sonra da konuşmayı sürdürür: bu, Terör'den sonra da süren ve devrimci meşrûluğun son sığınağı olan savaştır. Savaş, bir yanda insan gücü ve olanakların seferberliği için gereken idarî kısıtlamaları Direktörlük dönemi Fransa'sına —tıpkı eski monarşiye olduğu gibi— yüklerken, diğer yanda da Devrim ruhunun Fransızlara kurtarıcı kökenler söylemini fısıldama aracı olur. Bu ikiz anlamlı mantığın ucunda da Bonaparte, yani bir Devrim kralı gözükür. İktidarın eski imgesi yeni meşrûlukla birleşmiştir.

Tocqueville'i böylece, kronolojiye önem vermeksizin, Augustin Cochin'den geçirterek, doğası bir iktidar ve düşsellik diyalektiğine bağlı bir Fransız Devrimi'ne ve Devrim'in patlak verişinden on yıl sonra ortaya çıkan ilk **bilânço**suna, yani bir demokrasi hükümdarlığının kurulmasına varılır. Devrim, ancak mutlakiyet geleneğini başka bir düzeyde sürdürebilmek için sürekliliği kıran ve katışıksız demokrasiye doğru kayan, toplu bir iktidar düşselliğidir. Bu da Fransız toplumunun hem siyasî meşrûluğunu, hem de merkezî idare iktidarını yeniden türetmesine yarayan süreçtir. Augustin Cochin, demokratik meşrûluğun nasıl eski tanrısal hukuk meşrûluğunun yerini aldığını, bu sonuncunun terk ettiği, tüm siyasî ve toplumsal düzeni temel ilkesinde taşıdığına göre, çok geniş hattâ sonsuz olan mekânı da nasıl istilâ ettiğini anlamamıza yardımcı olur. Devrim'in demokratik meşrûluğu hem kendi karşıtı, hem de kendi tersidir: yani aynı mekânı ele geçirir, parçalara ayrılmasını istemez ve tüm yeni düzen için türdeş ve ilkesel olan tek bir anlamla kuşatır; ama bunu halkın iradesinden yola çıkarak gerçekleştirir.

Söz konusu meşrûluğun cisimlenmesi ya da sözcüsü olmayı bu yıllarda hiçbir «liberal» burjuvazi beceememiştir. Yeni yurttaşların hak ve ödevlerini de hiç bir parlamenter temsil kalıcı kanunlar biçimine dönüştürememiştir. Katışıksız demokrasi en üst düzeyine Terör yönetiminde ulaşır. Bonaparte'ın Devrim'i «tamamlamayı» başarması, Devrim'in plebisitçi bir türünü oluşturuyor olmasındandır. Bu plebisitçi Devrim türüyle anlatmak istediğim şu: toplum, her şeyini bu topluma borçlu olmakla birlikte ondan bağımsız ve Terör gibi ona üstün bir konumda olan bir iktidar kurmayı sonunda başarmıştır. Diğer yandan da, söz konusu iktidar, toplumun 89'dan beri umutsuzca aradığını yeni bir kralın ellerine devreder, çünkü başlıbaşına bir çelişkidir bu aranan şey: demokratik bir idarenin olabilirlik koşulu. Devrim bitmiştir, çünkü Fransa yeniden tarihine kavuşur, daha doğrusu, iki tarihini uzlaştırır.

Bunu anlayabilmek için Devrim'i kavramsal merkezinde ele almayı kabul etmek ve aktörlerinin erdemlerine bir saygınlık fazlası vermekten başka bir işe yaramayan belirsiz bir evrimcilikle sulan-

dırmamak yetecektir. Çağdaş Fransa'ya özgünlüğünü kazandıran şey, mutlakî monarşiden temsilî rejime ya da soyluluk dünyasından burjuva toplumuna geçmiş olması değildir. Çünkü —Fransa'da yaşanan olaylar şurada ya da burada evrimi hızlandırmış ve bazı taklitçiler yaratmışsa da— Avrupa da aynı yoldan, ama devrimsiz ve Jakobensiz geçmiştir. Dolayısıyla, Fransız Devrimi bir geçiş değil, bir başlangıç ve bir başlangıç fantazmasıdır. Ona tarihî önemini veren şey, yalnız onda görülen bir şeydir ki, evrensel olan yanı da o «yegâneliği», yani ilk demokrasi deneyimi olmasıdır.

İkinci Bölüm

Fransız Devrimi'ne Üç Yaklaşım Biçimi

I

DEVRİMCİ İLMİHAL*

İşçiler gibi Fransızların da dramı, büyük anıları olmasıdır. Olayların, bu gerici geçmiş ibadetine kesin bir son vermesi gerekiyor.

Marx
«César de Paepe'e mektup»,
14 eylül 1870

I

Yoksa o eski savaş günlerine geri mi döndük? Karşı-devrimin hayaleti ulu atalarımızın eserini tehdit mi ediyor? Claude Mazauric'in bu yakınlarda yayınlanan ve önsözünü Albert Soboul'ün yazdığı küçük kitabına[1] bakacak olursak, toplumsal yaşantımızın adetâ gamlı sessizliğine karşın, durum öyle gözüküyor. Yazar, Denis Richet'yle beş yıl önce geniş bir okur kitlesi için yayımladığımız Devrim Tarihi kitabını[2] ağır bir biçimde suçluyor. Suçlama konusu da, Marksist yorumlar arasında Albert Soboul ve öğrencilerinin benimsedikleri çizgiyle, bundan dolayı da, aynı kimselerin müminlere özgü bir gönül rahatlığıyla kendi çıkarları doğrultusunda tekellerine aldıkları, Jaurès'ten Georges Lefebvre'e kadar, tüm büyük öncüllerin kitaplarıyla

---

* Bu makale daha önce *Annales E.S.C.* dergisinde yayımlanmıştı (no. 2, mart-nisan 1971). Bu yeni yayımlanışında, arasına Eski Düzen Devletiyle ilgili bir bölüm ekledim (s. 195-205).

1 Claude Mazauric, *Sur la Révolution française* (Paris: Editions Sociales, 1970).

2 François Furet ve Denis Richet, *La Révolution française*, 2 cilt (Paris: Hachette, 1965-1966). Kitabın sonraları cep kitabı biçiminde daha ucuz baskıları çıkmıştır: Paris, Fayard, 1973 ve Verviers, Marabout, 1979. [Söz konusu kitabın yeni bir baskısı daha var şimdilerde: Paris, Hachette-Pluriel, 1986. — ÇN].

ters düşmemiz. Buradaki akıl yürütmenin arkasında o her şeyi ak ve kara diye ikiye ayıran mantık olduğu için de, Richet ve ben, kitabımızı «basın, radyo ve televizyonda güçlü bir reklâm kampanyasıyla» göklere çıkarmış olan «burjuva ideolojisi»ne hizmet etmekle suçlanıyoruz. Cesaretinden başka hiçbir şeye kulak vermeyen Claude Mazauric, benzeri görülmemiş bir yenilik yaparak, bilim alanında geçerli kuralları da kendine uygun bir biçimde değiştirmekte hiç tereddüt etmemiş. Nitekim, Jakobenlik heyecanına karşı ilgisizliklerinden kuşkulandığı karşıtlarının «antiulusçu kararlılıkları» dediği özelliklerini daha iyi açığa vurabilmek için, okurlarının vatanseverlik duygularını harekete geçiriyor. Bunu yaparken de, şovence vatanseverlik gösterisinin harekete geçirdiği bir kendine dönüşle, «ne düşünüyorsam onu yazıyorum» diyor. En sonunda, uzun açıklamalarını bitirirken de, gözünü budaktan esirgemeyen araştırıcımız bize keskin sezgilerinin sırrını açıklayıveriyor: «Demek ki, tarihçinin yöntemi, kuramsal olarak Leninist işçi partisininkiyle özdeştir». Böylece de sapkınlıkla suçlanan bir kitabın çifte yargılanışındaki ilkeler açıklanmış oluyor. Savcının cüppesi hem ulusal övünçlerimizle, hem de Leninist kuramla işlenmiştir. Kararın hiç de yumuşak olmayacağı gün gibi açık. Suçlular da gerçekten aranmışlar hani.

Okurlar, bu tiyatrovârî siyasî tartışmanın gerçekte kaba bir güldürü, gölge oyunu biçiminde bir tür tartışma olduğunu anlamışlardır sanırım. Nitekim siyasî düzeyde, günümüz Fransa'sında hiçbir şeyin ya da kimsenin Fransız Devrimi'nin sonuçlarını tehdit ettiği filân yok: sağ, faşizmin hezimetinden sonra, kendini 1789-1794 Devrimi'ne ya da Cumhuriyet'e karşı olarak tanımlamayı bıraktı. Akademik düzeyde de, Fransız Devrimi'nin «Marksist» (ben Jakoben demeyi daha uygun buluyorum) tarihçiliği, her zamankinden daha başat bir konumda: ataları, gelenekleri, kutsal metinleri, söylemi olduğu gibi, bunlara karşı herhangi bir haddini bilmezlik ya da törelere saygısızlık eğilimine de pek itibar ettiği yok. Kısacası, Fransız Devrimi toplumda da, kurumlarda da, özellikle üniversitelerde olmak üzere, tümüyle iktidardadır. Bununla söylemek istediğim, yalnızca, Devrim hakkındaki tüm tartışmaların artık gerçek hiçbir siyasî amaç taşımadığıdır.

Ama tarihçi gene de bunun tersini düşünüyorsa, bu yalnızca öyle düşünmek istediğindendir: ülkenin mücadelelerine hayalî bir katılım, masa adamı için bir yanılsama olduğu oranda daha da bir rahatlatıcıdır, çünkü en düşük düzeyde bir zahmeti en yüksek düzeyde psikolojik bir hoşnutlukla ödüllendirir. Ama bu yanılsama da bir gerçeklik duygusu biçiminde yaşanıyorsa, o zaman söz konusu entellektüel, Fransız Devrimi tarihi vasıtasıyla hâlâ yaşayan bir takım değerleri paylaşıyor veya yüceltiyor demektir. Bu değerler, siyasî uygarlığımızın bizzat temellerini oluşturmalarından dolayı, coşturucu yüceliklerinden bir şey yitirmemişlerdir. Artık gerçek mücadelelerin ereği olmamaları, insanların belleklerinden hemen silinme-

lerine önayak olmaz. Bunun nedeni, bir yığın pedagojik özene nesne olan ulusal belleğin toplumsal yaşantımızdaki olaylara oranla geride kalması değildir yalnızca; işin içinde bir de söz konusu belleğin neredeyse sonsuz olan esnekliği var. Açıkça görülüyor ki, Fransız Devrimi'nden bu yana her devrim, özellikle de Fransız Devrimi, kendini mutlak bir başlangıç, dolaylı olarak ilkelerinin evrenselliğinde yuvalanmış tüm gelecek etkinliklerin taşıyıcısı, tarihin sıfır noktası gibi görmek eğilimindedir. Bu yüzdendir ki, kendilerini bir devrimle «kurulmuş» olarak tanımlayan toplumlar, özellikle de bunun çok yakın bir zamanda gerçekleşmiş olması halinde, çağdaş tarihlerini yazmakta özel bir güçlük çekerler[3]. Bu türde yazılmış her tarih, kökenleri anmaktan başka bir şey değildir; yıldönümünün büyüsü de, mirasçıların bağlılığıyla yoğrulmuştur; miras üzerinde eleştirel bir tartışmayla değil.

Bu anlamda, her Fransız Devrimi tarihinin bir noktaya kadar bir anma olması belki de kaçınılmazdır. Kralcı anma olur, kralın bahtsızlığına ve yitirilen meşrûluğa ağlanır. «Burjuva» anma olur, yeni bir ulusal sözleşmenin kurulması kutlanır. Devrimci anma olur, kurucu olayın dinamiğiyle geleceğe dönük umutlara ağırlık verilir. Bu açıdan, tüm Fransız Devrimi tarihçiliği, haklı olarak, XIX. ve XX. yüzyılların siyasî ve toplumsal konjonktürünün evrimine yüklenebilir[4]. Böylece de biraz garip bir ürün, her evresindeki geçmiş yorumunun taşıdığı bir parça «bugün»le tanımlanan, tortul bir tarih elde edilir. Gerçi bu işlem, tarihî olanla güncel olanın birbirlerine karışıp birbirlerinde kök saldıkları karmaşık koşulların bilinci olması oranında, kesinlikle faydalıdır, hattâ kurtarıcıdır da. Ama, denetlenemeyen bir sürüklenme boyunca yanıltıcı bir dayanak noktası olan toplumsal talebe esir olup, tümüyle görecelenmiş bir tarih anlayışına kaymak istemiyorsa, her Devrim tarihindeki bugün payını yalnızca göstermekle yetinmemesi gerekir. Bugünümüzün baskıları üzerinde olabildiğince ayrıntılı, özel bir uzmanlığı da olmalıdır.

Devrim bir geçmiş midir, yoksa gelecek mi?

Bu baskıların aynı derecede doğurgan ya da aynı derecede kısırlaştırıcı olmadıkları gayet açık. Örneğin, karşı-devrimci önyargı, Taine'in yapıtında olduğu gibi, önemleri hiç de küçümsenemeyecek bazı Devrim tarihlerinin arka plânını oluşturabiliyorsa da, olgunun anlaşılabilmesi açısından en zararlı yaklaşımdır bence. Çünkü olguyu sürekli olarak azımsamak ya da görmezlenmek eğilimindedir ve, halk kitlelerinin olağanüstü etkinlikleriyle göze çarpan olay veya dönemleri açıklamak açısından hiç de kullanışlı olmayan —işlevleri

3 Bk. Mona Ozouf, «De Thermidor à Brumaire: le discours de la Révolution sur elle-même», *Revue historique* (ocak-mart 1970): 31-66.

4 Bk. Alice Gérard, *La Révolution française, mythes et interprétations* (Paris: Flammarion, «Questions d'histoire» dizisi, 1970).

de budur zaten—, ahlâkçı (alınyazısı, komplo, vs.) bir takım açıklama türlerine, adetâ doğalcasına, sürüklenir. Halbuki Devrim'i anlayabilmek için onu, şu ya da bu biçimde, kabul etmek gerekir. Ama bütün sorun da o biçimde düğümlenmiyor mu zâten? Nitekim XIX. yüzyılın ilk yarısının en büyük tarihçileri, bütün yaşamlarına egemen olan olayın hâlâ şiddetli tesiri altındadırlar. Ama hiçbiri, ne Guizot, ne Michelet, ne de özellikle Tocqueville, kendine onu tanıdık, «normal», kolay anlaşılır görme hakkını tanıyamamıştır. Tam tersine, yazdıkları tarihlerin varoluşsal nedenini oluşturan şey, olgunun **olağandışılığı** karşısındaki şaşkınlıktır. Hepsi de, unsurlarını ve dönemlerini ayrıştırıp, anlamını ya da anlamlarını kavramsallaştırabilmek için yeniden ama uzun bir evrim sürecine yerleştirdikleri o muazzam olayın merkezini değişik yönlere çekerler. Çünkü Devrim'in gerçekten tarihî bir çözümlemesi, onun görünür bilincini oluşturan ve devrimci ideolojinin tam yüreğinde yuvalanmış eski/yeni kopukluğunun hiç olmazsa dolaylı bir eleştirisiyle başlar. Bu açıdan bakıldığında, entellektüel olarak en çok yol alan, Devrim'i yapanların kendileri ve eylemleri hakkındaki görüşünü yıkıp, bunların köklü bir kırılmayı gerçekleştiren aracılar değil de, gerçekte Fransa krallarının temelini attığı merkezî bir bürokratik Devleti tamamlayanlar olduğunu gösteren Tocqueville'dir. Guizot'yu da kurucu bir başlangıç-olay mitolojisinden kurtaran ise, siyasî tutuculuğudur: Ona göre Fransız Devrimi bir başlangıç değil, bir sonuçtur. Bu üçlüden devrimci ideolojiyi en çok özümseyen Michelet'dir. Ama Michelet, Devrim tarihine tüm Fransa tarihini gözden geçirdikten sonra girişir. Bu geçmiş için geçmiş tutkusuyla Devrim tarihi çözümlemesindeki olağanüstü çeşitliliğin bir araya gelmeleri de, onu teleolojiden kurtarır. Çünkü Devrim'in geleceğin habercisi ve kurucusu olabilmesi için, III. Cumhuriyet'in diliyle, bir «blok» olması gerekir.

Ana Devrim ideolojisinin birdenbire ortaya çıkmasına en büyük katkıda bulunan, III. Cumhuriyet'in başlarındaki siyasî mücadeleler, bir de ve özellikle, sosyalist hareketin gelişmesi olmuştur. Çünkü bu ikinci etmen, diyalektik olarak ilk Devrim'in getirdiği düzeni reddedip, vaatlerini de en sonunda gerçekleştirecek ikinci bir devrimin gizil taşıyıcısıdır. Böylece de, ana devrimi[5] kendi aktörlerinin ona olayın meydana geldiği sırada verdikleri kurucu anlama XX. yüzyılda kavuşturan o garip görüntü, o safdil ideoloji, o doğrusal şema doğmuş olur. Ne var ki, bu anlam değişik ve olayın deneysel zenginliğinden çok şey yitirmiş bir anlamdır; çünkü son derece seçicidir: Fransız Devrimi, değerlerdeki o altüst oluş, toplumsal konumlar ve yönetici kadrosundaki Mirabeau'dan Napolyon'a çağdaş Fransız toplumunun ve Devletin yerleşmesine yol açan o büyük de-

5 XVII. yüzyıl İngiliz Devrimi'nin XVIII-XX. yüzyıllardaki Avrupa devrimlerine oranla neden bir ana devrim rolü oynamadığını incelemek çok ilginç olacaktır.

ğişim değildir artık. «Burjuva» sıfatı takılan Devrim, 9 Thermidor'da, yâni tam da tüm akışı içinde tek «burjuva» olmayan döneminin sona erdiği zamanda durdurulmuştur. Kalbi artık ahlâkçı ve ütopyacı ideolojinin gerçek tarihî süreci ve sivil toplumla Devlet arasındaki gerçek ilişkileri en büyük ölçüde maskelediği bir dönemde, yani Jakoben döneminde atar. Safdil tarihçinin, söz konusu değerler ve ideolcjiye duygusal bir yatırım içinde olması, II. yıl kahramanlarının yanılsamalarını üstlenmesine, Fransız Devrimi'ne de değeri artık ulusallığı aşıp evrenselleşmiş, çifte zamanlı bir kuruculuk tanımasına yol açar. Alber Soboul'ün, «hepimizin anası»ndan söz ederken yaptığı klâsik göndermenin[6] tartışmaya herhangi bir açıklık kazandırmadığı kanısındayım. Ama tâ yürekten gelen bir çığlık gibi, işin içinde ne kadar derin bir tutku olduğunu göstermesi açısından da, yararlıdır.

Çünkü Fransız Devrimi, 1917'den sonra kesin özgürleştirici yeni bir devrimi geliştirilebilir, geliştirilmesini de gerekli kılma yolunda başlangıç işlevi gören bir olasılıklar yuvası değildir artık. Jaurès'in, olasılıklarını tüm zenginliğiyle keşfedip betimlediği o olabilirlikler alanı değildir artık. Gerçek bir olayın anası olmuştur; oğlunun da bir adı vardır: Ekim 1917, ya da daha genel olarak, Rus Devrimi. Dağlılar'ın 93 haziranıyla, 94 temmuzu arasında yer alan hükümetiyle, iç savaş yıllarının Bolşevik diktatörlüğü arasındaki akrabalığı, Mathiez hemen 1920'de yayımladığı küçük bir broşürde[7] ön plana çıkarır: «Jakobenlik de, Bolşeviklik de, aynı biçimde iç ve dış savaştan kaynaklanan, terör, müsadere ve vergi gibi aynı araçları kullanan, sonuç olarak da toplumun, ama yalnız Rus ya da Fransız toplumlarının değil, tüm dünya toplumlarının dönüşümü gibi ortak bir amaçları olan birer diktatörlük, birer sınıf diktatörlüğüdürler» (s. 3-4). Kaldı ki, Mathiez'in de belirttiği gibi, Fransız Devrimi örneği, özellikle de Jakobenlik dönemi, Bolşevik Ruslar'ın aklından hiçbir zaman çıkmamıştır. Lenin, Rus Sosyal-Demokrat Partisi'nin 1903'te Bolşevik ve Menşevikler'e bölünmesinden hemen sonra, Jakoben modeli savunmuştur: «Kendi sınıf çıkarlarının **bilincine varmış** proletaryanın **örgütüne** ayrılmaz bir biçimde bağlı Jakoben, **devrimci sosyal demokrattır**»[8]. Bu gönderme, o dönemde eğilimi Menşeviklerden yana olan Troçki'yle başlıbaşına bir polemik konusu olmuştur. Nitekim, çok az bilinen ve bu yakınlarda yeniden yayımlanan bir kitabın-

---

6 Bu konuda özellikle D. Guérin'in *La lutte des classes sous la Première République* adlı yapıtının yeni baskısının (Paris: Gallimard, 1968) ikinci cildine bakılmalı: «Batailles autour de notre mère», s. 489-513. Bu «analık» göndermesi, özellikle Michelet ve Kropotkin'de olmak üzere, XIX. yüzyılda da yaygındır.

7 *Le Bolchévisme et le Jacobinisme* (Paris: Librairie de «L'Humanite», 1920).

8 V. I. Lenin, «Bir adım ileri, iki adım geri», *Oeuvres choisies* (Moskova, 1954), cilt I, s. 617. Vurgular Lenin'indir.

da[9] Troçki, Lenin'in çözümlemesinde bir anakronizm görür. Çünkü, ya «Jakoben... 'kendi sınıf çıkarlarının bilincine varmış proletaryanın örgütüne' bağlanıp Jakobenliği bırakır, ya da... Jakobendir, yani devrimci sosyal-demokrattan kesinlikle farklıdır»[10]. Jakoben terörizmin çıkmazları ve ideolojik çılgınlıkları üzerine sürdürdüğü uzun bir tarih çözümlemesini bitirirken de, bu ikisinin «birbirlerinden bir uçurumla ayrılmış iki dünya, iki doktrin, iki taktik, iki zihniyet...»[11] oldukları sonucuna varır. Ama bu Marksist ortodoksluğundan kuşku duyulamayacak entellektüel hatırlatma, iki devrimin Rus devrimcilerinin bilincinde kalıcı bir biçimde içiçe geçmelerini, doğal olarak, önleyememiştir. Örneğin, Stalin'in Zinoviyev ve Kamenev'le olan taktik işbirliğini, Lenin'in ölümü sonrasında «Thermidor»un hortlama tehlikesinin kol gezdiği bir sırada, yeni bir Bonaparte, yâni Kızıl Ordu'nun eski önderi Troçki korkuları üzerine gerçekleştirdiği, bilinen bir şeydir.

Bu «zehirlenme», yalnızca XX. yüzyıl tarihini yapanların kafalarında değildir; Fransız Devrimi tarihçilerinin zihinlerinde de mevcuttur; hattâ Devrim tarihçiliğinde, en azından Fransa'da, çoğunluğun solda olması dolayısıyla daha da güçlüdür. Öte yandan, Rus Devrimi'nin ilgi odağını 89'dan 93'e kaydırarak Fransız Devrimi'nin «yerini değiştirmesi», bilgi birikimi açısından olumlu sonuçlar da vermiştir. Nitekim, halk sınıflarının Devrim süreci içindeki rollerinin daha yakından incelenmesi yolunda güçlü bir özendirici olduğu gibi, Mathiez'in **La vie chère**'i[12], Daniel Guérin'in **Bras nus**'sü[13] ya da Albert Soboul'ün **Sans-culottes**'u[14] gibi önemli çalışmaların da büyük bir olasılıkla varoluş nedenleridir[15]. Bu bakımdan, yaşanmakta olan zamanın sorgulanmasını, geçmişin yorumlanmasına yardımcı olabileceği, Tocqueville'den Max Weber'e birçok örneğin de gösterdiği gibi, gayet açıktır.

Yalnız bunun bir şartı var ki, o da söz konusu sorgulamanın kuşkusuz gerçek bir sorgulama, yeni bir dizi varsayım olması, yâni yaşanan zamanın geçmişe mekanik ve tutkusal bir biçimde yansıtılışı

---

9 Leon Troçki, *Nos tâches politiques (Paris: Pierre Belfond, 1970)*. Troçki, 1904'te yayımlanan bu kitabını bile bile ortaya çıkarmamıştır, çünkü 1917'de Bolşeviklere katılmasından sonra, Lenin'e «sağdan» yönelttiği bu eleştirinin siyasi kişiliğine gölge düşürmesini istemiyordu.

10 *ibid.*, s. 184.

11 ibid., s. 189.

12 Albert Mathiez, *La Vie chère et le mouvement social sous la Terreur* (Paris: Payot, 1927; yeni baskısı, 2 cilt, 1973).

13 Guérin, *La lutte des classes sous la Première République.*

14 Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II.*

15 Bunlara İngiliz tarihçilik geleneğinin önemli çalışmalarını, özellikle de Eric Hobsbawm ve George Rudé'ninkileri ekleyebiliriz. Marksizm'e karşı kayıtsız kalan Richard Cobb'un esin kaynağının daha değişik bir mekânda olduğu kanısındayım.

olmamasıdır. Nitekim, Fransız Devrimi'nin yanına, rüşdünü ispat etmemiş bir çocuk gibi başka bir söylemin, Rus Devrimi'ne ilişkin dolaylı bir söylemin katılması, ona herhangi bir zenginlik ve derinlik kazandırmamıştır. Tam tersine, gizli olan ikinci söylem, içinde bir kanser gibi yayıldığı tarihî çözümlemenin karmaşıklığını ve bizzat anlamını yıkmıştır. Ucunda bu yıkılma olgusunun belirdiği en az üç yol görüyorum ki, birincisi, Fransız Devrimi tarihinde Rus Devrimi'nin ve sonrasının tarihini[16] açıklayıcı öncellik unsurlarının aranmasıdır. Örnek olarak, iki tarihin ortak bir özelliğini oluşturan yönetici grup içindeki temizlikleri ele alalım: Robespierre gibi Stalin de eski arkadaşlarını karşı-devrimle mücadele adına tasfiye etmiştir. Böylece de, Fransız örneğinin diğerinin imdadına yetiştiği her iki «kendiliğindenci» yorum, karşı-devrimin devrimin içinde olduğu, yuvalandığı bu yerden de sökülüp atılması gerektiği fikri çevresinde güç kazanıp yerleşmişlerdir. Halbuki, iki olgu arasında sonuçta doğurgan da olabilecek gerçek bir karşılaştırmanın işlevi, —doğal olarak birbirlerinden çok farklı— iki durumda da gerçekten özdeş olan sürecin, yani başlangıçtaki yönetici grubun bölünmesi ve tasfiye edilmesi sürecinin nasıl işlediğini incelemek olması gerekirdi. Bunun yerine, teleolojik tarihin bir özelliği olan, bugünün geçmişle doğrulanması mekanizması işlemiştir.

İkinci yol, Marx ve Engels'in bize bıraktığı Fransız Devrimi üstüne bazen çelişik çözümlemelerinin[17] yerini, olağanüstü bir ölçüde basitleştirilmiş ve basitleştirici bir Marksizmin almasıdır. Burada söz konusu olan, burjuva devriminin köylülerle şehirli halk kitlelerini arkasında toplayarak feodal üretim biçiminden kapitalist üretim biçimine geçişi sağladığı, basit bir tür doğrusal tarih şemasıdır. Bu şema içinde sürecin en «halka özgü» (**«populaire»**) dönemi olarak

16 Sonrasının da; çünkü Rus Devrimi'nin «Leninist» tarihçilik geleneğinde sonsuz bir esneklik ayrıcalığı var: Bir türlü bitmiyor.

17 Bu makalenin yazılışı beni Marx ve Engels'i yeniden okumaya itti. Bu yazarların Fransız Devrimi'ne ayırdıkları metinleri gerçekten de heyecan verici ama, nerdeyse hep dolaylı göndermelerle dolu oldukları gibi, zaman zaman da uzlaştırılmaları bir hayli güç olabiliyor. Bir gün, dostum Kostas Papaioannou'nun yardımıyla yayımlayabileceğimi umduğum bir döküm ve sistemli bir çözümleme isterler. [Söz konusu tasarı Kostas Papaioannou'nun ölümü üzerine yarım kalmıştı. Daha sonra Furet, Marx'ın Fransız Devrimi'ne ilişkin *bütün* metinlerini toplayıp, Fransızca'da olmayanlarını da Fransızca'ya çeviren Lucien Calvié'nin katkısıyla, tasarının önemli bir bölümünü gerçekleştirmiştir: F. Furet, *Marx et la* Révolution française (Paris: Flammarion, 1986). Alan Yayıncılığın bu kitabı da Türkçe'ye kazandırmak niyetinde olduğunu biliyorum — ÇN]. Burada, Marx ve Engels'in eserlerini, zorunlu olarak, seçmeci bir biçimde kullanarak, Mazauric'in öne sürdüğü yorumun onlara ne kadar aykırı düştüğünü göstermekle yetineceğim. Marx ve Engels'in henüz Fransızca'ya çevrilmemiş metinleri için başvuru kaynağı olarak, tüm eserlerinin Almanca baskısını kullandım: Marx - Engels, Werke, 39 cilt (Berlin: Dietz, 1961-1968).

sivrilen Dağlı diktatörlüğü, aynı zamanda en «ilerici» anlamla, yani burjuva devrimine öncesinden verilmiş sorumlulukları savaş ve terör yoluyla «sonuna kadar» yerine getirmekle ve geleceğin özgürlüklerini, yani özellikle ve özgüllükle Ekim 1917 Devrimi'ni haber vermek anlamıyla kuşatılmış olur. 89'dan 93'e doğru çekilen, sonra da Fransa'da yerleştiği, Avrupa'yı da ateşe boğduğu bir dönemde, 94 temmuzunda birdenbire kesilen Devrim de, kendi kronolojik gerçekliğine oranla yerinden oynatılmış olur böylelikle. Bunun sonucunda da «burjuva devrimi» kavramı, her iki ucundan kısaltılmış kronolojik süreç için çok bol gelen, gevşek bir kaplama olup çıkar.

Bu apaçık çelişkinin, (yukarıdaki anlamında) «Marksist» tarihçiyi rahatsız etmemesi, söz konusu tarihçinin Marksistten çok neojakoben olmasındandır. Tarihçimiz, Sovyet Devrimi'nin taşıdığı Marksist şemayı, Fransız Devrimi'nin kendini hem «büyük ulus»un kurucusu, hem de tüm insanlığın özgürleştiricisi biçiminde, yani «kurucu»luktan çok «Jakoben»lik biçiminde yorumlayışı da olan son derece güçlü bir siyasî-duygusal yatırımın üzerine oturtmuştur. Sovyet Devrimi'nde en çok sevdiği şey, Marksist olmayan Mathiez'in daha 1920'de gördüğü yanıdır: Çağdaş tarihimizin dokusunu bir ilerleme dini biçiminde oluşturan ve birincisinde Fransa'nın oynadığı rolün ikincisinde Sovyetler Birliği'ne düştüğü iki özgürleştirici imgenin üstüste binmeleri. Tarihin, ortaya son yıllarda söz konusu kurguyu artık yaşayamaz hale çoktan getirmiş olmaları gereken bir takım yalanlamalar çıkarmasının hiçbir önemi yoktur: ideolojinin asıl işlevi gerçeği maskelemek, dolayısıyla da, ondan daha uzun yaşamaktır zâten. İnsanlığı aydınlatma rolü yüklenmiş bir ulus fikrinin zehirlediği neojakoben tarihçi, oksijen çadırından çıkma fikrine surat asar. Nitekim, bir kez daha Albert Soboul'ün ağzından, ilerleme pedagojisi olan bir tarih «dersi»yle, 93'ten bugüne sesleniyor işte: «Devrimci hareketin bugün karşı karşıya olduğu sorunların birkaçının, şu veya bu biçimde, II. yılın hem karmaşık, hem de korkunç siyasî ve toplumsal yapısının tam da yüreğinde yuvalanmış olduklarını kim kabul etmez ki?»[18].

Böylece, Fransız Devrimi'nin yorumlanması düzeyinde, en iyi örneğini hiç kuşkusuz Soboul'ün **Tarih**'inin[19] oluşturduğu, Devrim'in Jaurès'ten Georges Lefebvre'e tüm «sol» tarih geleneğine sahip çıktığına göre de[20], kutsallığı güçlü bir biçimde kanıtlanmış, Lenino-po-

18 Soboul'ün, Mazauric'in sözünü ettiğim kitabına yazdığı önsöz, s. 2.

19 Albert Soboul, *1789 Fransız İnkılâbı Tarihi*, çeviren Şerif Hulûsi Kurbanoğlu (İstanbul: Cem Yayınevi, 1969). Devrim'in bu kutsal yorumunun karikatürleştirilmiş bir örneği, aynı yazarın Georges Lefebve'in *Quatre-vingt-neuf* adlı yapıtının bu yakınlarda yayınlanan yeni baskısına (Paris: Editions Sociales, 1970) yazdığı sonsözde de görülebilir: «La Révolution française dans l'histoire du monde contemporain».

20 Albert Soboul ve öğrencilerinin, yorum düzeyinde bile olsa, sahiplenmekte pek de haklı olmadıklarını düşündüğüm Georges Lefebvre'in çalışmalarının önem ve anlamına aşağıda değineceğim.

pülist bir tür söylem oluşmuştur. Aynı anda Danton'la Jaurès'e, Robespierre'le Mathiez'e, Jacques Roux'yla Soboul'e ihanet etmiş olacağına göre, vay bu söylemden ayrılanın haline! Okurlar, çok az bir zorlamanın ürünü olarak verdiğim bu garip karmada, kavramın yerine değer yargısını, nedenselliğin yerine erekselliği, tartışmanın yerine de bilirkişi yetkesini geçiren bir tarihçiliğin **manichéen**, bağnaz ve tutucu zihniyetini ya da çifte kuruculuk pâyesindeki Jakoben devrimine birer Teilhard de Chardin kesilenlerin bitmeyen ninnisini, yani halkı savunma rolünü üstlendikleri o iki boyutlu hayalî siyasî dünyayı göreceklerdir. İşte bu zihniyet ve bu dünyanın insanları, ayrılmaz bir biçimde hem pedagoji, hem de tinsel özdeşleşme olan bir tarihçilik yoluyla anlatmak ve nesilden nesile devrini sağlamakla yükümlü oldukları bir devrim/karşı-devrim alternatifinin hâlâ hem geçmişin mirası, hem bugün, hem de gelecek biçiminde yaşamasına önayak oluyorlar. Bu yüzden de, bizzat açıklamakla yükümlü olduğu nesne ve değerlerle bu kendiliğinden özdeşleşme mekanizmasından kaçınmaya çalışan herhangi **başka** bir Devrim tarihi, hemen karşı-devrimci, hattâ antiulusal oluveriyor. Görüldüğü gibi, akıl yürütmedeki «mantığa» söylenecek söz yok doğrusu; şu farkla ki, söz konusu olan bir akıl yürütme değil, anma töreninin artık kazık kesmiş ayinselliğinin yeni bir biçimidir. Bir tür meçhul asker anıtı; ama Marne'daki değil de, Fleurus'teki.

II

Albert Soboul'ün son kitabı[21], bu tür tarihçiliğe kusursuz bir örnek oluşturuyor; bu bakımdan, kurgusundaki yöntemin düşündürebileceği kadar önemsiz değildir[22]. Zira iskeleti, özellikle basitliği sâyesinde, hem anma töreni niteliğinde, hem de erekçi olan bu tarih bilincinin tüm sırlarını dışa vuruyor.

Fransız Devrimi tarihçisi A. Soboul, kitabına, çıktığı diziden[23] esinlenerek çok şeyler vâdeden bir ad koymuş: **La Civilisation et la Révolution française** (Uygarlık ve Fransız Devrimi). Ama bize o muazzam kültür mirasının peşinde tüm yeryüzünü katettireceğini beklediğimiz iştah açıcı adına sadık kalmayarak, XVIII. yüzyıl Fransa'sında çabucak bir gezintiden başka bir şey olmayan, pek alışılagelmiş bir «Eski Düzen'in bunalımı» anlatısını ısıtıp koyuvermiş önümüze. Tüm yüzyılın başlıbaşına bir bunalım olduğu, tarihin tüm düzeylerindeki tüm çözümleme unsurlarının da, anlamlarını **a posteriori** kazandıkları o kaçınılmaz olay tarafından âdetâ bir mıknatıs gibi çekilerek 89'a doğru yöneldikleri, daha ilk sayfalarda açıkça belli oluyor: «Tarihin genel çizgisinin, iktisadî ve toplumsal hareketlerle

21 Albert Soboul, *La Civilisation et la Révolution française*, cilt I: *La crise de l'Ancien Régime* (Paris: Arthaud, 1970).

22. Bk. *Annales E.S.C.'de* (eylül-ekim 1970, s. 1464-1496) yayımlanan açıklama.

23 *Les Grandes Civilisations* (Büyük Uygarlıklar), Arthaud.

uyumlu bir biçimde sıkı sıkıya içine geçen felsefe, birdenbire devrime dönüşerek Aydınlanma Çağını taçlandıracak olan o ağır olgunlaşma sürecine katkıda bulunmuştur» (s. 22).

Soğuğu soğuğuna yakalandığı, böyle bir metafizik öneri kalabalığını da kafasına bir anda indiriveren bu girizgâhla biraz sersemleyen okur, hemen «içindekiler» bölümüne atılır: okumayı kessin mi, sürdürsün mü?Bir beklenmedik olayla da orada karşılaşacaktır: kitabın plânı. Dört bölüm var: Köylüler, aristokrasi, burjuvazi ve «dördüncü sınıf (état)», yâni şehirli halk sınıfları. Kuşkusuz her plan keyfîdir ve, tanım gereği, bir takım mantıksal kısıtlamaları olur. Ama Soboul'ün planı XVIII. yüzyıl tarihçisini bir takım cambazlıklara zorluyor. Nitekim, demografiyi, iktisadî konjonktürü, siyaseti, kültürü toplumsal kategorilere göre bölümlemek zorunluğunu doğurduğu gibi, örneğin «Aydınlanma»nın aristokrasiye ayrılmış ikinci bölümde, «filozoflar»ın da burjuvaziyle ilgili üçüncü bölümde ele alınmasını, mutlakiyetçi Devletin ise işin içine ancak aristokrasiden «söz ederken», o da monarşinin yalnız soylularla sürdürdüğü ilişkilere şöyle bir bakarak, sokulmasını gerektiriyor. Albert Soboul, sınıfların metafizik birer kategori işlevi gördüğü bu neoaristocu cerrahiye sarsılmazcasına kaptırmış kendini.

Bu kadar yapay bir bölümlemenin sakıncalarını göze almış olması, değişik ve daha doğru bir başlık altında da olsa, aynı kavramsal çerçeve içinde derslerine konu aldığı bir malzemeyi[24] yeniden bir düzene koymaya üşendiğinden değildir yalnızca, diye düşünülebilir. Bu daha çok, başına geçirilen başlık ne olursa olsun, her XVIII. yüzyıl Fransa tarihinin, onun gözünde, iki temel öneriye gönderme yapıyor olmasındandır: 1) XVIII. yüzyılın özelliği, tarihî gerçekliğin tüm düzeylerindeki evrimlerin uyumuyla belirginleşen genel bir Eski Düzen bunalımıdır. 2) Bu, özellikle toplumsal türde bir bunalımdır ve sınıf çatışması kapsamında çözümlenmesi gerekir. Ne var ki, bu iki öneriden birincisi ya totolojik, ya teleolojik, ya da hem totolojik, hem de teleolojik olan bir öneridir. Her ne olursa olsun, bizzat belirsizliğinden ötürü, bütün ussal yargı kıstaslarına kafa tutuyor. İkincisi ise tarihî bir varsayımdır; ama ilginç olan şu ki, Fransız Devrimi'nin olay ortaya çıktığı anda, hattâ biraz da öncesinde, kendi hakkında öne sürdüğü varsayımın da ta kendisidir. Yâni Soboul'ün XVIII. yüzyılı, Sieyès ve risalesi **Qu'est-ce que le Tiers Etat**'nınkinin aynıdır: tümüyle aristokrasi/Üçüncü Sınıf çatışması tarafından kapılmış ve belirlenmiş, bütün evrimi bu toplumsal çelişkiye bağlı bir yüzyıl. Devrim olayının XVIII. yüzyıl tarihi üzerinde sürdürdüğü zorbalık, hiçbir zaman bu kadar safdil bir biçimde belirtilmemişti. Nitekim, yüz seksen yıllık araştırma ve yorumdan, bunca ayrıntı ve bütün çözümlemesinden sonra, Fransız Devrimi'nin kendi aktörleri-

24 Albert Soboul, *La société française dans la seconde moitié du XVIIIe siècle* (Paris: C. D. U., 1969).

nin algıladığı geçmiş imgesine ortak olmak, bir tarihçi için büyük bir entellektüel başarı mıdır, diye sorulabilir. Marksist olma iddiasındaki bir tarih geleneği için, açıklamaya çalıştığı olaylara çağdaş olan ideolojik bir bilince olduğu gibi katılmak, biraz paradoksal bir performans olmuyor mu diye de sorulabilir. Sieyès için olduğu kadar, Soboul için de 89 Devrimi, XVIII. yüzyıl Fransız toplumunun olası gelecekleriden biri değil, yegâne sonrası, taçlanması, sonu, hattâ anlamıdır. Bernardin de Saint-Pierre'in kavunu nasıl aile sofrasında yenmesi gereken bir şeyse, Soboul'ün XVIII. yüzyılı da, tadına 1789'da varılmak üzere dilimlenmiştir. Peki ama, geriye ne kalıyor?

Sanırım yazar da bundan sıkıntı duymuş olacak ki, başlığı kitabın adını yineleyen bir sonuç bölümünü son anda ekleyivermiş toplumbilimsel bölümlemesine: «La crise de l'Ancien Régime» (Eski Düzen'in Bunalımı). Ama söz konusu bölüm tam anlamıyla bir sonuç oluşturmuyor; tersine, gayet de alışılagelmiş bir biçimde, Devrim'in yakın kaynaklarını yeniden sergiliyor: Labrousse'un iktisadî gerileyiş dönemleri, toplumsal bunalım, «Aydınlanma»nın gücünü tüketmesi, Devletin çaresizliği, aristokratların başkaldırısı. Bütün bunların arasında Eski Düzen'in «bunalımı» nerede acaba? Soboul'ün sonuç bölümünde betimlediği 1780'lerde mi, yoksa yüzyılın toplumsal çelişkilerinin kronolojik kabarıklığında mı? Bunların, okur açısından, hiç biri açık değil; ama, en azından dolaylı bir yanıtın «şurda burda» olduğu seziliyor. Yüzyıl, yangının malzemesini biriktirmiş, 1780'ler de kıvılcımı getirmiştir. Öyle ki, zamansallığın toplumsal katmanlaşma çözümlemesine son anda katılmış olması, çözümlemenin ne kavramsal bölümlenişini, ne de erekselci felsefesini değiştirebiliyor. İşe karışmakla, tam tersine, her ikisini de doğrulamış oluyor. Bu da yeni ilâhiyatçının yeni Tanrı'sı işte.

Prokustos'un yatağına düşmüş zavallı XVIII. yüzyılın yazgısına gelince; bir yanda burjuvazi ve «halktan» olan bağdaşıkları, yani köylüler ve şehirlerin «dördüncü sınıfı (état)», diğer yanda da aristokratlar biçiminde oluşan 1789-1793 döneminin sınıf cephelerini bir gelecek gibi taşımakla yükümlü toplumsal çelişkilerin derinden derine kaynaştıkları çok geniş bir alandır işte.

İki sorun: senyörlük hakları ve «feodal tepki»

Bu çözümlemede aslan payını ve metnin nerdeyse yarısını köylüler alıyor; nitekim kitabın kanımca en iyi 200 sayfası onlara ayrılmış. Albert Soboul burada Eski Düzen köylülerini konu alan birçok çalışmanın bir sentezini yapıp, toplumsal çevre, teknoloji, demografi, günlük işler, kültür ve inançlar gibi, kırsal yaşamın değişik yanlarına da eksiksiz bir çözümleme getiriyor.

Bu sayfalarda kırsal dünyaya karşı somut bir sevecenlik ve, fakirlerin yaşamına ilişkin, okura yadsınamaz bir tat veren bir kavrayış göze çarpıyor. Ama çözümleme, temel yorumlama düzleminde

biraz çabuk üstesinden geldiği muazzam bir sorun koymuş ortaya: XVIII. yüzyıl kırsal Fransa'sındaki senyörlük hakları ve feodalitenin ağırlığı sorunu.

Soboul'ün tutumu belli: Fransız Devrimi hukukçuları gibi[25], o da «feodal» ve «senyöryal» arasındaki farkı, kuşkusuz, bilmiyor olmadığı halde bu iki kavramı, tıpkı devrimci ideolojinin yaptığı gibi, sürekli bir biçimde birbirlerine karıştırıyor. Bu da ona, tarihi çözümleme düzeyinde, kırsal alandaki iktisadî ve toplumsal ilişkilerin özünü tanımlayabilecek «feodal bir rejim» ya da «kompleks»ten söz edebilme olanağı veriyor. Tarihçi burada da «feodal», «senyöryal» ve «aristokratik» kelimeleri arasında süregiden terminolojik bir belirsizlik pahasına, betimlediği olaya çağdaş olan ya da hemen sonrasında oluşan bir bilince katılmış oluyor[26]; «feodal» olarak tanımlanan «eski»yle «yeni» arasında, 89 ideolojisinin yaptığı ayırımın esiridir artık. Bu yüzden de, köylünün sömürülmesi, sefaleti, tarımsal verimliliğin sıkışıp kalmış olması, kapitalist gelişmenin yavaşlığı gibi kırsal toplumun sonuçta «patlayıcı» olacak tüm olumsuz yönlerini, bundan böyle, o «feodalite»nin günahlarına eklemek zorundadır. Öte yandan, söz konusu «feodal rejim»in Fransa'da dört-beş yüzyıldır güçlü saldırılar karşısında kalmış olması nedeniyle de, o eski «aristokratik gericilik»[27] (s. 89) fikri devreye sokularak, tehlikede olan bir kavramın imdadına koşulmuş oluyor. Hani biraz daha üstelesek, kendimizi o meşhur 4 Ağustos akşamı oturumunda sanmamız işten bile değil.

Hepimizin bildiği gibi, senyörlük haklarının toprak rantındaki —ve köylülerle soyluların gelirlerindeki—, göreli ağırlığının ülke çapında rakamsal bir çözümlemesi henüz mevcut değil; daha bir süre yapılabilecek gibi de gözükmüyor: haklarda inanılmaz bir çeşitlilik olduğu gibi, hem kaynaklar çok dağınık, hem de arazi defterlerindeki veriler, istatistik diziler oluşturmak açısından pek elverişli değil. Soboul, 44. sayfada şöyle diyor: «Tarımsal yaşam, **özünde feodal olan** toprak rantının baskısı altındadır». Bu öneri, altını çizdiğim kadarıyla, iltizam, ortakçılık ve doğrudan işletme **(faire-valoir direct)** gelirlerinin, hiç kuşkusuz, senyörlük hakları gelirlerinden çok daha kapsamlı oldukları XVIII. yüzyıl Fransa'sı için, kesinlikle yanlış olduğu kadar, bir uzman tarafından ileri sürülmüş olması dolayısıyla, şaşırtıcıdır da. Ama, deyim yerindeyse, yanlışlık derecesi nedir, onu görelim; önemli olan da bu. Elimizdeki çok sayıda monografik çalışma, ortaya çok farklılık gösteren bir gerçeklik koyuyor: Le Roy Ladurie'nin incelediği, görece az «feodalleşmiş» Güney Fransa köy-

25 Bk. Soboul'ün zikrettiği (s. 67) Merlin de Douai ve Kurucu Meclis'e Feodalite Komitesi adına 4 eylül 1789 ve 8 şubat 1790 tarihlerinde sunduğu raporlar.

26 Aynı tutum Mazauric'te de mevcut (*op. cit.*, s. 118-134). «Marksizm», olaya çağdaş olan bilinci doğrulama mekanizmasına indirgenmiştir.

27 Birçok yerde olduğu gibi Soboul, burada da aristokratik, senyöryal ve feodali özdeşleştirmiştir.

lülerinin, senyörlük rantını çok erkenden, daha XVI. yüzyılın başında tasfiye ettikleri anlaşılıyor[28]. P. Bois'nın incelediği Sarthe'da ise[29], senyörlük ödentilerinin **(redevances)**, iltizam tutarlarına oranla düşük oldukları, tüm toprak rantı içinde ise çok küçük bir yer tuttukları görülüyor. Öte yandan, arazi defterlerinin XVIII. yüzyılda gözden geçirilmesi sonucunda ortaya yeni bir takım haklar da çıkmamış. P. Bois, pek az bir abartma payıyla, şöyle bitiriyor: «Senyörlük rantları sorununun köylüyü pek ilgilendirmediği söylenebilir». Durum, senyörlük haklarının net ürüne oranla %10'u geçmedikleri, ama yüzyıl boyunca bir artma eğilimi de gösterdikleri, A. Poitrineau'nun incelediği Auvergne'de de aynı[30]. Bunlara karşılık, J. Meyer'in Brötanya'sı[31] ve bu yakınlarda R. Robin'in[32] yeniden incelediği Saint-Jacob'un Burgonya'sında[33], senyörlerin net üründen aldıkları verginin, özellikle aynî haklar sayesinde, yüksek olduğu görülüyor. Nitekim, Burgonya'da üründen alınan verginin **(champart)**, Brötanya'da da kiracısı her an çıkarılabilir mülklere **(domaine congéable)** ilişkin hakların, iktisadî açıdan gerçekten en ağır senyörlük hakları oldukları anlaşılıyor.

Dolayısıyla, XVIII. yüzyılda «feodal bir tepki»den, bu yüzyılın iktisadî yaşamına ve tarımsal toplumuna özgü nesnel bir süreçmiş gibi söz edebilmemiz, bugünkü bilgimiz çerçevesinde, olanak dışıdır. Tıpkı **dîme*** gibi genellikle kira değerleri düşülerek alınmaları dolayısıyla, öncelikle toprak sahipleri için bir yük olan gerçek senyörlük haklarının, birer küçük işletmeci olan en fakir köylülerin yaşam seviyelerine hissedilir bir fark getirdikleri de pek bilinmiyor. Ama bunun tersi doğru olsaydı, yâni XVIII. yüzyılın sonlarına doğru gözlemlenecek bir köylü fakirleşmesinin kökeninde senyörlerin aldıkları vergilerde bir artma bulunmuş olsaydı bile, bu, eğilimin (Soboul'ün anladığı anlamda, yani hem soyluluğa özgü, hem de antikapitalist) «feodal» ve aristokratik bir özelliği olduğu anlamına gel-

---

28 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1966), cilt I, s. 291-292.

29 Paul Bois, *Paysans de l'Ouest* (Paris ve Lâhey: Mouton, 1960), s. 382 ve sonrası.

30 Abel Poitrineau, *La vie rurale en Basse-Auvergne au XVIIIe siècle* (Paris ve Lâhey: Mouton, 1965), cilt I, s. 342 ve sonrası.

31 Jean Meyer, *La noblesse bretonne au XVIIIe siècle* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1966), Bk. özellikle 2. cilt. Senyörlerin aldıkları vergilerin göreli ağırlığı, Meyer'in şöyle bir sonuç çıkarmasına engel olmamış: «Gerçek senyörlük hakları fazla olmakla birlikte, soylu gelirlerinin oldukça düşük bir yüzdesini oluşturuyorlar» (s. 1248).

32 Régine Robin, *La société française en 1789: Semur-en-Auxois* (Paris: Plon, 1970).

33 Pierre de Saint-Jacob, *Les paysans de la Bourgogne du Nord au dernier siècle de L'Ancien Régime* (Paris: Les Belles Lettres, 1960).

(*) Kilise'nin üründen aldığı onda bir vergisi — ÇN.

mezdi. Nitekim kısa bir süre önce A. Poitrineau, Auvergne'deki senyörlüklerin gittikçe ticarete döndüklerini ve pazar için üretimle gittikçe bütünleştiklerini gösteren çok ilginç bir eğri yayımlamıştır[34]. («Senyörlerin gericiliği» teriminin kullanılmasında çekinceli görünen[35]) P. de Saint-Jacob da senyörlüğün, vergi mültezimi yoluyla, kırsal kesimde kapitalist gelişme demek olan «fizyokratik devrim»le nasıl bütünleştiğini gösterdi[36]. Burada «aristokratik gericilik»ten çok, Cobban'ın savunduğu[37] senyörlerin burjuvalaşması görüşünden söz etmek daha doğru olmaz mı? Bu açıdan bakıldığında, köylülerin senyörlüğe direnişi antiaristokratik veya «antifeodal» değil de, antiburjuva ve antikapitalist olabilir. Böylece, 4 Ağustos gecesinin heyecanlı gösterilerinin de, iki sınıf cephesinin ortak çıkarlar üzerinde birleşmesinin göstergesi değil, bir anlaşmazlığın, daha doğrusu, bir yanlış anlaşmanın maskesi olabileceği ortaya çıkıyor. Kaldı ki, senyörlük haklarının lağvının, kırsal Fransız toplumunun tarihinde görülen, kapitalizmin gelişmesine karşı direnişlere son vermediği, yadsınamayacak bir gerçektir. Köylülerin senyörlüğe olan düşmanlıkları, P. Bois'nın kitabının da düşündürdüğü gibi, iktisadi değişikliğe direnişlerinin arkaik bir biçiminden başka bir şey değildir belki de.

Bu yakınlarda yayımlanan Almanca bir makalede[38] bu konuya ilişkin ilginç bir öneri ileri sürülüyor. Bavyera'yla Fransa arasında bir karşılaştırmadan yola çıkan yazar, Elbe'nin batısındaki Alman topraklarında ruhbanın ve soyluların, üst mülkiyetleri **(propriété éminente)** sürmekle birlikte, doğrudan doğruya kendi hesaplarına işlenen tarlalarını **(réserve)** da köylü kiracılara bırakarak, onlara kullanılabilir arazinin %80-90'ını açtıklarını, Fransa'da ise evrimin tam tersi bir yönde olup, söz konusu **réserve**'lerin, iltizama verildiği gibi, XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar sürekli olarak nakdi kiraların **(cens)** değer kaybetmesi sonucunda soyluların nefret eder oldukları kiraya ayrılmış tarlalar **(censive)** aleyhine genişlediğini, bundan dolayı XVIII. yüzyıl sonunda kiracı-köylülerin toprağın ancak üçte birini işlediklerini, bunun da, yaygın bir kanının tersine, hiç de çok olmadığını gösteriyor. Senyörlüğün Fransa'da ve Almanya'nın batı kesimlerindeki evriminin bu karşılaştırmalı çözümlemesinin yararı, Devrim öncesinde kırsal Fransa'daki fakirleşmeyi ve toprakların %90'ının işletici-toprak sahiplerinin elinde bulunduğu Ren nehrinin doğu yakasında izine bile rastlanmayan geniş bir köylü prole-

34 Poitrineau, *op. cit.*, cilt II, s. 123.

35 Saint-Jacob, *op. cit.*, s. 434.

36 *ibid.*, s. 469-472.

37 Alfred Cobban, *The Social Interpretation of the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), s. 47.

38 Eberhard Weis, «Ergebnisse eines Vergleichs der grundherrschaftlichen Strukturen Deutschlands und Frankreichs vom 13. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts», *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1970): 1-14.

tarya varlığını açıklayabilmesidir. Bununla birlikte, Fransa'da kırsal kapitalizmin gelişmesinin **réserve**'in iltizamı yoluyla gerçekleştiğini de vurgulamış oluyor. Senyörlük, bu gelişmeye engel olmak şöyle dursun, kâhyaları ve burjuva aracıları vasıtasıyla, taşıyıcısı olmuştur[39]. Bu bakımdan, XVIII. yüzyıl sonu Fransız köylülerinin, ancak tortul ve ikincil olan, fakat marjinal bir işletme üzerinde marjinal bir vergilendirme oluşturmaları dolayısıyla daha çok psikolojik düzeyde algıladıkları senyörlük haklarına karşı çıkarken, gerçekte, toprak kapitalizmini hedef almış olmaları, böylelikle de P. Bois'nın önerisinde haklı olma olasılıkları çok yüksek gözüküyor.

En büyük özelliği senyörlük haklarının ağırlaşması olan belirsiz bir aristokratik gericilik fikrinin, bütün bunlara karşın, tarihçiler tarafından uzun bir süredir kabul edilegelmiş olmasının nedeni, yalnızca söz konusu fikrin basit bir sınıf çatışması ve sınıflararası işbirliğine uygun bir zemin görüşüyle çok iyi çakışması, ya da Albert Soboul'ün, «tarımın kapitalist dönüşümü, feodalitenin ve ayrıcalığın lağvını gerektiriyordu» diye yazarak (s. 89), ilkokul düzeyinde bir Marksizm'e yaslanmasını kolaylaştırması olamaz. Bunun başta gelen nedeni, söz konusu fikrin XVIII. yüzyıldan kalma bir dizi «edebî» kaynağa, öncelikle de Genel Meclis'e sunulan Defterlere dayanmasıdır. Öte yandan, Defterlerin bir veri olarak değerleri üzerindeki tartışma —bunun yüzyıl başından beri ne kadar zengin bir tartışma olduğunu Allah bilir—, bugüne kadar özellikle Defterleri kaleme alanların kendi cemaatlerinin gerçek isteklerine ne ölçüde sadık kalıp kalmadıkları sorunu çevresinde gelişmiştir. Bu sorunun yanıtının olumlu olduğu varsayılsa bile —yanıt gerçekten de olumludur genellikle—, Defterlerden yararlanma konusunda ikinci ve büyük bir olasılıkla daha temel bir önkoşul daha vardır. Bu metinler birer gerçeklik kanıtı gibi mi, yoksa 89'daki Fransız toplumunun siyasî haleti ruhiyesine ve ideolojisine ilişkin birer veri gibi mi ele alınmalıdır? Benim eğilimim, bu konuda öncülük etmiş olan R. Robin[40] gibi, ikinci okuyuş biçiminden yana. Bu okuyuş biçiminin, en azından, diğerinin önkoşulu olduğu kanısındayım. Nitekim, içinden çıktıkları gerçek toplumsal yaşamla karşılaştırılmalarından önce, Defterlerin içeriklerinin tüm sosyolojik düzeylerde betimlenmesi gerekir.

Köylü Defterleri'nin genellikle senyörlük haklarından şikâyetlerle dolu olduğu doğrudur. Ama bana öyle geliyor ki, bu şikâyetlere, kırsal toplulukların en önde gelen, baş belâları **dîme** ve **taille**'a* ilişkin şikâyetlere oranla, daha az rastlanıyor. Köylü Defterlerinin çoğunlukla karşı çıktıkları senyörlük hakları, gerçek haklar olmaktan çok

---

39 Georges Lefebvre'in *Etudes orléanaises*'inde (2 cilt, Paris: Bibliothèque Nationale, 1962-1963) bu olgunun kayda değer örneklerine rastlanıyor; cilt I, bölüm I: «Les campagnes orléanaises».

40 Robin, *op. cit.*, s. 255-343.

(*) Her aile reisinden alınan dolaysız vergi — ÇN.

kişisel haklar, derebeyliğe ilişkin yükümlülükler **(banalités)** ve avlanma yasağıdır. Bu hakların yakın bir geçmişte daha da ağırlaşmış oldukları fikrine gelince; Defterlerde bu fikre, özellikle arazi defterleri encümenine **(commissaires à terrier)** gösterilen düşmanlık biçiminde, rastlandığı da doğrudur. Ama, söz konusu biçim açısından doğruluktan çok uzak olmakla birlikte, bir an için köylü Defterlerinin, hiç istisnasız, senyörlerin aldığı vergilerde son zamanlarda görülen bir artıştan yakındıklarını varsaysak bile, neyi kanıtlamış oluruz ki? Hemen hemen hiçbir şeyi.

Nitekim, bugünün kırsal Fransa'sında 89 türünden, şikâyetnâmeli, Defterli bir nabız yoklaması yapılsa, ortaya çıkacak çağdaş Defterlerin, Fransız köylülerinin son yüz elli yıldır hatırı sayılır biçimde düşük vergilendirilmiş bir toplumsal kategori olmalarına karşın, oybirliğiyle vergiden yakınacaklarını sanıyorum. Kötülüğü şeylere değil de insanlara yüklemek, siyasî bir metnin ve, ne kadar aşınmış olursa olsun, siyasî bilincin doğasındandır. Bu, Fransız Devrimi'nin kökenlerini araştıran büyük Marksist tarihçi Ernest Labrousse'un[41] çok doğru olarak «siyasete yükleme» diye adlandırdığı şeydir. Yadsınamayacak birçok izine rastlanan XVIII. yüzyıl sonlarındaki yoksulluk, nüfus artışından kaynaklanıyor olabilir. Fransa kralının sayıları 5 ya da 6 milyonu bulan o yeni tebâsı da yeryüzü cennetinden küçük bir parçaya sahip olmak istemiştir elbet. Bu yoksulluk, kira sözleşmesi **(bail)** fiyatlarının —yâni en «burjuva» biçimiyle toprak rantının— ücretlerden hattâ fiyatlardan daha hızlı tırmandığını gösteren E. Labrousse'un güzelim eğrilerinde[42] de görülüyor. Ama köylüler, hattâ yerel noter, bunu nasıl bilebilirlerdi ki? Dolayısıyla da, kızgın bakışlarını iktidarın yerel imgesi olan şato ve adamlarına, âdetâ kendiliğinden, çevirmekten başka ne yapabilirlerdi ki? R. Robin'in Auxcis Bölgesi Defterleri konusunda değindiği gibi[43], kırsal cemaatin Şikâyetnamesi, tarihî ya da iktisadî ya da iktisadî bir çözümleme değil, somut yaşamının, verginin, **dîme**'in, avlanmanın, yani ondan alınanla ona yasaklananın çözümlemesidir. Üstlik, sözkonusu nabız yoklaması 89 ilkbaharında, tam da kısa bir bunalım konjonktürü içinde gerçekleştirilmiştir; nasıl olsun da, o muazzam fakir köylü kitlesi karşı karşıya kaldığı güçlüklerin nedenini yakın geçmişte ve emeğinden kesilen vergilerin artışında aramış olmasın?

Kimse senyörün ya da, **dîme** konusunda, ruhbanın büyük bir

---

41 Ernest Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution* (Paris: Presses Universitaires de France, 1943), Giriş bölümü, s. 47.

42 Bk. Ernest Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle* (Paris: Dalloz, 1932), kitap VII, bölüm II. Labrousse da, *La crise de l'économie française...'de*, benim burada işlediğim fikri açıkça önermiştir: «senyörlerin gericiliği», iktisadi düzlemde özellikle iltizâmların, gerçek değer yâni net verimleri oranında, artmaları demektir.

43 Robin, *op. cit.*, s. 298-313.

olasılıkla günah keçisi rolü oynamış olduklarını, sınırlı bir örnekle de olsa, Sarthe vilâyetini inceleyen P. Bois'nın, kitabının Defterlerin çözümlemesine ayırdığı bölümünde gösterdiği gibi gösterememiştir[44]. Söz konusu çalışmada, köylülerin ayrıcalıklı sınıfların **(ordres)** aşırılıklarına karşı çıkışlarındaki şiddet, senyör ya da ruhban vergilerinin nesnel gerçekliği ve ele alınan cemaatlerin siyasî davranışları arasında herhangi bir ilinti olmadığı açıkça görülüyor. Tam tersine, vilâyetin batısındaki Defterlerde, ruhban mülkünün genişliği ya da **dîme** oranları konusunda doğrulayıcı hiçbir nesnel veri olmamasına karşın, ayrıcalıklı sınıflara **(ordres)**, özellikle de ruhbana[45] karşı çok şiddetli bir dil görüldüğü halde, vilayetin bu kısmı ilerde Şuanlık* Defterleri ayrıcalıklılara karşı gayet ılımlı olan güney-doğu bölgesi ise, Cumhuriyet'in en sadık kalelerinden biri olacaktır. Değişik bir biçimde söyleyecek olursak, köylülerin haleti ruhiye ve davranış sırlarının anahtarını, kırsal bölgede bir «aristokrat gericiliği»nin güçlendirdiği, hayalî ve **post factum** bir anti-«feodal» sınıf cephesi kurgusunun dışında bir yerde aramak gerekiyor.

Öyleyse, soylular ve ayrıcalıklı sınıflar **(ordres)** karşısında XVIII. yüzyıl sonlarında gördüğümüz bu yaygın, temel ve çok keskin hoşnutsuzluk ve eksiklenme duygusu nerden kaynaklanıyor? Bana öyle geliyor ki, «aristokrat gericiliği», iktisadî yaşama ilişkin bir veri olmaktan çok, psikolojik, siyasî ve toplumsal bir gerçekliktir. XVIII. yüzyılda soylu snobizminde bir tür şiddetlenme[46] olduğu, aynı şiddetlenmenin **değişik olma** çabası biçiminde tüm toplumsal piramide de yayıldığı göze çarpıyor. J. Meyer, tezinin dipnotlarından birinde bu açıdan pek eğlenceli bir metin zikretmiş[47]; söz konusu metin, Brötanya Parlamentosu'nun o yuvarlak takkeli başkanlarını hedef alan, iyi başkanın el kitabı biçiminde kaleme alınmış ve yazarı bilinmeyen alaycı bir risale: «Az olmamız nedeniyle her zaman birlikte olamayız. Bir başına olmayı ve haysiyetli bir biçimde sıkılmayı bilmek gerek; bu bizim sürekli uğraşımızdır; zamanla alışılıyor; nitekim ben şu anda kendi kendime ya da bir başkanla birlikte sıkılmak şerefini, birtakım Şurayı Devlet üyeleri **(Conseillers)** veya asilzâdelerle birlikte olma zevkine tercih ederim; bu mükemmeliyet derecesine uzun bir başkanlık itiyadından sonra erilir».

İster memuriyet **(robe** = cüppe) soyluluğu açısından olsun, ister finans ya da kılıç soyluluğu açısından —zaten yüzyıl boyunca bu farklılıklar sanki diğer bir farklılığı, şu soylularla avamı ayıran

---

44 Bois, *op. cit.*, s. 165-219.

45 Soylulara karşı düşmanca duygular, geleceğin Sarthe vilâyetini oluşturacak bölge Defterlerinin tümü düzeyinde, gayet zayıf.

(*) Batı Fransa'da Devrim'e karşı kralcıların verdiği bir tür gerilla savaşı — ÇN.

46 Bu konuda özellikle Marcel Reinhard'ın makalesine bakılmalı: «Elite et noblesse dans la seconde moitié du XVIIIe siècle», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 3 (1957): 5-37.

47 Meyer, *op. cit.*, cilt II, s. 961.

büyük toplumsal «geçiş» farklılığını, güçlendirirmişçesine zayıflayarak, anlamlarını büyük ölçüde yitirmeye yüz tutmuştur—, soylu «ırkçılığı» gerçekten de şiddetlenmiştir. Ama soyluluğun iktidarının teşrifat yanına ve dış görünüşüne ilişkin bu kasılışıyla, köylülük üzerindeki iktisadî haklarında herhangi bir artış arasında ille de bir ilişki olduğu söylenemez. Söz konusu kasılış, tam tersine, mutlakiyetin iktidardan yoksun bıraktığı ya da kendini iktidardan yoksun sanan (bunlar sonuçta aynı kapıya çıkarlar) soyluların, hükmedicilik görünümleriyle herkesten başka olduklarını vurgulayan davranışlarını[48] karikatürleşmeye kadar vardırmalarının bir göstergesi de olabilir. Böylece, onları örnek alan tüm bir toplum, bir hükmetme ve bağımlılık psikodramı oynamaya başlamıştır: soylular soylu olmayanlara karşı, büyük soylular küçük soylulara karşı, zenginler yoksullara karşı, Paris'liler taşralılara karşı, şehirliler köylülere karşı; sorun, bir varlık sorunu olmaktan çok, toplumsla bir hükmetme sorunudur. Tocqueville'in gayet iyi gördüğü gibi[49], XVIII. yüzyıl Fran-

48 Meyer'in tezinde (cilt II, s. 793) 1772 Brötanya Genel Meclisi'nin «feodal haklar» üzerine şu yargısını görüyoruz: «Feodal haklar, kazanca oranla genellikle pek önemli olmamakla birlikte, hoşnutluk ve saygınlık açısından tatlı ve değerlidirler».

49 Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, kitap II, bölüm IX.

Burada bir parantez açıp, Soboul'ün Tocqueville'e yaptığı göndermelerin yalnızca saygıdan kaynaklandıklarını ve hep yanlış olduklarını belirtmek isterim. Örneğin, XVIII. yüzyıl kırsal Fransa'sında feodal haklarla «feodal rejim»in ağırlığına ilişkin çözümlemesine destek olarak Soboul, *L'Ancien Régime*'in II. kitabının I. bölümünden aldığı, feodal haklar karşısındaki köylü hoşnutsuzluğuyla ilgili bir sayfa kullanmış (s. 64). Böylece de ,daha önce yayımlamış olduğu bir makalede («La Révolution française et la féodalité», *Annales historiques de la Révolution française*, temmuz-eylül 1958, s. 294-297) düştüğü tutarsızlığı yinelemiş. Çünkü, *L'Ancien Régime*'in tüm dikkatli okurları için Tocqueville'in tezi gayet açıktır:

a) «Feodal» hakların toprak sahibi olmuş Fransız köylüsü üzerindeki ağırlığı, çoğu hâlâ keyfî angaryalara bağımlı olan kıta Avrupa'sındaki komşularına oranla, azdır. Dolayısıyla, söz konusu hakların gene de büyük bir hoşnutsuzluk kaynağı olmalarının nedeni, pek ağır olmaları değil, *tortul* ve doğal tamamlayıcısından, yani senyörün yerel ve «babaca» yönetiminden kopuk olmalarıdır.

b) XVIII. yüzyıl Fransız köylüsünün durumunun «bazen» XIII. yüzyıla oranla çok daha kötü olması, XVIII. yüzyıl köylüsünün senyör, şefaati olanağından yoksun bir halde kral, özellikle de, maliye keyfiliğinin eline düşmüş olmasındandır (II, bölüm XII).

c) Feodalite, genç Marx'ta olduğu gibi (bk. özellikle *Yahudi Sorunu*), Tocqueville için de sivil ve sosyo-ekonomik olduğu kadar siyasî bir kurumdur: Devrim'in kökenlerinden biri, monarşi tarafından yıkılarak siyasî düzeydeki varlığına son verilmiş olmakla birlikte, tortul olarak yaşamını sürdürmesi, *dolayısıyla da*, sivil toplum düzeyinde çekilmez olmasıdır.

Albert Soboul'ün, Georges Lefebvre'in *Quatrevingt-neuf*'ünün yeni baskısına yazdığı sonsözde, Tocqueville'in bazı bölümlerini bağlamlarından özenle soyutlayarak kullanışı üzerine de söylenecek çok şey var (s. 260, 263, 283). Ya

sız toplumu, monarşik merkezîleşmeyle, onunla birlikte hızlı bir gelişme gösteren bireycilik tarafından **parçalanmış** bir âlemdir. Bu açıdan bakıldığında Devrim, 89'un «antifeodal» vatanseverliğiyle, nöbeti devrettiği Jakobenlik ideolojisi yoluyla gerçekleşen müthiş bir sosyo-kültürel bütünleşme süreci olarak görülebilir. Eşitlik, aşağılanmanın tersi, «cumhuriyetçi» kaynaşma da, «monarşik» yalnızlığın tersi olurlar. Bu yüzden, söz konusu ulusal bütünleşmenin ağır ceremesini bir farklılık modeli olan soyluluğun çekmesi normaldir.

XVIII. yüzyılın hâkim sınıfları

Bu uzun parantezden sonra yeniden Albert Soboul'ün kitabına ve soylulukla burjuvaziyi çözümleyişine geliyoruz: bu bölüm kitabın en can alıcı bölümü ama, en üzücü bölümü de. Bunun nedeni acaba tarihçinin kırsal âleme, bu âlemin işlerine güçlerine ve günlük yaşamına olan dikkatli sevecenliğinin birdenbire ortadan kaybolması mı? Yoksa alışık olduğu araştırma alanının dışına çıkması mı? Üslup çok şey yitirmiş, betimleme kupkuru, yorum da gittikçe şematikleşen bir hal almış. Plânın keyfîliği de, yorumun tarihî gerçekliğe verdiği zararları daha da ağırlaştırıyor. Örneğin ruhban, «yüksek» olduğu oranda soylularla birlikte, olmadığı oranda da burjuvaziyle birlikte ele alınmış, böylece de, tümüyle Eski Düzen'e özgü sosyo-kültürel bir kurum, toplumbilimsel bir cerrahî içinde ortadan kayboluvermiş. Bir yanda yaşamını **dîme**'le sürdürerek üstüne —4 Ağustos sonrasının tartışmalarında görüleceği gibi— sırf köylülere özgü olmayan genel bir düşmanlık ya da kıskançlık çeken Kilise, diğer yanda da Eski Düzen'in kültürel çözülüşüne etkin bir biçimde katkıda bulunur. Soboul'ün çözümlemesinde aşağı ruhbanın Rişerizmi'ni (**richerisme** = Richer'cilik) saymazsak, bunun gölgesine bile rastlanmıyor. Peki ama bu halkçı tarih görüşünde neden «burjuva zihniyeti»nin yayıcıları olan Groethuysen'in[50] o vâizlarına, Aydınlanma Fransa'sının eğiticileri olan P. de Dainville'in[51] Cizvitlerine ya da Jansenistler'e dahası, katolik Fransa'nın temel ve kuşkusuz, belirleyici bunalımı olan Jansenizm'e hiç yer verilmemiş? **De minimis non curat praetor***.

Diğer bir sorun da «finans» dünyasının burjuvaziye ayrılmış bölümlerin en sonunda, «işletme burjuvazisi»yle birlikte ele alınmış ol-

---

Tocqueville'i ciddî bir biçimde okumamış olmak, ya da metinlerin anlamları karşısında büyük bir kayıtsızlık göstermek gerekir ki, *L'Ancien Régime et la Révolution*'un, Soboul'ün önerdiği bir yorum türüne götürebileceği düşünülebilsin. Doğru olan, kesinlikle bunun tam tersidir.

50 Bernard Groethuysen, *Les origines de l'esprit bourgeois en France* (Paris: Gallimard, 1927).

51 Râhip François de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne* (Paris: Beauchesne, 1940).

(*) «Önemli adamlar ufak tefek işlerle uğraşmazlar» — ÇN.

ması. Bu, her şeyden önce, çifte bir tutarsızlıktır. «Finans»ın, işletmeyle ve gittikçe özenli bir biçimde farklılaştığı[52], birarada oldukları görülse bile, rakip olduğu bankayla hiçbir ilgisi yoktur. Tarımsal bir krallığın maliyesini idare etmekle geçinen bu ayrıcalıklı ve kapalı kapitalizm, bu bakımdan, Schumpeter'in betimlediği işletme kapitalizminin karşıtıdır. Krallık maliyesini kurtarmak için düşünülen —ve Necker'in bakanlığa yükselişinin simgelediği— resmî «finans»ın özel «banka»yla tâzelenmesi de, Eski Rejim'in toplumsal-mülkî **(socio-étatique)** yapılarındaki bunalımın önemli göstergelerinden birini oluşturur. Finans, öte yandan, bütün olarak bir «burjuva» dünyası da değildir; tam tersine, avamla soyluluğu ayıran o kadar çizgisinin geçildiği en anlamlı mekândır. Finans âleminin kaymak tabakası olan vergi mültezimleri, vilâyet defterdarları, genel tahsildarlar, hassa kalemi **(secrétaire du roi)** memurlukları satın alıp, oğullarını parlamento üyesi yapıyor, kızlarını da düklerle evlendiriyorlardı. Eğer Soboul —zikrettiği (s. 220-224) aristokratik gelir türlerinin bile yalanladığı[53]— «feodal» bir aristokrasi şemasına kapanıp kalmış olmasaydı, G. Chaussinand'ın[54] çalışmalarının öne sürdüğü büyük finans memurlarının varlık yapılarına bir göz atabilirdi sanırım: memurluklara ve her türlü Devlet rantlarına yapılan yatırımların ezici bir çoğunluk oluşturdukları gözüküyor. Satın alınan senyörlükler ise, işin yalnızca snobizm yanı, o zamanın yarış ekürisi, sahipliği, yani, zenginliğin somut gerçekliği değil de, bir pâye ve hükmetme simgesidir.

Gerçekten de, Eski Düzen toplumunun kuşkusuz en duyarlı noktası, yüksek burjuvazi ve yüksek soyluluk diyebileceklerimiz arasındaki o geçiş —ya da, durum ve döneme göre, geçemeyiş— alanıdır. Nitekim, bu sınıflı **(ordre)** toplum içinde küçük soyluluktan büyük soyluluğa geçmek, avama özgü bir varlık ve büyük Devlet memurlukları edinme yoluyla avamdan yönetici aristokrasiye geçmekten daha zordur. Soboul'ün, Boulainvilliers'den Sieyès'e, hem gerici, hem de devrimci ideologlardan gelme katı ve kesinlikle düşey toplumbilimi, XVIII. yüzyılda krallığın yönetici sınıflarındaki bunalımın kökeni olduğunu sandığım bu çok önemli olguyu örterek görmezleniyor. Bunu göz önünde bulundurabilmek için, en azından monarşik Devletin söz konusu toplumda ve o toplumun bunalımında oynadığı

52 Herbert Lüthy, *La banque protestante en France*, 2 cilt (Paris: S.E.V.P.E.N., 1959-1961) ve J. Bouvier'nin tanıtma yazısı: *Annales historiques de la Révolution* française (temmuz-eylül 1962): 370-371. Ayrıca Guy Chaussinand-Nogaret'nin *Les financiers de Languedoc au XVIIIe siècle*'ine (Paris: S.E.V.P.E.N., 1970) ve aynı yazarın şu makalesine bakılmalı: «Capital et structure sociale sous l'Ancien Régime», *Annales* E.S.C. (mart-nisan 1970): 463-476.

53 Nitekim, senyörlük haklarından elde edilen tutarların, söz konusu gelirlerin başat ya da çok önemli bir bölümünü oluşturabilmeleri için çok daha yüksek olmaları gerekiyor.

54 Chaussinand-Nogaret, *loc. cit.*

rolü icelemiş olmak gerektiğini de unutmamalıyız. Ama, ele aldığımız neredeyse 500 sayfalık bu kalın kitap öylesine bir sosyolojizm boyunduruğunda ki, mutlakiyet mekanizmasına tek bir bölüm bile ayrılmamış. Bu şaşkınlık verici suskunluğun anahtarını da, 253. sayfada, gene Soboul vermiş. Onun gözünde monarşik Devlet, hemen XIV. Louis'den itibaren, (belirsiz terminolojisi içinde soyluluk anlamdaşı olan) «aristokrasi»nin bir uzantısıdır. Bunun kanıtı da 1789, karşı-devrim istekleri, sonrasında Varennes, daha sonrasında da el altından örgütlenen ve yenilgiyle gitmesi istenen savaş. Kısacası adı «ereksel nedenler» olan o ortak alıştığımız totolojik kanıttır.

İlginç olan şu ki, bu yola sapmakla Soboul, Marx'ın Fransa'daki Eski Düzen ve genel olarak Fransa tarihi hakkındaki bellibaşlı fikirlerinden birini terketmiş oluyor: soyluluk ve burjuvaziye oranla Eski Düzen Devletinin görece bağımsızlığı fikri[55]. Bu fikre, temel kavramlarından biri olarak Tocqueville'de de, hattâ özellikle Tocqueville'de rastlıyoruz[56] Ama bu fikir, Marx ve Engels'in düşüncesinin de o kadar yadsınamaz bir parçasıdır ki, söz konusu düşüncenin en başta gelen mirasçısı olan 1889'un Kautsky'si, Fransız Devrimi'nin köken-

---

55 Marx ve Engels'in mutlaki Devletin burjuvazi ve soyluluğa oranla bağımsızlığına ilişkin metinleri çok ve dağınıktır. Özellikle şu yapıtlara bakılabilir: Marx, *Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi* (1842-43), (Paris: Costes, 1948), s. 71-73 ve 166-167; Marx, *Alman İdeolojisi* (Paris: Costes, 1948), 184-185; Engels, «Kautsky'ye 20.2.1899 tarihli mektup», *Werke*, cilt XXXVII, s. 154; Engels, «Konrad Schmidt'e 27.10.1890 tarihli mektup», *Etudes philosophiques* (Paris: Editions Sociales, 1951), s. 131; Engels, «Fransa'da İç Savaş»a 1891 tarihli önsöz, *Werke*, cilt XVII, s. 624.

Bu metinler, Mazauric'in (*op cit.*, s. 89, dipnot) Marx ve Engels'in burjuvazi ve soyluluk arasında hakemlik eden mutlaki Devlet fikrini olgunluklarında bıraktıklarını ileri süren tezini çürütüyorlar. Bunun bir diğer kanıtı, söz konusu fikre daha sonra yapıtlarda da, özellikle de, Kautsky'nin, 1789 Fransa'sındaki sınıf mücadeleleriyle ilgili kitabına çalışırken, bu konuda Engels'e danışması üzerine başlayan Engels - Kautsky yazışmalarında rastlanmasıdır.

Mazauric'in söz konusu fikir üzerinde Marx'ın yeni bir kuram geliştirmiş olduğunun kanıtı diye ileri sürdüğü *Fransa'da İç Savaş*'ta olsun, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*'nde olsun, benim bildiğim kadarıyla herhangi bir değişikliğin izine bile rastlanmaz. İşin doğrusu, Mazauric'in çifte bir karışıklığın kurbanı olduğudur: burjuva Devleti üzerine Lenin'e ait olan bir kuramı, Eski Düzen Devleti'ne ilişkinmiş ve Marx'a aitmiş gibi zikretmiş (aynı biçimde, *Felsefenin Sefaleti*'nin meşhur bir cümlesini de Lenin'e maletmiş: «Tarih, kötü yanından ilerler», s. 211). Bu garip karma, Mazauric'in Marx ve Engels'in metinlerine ilişkin cehaletinin derinliğini gösteriyor sanırım. Marx'tan yana olduğunu söylemese, ona böyle bir eleştiri yöneltmek aklımdan bile geçmezdi. Ama asıl Sieyès ve Lenin'i yansıtıyor ki, bu da bambaşka bir şeydir.

56 Marx, hemen 1843'te (*Yahudi Sorunu*'nda) zikrettiği *De la Démocratie en Amérique*'i gayet dikkatli okumuştur.

lerini çözümleyen çalışmasının ilk bölümünü ona ayırmıştır[57]. Bu bölüme de, Albert Soboul'ün durumuna çok iyi uyduğunu sandığım, Marksizmin «sosyolojik» basitleştirmelerine karşı önsözvârî bir uyarıyla başlar: «Tarihî oluş **(devenir)** bir sınıf mücadelesine indirgendiğinde, toplumda yalnızca iki dâvâ, savaş halinde iki sınıf, sımsıkı ve türdeş iki kitle, devrimci kitleyle gerici kitle, aşağıdakiyle yukarıdaki diye ayrılmış iki kitle görme yatkınlığı artar. Bu açıdan bakıldığında da, tarih yazmaktan daha kolay bir şey olamaz doğrusu. Gerçekte ise, toplumsal ilişkiler hiç de o kadar basit değildir»[58]

Doğru olan bir şey varsa, o da Fransız monarşisinin sınıflı **(ordre)** toplumun çözülmesinde asırlardan beri, hele XVIII. yüzyılda daha da artan etkin bir rol oynadığıdır. Mal üretiminin gelişmesine bağlı, yerel iktidarların düşmanı ve ulusal olgunun taşıyıcısı olarak, parayla, parayla birlikte ve paradan daha da fazla, toplumsal değişkenliğin belirleyici unsuru olmuştur. Sınıfların **(odres)** düşey dayanışmasını, özellikle de, hem toplumsal, hem kültürel düzlemlerde olmak üzere, soyluların dayanışmasını gitgide zayıflatmış, kemirmiş ve yıkmıştır. Bunu, toplumsal alanda, özellikle memuriyetler vasıtasıyla feodal soyluluktan başka, çoğunlukla XVIII. yüzyıla özgü bir soyluluk kurarak gerçekleştirmiştir. Kültür alanında ise, kanatları altında topladığı krallığın yönetici sınıflarına kişisel onurdan başka bir değer dizgesi sunmuştur: «vatan ve Devlet. Kısacası; toplumsal «terfi» dağıtıcılığı nedeniyle tüm parayı kendine çeken bir merkez olan monarşik Devlet, sınıflı **(ordre)** toplumun mirasını korumakla birlikte, o topluma koşut ve onunla çelişik bir toplumsal yapı yaratmıştır: seçkin bir yönetici sınıf. Fransa kralı hâlâ krallığın birinci senyörüdür ama, öncelikle de, Versailles'daki dairelerin büyük patronudur.

XVIII. yüzyılda soyluluğun, bir sınıf **(ordre)** olarak, siyasî bir dayanışma içinde olmadığı açıktır. Bu dayanışmayı felâket yoluyla yeniden yaratıp, imgesini de tarihçiye devredecek olan Devrim'dir. Ele aldığımız dönemin ise, tam tersine, soyluluk içerisindeki çatışmalarla dolu olduğunu, 1781 Yönetmeliği'nin kökeninde de, avama karşı ortak bir küçümseyişten çok, küçük soyluların büyüklere olan hıncını görüyoruz[59]. Küçük kılıç soylularının paraya, türedilere, toplumsal değişkenliğe duyduğu düşmanlık, tamı tamına monarşinin kur-

57 Karl Kautsky, *La lutte des classes en France en 1789*. Almanca'dan çeviri (Paris, 1901). Kautsky, bu kitap üzerinde Engels'le uzun uzadıya tartışmıştır; bu konuda 1889'la 1895 arasındaki yazışmalarına bakılmalıdır (*Werke*, cilt XXXVII XXXIX).

58 Kautsky, *op. cit.*, s. 9.

59 Küçük «kılıç» soylularıyla büyük «finans» soyluları arasındaki çatışma üzerine en temel kitap Emile G. Léonard'ınki: *L'Armée au XVIIIe siècle* (Paris: Plon, 1958).

duğu yönetici sınıfa olan düşmanlıktır. Arc Şövalyesi'nin kitabı da[60], dönemin bu açıdan en ilginç tanıklarından biridir.

Ama XVIII. yüzyılda büyük soylular diye adlandırmaktan çok yönetici soylular ya da, kelimenin asıl anlamında, aristokrasi diyebileceklerimiz arasında da bir dayanışma yoktur. Zira bunların arasında, bizzat oluşumları ve işlevleri dolayısıyla gayet uyumsuz unsurlar mevcuttur: toplumsal hiyerarşiye hem tarih, hem de «sosyete» yaşantısı açısından bir örnek oluşturan çok eski «feodal» aileler, XIV. Louis döneminde yitirdiklerini geri almak isteyen yüksek askerî soylular, Saray erkânından piskoposlar, isyancı ya da kralın hizmetine geçmiş adalet erkânı, en büyük ailelerle hısım olmuş finans dünyasının türedileri, müsteşarlar ve genel valiler, yüksek Versailles bürokrasisi mensupları, tüm bu «Saray soyluları» diye adlandırılan ve sınıfın **(ordre)** diğer üyelerinin toplu düşmanlığını çekenler[61], gerçekte, maddî çıkar açısından tanımlanmalarını boşuna bir çabaya dönüştürecek bir biçimde «klan»lara ve «çete»lere bölünmüştür. Aynı biçimde, Versailles'ın önemli memuriyetlerine çağrılmadıkları zamanlarda Sarayın uzağında yaşayıp, hızla gelişmekte olan «sosyete» yaşantısının başını çeken yüksek cüppe soyluları da, parlamenter muhalefet yoluyla, Versailles'la ya da yerel temsilcileri genel valilerle boğuşarak geçirirler yaşamlarını. Ne var ki, bu genel valilerin de onda dokuzu parlamento çıkışlıdır[62].

Demek ki, gelirlerini öncelikle topraktan sağladığı (bu «feodal» demek değildir) gayet açık olan o XVIII. yüzyıl Fransız aristokrasisinin siyasî ve kültürel davranışlarının, kimi çoktan kapitalist olmuş, kimi hâlâ feodal, kimi de yalnızca toprak sahibi olmaları nedeniyle, herhangi bir toplumsal ya da iktisadî türdeşlikle çakışmadığını teslim etmek gerekiyor. Bu siyasî-«sosyetik» seçkinlerin çözümlenmesini olanaklı kılan, iktidar ve, buna bağlı olarak, aynı iktidarın yerleştirdiği toplumsal değişkenlik mekanizması karşısındaki tutumları ya da hırslarıdır. Devlet, memuriyetler, soylulaştırma ve monarşik merkezileşme yoluyla tüm sivil toplumu kapmış, soylulaştırmanın karşılığı olarak da tüm burjuva zenginliğini kendine çekmiştir. XIV. Louis bu, Louis Bergeron'un deyimiyle[63], «rekabet halindeki

60 *La noblesse militaire ou le patriote français* (1756).

61 Meyer'in zikrettiği (*op. cit.*, s. 908). Brötanya Parlamentosu'nun son başsavcı yardımcısı Loz de Beaucours'un şu sözlerine bakalım: «Buat Kontunun Saray soylularının her zaman için diğer soyluların en kararlı ve en tehlikeli düşmanı olduğunu söylemesi gayet yerindedir».

62 Meyer, *op. cit.*, s. 987 ve Vivian Gruder, *Royal Provincial Intendants: A Governing Elite in Eighteenth Century France* (Ithaca: Cornell University Press, 1968).

63 Louis Bergeron, «Points de vue sur la Révolution française», *La Quinzaine* (aralık 1970). Aynı yazarın, XVIII. yüzyılın sonlarında Fransız seçkinleri sorunu üzerine nüanslı ve zekice çözümlemesi için, *Les Révolutions européennes et le partage du monde*'a («Le Monde et son histoire» dizisi, VII. cilt, Paris: Bordas Laffont, 1968, s. 269-277) bakılmalı.

seçkinler» sistemini büyük bir özenle örgütlemiştir; ama ölümü de, erekleri hem siyasî, hem toplumsal, hem de iktisadî olduğu için, çok şiddetli geçecek bir mücadelenin başlama işaretini vermiş olur. Çünkü, krallığın tüm zenginliğini kendine doğru çeken monarşik Devlet, bu zenginliğin dağıtıcısıdır da.

Bu açıdan bakıldığında, iktidara ilişkin olarak ve «aristokrasi» terimini gerçek anlamında, yani siyasî açıdan yönetici seçkinler anlamında kullanmak şartıyla, XVIII. yüzyılın «aristokratik bir tepkisellik» dönemi olduğu gün gibi âşikârdır. Nitekim, elimizdeki döneme özgü bir yığın idarî belge, muhtıra ve yazışma arasında bunu doğrulayan pek çok edebî kaynak var. Ne var ki, söz konusu olgu bizi birbirlerinden çok farklı gerçeklere de götürebiliyor.

Bu acaba soyluluğun saflarına Üçüncü Sınıf'ın yüksek tabakalarının katılmasına karşı kapanan ve XIV. Louis'in ellerinden aldığı aristokrasi olma özelliklerini yeniden ele geçirme yolunda yüksek Devlet memurluklarına bir tür el koyması mıdır? İstediğini elde edememiş bir burjuvazinin yüzyıl sonlarındaki eksiklenmesi ve hırsını da ele almak gibi bir yararı olan geleneksel varsayım[64] böyle söylüyor. Ama bugün görebildiğimiz kadarıyla[65] istatistik veriler hiç de ondan yana değil: XIV. Louis'nin ölümünden 50'lere kadar büyük bir düşüş gösteren hassa kalemi memuriyeti satışları, yüzyıl ortalarından sonra Devletin para gereksinimiyle birlikte yeniden ve daha hızlı artıyor. Parlamentolara gelince; oluşumları açısından XVII. yüzyıla oranla herhangi bir değişikliğe ne F. Bluche'ün[66], ne de J. Egret'nin[67] çalışmalarında rastlanıyor. Jean Egret'ye bakacak olursak, Eski Düzen'in son yirmi yılında incelediği 13 parlamento ve 2 yüce divanın **(Conseil souverain)** 757 üyesinden 426'sı yeni üyeler; bu rakam içinde de, yüz kadar avamdan üye olduğu gibi birçok da yeni soylu bulunuyor. Bu rakamların kesin bir gösterge olabilmeleri için, uzun bir dönemde diğer verilerle karşılaştırılmaları gerekir; gene de, parlamentoların oluşumlarında toplumsal bir tıkanıklık kanıtı bulunmadığını gösteriyorlar. Genel valiler konusunda görülenler de aynı: V. Gruder'in[68] bu yakınlarda öne sürdüğü verilerde, genel valilerin (soyluluktaki eskilikleri açısından çok büyük farklar olmakla bir-

64 Bu konuda özellikle Elinor G. Barber'ın yapıtına bakılmalı: *The Bourgeoisie in Eighteenth-Century France* (Princeton: Princeton University Press, 1955).

65 Burada, Michigan Üniversitesi profesörlerinden dostum David D. Bien'in ne yazık ki henüz yayımlanmamış bir makalesinden yararlanıyorum: «Social Mobility in Eighteenth-Century France»; aynı yazarın şu çalışmasına da bakılmalı: «La réaction aristocratique avan 1789: l'exemple de l'armée, *Annales E.S.C.* (1974): 23-48 ve 505-534.

66 Özellikle, *L'origine des magistrats au parlement de Paris au XVIIIe siècle*, 1715-1771 (Paris: Klinicksieck, 1956) ve *Les magistrats du parlement de Paris au XVIIIe siècle, 1715-1771* (Paris: Les Belles Lettres, 1960).

67 Özellikle, «L'aristocratie parlementaire à la find de l'Ancien Régime», *Revue historique* (temmuz-eylül 1952): 1-14.

68 Gruder, *op. cit.*, 2. kısım.

likte) yalnızca soylulardan seçildiğini görüyoruz; ama bu dışlayıcılık XVIII. yüzyılda, finans dünyasından gelme (yâni yeni soylu olmuş) genel vali sayısındaki artışla birlikte, azalıyor. Şimdi de piskoposların kökenlerine bakalım. 1774-1790 döneminde bunların %90'ı soylu; 1682-1700 döneminde ise soyluların oranı %84[69]. Durum, bakanlar için de aynı: XV. ve XVI. Louis'lerin bütün bakanları, ya da hemen hemen tümü, soylu[70]; ama Soboul'ün biraz safcasına tanıklığına başvurduğu (s. 250) Saint-Simon ne derse desin, XIV. Louis'nin de hemen hemen bütün bakanları soyluydu. Geriye, soylu dışlayıcılığının başat tekeli, ordu kalıyor; ama unutmamak gerekir ki, Devrim ve İmparatorluk öncesinde ordu hiçbir zaman burjuvalar için bir yükselme yolu olmamışıtr. XIV. Louis'nin A. Corvisier[71] tarafından incelenen generallerinden çok azı avam kökenlidir. Ama E.-G. Léonard'a[72] bakılacak olursa, mültezim (**traitants**) çocuklarının yüksek rütbeleri hemen XIV. Louis'den sonra, Avrupa'yla bitmek tükenmek bilmeyen savaşlar ve malî bozgun sırasında istilâ ettiği görülür. Bu evrim, alay fiyatlarının, özellikle de, masraflarının çok yüksek olması nedeniyle XVIII. yüzyılda da sürmekte, «eski» soyluların, «tezgâh albayları»na olduğu kadar, pek de eski olmayan Saray soylularına karşı kızgınlıklarını da artırmaktadır; ama avamdan çok, para, varlık ve suç ortakları Devlettir şimşekleri üzerine çeken. Bu soylulararası çatışma içinde bir o yana, bir bu yana itilip kakılan monarşi, sonunda, askerî rütbeler üzerindeki soylu tekelini yeniden sağlamlaştıran 1718 ve 1727 önlemleri ve gösterilen yararlıklara göre kişinin ya da tüm ailesinin soylulaştırılmasını öngören kasım 1750 fermanıyla tepki gösterir. Bu sonuncu önlemin, **Légion d'honneur**'ü (Lejyon donör = şeref ordusu) yarım yüzyıldan fazla öne alan bir önlem olduğunu söyleyebiliriz.

Görülüyor ki, bilgi dağarcığımızın sınırları içinde, soyluların toplumsal açıdan kendi saflarını sıklaştırmalarına ilişkin herhangi bir kanıt yoktur. Bir yanda malî sıkıntıları gittikçe artan bir monarşi yeni yeni hassa kalemi memurlarını, parlamento üyelerini, saçlarını miğfer altında ağartmış avam kökenli askerleri soylulaştırırken, diğer yanda da eski soylular oğullarına finans dünyasından kız alırlar. Senyörlük satışlarında görülen hızlanma türünden birtakım nesnel

69 Bien'in «Eocial Mobility...» makalesindeki tablodan. Eski «kılıç soylusu» ailelerden gelme çocukların, diğer soyluluk kategorilerinin aleyhine olarak ilerlediklerini vurgulayan şu çalışmaya da bakılabilir: Norman Ravitch, *Mitre and Sword* (Paris ve Lâhey: Mouton, 1966).

70 François Bluche, «L'origine sociale du personnel ministériel français au XVIIIe siècle», *Bulletin de la Société d'histoire moderne* (1957): 9-13.

71 André Corvisier, «Les généraux de Louis XIV et leur origine sociale», *Bulletin du XVIIe siècle* (1959): 23-53.

72 Léonard, *op. cit.*, 9. bölüm: «La question sociale et l'argent dans l'armée. Le rêve d'une noblesse militaire».

süreçler de, Üçüncü Sınıf'ın üst tabakalarının gittikçe soylularla bütünleştiğini gösteriyor. Söz konusu bütünleşmenin, burjuva zenginliğinin ve hırslarının büyüme hızına oranla daah yaavş olduğu, büyük, hattâ çok büyük, ama kanıtlanması da çok zor bir olasılıktır. Örneğin, Brötanya'daki burjuva seçkinlerin iktisadî dinamizmiyle soylulaştırmaların XVIII. yüzyıldaki görece azlığını karşılaştıran J. Meyer'in[73] tezinden çıkan izlenim bu yönde. Bunun ulusal düzeyde de geçerli olması, Eski Düzen'in hâkim sınıfları üstüne sürdürülen toplumbilim çalışmalarının, bir sınıftan **(ordre)** diğerine geçiş olsun ya da olmasın veya biri diğeri tarafından engellenmiş olsun ya da olmasın, avamla soyluluk arasındaki ilişki alanının çözümlemelerinden ayrı tutulmamaları için fazladan bir neden demektir. Büyük olasılık, o sihirli yükselme çizgisinin XVIII. yüzyılda artan bir talebi karşılayamayacak kadar katı, ama savunulmaya değmeyecek kadar da esnek ve satılık olduğudur[74].

Kesin olan bir şey varsa, o da kral ve parayla soylulaşmanın, XIV. Louis'nin ölümüyle birlikte yüreklerindeki çığlığı salıveren «eski» soyluların, bütün XVIII. yüzyıl boyunca, uzun uzun itiraz etmelerine yol açtığıdır. Ama tarihçinin «aristokratik tepki» adını verdiği şey, görece eski ve çoğu durumda fakir düşmüş bir soyluluğun, Devlet ve para vasıtasıyla yeni bir yönetici sınıf kurma çabalarına karşı direnişini dile getiren, soylular ve soylulaşmışlar diye ikiye ayrılmış Eski Düzen seçkinleri arasında kıyasıya bir boğuşmadan başka bir şey değildir belki de. D. Bien'in de değindiği gibi, meşhur 1781 Yönetmeliği avama karşı değil, en az dört kuşaktan beri soylu olmayanlara karşıdır. Farklı olmayı bir ibâdet nesnesi haline sokmak, sınıflı **(ordre)** toplumların doğasındandır; XVIII. yüzyıl seçkinlerini en çok meşgul eden soru da, yalnız «burjuva mı soylu mu?» değil, bir de «soylu mu soylulaşmış mı?», hattâ, «ne zaman soylulaşmış?» sorusudur. Ama, bir yanda önü gittikçe kalabalıklaşan ve belki de o oranda seçicileşen dar bir toplumsal geçit noktasının üzerindeki güçlü burjuva baskısının, diğer yanda da söz konusu geçidin sonrasında soyluluğun değişik grupları arasındaki mücadelelerin oluşturdukları iki olgu, ne olursa olsun, çelişik değil, tamamlayıcıdırlar. Her ikisi de sınıflı **(ordre)** toplum içinde mutlakiyet tarafından örgütlenmiş görece dar bir toplumsal değişkenlik mekanizmasının elverişsizliğini dile getirir. Bu, bir refah yüzyılından söz ettiğimize göre, kuşkusuz nicel bir elverişsizliktir. Bununla birlikte, avama parasına karşılık önerilen yegâne pâyenin Devletle, Sarayıyla, bürokrasisiyle, ordusuyla ve adalet mekanizmasıyla bütünleş-

73 Bk. Meyer, *op. cit.*, özellikle cilt I, s. 331-442.

74 Talep, o çok kalabalık 1750-1770 kuşağının devreye girmesiyle daha da artmıştır. Bk. B. Panagiotopoulos, «Les structures d'âge du personnel de l'Empire», *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (temmuz-eylül 1970): 442 ve sonrası.

mek olması dolayısıyla, niteldir de. Bundan sonra tüm hâkim grupların iktidar mücadelesine bir tür öncelik tanımaları, ya da, bu açıdan bakıldığında, soylular arasındaki —özellikle de parlamentolarla krallık yönetimi arasındaki— Devleti hedef alan çatışmaların siyasî yaşamın üslubunu belirleyip yüzyıl sonundaki o korkunç bunalımın genel provasını yapmaları, şaşırtıcı olamaz: mutlakî Devlet, kuyusunu kazacak olanları kendi yaratmıştır.

XVIII. yüzyılın siyasî-toplumsal bunalımındaki en öze ilişkin unsur, benim gözümde ne soyluların varsayıma dayalı bir kapalılığı, ne de, hayâlî bir «feodalite» adına, toplu olarak burjuvaziye gösterdikleri düşmanlıktır. Asıl unsur, tam tersine, soyluluğun türdeşlik açısından gereğinden çok, yüzyılın refahı açısından ise gereğinden az açık olmasıdır. Böylece Fransız tarihinin iki büyük mirası olan sınıflı (**ordre**) toplumla mutlakiyet, çıkış yolu olmayan bir çatışmaya girmiş olurlar.

Zira, XVIII. yüzyıl sonları Fransa'sında «despotluk» olarak algılanan şey, **bizzat idarî monarşinin başarılarıdır.** Fransa kralları Orta Çağ sonlarından itibaren, dışarıyla savaş ve sürekli bir vergi sistemi sayesinde, öncellerinin sabırla biraraya getirdikleri topraklardan oluşan bütünden bir Devlet yaratmışlardır. Bu yolda merkezkaç güçlerle uğraşmışlar, yerel iktidarlara, özellikle de büyük senyörlere boyun eğdirmişler ve merkezî iktidarın hizmetinde bir bürokrasi kurmuşlardır. XIV Louis, Fransa'da kral zaferinin klâsik simgesidir: Versailles'daki dairelerin temsilcisi ve hükümdar yetkesinin taşıyıcısı olan genel valiler, taşradaki geleneksl belediye veya büyük aile iktidarlarını onun saltanatı sırasında söndürmüştür. Soyluların Saray teşrifatıyla evcilleştirilip askerliğe kapatılmaları ya da Devlet yönetiminde kullanılmaları da onun saltanatı sırasında gerçekleşmiştir. «Mutlakî» monarşi, merkezî iktidarın senyörlerin ve yerel cemaatlerin geleneksel yetkeleri üzerindeki bu zaferinden başka bir şey değildir.

Ne var ki, söz konusu zafer bir uzlaşmadır da. Fransız monarşisinin «mutlaklığı», kelimenin totaliter bir iktidar düşündürten bugünkü anlamında bir «mutlaklık» değildir. Bir kere, değiştirilmesi hiç bir hükümdarın iktidarında olmayan «temel yasalar» üzerine kuruludur: örneğin tahta çıkış kurallarına, tebâsının malına kesinlikle el uzatamaz. Ama asıl önemli olan, Fransa krallarının iktidarlarını geleneksel toplumun yıkıntıları üzerinde kurmuş olmamalarıdır. Söz konusu iktidarı, tam tersine, kendini gide gele yeni Devletle bir çok açıdan içiçe bulan o toplumla bir dizi sürtüşme ve pazarlık sonucunda kurmuşlardır. Bunun, Fransız krallığının eski ataerkil iktidar kavramından hiçbir zaman tam anlamıyla kopamamış olmasıyla açıklanabilir birtakım ideolojik nedenleri vardır: Versailles'daki dairelerin büyük patronu olduğu dönemde bile Fransa kralı senyörlerin senyörü olarak kalır. Olgunun birtakım malî nedenleri de var: Bourbon'lar, —onlardan önce de Valois'lar— Habsburg'larla

giriştikleri o bitmek bilmeyen üstünlük savaşını sürdürebilmek için herşeyi, özellikle de ayrıcalık ve «özgürlükler»i (her iki kelimenin anlamı aynıdır) paraya çevirirler. Ayrıcalık demek, bir grubun merkezî iktidar açısından zaman aşımına uğramayan hakları, yâni bir şehrin özerkliği, bir loncanın kendi yöneticilerini seçme kuralları, şu ya da bu cemaatin vergi bağışıklığı demektir. Bu hakların geçmişin karanlıklarına gömülü çok sayıda kökenleri, geleneklerle kutsanmıştır; kral da onlara dokunmaz ama, sahipleriyle ya da sahibi olduklarını iddia edenlerle yeniden ve nakit para karşılığı pazarlık konusu yapar.

Hattâ, gereksinimlerinin zorlamasıyla, kamu egemenliğinin bir bölümünü özel kişilere «memuriyet» (**office**) adı altında satarak, yeni ayrıcalıklar da yaratır. Bu memuriyetler eski bir kurumdur, ama kamu görevlerinin miras yoluyla devredilebilir bir mülk haline gelmesi, XVII. yüzyıl başlarından önce görülmüş bir şey de değildir. Bu dönemden sonra, kralın Otuz Yıl Savaşları sırasındaki parasal gereksinimleri nedeniyle, memuriyet satışları gittikçe çoğalır. XIII. Louis'yle XIV. Louis böylece, atadıkları ve her an azledebilecekleri genel valilerin yanısıra, görevlerinin mülkiyet hakkına sahip bir memur «loncası» yaratmış olurlar. Bu da geri tepen bir silâhtır; çünkü çok sayıda memuriyet satışı, bir yanda soylu olsun, burjuva olsun, zenginlerin parasını Devlet kasasına sokup, Şurayı Devlet üyelerinin hükmü altındaki bu yeni ve güçlü memur grubunu Devletin yazgısına bağlarken, diğer yanda da onlara bir mülk bağımsızlığı kazandırmış olur. XIII. Louis'yle XIV. Louis'nin saltanatlarını ayıran fetret döneminde yüksek parlamento üyelerinin başı çektiği Fronde İsyanı (1648), söz konusu sistemin zayıflığına iyi bir örnektir. Bu gençlik anısıyla damgalanmış olan XIV. Louis, parlamentoların muhalefetini daha da kırar; ama hem kendi gereksinimleri, hem de öncellerinin sözüyle bağlanmış olduğu için, aynı koşulları o da sürdürecek ve bu tehlike olasılığını tam anlamıyla ortadan kaldıramayacaktır.

«Mutlak» denilen monarşi, böylelikle, modern bir Devletin kuruluş çabalarıyla, feodal dönemlerin mirası toplumsal örgütlenme ilkeleri arasında oynak bir uzlaşmadan ibarettir. Max Weber'in deyimiyle, içinde karışık bir biçimde hem ataerkillik, hem geleneksellik, hem de bürokrasi olan ve toplumsal bünyede yıkıcı bir diyalektik ağı örmekten bir an bile geri durmayan bir rejimdir. XVII. yüzyılın ilk yarısında çok hızlı artan —soyluların, ruhbanın ve birçok şehrin bağışık olduğu dolaysız vergi— **taille**, geleneksel eşrafın el altından desteklediği çok sayıda köylü ayaklanmasına neden olmuştur. Ama bu vahşî ayaklanmaların herhangi bir geleceği olmaz ve Devletle varlıklıların görece uzun ya da kısa bir dönem için kendilerine karşı kenetlenmelerine neden olur. Fakat XIV. Louis'nin kurduğu biçimiyle «Eski Düzen» açısından daha da kötü olan, o dönemde en üst düzeyine erişen yeni Devlet iktidarının, bir türlü toplumun yönetici

sınıflarını birleştirebilecek bir meşrûluk ilkesi bulamamasıdır. Sınıflı **(ordre)** toplumu hem çözer, hem de sürdürür, hattâ «kastlaştırır». Bir yanda ulusal pazarı birleştirir, üretim ve değişimi ussallaştırır, iktisadî otarşi ve aristokratların korumasına dayalı eski tarım cemaatlerini kırar, diğer yanda da toplumsal bünyenin geleneksel özelliklerini her zamankinden daha büyük bir özenle korur. Örneğin, düzmece soyluları yeniden vergiye bağımlı kılabilmek için sınıflarından **(ordre)** kovup, geri alınmalarını da pazarlık konusu yaparak, soyluluk fermanlarının sayısını artırır. Böylece de senyörlük ve memuriyet satın alma yoluyla Fransız soyluluğunun XV. yüzyıldan beri derinden derine yenilenmesini sağlayagelmiş bir toplumsal yükselme mekanizmasının hem işleyişini zorlaştırmış, hem de şerefini lekelemiş olur. Fransız soylularının, XIV. Louis döneminde ayrıcalıklarına daha bir sıkı sarılıp kasılmaları —Saint-Simon'a bakınız—, işlevlerini nerdeyse temel ilkesine varıncaya kadar yitirmeleri oranında şiddetli olmuştur; çünkü, bu onurlular sınıfında **(ordre)** «kan»ın önemi her zamankine oranla ne kadar artmış olursa olsun, doğumdan çok Devlet ve para yoluyla yükselindiği de bir gerçektir.

Eski Düzen'in, içinde taşıdığı modernlik unsurlarına oranla çok köhne, köhneliklerine oranla da çok modern olduğu görülüyor. XVIII. yüzyılda, hemen XIV. Louis'nin ölümünden sonra gittikçe gelişen de, bu temel çelişkidir işte. Çelişkinin kutuplarını oluşturan Devlet ve toplum gittikçe artan bir uyumsuzluk içindedirler.

XVIII. yüzyıl görece mutlu, en azından, Soboul'ün sandığından daha mutlu bir yüzyıldır: daha az savaş görmüş, daha az bunalım geçirmiş, daha az kıtlık çekmiştir. XIV. Louis'nin saltanatının ikinci yarısındaki bunalımlarla epeyce hırpalanmış olan krallık nüfusu, önce bir toparlanma dönemine girip, sonra da hızla artarak, Vauban'dan Necker'e, 20 milyondan 27 milyona çıkar. Bu nüfus artışının yanısıra iş gücünün verimliliğine ilişkin herhangi önemli bir dönüşüm olmaması, büyük bir olasılıkla ilerlemenin meyvelerinden bir bölümünü alıp götürmüştür; bu, söz konusu ilerlemede iktisada düşen payın kısıtlı olması anlamına gelir. Nitekim, üretim teknikleri bakımından bu dönemde yalnız İngiltere'de bir devrimden söz edilebilir. Fransa ise, verimi ancak ufak tefek bazı yenilikler sâyesinde ve oldukça yavaş artan eski tarım ekonomisine bağlıdır hâlâ.

Ama bu göreli refahın başka bir sırrı daha var: Devletin modernleşmesi. XVIII. yüzyıl Fransız monarşisi, olanaklarını Habsburg'larla olan nerdeyse sürekli savaşın cilvelerine göre seferber eden o iğreti mekanizma değildir artık; kralın karşılaştığı ya da bizzat istediği kısıtlamaların değil, XIV. Louis döneminde gerçekleştirilen ilerlemelerin mirasçısıdır. Yüzyıla özgü anlayışın da yardımıyla, şehircilik, halk sağlığı, tarımsal ve ticarî gelişme, pazar birliği, eğitim gibi büyük modernlik çabalarına ayıracak parası ve özeni daha çoktur. Her şeye karışma yetkisiyle geleneksel yetkelerin önünü alan genel

valinin de durumu sağlamlaşmıştır artık. İktisadî ve demografik anketleri artırıp eylemini Fransa tarihinin ilk toplumsal istatistikleriyle ussallaştırarak, müthiş bir idarî bilgi toplama ve reform çabasının merkezinde yer alır. Ruhban ve soyluların yerel denetim işlevini, en azından dünyevî düzeyde, tümüyle ellerinden alır. Kilise'nin eski tekeli olan ilköğretim bile gittikçe onun emri altına girer ve önemli bir atılım gösterir. XVIII. yüzyılın monarşik Devleti, gerici ya da bencil çıkarların esiri olmak şöyle dursun, değişmenin ve genel ilerlemenin en büyük vasıtalarından biri, «Aydınlanmacı» reform hareketinin sürekli çalışan bir şantiyesidir.

Sorun, bütün bunların yanısıra, bir önceki yüzyılda geliştirilmiş olan toplumsal uzlaşmaya bağlı kalması ve sınıflı **(ordre)** topluma, onu bizzat kendi eylemiyle yıktığı oranda saygı da duyar olmasıdır. Söz konusu toplum, iktisadî yaşam koşullarındaki iyileşme, girişim ve kişisel isteklerin çoğalması ve kültürün yaygınlaşması gibi etmenlerin ortak baskıları altında dağılmaktadır. Gereksinimlerdeki devrim arz devriminin önüne geçip toplumsal yükselmeye ancak gıdım gıdım izin veren katı yapılara, para ve liyakat ise soylu doğmak ilkesine çarpmaktadırlar. Devlet, ona en iyi hizmet etmiş, özellikle de en çok para kazanmış avam tabakasını, soylulaştırmak yoluyla, krallığın ikinci sınıfıyla **(ordre)** bütünleştirmeyi sürdürmektedir ama, bunu yapmakla tüm cephelerde yenilmiş olur. Nitekim yenilerine oranla çoğunlukla daha az varlıklı olan eski soylular buna hınç duyarlar; yeniler ise, geçtikleri o daracık geçidi arkadan gelenlere kapatmaktan başka bir şey düşünmez. Kısacası, sözkonusu mekanizma büyümekte olan bir toplum için çok fazla seçicidir. Monarşinin yegâne becerisi de, yönetici bir sınıf kuramadan «kendi» soylularını yabancılaştırmak olur.

Her şey Fransız soylularının XVIII. yüzyıldaki bu bunalımına bir tanık kesilmiştir. Ne var ki, bu hiç de genellikle algılandığı anlamda bir bunalım değildir. Çünkü soylular çökme halinde bir grup ya da sınıf değildirler. Soyluluk bu yüzyılda tarihinin en parlak dönemini yaşadığı gibi, herhangi bir uygarlık da hiçbir zaman Aydınlanma dönemi Fransız uygarlığı kadar aristokratik olmamıştır. Sırtını önemli bir toprak varlığına dayamış, seniyörlüğünün pazar ekonomisinin gereksinimleriyle uyumunu sağlayan ve çoğunlukla büyük ticaret ve sanayi girişimlerinin kökeninde görülen toprak rantından yararlanan soyluluk, dönemin refahından büyük bir bölümü kendine ayırır. Ama Ondördüncü Louis zorbalığından kurtuluşundan beri Devletle olan ilişkilerini bir türlü düzene sokamamaktadır. Geleneksel yetkileriyle birlikte varoluş nedeninin özünü de yitirmiş bir durumda, bir türlü siyasî eğilimini tanımlayamamaktadır. Bu konuda, biraz basitleştirmiş olmak için, XIV Louis'nin ölümünün, Devletin modernleşmesi karşısında üç davranış biçimine uyan üç tür soyluluğu karşı karşıya bırakmış olduğunu söyleyebiliriz: Devlete düşman, eski yerel üstünlüğünü özleyen ve ülküleştirdiği bir geçmişi yeniden fethetmeye

hazır, «Polonyavârî» bir soyluluk; Devletin modernleşmesini tam tersine, kendi çıkarları doğrultusunda tek başına yüklenmek, memuriyetleri, özellikle de yüksek askerî rütbeleri tekeline almak ve görevi kendine yeni bir varoluş nedeni haline getirmek isteyen «Prusyavârî» bir soyluluk; bir de, yeni zamanların parlamenter aristokrasisi diyebileceğimiz, meşrutî monarşinin ruhu olacak «İngilizvârî» bir soyluluk.

Bu üç evrimden hiçbiri gerçekleşmemiştir. Yitirilmiş bir kimlik peşinde geçmişe dönük bir düş olan birincisi tümüyle umutsuzdu. Diğer ikisi arasında birbirlerini izleyen bakanlar ve «klanlar»la birlikte gidip gelen Fransız monarşisi de, bu ikiliden ne birini seçebilmiş, ne de herhangi birinin iktdarını kolaylaştırabilmiştir. Memuriyet ve onura olan talebin doğuma göre kısıtlanamayacak kadar önemli olduğu ve hızla gelişen bir sivil toplum için, ikinci yol hiç kuşkusuz çok oligarşik olurdu. Üçüncünün olabilirlik koşullarını ise, Fransa kralları hiçbir zaman —en azından 1787'ye kadar— sistemli bir biçimde araştırmamışlardır. Ama soylular da bunun fiyatını ödemeyi çok geç kabul ederler: vergi ayrıcalıklarına son verilip zenginlik üzerine kurulu bir hakim sınıf oluşturulması; yâni, bir ara Turgot'nun öngördüğü bir mülk sahipleri monarşisi.

Devrim'in bir bölümünün düğümlendiği XVIII. yüzyılın o temel bunalımı da buradadır işte. Devletle yönetici toplumu asgarî bir müşterek çevresinde bütünleştirebilecek herhangi bir siyaset ya da kurumu ne kral, ne de soylular önerebilmiştir. Bu yapılamadığı için, kralın o çok önemli vergi sorununa ilişkin eylemleri, despotluk ve teslimiyet arasında gidip gelmiştir. Gene bu yapılamadığı için, soyluluğa da tek bir birleşme ilkesi kalmıştır: sırrını yitirdiği ve anısını canlandırmayı beceremediği toplumsal bir kimlik adına, Devlete düşmanlık.

XIV Louis'nin, sınıflı **(ordre)** bir toplum içindeki seçkinlerin yükselme ve rekabet süreçlerini denetim altına alıp Devletin kurulmasında bir ilke haline getirdiğini görüyoruz. Bu, henüz XV. Louis için bile gerçekleştirilmesi çok zor bir şeydir; XVI. Louis için ise, daha da zor. Sürekli bir biçimde senyörlerin eskiden kalma dayanışmalarına bağlılıkla, yeni toplumsal ve bürokratik ussallığın gerekleri arasında gidip gelen ve çelişik iki hiyerarşi ve toplumsal değişkenlik türünün esiri olan bu iki kral, tüm zamanlarını önce bir gruba, sonra da diğerine boyun eğerek, yâni yönetici seçkinleri birbirlerine düşüren bir çok anlaşmazlıkta taraf olarak geçirirler. Önce Machault'yu, sonra Choiseul'ü, önce Maupeou'yu, sonra Turgot'yu tutarlar. Her siyaseti dener, ama hiçbirini sonuna kadar götürmezler; Devlet her seferinde, ne aydın despotluktan, ne de liberal reformculuktan yana hiçbir zaman biraraya gelemeyen yönetici seçkinlerin büyük bir bölümünü düşman eder kendine. Bu XVIII. yüzyıl seçkinleri, ayrılmaz bir biçimde hem yönetici, hem de âsîdirler. Gerçekte yaptıkları da, Loménie de Brienne'in eliyle 1788'de gömülen

mutlakiyetin sırtından, kendi iç sorunlarının hesabını görmektir. 1789 bunalımı bile birliklerini sağlayamayacaktır. Söz konusu birlik, ancak Üçüncü Sınıf ideologlarının hayallerinde gerçekleşecek bir birliktir. İşte XVIII. yüzyıldaki bu iktidar ve seçkinler bunalımına değinmeden, ne Devrim'in «aristokratların isyanı» denilen olguyla başlaması anlaşılabilir, ne Kurucu Meclis'teki birçok soylu mebusun tutumu, ne de bu Kurucu Meclis'in bizzat gerçekleştirdikleri. Fransız Devrimi'nin —bütün devrimler gibi— en azından başlangıcında karşılaştığı direnişlerin bu kadar dağınık ve bu kadar eşgüdümden yoksun olmalarının nedeni, Eski Düzen'in daha alaşağı edilmeden ölmüş olmasıdır. Devrimlerin en önde gelen özelliği, düşen iktidarın zayıflığı ve yalnızlığıdır. Bir özellikleri de, kendilerine epik bir tarih yaratmalarıdır. Buradan da, toplumsal değerlere yeni ve **a contrario** bir tanımlama oluşturan, bir tarih çözümlemesi gibi ele alınması da çok yanlış olan, hem özgürleştirici, hem de uyutucu büyük bildiriye, yani devrimcilerin yarattığı aristokrasi ejderhasına varılır.

Seçkinlere özgü bu bunalım içinde bir de kültürel farklılıkların —ya da birliğin— oynadığı role göz atmak gerek. Bu çok kapsamlı bir sorundur ve, tarihî kültür sosyolojisinin tüm alanı gibi, henüz yeterince araştırılmamıştır. Ama en azından şu kadarı açıktır ki, Versailles'da olsun, diğer şehirlerde olsun, soylular da kültürlü burjuvalarla aynı kitapları okumuş, Descartes ve Newton üzerine tartışmış, Manon Lescaut'nun başına gelenlere üzülmüş ve **Lettres philosophiques** ya da **Julie Yahut Yeni Héloïse**'in yayınlanmalarını sevinçle karşılamıştır. Yüzyılın alternatifinin yavaş yavaş oluşması, sınıflar **(ordres)** arasındaki toplumsal sınırlarda değil, kültürlü toplum içinde gerçekleşmiştir. Bir Voltaire'in dahice sağduyusu, parlamentocu ve liberal istekler karşısında sivil topluma, doğumla başlayan eşitsizliğe, ruhbana ve vahiy olunmuş dine oranla kral yetkesine daha az karşı çıkan monarşik bir reformculuk önerir; fizyokratlar da, aydın bir despotluğun dayanağını oluşturacak bu mülk sahipleri toplumunun kuramını yapacaklardır. Bütün bu siyasî ve kültürel seçenekler birtakım toplumsal ayırımlarla çakışmamıştır; tam tersine, Sarayın peşinden «sosyete» yaşantısı, akademileri, mason locaları, kahvehane ve tiyatrolarıyla, Şehir de avamın yetenekleriyle parasına da açık olan bir Aydınlanma toplumunu ağır ağır örmüştür. Bu da bir seçkinler toplumudur ve halk sınıfları kadar krallık soylularının büyük bir bölümünü de dışlar. Zekâyla pâyenin, kavrayışla snobizmin hem dengesiz, hem de çekici bir karışımı olan bu çevre, kendi de dahil olmak üzere, her şeyi eleştirebilmiş, bilmeden de, seçkinler ve değerler konusunda derin bir değişikliğin başını çekmiştir. Yeni soylulaşmışlar arasında memuriyet, özellikle de finans soyluları, içinden çıktıkları çevreyle köşeyi dönerek vardıkları çevre arasında bir köprü oluşturarak, bu değişiklikte pek de raslantısal olmayan birincil bir rol oynamışlardır. Bu olgu, hem yabancılık, hem de başarı duygusunun neden olduğu biraz mazoşist bir alay-

cılık ve el yordamıyla, «burjuva» bir toplumsallaşma biçiminin peşine düşmüş olan Fransız toplumundaki o geçiş çizgisinin ne kadar stratejik bir önem taşıdığına güzel bir örnektir.

Albert Soboul, «aristokratik ideoloji» ve burjuva «felsefe»ye ayırdığı uzun açıklamalardan sonra, Aydınlanma toplumunun bu yatay dayanışmasına da, kısa bir pişmanlık gösterisi gibi, on sekiz satır ayırmış (s. 279). Kültür dünyasının da aristokrasi/burjuvazi çatışmasına göre yapılan sınıflanmadan payına düşeni alması gerekir ne de olsa! Böylece de, bazı metinlerle yapıtlar karşısındaki cahilliğin çözümlemedeki yavanlıkla adetâ yarışa kalktığı görülmedik bir dizi basitleştirmeyle karşılaşıyoruz. Örneğin Montesquieu, sanki bu ikisi aynı şeymiş gibi, «parlamenter ve feodal gericiliğin» tümüyle en başta gelen temsilcisi olup çıkmış. Soboul, Althusser'in çalışmasını[75] Montesquieu'nün modernliğine ilişkin bütün bir çözümlemeden soyutlayarak kullandığı gibi, D. Richet'nin bir makalesine de[76] anlamını tersine çevirerek değiniyor. Ayrıcalık ve özgürlük arasında, Fransız toplumunun gelişmesi içinde, diyalektik bir ilişki olduğunu bir türlü görememiş. Burada da 89-93 döneminin ideolojik kategorilerinin, evrensel birer tarih ölçütü olarak kullanıldığını görüyoruz. O aristokratik düşünce karşısında Soboul'e «burjuva» bir karşı-akım icat etmekten başka yol kalmamış: bu da düpedüz «felsefe ve filozoflar»dır. Bu arada «sanayi burjuvazisi[nin] henüz ortaya çıkışını edebi alanda gösterecek kadar gelişmemiş [olduğunu]; XIX. yüzyılı beklemek gerek[tiğini]» öğrenmiş oluyoruz (s. 277). Ama sanayi dışındaki burjuvazi için bulduğu sözcülere ne diyeceğini bilemiyor insan! Voltaire, d'Alembert, (geleceğin baldırıçıplaklarının, kuşkusuz, burjuvaziyle paylaştıkları) Rousseau, Condorcet, yani herhangi bir aristokratik kirlenmeden uzak, burjuva ve halk devriminin habercisi olmanın verdiği o yüksek onur payesine kavuşmuş «Aydınlanma»nın tümü. Bu kadar saçma sapan bir genelleme ve beylik lâf karışımı karşısında eleştirinin dili tutulur doğrusu. Ama şu Flaubert'in bayılacağı son akordu (s. 381) da vermeden olmaz: «Filozoflar çok çeşitli olduğu gibi, Aydınlanma'nın algılanışı da türlü türlü olmuştur. Ama felsefe tektir ve öyle de kalacak».

Fransız Devrimi, sahneye çıkaracağı büyük kahramanların kiminin ölüm, kiminin doğum öncesi yaşamlarını böylece Albert Soboul'ün uzak fakat sadık sesiyle betimlemiş olur: «feodal» aristokrasi, yükselişi durmak bilmeyen burjuvazi, antifeodal köylüler ve geleceğin baldırıçıplakları. O büyük kutlama töreni sahnesinin perdeleri açılabilir artık; Albert Soboul'ün kitabının ikinci cildine şu başlığı önerebiliriz: «Bir Devrimcinin Anıları».

---

75 Louis Althusser, «Montesquieu: Siyaset ve Tarih», *Politika ve Tarih*, çevirenler Alâeddin Şenel - Ömer Sezgin (Ankara: V Yayınları, 1987), s. 3-85.

76 Denis Richet, «Elites et despotisme», *Annales E. S. C.* (ocak-şubat 1969): 1 - 23.

III

Claude Mazauric'le birlikte duygu yanı daha zayıf bir dünyaya giriyoruz. Üslubun bütün tazeliği kayboluyor, vaaz ya da eleştiri de militanlaşıyor. Küçük kitabın[77] üçte birini daha önce **Annales historiques de la Révolution française**'de[78] yayınlanmış ve Denis Richet'yle beş yıl önce yayınladığımız **Révolution française**'le ilgili bir makale kaplıyor. Ama bu makaleye sonradan eklenmiş, hemen hemen tümüyle siyasî ve ideolojik türden birtakım düşünceler de var. Bu da ortaya birtakım sorunlar çıkarıyor.

Öncelikle belirtilmeli ki, bir yazarın kitabına yöneltilmiş eleştirileri yanıtlaması pek alışılagelmiş bir şey değildir: bir kitap, yazılıp yayınlandıktan sonra, kendi savunmasını kendi yapar (ya da yapamaz); buna karar verecek olanlar yalnız okurlardır. Bir kitap yayınlamak da, eleştirilere açılmak demektir. Dolayısıyla, Mazauric'in eleştirel tanıtma yazısını tartışmayı pek uygun görmemiştim. Ama bizimki hakkında bir kitap yazan Mazauric, böylece bana bu hakkı da tanımış oldu. Böyle bir hakka kavuşmuş olmak beni sevindirmiyor doğrusu; ne bir eleştiriyi eleştirmek hoş bir şeydir, ne de daha şimdiden eskimiş, en azından kendi kaleme aldığım bölümlerini bugün aynı biçimde yazmayacağım bir kitap konusunda, yazarlık izzetinefsine kapılmak. Ama, şu yeniden yazma konusunda, savcım karşısındaki durumumu daha da zorlaştırmak eğiliminde olduğumdan, yani bir bakıma daha da «revizyonist» olduğumdan, kitaptan çok Mazauric'in metninin içerdiği birtakım sorunları tartışmak belki daha faydalı olur.

Son bir önkoşul da şu: bu talihsiz, yarı bilimsel, yarı siyasî metne nasıl yaklaşmak gerekir? Bir Fransız Devrimi tarihini antikomünist, antisovyetik ve ulus düşmanı olmakla suçlayan bir yazarı nasıl yanıtlamak gerekir? Ayrıca, neden yanıtlamak gereksin? Eğer Mazauric'in söylemek istediği, her Devrim tarihinin **diğer** devrimi desteklemesi gerektiği, bu dolaylı erekliğin de vatanseverliğin mihenk taşı olduğuysa, tam da tarihçinin vicdanını rahatlatmaya yarayan o ahlâkçı teleoloji içindeyiz demektir ki, bu basit biçimiyle, bir dakikalık bir tartışmaya bile değmez. Eğer göstermek istediği yalnızca her Devrim tarihçisinin, çatışmalarını hepimizin az çok özümsediği araştırma konusuna ilişkin varoluşsal ve siyasî birtakım varsayımları olduğuysa, tartışılması gene gereksiz, apaçık bir gerçeği dile getiriyor demektir. Mazauric'in satırlarından günümüz dünyası üzerindeki yargılarımızın aynı olmadığı açıkça görülüyor; bunun da geçmişle ilgili öznel çalışmalarımız üzerinde bir etki yapması gayet olasıdır. Yazılmakta olan tarih de kuşkusuz tarihtir. Ama, tarihçiye özgü deneyim ve kör inançların, yapıtı içinde kendilerine bir yol tutturma vasıtası olan entellektüel mekanizmayı, şimdiyi geçmişe iliş-

77 Claude Mazauric, *op. cit.*

78 *Annales historiques de la Révolution française* (1967): 339- 368.

kin değişik görüşlerin ayırım çizgisi yapacak eksiksiz bir göreliliğe düşülmeden anlamaya çalışmak gerekir. Söz konusu mekanizma, tarihçinin daha kanıtlarına geçmeden önce taşıdığı varsayımlar ve önyargılardır. Mazauric'inkiler bana, yukarıda açıkladığım nedenlerden ötürü en kısır olan Soboul'ünkilerle aynı görünüyor: bunların işlevi, 89-94 döneminin devrimci ideolojisinin, değeri düşürülmüş bir Marksizm yoluyla ve, içinde halkın olaya katılım derecesinin tarihçinin özdeşleşme duygusuyla umutlarına bir kıstas oluşturduğu, dolaylı bir değer ölçeğine göre, özümsenmesini sağlamaktır. Benim çıkış noktam ise bunun tam tersi; dayandığı varsayım ise, devrim olaylarının doğaları gereği çok yüksek dozda ideolojiyle «yüklü» olaylar olduğu, ideolojinin bu olgular boyunca gerçek süreçlere oranla üstlendiği maskeleme işlevinin de, en üst düzeyde bir rol oynadığıdır. Her devrim zihinler için sarsıcı bir kopuş olduğu kadar, olgular açısından da geçmişe müthiş bir el koyuştur. Tarihçinin birinci görevi de, o büyük olayın, aktörlerinin ve mirasçılarının ellerini kollarını bağlıyan kuruculuk ve ereklik yanılsamasını dağıtmaktır. Doğal olarak, Mazauric'in varsayımının devrimci, benimkinin de tutucu olup olmadıkları sonsuza değin tartışılabilir. Böyle bir sorgulamanın entellektüel açıdan bir anlamı olabileceğini sanmıyorum. Gene en iyisi Mazauric'in metnindeki tarih çözümlemesine dönüp, belirli sorunlar üzerindeki anlaşmazlıkları irdelemek olacak.

Metafizik bir kahraman: «burjuva Devrimi».

«Burjuva Devrim'i» kavramından başlayabiliriz. Bu kavram, yalnız deneysel verilerin çeşitliliğiyle bolluğunu değil, gerçekliğin tüm düzeylerini de toparlayan genel bir kavramsallaştırma önererek, Fransa'daki olayların tarihi yorumuna hemen hemen tümüyle tanrısal bir dayanak noktası oluşturur; nitekim, aynı anda hem iktisadî, hem toplumsal, hem de siyasî-ideolojik düzeyleri çağrıştırıyor. 1789'la 1799 yılları arasında Fransa'da gelişen olayların, iktisadî düzeyde üretim güçlerini özgürleştirip kapitalizmin sancılı doğumunu gerçekleştirdikleri varsayılır. Toplumsal düzeyde ise burjuvazinin, Eski Düzen'in köhne ve «ayrıcalıklı» sınıflarına karşı zaferini dile getirirler. Siyasî ve ideolojik alanda da, burjuva bir iktidarın iş başına gelişiyle «Aydınlanma»nın, bir önceki çağın değerlerini altedişini temsil ederler. Bu üç «**trend**» içinde yuvalanmış Devrim, yalnız «önce» ve «sonra» arasındaki temel kopma olarak değil, bir de bu tarihî trendlerin hem kesinleştirici sonucu, hem de kurucu unsuru olarak ele alınır. Bu üç yorum düzeyi de, bir bütün olarak ve olayın tüm aslî esası ya da en temel özelliği toplumsallığıymışçasına tek bir kavkavrama, «burjuva Devrimi» kavramına katılır. Fransız tarihçilerinin «üretim tarzı» kavramına dayalı bir Marksizm'den sınıf mücadelesine indirgenmiş bir Marksizm'e doğru yaptıkları aldatıcı ve sürekli geçiş de, işte bu kavramsal kaymayla ortaya çıkmıştır. Ne var ki,

söz konusu entellektüel şema, Fransız Devrimi örneğine dayanarak sınıf savaşı kavramını Marx'tan da önce işlemiş ve Sieyès'ten Barnave'a kadar uzanan tarihçilik geleneğine, hem de Fransız Devrimi'nin kendi kendini yorumlayışını daha da beceriksizleştiren bir geri dönüşten başka bir şey değildir. Soboul ve Mazauric, böylece, kökenlere geri dönüş yolunda bir durak ve bir totoloji ve özdeşlik taşıyıcısı durumuna düşen Marx'ın bu indirgenişiyle, her ikisi için de kuramsal olmayan, birincisi için hemen tümüyle duygusal, ikincisi için ise siyasî mahiyetteki besleyici ideolojilerine kavuşmuş olurlar. Bu ideoloji de, hem eşitlikçi diyalektiğin, hem de dolayısıyla, bugünümüzde yuvalanmış ve artık ikinci ve ayrılmaz bir miras biçiminde yaşamını sürdüren, değişmez ereğinin yüceltilmesidir.

Gerçekte ise, kronolojik kesim olarak 1789-1799 yıllarını ya da —özellikle— 1789-1794 yıllarını ele alan kısa bir Fransız Devrimi dönemlemesi, ne üretim tarzına dayalı Marksist bir kavramsallaştırma, ne de olayın aktörlerinden edinilen bir sınıf savaşı yorumlamasıyla uyuşabilir.

Eğer bir «kapitalist üretim tarzının» bir «feodal üretim tarzının» yerini almasından söz edilecekse, bu değişikliğin ancak bir kaç yıl kaplıyan tarihî bir olaya bağlı olarak zamanlanamayacağı açıktır. Eski Düzen'in doğasına ilişkin o muazzam tartışmaya bu makale çerçevesinde girişmem olanaksız[79]. Ama şu kadarını söyleyebilirim ki, bu tartışma, «feodal rejim» ya da «feodalizm» kavramlarına verilen anlam ne olursa olsun, geçiş, yâni sosyo-ekonomik bir karışım ve uzun bir kronoloji fikrinin değerini ortaya çıkaran bir tartışmadır. Bu bakımdan, Devrim'in «öncesi»ni kesmek ve yalnız, nesnel toplumsal süreç düzeyinde, aktörlerinin ona verdiği köklü kopuş anlamını alıkoymak, gayet keyfîdir. Kavramsal bir «feodal üretim tarzı» modelinin, tasfiye koşullarının XVIII. yüzyılda Fransa'da ortaya çıktığı fikriyle uyumsuz olmadığı doğrudur; ama bu durumda modelin içerdiği varsayımı ne ölçüde doğruladığını, örneğin feodal hakların kapitalizmin kırsal alandaki gelişmesini ne ölçüde engellediğini, ya da sınıflı (ordre) toplum yapısıyla soyluların varlığının bir kâr ve hür girişimcilik ekonomisi kurulmasına ne ölçüde sekte vurduklarını göstermek gerekir. Kırsal alanda olsun[80], özellikle senyörlerin girişimiyle de, sanayi alanında olsun, kapitalizm senyörlük toplumunun gözeneklerine yerleştiğine göre, söz konusu ispat hiç de kolay hattâ olabilir gözükmüyor. Zâten, engellenmesi şöyle dursun, XVIII. yüzyıl Fransız ekonomisi gelişen bir ekonomi olduğu gibi, bü-

79 Konu üzerindeki bibliyografyanın boyutları, bu deneme çerçevesinde genel bir döküm yapabilmek açısından, çok cesaret kırıcı. Bu sorunun Marksist yorumu konusunda, çok dogmatik olmamak gibi üstün bir niteliği olan şu tartışmayı önerebilirim: P. M. Sweezy, M. Dobb, H. D. Takahashi, R. Hilton, C. Hill, *The Transition from Feudalism to Capitalism* (Londra: Fore Publications, 1954).

80 Bk. yukarıda s. 79-81.

yüme hızı da İngiltere'de görülene yakın bir hızdır[81]; yüzyıl sonundaki bunalım ise genel refah trendi içinde görülen kötü bir konjonktürden ibarettir. Son olarak da, aynı zorlukların, Fransız Devrimi'ni bir üretim tarzından bir başkasına geçiş biçiminde yorumlanmasının doğru olduğunu düşündüğümüzde de karşımıza çıkacaklarını unutmamak gerek: bütün gücünün serbest bırakıldığı varsayılan o vahşî kapitalizmin harekete geçmesi, ne de olsa, bayağı zaman almıştır. Kırsal alanda, küçük mülkiyetin güçlenmesi nedeniyle, 1789 öncesine oranla daha da frenlenmiştir. Şehirde de Devrim'in, XVIII. yüzyılın son yıllarında bunalımına neden olduktan ya da bu bunalımı hızlandırdıktan sonra, kapitalizmin çabucak gelişmesini sağladığı pek görülmüyor. 1789'un fikir ve toplumsal mekanizmalar düzeyinde yeteneklerin yükselebilme olanağıyla pazar ekonomisinin temellerini atan birtakım hukukî ilkeler getirmiş olduğu doğru olmakla birlikte, Fransız köylülerinin 1792'den 1815'e kadar sürecek olan o müthiş Avrupa seferinin hiç de burjuvalara özgü bir iktisadî hesaptan kaynaklandığı söylenemez. Eğer «üretim tarzı»na bağlı bir kavramsallaştırma önemseniyorsa, araştırma konusu olarak Fransız Devrimi'nin birkaç yılından çok daha geniş bir dönemi ele almak gerekir. Bu yapılmadıkça, entellektüel varsayımın tarih verilerine ekleyebileceği hemen hemen hiçbir şy olamaz[82].

Kuşkusuz bu yüzdendir ki, Marksist sorunsal bu kadar kolayca «burjuva Devrimi»ne ve burjuva iktidarının Devrim yoluyla soylu iktidarının yerine ya da burjuva toplumunun sınıflı **(ordre)** toplumun yerine geçtiği sosyopolitik türde bir çözümlemeye indirgenebilmiştir. Ama Marksist göndermenin burada da birtakım güçlükleri var. Marksizm'i ciddiye almak gibi değerli bir niteliği olan R. Robin, bu yakınlarda burjuvazi terimini Marksist anlamında, yâni ücretli iş gücü sömürüsüyle geçinen sınıf anlamında tutarak, Eski Düzen yapılarına bağlı toplumsal gruplara, yani «toprak, memuriyet ve avam kökenlilere» Eski Düzen burjuvazisi denilmesini önerdi[83]. Marksist bakış açısından yararlı bir sınıflama bu; ama tarihin ortaya attığı sorun öyle ki, bir yanda Devrim'i gerçekleştiren ve önderliğini yapan, en azından çoğunlukla, zaten bu Eski Düzen burjuvazisidir, öte yandan da, Devrim sürecinin aktörleri düzeyinde değil

81 Bk. François Crouzet, «Angleterre et France au XVIIIe siècle. Essai d'analyse comparée de deux croissance économiques», *Annales E. S. C.* (mart-nisan 1966): 254-291.

82 Engels, Kautsky'ye 20.2.1889 tarihli mektubunda şöyle yazıyor: «Bizi, yeni üretim tarzına ilişkin pek açık olmayan cümleler ve garip formüllerle bombardımana tutarak güçlüklerden kurtulacağını sanıyorsun... Yerinde olsam bundan daha az söz ederdim. Sözünü ettiğin olgularla arasında her seferinde dağlar kadar fark var; o kadar ki, daha ilk bakışta, konuyu açıklamaktan çok, daha da karartan, düpedüz bir soyutlama gibi gözüküyor» (*Werke*, cilt XXXVII, s. 155).

83 Robin, *op. cit.*, s. 54.

de nesnel sonuçları düzeyinde çözümlenmesi durumunda görülen ise, burjuvazinin İmparatorluk dönemindeki oluşum biçiminin, 1789 öncesindekine oranla temel bir farklılığı olmadığıdır: gene ticaret, toprak ve (ordunun memuriyetlerin yerini aldığı) Devlet hizmeti[84]. Entellektüel model, burada da, sağlamlık açısından kazandığını bu kadar kısa bir dönem üzerinde uygulanabilirlik açısından kaybediyor.

R. Robin'in tanımlamalarının, en azından, mantıklarının sonuna kadar gitmek gibi saygıdeğer bir yanı var; ortaya çözülmesine yardımcı olamadıkları sorunlar atarak, kronolojik açıdan kısa anlamıyla, Fransız Devrimi gibi bir olayın sırf yapısal düzeyde çözümlenişinin çıkmazlarını gösteriyorlar. Unsurlarını tanımlamadığı oranda ontolojiye daha bir sarılan Mazauric'le ise, Aquinas'lı Aziz Toma'ya geri dönmüş oluyoruz: «Devrim, tümünde ve aşılmasında, Eski Düzen yapılarındaki bunalımın varoluş biçiminden başka bir şey değildir»[85]. Bu yüzden de, bu aşılmanın hem öznesi, hem nesnesi, olayın ise hem nedeni, hem de anlamı olan şeey her ne pahasına olursa olsun sarılması gerekiyor: burjuva Devrim'i. Mazauric, sözü edilenin bir burjuva Devrim'i olduğunu 1789-1794 döneminin karmakarışık görünümüyle vurguluyor, çünkü bu «yükselme dönemi»nin en belirgin özelliği, olgunun gittikçe «köktenleşmesi» ve halk kitlelerinin aynı oranda artan müdahaleleridir[86].

Gökten zembille inen bu tanrısal kahramanı biraz daha açalım: Yalnızca toplumsal bir sınıf değildir bu; çünkü «burjuva Devrimi» demek, devrimci burjuvazi demek değildir. Sivil toplumun her türden çelişkilerini gün ışığına çıkaran bir bunalımın gürültülü akışı da değildir yalnızca; bir de ayrılmaz bir biçimde hem öznel, hem nesnel bir süreç, haberini vermekle yükümlü oldukları geleceğin imgesini oluşturdukları için, her türlü zorluğa karşın birleşik ve uzlaşık bir rol ve mesaj, bir aktör ve anlam ikilisidir. Mazauric, «sonra»dan «önce»ye doğru hep geri geri giden bu anlamın odak noktasını da yerinden oynatıyor; Marx'ın hiç olmazsa şu temel kuşkusunu unutmamış: insanların yaşadıkları, yaşadıklarını sandıklarından başka bir şeydir. Bireysel bilinçlerden kapı dışarı edilen düşünce, toplu öznelere sığınır ama, kuşku oranda da peşini bırakmaz: burjuvazi, hayalindekilere uymayabilecek amaçlar peşindedir. Ne var ki bu kurtarıcı kuşku, bir tek burada ideolojiden arınmış görünen o «kavram» imalatçısının karşısında zınk diye duruverir. Taşıdığı anlamın tahrif edilmemiş bir anlam olduğunu nasıl mı bilebiliyor? Tarihte daha sonra görülen örnekler ışığında, burjuva Devrim'i kavramını

84 L. Bergeron, G. Chaussinand-Nogaret ve R. Forster, «Les notables du grand Empire en 1810». 1970'de Leningrad'daki İktisadi ve Toplumsal Tarih Kongresi'ne sunulan bu tebliğ, *Annales E. S. C* dergisinde de yayımlanmıştır. (eylül-ekim 1971).

85 Mazauric, *op. cit.*, s. 52.

86 *ibid.*, s. 55.

«işleme» olanağı sayesinde. Okurun da bu güvenceyle yetinmesi gerekiyor.

Bu her derde deva kavramın tanrısal özelliği karşısında okurun mızıkçılık olanağı kalmadığı doğrudur. Descartes'ın Tanrı'sı, özellikleri arasında varoluşun da bulunması dolayısıyla, nasıl varolmadan edemezse, Mazauric'in burjuvazisi de, daha başlangıçtan, müthiş donanımlı bir özdür. İçinde «gizil» olarak ne yok ki? Halk desteğiyle köylülerle olan bağdaşmayı daha baştan kapsar; öye ki, bunlara kollarını açmakla, burjuvazi kendi «doğasını» geliştirmekten başka bir şey yapmış olmadığı gibi, kendi kendiyle de hiç görülmedik bir uyum içinde olmuştur. Ama, mantıkla kasılmış bir tarihin durağanlığındaki bu utanç verici Spinoza'cılığın hakkını da vermek gerek; korkak bir ispatın sağladığı yararlar gayet açıktır: bunalımın durmaksızın yenilenen çeşitliliğini, çarpışmalarını ve alelacele bulup buluşturulan iğreti çözümlerini silebilmeyi öylesine kolaylaştırıyor ki, sonunda bunlar —karşı-devrimle savaşın Devrim içindeki halleri gibi—, özün bütünselliği içinde daha en baştan toparlanıp, eritilip, tek bir amacın basit birer simgesine dönüştürülmüş bir biçimde, kavramın reddolunamaz tekliğine ebedî örnekler oluşturuyorlar. «Burjuva Devrim'i», tarihî gerçekliği elinde taşıdığı bir dizi halkayla boğarak, **sub specie aeternitatis** bir kuruluş ve müjde zemini haline getiren metafizik bir ucûbedir.

Fransız Devrimleri.

Gerçekte, söz konusu kavramın tarihçiye faydalı olabilmesi için —zira ben, kendi payıma, kavramın faydalı olduğu kanısındayım— iyi denetlenmiş ve kısıtlı bir biçimde kullanılması gerekir. «Burjuva devrimi»ni çözümlemek, öncelikle ve en basit düzeyde, yalnız değişik burjuva gruplarının Devrim'e katılımını, tasarılarını ve etkinliklerini araştırmak değil, genel toplumsal sarsıntı karşısındaki tepkilerini de araştırmak demektir. Bu açıdan bakıldığında, Devrim'e en fazla bağlanmış burjuva gruplarının, kapitalist üretim tarzıyla az ilişki olanlar arasından çıkmış olmaları, Cobban'ın da altını durmaksızın çizdiği gibi, olası gözüküyor. Bir de, Devrim içinde daha 1789'dan itibaren birçok devrim olduğu[87], özellikle de, daha en başında, yani Defterlerin kaleme alınışı sırasında, burjuva tasarılarına oranla büyük çapta özerk bir köylü devrimi olduğu görülüyor. Kanımca Georges Lefebvre'in en büyük başarısı ve Devrim tarihine olan katkılarının, büyük olasılıkla, en önemlilerinden biri, bunu ilk göste-

87 Mazauric önce bu fikri kabul eder gözüküyor (s. 26), sonra da reddediyor (s. 55). Bu iki çözümlemeyi nasıl birarada tutabildiğini anlayamadım.

ren olmasıdır[88]. Lefebvre'den bu yana P. Bois'nın[89] ve Ch. Tilly'ninkiler[90] gibi gayet önemli çalışmalar, biraz değişik bir sorunsal ve şehir-kır ilişkileri çözümlemesinden yola çıkarak, bu ispatlamayı daha da genişlettiler. Çıkardıkları sonuçlar değişik ve bazı noktalarda çelişik olsa bile, ikisinde de köylü dünyasının, ister eski ya da yeni senyörlere, ister eski ya da yeni burjuvalara olsun, özünü şehirlilere duyulan güvensizliğin oluşturduğu büyük çapta siyasî özerkliğini vurgulamak gibi ortak bir nokta görülüyor. P. Bois'nın kitabında, daha önce gördüğümüz gibi[91], 89'da senyörlere karşı yöneltilen şikâyetler, 90-91'de burjuvaziye olan güvensizlik ve Cumhuriyet düşmanı Şuanlık'la çakışıyor, hattâ bu olguların bir bakıma haberini de veriyor. Yani Yukarı-Maine Bölgesi köylüleri, kendilerini hayal kırıklığına uğratmış olacak burjuva Devrim'ine, şemasının içine kapanan Mazauric'in sandığı gibi[92], düşman **olmamış**, yalnızca şehire karşı düşmanlık olmasa bile, en azından ve daha 1789'dan itibaren, kayıtsızlık ve güvensizlik göstermiştir. Senyörlük haklarıyla, şehirde oturan burjuvanın temsil ettiği kırsal kapitalizme karşı oluşan aldatılma duygusu da kesinlikle aynı şeydir. Burjuva Devrim'i kapitalist toplum ilişkilerini kurar ama, köylü Devrim'i de yalnız kendi hesabına çalışır; «antifeodal» uzlaşma ise, bilinç düzeyinde ya da nesnel süreç düzeyinde olsun, değişikliğin epey farklı imgelerini örten bir maskedir.

Çünkü, devrimlerin zorunlu olarak bazı toplumsal sınıf ya da grupların kendilerine çok yavaş görünen değişmeyi hızlandırma isteklerinden kaynaklandığı fikri, bütün yaygınlığına karşın, yanlış bir fikirdir. Devrim, geleneksel düzendeki altüst oluşun doğrudan ilgilendirdiği herhangi bir toplum kesiminin, çok hızlı bulduğu bir değişme karşısındaki direnişi de olabilir. Devrimci cephe, ona karşı duranların bir geçmiş imgesi üzerinde çabucak saf halinde toplanabilmelerinin tersine, hiç de devrimci hareketin özünü oluşturan ve aynı gelecek arzusunu paylaşan sınıfların, çizgisel bir tarih şemasına göre ve eski askerlik kitaplarındaki meydan savaşlarında olduğu gibi oluşturdukları bir saf değildir. Tam tersine, doğası gereği oynaktır ve çok çabuk dönüşen, özellikle de, değişik hattâ çelişik olabilecek amaçlar taşıyan unsurlardan meydana geldiği için, türdeş olmayan siyasî bir konjonktüre bağımlıdır.

---

88 Özellikle, Georges Lefebvre'in devrimlerin çeşitliliği ve köylü eylemlerinin bağımsızlığı konularında gayet açık olduğu şu metnine bakılmalıdır: «La Révolution française et les paysans». 1932'de yazılan bu makale, yazarın daha önce zikrettiğimiz *Etudes sur la Révolution française* adlı kitabında yayınlanmıştır.

89 Bois, *op. cit.*

90 Charles Tilly, *The Vendée* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964).

91 Bk. yukarıda s. 119.

92 Mazauric, *op. cit.*, s. 235.

Fransız Devrimi'nin patlak verdiği sırada, Fransa krallığı hiç de değişme yoksunu bir ülke değildir; tam tersine, yarım yüzyıldan fazla bir süreden beri kendini gösteren, son derece hızlı ve Devletin uyum göstermekte güçlük çektiği iktisadî ve toplumsal bir değişme sahnesidir. Devlet güçlük çeker, çünkü mutlakiyet sistemi için işlevsel unsurlarının bir kısmını değiştirmekten, özellikle de liberalleşmekten daha güç, üstelik tehlikeli, bir şey olamaz. Ama bu çözümleme yalnız soylular açısından değil, geleneksel dengelerin bozulması karşısında daha bir zayıf, siyaset alanında iktidar yarışının amaç ve ereklerinin de daha az bilincinde olan halk sınıfları açısından bakıldığında da görüleceği gibi, toplumsal sınıflar için de geçerlidir. Dolayısıyla, sorun hiç de Mazauric'in o pek kolaya kaçan halk-destekli-burjuva Devrim'i içinde, o kendilerini hiç kimselere beğendiremeyen ve ulusal birliğin dışında kalan Paris mahallelilerini sola, Vendée köylülerini de sağa yerleştirirken sandığı kadar basit değildir[93]. Gerçekte, 1789'la 1794 arasında birbirlerini izleyen iktidarlar, —karşısında bir süre edilgin kaldıkları— Devrim seline bir set çekip kendi istedikleri yönde akmasını sağlamışlarsa da, çelişik çıkar ve görüşlerden oluştuğu için, tam anlamıyla denetim altına alamamışlardır. Bu da, kuşkusuz Jakobenlik gibi güçlü bir bütünleştirici ideolojinin, eksikleri giderme açısından gördüğü temel işlevi açıklar. Ama tarihin bu ideolojiye körükörüne inanması mı gerek?

Devrimci hareketin siyasî düzeydeki oluşumunun içsel açıdan çözümlenmesi konusunda yapılacak daha çok şey olduğu doğrudur. Daniel Guérin, Albert Soboul, Georges Rudé ve Richard Cobb'un çalışmaları sayesinde şehir halkının en alt tabakalarına özgü isteklerin neler olduğunu ve 1793-1794 döneminde oynadıkları rolü iyi biliyoruz. Ama loncaların kaldırılmasını ve sonuçta ortaya çıkan meslek içi ve meslekler arası rekabetin şehirlerdeki etkilerinin neler olduğunu iyi bilmiyoruz[94]; hele XVIII. yüzyılın en önemli özelliklerinden biri olan şehirlere göçün ve henüz toprağından yeni kopmuş, Nicolas de Restif gibi Paris'e gelip kendi kendinin efendisi olmaktan çıktığı duygusuna kapılmış bir şehirli nüfusun oynadıkları rol hakkında, hemen hemen hiçbir bilgimiz yok. Mahallelilerin siyasî tutumlarındaki sırların bir kısmının, basit bir sosyolojik farklılıktan çok, bu tür olgulardan kaynaklanması hiç de olmayacak bir şey değildir. Aynı biçimde, köylülerin davranış ve güdüleriyle,

93 *ibid.*, s. 235-236.

94 Engels'in Fransız Devrimi konusunda Kautsyky'ye yazdığı bir mektupta (21 mayıs 1895), şehirdeki devrimin bu yönü üzerine ilginç sezgiler var. Engels, bu mektubunda «düşkünler» *(«déclassés»)* diye adlandırdığı eski «feodalite» ve lonca yapılarından arda kalan toplumsal döküntülerin Terör sırasında oynadığı rolü vuguluyor *(Werke,* cilt XXXIX, s. 482-483).

Bu konuyla ilgili olarak Louis Bergeron'un şu makalesine de bakılabilir: «Les sans-culottes et la Révolution française», *Annales E. S. C.* 6 (1963).

Devrim sırasındaki şehir-kır ilişkilerinin ayrıntıları da henüz iyi bilinmiyor. Emin olduğumuz tek şey, kırsal kesim üzerindeki şehir hakimiyetinin 89 yazından sonra tekrar, ama ancak bölük pörçük, kurulabildiği: toprak sahibi köylüler, 4-11 ağustos kararnamelerinin öngördüğü hakların satın alınması ilkesini kitle halinde reddettikleri gibi[95], onları herhangi bir tazminat ödeme zorunluğundan kurtaracak olan ağustos 92 ve temmuz 93 tarihli «Dağlı» metinler de, bir oldubittinin hukukî onayından başka bir şey değildir. Şehirlerin devrimci burjuvaları, artık (satın alınma zorunluğuyla paraya dönüştürüldüğü için) burjuvalaşmış bir mülkiyetten vazgeçerek, köylülere boyun eğmiştir. G. Lefebvre'in kullandığı kelime çok doğrudur; burjuvazi, savaşmak zorunda kaldığı silâhlı çatışma durum ve bölgeleri (Vendée, Şuanlık) dışında, köylülerle «uzlaşmış», yani Devrim'in her nazik evresinde pazarlık etmiştir: 4 Ağustas'ta da, Kurucu Meclis'in çalışmaları sırasında da, 10 Ağustos sonrasında da, 31 Mayıs - 2 Haziran döneminin ertesinde de.

Savaş, terör, ideoloji

Zaten, devrimci cephenin o olağanüstü ve çokbiçimli zayıflığını ele almadan, tüm gruplarının hazırda bekleyen iktidarı ele geçirmek için artırıma giriştiği yeni idareci sınıfın zayıflığına ya da görüşlerdeki ayrılıklar ve çelişkilerle, bunları maskeleyen ütopyalar ve özlemler arasında kalmış bir koalisyonun zayıflığına değinmeden, savaşı nasıl açıklayabiliriz ki? Mazauric için bunun bir «ast-sorun» olduğunu biliyorum. Nitekim, savaşın Devrim'in «doğal bir unsuru»[96] olduğunu söylemiş. Ne harika bir kelime! Sevgili dostumuz rahip Pluche Efendiye bu pek şatafatlı dönüşle, «burjuva Devrimi» kolayca yeni itici gücüne kavuşmuş oluyor: çünkü bu güç Devrim'in içinde zâten vardır ve daha başlangıçtan itibaren aynı erek için koşullanmıştır. Şaka bir yana, Fransız Devrimi'yle, Avrupa arasındaki savaşın patlak vermesi, Devrim tarihinin büyük olasılıkla en önemli ve en anlamlı sorunlarından biridir. Bu savaş, burada üzerinde duramayacağım nedenlerden ötürü, Fransa dışına göçenlerle kral ailesinin tüm baskılarına karşın, Avrupa'nın arzulamaktan çok kabullendiği bir savaştır. Buna karşılık, Fransa'da Saray ve Eski Düzen'in özlemini çeken toplumsal güçlerin istedikleri bir şeydir; ama söz

95 Sorun henüz iyi bilinmiyor. Burada, Güney-Batı için verilen bilgileri olası bir varsayım biçiminde ele alarak genelleştiriyorum: Ferradon, *Le rachat des droits féodaux dans la Gironde, 1790-1793* (Paris, 1928), s. 200-311; Daniel Ligou, *Montauban à la fin de l'Ancien Régime et aux débuts de la Révolution* (Paris: M. Rivière, 1958), s. 384-385. Aynı genel yoruma Ernest Labrousse'ta da rastlanıyor: Roland Mousnier, Ernest Labrousse ve Marc Bouloiseau, *Histoire générale des civilisations*, cilt V: *Le XVIIIe siècle*, 5. baskı (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), s. 383.

96 Mazauric, *op. cit.*, s. 57. Vurgu Mazauric'indir.

konusu güçler 91-92 kışında o pek istedikleri çatışmayı çıkaramayacak kadar zayıftırlar. Gerçekte ise, Robespierre'e karşın, krallarla savaşmak isteyen Devrim'dir. Devrim ama, hangi Devrim?

Başlamakta olan o müthiş macerâyı «burjuva Devrimi»ne özgü bir çatışma biçimine sokabilecek nedenleri gayet iyi görebiliyorum: Eskilere dayanan Fransız-İngiliz ticaret çekişmesi ve Jironden grubuna özgü baskılar. Birinci neden üzerinde, Fransız-İngiliz iktisadî rekabetinin savaşın çıkmasında görece ikincil bir etmen olduğunu yazmış olmakla, Devrim tarihçilerinin çoğunluğuyla uyum halinde olduğumu sanıyorum[97]. Fransız iç siyasetine özgü nedenlerin, bu iki ülkenin uluslararası ticaret içindeki çelişik çıkarlarından, nesnel olarak da, öznel olarak da, önde geldiği bir gerçektir. Brissot ve Jirondenler diye adlandırılacak olanlara gelince; savaşın en ateşli savunucuları oldukları doğru olmakla birlikte, sorumluluğunu bir tek onlar taşımamıştır. Geleceğin Dağlıları Meclis'te susmuşlar, Danton, Desmoulins, Marat gibi kamuoyu önderleri de Robespierre'i pek erken, henüz aralık ayında, yalnız bırakmışlardır. Devrim'i köktenleştirme tasarısını «Jirondenler»le paylaştıkları için, Robespierre'e karşı bu açıdan haklıdırlar da: savaş, birliğin ve devrimci artırımların düğüm noktası olacaktır.

Şu da var ki, ne yalnızca, ne de özellikle bir burjuva savaşıdır bu. Kralın, durumunu düzeltme yolunda son bir şans olarak istediği savaşa halk da, özgürleştiricilik misyonunun bir genişlemesi diye, sarılmıştır. Halk, dolgun müfrezelerini silâhlanmış şehirli, özellikle de, köylü demokrasisinin oluşturacağı bu savaşı bir özgürleştirme savaşı, yani bir çıkar çatışmasından çok bir değer çatışması haline koymuştur. Ulusal duygu, yalnız yeni Fransa'yı tanımlamayı bırakıp, ideolojik bir model, bir haçlı seferi sancağı olur; Fransızlar, ideolojik peygamberlikle ulusal tutkunun bu pek zamansız —ve pek parlak bir geleceğin beklediği— senteziyle, mucizevî ölçülerde örnek bir cemaat biçimi icâd etmemişlerdir; ama ilk olarak kitleleri Devletle bütünleştirmiş ve modern bir demokratik ulus meydana getirmişlerdir.

Bu tarihî deneyin fiyatı da, sürüp giden savaştır. 92 ilkbaharında girişilen değer çatışmasının, doğası gereği, tanımlanmış ya da tanımlanabilir bir ereği yoktur; dolayısıyla da, kesin zafer ya da kesin yenilgiden başka bir sonu olamaz.[98] Devrim'in tüm «burjuva» önderleri, Danton, sonra Robespierre, daha sonra da Carnot, şu ya da bu sırada onu durdurmaya çalışacaklardır; ama söz konusu çatışma devrim bilinci tarafından ideolojik düzeyde öylesine özümsenmiştir ki, uygun koşullar altında bile savaşın anlamı devrim, barışınki de karşı-devrimdir. Savaş, Fransızlar açısından, devrimci koalisyonun

97 En azından Georges Lefebvre'le. Ama, savaşın bellibaşlı nedeni olarak «Jironden burjuvazi»nin iktisadî hırslarını gösteren (*La lutte des classes*, cilt II, s. 501) Daniel Guérin'le değil.

98 Bk. J.—P. Bertaud, *Valmy* (Paris: Julliard, «Archives» dizisi, 1970).

bir «ileriye kaçışı», evrensel bir kurtarıcılık misyonu üstlenmiş «büyük ulus» ve yeni Devlete olan ibadet sayesinde çehreleri değiştirilmiş ve demokratlaştırılmış Aydınlanma felsefesi değerleriyle eski toplumun askeri mirasının birbirlerine karışarak oluşturdukları ve hem köylülere, hem burjuvaziye, hem de halka özgü olan bir ideolojiyle, zaaflarından bir arınış biçimi olmuştur. «Burjuva devrimi» kavramı, Devrim'in o iç dinamiğini, Jakobenlik ve devrimci savaşın oluşturdukları o siyasî ve kültürel taşmayı vurgulamak açısından, elverişli değildir. Artık Devrim'in savaşı yönettiğinden çok, savaş Devrim'i yönetir.

Klâsiklerimi okuduğum için, Mazauric'in bu noktada beni elinde Marx'tan bir alıntıyla[99] beklediğini biliyorum: Jakobenlik ve Terörün, burjuva devriminin tamamlanması ve burjuvazi düşmanlarının defterlerinin dürülmesinde «aşağı tabakalara özgü bir tarz» olduğu. Ama her iki öneri de yanlıştır. Burjuva devrimi, eski topluma hiçbir ödün vermeksizin, henüz 1789-1791 döneminde gerçekleştirilmiş ve tamamlanmıştır. Çağdaş dünyamızı kuran yeni burjuva düzeninin öze ilişkin tüm unsurları, yani sınıfların **(ordres)** ve «feodalite»nin kaldırılması, mesleklerin yeteneklere açılması, tanrısal hukuka dayalı monarşinin yerini sözleşmenin alması, **homo democraticus** ve temsilî rejimin doğuşu, çalışma özgürlüğü ve serbest girişim, daha 1790'dan itibaren geriye dönülmesi olanaksız bir biçimde kazanılmıştır; soyluların karşı-devrimci kesimi savaşmadan kaçmış, feodal hakların satın alınması, gördüğümüz gibi, uygulamaya büyük çapta konmamış, Eski Düzen'in kralı da tutsak edilmiştir. Halk sınıfları da, özellikle 89 yazındaki şiddetli köylü baskısı biçiminde, geçmişten bu kesin kopuştaki önemli rollerini çoktan oynamışlardır.

Dönemin ideolojisiyle, 1793-1794 Jakobenlerinin kendi kendilerine buldukları nedenler körükörüne alınıp, burjuva devriminin köktenleşmesinin karşı-devrimci direnişten kaynaklandığı mı söylenecek? O halde, bu köktenleşmenin neden karşı-devrimin nesnel olarak çok zayıf olduğu 89 yazında, 14 Temmuz'u izleyen günlerde bile görüldüğü, neden, o çok önemli Varennes evresinin de gösterdiği gibi, direnişin gücünden çok simgesi ve beceriksizliğiyle beslendiği açıklanmalıdır. Gerçekte, asıl karşı-devrimci tehlike 92 yazının sonlarında ve 93 yazında, savaş ve istilâdan doğar. Ama bu savaşı Devrim'in kendi, hem de «büyük ihanetlere ihtiyacı olduğu»[100] için istemiştir. Bu ihanetler gerçekte varolsalar da olmasalar da —varoldukları kesindir ama, sayıları devrimci militanın sandığından azdır—, Devrim onları gelişmesinin birer koşulu biçiminde icâd eder; çünkü Jakoben ve terörist ideoloji, siyasetin ahlâk görünümüne büründüğü ve ger-

99 Karl Marx, 12.12.1848 tarihli makale: «Burjuvazi ve Karşı-Devrim» *(Werke,* cilt VI, s. 107-108).

100 Söz, bilindiği gibi, Brissot'nundur.

çeklik ilkesinin kaybolduğu oranda daha bitmek bilmezleşen bir artırım mekânı olarak, siyasî ve askerî koşullardan bağımsız, geniş çapta özerk bir merci biçiminde işler. Nitekim, 92 ağustosuyla 93 yazındaki ilk iki terör dalgasının gerçekten de ulusal tehlike konjonktürüne bağlı olmasına karşın, «Büyük Terör»ün o korkunç yılların büyük tehlikeleriyle örtüşmediği biliniyor. 1794 ilkbaharının «Büyük Terör»ü, tam tersine, askerî durumun düzeldiği bir sırada, eşitlikçi ve ahlâkçı bir metafiziğin idarî mekanizması biçimde girer devreye. Siyasî çıkmazın eksiklerini giderici bir fantazma, mücadelelerdeki gerçekliğin değil de, genel bir tür toplumsal panikle, iyiler ve kötüleri ayırd eden **manichéen** ideolojinin bir ürünüdür. Engels. 4 Eylül 1870 günü, işçilerin geçici hükümeti devireceklerini sandığı bir sırada Marx'a yazdığı bir mektubunda Terör'ü şöyle çözümlüyordu: «Fransızların şu bitmek tükenmek bilmeyen küçük terörleri sayesinde, Terör Yönetimi hakkında çok daha iyi bir fikir sahibi oluyor insan. Onu ortalığı teröre boğanların yönetimi sanıyoruz; halbuki, tam tersine, bizzat terörizelerin (**terrorisés** = korkutulmuşlar) yönetimi. Terör, büyük çapta, bizzat korkan kişilerin kendilerini güvenlik içinde duyabilmek için giriştikler gereksiz bir kan dökücülükten başka bir şey değil. 1793 yılın Terör Yönetimi'ni, nerdeyse tümüyle, vatanseverliğe kalkışan aşırı heyecanlı burjuvalara, korkudan donlarını pisleten dar kafalı küçük burjuvalara ve Terör'le geçinen ayak takımına borçlu olduğumuza eminim»[101].

Marx, **Kutsal Aile**'de bulunan daha önceki bir çözümlemesinde[102], Jakobenlik yanılsamasının söz konusu eleştirisine daha az psikolojik bir biçim vermiştir. Marx, Jakobenlik yanılsamasının kalbinin, okul kitaplarındaki Eski Çağ modelinden esinlenmiş ve kendine göre çoktan «modern burjuva toplumu» biçimini almış olan sivil toplumun nesnel verilerini aşan, onları ortadan kaldıran «erdemli» bir Devlet fikrinde attığını gösterir. Terör de, toplumda kök salamadığı için kendi kendinin ereği olan Devlet, ideolojiyle yabancılaşmış ve Marx'ın «liberal burjuvazi» adını verdiği kesimin eline geçmeyen Devlettir işte. Devrim tarihi, önce Robespierre'ci diktatörlükle, sonra da Napolyon'la olmak üzere, Devletin bu yabancılaşmasına iki belirginlik dönemi gösteriyor: «**Napolyon, devrimci Terör**'ün, gene Devrim'in kurmuş olduğu **burjuva toplumu**yla siyasetine karşı son sa-

101 Marx - Engels yazışması, 4 eylül 1870 (*Werke*, cilt XXXIII, s. 53). Diğer birçokları gibi bu metin de gösteriyor ki, Marx ve Engels'in Devrim'in tümüne olduğu kadar bu dönemine de ilişkin yargılarında, yaşamlarının değişik dönemlerindeki güncel konulara olan ilgileri kadar, başat entellektüel uğraşlarıyla da doğrudan ilgili değişiklikler olmuştur. Özetleyecek olursak, Marx ve Enges'in 1848-1849 Alman Devrimi sırasında görece Jakobenlik yanlısı, 1865'le 1870 arasında, Birinci Enternasyonal içindeki, kendi deyimleriyle, «Fransızlar»la çatıştıkları sırada ise, gayet antijakoben olduklarını söyleyebiliriz. Mazauric, burada da genç Marx'a karşı olgun Marx'tan yana çıkacak mı acaba?

102 *Kutsal Aile*, *op. cit.*, s. 144-150.

vaşı oldu... Napolyon, **Devleti** henüz **kendi kendinin ereği**, burjuva toplumunu ise **hür iradesi** olamayacak bir **ast**, yalnızca bir sermaye kaynağı olarak görüyordu. **Sürekli devrimin yerine sürekli savaşı geçirerek Terör'ü tamamladı.»**[103]

Genç Marx'ın Terör ve savaş mekanizması içinde Jakoben ideolojiye düşen rolle, Terör/savaş ikilisinin birbirlerinin yerini tutma özelliklerini parlak bir biçimde çözümleyen bu cümleleri, D. Richet'yle birlikte yazdığım Devrim tarihine epigraf olabilirdi. Zira, önerdiğimiz genel yorumun[104], özellikle de, Devrim'in «yoldan çıkması» diye adlandırdığımız bölümün sürekli olarak içerdiği bir çözümlemedir bu. «Yoldan çıkma» eğretilemesine özel bir bağlılığım yok; yerine belki daha iyi bir terim de bulunabilir; ama dile getirdiği fikre, yâni Devrim sürecinin, akışı içinde ve görece kısa bir zaman diliminde, ister «halk-destekli», ister «yükseliş halinde», ister günümüzün Leninist söyleminde gördüğümüz başka bir özellikle donanmış olsun, «burjuva devrimi» kavramına indirgenemeyeceği fikrine tümüyle bağlıyım. Çünkü devrim sürecini meydana getiren, sürekli bir kayma ve toplumsal doğasıyla birtakım çelişkiler taşıdığı biçimiyle özerk olan ve bu özerkliği göz önünde tutularak kavramsallaştırılıp çözümlenmesi gereken siyasî ve ideolojik bir dinamiktir. Bu açıdan bakıldığında, burjuva devrimi kavramını derinleştirmekten çok, devrimsel durum ya da bunalım kavramını derinleştirmek gerekir[105]; bir iktidar ve Devlet boşluğu, yönetici sınıfların bunalımı, halk kitlelerinin özerk ve koşut seferberlikleri, hem **manichéen**, hem de son derece bütünleştirici bir ideolojinin toplumsal düzeyde geliştirilmesi; işte Fransız Devrimi olgusundaki olağandışı diyalektiğin anlaşılabilmesi için bana göre kesinlikle vazgeçilmez olan bir dizi veri. Devrim, yalnızca bir toplumdan bir diğerine «sıçrama» değildir; bir de, iktidardaki «bunalım» sonucunda aniden «açılan» sivil toplumun, içinde taşıdığı tüm söylemleri salıveriş tarzlarının bütünüdür. Top-

103 Vurgular Marx'ındır.

104 Örneğin, «kurucu» evreyle (89-91) Direktörlük evresi, burjuva sivil toplumuyla devrimsel sürecin görece saydam oldukları dönemler biçiminde ele alınmıştır. Jakoben ve terorist dönem ise, tam tersine, tarihî süreç ve sivil toplum arasında bir saydamsızlık dönemidir: bu saydamsızlık da ideolojinin işidir.

105 Bu konuda, özellikle Amerika'da olmak üzere, önemli kaynaklar var. Örnek olarak şu eserlere bakılabilir: Chalmers A. Johnson, *Revolution and the Social System* (Stanford: Hoover Institution, Stanford University, 1964); Lawrence Stone, «Theories of Revolution», *World Politics*, XVIII, 2 (ocak 1966): 159 (bu makale Chalmers Johnson'un kitabının bir eleştirisidir). Birtakım yeni çalışmalar, devrim sorunsalı üzerine Fransa'da da havanın tazelenmesine katkıda bulundular bu yakınlarda: André-Clément Decouflé, *Sociologie des révolutions* (Paris: Presses Universitaires de France, «Que sais-je» dizisi, 1968): aynı yazardan, «La Révolution et son double», *Sociologie des mutations* (Paris: Anthropos, 1970); Jean Baechler, *Les phénomènes révolutonnaires* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970).

lumun, anlamını «daraltmakta» güçlük çektiği o muazzam kültürel özgürlük, bundan sonra, iktidar için girişilen rekabeti eşitlikçi artırımla besler; halk kitlelerinin ya da en azından bir bölümünün özümsediği, yegâne kıstas ve yeni kurucu meşrûluk olduğu oranda da daha bir ölümcül olan devrimci ideoloji de, gruplar arasındaki mücadelenin en başta gelen zemini olur; 89-99 yıllarının en önemli özelliği olan yönetici kadrolar içindeki peşpeşe bölünmelerin diyalektiği gibi, yeni seçkinlerin süreklilik diyalektiği de bu ideolojiden geçer. Robespierre, Barnave'la Brissot'yu giyotine eşitlik adına gönderir ama, Sieyès'in 89 ilkbaharından 18 Brumaire 99'a kadar uzanan görünür bir sürü sadakatsizlikle sadık kaldığı da, gene eşitliktir. Devrim, bir toplumun bizzat tarihinin dokusu haline gelen düşselliğidir.

Böyle olduktan sonra, Devrim'i her şeye karşın daha başlangıcından beri içinde taşıdığı evreleri Rus bebekleri gibi peşpeşe ortaya çıkaracak metafizik ve tek bir özün kesinlikle gerekli ürünü haline sokmak neye yarayabilir ki? Neden ille de yükselen bir «burjuva» evresinin arkasından bir halk hükümranlığı döneminin, onun peşinden de, ucunda Bonaparte olduğuna göre, bu sefer de «inişe geçmiş» başka bir burjuva evresinin geldiği o fantezi kronoloji kurulmak isteniyor? Nedir bu yoksul şemanın, bu skolastik dirilişin, bu düşünce sefaletinin, bu Marksizm kılığına bürünmüş tutkusal kasılmanın nedeni? Mazauric ve Soboul'ün söylemleri, bir bilgi ya da doktrinden kaynaklanan özgün bir sorunsala dayanmıyor; Michelet'nin ve Jaurès'in zamanlarındaki bütün Devrim tarihlerini aydınlatan o muazzam ve zengin alevin sönük birer kopyasından başka bir şey değiller. Jakobenlikle Leninizm'in bulanık karışımlarının ürünü olan bu karma söylem, yeni bulgular için elverişli değildir artık; Baboeuf'çülük artıklarına yönelik tortul ve şamanlara özgü bir işlevle ayakta duruyor. Bu yüzden de hem çelişik ve inandırıcı, hem tutarsız ve çürütülemez, hem de can çekişir ve ölümsüzdür. Marx, daha yüz yıl önce, III. Cumhuriyet'i kuran cumhuriyetçi ve emekçi soldan söz ederken, Jakoben özlemlerini bir tür Fransız taşralılığı kalıntısı olarak suçlayıp, «olayların, bu gerici geçmiş ibadetine kesin bir son vermesini»[106] diliyordu.

106 César de Paepe'e mektup, 14 eylül 1870 (Werke, cilt XXXIII, s. 147).

II

TOCQUEVILLE VE FRANSIZ DEVRİMİ SORUNU*

Tocqueville'in tarihle olan ilişkisi, geçmişe ilgisinden değil, kendi yaşadığı zamana duyarlılığından kaynaklanır. Zaman içerisinde uzaklaşarak mekân değiştirmeye, geçmişin şiirselliğine veya bilgi edinme yoluyla sıkıntılarını unutmaya dönük tarihçilerin soyundan değildir Tocquevillle; güncele yönelik düşüncenin, soy zinciri araştırmasına bir başlangıç noktası oluşturduğu başka bir tarihî merak türüne mensuptur. Dolayısıyla, çağdaşı Michelet'de görülen o saplantısal geçmiş tutkusu, mezarlık ziyaretçilerine özgü o kasvetli ve yüce meczupluk onda yoktur. Tüm yaşamı boyunca peşinde olduğu ve entellektüelliğine kavrayış gücüyle tutarlılık kazandıran şey, tam tersine, kendi zamanının anlamıdır. Bunu, önceleri coğrafyayı karşılaştırmalı bir tarih gibi kullanarak, zaman yerine mekânda aramıştır. İncelemeye gittiği Amerika'da, geleneksel varsayımı dahiyâne bir biçimde tepetaklak ederek, Avrupa'nın çocukluğunu değil geleceğini görmüştür. Avrupa tarihi de, kendi zamanı üzerindeki deneyimlerinden kaynaklanan varsayımlara uyan ve Amerika gezisine bağlı yeni bir yolculuktan başka bir şey değildir onun için.

Ayrıca —biri mekân, biri de zaman içindeki— bu yolculuklar, Tocqueville'in onlara verdiği entellektüel anlamla birleştikleri gibi, 1830'la 1840 arasında, yâni pek erken kaleme aldığı izlenimlerinde de birbirlerinden ayrılmazlar: **La Démocratie**'nin ilk iki bölümü 1835 te, son iki bölümü de 1840'ta yayımlanmıştır. Bu arada, 1836 yılında, bir İngiliz dergisinde «Fransa'nın Toplumsal ve Siyasî Düzeni» üzerine kısa bir deneme yayımlamıştır Tocqueville[1]; yani, Tocqueville'in siyaset hayatına atılmasından önceki ilk büyük yaratıcılık döneminde, iki büyük düşünce alanının girift olduklarını görüyoruz.

Siyaseti bıraktıktan sonra, bir tek, 1836'da yalnızca kaba hatlarını çizip yedeğe almış olduğu tarihî temaya dönecektir Tocque-

---

* Bu bölüm daha önce şu kitapta yayınlanmıştır: *Science et Conscience de la société* (Mélanges en l'honneur de Raymond Aron), 2 cilt (Paris: Calmann-Lévy, 1971).

1 *London and Westminster Review*, ocak-nisan 1836, s. 137-139. Yazar adı belirtilmeden yayımlanan yazıyı, İngilizce'ye John Stuart Mill çevirmiştir. Fransızca özgün metin (Etat social et politique de la France avant et depuis 1789) için, bk. *L'Ancien Régime*, cilt I, s. 33-66.

ville; ama bu kez arşivlere kapanır, birincil kaynakları inceleyip ayıklar ve tarihçilik mesleğinin külfetlerine katlanır yıllarca. Ne var ki, araştırmasının temel ereği değişmemiştir. Amacı hep çağdaş Fransa tarihini açıklamak, dolayısıyla da, anlamını görebilmektir. Onun için tarih bir diriliş değildir; hele bir betimleme ya da anlatı, hiç değil; bir düzene konup yorumlanması gereken bir nesnedir. Dolayısıyla, 1836'nın Tocqueville'iyle 1856'nınki arasında bir karşılaştırmaya en yatkın olan şey, —**L'Ancien Régime**'de çok daha iyi ve daha eksiksiz olan— belge kullanımından çok, yorum dizgesidir. Bunun, bizzat Tocqueville'ci yöntem anlayışına göre, açıklayıcı bir kuramdan ayrı düşünülmek istemeyen bir tarihi açıklamakta tutulacak en iyi yol olduğunu sanıyorum.

I

Tocqueville'in Fransız Devrimi'ne getirdiği genel yorumun, 1836 da, yâni hemen Amerika yolculuğu sonrasında, İngiliz okurları için kaleme aldığı ve «Etat social et politique de la France avant et depuis 1789» başlığıyla şaşırtıcı bir biçimde yirmi yıl sonraki son kitabına vereceği adı müjdeleyen, görece kısa metinde bulunduğunu gördük. Ama Tocqueville, bu yazının yalnızca 1789 öncesi Fransa'sına ayırdığı ilk bölümünü yazmıştır. Bu metne garip bir biçimde son veren on satırlık geçiş paragrafında ilân edilen ikinci bölüm ise, hiç kaleme alınmamışa benziyor. Üstelik, o tarih için, ölüm de çalışmanın kesilmesine bir açıklama oluşturmuyor. Tocqueville, yirmi yıl sonrasında olduğu gibi, 1836'da da bir «devrim»den çok bir «eski düzen» bir «1789 sonrası»ndan çok bir «1789 öncesi» çizmiştir bize. Çalışmasının genel yapısını şöyle özetleyebiliriz:

Giriş bölümünde denemenin ana fikri ortaya konmuş: Fransız Devrimi, evrensel fikirlerin yerel düzeyde gayet şiddetli bir patlayışından başka bir şey değildir. Bunun ardından gelen birinci bölümün özünü oluşturan da, eski monarşinin son dönemlerindeki Fransız sivil toplumunun betimlenişi: Kilise halktan kopuk bir siyasî kurum olmuş, soylular ise bir aristokrasi (yâni İngiliz usûlü bir yönetici sınıf) değil, bir kasttır; ne var ki, soylulara ilişkin çözümleme ne kadar ayrıntılıysa, Kilise'ye ilişkin olanı da o kadar kısa kesilmiş. Söz konusu soylular, siyasî düzlemde, kral iktidarından kopukturlar (herhangi bir hükümet iktidarına sahip olmadan yerel idarî iktidarlarından olmuşlar, bu yüzden de halk adına krala engel olma ya da halka karşı kralı gerçekten etkileme güçlerinden yoksundurlar). Bu da, başta iktisadî ve onursal olanları gelmek üzere, ayrıcalıkların anakronizmi demektir (soylular ne sevilirler, ne de korku verirler).

İktisadî düzlemde ise, zenginliğin yeniden dağılımı, taşınabilir varlığın hâkim olan Üçüncü Sınıf'ın çıkarları doğrultusunda gerçekleşir. Bunun sonucu da, soylu mülklerinin bölünüp parçalanması, soyluluğun orta gelirli bir bireyler kalabalığı biçiminde dağılma-

sı ve «soyluluğun demokratikleşmesi» diyebileceğimiz bir süreçtir.

Son olarak da, Üçüncü Sınıf'ın yükselişi görülüyor. Bu yükseliş soyluluktan bağımsız olarak (Tocqueville burada, nerdeyse tümüyle, Sieyès'i yineliyor), kendine özgü bir aristokrasisi olan «yeni bir halkın ortaya çıkması» biçiminde gerçekleşir. Ayrıca, yönetici sınıf içindeki bölünmeyle Üçüncü'ye özgü devrimci ruhu açıklayan bir öğedir bu. «Fransa'nın değişik aristokratik unsurları arasındaki bu bölünme, aristokratlar arasında yalnız demokrasinin yararlanabileceği bir iç savaş çıkarıyordu. Soyluların sırt çevirdiği Üçüncü Sınıf'ın bellibaşlı unsurları, soylulukla savaşabilmek için, kullanıldıkları sırada faydalı fakat etkileri açısından tehlikeli ilkelere dayanmak zorundaydılar. Üçüncü Sınıf, aristokrasinin bir parçasıydı ve diğerine başkaldırdığı gibi, genel bir eşitlik fikrini, bu fikrin karşısına çıkarılan özel bir eşitsizlik fikriyle savaşabilmek için, savunmak zorundaydı» (s. 46).

Tocqueville, bir yanda inteligentsiyanın toplum üzerindeki etkisi, diğer yanda da aristokratlarla entellektüeller arasındaki bir tür «eşitlikçi» kaynaşma dolayısıyla ortaya çıkan bir olguyu, aristokratlık ilkesinin kafalardan çabucak silinmesi olgusunu ısrarla vurgular. Kafalardaki bu «hayalî demokrasi»ye, bir de, toprak mülkiyetindeki parçalanmayla oluşan orta halli servetlerin sayısını artırıp, siyasî demokrasi için uygun bir zemin hazırlayan gerçek bir servet demokrasisi eklenir. Böylece XVIII. yüzyıl Fransa'sının en belirgin özelliği, kurumsal düzeniyle (eşitsizlik), onu daha o zamanlarda bile «Avrupa'nın gerçek anlamda en demokratik ulusu» durumuna getiren günlük yaşam biçimi arasındaki uyumsuzluk olur.

Daha sonra Tocqueville, sivil toplumun bu durumunun siyasî sonuçlarına geçer: nasıl tüm aristokratik toplumların eğilimi yerel hükümetten yana ise, tüm demokratik toplumların eğilimi de merkezîleşmiş hükümetten yanadır. Demokratik toplum, ilk ağızda, yerel hükümeti aristokrasinin elinden alır; ama onu kullanamayacak kadar zayıf ve dağınık olduğundan, doğal önderleri hukukçular kanalıyla, çıkarlarının ve zayıflığının ortak paydası olan krala verir.

Birtakım «raslantısal ve ikincil» etmenler bu «genel nedenler»in eylemine güç katarlar: Paris'in ağır basan konumu, birbirlerinden çok farklı taşra bölgeleri arasında ulusal bütünlüğü pekiştirme gereksinimi, iktidarın parlamenter değil kişisel olma özelliği, vs.

Ama hükümet ve idaredeki bu merkezîleşme süreci, Fransızların Tocqueville'e göre ulusal özelliklerinin en önde gelenlerinden biri olan özgürlük eğilimlerini ortadan kaldırmamıştır. XVIII. yüzyılda gerçekleşen şey, tam tersine, demokratik bir anlayışın aristokratik özgürlük kavramının (ayrıcalıkların tüm düzeylerde savunusu) yerine geçmesidir; yani, ayrıcalık fikrinin yerini müşterek hukuk fikri almıştır.

Demek ki Devrim yeni bir halk, yeni bir Fransa yaratmamıştır:

«Bizzat bir neden olmaktan çok, büyük bir nedenin sonuçlarını düzenlemiş, biraraya toplamış ve yasallaştırmıştır». Fransa'nın ve Fransızların kökten bir dönüşümü olmaktan daha çok, Eski Düzen toplumunda yeşeren eğilimlerin sonucu, meyvasıdır. Sırasıyla sivil toplum, yaşam biçimi, yönetim ve ideoloji düzeylerinde çözümlenen bu demokratik eğilimlerin tümü, hem eski, hem de yeni rejime özgü ortak bir gövde oluştururlar. Devrim ise, söz konusu eğilimlerin sonuçlarının oluşmasında —Tocqueville'in özgüllüğünü belirtmediği— basit bir evre biçiminde çıkar ortaya. Fransa tarihinin sürekliliği, kopmalarının izlerini silmiştir.

Geçmişin ağırlığını ön plâna çıkarıp, Devrim'in kendini sorumlusu sandığı değişikliğin de önemini azaltan ve uzun dönemli bir tarih çalışmasının sonucu olan bu Devrim yorumunun bellibaşlı kavramsal unsurlarını icâd eden Tocqueville değildir. Ama okuduğu kitiplar konusunda ağzı pek sıkı olduğundan[2] —diğer yazarlara yaptığı dolaysız göndermeler yazışmalarında görece az, kitaplarında ise çok azdır— kaynaklarını bulabilmemiz çok zor. Gene de, söz konusu kaynakların biri açıktır: bu, hiç kuşkusuz, XIX. yüzyılın ilk yarısındaki Fransız liberalizminin karmaşıklıklarına güzel bir örnek diye gösterebileceğimiz bir ilişkide, hem anlaşıp, hem zıtlaşarak sürdürdüğü entellektüel ve siyasî bir diyalogda olduğu Guizot'dur[3]. Tocqueville'den on sekiz yaş büyük olan Guizot, Tocqueville'in 1836'da yayınlanan denemesine çalıştığı sıralarda, tarih dalındaki çalışmalarının büyük bölümünü yayınlamış bulunuyordu. Tocqueville'e oranla daha çekirdekten yetişme bir tarihçi olmakla birlikte, onunla aynı temel siyasî değerleri (liberalizm), aynı tarihçilik anlayışını (yorum-tarih), son olarak da, çok uzun bir geçmişin ancak çevresinde ele alındığı zaman düzenli bir süreç olarak görülebileceği ve hem evrensel bir tarihin (yâni Avrupa tarihinin) varış noktası, hem de Fransa tarihinin özel bir gizi olan aynı merkezî göndermeyi (Fransız Devrimi) paylaşır. Onun Tocqueville'e hazırladıklarını ya da öğrettiklerini ve iki yorum arasındaki farkları bu ortak sorunsaldan yola çıkarak çözümlemek ilginç olur sanırım.

1820'de gözden düşmesiyle siyaset yaşamından öğretim dünyasına geri dönen Guizot, açıklama dizgesinin özünü ilk büyük tarih yapıtlarında, özellikle de **Essais sur l'histoire de France**'ında (1823) sergilemiştir. Charles Pouthas'ın belirttiğine göre[4], 1828'de verdiği

2 Okuduğu kitaplar konusunda ağzı çok sıkı olan Tocqueville, kullandığı elyazması kaynaklar konusunda, *L'Ancien Régime* örneğinde olduğu gibi, hiç de ketum değildir. Bu, belki de, aristokrat ve entellektüel Tocqueville'in çifte snobizmindendir.

3 Bk. Stanley Mellon'ın Fransa Tarihi Araştırmaları Derneği'nin (Society For French Historical Studies) yıllık toplantısına (Chicago, 1969) sunduğu ilginç bildirisi: «Guizot and Tocqueville».

4 Charles Pouthas, *Guizot pendant la Restauration* (Paris: Plon-Nourrit, 1923), bölüm X: «L'enseignement de Guizot», özellikle s. 329 ve sonrası.

ve daha sonra **Histoire de la civilisation en Europe et en France**[5] başlığı altında yayınlanan derslerinde bazı yargılarını değiştirmiş, bir de, özellikle Fransa tarihinin kökenleriyle barbar istilâları tarihine ilişkin olgulardaki birkaç yanlışını düzeltmiştir. Ama bunlar, bizim ilgimizi çeken konu açısından o kadar önemli değildir; çünkü 1823 deki Essai'leriyle 1828'deki dersleri arasında, Guizot'nun Fransa tarihine yaklaşımında kavramsal hiçbir değişiklik olmamıştır. Senyörler, kilise, kral, komünler gibi tarihin tüm önemli aktörleri, aristokrasi, teokrasi, monarşi ve demokrasi gibi taşıyıcısı oldukları ya da taşımaları gereken toplum ve yönetim türleri ve Fransa tarihine getirdikleri çatışma ya da dengelerle birlikte **Essai**'lerde mevcutturlar. Bu tarih, 1823'de olduğu kadar 1828'de de, hiçbir unsuru değişmemiş entellektüel bir şemanın deneysel düzeyde doğrulanmasından başka bir şey değildir.

Guizot, Fransa tarihinde belli bir «topluma», yâni birleştirici bir ilkeyle tüm düzeylerinde kaynaşık ve örgütlü toplumsal bir bütüne doğru gidişi araştırır. X. yüzyılda (Hugues Capet) kaosun ve toplumsuzluğun (**non-société**) yerini alan feodalite, halk açısından çok sert olmakla birlikte, iç diyalektiği «daha iyi bir geleceği»[6] olası kılan, Fransa tarihindeki ilk örgütlü toplum biçimidir. Geleceğe dönük bu iyimserliğin nedeni, feodalitenin hem halkın («sahip olunan ulus») ezilmesi üzerine, hem de **fief** sahiplerinin oluşturduğu hâkim sınıf («egemen ulus») içindeki eşitlikçi ilişkiler üzerine kurulu olmasıdır: «Burada başka bir şeyle daha karşılaşıyorum: Birtakım özgürlükler, haklar, güvenceler var ki, yanlızca onlardan yararlanabilenleri onurlandırıp korumakla kalmayarak, doğaları ve eğilimleri nedeniyle, ezilen nüfusa da daha iyi bir geleceğin kapısını açıyorlar». Nitekim, **fief** sisteminin karmaşık hiyrarşisi, en küçüklerinden Fransa kralına kadar tüm senyörler arasında bir karşılılık ve göreli eşitlik ilişkisi kurar. Beri yandan ise **fief**ler, sahiplerinin bireyciliğini ve kamu iktidarı karşısındaki bağımsızlıklarını pekiştirir. «Böyle bir düzen toplumdan çok savaşa benzer; ama bireyin enerjisi ve saygınlığı sürmektedir; bir toplum çıkabilir ortaya».

Bu ne tür bir toplumdur ve nasıl çıkacaktır ortaya? Söz konusu toplum (tarihin bir tür varış noktası olan Guibot'nun **toplumu**), «bireysel varoluşlar» ile «kamu kurumlarının», yâni feodalitenin oluşmasında pabuçları dama atılan özgürlük ve düzenin yeniden tanımlanmaları üzerinde yükselecek bir toplumdur. Yerleşir yerleşmez de, her iki ucundan saldırıya uğrayacaktır: aşağıdan, özgürlük adına; yukarıdan da, kamu düzeni adına. «Bu çabalar artık değişik sistem-

5 Altı cilt (Paris, 1838).

6 Burada kullandığım alıntılar, Guizot'nun Fransa tarihi üzerine beşinci «*essai*»sindendir.

lerin birbirlerini tümüyle etkisiz kıldıkları ve (Guizot'ya göre Fransa tarihinin ilk beş yüzyılında olduğu gibi) anarşi yarattıkları o karmakarışık çatışmalar içinde yer almazlar; tek bir sistem içinde doğarlar ve yalnızca o sistemi hedef alırlar». Çözümlemesini şu hayranlık verici satırlarla noktalar Guizot:« Charlemagne gibi bir dehânın kuramadığı bu monarşik sistemi, ondan daha önemsiz krallar yavaş yavaş yerleştireceklerdir. Germen savaşçıların koruyamadığı o hak ve güvenceleri teker teker komünler ele geçirecektir. Barbarlıktan, çıka çıka bir feodalite çıkabilmiştir ki, olgunlaşmasıyla birlikte içinde monarşinin ve özgürlüğün doğup geliştikleri görülür».

İki süreci de ayrıntılı bir biçimde inceleyen Guizot, monarşiyle özgürlüğün en büyük talihlerinin feodal aristokrasinin siyasî zayıflığı olduğunu gösterir. Nitekim, herbiri kendi **fief**ine kapanmış, Romalı soylular, Venedikli senatörler ya da İngiliz baronlarınınkine benzer bir örgütten yoksunlukları dolayısıyla da dağınık olan bu aristokrasi, halk mücadelesiyle yerel düzeyde kemirilmiş, efendilerin en güçlüsü olan kral tarafından da itaat altına alınmıştır. «Topluma barbarlıktan çıkışında ilk adımını attırmaktan başka bir işe yaramadığı uygarlığın ilerlemesiyle bağdaşmadığı, **içinde kamuya özgü ve kalıcı hiçbir kurumun tohumunu taşımadığı**[7], herhangi başka bir yönetim ilkesi gibi aristokratik yönetim ilkesine de sahip olmadığı ve, ortadan kalkar kalkmaz, taht çevresinde bir soyluluk, halkın üstünde de bir aristokrasi bırakmakla birlikte, **Devlet içinde herhangi bir aristokrasi bırakamayacağı**[8] açıkça anlaşılmıştı».

Bunun tersi bir evrim, Guizot'ya göre, Orta Çağ İngiltere'sinde görülendir. Orada, henüz Fâtih William döneminde, krallık ve feodalite birlikte doğmuşlardır: «İngiltere'de, aynı dönem Fransa'sında ne birinin ne de diğerinin olduğu iki toplumsal güç, iki kamu iktidarı vardı: bir aristokrasi ve bir kral. Bu iki güç, özgür yönetim ve despotluk seçeneklerinden herhangi birinin gerçekleşmesine izin vermeyecek kadar barbar ve çıkar düşkünüydüler; ama birbirleri için gerekliydiler de ve çoğu zaman güç birliği etmek zorunda kalmışlardır». **Aristokrasi halinde örgütlenmiş** İngiliz baronlarıyla **monarşiyi temsil** eden kral arasındaki mücadeleden önce yasalar («bir kamu hukuku başlangıcı»), sonra da kurumlar, yâni «özgür ve ulusal bir yönetim» doğar.

Guizit'ya göre Fransa tarihinin akışına özelliğini kazandıran şey, feodalitenin bir aristokrasi, komün hareketlerinin de bir demokrasi yaratamamış olmalarıdır. Bu yüzden de özgür kurumlar oluşamamış, söz konusu feodalite ve komünlerin iktidarsızlıkları da mutlakî monarşi sonucunu doğurmuştur. Feodaliteyle komünler arasındaki yüzlerce yıllık sınıf savaşını bir sonuca ulaştırarak demokrasiyi, yâni bir toplum ve hem özgür hem eşitlikçi bir kurumlar bütününü

7 Vurgular benimdir.

8 ibid.

yaratacak olan Devrim'dir. Böylece toplumun birleştirici tek bir ilke çevresinde barışını sağlayan, Devrim olur.

Demek oluyor ki, Guizot ve Tocqueville'in genel Fransa tarihi yorumlarının ana hatlarında ortak birçok nokta vardır. Öncelikle, şu «olaylar» denilen verileri hem zamansal hem de kavramsal bir dizge içine yerleştirebilme arzusunu görüyoruz. Onların gözünde Devrim, kökenleri bizzat ulusal toplumun oluşmasına kadar inen çok uzun bir tarihî sürecin taçlanmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda da, nerdeyse tümüyle Devrim'in etkisi altında olmalarına ve açıklamakla yükümlü oldukları geleceğe ilişkin dolaylı bir yığın göndermeyle dolu olmalarına karşın, iki yazarın da Fransa tarihleri, söz konusu Devrim'in tarihleri olmaktan çok kökenlerinin betimlemesi olmaya mahkum etmişlerdir kendilerini.

Çünkü çatışmanın düğüm noktası olup tarihî devinime de anlamını kazandıran temel diyalektik, her iki yazarda da aynıdır: sivil toplumla kurumlar, toplumsal düzenle yönetim arasındaki ilişkilerin diyalektiği. Bu sorunsal çerçevesinde, tarihî çözümlemenin kavramsal mekanizmaları da birbirlerine çok yakındır: Fransız sivil toplumunun özü erken bir dönemde, kökenleri fetih zamanına kadar çıkan ve aristokrasiyle demokrasi gibi sosyo-politik iki değer dizgesinin gizil taşıyıcısı olan rakip iki gruptan oluşmuştur: soylular ve Üçüncü Sınıf. Bunların, merkezî yetke olan kralla ilişkileri, Fransa tarihinin olay örgüsünü oluşturduğu gibi, aynı tarihin İngiliz modeline oran **özgünlüğünü** de açıklar.

Ama Guizot'ya göre, Tocqueville'in düşündüğünün tersine, Fransa tarihinde gerçek anlamda aristokratik bir toplum hiç olmamıştır. Onun gözünde Orta Çağ ve feodalite, tıpkı Mably'deki gibi, gerçek kamu kurumları yaratabilmekten âciz ve halk açısından çekilmez bir anarşidir. Bu dönem boyunca halk, İngiltere'deki benzeri gibi ortaya kamu kurumları çıkarabilecek kadar güçlü olmadığından, kral iktidarının güçlenmesi, demokrasi ve özgürlük yolunda vazgeçilmez bir geçiş dönemi oluşturur.

Tocqueville ise aristokratik toplumu, kişisel özgürlüğü merkezî iktidar karşısında güvence altına alan yerel ve babaca yönetime özgü bir toplum olarak ele alır. İşte özgürlüğe değil de eşitliğe giden yolu açan da, bu aristokratik toplumun genel evrim ve kral yönetiminin darbeleriyle yavaş yavaş ortadan kalkmasıdır.

Gerçekte, Tocqueville için olduğu kadar Guizot için de Fransa tarihinin temel diyalektiği sosyo-politiktir ve tabandan demokratik «halk» kitlesiyle desteklenen kral iktidarının güçlenmesine dayanır. Ama Tocqueville'in demokrasi veya eşitlik dediğine Guizot özgürlük der. Guizot, aristokrasinin özgürlük yolunda bir engel olduğunu düşünür; Tocqueville için ise aynı aristokrasi özgürlüğün kurucusu ve en sağlam kalesidir. Yorumlardaki temel çelişki, Fransa tarihinde kral ve aristokrasinin rollerine ve bu iki unsura yüklenen siyasî, ahlâkî değerlere ilişkindir.

Bu durumda her ikisinin en temel siyasî eğilimlerini, bir de Guizot'nun avam adamı olmaktan duyduğu gururla («Ben, 1789 coşkusunun yükselttiği, yeniden alçalmayı hiçbir zaman kabul etmeyeceklerdenim») Tocqueville'in geçmiş özlemini («tüm dünya ulusları arasında mutlakî yönetimden kurtulabilmek için en uzun süre en büyük zorluklara katlanacak olanlar, aristokrasileri ölmüş ve bir daha da varolamayacak uluslardır») karşı karşıya getirmek çekici olur. Zira, deneysel ve varoluşsal düzeydeki bu karşılaştırma, tarihî çözümlemenin temel kavramsal öğelerindeki benzerlikleri çok daha iyi çıkarıyor ortaya. Bu bakımdan, 1836'daki Tocqueville'in Guizot'ya oranla özgünlüğü, entellektüel yaratıcılığından çok aile geleneğinin raslantılarından kaynaklanır.

Ne var ki, yirmi yıl sonrasının **L'ancien Régime**'i, söz konusu aristokratik geleneğin çok daha karmaşık bir sentezini oluşturacaktır. Tocqueville bu eserine yalnız senelerce sürecek ek düşünceler değil, siyaset adamı deneyimlerini de katmıştır.

II

L'Ancien Régime et la Révolution son derece parlak ve yoğun bir üslûpla yazılmıştır. Tocqueville'in bıraktığı ve Gallimard yayınlarında çıkan ikinci ciltte ayrıntılarıyla yayınlanmış bulunan notlarda aşırı bir biçim arayışıyla, cümlelerin tekrar tekrar birçok kez yazıldığı müthiş bir çalışma görülüyor. Ama görünürde gayet berrak olan bu metin, gerçekte 1836'daki metinden daha az açıktır, çünkü ne tarihî kavramsallaştırma ne de ispatların değişik evreleri kolay saptanabiliyor.

Gene de bunları saptayabilmemiz gerekir. Çünkü Tocqueville, zamanının «Devrim tarihlerine» özgü klâsik üslûbun bilinçli bir biçimde dışında kalmayı sürdürüp, anlatıya pek yüz vermez. Ayrıca, büyük olasılıkla okumuş ya da en azından göz atmış olduğu Thiers, Lamartine ve Michelet'den hiçbirine gönderme yapmaz[9] Tarihçilerin, öncellerini eleştiren ya da (ve) yineleyen o çok eski —ve bugün de süren— geleneklerine bağlı kalmaması, bunu küçük görmesinden çok çalışmasını anlatı-tarihin dışında, başka bir düzeye yerleştirebilmek arzusundandır. Bu bakımdan olağanüstü modern olan tarih, Devrim'in genel bir açıklama ve yorumunun kurulmasında kullanılacak, seçilmiş birtakım sorunların incelenişidir. Bu da, ister elyazması, ister basılmış olsunlar, yalnızca özgün kaynaklara başvurmasını ve mantıksal tutarlılığın sağlanabilmesi için kronolojik planı dışlayan kitabının kurgusunu açıklayan unsurdur.

Üç büyük bölümün birincisi, Devrim'in tarihî anlamını ve ne dinî (çünkü Devrim, bir zaman sonra dini «yeniden canlandırmıştır»), ne yalnızca siyasî ne de yalnızca toplumsal, ama ayrılmaz bir

9 *Correspondance*'ında (Yazışmalar) «tarih»ini değerlendirdiği Thiers'i okuduğu kesindir.

biçimde sosyo-politik olan, öze ilişkin içeriğini tanımlar: bu, eşitlikçi kurumların eski «feodal» kurumların yerini almasıdır ki, burada Tocqueville'in «kurum» kelimesiyle anlatmak istediği şey, hem toplumsal düzen, hem siyasî düzen, yâni koşullarda eşitlik ve modern idarî Devlettir. Bu da, Devrim'in demokratik ideoloji sayesinde Fransa'da aldığı neredeyse tümüyle dinî biçimin dile getirdiği evrensellik özelliğini açıklar. Böylelikle Tocqueville, daha konuya girer girmez, Fransa'daki olayların **tarzlarının**, çözümleme nesnesi olarak ele alacağı içeriklerine ve öze ilişkin yönelişlerine oranla ikincil olduklarını okura sezdirmiş olur: Devlet - sivil toplum diyalektiği Fransa'da nasıl gelişmiş, Eski Düzen'in son yüzyıllarında ve son zamanlarında nasıl duyulmuş, nasıl düşünülmüş, nasıl hayâl edilmişmiştir? İşte Fransız Devriminin ve Avrupa'da görülen tüm tarihî sürece oranla hem kronolojik hem de entellektüel birincilliğinin esrarı, bu sorunun yanıtındadır. Böylece, karşılaştırmacı bir toplumbilimden, Fransa tarihine özgü bir sorunun toplumbilimsel düzeyde ele alınışına geçmiş olur Tocqueville.

Bundan sonra çalışmasında iki açıklama biçimi belirir: eski ve genel nedenler (II. kitap), özel ve yeni nedenler (III. kitap). Yâni zamansal farklarına göre sıralanan bir neden hiyerarşisi vardır: genel nedenler, uzun döneme özgü, yüzlerce yıllık bir tarihin derinliklerinde gömülü, sonuçlarını çok uzak bir geçmişten yola çıkarak geliştiren ve yeni toplumsal ve siyasî koşulları belleklerinden silindikleri insanların bilgisi dışında hazırlayan nedenlerdir. Özel nedenler ise yalnızca XVIII. yüzyıla, hattâ bu yüzyılın son dönemlerine özgü olanlardır. Dönüşümün, uzun dönemli süreçte yatan gerekliliğini değil, zamanını ve özelliğini açıklarlar.

II. kitabın on iki bölümünde çözümlenen uzun dönemli nedenlerle başlayalım. Burada gözden geçirilen nedenler, I. kitapta öne sürülen kuramsal öncüllere genelde sadıktırlar, zira Tocqueville, önce Fransa tarihindeki idarî merkezîleşmenin (bölüm II-VII), sonra da sivil toplumun (bölüm VIII-XII) özelliklerini ele alır teker teker. Yalnız, feodal haklar ve köylülerle ilgili birinci bölümde insanı şaşırtan bir şey var: neden Eski Düzen'e özgü dengesizliklerin betimlenişinde ilk sırayı bu bölüm almıştır, ve neden kırsal yörelerin incelenmesine, sanki bu, genel çözümlemeyi çerçeveleyecek kadar önemli bir sorunmuş gibi, kitabın son bölümünde (bölüm XII) yeniden dönülmüştür? Bu sorulara verebilecek açık bir yanıtım yok. Gerçi birbirlerinden böylece uzaklaştırılmış bu iki bölümün köylülük âlemiyle değişik açılardan ilgilendiği doğrudur: birincisi köylü - senyör ilişkilerine, sonuncusu da köylü - Devlet ilişkilerine ayrılmıştır. Gene de, merkezîleşmenin ve sivil toplumun tüm düzeylerinde yarattığı sonuçların incelenmesinden sonra, bu iki bölümün II. kitabın sonunda birlikte ele alınmaları daha doğal olurdu.

Tocqueville, Eski Düzen'in genel çözümlemesine devrimcilerin gözünde en çirkin ve affedilmez olan özelliğinden başlayarak, bu

ayrıcalıklı örnekle birlikte hemencecik temel fikirlerinden birini, yani Eski Düzen'le Devrim arasındaki süreklilik fikrini ileri sürmek istemiş de olabilir. Çünkü Fransızlar açısından feodal hakların bu kadar çirkin olmasının nedeni, çok ağır olmaları değil (Avrupa'nın diğer yörelerinde daha ağırdılar), Fransız köylüsünün daha o sıralarda bile birçok açıdan bir XIX. yüzyıl köylüsü, yâni senyöründen bağımsız bir toprak sahibi olmasıdır. Doğal karşılıklarından yoksun olan feodal haklar, bir kurum olma özelliklerini yitirmiş ve eskinin artıkları durumuna düşmüştür. Böylece Tocqueville, görünürdeki bir paradoksu da açıklamış olur: Devrim'in köylü özgürlüğüne gereğinden fazla önem vermesi, bir yanda Devrim'in dörtte üçünden fazlasının henüz Devrim'den önce gerçekleşmiş olması, diğer yanda da kırsal alandaki feodalite kalıntılarının daha bir çekilmez olmaları sâyesinde anlaşılır.

Demek oluyor ki, devrimsel kopuşun gerçek içeriğini nesnel bir biçimde inceleyen Tocqueville, dikkatleri ideolojik çarpıtmanın oynadığı önemli role çekmiştir. Bu da, devrim bilincinin büyük olasılıkla (kelimenin Marksist anlamıyla) en «ideolojik» bilinç olmasına karşın dün olduğu gibi bugün de birçok tarihçinin devrimci söylemi olduğu gibi almak eğilimleri göz önünde bulundurulduğunda, olağanüstü doğurganlığını teslim etmemiz gereken bir fikirdir.

Devrim'in özelliği olan süreklilik - kopma diyalektiğini (hattâ «olgularda süreklilik, bilinçlerde kopma» bile diyebiliriz) böylece «feodal haklar» temasından yola çıkarak belirleyen Tocqueville, Eski Düzen'le Devrim arasındaki tarihî sürekliliği sağlayan birincil önemdeki olgunun incelenmesine geçer: kamu yetkesiyle idarî merkezîleşmenin gelişmeleri. Bu aşamada, ileride yeniden değineceğim bir noktayı hatırlatmakta yarar var: Tocqueville, 1936'daki metninin (mantıksal ya da kronolojik) düzenini tersine çevirmiştir; bu kez, yirmi yıl önceki metnini bitirdiği yerden başlar. Hem 1836'daki metnine hem de çağdaşlarına oranla daha özgün olmasının nedeni de, klâsik teması olan kral iktidarının güçlenişini bir kez daha ele alırken, öncesinde olduğu gibi monarşinin salt siyasî zaferlerine değil, idarî üstünlüğüne ağırlık vermesidir. Ona göre Orta Çağın bitiminden sonra ulusal tarihin başat özelliği, Fransa kralının idarî alanı fethetmesidir; iktidarın sivil toplum üzerindeki etkisi de günlük işlerin idaresi yoluyla gerçekleşir. Çizdiği genel görünüm iyi bilindiğinden, burada yeniden özetlememize gerek yok. Yalnız, ortaya koyduğu bazı sorunlar var ki, bir kez daha gözden geçirilmeye değer.

Bunların ilki, tarihî titizliğine ilişkin olanıdır. XVIII. yüzyılın idarî kaynaklarını hayranlık verecek kadar iyi tanır Tocqueville. İdarî yazışmalar silsilesinin iki ucunu da iyi incelemek akıllılığını gösteren Tocqueville, bir yanda Ulusal Arşivlerin «F» serisini (merkezî yönetim) tarayıp **Bibliothèque nationale**'de bulunan bir sürü tamamlayıcı elyazması belge üzerinde çalışmış, diğer yanda, yâni

yerel düzeyde ise, Tours Genel Valiliğinin dosyalarını sistemli bir biçimde gözden geçirmiş ve Turgot'nun Limoges şehri ve çevresindeki genel valilik deneyiminden arda kalan satırlarını incelemiştir. İktidarın genel valiler aracılığıyla yukardan aşağıya doğru, yâni merkezî bürokrasiden en küçük köylere doğru nasıl işlediğini saptamak istemiş, bunu yaparken de Eski Düzen üzerinde çalışan tarihçilerin hiç de yabancısı olmadıkları bir uyuşmazlıkla karşılaşmıştır: yukarıda her şeyi kayıt altına alan kılı kırk yarıcı bir kuralcılık, aşağıda ise, aynı konulara ilişkin ferman ya da kararnamelerin birkaç yıl arayla birbirlerini yinelemelerinin de gösterdiği gibi, sürekli bir itaatsizlik. Tocquevlle'in çizdiği genel görünüm bu çifte gerçeği iyi yansıtır: krallık yönetiminin kırsal kesime ve şehirlere kollarını uzatışını çözümleyerek başlar (bölüm II-V), VI. bölümden itibaren de bu zapt ü raptın sınırlarını gösterir: «Tüm Eski Düzen bu işte: katı bir kural, yumuşak bir uygulama. Bütün özelliği bundan ibaret» (VI, s. 134). Bir de şu gayet açık ve, daha önceki bölümlerde yaptığına az çok ters düştüğü için, farkında olmaksızın özeleştirel olan hatırlatmayı ekler: «O zamanların hükümetini kanunlarına bakarak yargılamak çok gülünç yanlışlara neden olur». Ek bölümündeki şu daha da açık cümle de aynı görüşü destekliyor: «Eski Düzen yönetimi o kadar çeşitli, o kadar türdeşlikten yoksundu ki, ancak **çok az iş görerek** yaşayabilirdi» (vurgu benimdir)[10]. Yâni Tocqueville'i asıl etkileyen, Eski Düzen'e özgü yönetimin gerçek iktidarından çok, siyasî bünye üzerindeki parçalayıcılık etkisi, senyör, papaz, cemaat başkanı, kocabaşı **(syndic)** gibi tüm yerel iktidar veya aracı mercileri yok edişidir. Tanrı-Devlet henüz olgular düzeyinde yoktur ama, kafalara yerleşmiştir. Eski Düzen, içinde Devrim kurumlarının şekillenecekleri yetke **kalıbını** icâd etmiştir. Kevfî merkezî idare/yalnız birey. Henüz hiçbir pratik yararını sunamadığı devletleştirmenin tüm siyasî sakıncalarını kendinde toplamıştır.

Bu yönetim ve hükümet diyalektiğinin birtakım güçlükleri de var. Bunların bir kısmı, olguların yorumlanış biçiminden kaynaklanıyor: Tocqueville, Eski Rejim iktidarına özgü bir «iktidarsızlık», yâni örf ve âdetlerdeki uygulamalardaki ve kişi ve cemaatlerin statülerindeki olağanüstü farklılıklardan kaynaklanan «iktidarsızlık» konusunda gayet dikkatli olmasına karşın, genelde idarî merkezileşmeyi olduğundan daha fazla göstermek eğilimindedir. Düşüncesinin

10 Ama başka bölümlerde (örneğin, II, VI, s. 133), Eski Düzen hükümetinin «olağanüstü etkinliklerinden» dem vurur Tocqueville. Bu çok açık çelişkinin nedeni, Tocqueville'e özgü hükümet —yönetim ayırımında aranmalıdır— her ne kadar *La Démocratie en Amérique*'in bazı bölümlerinde gayet açık olan bu ayırım, burada incelediğimiz *L'Ancien Régime*'de hafifliyorsa da. Örneğin, genel valilerin hangi düzeyde yer aldıkları açık değildir. Kanunların saygınlıklarını gittikçe yitirmelerinin nedeni, hükümetin gittikçe artan etkinlikleriyle, uygulamadaki güçsüzlüğü arasındaki karşıtlıktır.

ana fikri, söz konusu yetke sistemini tek bir cümleyle belirtmek istediği bir çalışma notunda özetlenmiştir: «İyice merkezileşmiş, gayet üstün bir konumda, tüm önemli konularda tek hâkim, iyi tanımlanmamış ama sınırsız yaptırımları olan, gerçekte de **bunları kullanan** bir krallık iktidarı» (vurgu benimdir) (cilt II, s. 375). Bu krallık iktidarını kısıtlayan sınırlar konusunda diğer bazı kesinlemelerle sonuç olarak çelişen bu temel kanısı, söz konusu merkezileşmenin gerçek tarihî etkenleri konusunda Tocqueville'i garip suskunluklara ya da aşırı basitleştirmelere götürür. Örneğin, çözümlemesinin bu aşamasında, monarşik bir bürokrasinin oluşması yolunda en önemli tarihî olgu, ama merkezî iktidar açısından hem bir araç hem de bir engel olması dolayısıyla da, tezi açısından gayet karmaşık bir olgu olan görevlerin satın alınabilirliğinden hiç söz etmez. Ama Eski Düzen bürokrasisini tanımlamaya çalıştığı VI. bölümde de şöyle yazar: «İdareye memur olanların hemen hemen hepsi burjuvaydılar ve daha o zaman bile kendine özgü bir kafa yapısı, gelenekleri, kuralları, onuru ve gururu olan bir sınıf oluşturuyorlardı. Tümüyle oluşmuş ve yaşayan yeni toplumun aristokrasisiydiler. Tek bekledikleri, Devrim'in onlara bir yer açmasıydı». Bu tür bir çözümlemenin Tocqueville açısından yararı, işleviyle tanımlanmış, aynı değerleri paylaşan ve merkezileşme sürecinin taşıyıcısı olan türdeş bir toplumsal grubu toplumun üstünde, yani bir bakıma toplumun dışında yaratıyor olmasıdır. Ne var ki bu betimleme tepeden tırnağa yanlıştır: XVIII. yüzyılın idarî memurlarının —örneğin genel valiler— «hemen hemen hepsi burjuva» değildirler; yalnız hırsları ve çıkar ilişkileri dolayısıyla değil, siyasî-ideolojik tercihleri —örneğin fizyokratlarla antifizyokratlar arasındaki ayrılık— dolayısıyla da aralarında derin anlaşmazlıklar vardır; en «memur» olanları, yâni merkezî iktidara doğrudan bağlı olanlar —Versailles bürokrasisi, genel valiler ve yardımcıları— Devrim'le birlikte hem de Devrim'in ilk evresinde ortadan kalkacaklar, görevlerini satın almış olanlar ise, tam tersine, Devrim'in yönetici gruplarından birini oluşturacaklardır. Öyle görülüyor ki, yönetim ve hükümetin merkezileşmesi konusunda çizdiği abartılı genel görünüm, Tocqueville'i bu sürecin hayalî aktörlerini tümdengelim yoluyla yaratmaya itmiştir.

Söz konusu sürecin kronolojisiyle nedenlerini incelemeye geçtiğinde, Tocqueville'in belirsizlikleri daha da artar. Zaten siyasî değişmeye ilişkin genel bir kural da ileri sürmemiştir; dolaylı göndermeler ve bir dizi değinmeyle yetinir. Bunun nedeni, büyük olasılıkla, konuya yabancı olmasıdır: nitekim tarihe çok kısa bir süreden beri ilgi duyan ve XVIII. yüzyıl öncesi dönemlere ilişkin kaynakları tanımayan Tocqueville'in, verilerini kendi sezgileri ve varsayımları doğrultusunda yeniden toparladığı öncellerine bağlı kaldığı gayet açıktır. I. kitabın IV. bölümünde çizdiği tarihî tablo, klâsik dönemlemenin sadık bir kopyasıdır: Orta Çağın siyasî kurumları, soyluların iktidarlarına el atan idarî monarşinin yükselişi karşısında XIV

ve XV. yüzyıllarda yıkılırlar. Tocqueville, yalnızca Fransa tarihinin bu geleneksel kronolojisine değil, 16836'daki yorumuna da sadık kalmıştır, çünkü özel olarak incelemediği bu konuya ilişkin geleneksel kronolojiyi 1836'da da aynen kullanmıştı. Karşılıklı bir yardımlaşma ilişkisi üzerine kurulu yerel bir tür özyönetim, yahut senyörle köylü cemaati arasında karşılıklı güvene dayalı bir sevgi ilişkisi biçiminde algıladığı soylu iktidarını, geriye dönük bir biçimde değerlendirir. Ama bu özelliklerin hiçbiri gerçekten tarihi denebilecek bir çözümlemeye konu olmamıştır. Merkezileşme sürecinin XV ve XVIII. yüzyıllar arasında düzenli bir biçimde geliştiğini dolaylı bir biçimde varsayar; ama bu sürecin ne nedenlerini ne de değişik evrelerini inceler: XIV. Louis'nin adına bile rastlanmaz. Monarşinin giriştiği ve Devlet mekanizmasının büyümesinde müthiş bir etmen olan savaşlara da değinilmemiştir. XVIII. yüzyıl hakkında da, şu ne demek istediği belli olmayan cümleleri yazar (II, bölüm V): «Büyük bir ilerlemeye sahne olan toplum her an yeni gereksinimler doğurur, bu gereksinimlerin herbiri de onun [hükümet] açısından yeni birer iktidar kaynağı oluştururlar, çünkü bunları karşılayabilecek durumda olan bir tek odur. Mahkemelerin idarî alanları sabit kalırken, onunki durmadan değişir ve bizzat uygarlıkla birlikte yayılmasını sürdürür». Böylece merkezileşmedeki ilerlemelerle «uygarlığın» ilerlemesi arasında basit ve belirsiz bir bağ kurulmuştur. Tocqueville'in, çağdaşlarında gördüğümüz ilerleme inancına katılması, taşıdığı derin ve sürekli kaçınılmazlık inancını, tarih sözlüğünün anlamı en bulanık kelimesiyle adlandırmak biçiminde gerçekleşir. Bilebileceğimizin tümü bundan ibaret.

Eserinin II. kitabının (birinci bölüm hariç) ilk yedi bölümünde idarî monarşinin XVIII. yüzyıldaki işleyişini (daha doğrusu, işleyiş bozukluklarını) betimleyen Tocqueville, VIII. bölümden itibaren sivil toplumun çözümlemesine girişir. Alışılagelmiş sorunsalının bu plânda tersine çevrilmiş olduğunu daha önce belirtmiştik. Ama yalnızca 1836'daki metnin değil, **La Démocratie en Amérique**'in de plânı tersine çevrilmiştir. Nitekim **La Démocratie en Amérique**'de çizilen «İngiliz ve Amerikalıların toplumsal düzenleri» tablosu (I. kısım, bölüm III), siyasî kurumların çözümlemesinden önce geldiği gibi, bölümün sonunda da özellikle şu satırlara yer verir Tocqueville: «Böyle bir toplumsal düzenin siyasî sonuçlarını çıkarsamak kolaydır. Eşitliğin her yere olduğu gibi eninde sonunda siyaset dünyasına da gireceğini görememek olanaksızdır.» Bir yanda (düşünce yapıları, yaşam tarzları ve kamu zihniyetini de içeren en geniş anlamıyla ele aldığı) toplumsalın siyasîye göre birincilliğini vurgular, diğer yanda da, dolaylı bir yoldan, tüm toplumları kapsayan tipolojik bir kuram dile getirir. Nitekim Montesquieu ya da Max Weber'i andıran bu kuram 1836'daki metninde gayet açıktır: «aristokratik» toplumlar yerel yönetim, «demokratik» toplumlar da merkezî yönetim eğilimlidir. Ayrıca, bu satırları yazdığı dönemde ne

(kendi «demokrasi» tanımının en öze ilişkin unsuru olan) kamusal eşitliğe, ne de (idarî bir merkezsizleşmeyle birlikte olması koşuluyla) hükümetin merkezileşmesine karşı olduğu görülür ki, Amerika'yı inceleyişinin derinlerinde yatan anlam da budur.

Halbuki, yirmi yıl sonra gelen **L'Ancien Régime**'in planı, âdetâ düşünce ve değerlerinde meydana gelen bir değişme yansıtır. Nitekim, «demokrasi» kelimesinin 1836'daki metne oranla **L'Ancien Régime**'de çok daha az kullanılmış olduğunu biliyoruz[11]. Tocqueville, daha önceki çözümlemelerinin anahtar kavramından tümüyle kopmuş olmamakla birlikte, yavaş yavaş uzaklaşmış gibidir. Acaba bu değişmeyi gerektirecek ne olmuştur? Tocqueville, 1848-1851 yıllarının deneyiminden yalnız bir entellektüel olarak değil, bir de siyaset adamı olarak geçmiştir. Halktan gelen ve demokratik «trend»in Fransız usûlü yeni bir cilvesi olan 1848'deki sosyalist patlama, Tocqueville'in kesin kazanılmış bir olgu olarak betimlediği toplumsal demokratikleşmenin sınırlarını açıkça göstermiş, üstelik, onu dehşete de düşürmüştür. Amerikan toplumunun çözümlemesini besleyen ağırbaşlı iyimserlik, yerini kaygıya bırakır. Devrim öncesinin reformcusu, o çok pahalıya malolan yeni düzenin tutucusu olur. Bu durum da ortaya kuramsal bir tanım sorunuyla varoluşsal bir değer yargısı sorunu çıkarıyor. Zira Tocqueville'in desteklediği ve Fransa'nın 1789'dan beri en iyi rejimi olduğu için de (anılarında verdiği tanım budur) katıldığı eşraf hükümeti, 2 aralık 1851'de, gene 1789'dan beri gelmiş geçmiş merkezi despotlukların en kötüsü olan rejim tarafından yıkılır. Artık Temmuz Monarşisi, İkinci Cumhuriyet ve ikinci Napolyon despotluğuna özgü o çok değişik siyasî kurumları tek bir toplumsal düzene dayanarak ve tarihin o sıralarda sonsuz bir esnekliği olduğunu gösterdiği bir kavramla açıklayabilmek çok güç olmuştur[12]. Tocqueville'in, bakışını ters yöne çevirip siyasetin —siyasî-idarî yapının— birincilliğini vurgular olmasının nedeni, büyük olasılıkla, söz konusu ettiğimiz yılların deneyiminde yatar.

L'Ancien Régime'in, kavramsal çalışmanın asıl metne oranla daha özgürce ortaya çıktığı notlarında, söz konusu tersine dönüşün birçok izine rastlıyoruz. Örneğin, «demokrasi» kelimesinin anlamı hakkındaki şu bölüme bakabiliriz (cilt II, s. 198):

«Kafaları en çok karıştıran, kelimelerin kullanılışıdır: **demokrasi, demokratik kurumlar, demokratik hükümet.** Bunları açıkça ta-

---

11 Seymour Drescher, *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization* (Pittsburgh: University of Pittsburg Press, 1968), s. 242.

12 Değişik bir açıklama dizgesinden yola çıkmış olmakla birlikte, Marx da 18 Brumaire'inde aynı sorunla karşı karşıya kalmıştır. Okur, yönetici sınıflar arasındaki çıkar farklarının (toprak sahipleri/kapitalistler) ortak bir hükümeti neden zaman zaman oluşturabilip zaman zaman da olanaksız kıldıklarını ve neden zincirleme bir dizi siyasî körlüğe sebep olduklarını anlayamaz bir türlü.

nımlayıp tanım üzerinde anlaşamadıkça, demagogların ve despotların ekmeğine yağ sürecek, içinden çıkılmaz bir kavram kargaşasında yaşanacaktır.

«Mutlak bir hükümdarın yönettiği bir ülkenin de **demokrasi** olduğu söylenebilecektir, çünkü bu hükümdar ülkeyi halkın yararına olan bir dizi kurum veya kanunla yönetiyordur. Hükümetine de **demokratik bir hükümet** denir. **Demokratik bir monarşi** kurmuş olur.

«Halbuki **demokrasi, monarşi, demokratik hükümet** kelimeleri, kelimelerin gerçek anlamları dolayısıyla ancak tek bir şey demek olabilirler: halkın yönetimdeki payının az ya da çok olduğu bir yönetim. Demokrasi kelimesinin anlamı siyasî özgürlük kavramıyla çok yakından ilgilidir. Siyasî özgürlüğün olmadığı bir yönetime demokratik sıfatını vermek, kelimelerin doğal anlamları açısından, apaçık bir saçmalık olur».

Bu not insana şaşkınlık veriyor, çünkü burada şiddetle yerilen şey, Tocqueville'in o zamana kadar demokrasi kelimesine verdiği anlamın ta kendisidir. Gerçekte ise, yapmak istediği değişiklik ya da düzeltme, kavramı toplumsal düzeyden (eşitlik) siyasî düzeye (yönetime katılım ve özgürlük), bu ikinci düzeyi diğerine oranla birincilleştiren bir biçimde, taşımaktır.

Söz konusu yer değiştirmenin ikinci bir örneğine de, II. kitabın merkezîleşmeyle ilgili V. bölümünde verilen bir ekte rastlıyoruz. Burada Fransızların Kanada'ya yerleşmesiyle İngilizlerin Amerika'ya yerleşmeleri arasında hayranlık verici bir karşılaştırma yapan Tocqueville, koloni olgusunun her iki yönetim anlayışını nasıl karikatürleştirircesine şişirdiğini gösterir. Kanada'da ne soyluluk vardır, ne «feodal gelenek», ne üstün konumda bir Kilise iktidarı, ne de günlük yaşamda kök salmış eski yargı kurumları; kısacası, yaşlı Avrupa'ya özgü ve mutlakî yönetime karşı durabilecek bir sivil toplumun izine bile rastlanmaz: «İnsan kendini modern merkezîleşmenin tam göbeğinde ve Cezayir'de sanır». Aynı toplumsal şartların bulunduğu komşu Amerika'da ise, tam tersine, «İngiliz düzen ve yaşamının âdetâ temelini oluşturan cumhuriyetçi unsur, hiçbir engelle karşılaşmadan gelişir. İngiltere'de yönetim çok az şeyle ilgilenir; birçok şeyi yapan bireylerdir. Amerika'da ise yönetimin hiçbir işe karışmadığını, her şeyi biraraya gelen bireylerin yaptığını söyleyebiliriz. Kanadalıları zamandaşları Fransızlara oranla yönetime çok daha bağımlı kılan üst sınıf yokluğu, İngiliz kolonilerinde oturanları da iktidardan gittikçe daha bağımsızlaştırır.

«Sonunda her iki kolonide de tümüyle demokratik bir toplum kurulur; ama eşitlik Kanada'da —buranın Fransız toprağı kaldığı sürece— mutlakî yönetimle karışmış, komşusunda ise özgürlüğe katılmıştır».

L'Ancien Régime'le birlikte yazılan bu nottta bence çarpıcı iki fikir var:

1. Siyasî özgürlük, zorunlu olarak yukarı sınıfların, yâni Toc-

queville'in kelimeye verdiği anlamda bir «aristokrasi»nin varlığına bağlı değildir. Nitekim İngilizlerin Amerika'sındaki «üst sınıf yokluğu», bireyleri «iktidardan gittikçe daha bağımsızlaştırır»; yani 1836 daki kavramsal şemadan (aristokrasi/yerel yönetim/siyasî özgürlük) ayrılış açıktır.

2. Iki toplumun evrimlerindeki belirleyici unsur toplumsal düzenleri değil —ikisi de aynı biçimde «demokratik»tir—, siyasî-idarî gelenek ve pratikleridir.

Bu bakımdan, **L'Ancien Régime**'in ana hatlarının incelenmesinden şöyle bir sonuç çıkıyor ortaya: bu eserinde Tocqueville, düşüncesinin bizzat doğasına tümüyle yabancı olan nedensel bir tekçiliğe kapılmamıştır. Tam tersine, kaynaklar üzerindeki deneysel gözlemlerin açıkladığı nedenlerle sonuçları birbirlerine karıştırmamak konusunda gayet dikkatlidir. Ama sivil toplumun, son kitabında, siyasî ve ahlâkî toplumun nedeninden çok sonucu gibi ortaya çıktığı da doğrudur. Bu da belki **L'Ancien Régime**'in, hem Tocqueville'in önceki eserlerine oranla hem de genel olarak XIX. yüzyıla özgü siyasî toplumbilim açısından, temelindeki entellektüel özgünlüktür.

Demek oluyor ki, tarihî değişmenin en öze ilişkin yönü, en merkezî olgusu, her ikisi de **taille**'ın artışına bağlı olan monarşik iktidarla idarî merkezileşmenin büyümeleridir. Bu süreç, gittikçe birbirlerine benzeyen bireylerin oluşturduğu gittikçe hasım gruplara ayrılmış sivil toplumu hem çözüyor, hem de birleştiriyor demektir («sınıflara bölünme, eski krallığın suçuydu», II, bölüm X, s. 166). Üst sınıfların eski siyasî iktidarlarını korumakta ya da bundan bir yenisini türetmekteki âcizlikleri, yönetimdeki merkezileşmenin sonuçlarını daha da kötüleştiren idarî despotluğun yolunu açmıştır.

Tocqueville, kitabının incelediğimiz ikinci kısmında sivil toplumu çözümlerken, Restorasyon dönemi tarihçiliğinin mirasçısı olarak «sınıflar»dan söz eder: «Bu yazdıklarıma uymayan bireyler gösterilebilir; ama ben sınıflardan söz ediyorum; tarihte bir tek onların yeri vardır» (II, bölüm XII, s. 179). Ne var ki, bu temel kavramı sürekli bir biçimde iki anlamda kullanır: sınıflar bazen Eski Düzen'in tabakaları **(ordres)** olarak, bazen de Eski Düzen hukukuyla, gayet bulanık ve zengin burjuvaziyi de üst sınıflara katan toplumsal bir zenginlik ve saygınlık ölçütünün karışımı biçiminde tanımlamıştır. Bu ikiz anlamlılığın, bir anlamdan diğerine bu sürekli geçişin altında yatan, Tocqueville'in XVIII. yüzyıl Fransız toplumu konusundaki can alıcı sorunsalıdır: nasıl olmuştur da bu toplum, tabakaların **(ordres)** katı hiyerarşisinden modern bir eşraf/halk, üst sınıflar/alt sınıflar dikotomisine devrimsiz geçmeyi beceremiştir? Sorgulamasının temelindeki nokta, benim sandığım gibi, buysa, Tocqueville'in **La Démokratie en Amérique**'ten o yana katettiği mesafe daha iyi çıkar ortaya. Nitekim, bir toplumsal eşitlik ve siyasî demokrasi sorunsalından, bir üst sınıf ve seçkinler sorunsalına geçmiş demektir. **La Démocratie**'de de az çok haberini verdiği (I. cildin IX.

bölümünün sonları) gibi, artık cumhuriyetçi ve eşitlikçi göçmenlerin yoktan var ettikleri bir toplumu değil, tam tersine, aristokratik gelenekte kök salmış bir dünyayı inceliyordur ve aynı çözümlemeleri bir toplumdan diğerine geçiremez. Şu da var ki, iki kitap arasında bir üslûp farkı, bir de **L'Ancien Régime**'in metnini tümüyle saran gamlı bir hava çarpıyor göze: 30'ların geleceğe ilişkin dilekleri, geçmiş özlemi olup çıkmıştır[13]. Tocqueville, bakışlarını sürek-

13 *La Démocratie*'yle *L'Ancien Régime* arasındaki bu üslûp değişikliğiyle, iyimserliğin geçmiş özlemine dönüşmesine diğer bir kanıt için, Tocqueville'in demokratik toplumların ön plâna çıkardığı insan tipini tanımlamaya çalıştığı ve bu konudaki yargısını dolaylı olarak dile getirdiği aşağıdaki metinlere bakmak yeterli olur kanısındayım.

Démocratie, cilt I, bölüm VI (en son satırlar):

«Toplumdan ve yönetiminden ne bekliyorsunuz? Önce bunu anlamalıyız. İnsan düşüncesine belli bir yücelik, bu dünyaya özgü şeylere yaklaşımında bir yüreklilik mi kazandırmak istiyorsunuz? İnsanlara maddî çıkarlara karşı bir küçümseyiş mi aşılamak istiyorsunuz? Arzunuz köklü inançlar esinleyip ya da kahıcılıklarını sağlayıp, büyük fedakârlıklar mı hazırlamak?

«Sizin için önemli olan ahlâkı, iyileştirmek, yaşam biçimlerini yüceltmek, sanatları doruğuna ulaştırmak mı? Şiirsellik, canlılık, parlaklık mı istiyorsunuz?

«Halkınızı diğerleri üzerinde güçlü bir etkisi olacak biçimde mi örgütlemek niyetindesiniz? Büyük atılımlara girişip, çabalarının sonucu ne olursa olsun, tarihte muazzam bir iz bırakmasını mı istiyorsunuz?

«Sizce bunların toplum halinde yaşayan insanların asıl amacı olması gerekiyorsa, demokrasi yönetimini seçmeyin; çünkü sizi amacınıza şaşmazcasına götürmeyebilir.

«Ama insanın entellektüel ve ahlâkî etkinliğini maddi yaşamın gerekleri üzerinde çekmek ve bunu refah üretmekte kullanmak sizce faydalıysa, aklın insanlara dehâdan daha yararlı olduğunu düşünüyorsanız, amacınız kahramanca erdemler değil de, sessiz, sâkin alışkanlıklar yaratmaksa, çevrenizde suçtan çok kusur görmeyi seviyor ve, alçakça cinayetlerle de daha az karşılaşmak koşuluyla, büyük davranışlarla daha az karşılaşmayı yeğliyorsanız, etkinliğinizi parlak bir toplumun bağrında sürdürmek yerine müreffeh bir toplum içinde yaşamakla yetiniyorsanız, son olarak da, yönetimin asıl amacı sizce toplumun tümüne sağlanabilecek en büyük güç ve en parlak başarıyı kazandırmak değil de, onu oluşturan tüm bireylerin her birine en büyük refahı sağlamak ve mutsuzluklarını önlemekse, koşulları eşitleştirip demokrasi yönetimini kurun».

Ancien Régime, II, XI, s. 175:

«XVIII. yüzyıl insanları, esâretin âdetâ anası olan bu garip refah tutkusunu, bu yumuşak ama inatçı ve değişmez, aile sevgisi, ahlâkî doğruluk, dinî inançlara saygı gibi birçok erdemle rahatlıkla karışabilen, hattâ içiçe geçebilen, resmî dinin gereklerinin sürekli fakat göstermelik bir biçimde yerine getirilmesiyle de uyuşan, sıradan saygınlığı olası kılıp olağanüstülüğe izin vermeyen, düzenli insanlar ve korkak yurttaşlar yaratmak için de birebir olan tutkuyu pek tanımıyorlardı. Hem daha iyi, hem de daha kötüydüler.

«O zamanın Fransızları yaşamı severler, hazza da taparlardı; bugüne oranla belki alışkanlıklarında daha dengesiz, tutku ve fikirlerinde de daha düzensizdiler; ama gördüğümüz bu ılımlı ve aklı başında duyumculuğu da bilmiyorlardı».

li bir biçimde soyluluğa çevirip, geçmiş zamandaki güzel günlerine, kanatları altında topladığı kırsal cemaatlere ve monarşinin yıktığı, görece yakın, kardeşçe yaşayan ve ne olursa olsun özgür olan sivil topluma mitoslara özgü bir görünüm verir.

Ama Tocqueville'in bu gayet belirgin, güncel olaylar karşısında olağanüstü duyarlı bir zihin olduğu için de —spekülatif bir düşüncenin bu denli âletçi **(instrumental)**, pratik zorunluluklara bu kadar bağlı olduğu az görülmüştür— kolayca anlaşılması gereken «varoluşsal» evrimi, duygusal yükü değişmiş olsa bile, genelde 1836'daki tezlerine sadık kalan bir soyluluk tarihi kavramsallıştırması içinde yer alır. **L'Ancien Régime**'in üstünlüğü, metninin daha az şematik olması dolayısıyla, ortaya konulan sorunların ve çözülemeyen çelişkilerin daha iyi anlaşılmasını sağlamasıdır.

Tocqueville'in diyalektiği, Bainville'e nazîre yaparak, şu formülle özetleyebiliriz: XVIII. yüzyıl Fransız toplumu hâlâ taşıdığı soyluluk unsurlarına oranla çok demokratik, edindiği demokratik unsurlara oranla da çok soyluluğa özgü bir toplumdur. Çok demokratik olduğunu, zihinlerdeki birleşme ve üst sınıfların birbirlerinden gittikçe uzaklaşması süreçlerini betimleyen II. kitabın VII.-X. bölümlerinde, bir de Tocqueville'in ayrı olarak (I. kitabın başında yaptığı gibi) köylü sorununu ele aldığı XII. bölümde görüyoruz. Soyluluk ilkesinin daha üstün bir konumda olduğunu da, Tocqueville'in, aristokratik geleneklerin Eski Düzen Fransız toplumuna aşıladığı bağımsızlık ruhuyla özgürlük anlayışını methedip «demokratik» sıradanlıkla karşılaştırdığı, ama ayrıcalık fikrinin de taşıyıcısı olduğundan, söz konusu ruhun demokratik kurumlar altında yaşayamayacağını, hele bu kurumların kurucusu hiç olamayacağını da hatırlattığı, o tuhaf XI. bölümde görüyoruz.

Peki ama, devrimsel patlamaya gebe olan bu çelişik evrim hangi düzeyde yer alır? Yanıtı hiç net olmayan ve açıklanması gereken sorun budur. Zira Tocqueville hem iktisadî, hem toplumsal, hem de, daha iyi bir terim bulamadığım için, ideolojik diyebileceğim alanı incelemiştir.

İktisadî düzeyde hep yüzeysel ve belirsizdir ama, enazından, sessizce geçtiği şeyler gayet açıktır. İktisat, Tocqueville için özerk bir bilgi alanı ve değişmenin temel bir mekanizması değil, insan yaşamının onu yalnızca toplumsal ve entellektüel uzatılarıyla ilgilendiren bir boyutudur. Bu yüzden, toplumsal, idarî, siyasî ve entellektüel tarih kaynaklarını gayet iyi bildiği halde, asıl iktisadi kaynakları taramamıştır bile. Paris'teki sanayi etkinliklerinin artmasından söz ederken (II, VII, s. 141), «sanayi işlerinin» Paris'e «idarî işler» tarafından çekildiğini belirtir. Zenginliğin sınıflar arasındaki dağılımında meydana gelen değişikliklerden söz ederken (üstelik, bu ancak kısmen iktisadî bir sorundur), garip bir basitleştirmeye düşmüştür: soyluluğun fakirleşmesi ve «burjuva»nın zenginleşmesinden, hem de varsaydığı bu süreci herhangi bir iktisadî nedensel-

liğe bağlamadan dem vurur (II, VIII, s. 145). «Orta sınıfın» şehirlere akmasıyla ortaya çıkan krallıktaki kentleşmeye değinirken, o basit «idarî» açıklamaya sığınır: «Bu sonucu özellikle iki neden doğurmuştu: asilzâdelerin ayrıcalıkları ve taille» (II, IX, s. 153). Son olarak da, köylünün sefaletini açıklayışı son derece belirsizdir: «Diğer bütün sınıfları zenginleştiren[14] toplumsal ilerlemeler, onu umutsuzluğa düşürür; uygarlık bir tek onun aleyhine işlemektedir» (II, XII, s. 185). Ayrıca, köylü yaşamını betimleyişinde, kırsal ekonominin teknik koşulları konusunda derin bir bilgisizlik vardır.

Böylece, Fransız toplumunun iktisadî evrimi ya basit bir biçimde başka bir evrimden (siyasî-idarî) çıkarsanmış, ya da belirsiz soyutlamalara («toplumsal ilerlemeler», «uygarlık») indirgenmiş, yâni özgüllüğüyle ele alınmamış olur. Aynı durum iktisadî doktrinler konusunda da kendini gösteriyor. Örneğin Tocqueville, fizyokratları okumuştur; ama ne bir kez olsun özgüllükle iktisadî olan çözümlemelerine değinir (büyük olasılıkla bu, onu ilgilendirmiyordu), ne de **«laissez-faire, laissez-passer»** doktrininin en temel antimerkantilist isteklerine. Ele aldığı tek yönü, eleştirdiği (III, III) ve gerçekte iktisadî bir ussallık tanımının gerekli bir sonucundan (üstelik, Turgot gibi Gournay'ni takipçisi «marjinal» fizyokratların reddettikleri bir sonuçtur bu) başka bir şey olmayan «yasal despotluk» tezidir. Fizyokratik düşüncenin Tocqueville'in kafasındaki XVIII. yüzyıl mantığına uyan tek yönü budur. Ne var ki, bu yaklaşım biçimini benimsemek, iktisadî liberalizmin toplumun tüm yüksek tabakalarında olağanüstü revaçta olmasını anlayamamaya mahkûm eder insanı. Nitekim, Tocqueville de bu olgu üzerine tek kelime etmemiştir.

Salt toplumbilimsel betimlemede ise, daha iyi tanıdığı bir mekândadır. Bunun nedeni, araştırma araçlarının gördüğümüz gibi özgün hattâ açık ve kesin olmaları değildir. Burada hem âdetâ bir saplantı haline gelen kendi tarihiyle, hem de temel söylemiyle daha kolay bir uyum sağlar, çünkü siyaset ve yönetimin etkilerine çok daha dolaysız bir biçimde açık olan bir mekândadır. Toplum, yasama ve yönetimin sonuçlarının saptandığı muazzam bir veri alanıdır. Ama Tocqueville bu saptamaları, savlarını kanıtsayarak gerçekleştirir. Soylular fakirleşiyorlar mı? İşte açıklaması: «Soyluların mülklerini koruyan yasalar hep aynıydı; iktisadî durumlarında değişen bir şey yokmuş gibiydi. Gene de, her yerde iktidarlarını yitirdikleri oranda fakirleşiyorlardı». Biraz aşağıda da şöyle der: «Fransız soy-

14 Burada, Tocqueville'in daha önce sözünü ettiği soylu fakirleşmesiyle bir tutarsızlık var. Toprak rantında, iktisadî konjonktürün olumlu bir yönde etkilemesi sonucunda, tüm biçimleriyle (feodal haklar, iltizamlar, doğrudan işletmeler) büyük bir artış görülmesi, soyluluğun XVIII. yüzyılda toplumsal bir bütün olarak fakirleştiği fikrini tümüyle yalanlamaktadır. Dolayısıyla, Tocqueville'in bu ikinci önerisi birincisine oranla daha doğrudur; ama düşüncesini de daha az temsil eder, zira Tocqueville, soyluluğun iktisadî çöküşünü siyasî çöküşünden *çıkarsamak* durumundadır.

luları yönetimden ve yöneticilik ruhundan gittikçe yoksunlaştıkça, fakirleşiyorlardı» (II, VIII, s. 144). Soylu mülklerinin parçalanması da, bu temel olgunun bir göstergesi ve sonucundan başka bir şey değildir.

Böyle bir çözümleme, mantıksal belirsizliğin sakıncalarına bir de kesinlikle saptanmış olgulara sadakatsizliğin sakıncalarını ekler. Toplumsal gruplar düzeyindeki karşılıklı iktidar/zenginlik ilişkisi, Tocqueville'de de (öncelik ilişkisini tersine çeviren) Marx'ta olduğu kadar belirsizdir. Zaten bu ilişkiyi Tocqueville, okuru pek doyurmayan biyolojik bir karşılaştırma yapmak için kullanır: siyasî iktidar, eğer yanlış anlamadıysam, şu «yaşamın bizzat ilkesi olan merkezî ve görünmez güç», yâni tüm insan toplumlarının kalbidir. Beri yandan ise, Tocqueville'in, onu XVIII. yüzyıl hakkında ters yönde sonuçlara[15] götürecek bir araştırma alanı olan zenginliğin iktidar tarafından yeniden dağıtılması konusuna hiç ilgi duymaması, çözümlemesinin akla yatkınlığını daha da güçleştirir. Son olarak da, XVIII. yüzyıl Fransız soyluluğunun —en azından belli bir soyluluğun; ama Tocqueville bu grup içindeki farklılıklara hiç değinmez—, hiç de iktidardan dışlanmış bir grup olmadığına daha önce değindiğimizi hatırlatayım. Fransa'da iktidara giden tüm yolları tutan, işgal eden, tıkayan bu soylular için «yöneticilik ruhunu» yitirmiş oldukları söylenebilir; ama yönetimi yitirdikleri kesinlikle söylenemez.

Yeni soyluların, yâni —Colbert ve Louvois gibi— Devlete sağladıkları yararlardan ötürü kral tarafından soylulaştırılmış ve para kazandırılmış soyluların, Tocqueville'in ideal bir soyluluk ve soyluluğa özgü geleneksel siyasî erdemler tanımına az çok, hattâ azdan ziyâde çok, dolaysız bir biçimde uymadıkları da düşünülebilir. Bu dolaylı dışlama, en azından Devlet mekanizmasının XVIII. yüzyılda tümüyle «burjuvaların» elinde olduğu fikriyle bir tutarlılık gösterebilirdi. Ne var ki, çelişki başka bir alana gerilemiş oluyor yalnızca, çünkü Tocqueville Fransız soylularını doğumla belirlenen bir «kast» haline gelmek ve aristokrasi olma, yâni siyasî iktidarı elinde tutan sınırlı fakat görece açık bir yurttaş loncası **(corps)** olma özelliklerini yitirmekle suçlar. Halbuki Fransız soyluluğu hiçbir zaman o Tocqueville'in hayâl ettiği «aristokrasi», örneğin Senatosuyla yönetilen XVI. yüzyıl Venedik Cumhuriyeti'ndeki anlamıyla bir aristokrasi olmamıştır. Tersine, şecereleri Orta Çağa kadar çıkan eski ailelerin sınıf **(ordre)** içinde çok küçük bir azınlık oluşturduk-

---

15 Mutlakiyetin XVIII. yüzyıldaki işleyişi açısından bu en öze ilişkin mekanizması için, Herbert Lüthy'nin *La banque protestante en France*'ında Calonne yönetiminin gerçek —ve sonuncu— bir soylu hegemonyası olduğunu gösteren zekice sayfalarını okumak gerekir (cilt II, s. 696 ve sonrası).

ları Eski Düzen'in sonuna kadar avamdan yükselenlere sürekli açık kalmıştır[16]. Soyluluğun, toprak senyörlüğünün babadan oğula miras yoluyla geçtiği kapalı bir lonca **(corps)** olmaktan çıkıp, Devlet hizmeti adına en zengin tüccar çocukları ve kralın en liyakatlı hizmetkârlarıyla birleşmesi, memuriyetlerin satılması[17] ve kralın soylulaştırması yoluyla, yâni mutlakiyet ve mutlakiyetle eştözlülük yoluyla gerçekleşir. Tocqueville'in «Bu soyluluk, aristokrasi olmaktan çıktığı ölçüde bir kast olmaya yüz tutuyordu» dediği yerde (II, IX, s. 151), formülünü tersine çevirip, soyluluğun kastlıktan çıktığı ölçüde bir aristokrasi olmaya yüz tuttuğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada, Tocqueville'in yorum dizgesiyle bulanıklıklarının büyük olasılıkla tam yüreğine dokunmuş oluyoruz. Zira **L'Ancien Régime**'in tüm toplumbilimsel çözümlemesi, içinde aristokrasinin soyluluğun bir gereği, varoluşunun özü olduğu bir aristokrasi/soyluluk diyalektiği çevresinde gelişir. Ne var ki, XVIII. yüzyıl dışındaki tarih bilgisi gayet yüzeysel olan Tocqueville'in Fransız soyluluğu (ve aristokrasisi) üzerindeki görüşü de sıradan ve efsâne niteliğindedir. Kökenler konusunda, soyluları Frank fâtihlerle özdeşleştiren klâsik tezlerden hiç ayrılmaz: Soylular, fetihten doğan bir aristokrasi demektir[18]. Kral iktidarının gaspları sonucunda bu özelliklerini kısa bir süre sonra (IX. bölümün başında «hemen Orta Çağdan itibaren» der Tocqueville; ama Orta Çağ kurumlarını betimlediği I. kitabın IV bölümünde söyledikleriyle de çelişkiye düşmüş gibidir) yitirirler ve bir «kast» yâni, Tocqueville'in bu kelimeye verdiği hiç alışılmadık anlama sadık kalacak olursak, kendi dışında doğmuş bireylere kapalı bir gruptan çok, bir bütün olarak siyasî iktidardan yoksun, bu nedenle de ayrıcalıklarına daha sıkı sarılıp kasılan bir grup olurlar. Bu soyluluk tarihinin ne kadar kökenci ve teleolojik bir tarih olduğu açıkça görülüyor: Fransız soyluluğu, gerçek tarihinin ve tazelenmesindeki tarihî mekanizmanın onu mutlakiyete bağlıyor olmalarından değil, kökenlerine ve aristokratik ilkesine sadık

16 Zaten Tocqueville de Fransız soyluluğunun bir «kast» olarak tanımlandığı aynı IX. bölümde, «Soyluluk, tarihimizin hiçbir döneminde 89'daki kadar kolaylıkla elde edilmemiştir...» deyip, bu gerçeğin gene de sınıflar *(ordres)* arasındaki ayrılık *bilincinde* herhangi bir değişiklik yapmadığını ekler.

17 *L'Ancien Régime*'de, memuriyetlerin satışı konusunda garip bir çelişki var. II. kitabın X. bölümü söz konusu kurumu bir esâret kaynağı olmakla suçlarken, bir sonraki bölüm XVIII. yüzyıl Fransız yargı kurumlarının —temelini memuriyetlerin satın alınması olgusunun oluşturduğu— bağımsızlıklarını yüceltiyor.

18 Bk. özellikle *La Démocratie en Amérique*'in I. cildinin son bölümü (Etat actuel et avenir de trois races) ve *L'Ancien Régime*'in II. kitabının IX. bölümünün başları. *La Démocratie*'deki bölüm, Tocqueville'in dünya tarihinde görülen tüm aristokrasilerle zorla geliştirdikleri eşitsizlik yasalarının, askeri fetihlerden doğduklarını ileri sürmesi nedeniyle, gariptir. Nitekim, Tocqueville'in bu durumda *Renaissance* dönemi İtalyan cumhuriyetleriyle XVIII. yüzyıl İngiltere'sini nasıl sınıflandırdığı sorulabilir.

kalmadığı için yok oluyordur. Görülen bir diğer özellik de, siyasî görüşün bu genel değerlendirmede çok ağır bastığıdır. Zaten Tocqueville, topluma da sözlerinde iktisadî olan unsurlardan daha büyük bir ilgi duymamıştır. Malî kaynaklara, sayımlara, arazî defterlerine gösterdiği ve notlarında gördüğümüz o dikkate, o kılı kırk yaran ayrıntılara karşın, söz konusu toplumun tarihine karşı gayet kayıtsızdır. Fransız soyluluğunun, grup ve alt-gruplarının XVIII. yüzyıldaki gerçek oluşum süreçleri onu ilgilendirmez. Sınıflar, özellikle de kendi sınıfı olan soyluluk, ona göre, ihanet edebilecekleri ya da cisimlendirebilecekleri birtakım gelenek ve değerlerin taşıyıcısıdırlar. Soyluluk aristokratik siyaset ilkesinden ayrı düşünülemeyeceğine göre de, kralın hizmetinde bir soyluluk fikri ancak terimlerde bir çelişki demektir; memuriyet soyluluğu soyluluk olamaz. Yâni Tocqueville'in kralı da, tıpkı Saint-Simon'un XIV. Louis'si gibi, çevresinde soyluları her yerden kovmakla meşgul burjuvaların bulunduğu bir kraldır. Bu da, hem siyasî bir çatışmanın son ve geç kalmış yankısı, hem de eski bir ilkenin yeniden ileri sürülmesi demektir.

Tocqueville'in **L'Ancien Régime**'de verdiği tarihî betimlemenin en önemli düzeyi, böylece ne iktisadî alanda ne de, yapıları ve değişik sınıflarının tarihiyle, toplumsal alanda yer alır. Bu, daha çok, demokratik ve aristokratik eğilimlerle, merkeziyetçilik karşısındaki onay ve direnişlerin karşı karşıya geldikleri sahne olarak ele alınan, Fransızların haleti ruhiyesi, yâni ulusal mizaç veya karakter diyebileceğimiz bir düzeydir. Tocqueville'in düşüncesini daha kesin bir biçimde tanımlayabilmek mümkün olsaydı, okurdan kullandığımız bu bulanık anlamlı kelimeler için özür dilemek gerekirdi; ama **La Démocratie**'nin II. cildinde «demokrasi»nin Amerikan zihniyeti üzerindeki etkilerini incelerken, Tocqueville, ayrı birer kategori olarak «entellektüel hareket», «duygular» ve «gerçek ahlâkî tutumlar»dan söz etmiştir. İncelemesindeki değişik eksenleri —özellikle de «duygular»la «ahlâkî tutumlar»ı— ayırdedebilmek her zaman mümkün değildir; gene de bir ipucumuz var. Nitekim, **L'Ancien Régime**'de bunlara hiç rastlanmıyor. Tocqueville, yukarıda gördüğümüz gibi, nedenlerin sırasını değiştirirken —hükümet ve yönetimin merkezîleşmeleri ön plâna geçmiştir—, değişik sonuçları birbirinden ayırd etmeye özen göstermemiştir. II. kitapta çizdiği Fransız toplumunun genel görünümüne kanımca en uygun düşen kavram, (entellektüel ve duygusal) bir gelenek veya toplumsal ahlâk kavramıdır; yâni, merkezîleşme sonucunda demokratik bir «ahlâkî tutum» gelişir ve aristokratik geleneklerle çatışır. Ayrıca, bu iki «trend» karşıtlıkları dolayısıyla birbirlerini güçlendirmekte, âdetâ bilemektedirler. XVIII. yüzyıl Fransızları hem birbirlerine daha çok benzer hem çok farklı, hem daha fazla boyun eğer hem de daha az söz dinler olurlar. Sonuna yaklaşan Eski Düzen, iki ilkenin ve o dönem insanlarının bilinçlerinde bıraktıkları çelişik izlerin üçüncü bir un-

sura kapalı olan mücadele alanıdır. **L'Ancien Régime**'deki «demokrasi», toplumsal bir düzenden çok bir zihniyettir.

Tocqueville, çalışmasının amacı açısından kuşkusuz vazgeçilmez olan devrim diyalektiğini işte bu değişiklik sâyesinde çözümlemesine katabilmiştir. Zira Birleşik Devletler'de incelediği biçimiyle «demokrasi», yalnızca toplumsal bir düzen değil, bir de başlangıç düzeni, demokratik bir zihniyete sahip birtakım insanların getirip, karşıt bir ilke, bir tarih ve geleneklerle mücadele etmeleri gerekmeden, hiç yoktan var edip kurdukları bir düzendir. Demek ki, olgularda cisimlenen demokratik ilkesinin tüm düzeylerini, özellikle de zihniyet ve toplumsal ahlâkını açıkladığı toplumsal bir bütünün uyumlu gelişmesidir burada söz konusu olan. Halbuki Eski Düzen sonları Fransa'sı Tocqueville'in karşısına bambaşka bir sorun çıkarır: bir **tarih**, bir **değişme**, bir **devrim** sorunu. Demokrasi (koşullarda eşitlik), Devrim öncesi toplum düzeninin bir özelliği olamaz, çünkü Devrim sonrası toplum düzenini tanımlayan odur. Bu yüzden değişik bir kavramsallaştırmaya başvurmuştur: önceyle sonranın ortak özellikleri, değişmenin taşıyıcısı olan merkezîleşmedir. Söz konusu merkezîleşme, içerikleri boşaltılmış aristokratik biçimlere takılıp kalan toplumdaki zihniyeti demokratikleştirir. Bu toplumu devrime sürükleyen çelişki de, tarih terimleriyle tanımlayacak olursak, öncelikle toplumsal değil, entellektüel ve ahlâkî düzeyde[19] yer alıyor demektir. Sivil toplumdaki bir iç çatışma (soyluluk/Üçüncü Sınıf) bilinciyle de ancak ikincil bir biçimde —ve çok geç (1788)— çakışır. En belirgin özelliği, bir bütün olarak toplumun derinliklerinde, özellikle de tüm «aydınlanmış» bireylerde yuvalanmış bir değer çatışmasını dile getirmesidir. Bu, modellerine oranla çok şey yitirmiş, özellikle bu yüzden de daha bir aykırı, daha bir düşman olan ve bir tek despotluğun biraraya getirebileceği demokratik bireycilikle, soyluluğa özgü kast zihniyeti arasındaki çatışmadır.

III

Bu yorum, öyle sanıyorum ki, Devrim'in çok öncesinde görülen nedenlerini bir yana bırakıp, «zamanının, ortaya çıkışının ve özelliklerinin belirlenmesini tamamlayan görece yeni ve özgün olgulara» (III, I) eğilen, yâni bizim «yakın nedenler» diyeceğimiz olguları inceleyen III. kitabın genel kurgusunu açıklayabiliyor.

Tocqueville'de göre, incelediği olgularla doğurdukları çelişkiler, XVIII. yüzyıl ortalarında, özellikle de 1750'lerde hız kazanırlar. Doğal olarak ilkönce de, zihniyet ve düşüncelerde bir dönüşüm ortaya çıkar. Her şey, ilk iki kitapta incelenen uzun idarî merkezîleşme ve toplumsal dağılma sürecinin o yıllarda bir kültür devrimiyle noktalandığı izlenimini verir. Fransızlar, ya da en azından önemleri si-

19 Bk. Sasha R. Weitman, «The Sociological Thesis of Tocqueville's 'The Old Regime and the Revolution'», Social Research, XXXIII, 3 (1966).

yasî açıdan belirleyici olan seçkin Fransızlar, kitle halinde soyut bir siyasî ve toplumsal düzen felsefesine doğru giderler. Bu felsefe, gücünü toplumdaki bireylerin, ister soylu olsunlar, ister burjuva, toplumsal deneyimden yoksun olmalarından edindiği için, söz konusu toplumla daha da köklü bir çelişki içindedir. Gerçek özgürlükten yoksun olan Fransızlar doğal hukuka yönelirler; toplu bir deneyimden âciz olduklarından ve siyasetin kendine özgü direniş mekanizmalarını anlayabilecek olanakları olmadığından devrimci ütopyaya doğru giderler; aristokrasisiz, yönetici kadrosuz, siyaset adamlarına başvurma olanağından da mahrum olduklarından yazarlardan yana dönerler. Siyasî işlevi edebiyat yüklenir. Olgu da böylece içsel bir diyalektikle gelişip ciddîleşir, zira entellektüeller yalnızca konumları dolayısıyla değil, doğaları gereği de siyasî deneyime en yabancı olan bir toplumsal gruptur. Monarşi, aristokrasiyi yıkmakla, yazarları yönetici bir sınıfa hayâlî bir alternatif biçiminde ortaya çıkarmıştır. Bu suretle de Fransa, ülke yönetimi üzerinde bir tartışmadan, amaçlanan değerlerin tartışmasına, siyasetten devrime geçmiş olur.

Bu dönemin yeniliği bizzat fikirler değildir; Tocqueville, bunların eski olduklarını vurgular. Asıl yenilik, toplum tarafından özümsenişlerinde, yâni toplumda uyandırdıkları yankılar, gördükleri kabul ve oynadıkları roldedir. Ayrıca, tümüyle Fransa'ya özgü fikirler de değildir bunlar; Fransa'yla aynı devrimci geleceği paylaşmayan Aydınlanma Avrupası'nın da tümünde mevcutturlar. Tocqueville'in XVIII. yüzyılın ikinci yarısındaki Fransa için önerdiği ve fikirlerin üretimiyle tüketimine ilişkin bu toplumbilim taslağında iki fikir görülüyor: Tocqueville'e göre Devrim, her şeyden önce, zihinsel değer ve alışkanlıklardaki dönüşümdür; bu dönüşüm de, uzun bir merkezîleşme sürecinin sonrasında, 1750'ler Fransa'sında, olağanüstü uygun koşullar bulmuş ve görülmedik bir hız kazanmıştır. Uzun dönemi ele alan çözümlemede ikinci bir etmen olan kültür devrimi (buna entellektüel ve ahlâkî devrim de diyebiliriz), kısa dönemde Devrim sürecinin en öze ilişkin unsuru olur: hayâl dünyasına özgü bir model-Devlet inancını dinî duygularla yükleyip, uyanmaya başlayan kamuoyunun içerebileceği liberallik eğilimlerini daha başlangıçtan etkisiz hale getirmeye yarar. Tocqueville'e göre devrimcilerin en büyük amacı parlamenter liberalizm değil, çok daha önceden bile az çok seçilir olan ve fizyokratik doktrin tarafından geliştirilen «demokratik despotluk»tur; 1789'un haberini vermekten çok 1793'ün «hazırlığını» yapıyorlardır.

Tocqueville, önce entellektüel düzeyde ele aldığı Fransız tarihindeki bu ânî hızlanmayı iktisadî ve toplumsal düzeylerde de görür. Devrim, o büyük dramın «halkınma» fikrini bir saplantı haline getirmiş aktörlerinin sandığı gibi çökmekte olan bir ülkeyi değil, müreffeh ve 1750'den beri büyümekte olan bir ülkeyi sarar; özellikle de, Ile-de-France gibi yüzyılın iktisadî ve toplumsal gelişmelerine en duyarlı olan bölgelerini. Bu, XVIII. yüzyıla ilişkin iktisat tarihi

araştırmalarının ayrıntılarda olmasa bile genel hatlarında doğruladıkları[20], IV. bölümde ileri sürülen meşhur tezdir. Ama bu olguları Marksist ya da Marksgil tarihçiler gibi çıkarları çelişik toplumsal sınıflar arasındaki mücadelenin bir parçası olarak ele almaz Tocqueville; düşünce ve inançlardaki denge bozukluğunun diğer bir tezahürü gibi görür. Düzen, kapsadığı yenilik unsurlarıyla uyuşamayacak kadar eski, Fransızlar da hâlâ taşıdıkları köleliği, daha doğrusu, kölelik duygularını kaldıramayacak kadar özgürdürler. Bu dayanılmazlık bilincinin üstesinden gelemeyen reformlar, toplumun dağılmasını hızlandırırlar. Eski Düzen, 1789'da değil 1787'de, Loménie de Brienne'in genel valilerin yerine seçimle gelen meclisleri geçiren idarî reformuyla yıkılır. Tocqueville, bunun Fransa'nın 1789'dan sonra geçirdiği tüm devrimlerden daha önemli bir devrim olduğunu söyler, zira sonrakiler yalnız siyasî kurumları etkilemişler, «idarî düzene» dokunmamışlardır. Fransızlarla Devlet arasındaki geleneksel ileşkiyle toplumsal yaşamın gerçek dokusu 1787'de sarsılırlar. Kısacası, Eski Düzen 1789'da çoktan ölmüştür bile. Devrim, Eski Düzen'i ancak zihinlerde öldürebilmiştir, çünkü bu düzen artık yalnız zihinlerde yaşıyordu. Olayların kolayca gelişmesini açıklayan da budur işte. 1789, düpedüz bir aldanma olmasın sakın?

Bu biçimde tanımlanan Devrim'in asıl içeriği gerçekten de Devrim'in başlangıcından önce elde edilmişse, dar anlamıyla devrim olgusu da iyice sınırlanıyor demektir. Artık siyasî ve toplumsal bir dönüşüm olamaz, çünkü bu durumda söz konusu dönüşüm ya zaten gerçekleşmiş demektir, ya da, tümüyle tamamlanmamış olması halinde, nasılsa gerçekleşecektir. Tarihî eylemin özgül iki tarzını dile getirir yalnızca: şiddetin oynadığı rolle ideolojinin (yâni entellektüel yanılsamanın) oynadığı rol. Bu iki tarz gerçekte aynı kapıya çıkarlar, çünkü siyasî şiddet ve köktencilik, devrimci tasarıma özgü eskatolojik bir «önce ve sonra» veya «eski ve yeni» ideolojisinin birer parçasıdırlar. Tocqueville'e göre Devrim'in bizzat anlamı olan merkezî Devletin oluşması, Eski Düzen'in de anlamıdır. Devrim, gerçekte bu olgunun adını değiştirmekten başka bir şey yapmış değildir. Devrim'i Devrim yapan ise, **olguyu kendisinin icâd ettiğini sanmasıdır.** Tocqueville'in böylece devrimlerin tarihî değişme süreci içinde oynadıkları nesnel rolle, zamandaşlarının onları algılayışı ya da sonraki nesiller üzerindeki entellektüel etkileri arasında bir fark sezmesi, gerçekten hayranlık uyandırıcıdır. Nerdeyse iki yüz yıldır birçok tarihçi bize Devrim'i anlatıyor; ama bunu yaparken Devrim döneminin giysilerine bürünüp Devrim'in kendi kendini değerlendirişini yorumluyorlar. Tocqueville ise tam tersine devrim dönemlerinin, ideoloji örtüsünün olayların asıl anlamlarını dramı yaşayan aktörlerin gözünden sakladığı, karanlık birer tarihî dönem

20 Devrim'in nedenleriyle ilgili muazzam bibliyografyaya, Tocqueville'le ilgili bir çalışma çerçevesinde girişmeyi gerekli görmedim.

olduklarını ileri sürer. Bu, hiç kuşkusuz, olası bir devrim kuramına **L'Ancien Régeme**'in çok önemli katkısıdır.

Ne var ki, bu can alıcı sezgi kitapta hiç de bu kadar açıkça belirtilmemiştir. Bunun yapılabilmesi için, Devrim olaylarının tarihinin **L'Ancien Régime**'in sözünü ettiği iki bakış açısının ışığında yazılması gerekirdi; yani hem olayların nesnel içeriği düzeyinde, hem de ve özellikle, bu olayları doğrulayan ideoloji veya ideolojiler düzeyinde bir tarih gerekirdi[21]. Ama Tocqueville'in 1856'da da —bu kez 1836'dakinin tersine, istemeden de olsa— susup, kitabının ikinci cildini yazmamasının nedeni, yalnızca ilk cildin yayımlanmasından yirmi sekiz ay sonra ölmesi değildir. Bir diğer neden de, bu ne aradığını gayet iyi bilen araştırıcı zekânın, Eski Düzen için tarihî bir yorum geliştirmeyi becermekle birlikte, Fransız Devrimi için önerilecek tarihî bir kuramın önüne çıkardığı sorunların henüz tam anlamıyla üstesinden gelememiş olmasıdır.

Bizzat kitabının tarihçesiyle, geriye bıraktığı bölüm parçaları[22] da bunu kanıtlıyorlar. Tocqueville'in, onu **L'Ancien Régime**'i yazmaya götürecek olan çalışmalarına Konsüllük dönemini inceleyerek başladığını biliyoruz[23], 1852'nin ilk aylarında, bu çalışmanın girişini oluşturan ve Direktörlük **(Directoire)** dönemi sonlarındaki kamu zihniyetini inceleyen, iki bölüm yazar[24]. Sonra, 1852'nin sonlarına doğru, bu tasarıyı bir yana bırakıp Eski Düzen'i incelemeye koyulur ve araştırmasındaki ilk yönelişinden kesinlikle vazgeçtiği 1853 yazını Tours Genel Valiliğinin arşivlerini karıştırmakla geçirir. Birbirlerini izleyen bu iki tasarı, Tocqueville'in zihnini en çok meşgul edenin ne olduğunu gayet iyi belirtiyorlar; idarî kurumların, Eski Düzen'le istikrarlı Konsüllük dönemi arasında gözlemlenen ve Devrim'in dışında kalan sürekliliklerinin incelenmesi. Bunu kendi de, 1853 nisanında Paris Belediye Dairesi arşivleri hakkında düşündüklerini yazarken, dolaylı olarak itiraf etmiştir: «Bu kutularda 1787 öncesine ait çok az belge var; zaten bu dönemden sonra da eski idarî düzen köklü bir değişikliğe uğruyor ve Eski Düzen idaresini Konsüllük döneminde kurulan ve bugün hâlâ yönetimi altında olduğumuz idarî sistemden ayıran o pek az ilgi çekici geçiş dönemi başlıyor»[25].

Gerçekten de, söz konusu ettiği bu «pek az ilgi çekici geçiş dönemi» —bu sözler bir Devrim tarihi yazmak isteyen biri için ne ka-

---

21 Bk. Lewis'e yazdığı 6 ekim 1856 tarihli mektup: «Amacım Devrim olaylarını anlatmaktan çok bu olayları yaratan duygu ve düşünce hareketlerini betimlemek olduğundan...» (zikreden: André Jardin, *Note critique, L'Ancien Régime*, cilt II, s. 21).

22 *L'Ancien Régime et la Révolution*, cilt II, Fragments et notes inédites sur la Révolution.

23 Bk. André Jardin'in II. cildin başına yazdığı *Note critique*'i.

24 Bu bölümler II. cildin III. kitabı olarak yayımlanmıştır (s. 267-293).

25 Jardin, *Note critique*, s. 15.

dar da şaşkınlık vericidir!— geriye bıraktığı metin parçaları içinde pek az yer tutar. Gözden geçirdiği belgeler hakkında tuttuğu notların en büyük bölümü, Eski Düzen dönemine yahut hemen Devrim öncesindeki yıllara, daha doğru bir deyişle, Eski Düzen idaresine ve Devrim öncesi ideolojisine ilişkindir. Kurucu Meclis hakkında çok az şey vardır; Yasama Meclisi ya da Kamu Selâmet Komitesi hakkında hiçbir şey, Konvansiyon hakkında ise hemen hemen hiçbir şey yoktur; yalnızca Terör hakkında, o da gayet sıradan birkaç sayfa görülür. Ama bu muazzam suskunluğu yalnızca Tocqueville'in, 1853'de ileri sürdüğü nedenle açıklayamayız. Zira Tocqueville'in, Eski Düzen'i inceleyişine temel olarak aldığı idarî merkezileşme sorunsalından yola çıkarak, dikkatini gittikçe Devrim'in ideolojik unsuru üzerinde yoğunlaştırdığını yukarıda görmüştük. Bu durumda, Devrim öncesinin risalelerini bu kadar dikkatle okuduktan sonra Konvansiyon üyelerinin nutuklarından niye söz etmediğini, niye Mounier'yle ilgilenip Brissot'yu gözardı ettiğini, niye Sieyès'i ele alıp Robespierre'i ihmal ettiğini sormamız gerekir.

Tocqueville'in, bölüp pörçük notlarının bazılarında devrimci ideolojide dinamik bir özellik olduğunun farkına varmış olması, yukarki sorunun yanıtlanmasını daha da güçleştiriyor. Örneğin, Burke'ün bir bölümünü değerlendirirken şöyle der: «Devrim'in hemen öncesinde Devrim sırasında görülen haleti ruhiyeden çok uzak olunduğu pek doğrudur. Özgürlük ruhunun henüz aşağı sınıflarda bulunmadığı (zaten hiç olmamıştı) ise daha da doğrudur. Oralarda daha hâlâ başka bir düzenin başka bir çağın fikirleriyle yaşanıyordu» (II, s. 342). Buna bir başka örnek de, «uygarlaşmamış» aşağı sınıfların Devrim sürecinde oynadıkları role birçok kez değinmesidir (II, V. bölüm II). Ayrıca, 89 kahramanlarına hayranlık duyduğunu, 93'ünkinlerden ise hiç hoşlanmadığını **L'Ancien Régime**'de dile getirdiğini biliyoruz. Ama, bu oraya buraya dağılmış üç-beş satırlık notlarla, «gerçek devrim ruhunun» (II, kitap I, bölüm V) 1788-1789 yıllarında, dönemin risaleleriyle Şikâyet Defterleri'nde ortaya çıkışına ilişkin ayrıntılı çözümlemeleri biraraya getirebilmek başlıbaşına bir sorundur. Zira Tocqueville'in söz konusu risale ve Defterler hakkında yazdıklarından, hemen o dönemde oluşan devrimci ideolojinin daha o zaman «Devrim'in son sözünü» söylemiş olduğu (II, s. 169) izlenimi ediniliyor. Ortaya koyduğumuz sorun açısından daha da şaşırtıcı olan ise, Tocqueville'in birtakım suskunluklarıdır. Örneğin, Fransız halkının değişik entellektüel ve ideolojik düzeyleri konusunda —yukarıda zikrettiğim cümlenin dışında— hemen hemen hiçbir şey söylemez. Yukarıda Aydınlanma kültürü, aşağıda da bir tür yokluk, uygarlaşmamışlık vardır yalnızca. Son olarak da, devrim bilincinin hem sonucu hem de muazzam boyutlarda derinleşmesi demek olan ideolojik savaşla Jakobenler'e özgü mutlu gelecek vaadleri konusunda tek kelime etmez. Kendi çözümlemesine göre kitlelerin yeni demokratik Devlete bağlılık ve katılımlarının en

yaygın ideolojik göstergesi olan 1792 sonrasının devrimci vatanseverlik seli konusunda bile hiçbir şey yazmamıştır. Tocqueville, **L'Ancien Régime**'in ikinci cildinin tamamlanabilmiş iki bölümünde, Fransızların Direktörlük dönemindeki haleti ruhiyelerini çözümlerken bile, o dönemde büyük bir olasılıkla tüm ülkenin genel konjonktürünü koşullayan ve siyasî bunalımın liberal bir çözüme kavuşmasını hem zihinlerde hem de olgularda engelleyen savaş - barış sorununu hasır altı etmeyi başarır.

Böylesine verimli bir düşüncenin bu kadar belirgin olguları görememesi için, kavrayışına belki de bir çeşit denge oluşturan kavramsal bir tıkanıklığın kurbanı olması gerekir. Zaten Tocqueville, hep iki ana araştırma yönü, Fransa tarihi üstüne iki temel tez arasında gidip gelmiştir. Bunların birincisi idarî merkezîleşme tezidir. Bu tez ona âdetâ doğalcasına bir «Eski Düzen» yazdırır ama, Fransa tarihindeki uzun dönemli sürekliliğe bir ipucu sağlaması dolayısıyla, bir «Konsüllük» veya «İmparatorluk» da yazdırabilirdi pekâlâ. Ne var ki, Devrim'i bu süreklilik içeriğiyle tanımlayan söz konusu tez, aynı Devrim'i tarihî bir süreç ve tarz olarak tüm özgüllüğünden de mahrum eder. Üstelik, Devrim Konsüllük dönemindeki idarî yapılanmayla gerçekten de Eski Düzn'in başarılarını tamamlamış ve taçlandırmışsa, 1830'un, 1848'in, Tocqueville'in büyük bir tutkuyla durmaksızın sorguladığı tüm o yeni devrimlerin anlamı nedir? İdarî yapılanmada artık herhangi bir değişiklik olmaz; ama siyasî yapı her on beş-yirmi yılda bir ânîden değişmektedir.

Tocqueville'in Devrim'i yaşam tarzlarıyla zihinlerde hızlı bir dönüşüm ve köktenci bir ideolojik tasarı biçiminde tanımlayan ikinci ana araştırma yönüne de, büyük olasılıkla, bu noktadan geçiliyor işte. Toplumda görülen evrimi engellemek şöyle dursun, kolaylaştırması dolayısıyla daha da arzu edilir olan o kültürel çekişme, öncelikle mrkezîleşmenin ve geleneksel toplumsal gruplardaki çözülmenin bir sonucu biçiminde çözümlenmiştir. Bundan sonra, Devrim'in patlak verişini açıklayabilmek için, söz konusu kültürel çekişmeye 1788'de ortaya çıkan bağımsız bir güç tanır Tocqueville; ama birinci varsayımın esiri olduğundan, ikincisinin onu götürebileceği uçlara kadar gitmez. Bunun nedeni, söz konusu çerçeve içinde kullandığı «ahlâkî tutum», «haleti ruhiye», «alışkanlıklar», «tepkiler» veya «fikirler» terimleriyle ne anlatmak istediğini açıkça söylememesi değildir yalnızca. Asıl önemli neden, Devrim'in başlayışını kültürel bir süreç olarak çözümledikten sonra, bu kültürel dinamiğin tarihine özgü unsurları biraraya toplayamamış olmasıdır.

Tocqueville'in bize, yazmak istediği «Eski Düzen ve Devrim» tarihinden çok, yorumlu bir Eski Düzen betimlemesiyle bir Devrim tarihi taslağının parçalarını bıraktığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, **L'Ancien Régime**'in birinci ve ikinci kitaplarını oluşturur; ikincisi yazılmamıştır, elimizde de ancak hazırlık notları bulunuyor. **L'Ancien Régime**'in üçüncü kitabı ise, bu ikisi arasında ustalıklı bir ge-

çiş oluşturuyor, çünkü ilk iki kitapla bu sonuncu arasında içsel tutarlılıkları açısından bir fark vardır. İlk iki kitap, göze çarpan bütün çelişkilerine karşın, sürekli bir biçimde idarî merkezileşmeyle toplumsal sonuçlarının görece statik bir çözümlemesi çevresinde gelişirler. Üçüncü kitapla birlikte tarih —şu Tocqueville'in ancak 1750 lerden itibaren iyi ve birincil kaynaklardan bildiği tarih—, aşağı yukarı XVIII. yüzyıl ortalarında, ânîden işe karışıverir. En geniş anlamlarıyla kültürel olgular, idarî evrimden gittikçe bağımsızlaşma eğilimindedirler ve devrimsel patlamanın belirleyicileri olarak gözükürler bu üçüncü kitapta. Böylece de Devrim artık demokratik Devletin kurulması biçiminde değil —çünkü bu devrim daha 1788'de tamamlanmıştır—, eskatolojik bir ideolojinin gerçeğe yansıması biçiminde tanımlanır. Bu da bize Tocqueville'in, 1788-1789 yıllarının risaleleriyle Defterlerini titizlikle çözümlemesini açıklar.

Öte yandan ise, Tocqueville'in geriye bıraktığı bizzat Devrim yıllarına ilişkin notları, yazarın ilk sorunsalının esiridirler. Ama bu, pek de şaşırtıcı bir şey değildir, çünkü söz konusu notların hepsi de kitabın yazıldığı sırada tutulmuştur. Demek ki, Tocqueville'in daha 1836'da karşılaştığı sorunu, yâni devrimsel dinamik için bir kuram geliştirme sorununu, ölmeden önce açıkça çözdüğünü belirten herhangi bir veri yoktur. 1836'ya oranla yegâne fark, Tocqueville'in söz konusu kuram için gerekli olan araştırma yönünü yaşamının son yıllarında gösterebilmiş olmasıdır. İşte bu büyük ve bitmemiş kitabın gerçek vasiyeti[26].

26 Sonsöz yerine: Bu çözümlemeyi kaleme aldıktan sonra, en azından benim için yeni olan ve Tocqueville'le arkadaşı Kergolay'nin yazışmaları içinde yayınlanan bir metinle karşılaştım. Yukarıdaki çözümlememin gerçeğe uygunluğunu kanıtlayan bu metin, Tocqueville'in 16 mayıs 1858 tarihli bir mektubudur.

Ölümünden bir yıldan az bir süre önce, yoğun bir biçimde ikinci cildi, yâni bizzat Devrim üzerinde çalıştığı sırada, Tocqueville, arkadaşı Kergolay'ye araştırmalarının ne aşamada olduğunu ve ne tür sorunlarla karşılaştığını yazmaktadır. Dönemin okunması gereken çalışmalarının çokluğundan yakınır, sonra da yoruma geçer: «Bu Fransız Devrimi hastalığında duyumsadığım ama tam anlamıyla yakalayamadığım ve nedenlerini çözümleyemediğim özel bir şeyler daha var. Hiç görülmedik türden yeni bir *virüs* bu. Dünyada daha önce de birçok şiddetli Devrim olmuştu; ama geçmiş yüzyılların büyük toplumsal çalkantılarında, bu son devinimlerin itidalsizliğinden, şiddetinden, köktenciliğinden, umutsuzluğundan, nerdeyse delilik diyebileceğim cüretinden, aynı zamanda da güç ve etkinliğinden eser olmadığı kanısındayım. Bu yeni taşkınlık nerden çıktı? Kim yarattı onu? onu bu kadar etkili kılan nedir? nedir onu sürdüren? Çünkü, koşullar değişmiş olsa da, karşımızdaki adamlar hep aynıları ve tüm uygar dünyada iyice kök salmış durumdalar. Bu nesneyi açık seçik kavrayabilmek ve iyi betimlemenin yolunu bulabilmek için kafa yoruyorum ama, nafile. Fransız Devrimi'nin bilincinde ve etkinliklerinde, Devrim'in açıklanabilen tüm yönlerinden bağımsız, açıklanamayan bir şey var. Bu tanımadığım şeyin nerede olduğunu duyumsuyorum ama, ne yaparsam yapayım, onu örten perdeyi kaldıramıyorum bir türlü. Onu ancak, iyi dokunmamı ya da görmemi engelleyen yabancı bir cismin üzerinden, el yordamıyla yoklayabiliyorum». Alexis de Tocqueville, *Cevres complètes*, XIII, *Correspondance Tocqueville — Louis de Kergolay*, yayınlayanlar André Jardin ve Jean-Alain Lesourd, cilt II (Paris: Gallimard, 1977), s. 337-338.

III

AUGUSTİN COCHİN YAHUT JAKOBENLİĞİN KURAMI

Augustin Cochin, büyük olasılıkla Fransız Devrimi tarihçilerinin en az tanınanıdır*. Halbuki bütün yaşamını bu konuya adamıştı. Aralık 1876'da doğmuştur. XIX. yüzyılın toplumsal Katoliklik hareketinde, özellikle adını aldığı büyükbabası sâyesinde söz sahibi olmuş tutucu bir büyük eşraf ailesindendir. Eski Eserler Okulu'nda **(Ecole des chartes)** öğrenim görmüş, 1903'ten sonra da Devrim tarihinde uzmanlaşmıştır. Ailesinin serveti nedeniyle herhangi bir işte çalışması gerekmeyen, üstelik âdetâ bir keşiş gibi yaşayan Cochin, kısa yaşamını iki temel araştırmaya adamıştır. Bunların ilki, önce Burgonya, sonra da Brötanya eyaletlerinde incelediği 1789 seçim kampanyasıyla ilgiliydi. Terör dönemini merkez alan ikincisi ise onu bir kaynak derlemesi yapmaya götürmüş, böylece birinci cildi 1914 te hazır olmasına karşın ancak 1920'de yayınlanan **Actes du gouvernement révolutionnaire (23 août 1793-27 juillet 1794)** ortaya çıkmıştı. Bunların yanısıra, 1909 yılında Aulard'ın Taine'in anısıyla sürdürdüğü polemiğe katılmış ve tarihçiliğe ilişkin parlak bir çalışma yayınlamıştı: **La crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et M. Aulard.**

1914'te silah altına alınan Cochin, 1916'da cephede vurulmuştur. Ölümünden sonra annesi 1921 ve 1924'te bazı çalışmalarını yayınlatmış (1921'de **Les Sociétés de Pensée et la Démocratie moderne**, 1924'te de, **La Révolution et la libre pensée**), birlikte çalıştığı Charles Charpentier de tamamlanmış olarak bıraktığı tek kitabının 1925 te gün ışığına çıkmasını sağlamıştır: **Les Sociétés de Pessée et la Révolution en Bretagne.** Bu çalışmaların bazıları, Aulard - Taine polemiğini değerlendirdiği denemesi gibi, savaştan önce, bazıları da, (Charpentier'nin de imzasını taşıyan) **Actes du gouvernement révolutionnaire**'in giriş bölümü gibi, hemen savaş sonrasında yayınlanmıştı. Ama büyük çoğunluğu ilk kez yayınlanıyordu. Bunların bir bölümü, içlerinde Burgonya'daki seçim kampanyasıyla ilgili bir ma-

(*) Augustin Cochin'in yeğeni ve aile arşivlerinin bugünkü sahibi Baron Denys Cochin'e, amcasından kalan belgeleri kullanmama yardım edip kişisel anılarını benimle paylaşarak gösterdiği nezakete burada teşekkürlerimi sunabilmekten mutluluk duyuyorum.

kalenin de bulunduğu, 1789 seçimleriyle ilgili çalışmalar, bir bölümü de, Devrim olgusu ve Cochin'e göre bu olgunun başat tezahürünü oluşturan Jakobenlik üzerine kuramsal türde çalışmalardı. İkinci bölümü oluşturan metinlerin asıl amacı, Cochin'in Devrim hakkındaki kavramsallaştırmalarını, özgüllükle tarihî göndermelerden olabildiğince kaçınarak, açıklığa kavuşturmaktır. Söz konusu metinler, bir-iki konferansı saymazsak, deneysel araştırmaların yönünü aydınlatmaya yarayacak çalışma notlarıdır.

Nitekim Cochin'in, modern tarihçilerde çok az rastlanan, onun gibi gelenekçi bir düşünce yapısına sahip, Eski Eserler Okulu'ndan yetişme, pozitivist dönemin de tam ortasında yaşayan bir tarihçide rastlanması ise hiç olası olmayan bir niteliği vardı: felsefî bir düşünce yapısı. Daha doğrusu, geniş bir bilgi birikiminin kurallarını öğrenmiş, fakat genel fikirlere olan eğilimini de yitirmemişti; hattâ, aile çevresinden Katolik gelenekçiliğine, tutucu tercihlerinden cumhuriyet rejimine olan düşmanlığına kadar her konuda taban tabana zıtlaştığı Durkheim'e olan ilgisinin de gösterdiği gibi, bu eğilimini geliştirmiştir de. Cochin, gerçekte, değişik davranışlara veya aynı davranışların şu ya da bu yanına br anlam verecek genel yasaların peşinde olduğunu düşündüğü toplumbilimle tarihi, sürekli olarak birbirlerine karıştırır. Ne var ki, arşivlerdeki araştırmalarına konu olan iki sorundan ya da iki dönemden, yâni 1789'daki seçim kampanyasıyla 1793'ün Devrim hükümetinden, yalnızca birincisi, Brötanya hakkındaki kitabıyla Burgonya'ya ilişkin makalesi sayesinde bir senteze konu olabilmiştir. İkincisi üzerinde ise, elimizde bir yanda kaynakları sergileyen bir çalışma, diğer yanda da ölümünden sonra yayınlanan ve yazarının gözünde Jakobenliğin tarihinin yazılmasında atılmış birkaç adımdan başka bir şey olmayan bir dizi kuramsal metin var. Cochin'in düşünce yapısında birlikte yaşayan ve deneysel araştırma için birer kavram ya da varsayım olarak birbirlerinden ayrı duran toplumbilimciyle tarihçi, yazarın erken ölümü nedeniyle bu ikinci ilgi alanında buluşamamışlardır[1].

---

1 Augustin Cochin'in çalışmalarını kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

A. Cochin ve Charles Charpentier, *La campagne électorale de 1789 en Bourgogne* (Paris: H. Champion, 1904) *(Les Sociétés de Pensée et la Démocratie* içinde yeniden yayınlanmıştır, s. 233-282).

A. Cochin, *La crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et M. Aulard* (Paris: H. Champion, 1909) *(Les Sociétés de Pensée et la Démocratie* içinde yeniden yayınlanmıştır, s. 43-140).

(Comment furent élus les députés aux états généraux», *Société d'histoire contemporaine,* 22e Assemblée générale (1912) 24-39 *(Les Sociétés de Pensée et la Démocratie* içinde yeniden yayımlanmıştır, s. 209-231)

A. Cochin ve Claude Cochin, *Le grand dessein du nonce Bargellini et de l'abbé Desisles contre les réformés* (1668), *Annuaire-Bulletin de la Société d'histoire de France,* 1913 (Paris: 1913).

Cochin'in ölümünden sonra yayınlanan çalışmalarının, meslekten tarihçiler tarafından görece soğuk karşılanmasını açıklayan nedenlerden biri de budur. **La Révolution et la libre Pensée**'ye, Devrim tarihçiliğine G. Pariset imzası altında özel bir bölüm ayıran **Revue historique**'in ocak-nisan 1926 sayısında yirmiş beş satırlık bir yazıyla değinilmiş. Yazı şöyle bitiyor: «Çalışmadaki tez soyut ve biraz da şaşırtıcı bir biçimde sergilenmiş. Yazar hayatta olsaydı, kuşkusuz, sayfalarının çoğunu gözden geçirir, yoğunlaştırıp açıklık kazandırdıktan sonra yayınlardı. Bana böyle düşünme cesaretini veren, anısına olan saygımdır»[2]. Bu konudaki en büyük otorite olan Aulard da kitabın belirsizlikleri karşısında biraz şaşırmıştır. Kitabı, dergisinin **(La Révolution française)** ocak-aralık 1923 sayısında, yayımcının verdiği açıklayıcı notlardan yararlanarak özetlemiş. Bu notlardan, Cochin'in «rahip Barruel'in eski tezini, yani Devrim'in mason localarından çıktığı tezini» dirilttiğini çıkarmış. «XVI. Louis'yle iki kardeşinin mason olmaları, söz konusu tezin ciddî bir dayanağa sahip olduğunu düşündürüyor. Ne var ki yazar tümüyle olguların dışında düşünmüş; hemen hemen hiç denecek kadar az olgu gösteriyor»[3]. Aynı Aulard, iki yıl sonra yayınlanan ve daha «tarihî»

«Quelque lettres de guerre», *Pages actuelles*, 105 (Paris: Blond et Gay, 1917).

Actes du gouvernement révolutionnaire (23 août 1793-27 juillet 1794). Recueil de documents publiés par la Société d'histoire contemporaine par MM. Augustin Cochin et Charles Charpentier. Tome I (23 août-3 décembre 1793) (Paris: Picard, 1920) (Giriş bölümü *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie* içinde yeniden yayınlanmıştır, s. 141-208).

Les Sociétés de Pensée et la Démocratie. Etudes d'histoire révolutionnaire (Paris: Plon-Nourrit, 1921; aynı başlıkla 1978'de Editions Copernic tarafından yeniden basılmıştır; «Le catholicisme de Rousseau» başlıklı makaleyi kapsamayan yeni bir baskısı da, 1979'da Presses Universitaires de France tarafından, Jean Baechler'in önsözüyle ve *L'Esprit du jacobinisme: une interprétation sociologique de la Révolution française* başlığıyla yayınlanmıştır. Buradaki alıntılar ilk baskıdandır).

La Révolution et la libre pensée: la socialisation de la pensée (1750-1789) la; socialisation de la personne (1789-1792); la socialisation des biens (1793-1794) (Paris: Plon-Nourrit, 1924; Editions Copernic tarafından 1979'da yeniden basılmıştır. Buradaki alıntılar ilk baskıdandır).

Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789), cilt I, *Histoire analytique*, cilt II, *Synthèse et justification* (Paris: H. Champion, 1925).

Sur la politique économique du gouvernement révolutionnaire (Blois: J. de Grandpré, 1933).

Abstractions révolutionnaires et réalisme catholique (Bruges ve Paris: Decslée de Brouwer, 1935; M. de Boüard'ın giriş yazısıyla.

A. Cochin ve M. de Boüard, *Précis des principales opérations du gouvernement* révolutionnaire (Paris: H. Champion, 1936).

2 «Bulletin historique. Révolution», *Revue historique*, 151 (ocak-nisan 1926): 199-200.

3 *La Révolution française*, LXXVI (ocak-aralık 1923): 362-365.

olan Brötanya'daki düşünce dernekleri ve Devrim hakkındaki çalışmayı da anlaşılabilir bulmaz: «Gayet karışık bir yığın halinde, ne idüğü belirsiz bir dizge biçiminde, soyut ve belirsiz başlıklarla verilmiş birtakım âlimâne notlar bunlar... Okunması o kadar zor ki, daha okumayı bitiremediğim gibi, yazarın da ne yapmak istediğini henüz iyi anlayabilmiş değilim»[4].

Durum kapı komşusunda da, yâni adı bir süre sonra **Annales historiques de la Révolution française** olacak olan **Annales révolutionnaires**'de de aynıdır. Robespierre'ci ekolün önderi de, en azından pozitivist tarih görüşünü paylaştığı Danton'cu rakîbi kadar hoşgörüsüzdür. **La Révolution et la libre pensée** karşısında. Gerçi Mathiez, birkaç yıl öncesinde **Actes du gouvernement Révolutionnaire**'in yayımlanmasını büyük ilgiyle duyurmuştur[5]; ama kuramsal denemelerden oluşan bu yeni kitap, (kısa eleştirisinde, göreceğimiz gibi, biraz daha ayrıntılı olmakla birlikte) Aulard gibi onun da sertlik ya da anlayışsızlık göstermesine neden olur: «Bay Cochin'in kitabı... zaman ve mekân içinde hareket halinde olan tarihin dışında kalmış. Bütün diğerlerini kapsadığını iddia eden ve adına toplumbilim denen şu yeni bilimden yana gözüküyor. Bu toplumbilim de çok yüksekten uçuyor doğrusu. Yeterli deneyim eksikliğinden olacak, genellikle insanı şaşkınlığa düşürücü birtakım mâlûmları îlâm etmekten başka bir yere varmayan şu sözde açıklamaların» neye yaradığını hiç anlayamadım. Bu siyasî-felsefî kimyaya bir değer biçme işini, söz konusu toplumbilimle tanışık olanlara bırakıyorum»[6].

Gariptir, **Revue d'histoire de l'Eglise de France** hattâ **Revue des questions historiques** gibi sağcı tarih dergileri, Cochin'in «toplumbilimsel» yöntemine daha hoşgörülü davranmışlardır[7]. Yazarın siyasî görüşlerine besledikleri sempati, bu tuhaflığına göz yummalarını sağlar. Ama «ti» sesini veren, doğal olarak, Aulard ve Mathiez'dir ve eleştirileriyle Cochin'i uzun bir süre için akademik Fransız Devrimi tarihçiliğinden dışlamış olurlar. Uyandırdıkları güven dolayısıyla, aynı baba yâdigârı kültürü sürdüren ardılları da bu eleştirilerine katılmıştır. Sorbonne'un iki patronunun Cochin karşısında uyuşmaları, Danton ve Robespierre konusunda sahnelediklе-

4 *La Révolution française*, LXXVIII (ocak-aralık 1925): 283-284.

5 *Annales révolutionnaires*, organe de la *Société d'Etudes robespierristes*, XIII (1921): 514-516.

6 *Annales historiques de la Révolution française*, yeni dizi, II (1925): 179-180.

7 R. Lambelin, «La Révolution et la libre pensée par Augustin Cochin», *Revue des questions historiques*, 3'üncü dizi, VI (1925): 435-496; E. Lavaqueray, «Augustin Cochin: la Révolution et la libre pensée», *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 17'nci yıl, XII (1926): 226-227; J. de la Monneray, «Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789)», *Revue des questions* historiques, 3'üncü dizi, XI (1927): 123-128; E. Lavaqueray, «Augustin Cochin: les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne», *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 18'inci yıl, XIII (1927): 228-231.

ri düellodan çok daha önemlidir. Bu uyuşma yalnızca Cochin'in karşı-devrimci görüşünün Jakoben kanadın tüylerini diken diken etmesi anlamına gelmez. Bir de, Fransız Devrimi tarihi gibi bir araştırma alanında, toplumbilimsel türden bir kavramsallaştırma karşısındaki muazzam direnişi dile getirir. Sırtına aktörleriyle tarihçilerinin paylaştıkları siyasî anlamlar yüklenen bu özel dönem, böylelikle anlamını aktörlerinin başından geçen değer çatışmasından almayı sürdürür. Sağcı ve solcu tarihlerin bu çatışmanın taraflarını, onu cisimlerinden kişileri ve neden olduğu eylemleri olduğu gibi vermekten başka bir amacı kalmaz. Değerler, kişiler ve eylemler üzerinde değişik hattâ çelişik yargılarda bulunabilirler —hattâ ikisi de «Jakoben» olan Aulard'la Mathiez arasında bile, değerler üzerinde uyuşmakla birlikte, kişiler üzerinde bir uyuşmazlık vardır—; ama birer yaşanmışlık olarak insan davranışlarıyla bunların yorumlanması arasında bir mesafe olduğunu görmeyen, hattâ böyle bir yaklaşımdan açıkça nefret eden anlatının kendi başına yeterliliği fikrini paylaşırlar. Cochin'in, Aulard'la Mathiez'in anlamakta güçlük çektikleri yanı, karşı-devrimci kanısı değildir, çünkü bununla zâten çok uzun bir süreden beri tanışıktırlar. Değerlendirmesini çok iyi bildikleri tarihî bilgi birikimi de değildir sorunları. Birer anlatı tarihçisi olarak anlamakta güçlük çektikleri şey, kavramsal yaklaşıma özgü olan mesafedir.

Cochin hakkında en su götürmez tutarsızlık, Devrim'in kökeninde bir mason komplosunun yattığını iddia eden tezin yeni bir yorumunu yazdığını söyleyen Aulard tarafından ileri sürülmüştür. Hem yaygın bir kabul gördüğünden, hem de Cochin'in temel varsayımının ters yönden yola çıkarak da olsa, anlaşılmasına yardım ettiğinden, işe bu tutarsızlıktan başlamakta yarar var. Mason komplosu tezi, sağ tarihçilik geleneğinin bir parçasıdır ve hemen XVIII. yüzyıl sonlarında oluşmuştur: rahip Barruel[8], Devrim'i entellektüellerle (kendisi «sofist» kelimesini kullanır) masonların ortak fesatları olarak açıklar. Halbuki Cochin, karşı-devrimci mirasın bu bölümünü birçok kez ve dolaysız olarak reddetmiştir. Komploya, yâni kişilerin bilinçli iradelerine dayalı bir tarih yorumu, onun gözünde hem yüzeysel hem de yavandır; devrimcilerin siyasî psikolojisi, bize söylemleri, davranışları hattâ rekabetleri konusunda hiçbir şey açıklamaz: «Yâni tüm devrimci kesim, içinde herkesin bir yandan sert bir disipline girmeyi kabul edip diğer yandan da sırf kendi için eyleme geçtiği muazzam bir komplodan mı ibâret? Kişisel çıkarda bu kadar ne sebat vardır ne de özveri; ne var ki aşırı düşünceleri olan yazarlar bu açıklamayı ileri sürüyorlar: bir yanda rahip Barruel, diğer yanda da birçok masonluk tarihçisi. Entrikacılarla benciller hiçbir zaman eksik olmamıştır; ama devrimciler yalnızca yüz elli yıldır varlar»[9].

8 *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 4 cilt, (Londra, 1797-1798).

9 *La Révolution et la libre pensée*, s. XXV.

Aktörlerin bilinçli niyetlerinden yola çıkılarak yazılan «psikolojik» tarihleri red konusunda Cochin'in düşüncelerini en açıkça dile getirdiği metin, 1909'da Taine - Aulard polemiği hakkında kaleme aldığı denemesidir. Zira söz konusu metin her ne kadar Taine'i Aulard'ın eleştirileri karşısında (özellikle bilgi birikimi ve kaynaklarla tanışıklık konularında) savunmak için yazılmışsa da, Cochin'e göre hiçbir şey açıklayamayan bir «psikolojizm»e saplanmış Taine'in yorumlarına da katılmaz: eğer Jakobenler Taine'in dediği gibi soyut bir erdem ve pratik bir ikbal avcılığından oluşuyorlarsa, onlara afyonda görülen «uyutma niteliği» türünden bir «Jakobenlik ruhu» tanımadıkça, toplu bağnazlıklarındaki güç anlaşılamaz. Mason bireyden yola çıkarak masonluk açıklanamadığı gibi, Jakoben bireyden yol çıkarak da Jakobenliğin doğası anlaşılamaz; hele ortaya çıkışı hiç anlaşılamaz.

İşte Cochin'in araştırmalarının yüreğindeki sorun da budur: Jakobenliğin kökeni ve gelişmesi. Cochin'in Taine'le olduğu kadar Aulard ve cumhuriyetçilerle de paylaştığı şey, **tek bir Devrim** sorunsalıdır: «Duygusal nedenlerle değil de metinlere dayanarak bir yargıya varanlar için 1788'den 1795'e kadar bir tek ve aynı tarihî olguyla karşılaşıldığı gayet açıktır. Bir uçtan diğerine aynı ilkeler, aynı söylem, aynı vasıtalar görülüyor. 89 «vatanseverliği»ni halkın sesi diye bir yana, 93'ünkini de entrikacıların yalanı diye diğer yana yerleştirebilmek mümkün değildir. Siyaset açısından «seksen - dokuzculuk» belki de mâkul bir konumdur; tarih açısından ise savunulur gibi değildir. Bay Aulard'ın, Taine'le uyuşarak, gayet iyi gördüğü nokta da budur işte»[10].

Ama Taine'in en azından Jakobenlik olgusunun garipliğini algılamak başarısını gösterdiği yerde —bilimsel merakın ilk evresi—, Aulard aynı olgunun kutlanışına katılır. Taine yanıtlayamadığı, daha doğrusu iyi yanıtlayamadığı bir soru sorar, Aulard ise bir mitosun, Cumhuriyet'i Savunma mitosunun anısını tazeler, Taine'le, onun en zayıf yönünü paylaşıyordur: Taine'de eleştirel bir işlev gören psikolojik yöntemden, yâni aktörlerin niyetlerinin bir açıklama vasıtası olarak kullanılmasından, savunu amacıyla yararlanır. Olayları yaşayan aktörlere özgü söylemi, gene onların yorumlarını açımlayarak bir savunma söylevi biçiminde yeniden kurar. Bu, bizzat Devrim kadar eskimiş bir tarihçiliktir ve tüm aktörlerin bireysel düzeyde varsayılan psikolojilerini, soyut bir varlığın psikolojisinin birörnek parçaları haline koyar. Tüm soyutluğuna karşın öznel bir iradesi olan bu varlık halktır ve soyutlukta ondan geri kalmadıkları halde kötücül niyetlere sahip, cânice etkinliklerde bulunabilecek, adlarına da aristokratlar denilen düşmanların üstesinden gelmeye çalışır.

---

10 «La crise de l'histoire révolutionnaire», *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, s. 131.

Taine'i Jakobenliği bireysel psikoloji özelliklerine indirgediği için eleştiren Cochin, Aulard'ın cumhuriyetçi tarihini de bir karikatür, söz konusu ettiğimiz safdil açıklamanın siyasileştirilmiş bir şekli olarak görür «Komplo» tezi, masonların, Jakobenlerin ya da aristokratlarınki olsun, aktörlerin niyetlerini kullanan açıklama tarzının ilkel bir biçimidir yalnızca; üstelik, Devrim döneminin tanıklarından edinilmiştir. Yalnızca cumhuriyetçi tarihlerin, o da Devrim'i, özellikle de Terörü gerici güçlerin komplo ve tecavüzleri karşısında örgütlü birer tavır biçiminde sundukları için işine yarayan «koşullar» tezinin konumu da aynıdır. Cochin, bu çatışık niyetler diyalektiğinin, en büyük özelliği tüm evreni olağanüstü bir biçimde öznelleştirmek olan Devrim döneminin **yaşanmışlığına** tıpatıp uyduğunu, söz konusu dönemde yer alan bütün olaylarda bir iradenin izine rastlandığını, bu yüzden de, en geniş anlamıyla çatışmanın iyilerle kötüler arasında bir mücadele biçiminde algılandığını, ayrıca bu iyi ve kötü sıfatlarının da aktörler ve tarihçilerinin konumlarına göre yer değiştirebildiklerini gayet iyi görmüştür. Siyasi olaylara yapılan bu psikolojik yükleme, ilk kez Fransa'da görülen biçimiyle devrim olgusunun ayrılmaz bir parçasıdır. Tarihçilere, gerçekte rakiplerin düşmanlıklarına gönderme yapan ve Terör'ün kayıtsız şartsız meşrûluğunu sağlayamasa da, en azından hafifletici nedenlerini oluşturan «durum» ya da «koşullar» gibi kavramlarla birtakım ussallaştırma kolaylıkları kazandırır.

Halbuki Cochin, Devrim hakkındaki gerçek bilginin bizzat olayların aktörlerince sağlanan bu tür bir açıklamayı reddetmekle başladığını düşünür.

Marx'ı okumamış olmakla birlikte —kitaplarında tek bir göndermeye bile rastlamadım—, onun tarihi yapan insanların yaptıkları tarihi bilmediklerini ve tarihçinin özellikle eleştirmesi gereken birtakım simgeler kullanarak oynadıkları rolü ussallaştırmakla yetindiklerini ileri süren görüşüne katılır. Kısacası, yaşanmışlıkla yaşanmışlığın eleştirel yorumunu ayrı tutar. Bu ayırımın önemi, bence, devrimlere özgü yaşanmışlığın «normal» dönemlere oranla ayırdedici özelliğinin simge ve ideoloji üretimindeki bolluk olması dolayısıyla, daha da artar. Söz konusu ayırım gerçekte Devrim tarihçiliğini de ikiye böler; ama bu, her iki yandaki tembel zihinlerin sandığı gibi bir sağ ve sol bölünmesi değil, bir yanda en iyi örneğini Tocqueville'in oluşturduğu, yaşanmışlığa oranla kavramsal çözümlemeyi ön plâna çıkaran bir tarihle, diğer yanda betimlemeci, aktörlerin simge dizgeleri çevresinde gelişen, dolayısıyla da sağcı, solcu, aristokrat, Jakoben, liberal yahut aşırı solcu da olabilecek bir tarih biçiminde gerçekleşen bir bölünmedir. Bu ikinci grubun dâhî sanatçısı da, Cochin'in «Jakobenlik ruhunu kavrayışı nerdeyse kâhinlik boyutlarına varıyor» dediği[11] Michelet'dir.

11 *ibid.*, s. 91.

Söz konusu betimlemeci tarih, dönemin şu ya da bu ideolojik saplantısı konusunda, örneğin (beyaz ya da mavilerin giriştikleri) komplo, kesinlikle yepyeni bir çağın başlaması, siyasî çatışmanın ahlâkî bir biçimde gösterilmesi (kötülerin kurduğu kumpaslar) ya da kamu selâmetine sığınma gibi konularda ısrar edebilir. Yanılsama, bu olguların **özellikle açıklanmaları gerektiği** halde, birer açıklama unsuru olarak kullanılmalarındadır. Örneğin Cochin, Aulard'ın pek sık kullandığı kamu selâmeti konusunda şu eleştirel kuramı öne sürer: «Otoriter bir rejimde «Tanrısal hukuk»un gördüğü işlevi, demokraside «kamu selâmeti» görür; düzen için gerekli bir kurgudur o»[12]. Yâni bu ne nesnel bir durumdur ne de, dar anlamında, bir siyaset; demokratik iktidara meşrûluk kazandıran bir sistem, yeni uyuşma zemininin de vasıtası ve merkezî unsurudur.

Cochin'in yapıtlarının olağanüstü, kanımca da benzersiz olmasının nedeni, Devrim üzerindeki çalışmasının konusuyla düşüncesindeki kuramsal özelliğin birarada bulunabilmeleridir. Tocqueville'in öne sürdüğü Devrim'in uzun dönemli bilânçosunu çıkarma sorunuyla ilgilenmez Cochin. Devrim'e Eski Düzen'le yenisi arasında, kurumlar, toplum ve Devlet düzeylerinde görülen bir süreklilik süreci olarak yaklaşmaz. Tam tersine, olayın patlak verişini, tarihî dokudaki kopmayı, devrimci hareketi altı-yedi yıl boyunca önüne geçilemez bir akım gibi ileri sürükleyen öğeleri, iç dinamiğini, XVIII. yüzyılda dendiği gibi, enerjisini edindiği «zembereğini» anlamak ister. Dolayısıyla, arşivcilik yaşamını Aulard gibi Kamu Selâmeti Komitesi'yle Jakobenlik hakkındaki malzemeleri bulup çıkarmak ve yayınlamakla geçirmesinde herhangi bir raslantısallık yoktur. Aulard ve Mathiez'le birlikte aynı soruna ilgi duyar; Jakobenliği, onlar gibi, Devrim'in merkezii olgusu kabul eder. Amâ bu olguyu yalnızca Cumhuriyetçi «savunu»nun bir ölçütü olarak görmeyip, doğasını kavramsallaştırmaya çalışır.

Jakobenlikten hem nefret eder hem de onu yorumlamaya çalışır. Bu iki öneri arasında açık bir bağlantı olduğunu sanmıyorum: Tarihî bir olay ya da olgu karşısında duyulan bir yakınlık ya da uzaklıktan hiçbiri kendi başına bu olgu ya da olay konusunda bir açıklama geliştirebilecek güce sahip olamazlar. Jakobenlik karşısında duyulan nefret ya da hayranlık, insanı yalnızca Jakobenlerle önderlerini damgalamaya yahut göklere çıkarmaya götürebilir. Cochin, onların ortaya çıkışını olası kılanın ne olduğunu arar. Böylece de çözümlemeyi, Devrim'in en esrarlı yanının tam yüreğine taşımış olur: Devrim'in siyasî ve kültürel dinamiği. Bunun ne olduğunu anlayabilmek için Tocqueville gibi Devrim'i görmezlenmesi, kökenleriyle varış noktası arasına sıkıştırıp, deyim yerindeyse, parantez içine alması gerekmez. Bu bakımdan, benzeri olmayan bir girişimde bulunmuştur, çünkü Devrim'in en temel, aynı zamanda

12 *ibid.*, s. 70.

da kavranması en güç olan yanını, yani akışını kavramsallaştırma çabasıyla, somut bir alan tarihçisini, hattâ bir Devrim tarihi arşivcisini araştırmasının sınırları içerisinde buluşturmuştur.

Augustin Cochin, toplumbilimle de aile çevresi içinde tanışmıştır. Büyükbabası, Le Play'in meşhur anketlerine katkıda bulunmuştur[13]. Cochin ailesinin XIX. yüzyılda parlak bir biçimde temsil ettiği o entellektüel ve Katolik büyük burjuvazi de, Le Play gibi «toplumsal sorun»u, yani işçi çevrelerindeki yoksulluk ve özellikle Hristiyanlığa özgü geleneksel değerlerdeki gerileme sorunlarını bir saplantı haline getirmişti. Sosyalizmin önerdiği çözümlere karşı geçmiş zaman erdemlerini yeniden güçlendirecek bir tür misyonerlik kampanyasıyla çıkan bu büyük burjuvazi, Le Play'nin yalnızca ahlâkçı özenişine değil, toplumsal çevrenin görünürde bireysel olan birtakım değerler ürettiği fikrine de ortak olmuştur.

Cochin ise Durkheim'i okumuş ve üzerinde düşünmüştür. Katolik geleneğe sadık kaldığından, doğal olarak Durkheim'in bilimci peygamberliğini reddeder. Ama topluma özgü olanı psikolojinin elinden kurtarıp bağımsız bir bilgi nesnesi durumuna getirmek arzusuna da, bilimsel tercihlerinde önemli bir yer ayırır. Temelde, Durkheim'in sorunu, Cochin'in kendi alanında ve Taine karşısında önüne çıkan sorunun aynısıdır: bireyselin toplumsalla olan ilişkisi. Varsayımı, hattâ kanısı, toplumun onu meydana getiren bireylerin toplamı olarak nitelenemeyeceği, doğası değişik olduğu için böyle bir toplama indirgenemeyeceği, toplumbilimin konusu olan bu değişik doğanın da bireysel davranışları belirlediğidir. Böylece, Durkheim'in belirleyicilik konusunda toplumsalı psikolojinin önüne geçirmiş olması, Cochin'in başlangıç noktasını oluşturur: «Bay Durkheim ne Taine'den söz ediyor, ne de Jakobenlikten. Ama eleştirisini sanki onları düşünerek geliştirmiş; çünkü bir tarihçi olarak Taine, psikolojik yöntemin ustasıdır —Jakobenlik sorunu da tipik bir toplumsal sorun. Kullanılan yöntem girişilen işe uygun değildir— yapıtındaki zayıflıkların püf noktası da bu işte... Bay Durkheim'e göre psikolojik yöntem, toplumsal olguları açıklamaya çalışırken, niyetlere gereğinden çok, durumlara ise yetersiz yer ayırır. Çok daha güçlü bir nedenin, kurumların, toplum ilişkilerinin etkilerini derinden derine ve yavaş yavaş geliştirdikleri bir alanda, psikolojik yöntem yalnızca kişilerin sükûn içindeki eylemlerini görür»[14].

Yâni Jakobenlik Cochin'in gözünde bir komplo değildir; belli bir konjonktür karşısında siyasî bir tavır, hattâ bir ideoloji de değildir.

---

13 Bu konuda iki de sentez kitabı yayımlamıştır: *Les ouvriers européens, résumé de la méthode et des observations de M. F. Le Play* (Paris, 1856) ve *La Réforme sociale en France, résumé critique de l'ouvrage de M. Le Play*, (Paris, 1865).

14 *La crise de l'histoire révolutionnaire*, s. 58. Cochin'in, Durkheim'in 1895'te yayımlanan *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları* adlı eseri üzerinde uzun uzadıya durduğu açıktır.

İyi tanıyabilmek için, zorlayıcılıklarının ve kurallarının, aktörlerinin niyet ve söylemlerinden bağımsız olarak keşfedilmesi gereken **bir toplum türüdür.** Jakobenlik sorununun ortaya bu biçimde konulması, hem Cochin'in dönemindeki tarihçilik anlayışı, hem de genel olarak Fransız Devrimi tarihçiliği açısından o kadar özgündür ki, kimileri anlayamamış, kimileri es geçmiş, kimileri de hem anlayamamış hem es geçmiştir. Bunun nedeni, tarihin XVIII. yüzyılda azçok sürdürmeyi becerebildiği bir özelliğini, yâni toplumsalın değişik «hallerinin» bir yorumu olma özelliğini, XIX. yüzyıldan başlayarak çok yakın bir geçmişe kadar yitirmiş olmasıdır. Nitekim tarih, Fransız Devrimi'yle birlikte, yalnızca her toplumun kendine özgü niteliklerinin dökümünü yapmaya, yâni ulusal uyuşma zemininin dokusunu araştırmaya koyulur. Artık bir tek «ulus nedir?» sorusuyla ilgilenir ve «toplum ne demektir?» sorusuna dönüp de bakmaz bile. İşte Augustin Cochin bu ikinci sorunun adamıdır. Bu soruyu tıkabasa ulusçulukla yüklenmiş siyasî bir ortam ve dönemde sormuş olması, değerini daha da artırır. Kendi çevresinin tutucu geleneğiyle düşüncesinin karşı-devrimci eğiliminin, söz konusu kavramsal kaymayı kolaylaştırdıkları da söylenebilir. Ama unutulmaması gereken bir şey de, Durkheim'i okuyabilmek için bulunduğu saftan uzaklaşması gerektiğidir. O dönemin sağcı Devrim tarihçiliği de, sol gibi, ulusun tarihini yazıyordu[15]. Sorunu öbür ucundan ele almış bir tek Cochin'i görüyorum.

Merkezî önerisi şudur: Jakobenlik, Fransa'da XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaygınlaşmış, Cochin'in adına «düşünce derneği» dediği, siyasî ve toplumsal bir örgüt türünün yetkin biçimidir. Edebî grup ve dernekler, mason locaları, akademiler, vatanseverlik veya kültür klüpleri, bunun değişik görünümleridir. Düşünce derneği terimiyle anlatmak istediği de şudur: İçinde bir rol oynayabilmek için tüm üyelerinin bütün somut özelliklerinden ve gerçek toplumsal varoluşlarından vazgeçmesini ilke edinen bir toplumsallaşma biçimi. Yâni bu, Eski Düzen'de lonca denilen ve meslekî ya da toplumsal çıkar ortaklığıyla tanımlanan örgüt biçiminin tam tersidir. Düşünce derneği üyeliğinin tek özelliği, fikirlere ilişkin olmasıdır ki, söz konusu derneğe demokrasi mekanizmasına oranla öncellik niteliğini kazandıran da budur. Çünkü demokrasi de bireyleri, adına yurttaşlık denen ve herkesi halk egemenliğinden bir parça sahibi yapan soyut bir hukuk içinde eşitleştirir. Demek oluyor ki, Cochin demokrasiyi Tocqueville gibi iktisadî ve toplumsal koşullarda gerçek bir eşitleşme eğilimi olarak değil, bireylerin soyut eşitliği üzerine kurulu siyasî bir sistem olarak görür. İşte Jakobenlik de, kökenleriyle tarihteki modelini dar anlamıyla siyasî bir merci —örne-

15 Aulard'la Mathiez'inkiler karşısında, A. Sorel ve A. Vandal'ın yapıtları olduğunu unutmayalım.

ğin İngiliz Parlamentosu— yerine edebiyat ve felsefe derneklerinden edindiği oranda, bu sistemin Fransa şubesini oluşturur.

Zira düşünce derneğinin amacı ne eyleme geçmek, ne elçilik etmek ne de «temsil» etmektir. Amaç yalnızca fikir ileri sürmek, üyeler arasından tartışma yoluyla ortak bir görüş, bir **uyuşma zemini** çıkarmak, sonra da bunu dile getirmek, önermek, savunmaktır. Düşünce derneğinin fikirler ya da reyler temel alınarak devredilecek bir yetkesi, seçilecek birtakım temsilcileri yoktur; oybirlikli bir görüş üretmeye yarayan ve —ister XVII. yüzyılda Compagnie du Saint-Sacrement (Kutsal Sır Tarikatı) örneğinde olsun, ister bir yüzyıl sonraki Grand Orient* örneğinde— söz konusu oybirliğinin içeriğinden tümüyle bağımsız bir biçimde işleyen bir araçtır. Yalnız, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında bir yenilik çıkar ortaya: Düşünce derneklerinin «felsefe» olarak adlandırılan uyuşma zemini, toplumsal dokunun tümünü sarma eğilimindedir.

Cochin, 1750'lerden itibaren gözlemlediği bu yayılmanın kökenleriyle hiç ilgilenmemiştir. Söz konusu olguyu, doğrulanmasına gerek bile olmayan gerçek bir veri olarak ele alır; toplum ve kurumlara nüfuz edişinin tarihçesini çıkartabilmek için de, düşünce tarihinin tekelinden kurtarmaya çalışır. Halbuki, çözümlediği mekanizmanın işleyişi, toplumsalın bireyler halinde parçalanması, Louis Dumont'un «holiste» dediği toplumun sona ermesi[16] ve korporatist dayanışmayla geleneksel yetkenin yıkılmaları varsayımına dayalıdır. Düşünce derneklerinin demokratik bir uyuşma zemini arayıp üretmeleri, önemli bir boşluğu doldurur; ama XVIII. yüzyıl Fransız siyasî toplumunu anlamak yolunda çok önemli bir unsur olan bu boşluğun oluşması konusunda Cochin tek kelime etmemiştir.

Gene de metinlerinin tümünden açıkça şu çıkıyor ki, «felsefî» türden düşünce dernekleri, XVIII. yüzyılda yeni bir siyasî ilişki dizgesinin kaynağını oluştururlar; söz konusu yeni dizge de Devrim'in en önemli özelliği, getirdiği belli başlı yenilik olacaktır. Daha locaların, grupların ve müzelerin uyuşma zeminlerinde bile, Rousseau'ya özgü genel iradenin biçimlendiği, yurttaşın o el konulamayan, özel çıkarlarıyla da açıklanamayan yanı, «insanın benzerlerinden bekleyebileceği, benzerlerinin de ondan haklı olarak bekleyebileceği şeyler üzerinde ve çıkarların dışında düşünen aklın o saf eylemi»[17] gö-

---

(*) Fransa'nın önde gelen mason locası — ÇN.

16 Louis Dumont, *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes* (Paris: Gallimard, 1967; aynı yazarın *Homo aequalis*'ine (Paris: Gallimard, 1976) de bakmakta yarar var.

17 Cochin, «Le catholicisme de Rousseau» başlıklı makalesinde (*Les Sociétés de Pensée et la* Démocratie, s. 25) bu cümleyi Rosseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nden aldığını söyler. Ben de kitabımın ilk baskısında tümüyle ona inanarak aynı yanlışı yapmıştım. Meslekdaşım Jean Deprun, haklı olarak, bu genel irade tanımının Diderot'ya ait olduğunu ve *Encyclopédie*'nin «Droit naturel» maddesinde geçtiğini hatırlattı. Rousseau, söz konusu tanımı *Toplum Sözleşmesi*'

rülür: felsefe derneği, toplumbilimsel bir mekanizmayla bir birey felsefesinin buluştukları noktada ortaya çıkan toplu bir zorlayıcılığın ilk üretim biçimidir. Özgür iradelerin toplamı, Fransız Devrimi'nin ve XIX. yüzyılın dini olan Toplumsalın zorbalığını oluşturur.

Augustin Cochin'in düşüncesinin merkezinde, toplumun siyaset düzeyindeki iki temsil ve eylem türü arasında görülen karşıtlık bulunur: bunlar, iktidarın meslek grupları biçiminde örgütlenmiş bir ulusa gidip danıştığı ve daha iyi bir terim bulamadığım için korporatif tür ya da Eski Düzen türü diye adlandırdığım türle, demokratik tür, yani Cochin'in «İngiliz» türü de dediği ve iktidarın, tümü eşit bireylere ayrılmış toplumun oluşturduğu seçmen bir halkın görüşünü aldığı türdür. Birinci türde toplum gerçek düzenini, hiyerarşilerini, kararlarını ve kazanılmış haklarını, önderlerinin tümünü, değerlerinin çeşitliliğini korur; siyasî bir mercî, iktidarın bir muhatabı olmak için yapısal bir değişim geçirmez; çıkarları, değerleri, tarihiyle nasıl oluşmuşsa öyle kalır. Böylece de «siyaset»te uzmanlaşmış bir personel yaratmak gereksinimi duymaz, çünkü söz konusu siyaset zâten etkinliğinin bir uzantısıdır. Kaldı ki, emredici vekâlet verdiği doğal önderleri vardır.

İkinci türde ise toplumun siyasete girebilmesi için kıyafet değiştirmesi gerekir; eşit bireyler toplumu, yani seçmen bir halk biçiminde örgütlenir. İktidar, çevresinden, etkinliklerinden, değerlerinden soyutlanmış bireylere tek tek danışmış olur. Çünkü söz konusu soyut bireyleri gerçek birey yapan tek şey oylarıdır. Bu yeni gerçekliğe, yerleşeceği bir alan, yani siyaset, bir de bu alanın, bu arabuluculuk aracının uzmanları, yani siyaset adamları gerekir. Zira eşit bireyler toplamı demek olan demokratik tanımlamasına indirgenmiş halkın, artık özerk etkinlik olanağı kalmamıştır. Bir yanda toplumsal dünyayla olan gerçek ilişkilerinden yoksun bırakılmış, böylece de hem özel çıkarlarından hem de tartışma konusu olan sorunlarda görüş bildirme yetkisinden olmuş, diğer yanda da onu oluşturan oy verme mekanizmasının hazırlanması ve belirlenmesi sürecinden dışlanmıştır; ondan istenen tek şey, onayı, rıza göstermesidir. «Meslekten siyasetçilerin ona birtakım formüller, birtakım adamlar önermesi yeterlidir»[18]. Böylece siyaset demokrasiyi tamamlayan bir parça görünümü alır. Toplumsal ağırlıklarından mitos düzeyinde kurtulmuş olan uyuşma zeminine özgü bir uzmanlık dalı olur ve kamuya özgü işlerin «doğal» bir biçimde yürütülmesini sağlayacak örgütlü yapılar için birtakım vekillere başvurur. Bunlar siyasetçiler, partiler ve ideolojilerdir.

---

nin ilk taslağına tartışmak amacıyla almış (Bk. «De la société générale du gengre humain» başlıklı bölüm, *Oeuvres complètes*, Editions de la Pléiade, cilt III, s. 286), ama kitabın son biçiminde yer vermemiştir. Cochin bu tanımı *Toplum Sözleşmesi*'nin Dreyfus-Brisac baskısından almıştır (Bk. «De la société générale du genre humain» bölümüne ek).

18 Les Sociétés de Pensé et la Démocratie, s. 213.

Ama bütün bunlar demokratik siyasetin ille de terörist olmasını gerektirmez. Parlamenter anlamıyla halk egemenliği anlayasanın belirlediği kurallara göre ve belli aralıklarla devredilir. Bağımsız kişiler ona aracılık ederler, böylelikle de gerçek bir tartışma için gerekli koşullar yaratılmış olur. Ne var ki, düşünce derneklerinin kurdukları model, temsilî bir demokrasi modeli değil, katışıksız demokrasi modelidir: kanunları yapan, her zaman, topluluğun genel iradesidir. Bu entellektüeller topluluğunun Jakobenler tarafından tüm ulus ölçeğinde genişletilmiş biçiminde de durum aynıdır: En büyük devrimci amaç olan toplumla iktidar arasındaki «saydamlığın»[19] tek sağlanma biçimi, yani halkın kendi kendini yönetmesi, teknik açıdan olanaksız olduğuna göre, bunun yerini toplumun aslına uygun olarak küçültülmüş bir modeli oldukları varsayılan ve aynı toplumun zorunlu sözcüleri olan kalıcı birtakım tartışma dernekleri alır. Düşünce dernekleri de bunların doğal öncelleri ve modelleridir.

Demek ki, düşünce derneğinde söz konusu olan, herhangi bir demokratik pratik değil, «katışıksız» demokrasi, nerdeyse demokrarasinin varabileceği sınırlardır. Bu, topluluğun kendini yanılmaz bir biçimde ve tüm bireylerinin yalnızca fikirlerle olan ilişkileri yoluyla, yâni doğrunun (bireysel düşünce yoluyla kavranmasının tersine) toplumsal üretimi yoluyla dile getirişidir. Genel iradenin yuvalandığı mekân olan düşünce derneği böylece doğrunun da anlatıcısı olur. Cochin'in «özgür düşünce» de dediği «felsefe»nin zaferi, ona göre ve yukarıdaki nedenlerden ötürü, yazarlarla yapıtlarının basit bir soy ağacından başka bir şey olmayan, o adına düşünce tarihi denen ilgi alanında değil, ideolojilerin geliştirilmesi ve yaygınlaşmasını inceleyecek toplumbilimin ilgi alanında yer alır. Düşünce derneklerinin toplu çalışmalarının ürünüdür. Gerçek toplum koşullarının doğrulamadığı, soyut bir eşitlik olan ve herkesin fikirlerle olan «özgür» ilişkisiyle tanımlanan bireycilik, bir yanda parçalara ayrılmış toplumun yeniden birleşmesini, diğer yanda da tanrılaştırılan ve durmaksızın doğrulanan Toplumsal çevresinde yeni bir uyuşma zemininin üretilmesini sağlar: Öndersiz ve delegesiz, katışıksız demokrasi.

Toplumsalın bir ibadet nesnesi haline gelmesi, gerçekte, bir değer olarak Tanrısal aşkınlığın yerini alan demokrasinin doğal bir sonucudur. Bu yeni tanrısallığın karşısına Cochin, Feuerbach'ın dine karşı kullandığı eleştiriyle çıkar: gerçek birey Feuerbach'a göre nasıl dinde ve dinle yabancılaşıyorsa, Cochin'e göre de aynı biçimde demokraside ve demokrasiyle yabancılaşır. Cochin'in gözünde demokrasi, modern insanı siyasî yatırımları besleyen ideolojik bir Toplumsal yanılsamasının esiri etmiştir. Cochin'in demokrasi kurgusu-

19 M. Richir, «Révolution et transparence sociale», J. G. Fichte'nin *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*'ine (Paris: Payot, 1974) önsöz.

nun bir yönünü ele aldığı felsefî ve kuramsal eleştirisini böylece görmüş oluyoruz.

Bu eleştiriden ayrı düşünülemeyecek bir diğeri de, demokratik eyleme özgü tarzların pratik bir eleştirisidir. Zira, siyasetin soyut bir tanımı anlamındaki demokrasinin özelliği gerçekten de toplumsal bütünü oluşturan tüm bireylerin fikirlerle eşit düzeydeki ilişkileri ise, aynı demokrasinin gerçek eylemlere girişmek ve bir yetke dizisi ya da tek bir yetke vücuda getirmek zorunluluğu, sistemin eşitlikçi idealiyle uyuşmuyor demektir. Bu yetke ya da yetkeler, temsilî bir rejimin, yani yurttaşlara sunulan değişik alternatiflerin çekişmesi sonucunda seçilen bir rejimin yetkeleri olsalar bile, söz konusu çekişmenin örgütlenmesi, işlevleri «kamuoyunu» yönlendirmek ve koşullamak olan birtakım siyaset uzmanlarının eline geçmiş demektir. Bu noktada Cochin, o dönemde Michels ve Ostrogorski'nin[20] temsil ettikleri bir düşünce akımıyla buluşmuş olur. Ama Cochin'in sorunu, temsilî demokrasinin ötesinde, yetke ya da iktidarın devrini tanımayan ve sürekli olarak yurttaşların doğrudan denetimi altında bulunan, yâni onun gözünde Jakobenliğin en temel eğilimi olan «katışıksız» demokrasi sorunudur. Toplu bir onayın mitoslara özgü bir biçimde günbegün canlı tuttuğu, simgesel temsilini de Jakoben derneklerin sağladığı bu tür bir rejimde, eşitlikçi kurallar ancak çok gizli, gizli olduğu oranda da daha vahim bir biçimde çiğnenebilir.

Jakobenliğin gizli anahtarı, «Halk»ın gölgesinde saklanan «mekanizma»dır. Bu yüzden Cochin, «eşitlerin» oluşturduğu derneklerin, tarihî gerçekliği hayalî düzeyde yeniden oluşturmaları ve bu gerçeküstülüğün uzmanları olan küçük militan grupları vasıtasıyla —deyim yerindeyse— «uygulamaya koymaları» sırasında işleyen yasalarla «çarkları» araştırır. Zira katışıksız demokrasi kurgusunun karşılığı, değişik bir biçimde söyleyecek olursak, ideoloji madalyonunun öbür yüzü, «mekanizma»nın yâni uyuşma zeminini önceden hazırlayıp kullanımını da tekeline alan derneğin ya da örgütün «çekirdeğinin» mutlak egemenliğidir. Söz konusu çekirdek ise, bir isimsizler oligarşisi, birbirlerinin aynı, fedâ edilebilir, sıradan, tanınmamış adamlar topluluğudur. Brissot, Danton ve Robespierre, Jakobenlerin önderleri olmaktan çok, Jakobenliğin ürünleridirler.

Değişik tarihî evrelerde «mekanizma»nın üstünlüğünü sağlamaya yarayan, ama yörüngesini etkileme özgürlüğünden yoksun, basit ve geçici birer vasıtadırlar. Bu yüzden, dönemin bir özelliği olan peşpeşe temizlik hareketlerini bir iktidar kavgasının klâsik halkaları biçiminde yorumlamamak gerekir. Bunlar, tam tersine, nesnel bir süreç, mekanizma etkisini yaygınlaştırıp tüm toplum üzerinde-

20 R. Michels, *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Almanca'dan çeviri (Paris: Flammarion, 1971); M. J. Ostrogorski, *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, 2 cilt (Paris, 1903).

ki denetimini köktenleştirirken ona yeni sözcüler kazandıran bir işleyiş yasasıdır. Yâni «ipleri tutan eller» aslında sistemin mantığının esiri birer çarktırlar: Koşulladıklarını sanarken koşullanmış tırlar.

Düşünce derneği, tanım gereği, düşünmeyip yalnızca konuştuğu için, sistemin mantığı daha da bir karşı konulamaz olur. Çünkü dernek toplantılarına özgü kimyadan elde edilen «toplumsallaşmış gerçeklik», düşünce değil uyuşmadır; zihinlerle iradeleri seferber etmeye yarayan, dilin basit anlatımlarında billurlaşmış birtakım simgelerdir; yâni bizim ideoloji dediğimiz şeydir. İşte bu yüzdendir ki, gerçek toplumda ne yeri ne de meşrûluğu olan bir yetenek, «derneklerin» ya da 93'teki komitelerin üstün konumlarında işe yarayan bir özellik olur: Robespierre bir bakan değildir; bir «gözetim» işleviyle yükümlüdür. Uyuşma zeminini kollayıp, en ufak bir sapmanın bile kokusunu alıverir. Çünkü ideoloji düşünmez; enazından, eleştiriye açık olmak anlamında düşünmez; yalnızca konuşur; daha doğrusu, sözcüleri sâyesinde ve mekanizmanın ayrıcalıklı aracılığıyla konuşur. Devrim, bir eylemden çok bir söylemdir. Düzen de, uyuşmanın mekânı olan bu söyleme göre elemeden geçirir insanları. Sonuç olarak, Jakoben önderler ideolojinin ağzından değil, ideoloji Jakoben önderlerin ağzından konuşmuş olur. Cochin'in düşüncesinin arka plânında, söylemin kısıtlayıcılıkları ve siyasî alanın oluşmasında öznenin yokolması konularına ilişkin gayet modern bir anlayış görülüyor. Ama bunu insan düşüncesine özgü bir veri olarak ele almaz Cochin. İdeolojinin düşüncenin önüne, «toplumsallaşmış gerçekliğin» de gerçeğin aranmasının önüne geçtikleri marazî bir bilgilenme eyleminin sonucu olduğunu düşünür.

Bu «mekanizma» (biz buna aygıt diyoruz) tarafından koşullanma kuramının, aceleci ya da yüzeysel okurların Cochin'in çözümlemelerinin akılarında tuttukları tek yanı olması, söz konusu kuramı tutarsızlık pahasına iradeci bir «komplo» biçiminde yorumlayabilmelerindendir. Gerçekte ise bu kuram, Cochin'in «demokrasi olgusunun toplumbilimi» dediği ve araştırmacıyı Fransız Devrimi'nin anlamına götüren yaklaşımın ikinci kavramsal çekirdeğinden başka bir şey değildir. Bu ikincinin anlaşılabilirliği açısından kesinlikle gerekli olan birincisi, uyuşma zemininin, gerçek durumları dışlayıp yalnızca bireylerin erekler dünyasıyla olan ilişkisini ele alan eşitlikçi bir tartışma yoluyla üretilmesine ilişkin bir kuramdır. Söz konusu uyuşma zemini, elde edilir edilmez, demokratik olma özelliğinden ötürü meşrûluk kazanan «toplumsallaşmış» bir gerçeklik oluşturur. Bundan sonraki eğilimi, toplumsal bünyenin tümüne, çıkar gruplarına bölünmüş toplumu birleştirici bir ilke olarak nüfuz etmek, sonra da iktidar mekânını yâni Devleti ele geçirmektir. Düşünce derneği, çizdiği eğrinin bu yücelim noktasında, karşılıklı özdeşleşme durumunda olan toplumla Devletin ikisini de cisimlendirdiği varsayılan bir siyasî parti olur. Ama, bu «katışıksız demokra-

si» rejimini oluşturan mitoslara özgü iki sıçramanın (düşünce derneğinin uyuşma zemininin tüm topluma genişletilmesi ve bu uyuşma zemininin Devlete egemen olması) ortaya çıkardığı gerçek eylemi, yalnızca yeni meşrûluğun taşıyıcısı olan militan azınlıklar gerçekleştirebilir.

Böylece katışıksız demokrasi, entellektüel iktidardan siyasî iktidara giden yolu dernekler ve bu derneklerin resmî olmayan (çünkü yetkelerin devredilmesi fikri sistemin doğasına aykırıdır) temsilcileri vasıtasıyla katetmiş olur. Cochin'e göre Fransız Devrimi'ni oluşturan hareket budur işte.

Her şey 1750'lere doğru, demokrasinin toplumsal ve siyasî türden bir olgu olarak (bu hem eski toplumun bireylere ayrışması, hem yeni ve eşitlikçi bir meşrûluğun türemesi, hem de iktidarın bu yeni meşrûlukla kuşatılması anlamına gelir) ilk biçimini düşünce derneklerinde almasıyla başlar. Fransa'daki iki siyasî toplum biçimi arasında görülen mücadelenin başlangıç noktası da bu dönemdir. Bir yanda çıkar gruplarına ayrılmış ve (hem toplumsal gerçeklik hem de topluluğa özgü simgeler açısından) eşitsizlik üzerine kurulu geleneksel toplum, diğer yanda da ülkü olarak eşitlikçi (buna Cochin «toplumsal görüş» der) ve yeni değerlerin laboratuarı düşünce derneklerinin hayalî uyuşma zemini üzerine kurulu yeni toplum vardır. «Bu iki görüşten hangisi, toplumsal mı yoksa gerçek olan mı egemen olacak, Halk ve Ulus olma pâyesine kavuşacaktır? Daha 1789'da ortaya konan —93 sonbaharında da çözüme kavuşan— sorun budur»[21].

93 sonbaharında resmen ilân edilen kamu selâmeti diktatörlüğü, Devrim'in gerçeği olur. Bu, Cochin'in dilinde, «toplumsal görüşün» zaferi demektir, çünkü bu görüş artık adı «Halk» olarak değiştirilen toplumun tek temsilcisi olmuştur. Söz konusu görüşün kullandığı vâsıta, yâni derneklerin diktatörlüğü de, Jakobenliğin çekirdeğini oluşturur. Derneklerin bu kesin zaferi devrimci hükümetin olabilirliğini sağlar, ama onu iktidar ve Devlet gerçekleriyle de karşı karşıya getirmiş olur, çünkü artık söz konusu olan entellektüel topluluğunda ya da toplumda egemen olmak değil, toplum **üzerinde** egemen olmaktır. Katışıksız demokrasi, uygulamasının olanaksızlığıyla, yani toplumda Devleti özdeşleştirmenin olanaksızlığıyla bu noktada karşılaşır işte: 9 Thermidor, Marx'ın açıkça gördüğü gibi, toplumun öcünü almasıdır[22].

Cochin'in Devrim kronolojisinde 1750'yle 1788 arasında yer alan ve «toplumsal görüş»ün geliştirilip yaygınlaştığı bir kuluçka dönemi mevcuttur. Bu gelişip yaygınlaşma süreci, insanlarla şeyler üzerinde bir iktidar uygulamasından tümüyle bağımsız bir biçimde, entellektüeller düzeyinde ve derneklerle locaların içinde gelişir. 1788

21 *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, s. 148-149.

22 Marx, *Kutsal Aile*, *op. cit.*, s. 148-149.

den sonra ise Devrim, tam tersine, entellektüellerin uyuşma zeminiyle iktidar gerçekliğinin, felsefe derneklerinin mekanizmalarını yeniden üretip genişleten devrimci dernekler vasıtasıyla karşı karşıya geldikleri bir dönem oluşturur. Bu ikinci süreç 1793 yılında birkaç ay süren bir yücelim noktasından geçer: Jakobenlik, «Halk» kurgusu biçiminde, hem sivil toplumun hem de Devletin yerini alır. Kral-olan-halkla **(peuple-roi)** iktidar arasında, genel irade vasıtasıyla oluşan, mitoslara özgü bir çakışma vardır artık. Totalitarizmin döl yatağı bu inançtır işte.

Böylece Cochin, tutucu çevrelerin Devrim'in kökenlerine ilişkin klâsik bir tezini, Devrim'i hazırlayan, Devrim'e neden olanların XVIII. yüzyıl entellektüelleri olduğu tezini, yeni bir biçimde ortaya sürmüş olur (üstelik bunu sürecin tümüne uygular). Ama filozofların fikirlerinin tüm ulusa nüfuz ederek 1789'a ya da 1793'e neden olduklarını söylemekle yetinmemiştir; asıl sorunun bu nüfus ediş veya toplum iktidarının ele geçirilişi olduğunu bilir. Tocqueville'in çok daha incelikli olan tezine (nedense bundan hiç söz etmemiştir[23]) de ilgi duymamıştır. Tocqueville'in tezine göre entellektüellerin XVIII. yüzyılda oynadıkları rol, **alternatifi olmayan** bir roldür: Olmayan temsilcilerini arayan toplumsal bünye, bağımsız ve uzmanlaşmış sözcülerin yokluğunda entellektüellerin peşinden gitmiştir. Cochin'in Tocqueville'le anlaşamaması, eski toplumun kurulu düzeni içinde —loncalardan sınıflara **(ordres)** kadar— hâlâ doğal sözcülere sahip olduğunu düşünmesindendir. Hattâ, Tocqueville'in çökmekte olduklarına dikkat çektiği bu geleneksel sözcülerin saygınlıklarına, tam tersine, gereğinden fazla önem vermiştir. Ama Tocqueville'e oranla en temel özgünlüğü, düşünce derneklerinin yeni siyasî meşrûluğu üretiş mekanizmalarını çözümlemesidir. Nitekim, filozoflar bu meşrûluğu «alternatifsizlikten» değil, toplumsal pratiklerinin mantıksal bir uzantısı olarak yaratırlar. Dolayısıyla da bir takım siyaset adamlarının alternatifi değil, soyut olarak katışıksız biçimiyle demokratik siyasetin ta kendisidirler.

Tocqueville'le Cochin'in ayrıldıkları nokta, demokrasi anlayışlarıdır. Tocqueville, ister kendi doğası gereği olsun, ister aile geleneği nedeniyle (bu ikisi aynı kapıya çıkarlar zâten), demokrasiden pek o kadar hoşlanmaz; ama bunu kaçınılmaz bir evrim olarak kabul edip özgürlükle uyumunun sağlanabilmesini ister. Daha gelenekçi —daha «gerici» de denebilir— olan Cochin ise, demokrasiyi, kendine özgü birtakım yasalar yoluyla gittikçe bir mekanizma ve siyasî bir gelenek kurucusu haline gelen bir çevreye özgü yapay bir ürün olarak görür. Her iki yazarın da demokrasi kavramında hem bireycilik hem de eşitlik vardır. Ama Tocqueville, demokrasiye herşeyden önce mutlakî Devletle idarî merkezileşmenin gelişmelerinin

23 Cochin'in tüm yapıtlarında Tocqueville'e, üstelik gayet de ikincil bir konuda, tek bir gönderme mevcuttur: *La Révolution et la libre pensée*, s. 131.

başı çektiği uzun bir tarihî evrimin ürünü olan bir toplum düzeni biçiminde ilgi duyar. Bu evrimin bir tür taçlanması olan Devrim de, soyluluğu yıkıp modern idarî Devleti kurarak söz konusu evrimi hızlandırır.

Cochin ise, XVIII. yüzyıl ortaları Fransa'sında gördüğü eşitlikçi fikirlerin patlak verişinin nedenleriyle, daha doğrusu, kökenleriyle hiç ilgilenmez. Onun sorunu, Devrim'in Fransız toplumunun uzun dönemli evriminde oynadığı rolü belirlemek değil, 1788'le 1794 arasındaki muazzam siyasî dinamiğini anlamaktır. Yani sürekliliği değil kopmayı, bilânçoyu değil olayı açıklamak ister. Bu yüzden de ulusal yaşamın asıl kırılma mekânı olan düzeye öncelik tanır. Bu, siyaset ve ideoloji düzeyidir. Devrim, (hemen hemen tümüyle Weber'ci anlamda) «geleneksel» bir krallıktan, Jakoben komitelerin diktatörlüğüne geçiştir. Cochin'i ilgilendiren de, bu kırılma mekanizmasını, bu yeni siyasî biçimin önce otuz-kırk yıllık bir dönemde, sonraları da birkaç yıllık bir dönemde yatan kökenleriyle üreyişini incelemektir. «Demokrasi», yeni bir iktidar meşrûlaştırma dizgesidir. Cochin'in tüm yapıtları, geleneklere bunca bağlı biri için şaşılacak derecede modern olan şu iki çaba içinde yer alır: demokratik ideolojinin üretimi ve oynadığı role ilişkin bir toplumbilim çalışmasıyla, siyasî koşullama ve vasıtalarına ilişkin bir toplumbilim çalışması.

Dolayısıyla, 1789 ve 1793'ün, Cochin'in özgüllükle tarihe ilişkin yapıtlarına —daha doğrusu, meydana getirmek istediği yapıtın tamamlayabildiği kadarına— çifte bir odak noktası oluşturmaları, şaşılacak bir şey değildir; çünkü bunlar, düşünce derneklerinin Genel Meclis'in toplantıya çağrılması çevresinde gelişen büyük siyasî mücadelesiyle, katışıksız demokrasinin son îcâdı olan Jakoben diktatörlüğünü temsil eden tarihlerdir. Ama Cochin'in Devrim tarihçiliğine asıl önemli katkısı, 1788-1789 dönemine ilişkin çalışmalarıdır, çünkü **Actes du gouvernement révolutionnaire** hakkındaki büyük çalışması ölümü nedeniyle yarım kalmış, buna karşılık, Burgonya ve Brötanya'daki 1789 seçimlerine ilişkin iki ayrıntılı çalışmasını 1914 savaşından önce bitirebilmiştir.

Söz konusu seçimler iki tarafın değil, Fransız usûlü özgürlüklerle İngiliz usûlü özgürlük, yâni sınıflara (**«états»**) geleneksel bir dayanışmayla seçmenlerin demokratik oyu, eski toplumun meslek gruplarıyla partilere özgü yeni disiplin veya eşrafın nüfuzuyla siyasetçilerin nüfuzu biçiminde ortaya çıkan iki ilkenin çarpıştığı bir sahne oluşturur.

Ama Necker, bu iki ilke arasında bir seçim yapmaz. Kaleme almış olmasa bile esinleyicisi olduğu ve seçimin kurallarını saptayan 24 ocak 1789 tarihli canalıcı metin içinde, ikisini birbirine, çelişik mantıklarını farketmeksizin, karıştırır. Böylece de başlıbaşına bir tutarsızlık örgütlemiş olur. Çünkü öngördüğü şey, bir kişi bir oy ilkesine dayalı, «İngiliz usûlü» bir seçmen kitlesidir. Bu kitle, tem-

silcilerini, herkesin gündelik toplumsal yaşam çerçevesinden bağımsız bir biçimde ve aynı kurallara göre rey vermesiyle seçer. Kısacası, burada söz konusu olan, ruhbanla birlikte ulusun diğer unsurlarından ayrı tutulmasına karşın soyluluk sınıfına **(ordre)** da uygulanan, seçim yoluyla demokratik bir danışmadır. Bu ölümcül çelişkiyi görece önemsiz kılan ve sonuç olarak yönetmeliğin tümünü işlemez hale getiren ikinci bir çelişki de şudur: Necker, bu yepyeni seçmenler topluluğunu, kral iktidarının yüzlerce yıllık muhatapları, yâni eski topluma özgü geleneksel eşraf ve meslek gruplarıymış gibi ele alır. Milyonlarca seçmen tarafından devredilen yeni egemenliğin, meslek gruplarına doğrudan doğruya ve kısıtlı bir biçimde yöneltilen eski danışma usûlünün kurallarına uymadığını düşünemez. Dolayısıyla, genel oy hakkından ayrı düşünülemeyecek olan insanlarla fikirlerin çatışmasını örgütlemek konusunda hiçbir şey yapılmamıştır: ne çoğunluk, ne propaganda, ne de aday veya programlar arasında rekabet olacaktır. Çoğunluk kuralı gereği, ortaya bir irade koymak niyetiyle toplanan ve yepyeni meclislerin, eski şehirli ya da meslek cemaatlerinin oybirlikli isteklerini dile getirecekmiş gibi çalışmaları beklenir. Rey verecekler, yâni oyları bölünecektir; aynı zamanda da bir Defter kaleme alacaklar, yâni oyları birleşecektir. Birtakım temsilciler seçeceklerdir, ama adayları olmayacaktır. Seçmen oldukları öngörülmüştür, ama tek bir ağızdan oy vermeleri beklenir.

24 ocak tarihli metni tepeden tırnağa sakatlayan ikiz anlamlılık şudur: meclislerin toplanma usûlleriyle seçim kuralları eski toplumu öylesine darmadağın etmiştir ki, sağlam kalan ufak tefek unsurlar daha bir çekilmez olmuştur. Ne var ki Augustin Cochin, işin bu —«Tocqueville belirtisi» de diyebileceğimiz— yanına ilgi duymaz. Kralın yönetmeliğinin tutarsızlıkları içinde gözüne ilk çarpan şey, meclislerin isimsiz gruplarca koşullanmasına açık bırakılan kapıdır. Madem ki bir yanda insanlarla fikirlerin rekabet kuralları saptanmamış, diğer yanda da söz konusu rekabet hem dolaylı olarak öngörülmüş hem de yadsınmıştır, yönetmelik «seçmenleri özgür değil boşlukta»[24] bırakmış demektir. Halbuki bir ay içinde ve önemli bir olay çıkmaksızın bu boşluk doldurulmuş, Defterler yazılmış, mebuslar da seçilmiştir: «Çünkü, çağrıya karşılık veremeyen gerçek halkın yanısıra, onun yerine konuşan ve seçen bir başkası, kuşkusuz az sayıda ama iyi kenetlenmiş ve heryere yayılmış olan felsefe derneklerinin halkı vardır»[25].

Nitekim, seçimler için öngörülen yeni ikinci seçmen meclislerinin geleneksel cemaat şebekelerini kırması ve bu yeni birimler içinde kamuya açık bilgi iletişimini sağlayacak, çelişik herhangi bir tartışmanın olmaması, seçmenleri biraraya getirecek harç demek olan

24 *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, s. 217.
25 *ibid.*

fikirlerle kadronun yalnızca düşünce dernekleri tarafından sağlanabilmesini doğurur. Bu fikirlerle kadro, birbirlerine sıkısıkıya bağlıdırlar, zira «katışıksızların», yani düşünce derneği veya koşullayıcı grup üyelerinin tek seçilme ölçütü ideolojidir. Böylece ideolojinin işlevi, ikinci seçmen meclislerini dışlayıcılıkları oranında bütünleyici olan değerler çevresinde yoğunlaştırarak, varolamayan toplu bir deneyim ve kamu önündeki rekabetin yerlerini almak olur. «İyilerin» seçilmesini sağlamak için yapılması gereken, «kötüleri» ilkeler ışığında meydana çıkarmaktır. İktidar mücadelelerinin en büyük özelliğinin Devrim'in başından beri ideolojik dışlama olmasının nedeni budur. Soyluluk ve Üçüncü Sınıf içinde soylulukla uzak ya da yakın ilişkileri olan tüm unsurlar, yâni yeni soylulaşmışlar, senyörlük hakları mültezimleri, artık Eski Düzen olmaya yüz tutan sistemin bütün çarkları, daha 1788 eylülünden itibaren bu dışlamanın ilk kurbanları olurlar; çünkü bu dışlama mekanizması, dayandığı ilke gereği, insanlara isimsiz ve soyut bireylerden oluşan sınıflar biçiminde yaklaşır.

«Ulus» konuşamadığına göre, birilerinin onun yerine konuşması gerekir böylece. Eski toplumun meslek gruplarıyla cemaatlerinin sözü bile edilmez; zâten bunların yeni söyleme ve Toplumsalın böylesine hayâlî bir temsiline ayak uydurabilme yetenekleri de yoktur. Beri yanda ise, bu uyumu sağlayabilen vatansever hizip vardır. Ne var ki söz konusu uyumu bir bütün halinde değil, hizibin iskeletini oluşturan ve «katışıksız demokrasi»den ayrı düşünülemeyecek bir dışlama ve temizlik mekanizması sâyesinde toplumun temsiline el koyan şehirli küçük gruplar halinde gerçekleştirir. Amaç, yaşlı krallığı hizibin modeline göre yeniden düzenlemek, yâni komitelerin ideolojik ve siyasî hakimiyeti altında, mitoslara özgü «**bir**»liğini sağlamaktır. 1793, 1789'un özünde mevcuttur kısacası.

Burgonya örneğine bakalım: Her şey[88], sonbaharında, vatanseverlerin platformunu hazırlayan, yâni Üçüncü mebuslarının iki katına çıkarılmasını, mebusların sınıf (**ordre**) olarak değil birey olarak oy vermesini, soylulaştırılmışlarla senyörler için aracılık edenlerin Üçüncü'nün ikinci seçmen meclislerinden dışlanmasını isteyen küçük bir grup Dijon'lu çevresinde gelişir. Bundan sonra yapılan, meslek gruplarına nüfuz etmek olur: önce ahbapların çoğunlukta olduğu avukatlar, sonra yargı kurumlarına mensup küçük memurlar, doktorlar, loncalar, son olarak da, bir şehir meclisi üyesi vasıtası ve «gayretli yurttaşların» baskısıyla, belediye. Söz konusu metin, Dijon şehri Üçüncü Sınıf'ının özgürce dile getirdiği isteği olup çıkar. Buradan da, Dijon şehri belediyesinin gaspettiği bir yetkeyle kuşatılmış olarak, tüm eyalete yayılır ve aynı senaryo, kocabaşıların avukatlarla yargı kurumu mensuplarının baskılarına boyun eğmesi biçiminde, yeniden sahnelenir. Parlamentoların hasmı Necker'in yandaşı olan Genel Vali Amelot, olayların gidişini memnunlukla izlemektedir.

Direniş, aralık başlarında, bir bütün olarak soylulardan ya da henüz varolan temsilî mercilerden (o sıralarda Burgonya Genel Meclisi'nin sürekli bir komisyonu iş başındaydı) değil, sayıları sonraları elliyi bulacak on dokuz kişilik bir soylu grubundan gelir. Bu grup diğerinin karşıtıdır ama, Üçüncü mebuslarının iki katına çıkarılmasını ve birey olarak oy verilmesini reddetmekle birlikte, yöntemlerini olduğu gibi rakibinden kopya eder. Bunun nedeni, daha çok yargı kurumu mensuplarından oluşması (ve parlamento tarafından desteklenmesi) dolayısıyla, filozoflar ve parlamento üyeleri hizibinin soylu kanadını biraraya getirmesidir. Yani, uzun bir süre işbirliğinde bulunduğu avukatların koşullama tekniklerini bilir ve uygular. Ne var ki, eşitlikçi artırımlara ayak uyduramadığından, kısa sürede —hemen aralık sonlarından itibaren—, filozoflar hizibi içinde avukatların ve Üçüncü'nün yararına gelişen bir bölünme oluşturur[26].

Cochin'in bu çözümlemesinin iki önemli yanı var. Bunların birincisi, yüzyıl sonu Fransa'sında kurumların, sivil toplum tarafından Devletin dışında örülen iktidar ağlarının lehine olmak üzere, güçlerini yitirdiklerini vurgulamasıdır. Bu güç kaybı 24 ocak yönetmeliğinin öncesinde çıkmıştır ortaya; yönetmelik ona meydan vermekten çok, varlığını onaylamıştır (bu yüzden onu hızlandırmış olduğu da doğrudur). Devrim'den önce gerçekleşmiş bir devrimin, yâni toplumsal inisyatif düzeyinde, bu inisyatifin lehine ve yeni ilkeler adına, iktidar şebekelerinde ve vasıtalarında meydana gelen değişikliğin iyi bir göstergesidir. Şu da var ki, bu şubekeleri, vasıtaları ve ilkeleri kendisi için oluşturan, toplumun tümüdür. Bunların, evrimin en azından bu aşamasında, burjuvazinin, aristokrasinin veya herhangi bir toplumsal sınıfın eline alet olmaları söz konusu değildir. Demokratik meşrûlukla demokratik ideoloji, toplumun tüm hâkim ve kültürlü kesiminin katıldığı bir toplum - Devlet diyalektiği içerisinde geliştirilmiştir. Filozoflar hizibinin soyluları da vardır, aristokratları da, burjuvaları da. 88 sonbaharında meydana gelen kopma da, Eski Düzen yandaşlarının yenisinden yana olanlardan uzaklaşması değil, her ikisi de (eski meşrûluk açısından) temsilî olmayan, geleneksel gruplaşmaları gizli gizli koşullayan ve ortak varoluş ilkeleri olan demokratik meşrûluğun vereceği karara önceden boyun eğmiş iki grubun birbirlerinden ayrılmasıdır. Bu, Devrim tarihinin eşitlik adına ve eşitsizliğin timsali soyluluğa karşı gerçekleştrilen ilk temizlik hareketidir. Derneklerin eşitlikçi demokrasisi bir siyaset ilkesi olur böylece.

Cochin'in Brötanya'da «Bastion»un başkaldırısından Üçüncü'ye mensup avukatlarla öğrencilerin isyanına kadar uzanan Devrim-öncesi dönemi çözümleyişi ise, daha açık olmamakla birlikte, daha

26 Burada Cochin ve Charpentier'nin *La campagne électorale de 1789 en Bourgogne* adlı çalışmalarını özetliyorum.

ayrıntılıdır. Burada da canalıcı dönem 1788 sonbaharıdır ve Burgonya'dakinden biraz önce, eylül-ekim aylarında yer alır. Bu, devrimci hareketin «temizlenerek» geliştiği ve 1794'e kadar geçerli kalarak Devrim'in tüm yönetici gruplarını, yani monarşicileri, triumvirayı, Föyyanları, Jirondenleri, Danton'cuları, Hébert'cileri peşpeşe aradan çıkaracak olan mekanizmanın ilk örneğinin görüldüğü bir dönemdir. 88 yazında söz konusu olan da, iktidara karşı ilk başkaldırı işaretini veren, ama oyların sınıf **(ordre)** ya da birey olarak verilmesinin tartışıldığı sırada dışlanan soylu - parlamenter hizibinin aradan çıkarılmasıdır.

Cochin'in «katışıksız demokrasiyle» eştözlü olan bu temizlik mekanizmasını çözümlediği Brötanya örneğini ele alalım[27]. Brötanya'da her şey 1760 larda, «derneklerin» gelişmesiyle başlar Buna bir örnek, Brötanya Genel Meclisi'nin (1757-1762) bir kararıyla kurulduktan sonra kral beratıyla onaylanan Tarım Derneği'dir; ama asıl önemlisi, belirsiz kökenleri parlamentolarla «bakanlık despotizmi» arasındaki çekişmeyle yakından ilgili olan Vatansever Derneği'dir. Bu örgütlerin Cochin'e göre iki özelliği vardır. Birincisi, söz konusu derneklerin, üyelerini «felsefe» ilkesine göre, gerçek toplumsal pratiklerinden bağımsız birtakım fikirler kanalıyla toplayarak, çıkarlar üzerine değil de ideolojik bir ortaklık üzerine kurulu değişik bir toplumun küçük boyutlu modellerini oluşturmalarıdır. İkinci özellikleri de, kendilerine bağlı «odalar» vasıtasıyla eyaletin tümüne yayılıp, asıl iktidar ve yönetimin yavaş yavaş yerini alan bir etkileme ve koşullama iktidarını kamuoyu sayesinde yaratmalarıdır. **Bilim derneklerinin** eski akademik biçimi, toplu bir kamuoyu hareketiyle (Cochin bu hareketi yalnızca belirtmekle yetinir) canlandırıldığı bir dönemde, isteklerini özerk bir biçimde dile getirme arayışında olan sivil bir toplumdan kaynaklanan bir dizi demokratik iktidar çekirdeği yaratmış olur.

İster iktidar olsun, ister 1788'e kadar, karşı-iktidar, Cochin'e göre felsefî görüşün en büyük özelliği, eski toplum açısından yıkıcı birtakım değer ve ilkeler adına bir örgütlenme ve bir güç oluşturuyor olmasıdır. Her iktidar gibi bu güç de henüz o dönemde bile tümüyle kanunun gücü değildir; bu yönde herhangi bir çaba harcamadığı için de, hiç olamayacaktır. Gizli bir gücü, herkese açık olmayan bir çekirdeği olmasının nedeni budur. Ama en önemlisi, masonluk gibi gizli dernekler oluşturmasıdır. Görüşlerine göre seçilmiş üyelerden oluşan hiyerarşinin disiplin ve dayanışma ağlarını ören, fakat sorumluluklarını da tam anlamıyla üstlenemeyen bir iktidar anlayışının kaçınılmaz ve tipik örnekleridir bu dernekler. Masonluğun Augustin Cochin'in tarihe ilişkin kuramsal dünyasında tuttuğu yerin önemi de, bu kurumun, Barruel'de olduğu gibi, Eski Düzen'e karşı bir komplo vasıtası olması değildir. Asıl neden, söz konusu ku-

27 *Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne* (1788-1789).

rumun toplumsalı siyasala, kamuoyunu da eyleme dönüştüren yeni iktidarın yapısını cisimlendiren en iyi örnek olmasıdır; yani masonluk, bir bakıma, Jakobenliğin kökenidir.

Yaşlı krallıktaki meslek grubu zihniyetinin yerine, masonlukla birlikte, Cochin'in «dernek zihniyeti» dediği anlayış geçmiştir. Soyluluğu, parlamentoları, esnafı, loncaları, toplumda varolan tüm kurumları istilâ edip, meslek grubu zihniyetinin korumayı üstlendiği çıkarların yerine kendi soyut ilkelerini, halk iradesi ideolojisini yaymıştır. Adetâ bir «uyuşma zemini dini»ni, tüm ağırlıklarından sıyrılmış bir toplumsal ibâdetini, toplumun ta kendisi olan bir iktidar inancını tüm bu kurumlara yerleştirmiştir.

Böylesine kuşatılmış olan geleneksl krallık yönetimi, artık tümüyle göstermeliktir. Bütün toplumun parlamento reformuna karşı ayaklanması üzerine de, 1788'de kesinlikle yıkılır. Artık «dernek zihniyeti» ile iktidar gerçekleri karşı karşıyadırlar. Üçüncü'yle birleşmiş olan «Bastion», Brötanya'da tüm 88 yazı boyunca kralın temsilcisi genel valiyle savaşır. Ama açılan bayraklar (Halk'ın hakları, Ulus'un iradesi) derneklerin bayrakları, kadrolar da derneklerin adamlarıdır: pek bir ağırlığı olmayan resmî grupların arkasında vatansever bir militan şebekesi mevcuttur. Sonbaharda, ideolojiyle tarihi ilk kez karşı karşıya getiren bir konuya, yâni Genel Meçlis'in toplantıya çağrılma koşullarını tartışmaya geçildiğinde, «demokratik» oybirliğinde ilk çatlak belirir: soyluluk egemen halktan dışlanır: dernekleri ellerinde tutanlar Bastion'u önce yalnızlığa mahkûm edip sonra da aradan çıkarırlar.

Çünkü, düşünce derneğinin soyut bireylerden oluşan kurgusal toplumundan gerçek topluma geçebilmek için, ideolojinin toplumsalı bir dizi cepheleşme ve dışlama yoluyla kurması gerekir. Zararlı olanı açıkça belirtmek, ona bir kişilik vermek zorundadır. Zira değerlerle olgular arasında bir kopukluk olması ya da toplumun, onu oluşturan bireyler gibi iyi olması gerekirken, kötü olması, birtakım kurumlarla toplumsal güçlerin iyiliğin yerleşmesine yapay engeller oluşturmalarındandır. Dolayısıyla, bunları bulmak, yenmek ve dışlamak gerekir. İşte 88 sonbaharında soyluluğun başına gelen budur. Eşitsizliğin simgesi olan soyluluk, bir bütün olarak, ilkelerle çelişiklikten suçludur. Bu, **birtakım soyluların** devrimci olabilecekleri, ama **soyluluğun** tanım gereği Devrim'in karşıtı olduğu anlamına gelir.

Nitekim, cephelerin adlarını koyup, ilkelerle toplumsal zıtlarını da tanımladıktan sonra, geriye bir tek insanların elenmesi kalır. Bu da, olgular düzeyinde bir dizi çatışkıyla karşılaşılması dolayısıyla, ilkelerin görebileceği herhangi bir işleve gerek duyurmayan pratik bir sorundur. Örneğin, vatansever bir kısım soylular olduğu gibi, hiç de vatansever olmayan bazı zanaatçılar mevcuttur. Krallığın tüm kadrolarını baştanbaşa yenileyebilmek de zâten olanaksızdır. Böylece, toplumsal mekânın ideolojik bir parsellenişiyle uyuşamaz olan

eleme, gizli olarak ve «mekanizma» vasıtasıyla, yâni dernek mensupları tarafından gerçekleştirilir.

Demek oluyor ki, Cochin'in 88-89 olaylarını çözümleyişinde bir ideoloji kuramıyla bir siyaset kuramı vardır. İdeoloji, toplum tarafından yoldan çıkarılan veya engelleyen soyut bireye ilişkin iyimser bir felsefeyle, söz konusu bireyin haklarından yararlanabilmesi için gerçekler düzeyinde sürdürülmesi gereken eylemin kesişme noktasında doğar. Toplumsal mekâna, kurumlara, tüm iktidar ve sınıflara, düşünce derneğinin felsefî uyuşma zeminini gerçek toplum düzeyinde de kurabilmek için mücadele etmek ve dışlamak zorunda olan militan eyleme kılavuzluk edecek, yararlı veya zararlı bir dizi simge yükler. Ne var ki, artık fikirlerle değil, çıkar ve tutkularla karşı karşıya olan bu militan eylemin, daha önce gerçekleştirilmiş olan ideolojik parsellemeden kopya edilebilmesi olanaksızdır, çünkü devrimci siyasete özgü bir dizi mekanik yasaya bağımlıdır. Böylece de, ideolojiyle eylem koşulları arasındaki çakışmazlık, koşullamayı, gizliliği, eylemci azınlıkları zorunlu kılar. İdeolojiden siyasete geçiş, düşünce derneğinden bu derneğin çekirdeğini oluşturan azınlığa geçiş demektir. Her demokratik iktidarda, haydi haydi her «katışıksız» (vekâletsiz) demokratik iktidarda, hem kendi ilkeleriyle çelişen, hem de işleyişi açısından vazgeçilmez olan gizli bir oligarşi bulunur.

1788 Bröntanya'sının öyküsü, isteklerini dile getirmekte kullandığı geleneksel yolları kendi elleriyle işlemez hale koyan ve artık birer eylem derneği de olan düşünce dernekleri örneğine göre tümüyle yeniden örgütlenen yaşlı bir sivil toplumun öyküsüdür. Devrim'in bu yerel sahnesine ilk olarak ve **Lamoignon reformunu** protesto etmek için çıkan soyluluk, parlamentoları savunmasının bedelini parçalanarak ödemiş olur. İktidar karşısında geleneksel toplumun savunusunu yaptığını sanar; gerçekte ise soylulaştırılmışların, yeni yetmelerin ve kır kökenlilerin oluşturdukları bir propaganda ve kamuoyu derneği derekesine düşmüştür bile. Bastion, bu tutumuyla kendi kuyusunu kazmış olur, çünkü düşünce derneklerinin mantığı, soyut bireyin yâni eşitlikçi ideolojinin mantığıdır. Nitekim, yaz boyunca krala karşı verdiği savaşı, kazanır kazanmaz, bu kez de zaferinin sonuçları dikiliverir karşısına: Parlamentoların yeniden açılmasına değil, demokratik artırıma önayak olmuş, tartışmayı yenik düşmeye mahkûm olduğu bir alana taşımıştır.

Zira, tartışmanın **düşünce dernekleri** düzeyine yerleştirilmesinden sonra, Üçüncü Sınıf'ın «mekanizması» durumun çabucak mutlak hakimi oluverir. Ayrıca, kralın Rennes'deki genel valisi, soyluların başkaldırısına duyduğu hınç yüzünden, buna göz yumar. Son olarak da, bireysel oy hakkı sorunu, eşitlikçi propaganda ve soyluların dışlanması açılarından, gayet uygun bir zemin oluşturur. Sonuçta, Üçüncü'nün eylemcileri —Rennes'li hukukçu ve öğrenciler— tarafından koşullanmış dernekler «Ulus» olup çıkarlar. Kısacası, 92 ve 93'ü açıklayan dinamik henüz 88'de başlamıştır işlemeye: siyasî mücade-

lenin ortak göstergesi olduğu dolaylı bir biçimde kabul edilen ve vekâleti olmayan gruplar tarafından sürekli bir artırım nesnesi olarak kullanılan bir ideoloji. Üstelik, daha 88 sonbaharında ortaya çıkan bu dinamik, yalnızca ilk kurbanı ve adetâ doğal hedefi olan soylulara karşı değil, **Üçüncü Sınıf içinde** de işlemektedir: «Aydınlanmanın yaygınlaşması, uğursuz ilerleyişini umulduğundan hızlı sürdürdü: Daha aralık ayında aşılmış olan avukat ve büyük tüccarlar evresini tamamlamıştı. Gerçi bunların birçoğu hâlâ siyaset sahnesinden silinmemiştir ve resmî seçimlerin yalnız vatanseverleri değil, bütün halkı sandık başına çağırıp adayların nitelikli olmasını sağlaması üzerine, büyük bir kısmı nisanda yeniden ortaya çıkacaktır. Ama durumun mutlak hâkimi vatanseverliktir; kendi vasıtalarıyla ve kendi ilkeleri doğrultusunda, kendine göre biçilmiş bir halk üzerinde hükmünü sürdürürken, ne kraldan, ne de eyaletten yana hiçbir engelle karşılaşmaz; Bastion'un eylemleri de ona zorluk çıkarmaktan çok yardım etmiş olurlar. Böylece, bir daha ancak 10 ağustos 1792 sonrasının büyük temizliğinde görülecek olan bir «katışıksızlık» derecesine kavuşuverir hemen; üyeleri daha bu dönemde bile aynı çevrelerden gelmedir: küçük esnaf, mahkemelerin ufak memurları, satıcılar, bölge **istinaf mahkemesinin** dâvâ vekilleri köylerdeki stajyer avukatlar gibi Rennes şehrinin resmî veya gayrıresmî vatansever meslek grupları —yâni Komün...»[28].

Artık bir düşünce derneği olan soylulukla vatansever hizip olan Üçüncü arasındaki savaş, aralık sonu ocak başında, eyalet genel meclisinde birey esasına göre oy verme sorunu tartışıldığı sırada patlak verir. Bir yanda vatanseverliğin zaferini pekiştiren ocak 1789 ayaklanmaları, diğer yanda da köy ve şehirlerin şehirli Üçüncü Sınıf'a özgü siyasî mekanizmanın egemenliğine girmesi sonucunda, Bastion tümüyle silinir. Geriye bir tek, söz konusu mekanizmaya soyut bir biçimde seçim bölgesi halkının özgür iradesine mâledilen bir «egemenliği» olgularda kullanabilme olanağı tanıyan 24 ocak yönetmeliğinin düzenlediği Genel Meclis seçimleri kalmıştır. Nitekim, mekanizmanın uyguladığı denetim, içerikleri çok değişik olan Defterlerden çok mebusların seçiminde belli eder kendini: dokuz mebusluğun beşini alan Rennes Komün'ü aslan payına konmuş, seçim bölgesindeki üç şehir de, sekiz yüz seksen seçmenin yalnız otuz sekizini vermiş olmalarına karşın, dokuz mebusluğun sekizini almıştır.

Yani devrimci patlama, Cochin'e göre, iktisadî ya da toplumsal çelişkilerden doğmaz. Kaynağı siyasî bir dinamiktedir. Bu dinamik de, toplumun koşullanmasıyla, iktidarın eşitlik ve «halk» adına yeni egemenliğin taşıyıcısı olan isimsiz grupların eline geçmesidir. Ama söz konusu gruplar bu taşıyıcılık işlevlerinde usûlsüzlük yaparlar. Bunun nedeni işlevlerini önceden tasarlanmış bir eylem veya bir

28 *ibid.*, cilt I, bölüm XII, s. 293.

komplo sonucunda kaba kuvvet ve entrikayla elde etmiş olmaları değil, bir bütün olarak devrimci iktidarı oluşturan bir dizi gaspa mekanik olarak yol açmanın, yeni meşrûluğun —doğrudan demokrasinin— doğal bir özelliği olmasıdır. Devrimci iktidar isimsiz ve istikrarsız olduğu gibi, ideolojik doğası gereği daha başlangıçtan dönemsel bir dizi dışlama yapmaya ve ileriye doğru kaçmaya, yani tırmanmaya mahkûm bir iktidardır.

Cochin'in tüm arşivcilik çalışması, bu iktidarın doruk noktasına vardığı ve sultasına karşı her türlü muhalefeti yıktığı döneme, yâni Terör dönemine ilişkin metinleri yayınlamak olmuştur. Niyeti, söz konusu iktidarın dinamizmiyle, 1787-1788 yıllarındaki iç mekanizmasını çözümledikten sonra, kısa tarihinin diğer ucuna gidip, kitle seferberliği kararnamesinin tarihi olan 23 ağustos 1793'le Robespierre'in düşüşü arasındaki serpilişini göstermekdir. Bu, düşünce derneğinin uyuşma zemininin tüm ülkenin uyması gereken siyasî bir model oluşturduğu dönemdir. Devrim hükümeti, 23 ağustos tarihli metinle, «tek bir toplu iradenin tüm özel iradelerin yerine artık hukuk düzeyinde değil, eylem ve olgular düzeyinde de geçtiği toplumsal kurguyu gerçekleştirmiş olur»[29].

Cochin'in çalışmasının özgüllükle arşiv malzemesine dayalı bölümü, böylece, Kamu Selâmet Komitesi'nin talimatlarının geliştirilişini, belirlenişini ve yürürlüğe konmak için hazırlanışını izlediği tüm idarî belgelerin toplanmasıyla oluşmuştur. Söz konusu bölüm, tarihçinin metinlerin uygulamaya geçiriliş sürecini ve Paris'in kuralların tüm ülkede türdeş olması arzusunun yerel düzeyde ortaya çıkardığı sorunları kavrayabilmesini sağlar. Cochin'in ölümünden sonra peşpeşe yayınlanmış üç ciltte toplanan bu belgelerin tümünün, henüz 1914'te hazır oldukları görülüyor. Cochin, bu derlemesinin önüne, Jakobenlik hakkındaki tarihî yorumunu kapsayacak ayrıntılı bir «Başlangıç» eklemek istemiş olabilir; sonuç olarak, savaş sırasında bunun yerine önerilerini özetleyen ve 1920'de çıkan ilk ciltte yayınlanan kısa bir «Öndeyiş» koymuştur: daha uygun bir zamana ertelediği Başlangıç yazısı, kitabının sonsözünü oluşturacaktı. Cochin'in bu metne kesin biçimini verecek zamanı olmamıştır; ama savaş sırasında üzerinde biraz çalışabildiği gibi[30], bu çalışmaya büyük olasılıkla henüz 1914 öncesinde başlamıştır: 1924'te **La Révolution et la libre pensée** (Devrim ve Özgür Düşünce) gibi dönemi için modası geçmiş ve biraz da yanıltıcı bir başlıkla yayınlanan kitabın elyazması metni de, sözkonusu Başlangıç yazısının iskeletini oluşturacakları düşünülen bu çalışma notlarıdır işte. Gerçekte, Cochin'in iste-

29 *Actes du gouvernement révolutionnaire*, s. 1.

30 Augustin Cochin, 14-18 savaşında olağanüstü bir kahramanlık göstermiştir. Dört kez yaralanmış, çalışmalarını sürdürdüğü zorunlu istirahat dönemlerinde ısrarla dönmek istediği cephede 8 temmuz 1916 günü, 39 yaşındayken vurulmuştur.

diği, henüz 1907'de yayınladığı denemesinde kaba hatlarını çizdiği, arşivcilik çalışmalarına da bir anlam kazandıran kavramsal sezgisini sistemleştirebilmektir: «Devrim'in esrarını çözecek son sözü Jakoben psikolojisi değil, **demokratik olgunun sosyolojisi** söyleyecektir»[31].

Bu cümlenin üzerinde biraz durmamız gerekiyor; zira Cochin'in bu kadar modern, bu kadar «Durkheim'ci», dolayısıyla da bugünün okuru açısından bu kadar anlaşılır bir dil kullandığı pek sık görülmez. Bu cümle, yazarın yapıtlarının detâ her sayfasında ve gayet keskin bir biçimde dile getirdiği Katolik tutuculuk mirasıyla o kadar şaşırtıcı bir aykırılık oluşturuyor ki, bu birlikteliğin nedenlerini araştırmak da şart oluyor. Bu yolda bir diğer önemil neden de, Cochin'in düşüncesindeki alışılagelmiş yanların, XX. yüzyıl tarihçileriyle toplumbilimcilerinin gözünde, yeniliklerine çok zarar vermiş olmasıdır.

Cochin, ne yalnızca, ne de o dönemin sağı gibi, özellikle bir kralcı, bir Cumhuriyet yâni Devrim düşmanı değildir. Maurras'ta gördüğü «maddecilik»ten, toplumsal düzene tanınan o birincillikten de pek hoşlanmaz. Pozitivist usçuluğun dışında kalan bir geleneğe mensuptur. En üstün bilginin, insan düşüncesini gerçeğe götüren ve insanların ortak bir ereksellik çevresinde birliğini sağlayan tek sezginin Tanrı'yı bilmek olduğunu düşünen Katolik bir filozoftur Cochin. Ona göre Orta Çağ dünyasını birarada tutan harç da, bu düşüncedir. Orta Çağ toplumu, bir toplum olma bilincine gerek duymadan varolmuştur, çünkü, Kilise örneğinde olduğu gibi, birbirlerinden ayrı ama Tanrı'da birleşen bireylerden oluşmuştur.

Bu bilgi ve birlik türünün altında, ona oranla entellektüel ve kronolojik açıdan ikincil olan bilimsel düşünce yer alır. Bu düşüncenin hedefi ise, en zengin ve en karmaşık gerçek olan Tanrı değil, kavramsal nesnelere ayrıştırdığı ve yasalarını dile getiren matematik işlem yoluyla egemen olduğu madde âleminin temel biçimleridir. Vasıtaları amaçların aleyhine olmak üzere ön plâna çıkaran bir eylem dünyasının kapılarını açan bu düşünce, toplumsal düzende de, özerk bir «toplumsal»ın rüşdünü ispatlaması yolunda atılan ilk adım demek olan özgür bireyler üzerindeki kanun egemenliğini başlatır. Bundan sonra gelen ve XVIII. yüzyıl sonlarıyla Devrim'in bir özelliği olan son evre de, toplumsalın düşünceye, sözün de fikre hükmettikleri «toplumsallaştırılmış düşünce», başka bir deyimle, düşünce derneklerinin henüz görülmemiş bir ürünü olan, ideoloji dönemidir.

Bilgi türlerinin sınıflandırılması üzerine kurulu, başlangıç noktası da Tanrı'nın varlığı gibi ispatlanamaz olan bu soyut kuruluşun en ilginç yanının, Cochin'in toplumsalın tüm aşkın açıklamalara oranla özgürlüğünü elde edişiyle, sonuç olarak toplumsalın düşünce ilkesi olarak aşkınlığın yerine geçişi arasında kurduğu ilişki olduğu kanısındayım. Çünkü, Durkheim'e hem çok yakın, hem çok uzak,

31 *La Révolution et la libre pensée*, Giriş bölümü, s. XXVII.

hem çok «gerici», hem de çok modern olmasını anlaşılır kılan bu ilişkidir. Roma'nın Millet Meclisi'ndeki sözcüsünün oğluyla[32] Sol Blok'un (Bloc des Gauches) ünlü profesörü aynı soruna ilgi duyuyor, aynı tarihe, biri bir felâket gözüyle, diğeri ise bir başlangıç gözüyle, bakıyorlardır. Geçmişe doğru yayılarak dinî olanı toplumsalla açıklayan Durkheim'ci küfür ise, Cochin'i Tanrı'sız bir metafiziğin varış noktası, son çâresi olarak ilgilendirir. Durkheim için toplumbilim, şimdiki ve geçmiş tüm toplumlarla bütün davranışları yönlendiren yasaların bilimidir; Cochin ise, bu büyük hevesi en olmayacak bir düş, toplumsalın ontolojiye el koyuşu olarak görür.

Ama Katolik filozofumuzun üzerinde ne düşündüğünü açıkça söylemediği bir paradoksu vardır: Ateist toplumbilimcinin, «toplumbilimin toplumsal olguları inceleyerek, bilincine varılmış nedenlerden, açık seçik dile getirilmiş niyetlerden ve tartışılıp düşünülerek ortaya konmuş iradelerden daha da derinlerde yatan nedenler saptadığını»[33] ileri süren bir «toplum bilimi» fikrine katılır. Yani, o bütünüyle «toplumsallaşmış» olarak ele aldığı ve Jakobenliğin iyi bir örnek oluşturduğu davranışları incelemek koşuluyla, toplumbilimden yararlanılmasını kabul hattâ tavsiye ediyordur. Böylece dinî düşünceyle bilimsel düşünce, düşüncenin «toplumsal düzeyde» üretilmesinden sonra açılan sınırlı bir alanda geçerliliği olabilecek toplumbilimsel eleştirinin dışında bırakılmış olurlar.

Toplumbilimin böylesine seçmeci bir biçimde kullanılmasının kuramsal bir dizi eleştiriye neden olması doğaldır. Çünkü Cochin, Durkheim'i sevmediği şeylere karşı kullanıp, Durkheim'in yalnızca beğendiği yanlarını alıkoyar. Öte yandan, Orta Çağ Hristiyan toplumunu herhangi bir toplumsal baskıdan önce varolan bir ilişkiye, her bireyin Tanrı'yla olan ilişkisine dayanarak idealleştirmesinin tek ilginç yanı da, bu Katolik gelenekçiyi saf inanca karşı kayıtsız, Tanrı'dan çok Kilise'yi, doğruluktan çok düzeni ve Aziz Louis'den çok XIV. Louis'yi düşünen Maurras'cı pozitivizmden ayıran unsurları göstermesidir. Ama bu iyi niyetli geçmiş özlemiyle nâzik tarih felsefesinden geriye kalan asıl önemli şey, hiçbir tarihçinin ondan önce —ve sonra— bu kadar iyi ortaya koyamadığı, XVIII. yüzyıl ve Devrim'e özgü temel bir sorunu büyük olasılıkla Durkheim sâyesinde ve biraz da mucizevî bir biçimde keşfetmiş olmasıdır: Fransızlar o dönemde toplumsalı «halk» ya da «ulus» adı altında nasıl yeniden icâd etmişler ve nasıl kurgusal bir cemaatin yeni tanrısı yapmışlardır?

1788'de filizlenen bir süreç, yâni halk iradesinin derneklerce tanımlanması ve sonuçta ortaya çıkan kamuoyunun koşullanması, Dev-

32 Augustin Cochin'in babası Denys Cochin, önceleri Paris Belediye Meclisi üyeliği yapmış, 1893'ten sonra da milletvekili olmuştur. Bu son dönemde, Fransız parlamento üyelerinin Vatikan'a en yakın olanlarındandı.

33 *La Revolution et la libre pensée*, s. 69.

rim derneklerin iktidarıyla özdeşleştikçe serpilir. Uyuşma zemininin fikirler üzerinde sürdürdüğü terörün yerini, iktidarın insanlar ve şeyler üzerinde sürdürdüğü —Cochin'in, «kişilerin» sonra da «malların toplumsallaştırılması» adını taktığı— terör alır. Böylece, derneklerin iktidarının doruk noktasını, 1793-1794 yıllarında, Jakobenlik oluşturur, çünkü tüm araçlarını yâni eylemcilerin el altından yönettiği mahalle ve komiteleri, Terör'ü oluşturan vasıtalarını, toplumsal etkinliklerin tümünü ideolojinin denetimine almak isteyen «mevzuatını», «halk» adı altında saltanat sürmek, yâni sivil toplumla iktidar arasındaki ayrılığı ortadan kaldırmak diyebileceğimiz tutkusunu geliştirenler, hep bu derneklerdir: «1789'da kral yönetimi altında serf, 1791 yasaları altında da özgür olan halk, 1793'te efendiliğe yükselmiş olur. Artık kendi kendini yönettiği için de, yöneticilere karşı kullandığı bir dizi güvence olan kamu özgürlüklerini ortadan kaldırır. Oy verme hakkının askıya alınmış olması, artık halkın iktidarda olmasındandır; savunma hakkının askıya alınmış olması, artık yargılayanın halk olmasındandır; basın özgürlüğüne de artık yazanların halk olması dolayısıyla gerek kalmadığı gibi, artık halk konuştuğuna göre, düşünce özgürlüğünün de lüzumu yoktur: Terör'ün tüm yasa ve bildirileri bu apaçık doktrinin uzun uzadıya bir yorumundan başka bir şey değildir»[34].

«Demokrasi» (yâni doğrudan demokrasi), bizzat iktidar olma yolunu, kendine peşpeşe şu üç görünümü vererek açmıştır: önce yöntemlerini gölgelerine sığınarak geliştirdiği loca ve düşünce derneklerinin gizliliği, sonra, klüplerin adına Devrim denilen o muazzam iktidar boşluğu üzerindeki baskıları, son olarak da, halk derneklerinin, kişiler ve mülkiyet üzerindeki terörist mevzuat vasıtasıyla yürüttükleri, resmî hükümeti. Değişik önderlerin adlarının, yüzlerinin, çevrelerinin hattâ yalnızca kendilerine sakladıkları düşüncelerinin, tüm bu tarihî süreç boyunca büyük bir çeşitlilik göstermesi ,pek önemli değildir. Bunların bu kadar sık değişmesi ancak klüplerle mahallelerin isimsiz önderleri kadar iş başında kalmaları, tıpkı onlar gibi olmalarından, sıfatlarının aynı olmasından, devrimci demokrasinin gelip geçici simaları, yâni başları değil de birer ürünü olmalarındandır. Zikrettiği Michelet'yle, bir kerecik olsun, aynı kanıyı paylaşır: «Kitlelerin düşüncelerini dile getiren o parlak, etkili hatiplerin tek aktör diye tanınmalarının da haksız olduğunu gördüm. Bunlar, itici bir güç olmaktan çok, bu tür bir güç tarafından harekete geçirilmişlerdir. Baş aktör halktır. Onu bulup yeniden yerli yerine oturtabilmek için, iplerini onun tuttuğu, ama şimdiye kadar tarihin derinden derine akışını sağladıkları sanılan hırslı kuklaları gerçek boyutlarına indirgemem gerekti»[35].

---

34 *ibid.*, s. 241.

35 Jules Michelet, *Fransız İhtilâli Tarihi*, cilt I, 1847 tarihli Önsöz (zikreden: A. Cochin, *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, s. 49).

Şu da var ki, Cochin'in halkıyla Michelet'ninki aynı halk değillerdir. İki tarihçi de Devrim'in tek kahramanının gene Devrim olduğunu anlamıştır ama, Michelet'nin muazzam, denetlenmesi olanaksız, tasarlanmamış fakat kutsanmış bir güce methiye yazdığı yerde, Cochin, bir mekanizmanın çözümlemesini yapar. Bu uzaklığının nedeni, kuşkusuz, mensup olduğu siyasî gelenektir; fakat söz konusu gelenek içinde kuraldışı bir konumu vardır: bu uzaklığı ona kavramın duyguya olan üstünlüğünü kazandırır.

Zira bu bitmemiş yapıt tümüyle bağlanmış ve iç tutarlılığı olan bir yapıttır. Gerçi Cochin, 88 için yaptığı arşiv belgelerinin özenli bir çözümlemesini 93 için yapamamış, topladığı belgeleri ancak yayın için hazırlayabilmiştir. Ama kavramsal niyeti o kadar belirgin, konusu da o kadar iyi sınırlanmıştır ki, bu çalışmasının bir yapıt yâni iyi sorulmuş bir soru oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Bu soru Devrim olgusunun doğasına ilşkindir. Cochin, Michelet ve Devrim tarihçilerinin çoğuyla birlikte aynı soruna ilgi duyar. Tocqueville gibi Devrim'in Fransa tarihindeki bilânçosunu çıkarmaya, kökenlerini ve etkilerini ölçmeye meraklı değildir. Michelet gibi onu da ilgilendiren şey kopmadır; bu da, 1788'le 1794 arasında meydana gelmiştir. Ne var ki, Michelet ve Devrim'in tüm «olaycı» tarihçilerine[36] oranla, onu neyin ilgilendirdiğini ve neden söz ettiğini söylemek gibi muazzam bir üstünlüğü vardır. Örneğin, bir köken **çözümlemesi** ile bir «olayların akışı» **anlatısını,** birincisi ikincisini içerirmişcesine, birbirlerine karıştırmaz. Devrim'in —89'u «açıklayabilecek» ama 92 ya da 93'ü açıklayamayan— nedenleri sorunuyla değil, bizzat devrimsel dinamikle ilgilendiğini açık seçik söyler. Kısacası, tam anlamıyla «olaysal» olan bir konuya, kesinlikle kavramsal bir tarih yöntemiyle yaklaşıyordur: Aulard ve Mathiez'i büyüleyen şeyi Durkheim'in ışığında anlamak ister. Mensup olduğu lonca tarafından hoş karşılanmaması, hattâ iyi anlaşılmaması hiç de şaşırtıcı değildir: Devrim tarihçileri, taşıyıcısı oldukları iradelere ilişkin destanlarla sevmeyi ya da nefret etmeyi seçtikleri kahramanların gömülmesinden hoşlanmazlar. Genel olarak tarihçilerin ise, en azından ülkemizde, anlatı türünden olmayan bir tarihe yönelmek ya da kısa dönemli bir yaklaşımla kavramsallığı birleştirmek gibi bir alışkanlıkları yok.

Cochin'in düşüncesi hem derin, hem de kısıtlıdır. Tüm bilimsel yaşamı, araştırmalarının tamamı, çok erken, hemen Eski Eserler Okulu'nu bitirdikten sonra aklında yer eden tek bir fikir çevresinde oluşmuştur. Muazzam boyutlara varan —ve o dönemde çok az görülen bir isteği, Devrim'in taşraya özgü yerel gerçeklerini tanıma isteğini yansıtan— arşiv araştırmaları, merkezî bir sezgiye bağlıdır-

36 Bilmem bu karma için okurdan ayrıca özür dilemem gerekir mi? Burada Michelet'nin edebî ve psikolojik dehâsını parantez içine alıp, Devrim tarihçiliğinin anlatı geleneğiyle olan ortaklıklarını vurgulamak istiyorum yalnızca.

lar, Tocqueville'e hem çok yakın, hem de çok uzaktır: liberal aristokratla yalnızca çalışmalarının varoluşsal başlangıç noktasını oluşturan, Jakobenlik karşısında duyduğu dehşetle karışık şaşkınlığı değil, aktörlerin niyetlerinden bağımsız ve benim **kavramsal tarih** dediğim yönteme olan eğilimi de paylaşır ki, ikisine XIX. ve XX. yüzyılların Devrim tarihçiliğinde ayrı bir yer kazandırmak için tek başına yeterli bir özelliktir bu. Ama Tocqueville sürekliliğin sırlarını arar, Cochin ise kopmanın sırlarını. Bu iki zihnin hiçbir zaman kesişmemeleri bu yüzdendir. Varsayımlarında da bir bağdaşmazlık yoktur; her iki durumda da gayet açık bir biçimde ortaya konmuş olmak gibi bir değerleri olan, tümüyle farklı sorunları açıklamaya çalışırlar.

Tocqueville'in, Devrim'in yakın nedenlerini anlamaya çalışırken, devrimci fikirlerin ve bunları yaratan ya da yaygınlaştıran entellektüellerin rollerini ön plâna çıkarma eğiliminde olduğu doğrudur. Bu rol, onun gözünde, gittikçe daha eşitlikçi olan bir toplumun doğalcasına ürettiği ve aristokratik kurumların tortul varlıklarını sürdürmeleri karşısında daha da şiddetlenen bir duygu olan **demokratik bir haleti ruhiye**[37] yoluyla açıklığa kavuşur. Örneğin, parlamentoların krala karşı başkaldırmalarına, kralın zorunlu özverisine, son olarak da, soyluluğun silinmesine yol açan, Tocqueville'in diliyle «sınıflararası savaşa» ilişkin, bitmemiş ama büyük bir kısmı kaleme alınmış bölümlere bakıldığında, yazarın dönemin kamu zihniyetine, fikir ve tutkularına **L'Ancien Régime**'in ikinci cildinde verdiği öneme şaşmamak elde değildir. Bir örnek olarak, çeşitli dernekler, meslek grupları ve cemaatlerin kaleme aldıkları bir dizi metin konusunda yazdığı şu satırlara bakalım: «Ilımlı ve ağırbaşlı bir yönetim fikri, yâni şu içinde toplumu oluşturan değişik sınıflarla aynı toplumu bölen çıkarların birbirlerini dengeledikleri, insanların genel yarar yolunda yalnızca birer birey olarak değil, varlıkları, himayecilikleri, çıkarları oranında da bir ağırlık oluşturdukları yönetim fikri, ... en ılımlı zihinlerde (hattâ, öyle sanıyorum ki, bir kısım ayrıcalıklının zihninde) bile yoktur. Bunun yerine, birbirinin benzeri unsurlardan oluşan ve çıkar ya da kişilerin değil de **çokluğun** temsilcileri olan mebusların temsil ettiği bir kalabalık fikri almıştır.» Son cümlesine de, kendisi için, şöyle bir not eklemiştir: «Bu fikir iyice değilecek ve Devrim'in olgulardan çok bu alanda yer aldığı, bir kez fikirler böyle olduktan sonra artık olguların da, üç aşağı, beş yukarı, görülenlerden farklı olamayacakları gösterilecek»[38].

Demek ki Tocqueville de, Cochin'den yarım yüzyıl önce, başka bir yerde devrimci fikirlerin «yayılma enerjisi» dediği şeyi anlamaya

---

37 Tocqueville, bu eşitlikçi bir toplum — demokratik bir haleti ruhiye ilişkisini en derinlemesine, *La Démocratie en Amérique*'in ikinci cildinin başında açıklamıştır: «Influence de la démocratie sur le mouvement intellectuel aux Etats-Unis.»

38 Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, cilt II, s. 117nl.

çalışıyordur. Onu Cochin'den ayıran özellik ise, fikir ve ideoloji arasında hiçbir zaman bir farklılık öne sürmemesi, bir de yeni devrimcı inancın topluluk tarafından üretilişine ilgi göstermemesidir. Önü alınamaz bir Jakobenlik eğilimi diyebileceğimiz şeyin henüz 89'da ortaya çıktığını görür ama, bunu **Toplum Sözleşmesi**'nin etkilerine bağlar[39]. Bu da hem bir yanlış, hem de bir tutarsızlıktır, çünkü 89'cuların çoğu Rousseau'yu okumadığı gibi, örneğin bir Sieyès de, Mirabeau ya da Roederer'den daha Rousseau'cu değildir. Demek ki işin içinde Tocqueville'in üzerinde uzun uzadıya düşündüğü halde bir türlü tanımlamayı beceremediği, kitapların ya da fikirlerinkinden başka bir güç daha vardır[40]. Jakobenlik hakkında bıraktığı notlarda, bu gücü dinle benzetme yaparak ele aldığı, bunu yaparken de söz konusu benzetme karşısında duyduğu, biraz dehşetle karışık şaşkınlığı dile getirdiği görülüyor: «Her türlü din ve Tanrı fikrine saldıran ve bu harekete geçirici doktrin içinde o zamana kadar yalnızca Din'in tutuşturabileceği sanılan o yeni dönemlere özgü ateşi, hattâ şehitlik ateşini keşfeden bir hizip!... En tutarlı zihinleri bile allak bullak edebilecek, korkunç, korkunç olduğu kadar da inanılmaz bir manzara bu»[41].

Devrim konusundaki düşüncelerinin tüm karışıklığını özetleyen bu önemli notun hemen arkasına şu satırları eklediği de unutulmamalı: «Fransız Devrimi'nin, geçici de olsa **birincil** özelliği olan felsefî özelliğini hiç akıldan çıkarmamak gerek». Böylece felsefeye düşen rol, onun gözünde hem öze ilişkin bir roldür; çünkü aktörlerin yaşadıkları olayı dile getirir, hem de geçicidir, çünkü olgunun merkezî Devletle demokratik bireyciliğin benimsenmesi demek olan gerçek anlamını maskeler. Tocqueville'in düşüncesinin merkezindeki kavramsallaştırma, Cochin'inkinden farklı olarak, birçok yüzyıllık bir evrimi açıklama çabasıdır.

Cochin'in sorunu ise, Devrim'i olabilir kılan nedenler değil, Devrim'le birlikte doğan yeni bir kültürel meşrûluk, yâni eşitlikle, gene o sıralarda gelişen yeni bir siyaset kuralı, yâni bizim bugün doğrudan demokrasi dediğimiz «katışıksız demokrasi»dir. Gerçekten de, bu olguların öncesindeki döneme pek ilgi duymayan Cochin, o dönemi çok az incelemiştir. Eski monarşi, eski siyasî toplum ve eski meşrûluk konularında idealleştirilmiş ve yüzeysellikten hiç kurtula-

39 *ibid.*, cilt II, s. 121, *«ılımlıların köktenciliği»* hakkında 3. not. Özellikle şu cümle ilgi çekici: «Rousseau'nun fikirleri, insan zekâsıyla entellektüel atılımlarına özgü bir konumu tümüyle kaplayan bir seldir».

40 *ibid.*, cilt II, s. 226, Mallet du Pan'ın anıları *(Mémoires)* hakkında tuttuğu notların yanındaki satırlar: «Aynı amaçların her köşesinde aynı tutkularla aynı fikirleri doğurduğu eski topluma, eski dünyaya karşı ayaklanma. Herkesin özgürlük tutkusu, üzerlerindeki Katoliklik boyunduruğuna karşı nasıl da aynı anda ayaklanıyor. Nedeni nedir bunun? Olgudaki gerçek yenilik nedir? Bu yayılma enerjisini nereden ediniyor? Araştırılacak ve tüm derinliğiyle incelenecek».

41 *ibid.*, cilt II, s. 239.

mayan bir görüş edinmiştir kendine. Örneğin monarşinin meslek gruplarından oluşan toplumu yavaş yavaş nasıl yıktığını, eşitlikçi ideolojinin ya da sivil eşitliğin yaygınlaşmasında nasıl bir rol oynadığını hiç çözümlemez. Böylece de, 1788-1789 dönemindeki tartışma sanki meslek gruplarından oluşan eski siyasî toplumla düşünce derneklerinin kullandıkları katışıksız demokrasi arasındaymış gibi yanlış bir izlenim uyandırır. Halbuki, eski meşrûluk o dönemde çoktan kafalardan silinmiş olduğu gibi, yenisi de, yâni demokrasi de, henüz temsilî olmaktan vazgeçmiş değildir. Gerçi Necker'in ocak 1789'da bulduğu seçim usûlünün, eski vekâlet sisteminden kalma yanlarıyla olsun, gerçek bir siyasî rekabet örgütleyememesinden olsun, kamuoyunun koşullanmasını kolaylaştırdığı doğrudur. Cochin'in bu konudaki isbatı da gerçekten birinci sınıf bir çalışmadır. Ama bu, Devrim'in artık doğrudan demokrasi adına tümüyle locaların ya da klüplerin elinde olduğu anlamına gelemez.

Cochin'in tarihe bakış açısının darlığını, çözümlemesini kısa döneme yerleştirip Devrim'in oluşum tarihine değil de dinamizmine eğilme isteğini dile getiren başka ve daha temel bir sorun da şudur: Şu doğrudan demokrasi ideolojisi nereden çıkmıştır? Yazarımızın bu ideolojiyi düşünce derneklerinin basit bir ürünü olarak mı, yoksa, XVIII. yüzyıl felsefî düşüncesi gibi, söz konusu derneklerin öncesinde de varolan bir şey olarak mı gördüğü, ikinci şıkkın doğru olması halinde de, bunların tarihçelerinin nasıl eklemlendiği, satırlarında hiç de açık değildir. Nitekim bu ideoloji, üyelerinin soyut eşitliği üzerine kurulu entellektüel derneklerinin basit işleyiş mekanizmasından doğmuş olamaz. XVII. yüzyılın Kutsal Sır Tarikatı da, bir sonraki yüzyılın locaları kadar gizliydi; ama varlığını aynı düşünce temelleri üzerinde sürdürmemiştir. XVIII. yüzyılda düşünce dernekleriyle bunların çevresinde oluşan ve Cochin'in çözümüne neredeyse hiç girişmediği[42] ideolojik berraklaşmanın iki önkoşulu vardır: siyaset felsefesiyle büyük bireysel yapıtların ana fikirleri oluşturmaları ve geleneksel ilkelerini yitirmiş toplumsal bir bünyenin elverişliliği. Düşünce dernekleri, eşitlikçi ideolojiyle doğrudan demokrasiyi dinin, kralın ve geleneksel hiyerarşilerin yerine, bu iki evrimin kesişme noktasında geçirirler. Ne var ki, fikirlerin ideolojiye geçiş, Cochin'in ancak son evresinde, artık gerçekleşmiş olduğunu varsaydığı 1750'lerde ele aldığı çok uzun bir öyküdür.

Bu açıdan bakıldığında ana fikir, kendi de kurucu bir toplumsal antlaşma kavramından türetilmiş, en sistemli tanımını da Rousseau'-

42 Gayet dikkatle okuduğu *Toplum Sözleşmesi* hakkında ilginç bir makale kaleme almıştır *(Les Sociétés de Pensé et la Démocratie,* s. 27-33). Buna karşılık, filozoflar» yâni XVIII. yüzyıl düşüncesi hakkında 1912'de verdiği konferans gayet sıradan ve yüzeyseldir «Chateaubriand Konferansları» dizisinden olan bu konferans *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*'de yayınlanmıştır, s. 3-23).

nun sağladığı[43], halkın egemenliği fikridir. Halkın egemenliğini (doğal hukuk kuramcılarından farklı olarak) devredilemez bir hak olarak gören Rousseau'nun siyaset felsefesi, temsil fikrini dışlar: egemenliğin temsilcilere devredilmesi, özgür bir halk açısından, bir hükümdara devredilmesi kadar olanaksızdır. Rousseau'nun kafasında, somut olarak, oligarşik İngiliz Parlamentosu'yla soylulardan oluşan Polonya Diyet Meclisi örneklerinin olduğu biliniyor. Ama çağdaşları tarafından layıkıyla anlaşılabilmek açısından hem Rousseau'nun siyasî düşüncesi çok karmaşıktır, hem de **Toplum Sözleşmesi** çok soyut bir kitaptır. Zâten bu kitabının yayımlandığı sırada büyük yankılar uyandırdığı da pek görülmüyor; ona gerçek entellektüel etkinliğini sağlayan, sonraları Devrim olacaktır. Dolayısıyla, düşünce derneklerinin en azından eğilim biçiminde gerçek pratikleri olan —hepsi de kararlarını önceleri halkın çıkarı, sonraları da halkın iradesiyle azçok bezerler— doğrudan demokrasi, bir kavramın geliştirilmesinden çok iktidarın mekanik bir tür gaspından kaynaklanır. Nitekim XVI. Louis Fransa'sında sivil toplum Devletten çok daha güçlü bir konuma gelmiştir; ama onu kuşatıp kendi adına dönüştürecek vekillerden yoksundur. Krallığın geleneksel kurumlarından olan soylulukla parlamentolar bunun hayâlini kurmulşardır ama, birincisi hiçbir zaman İngiliz usûlü bir yönetici sınıf olamamış, ikinciler ise zaman zaman uyanan bu hırslarının gerektirdiği siyasî vasıtalarla entellektüel donanımı edinme konusunda ciddî bir çaba harcamamışlardır. Düşünce dernekleri, parça parça dökülmekte olan bu siyasî topluma, halkın iradesi yoluyla hayâlî ve birleşmiş bir görünüm kazandırırlar.

Beri yandan ise, eskisinin yerini alan yeni meşrûluğun, Eski Düzen sürdükçe, doğrudan bir demokrasi uygulamasını ister istemez öngörmesi, bu uygulamayı mutlaka içermesi anlamına gelmez. Cochin'in çözümlemelerinde, «katışıksız demokrasi»nin en baştan itibaren ve tüm Devrim boyunca tek siyasî meşrûluk olduğu varsayılmıştır. Ne var ki bu, Devrim'in ilk evresinde ve 94 Thermidor'u sonralarında geliştirdiği, halkın iktidarını devretmesi ilkesini tüm kamu görevlilerine kadar yayan Sieyès'in de[44] en sistemli düşünürü olduğu, temsilî rejim doktrinini tümüyle unutmak demektir. Dolayısıyla, asıl açıklanması gereken, bu yaklaşımlardan birincisinin, ikincisine nasıl ve niçin, hem de—Cochin'in gayet iyi gördüğü gibi— Devrim bilincinin temeli, 93 baldırıçıplaklarının amentüsü olacak

43 Bu kavramın Pufendorf'tan Rousseau'ya kadar nasıl geliştirildiğini çözümleyen en iyi tarih, hâlâ R. Dérathé'nin yapıtıdır: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950; yeni baskısı, Paris: Vrin, 1970).

44 Bk. Sieyès. Bu yazar hakkında en iyi yorum P. Bastid'inki: *Sieyès et sa pensée* (Paris, 1939; yeni baskısı, Paris: Hachette, 1970). Özellikle bölüm II, VI, s. 369-390'a bakılmalı.

kadar, üstün geldiğidir. Nitekim bu açıdan bakıldığında, 88'le 94 arasında peşpeşe dizilen olaylar, ulusun doğrudan demokrasi ideologlarıyla militanları tarafından kuşatılması biçiminde çözümlenebilir ki, böylece ayaklanmalar da gittikçe zayıflayan temsilî bir rejimi «hizaya getirici» unsur olurlar. Ama devrimsel dinamiğin gerçekten de Cochin'in belirttiği gibi «halk» adına klüpler ve halk dernekleri tarafından yaşatılması, Devrim'in birbirini izleyen önderlerinin, bu dinamiğin hem ürünleri hem de rakipleri olması anlamına gelir. Bunun nedeni yalnızca söz konusu derneklere özgü mantığın bölünme ve ideolojik artırımdan oluşması değildir; bir diğer neden de, hiç de Cochin'in mekanik çözümlemesinde ileri sürüldüğü gibi isimsiz birer kukla olmayan bu önderlerin, temsilî demokrasiyi simgeliyor olmalarıdır. 31 mayıs - 2 haziran 93 bunalımı, bu bakımdan, «katışıksız demokrasi»yi zafere götüren yol üzerinde önemli bir kavşak noktasıdır. Ama Dağlı diktatörlüğü, Jironden mebusların silâh zoruyla uzaklaştırılmalarından sonra bile tümüyle derneklerin diktatörlüğüne dayanmaz; bir gözü hep Konvansiyon Meclisi'ndeki parlamento çoğunluğunun üzerindedir. Robespierre de, Hébert'cilerin idamından sonra, yâni nisan-temmuz 94 arasında, derneklerin adamı değildir artık; Üstün Varlık da, derneklerin bayramı değil, ideolojiyi Müstakim'in lehine tekelleştirme çabasıdır. Gerçi Robespierre, Saint-Just'ün deyimiyle, «dondurulmasına» katkıda bulunduğu halk hareketinden sonra uzun süre yaşayamayacaktır; Cochin'in çözümlemesi de, bu noktada, kesinlikle geçerlidir. Ama aynı çözümleme, halk derneklerini ilerledikleri yolun hiçbir evresinde yalnız bırakmayan bir dizi direniş, pazarlık ve zorunlu ödünü gözardı ettiği için, Fransız Devrimi'nin siyasî dokusunu aşırı derecede bastleştirir. Bu bakımdan, Cochin'in «mekanizma» kelimesiyle adlandırdığı örgütlenme biçiminin, fantazma türünden bir mükemmellik çağrıştırdığını söyleyebiliriz.

Gerçekte, Fransız Devrimi'ne ilişkin ideoloji çözümlemesinin, Cochin'in karıştırdığı iki halk egemenliği anlayışını ayırd edebilmesi gerekir. Sieyès ve Mirabeau'dan Robespierre veya Marat'ya, tüm Fransız devrimcilerinin, halk egemenliğini 1789'dan sonra yeni siyasî meşrûluğun kaynağı olarak gördükleri doğrudur. Egemen halkın oluşturduğu ulusun bir birey gibi davranması beklenir. Bu anlayış, eski toplumun yıkılmasının hem Devlete çok daha geniş bir etkinlik alanı sağlaması, hem de yetkesine gösterilebilecek dirençleri zayıflatması diye özetleyebileceğimiz **fiilî** bir durumdan bağımsız olarak, «halk»ın kendisi olduğu varsayılan güçlü bir merkezî iktidar kavramının **hukuk düzeyinde** doğmasına neden olur. Nitekim söz konusu anlayışın Rousseau'dan çok Locke'a yakın olan İngiliz kamu hukukunda olmayışı da gayet anlamlıdır[45]. Bu durumda, halkın

45 Bk. Bertrand de Jouvenel, *Les débuts de l'Etat moderne* (Paris: Fayard, 1976), bölüm X, s. 157.

iradesi nasıl dile gelecektir? Eğer, Sieyès'le birlikte, **temsil** edilebileceği düşünülecek olursa, bu temsilin tanımlanmasına ve onu doğuran pratiklerin uygulanmasına geçiliyor demektir. Bu, tarihimizde ilk örneğini Kurucu Meclis'in oluşturduğu, miras yoluyla gelen birtakım haklara sahip kralı bile hukukî bir kurgu yoluyla yeni meşrûluğun kutsama alanına katan sistemdir. Bu yaklaşım biçiminde çok yönlü ve yerel yönetim ağırlıklı olan iktidar çevresi, sivil toplumdan farklıdır, bu yüzden de aynı sivil toplum ve özellikle bireysel haklar üzerinde aşkın bir yetkesi yoktur.

Ama Rousseau'yla birlikte bunun tersi, yâni halk egemenliğinin devredilemez ve **temsil** edilemez olduğu, zira burada söz konusu olanın özgürlük, yâni toplum antlaşmasından daha da eski, zaman aşımına uğramayan doğal bir hak olduğu düşünülecek olursa, yalnızca monarşi değil, her türlü temsilî sistem mahkûm ediliyor demektir. Biraraya toplanmış halk tarafından yapılan ve genel iradeyi dile getiren kanunun, tanım gereği, halk üzerinde mutlak bir yetkesi vardır, çünkü tam tamına aynı halkın özgürlüğünü dile getirir. Rousseau'nun, bilindiği gibi, gayet sistemli ve uzlaşmaz bir düşüncesi vardır; demokrasinin mantıksal çıkmazlarını metafizik bir derinlikle dile getirir: demokrasi düzeninde toplumla iktidar birbirlerine oranla saydam olmalıdırlar. Madalyonun ön yüzünü oluşturan bu biraz umutsuz ispatın diğer yüzü de, «katışıksız demokrasi» ideolojisi, yani halkı klüplerin görüşüyle, klüpleri öncülerinin görüşüyle, öncüleri de Cumhuriyet'le özdeşleştiren bir dizi hayâlî denklem pahasına oluşturulmuş kurgusal bir saydamlık dizgesi.

Bu açıdan, Fransız Devrimi'nin yüreğinin bu hem pratik, hem ideolojik mekanizmada attığını söyleyen Cochin, haksız değildir. Olguyu ele aldığı kronoloji de (1789-1794), yaklaşım açısı bakımından gayet tutarlıdır. Zira çözümlediği mekanizma 9 Thermidor'dan sonra, hattâ Hébert'cilerin idam edildiği 94 nisanından sonra, olayları harekete geçirici güç olmaktan çıkar: toplum, derneklerden öcünü almıştır. Bu saptama konusunda, Cochin ve genç Marx'ın **Kutsal Aile**'deki çözümlemeleri arasında garip bir akrabalık vardır. Marx da Devrim'in[46] yavaş yavaş, Terör'ün hem doruk noktası, hem de bedeli olduğu, kurgusal bir toplum yarattığı fikrini işlemiştir. Robespierre'in düşüşünü de, gerçek toplumun (Marx «sivil toplum» terimini kullanır) öcünü alması ya da yeniden ortaya çıkması biçiminde açıklar. Cochin'in şu satırları bu düşünceyi gayet iyi karşılıyor: «Gerçek toplum karşı-devrim değil, insanlardan yasalara kadar her şeyin devrimci olmasından sonra Devrim'in yenileceği, yetkeyle hiyerarşinin de kazanacağı bir mekândır. Jakobenlerin topluma geçirdikleri boyunduruk II. yılın Thermidor'unda kırılır kırılmaz Fransa'da olan da budur»[47].

---

46 Marx, *op cit.*, bölüm VI, s. 144-150.

47 *Actes du gouvernement révolutionnaire*, Giriş bölümü, s. VII.

Cochin'in Devrim'in sol tarihçilik geleneğinin yakın olduğu bir kronolojiye başvurması başka bir açıdan da gayet olağandır, zira açıklığa kavuşturmak istediği sorun (Jakobenlik, klüpler, halk dernekleri, vs.), solun siyasî sempatisini çeken bir konudur. Devrim, Jakoben tarihçilik geleneği için olduğu gibi Cochin için de 1788'den 1794'e kadar **tektir**; Terör döneminde serpilen şey de, daha Genel Meclis toplanmadan önce çıkmıştır ortaya. Bu tanımlama, Devrim'in incelenen ya da ayrıcalık tanınan yanlarına göre, hem doğru hem de yanlıştır; ama Cochin'in Jakoben tarihçilik geleneğine oranla bir üstünlüğü vardır bu konuda: söz konusu tanımlamaya, kavramsallaştırma yönteminin doğasından edindiği açık bir doğrulama getirir. Nitekim, Devrim gerçekten de çözümlediği olguyla tanımlanıyorsa, 1789'dan önce başlıyor ve Robespierre'le bitiyor demektir. XIX. yüzyıl liberallerinin «seksen-dokuzculuğunu» yinelemek istememekle birlikte, bu kronolojinin 1790'daki temsilî demokrasi girişimlerine haksızlık ettiğini ve geçmişe dönük tarihî bir «gerekliliğe» gereğinden çok yer verdiğini sanıyorum; ama büyük bir tutarlılığı var: «katışıksız demokrasi» gerçekten de bu yıllarda geliştirilmiş ve saltanat sürmüştür.

Dolayısıyla, Cochin için Devrim'in özünü oluşturan şey toplumsal bir mücadele ya da bir mülkiyet aktarımı değildir. Devrim, ideolojik bir uyuşma üzerine kurulu ve örgütler tarafından koşullanan bir **toplumsallaşma türü** başlatır. Bunun soyut modelini, Eski Düzen sonlarında yaygınlaşan düşünce dernekleri, özellikle de bunların en gelişkini olan masonluk oluşturur. Bu bakımdan, Cochin'in varsayımını çürütmek için Fransız mason localarının oligarşik ya da tutucu özelliklerini ileri sürmek bir işe yaramaz; zira masonluk, Cochin'in gözünde, yeni toplum biçiminin döküldüğü **kalıptır.** Bu kalıp sonraları başka toplum biçimleri yaratmakta da kullanılacaktır. Ama bu toplumlar başka kalabalıklar toplayıp başka onaylar taşısalar da, hep aynı mantığa, Devrim sırasında ideolojinin ve mahallelerin isimsiz adamlarının iktidarı olan katışıksız demokrasinin mantığına bağımlı olacaklardır. Tüm sağlamlığına karşın, bu tür bir kavramsallaştırmanın bedeli, görüldüğü gibi, yazarı kaçınılmaz bir biçimde Devrim tarihini basitleştirmeye götürmüş olmasıdır. Ama Leninist Bolşevizm'e birçok özelliği çok öncesinden betimlediği düşünülecek olursa, yalnızca Fransız Devrimi'ne değil, sonrasındaki tüm devrimlere de özgü merkezî bir noktaya parmak bastığı açıkça görülür. Lenin'in Robespierre'e oranla ideoloji ve aygıta düşen rolün kuramını önceden yapmış olmak gibi bir üstünlüğü olduğu doğrudur. Ne var ki bunu, en azından kısmen, Jakoben örneğinden almıştır.

Geriye Cochin'in çalışmalarının çağrıştırdığı ama ilgi alanı dışında kalan iki sorun kalıyor. Bunların ilki toplumsal pratikle ideoloji arasındaki bağ sorunudur. Cochin, böyle bir bağın olmadığını önerir gibidir, zira düşünce dernekleri, üyelerini özel durum ve ger-

çek çıkarlardan bağımsız olarak, fikirlerle kurulan bir ilişki zemini üzerinde toplarlar. Ama, örneğin Marx'tan farklı olarak, söz konusu ideolojik ilişkinin bireylerin ve mensup oldukları sınıfların çıkarlarıyla bir bağı olmadığını ve devrimci klüp üyelerinin bir bakıma birbirlerinin yerini tutabileceklerini düşünüyor olsa bile, geriye bazı grupların (örneğin 1788-1789 döneminde avukatlarla hukukçuların) bu etkinlik içinde nasıl olup da gerçek toplumsal oranlarının çok üstünde bir yer tuttukları sorusu kalacaktır. Soyluların değil de soyluluğun erkenden dışlanması olgusunu, Cochin'in kavramsallaştırması içinde kalarak, anlayabiliriz; çünkü soyluluk, bir çıkardan çok bir ilke olan devrimci simgeselliğin tam zıddını temsil eder. Ama tümüyle doğru saftа olan Üçüncü Sınıf içindeki bazı toplumsal ya da mesleki grupların ayrıcalıklı rolleri ancak teknik birtakım nedenlerle açıklanabilir. Avukatların, hukukçuların ve, daha genel olarak, entellektüellerin 1787'yle 1794 arasında oynadıkları başat rolü, demokratik evrenselliği soyut bir biçimde kullanma alışkanlıkları açıklayabilir. Devrim'i bir söylem olarak görecek olursak, sahnesinin önlerine ancak onu dile getirmeyi becerebilenleri süreceğini de kabul etmemiz gerekir.

Bu söylem neden Fransızlar tarafından yaratılmıştır? Cochin'in yapıtlarında, dolaylı da olsa, hiçbir yanıtına rastlamadığım bir soru da budur. «Felsefe» Avrupa'nın her köşesinde gelişir; ama Jakobenliği bir tek Fransa'da beslemiştir. Localarla düşünce dernekleri İngiltere'de de vardır, Alman Devletlerinde de; ama buralarda bir devrime neden olmazlar. Devrim tarihçileri arasında bu korkunç soruya tek meydan okuyabilen Tocqueville, yanıtını monarşinin son yüzyıllarını inceleyerek ve Fransızların Avrupa'nın en «demokratik», dolayısıyla da filozofların fikirlerini toplu halde ve âniden baş tacı etmeye en yatkın halkı olduklarını göstererek geliştirir. Ama bununla 1793'ü değil, 1789'u açıklamış olur. Cochin ise, tam tersine, 89'u değil 93'ü açıklamaya çalışıyordur. Yaşlı krallığın «siyasî toplumsallaşması» diyebileceğim bir olguyu, XVIII. yüzyılın geç bir döneminde, artık onu ilgilendiren şeyi, yâni Jakoben ideolojisini taşıdığı bir dönemde ele alır. Böylece de kendini, devrimsel dinamiği, kan dökmeye başlamadan önce yüksek nitelikleri olan o hayâlî kardeşlik topluluklarında çok uzun bir süre boyunca derinden derine gelişen kültürün dökümünü yapmaksızın, yalnızca toplumsalın mekanik gücüyle çözümlemeye mahkûm eder. Rousseau'yu, Robespierre'den ötürü, hiç affedememiştir Cochin; yapıtının zayıf yanı budur. Ama Rousseau'yu gözünün önüne Robespierre'i getirmeden okuyamamasının da, Robespierre'e Rousseau yoluyla, yâni kamu selâmetinden rahatsız olan bir **Toplum Sözleşmesi** hayranı olarak yaklaşmasını engellemek gibi bir yararı vardır. Onun Robespierre'i, Aydınlanma'nın bir mirasçısı olmaktan çok, bir sistemin, modern siyasetin başlangıç noktası olan Jakobenliğin bir ürünüdür. Böylece, Cochin'in yorumlamaya çalıştığı şey, Fransız Devrimi'nin en canalıcı yanı, yani demokrasinin başlangıcıdır.

Fransa'daki **Annales** dergisi etrafında toplanan tarihçiler arasında yeralan François Furet'nin yapıtları, ülkesinde çok canlı tartışmalara neden oldu. Furet, **sorunsal tarih** yaklaşımının en iyi çözümleyici ve kuramcılarından sayılıyor. Furet'nin kavramsal tarih de dediği bu yaklaşımın en büyük özelliği, tarihçinin olaylarla çağdaş olan bilinçlerden uzaklaşıp, üzerinde çalıştığı döneme özgü söylemlerin yineleyicisi olmaktan kurtulma çabasıdır...

Furet kitabının birinci bölümünde Fransız devrimini kavramsallaştırmağa çalışarak bir sentez denemesinde bulunuyor. İkinci bölümde ise bu sentezin dayandığı malzeme ve Fransız devriminin yorumlarının irdelenmesi yeralıyor.

*

"Fransız Devrimi tarihi yaklaşık iki yüz yıldır bir kökler anlatısı, yani bir kimlik söylemi olmaktan çıkmamıştır... 1789'da başlayan olaylar, aynı sorunlar ve simgeler çevresinde, nesilden nesile geçen birer ibadet ya da nefret nesnesi haline dönüştürülmüş anılarla birlikte durmaksızın yeniden yaşanmaktadır... Devrim yalnızca "çağdaş" Fransa'yı ancak bir parçası olarak düşündüğümüz zaman anlayabileceğimiz siyasi uygarlığı kurmakla kalmamış, aynı Fransa'ya işlenebilirliği sınırsız bir siyasi tartışma hazinesi ve bir sürü meşruluk çatışması da bırakmıştır..."

François Furet

BİLİM DİZİSİ: 104/23

alan yayıncılık